علمِ حق، اوّل حواس آخر حضور

طاہر حمید تنولی

علم کی منزل سے گذرتے ہوئے حقیقت تک رسائی اقبال کی ایک بنیادی آرزو ہے۔ وہ مشرق و مغرب کے علمی سرچشموں سے فیضیاب ہوئے مگر انہیں ایسے باخبر دل کی آرزو تھی جو حرف میں تاثیر اور بادہ میں نشہ کا مشاہدہ کر سکتا ہو۔[1] زندگی بھر کے علمی سفر سے اقبال اس نتیجے پر پہنچے کہ ایسا علم جو کشادِ دل سے بہرہ ور ہو سکے، روایتی ذرائع علم سے حاصل ہونا ممکن نہیں۔[2] روایتی علم کے حصول کا ذریعہ عقل ہے مگر عقل کے مقدر میں حضوری نہیں، اس کی مثال ایسی جنت کی سی ہے جس میں حور نہ ہو۔[3] جبکہ زندگی حضوری میں ہے[4] اور عقل حضوری تک نہیں لا سکتی۔ یہ ایسی آ گاہی تک ہی لا سکتی ہے جو حیرت کی حامل ہے۔[5] چونکہ عقل صرف چراغ رہ گذر ہے[6] اس لیے اہلِ خرد کا مقام حضوری نہیں اعراف ہوتا ہے۔[7]

اگر عقل حضوری تک رسائی حاصل کرنے سے معذور ہے، تو متبادل ذریعہ علم کیا ہو؟ یہاں اقبال عقل سے حاصل ہونے والے علم 'دانش برہانی' کے مقابل 'دانش نورانی' کا ذکر کرتے ہیں۔[8] دانش برہانی اگر 'شرع مسلمانی' سے آشنا کرتی ہے تو دانش نورانی 'جذبِ مسلمانی' سے بہرہ ور کرتی ہے۔[9] کیونکہ عقل صرف 'فکرِ حکیمانہ' کی حامل ہے جبکہ منزل 'فکرِ حکیمانہ' میں نہیں 'جذبِ حکیمانہ' میں ہے۔[10] یہیں سے علم اور فقر میں فرق نمایاں ہو جاتا ہے کہ دونوں کا مقصود اور منتہا ایک دوسرے سے جدا اور الگ ہے۔[11] علم کا سرچشمہ عقل اور فقر کا دل ہے۔ راست علم اور درستی نگاہ دل کی کارفرمائی کے آغاز کی بنیاد ہیں۔[12]

اقبال کے نزدیک ہمیں صرف صاحب ادراک ہی نہیں بنایا گیا بلکہ اس کے ساتھ ذوق تجلی سے بھی سرفراز کیا گیا ہے۔[13] ہماری نگاہ اگرچہ بالعموم توہمات میں گرفتار رہتی ہے مگر اسے دلِ وجود تک رسائی کی صلاحیت بھی دی گئی ہے۔[14] حقیقت کا اظہار عینِ فطرت ہے مگر اس کا مشاہدہ کرنے کے لیے 'نگاہ' درکار ہے۔[15] اس نگاہ کے حصول کے لیے علامہ ذکر و فکر کی یکتائی[16] اور 'کیمیائے نفس'[17] کو لازمی تقاضا قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ اس سے ہی وہ جذب و جنون میسر آتا ہے جو صاحب ادراک ہے۔[18] اسی جذب مسلمانی کو علامہ خلقِ خلاّق[19] قرار دیتے ہیں جسے وہ حقیقت تک رسائی اور ضرب کے کاری ہونے کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔[20]

علم حصولی سے حضوری کی منزل تک رسائی کا امکان کیا ہے؟ علامہ فرماتے ہیں کہ مسلمان کے لیے صرف علم کو ہی منزل قرار نہیں دیا گیا بلکہ اس کے لیے نعمت دیدار بھی رکھی گئی ہے۔[۲۱] حضوری کا حصول انسان کے لیے فطری بھی ہے کہ انسان ایک ایسا خدنگ جستہ ہے جو جستگی کے باوجود کماں سے دور نہیں ہوا۔[۲۲] حضوری کا حصول اس لیے بھی ضروری ہے کہ انفرادی سطح پر اسی میں دل کی زندگی ہے[۲۳] اور یہ اجتماعی سطح پر معاصر فتنوں کا مقابلہ کرنے کے لیے ایک قوت بھی ہے۔[۲۴] اس کے حصول کے لیے وہ تربیت نفس درکار ہے جو ہمارے ضمیر کو معانی قرآن کے نزول کے لیے ہموار کر دے۔[۲۵] تاہم اقبال دور حاضر کے صوفیانہ طرق کو اس منزل حضوری کے حصول کے لیے موثر اور کارگر تصور نہیں کرتے۔[۲۶]

تیری طبیعت ہے اور، تیرا زمانہ ہے اور　　　تیرے موافق نہیں خانقہی سلسلہ

علامہ نے علم کی انہی دو حیثیتوں کو بیان کرتے ہوئے اس کی ایک جہت کو حواس اور دوسری کو حضور قرار دیا ہے۔ حواس سے حضور تک رسائی کا عمل 'سوزِ حیات' سے ہی ممکن ہے:

علم تا سوزی نگیرد از حیات　　　دل نگیرد لذّتی از واردات
علم جز شرح مقامات تو نیست　　　علم جز تفسیر آیات تو نیست
سوختن میباید اندر نار حس　　　تا بدانے نقرۂ خود را ز مس
علم حق اوّل حواس آخر حضور　　　آخر او مے نگنجد در شعور[۲۷]

علم حق کیا ہے؟ اس کی تین جہات ہوسکتی ہیں:

۱۔ ایسا علم جو صرف ظن و تخمین پر مبنی نہ ہو بلکہ مبنی بر حقیقت ہو اور پھر وہ انفرادی و اجتماعی حال میں بدل چکا ہو، یعنی صرف فکر نہ رہے بلکہ اجتماعی نظام میں بدل جائے۔[۲۸]

۲۔ ایسا علم جو حق کی طرف سے عطا کیا گیا ہو۔[۲۹]

۳۔ ایسا علم جو حق سے متعلق ہو یعنی وہ حق کی معرفت اور حضوری پر منتج ہو۔[۳۰]

یہی وہ علم ہے جو انسانی شخصیت کو ایسی تبدیلی سے آشنا کرتا ہے جو اسے حقیقت سے قریب تر کرتی ہے بصورت دیگر علم، علم ہو کر جہل کے زمرے میں ہی رہتا ہے۔ ارشادِ ربانی ہے:

وَلَوْ اَنَّنَا نَزَّلْنَآ اِلَيْهِمُ الْمَلٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتٰى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوْا لِيُؤْمِنُوْٓا اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُوْنَ.[۳۱]

اور اگر ہم ان کی طرف فرشتے اتار دیتے اور ان سے مُردے باتیں کرنے لگتے اور ہم ان پر ہر چیز (آنکھوں کے سامنے) گروہ در گروہ جمع کر دیتے وہ تب بھی ایمان نہ لاتے سوائے اس کے جو اللہ چاہتا اور ان میں سے اکثر لوگ جہالت سے کام لیتے ہیں۔

انسانی تاریخ میں علم کا سفر جن مراحل سے گزرا، حواس اور عقل کی حقیقت کے ادراک میں معذوری ثابت ہوتی گئی۔ عقلیت (Rationalism) کے مطابق صرف حواس سے علم حاصل نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ اس سے حاصل ہونے والے تصورات مبہم اور ژولیدہ فکری کے حامل ہوتے ہیں۔ صرف عقل یا فکر ہی حقیقت کا ادراک کرسکتی ہے۔ سو علم حقیقت کا ذریعہ عقل نظری ہی ہے۔ مگر عقلیت نے جس طرح حقیقت کے تعین کا سفر طے کیا اس کا نتیجہ متضاد حاصلات کے طور پر سامنے آیا۔ اس طرح عقل کا ذریعہ علم حقیقت ہونا ازخود بے یقینی اور ژولیدہ فکری میں بدل گیا۔ اس کا لازمی نتیجہ حسیت کا ذریعہ علم حقیقت ہونا قرار پایا۔ اس کے مطابق عقل نہیں صرف حواس ذریعہ علم ہیں۔ مگر اس کے تحت بھی انسانی فکر کبھی مادیت، کبھی ذہن تک پہنچی اور متضاد نتائج فکر کے باعث یہاں بھی علم حقیقت کا حصول غیر یقینی ہوگیا۔

عقل اور حواس دونوں ہی ذریعہ علم ہیں مگر اپنے اپنے دائرہ کار کے اندر۔ کانٹ (Immanuel Kant, ۱۷۲۴-۱۸۰۴) نے اس امر کا انکشاف کیا کہ حواس اور عقل دونوں انسانی علم کی استعدادیں ہیں۔ حواس علم کا خام مواد فراہم کرتے ہیں، عقل اس مواد کو اپنے مقولات (Categories) کے تحت منظم کر کے علم میں بدلتی ہے۔ حواس سے یہ یقین میسر آتا ہے کہ معلوم خارج میں وجود رکھتا ہے اور حاصل شدہ علم میں عقل سے وجوب اور کلیت پیدا ہوتی ہے۔

کانٹ کے مطابق ہمارے ریاضیاتی اور طبیعیاتی علم کو قضایا ترکیبی درکار ہیں۔ مزید یہ کہ یہ وہبی طور پر قابل ادراک (Knowable apriori) ہیں، سو یہ کسی بھی آزادانہ تجربے سے ماورا ہیں۔ کیونکہ کوئی بھی خاص تجربہ ان قضایا کی کلی اور وجوبی صحت کو ثابت نہیں کرسکتا۔ [۳۳] عقل خالص کا عمومی مسئلہ یہ ہے کہ وہبی قضایا ترکیبی (Synthetic apriori judgements) کا امکان کیا ہے۔ کانٹ کے مطابق اس کے لیے بالکل ایک نیا شعبہ علم درکار ہے۔ [۳۴] کانٹ نے اس نئی سائنس کو Transcendental Doctrine کہا ہے۔ یہ سائنس براہ راست حسی شعور (Empirical Cognition) کے معروض (Objects) سے بحث نہیں کرتی بلکہ معروض کے تجربہ کے امکانات کی شرائط دریافت کرتی ہے اور اس ذہنی استعداد کا کھوج لگاتی ہے جو معروض کا تجربہ حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے۔ [۳۵] کانٹ، لاک (Locke) کے اس خیال سے متفق ہے کہ ہمیں کوئی خلقی علم نہیں دیا گیا۔ یعنی کسی قضیے سے متعلق کوئی علم اللہ یا فطرت کی طرف سے ہم میں ودیعت نہیں کیا گیا بلکہ اس کا آغاز ہمارے انفرادی تجربے سے ہوتا ہے۔ [۳۶]

تاہم تجربہ دو بنیادی عوامل کا ثمر ہے۔ اولاً بیرونی اشیاء ہماری قوتِ احساس (Sensibility) کو متاثر کرتی ہیں اور اس متاثر کرنے کے عمل کے نتیجے میں ہماری وقوفی صلاحیت (Cognitive faculty) روبہ عمل ہوتی ہے۔ [۳۷] کانٹ کے مطابق ہم ثانی الذکر کو اول الذکر کی نسبت زیادہ یقینی طور پر محسوس کرسکتے ہیں۔

یعنی ہمیں اپنی شعوری صلاحیتوں کی طرف سے اس تجربے کے دوران کردار (Contribution) کا خالص (Pure) یا وہبی (apriori) شعور (Cognition) ہوسکتا ہے نہ کہ اس امر کا شعور کہ اس تجربے کے دوران خارجی اشیاء یا منظور کا اثر کیا تھا۔[۳۸] کانٹ کے مطابق ہماری استعداداتِ شعور (Cognitive Capacities) دو عوامل پر مشتمل ہیں۔ ایک یہ کہ خارجی اشیاء کے ہم پر ہونے والے اثرات کو قبول کرنا (Receptivity) اور ان اثرات کا احساس (Sensation) جس سے یہ اشیاء ہمارے حسی وجدان (Empirical Intuition) کو متاثر کرتی ہیں۔ دوسرا تفہیم (understanding)، یعنی وجدان (Intuition) کے اس مواد کو سوچ کے ذریعے باہم مربوط کرنا اور پھر ان کے بارے میں قضایا (Judgements) ترتیب دینا۔[۳۹] یوں کانٹ نے ہماری Sensitivity کی Receptive Faculty کی طرف سے شعور (Cognition) کو Contribution اور منظور کی طرف سے ہم پر اثر (Effect) میں امتیاز کو واضح کیا ہے۔[۴۰]

اس طرح کانٹ نے اس امر کی توضیح کی ہے کہ زمان و مکاں تمام وجدان کی Forms ہیں۔ جنہیں ہماری استعدادِ احساس (faculty of sensibilty) نے وضع کیا ہے۔ لہٰذا یہ ہر اس شے کی forms ہیں، جن کا ہمیں قبل تجربی علم ہوسکتا ہے[۴۱] نیز مقولات (Categories) ادراک میں اس وقت ممد ہوں گے جب ان کا اطلاق اشیاء کے ظاہر (Phenomena) پر کیا جائے، تاہم ان کے ذریعے حقیقت اشیاء (Noumens) کے بارے میں سوچا تو جا سکتا ہے، جانا نہیں جا سکتا۔[۴۲] یہی سبب ہے کہ تمام روایتی مابعدالطبیعیات واہموں (Illusions) پر مشتمل ہے۔ کیونکہ یہ اس امر کے لیے تو کوشاں ہے کہ صرف عقل پر انحصار کرتے ہوئے تمام اشیاء بشمول روح، کائنات اور خدا کا علم حاصل کر لے مگر یہ حواس کی حدود کار کا تعین نہیں کرتی۔[۴۳]

گویا حواس علم تک رسائی کے لیے ایک سنگ میل کا درجہ تو رکھتے ہیں مگر یہ اس علم کے حصول کی حتمی ضمانت نہیں دیتے جو تابع معلوم بھی ہو۔ حسیت اور عقلیت کے بعد دور تنقید نے عقل کی حدود کو واضح اور نمایاں کر دیا۔ اس باب میں کانٹ کے فکری حاصلات وقیع درجہ رکھتے ہیں:

۱۔ ادراک حواس سے مدد لینے والے حسی شعور کا عمل ہے۔ اشیاء کے ظاہر سے حواس جو اثر لیتے ہیں اسی حد تک ان کا ادراک ہوتا ہے۔ تاہم جب یہ حسی شعور سے خالص شعور کی طرف منتقل ہوتا ہے تو اول الذکر میں حقیقت کا کوئی ادراک نہیں ہوسکتا جبکہ موخر الذکر میں اس کا وہبی شعور باقی رہتا ہے:

> Perception is empirical consciousness, that is, a consciousness in which sensation is to be found. Appearances, as objects of perception, are not pure, merely formal, intuitions, like space and time. For in and by themselves these latter cannot be perceived. Appearances contain in addition to intuition the matter for some object in general (whereby something existing in space or time is represented); they contain, that is to say, the real of sensation as merely subjective representation, which gives us only the consciousness that the subject is affected, and which we

relate to an object in general. Now from empirical consciousness to pure consciousness a graduated transition is possible, the real in the former completely vanishing and a merely formal a priori consciousness of the manifold in space and time remaining.[44]

۲۔ حواس کی قوت حس کم و بیش ہوتی رہتی ہے۔ لہٰذا اس کے مطابق ادراک بھی کم و بیش ہوتے ہوئے متاثر ہوگا:

Consequently there is also possible a synthesis in the process of generating the magnitude of a sensation from its beginning in pure intuition = 0,up to any required magnitude. Since, however, sensation is not in itself an objective representation, and since neither the intuition of space nor that of time is to be met with in it, its magnitude is not extensive but intensive. This magnitude is generated in the act of apprehension whereby the empirical consciousness of it can in a certain time increase from nothing = 0 to the given measure. Corresponding to this intensity of sensation, an intensive magnitude, that is, a degree of influence on the sense [i.e. on the special sense involved], must be ascribed to all objects of perception, in so far as the perception contains sensation.[45]

۳۔ انسانی شعور میں حقیقت کا ادراک کلی نہیں ہوگا بلکہ حسی شعور کی حواس کے ساتھ مناسبت کے لحاظ سے ضرور کم و بیش ہوتا رہے گا۔ لہٰذا حقیقت کا ادراک جہاں تک اس کے ظہور پذیری کے شعور کا تعلق ہے کمی و بیشی کا شکار ہوتا رہے گا:

Apprehension by means merely of sensation occupies only an instant, if, that is, I do not take into account the succession of different sensations. As sensation is that element in the [field of] appearance the apprehension of which does not involve a successive synthesis proceeding from parts to the whole representation, it has no extensive magnitude. The absence of sensation at that instant would involve the representation of the instant as empty, therefore as = 0. Now what corresponds in empirical intuition to sensation is reality (realitas phaenomenon); what corresponds to its absence is negation = 0. Every sensation, however, is capable of diminution, so that it can decrease and gradually vanish. Between reality in the [field of] appearance and negation there is therefore a continuity of many possible intermediate sensations, the difference between any two of which is always smaller than the difference between the given sensation and zero or complete negation. In other words, the real in the [field of] appearance has always a magnitude. But since its apprehension by means of mere sensation takes place in an instant and not though successive synthesis of different sensations, and therefore does not proceed from the parts to the whole, the magnitude is to be met with only in the apprehension. The real has therefore magnitude, but not extensive magnitude.[46]

۴۔ حواس عام طور پر حقیقت کا جزوی یا ادنیٰ درجے پر شعور حاصل کرتے ہیں جو درجات کے لحاظ سے متنوع نوعیت کا ہوسکتا ہے:

Every sensation, therefore, and likewise every reality in the [field of] appearance, however small it may be, has a degree, that is, an intensive magnitude which can always be diminished. Between reality and negation there is a continuity of possible realities and of possible smaller perceptions. Every colour, as for instance red, has a

degree which, however small it may be, is never the smallest; and so with heat, the moment of gravity, etc.[47]

۵۔ حقیقت کا مظاہری اظہار درجہ بدرجہ ہوتا ہے۔ اس اظہار میں شعور کے لیے ایک تسلسل ہوتا ہے۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ کوئی اظہار بھی کلی ہے:

All appearances, then, are continuous magnitudes, alike in their intuition, as extensive, and in their mere perception (sensation, and with it reality) as intensive. If the synthesis of the manifold of appearance is interrupted, we have an aggregate of different appearances, and not appearance as a genuine quantum. Such an aggregate is not generated by continuing without break productive synthesis of a certain kind, but through repetition of an ever-ceasing synthesis. If I called thirteen thalers a quantum of money, I should be correct, provided my intention is to state the value of a mark of fine silver. For this is a continuous magnitude in which no part is the smallest, and in which every part can constitute a piece of coin that always contains material for still smaller pieces. But if I understand by the phrase thirteen round thalers, so many coins, quite apart from the question of what their silver standard may be, I then use the phrase, quantum of thalers, inappropriately. It ought to be entitled an aggregate, that is, a number of pieces of money. But as unity must be presupposed in all number, appearance as unity is a quantum, and as a quantum is always a continum.[48]

۶۔ ادراک میں حقیقت کے انکشاف کے لاتعداد درجات ہیں۔ لہٰذا شعور کو حسب استعداد منکشف ہونے والی حقیقت پر اعتماد کرنا ہوگا۔ اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا:

If all reality in perception has a degree, between which and negation there exists an infinite gradation of ever smaller degrees, and if every sense must likewise possess some particular degree of receptivity of sensations, no perception, and consequently no experience, is possible that could prove, either immediately or mediately (no matter how far-ranging the reasoning may be), a complete absence of all reality in the [field of] appearance. In other words, the proof of an empty space or of an empty time can never be derived from experience. For, in the first place, the complete absence of reality from a sensible intuition can never be itself perceived; and, secondly, there is no appearance whatsoever and no difference in the degree of reality of any appearance from which it can be inferred. It is not even legitimate to postulate it in order to explain any difference. For even if the whole intuition of a certain determinate space or time is real through and through, that is, though no part of it is empty, none the less, since every reality has its degree, which can diminish to nothing (the void) through infinite gradations without in any way altering the extensive magnitude of the appearance, there must be infinite different degrees in which space and time may be filled. Intensive magnitude can in different appearances be smaller or greater, although the extensive magnitude of the intuition remains one and the same.[49]

۷۔ اسی طرح حواس کا ادراک کرنا بھی تجربے کا محتاج ہے۔ یہ قبل تجربی یا وہبی نہیں ہے۔ اور حسی شعور کا صفر سے لامتناہی درجے تک ارتقا ممکن ہے۔ حقیقت کے ادراک کے بارے میں شعور کے تسلسل کے وہبی یا قبل تجربی ہونے کے علاوہ شعور کا سارا عمل تجربے پر منحصر ہے:

The quality of sensation, as for instance in colours, taste, etc. , is always merely empirical, and cannot be represented a priori. But the real, which corresponds to sensations in general, as opposed to negation = 0, represents only that something the very concept of which includes being, and signifies nothing but the synthesis in an empirical consciousness in general. Empirical consciousness can in inner sense be raised from 0 to any higher degree, so that a certain extensive magnitude of intuition, as for instance of illuminated surface, may excite as great a sensation as the combined aggregate of many such surfaces has illuminated. [Since the extensive magnitude of the appearance thus varies independently], we can completely abstract from it, and still represent in the mere sensation in any one of its moments a synthesis that advances uniformly from 0 to the given empirical consciousness. Consequently, though all sensations as such are given only a posteriori, their property of possessing a degree can be known a priori. It is remarkable that of magnitudes in general we can know a priori only a single quality, namely, that of continuity, and that in all quality (the real in appearances) we can know a priori nothing save [in regard to] their intensive quantity, namely that they have degree. Everything else has to be left to experience.[50]

۸۔ تجربے سے مراد کسی شے کے بارے میں ادراک کے ذریعے علم کا حاصل ہونا ہے۔ ادراک اپنے عمل تالیف کے ذریعے حواس سے حاصل ہونے والی اطلاعات کو علم میں بدلتا ہے۔ گویا ادراک کے مختلف اعمال کے باہمی ربط سے ہی تجربہ وجود پذیر ہوسکتا ہے:

Experience is an empirical knowledge, that is, a knowledge which determines an object through perceptions. It is a synthesis of perceptions, not contained in perception but itself containing in one consciousness the synthetic unity of the manifold of perceptions. This synthetic unity constitutes the essential in any knowledge of objects of the senses, that is, in experience as distinguished from mere intuition or sensation of the senses. In experience, however, perceptions come together only in accidental order, so that no necessity determining their connection is or can be revealed in the perceptions themselves. For apprehension is only a placing together of the manifold of empirical intuition; and we can find in it no representation of any necessity which determines the appearancesthus combined to have connected existence in space and time. But since experience is a knowledge of objects through perceptions, the relation [involved] in the existence of the manifold has to be represented in experience, not as it comes to be constructed in time but as it exists objectively in time. Since time, however, cannot itself be perceived, the determination of the existence of objects in time can take place only through their relation in time in general, and therefore only through concepts that connect them a priori. Since these always carry necessity with them, it follows that experience is only possible through a representation of necessary connection of perceptions.[51]

۹۔ حواس کی نارسائی ہی ہے کہ ہم کسی شے یا واقعہ کو اپنے تجربے کے تسلسل سے ہی جانتے ہیں:

I render my subjective analysis of apprehension objective only by reference to a rule in accordance with which the appearances in their succession, that is, as they happen, are determined by the preceding state. The experience of an event (i.e. of anything as happening) is itself possible only on this assumption.[52]

۱۰۔ حقیقت شے تک رسائی محال ہے۔ کیونکہ ہماری عقل کو وہ خاص استعداد نہیں دی گئی جو حقیقت شے

کے ادراک کی متحمل ہو سکے:

If by 'noumeuon' we mean a thing so far as it is not an object of our sensible intuition, and so abstract from our mode of intuiting it, this is a noumeuon in the negative sense of the term. But if we understand by it an object of a non-sensible intuition, we thereby presuppose a special mode of intuition, namely, the intellectual, which is not that which we possess, and of which we cannot comprehend even that possibility. This would be 'noumenon' in the positive sense of the term.[53]

۱۱۔ یہی سبب ہے کہ انسانی شعور اپنی تنگ دامانی کے باعث کوئی بھی ادراک کچھ لازمی شرائط کے پورا ہونے پر ہی حاصل کر سکتا ہے:

For that categories have meaning only in relation to the unity of intuition in space and time; and even this unity they can determine, by means of general a priori connecting concepts, only because of the mere ideality of space and time.[54]

۱۲۔ اور یہ کہ زمان و مکاں میں حواس کا ہر ادراک کچھ شرائط کا پابند ہوتا ہے:

For in our sensibility, that is, in space and time, every condition to which we can attain in the exposition of given appearances is again conditioned.[55]

عقل کی فعالیت کی تحدید کے باعث ہی کانٹ نے تنقید عقل محض کو عقل نظری کے فیصلہ کرنے کے لیے ایک جامع نظام قرار دیا ہے۔ جو اس کے مطابق مستقبل میں نا قابل تغیر رہے گا:

Now, as regards this second edition, I have, as is fitting, endeavoured to profit by the opportunity, in order to remove, wherever possible, difficulties and obscurity which, not perhaps without my fault, may have given rise to the many misunderstandings into which even acute thinkers have fallen in passing judgment upon my book. In the propositions themselves and their proofs, and also in the form and completeness of the [architectonic] plan, I have found nothing to alter. This is due partly to the long examination to which I have subjected them, before offering them to the public, partly to the nature of the subject-matter with which we are dealing. For pure speculative reason has a structure wherein everything is an organ, the whole being for the sake of every part, and every part for the sake of all the others, so that even the smallest imperfection, be it a fault (error) or a deficiency, must inevitably betray itself in use. This system will, as I hope, maintain, throughout the future, this unchangeableness. It is not self-conceit which justifies me in this confidence, but the evidence experimentally obtained through the parity of the result, whether we proceed from the smallest elements to the whole of pure reason or reverse-wise from the whole (for this also is presented to reason through its final end in the sphere of the practical) to each part. Any attempt to change even the smallest part at once gives rise to contradictions, not merely in the system, but in human reason in general.[56]

اور یہی کانٹ کا امتیاز ہے کہ اس نے عقل کی ان حدود کا تعین کر دیا ہے جن میں رہتے ہوئے عقل اپنا وظیفہ انجام دے سکتی ہے اور ان سے ماوراء اس کی کارفرمائی کا کوئی امکان نہیں۔

The critique of pure reason can be regarded as the true tribunal for all disputes of pure reason; for it is not involved in these disputes -- disputes which are

immediately concerned with objects -- but is directed to the determining and estimating of the rights of reason in general, in accordance with the principles of their first institution. In the absence of this critique reason is, as it were, in the state of nature, and can establish and secure its assertions and claims only through war. The critique, on the other hand, arriving at all its decisions in the light of fundamental principles of its own institution, the authority of which no one can question, secures to us the peace of a legal order, in which our disputes have to be conducted solely by the recognised methods of legal action. In the former state, the disputes are ended by a victory to which both sides lay claim, and which is generally followed by a merely temporary armistice, arranged by some mediating authority; in the latter, by a judicial sentence which, as it strikes at the very root of the conflicts, effectively secures an eternal peace. The endless disputes of a merely dogmatic reason thus finally constrain us to seek relief in some critique of reason itself, and in a legislation based upon such criticism. As Hobbes maintains, the state of nature is a state of injustice and violence, and we have no option save to abandon it and submit ourselves to the constraint of law, which limits our freedom solely in order that it may be consistent with the freedom of others and with the common good of all.[57]

The critique of pure reason can be regarded as the true tribunal for all disputes of pure reason; for it is not involved in these disputes- which are immediately concerned with objects -but is directed to the determining and estimating of the rights of reason in general, in accordance with the principles of their first institution.[58]

اقبال جب علم کی معراج ''حضور'' تک رسائی کو قرار دیتے ہیں تو حواس اور حضور میں ربط کو بھی بیان کرتے ہیں۔ حواس ظاہری اور عقل کے حضور سے ربط کو الفاظ کے پیرائے میں بیان کرنا 'حقیقت یہ ہے جامۂ حرف تنگ' کے مصداق ہے۔ حضور سے سرفراز کرنے والی عقل کی رسائی حقیقت تک ہے جبکہ عقل نظری کی رسائی صرف ظاہری صورت تک ہوتی ہے۔ مولانا روم اس فرق کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

طفلِ رہ را فکرت مردان کجاست؟　　　کو خیال او و، کو تحقیقِ راست؟
فکرِ طفلان دایہ باشد، یا کہ شیر　　　یا مویز و جوز، یا گریہ و نفیر
آن مقلد ہست چون طفلِ علیل　　　گرچہ دارد بحثِ باریک و دلیل
آن تعمق در دلیل و در شکیل　　　از بصیرت میکند او را گسیل
مایہ ای، کان سرمۂ سِرّ وی است　　　برد و، در اشکال گفتن، کار بست
ای مقلد، از بخارا باز گرد　　　رو بہ خواری، تاشوی تو شیر مرد
تا بخارای دگر بنی درون　　　صف در آن در مجلسش لا یفقهون[59]

عقل نظری اور حضور سے سرفراز کرنے والی عقل میں وہی فرق ہے جو اندھیرے اور روشنی میں ہوتا ہے۔ عقل حضوری ایک طویل مجاہدے کا ثمر ہوتی ہے، جس کے نتیجے میں عقل کو حقیقت کی قربت میسر آتی ہے اور اس سے مشاہدے میں وہ امتیاز پیدا ہوتا ہے جس سے مشاہدے سے پیدا ہونے والے تصورات،

مفاہیم حتیٰ کہ نتائج و اثرات تک بدل جاتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں:

ہست آن، از بعدِ سی سالہ جہاد   عقل اینجا ہیچ نتواند فتاد
ہست ز آن سوی خرد صد مرحلہ   عقل را یاوہ مکن اینجا ہلہ
آنچہ او بیند، نتان کردن مساس   نز قیاسِ عقل و، نز راہِ حواس
شب گریزد چونکہ نور آید ز دور   پس چہ داند ظلمتِ شب، حالِ نور؟
چون قدیم آید حدث گردد عبث   پس کجا داند قدیمی را حدث؟
بر حدث، چون زد قدم، دنگش کند   چونکہ کردش نیست، ہمرنگش کند
این ''الف لام میم'' و، ''حامیم'' این حروف   چون عصای موسی آمد در وقوف
این ''الف لام میم'' و، ''حامیم''، ای پدر   آمدست از حضرتِ مولی البشر
ہر الف، لامی، چہ میماند بدین؟   گر تو جان دری بدین چشمش مبین
ہمچنان ترکیب ''حامیم'' و الکتیب   ہست بر بالا و، دیگرہا نشیب
اژدھا گردد، شکافد بحر را   چون عصا ''حا میم'' از دادِ خدا
چونکہ ظاہرہا گرفتند احمقان   آن دقایق ماند از ایشان بس نہان
لا جرم محجوب گشتند از عرض   کہ دقیقہ فوت شد در مفترض[۶۰]

اقبال نے اس عقل کو انسان کے باطن میں موجود ایک نور قرار دیا ہے جو اس کے لئے حضور تک رسائی کے پل کی حیثیت رکھتا ہے۔ انسان کو ایسا نور ودیعت کیا گیا ہے جو اپنے اوصاف و کمالات کے باعث وہ غیب کو حضور میں بدل سکتا ہے۔ برہان و دلیل اور نفس جبرئیل سے مستنیر ہونے کے باعث یہ نور ثبات و تغیر اور زمان و مکاں کی قیود سے ماوراء ہے۔ چونکہ اسے غیب کو حضور میں بدلنے کے وصف سے متصف کیا گیا ہے، سو واقعہ دریا و چوبِ کلیم اور سینہ دریا کے دونیم ہونے میں اسے مرکزی کردار حاصل ہے۔ جہان ظلمت و نور اور صور و مرگ و آخرت سے کوئی بھی ایسی حقیقت نہیں جو اس پر منکشف نہ ہو۔ تاہم ضروری ہے کہ انسان کو اس نور کا شعور میسر ہو۔ اس شعور کو حاصل کرنے کے لیے انفس کے اس عالم کی تسخیر ضروری ہے۔ اس کا عرفان خدا کا عرفان اور اس کی تسخیر آفاق کی تسخیر کا سنگ میل ہے۔ خلوت و جلوت میں اس کی کارفرمائی کو یقینی بنانے سے ہی اس کی کامل تسخیر ممکن ہے۔ تفکر کا جوہر جب اس کمال کو پا لے تو اس کا مرتبہ کائنات میں ایک ناظر کا نہیں رہتا بلکہ یہ کمند حیات کی کارفرمائی کی اساس اور ذریعہ ظہور روزگار قرار پاتا ہے۔

درون سینۂ آدم چہ نور است   چہ نور است این کہ غیب او حضور است
من او را ثابتِ سیّار دیدم   من او را نور دیدم نار دیدم

گہی نارش ز برہان و دلیل است
گہی نورش ز جان جبرئیل است

چہ نوری جان فروزی سینہ تابی
نیرزد با شعاعش آفتابی

بخاک آلودہ و پاک از مکان است
بہ بندِ روز وشب پاک از زمان است

شمار روزگارش از نفس نیست
چنین جویندہ و یابندہ کس نیست

گہی واماندہ و ساحل مقامش
گہی دریای بی پایان بجامش

ہمین دریا ہمین چوب کلیم است
کہ از وی سینہ دریا دو نیم است

غزالی مرغزارش آسمانی
خورد آبی ز جوی کہکشانی

زمین و آسمان او را مقامی
میان کاروان تنہا خرامی

ز احوالش جہانِ ظلمت و نور
صدای صور و مرگ و جنّت و حور

ازو ابلیس و آدم را نمودی
ازو ابلیس و آدم را کشودی

نگہ از جلوۂ او ناشکیب است
تجلّی ہای او یزدان فریب است

بہ چشمی خلوتِ خود را ببیند
بہ چشمی جلوتِ خود را ببیند

اگر یک چشم بر بندد گناہی است
اگر با ہر دو بیند شرط راہی است

ز جوی خویش بحری آفریند
گہر گردد بہ قعر خود نشیند

ہمان دم صورت دیگر پذیرد
شود غوّاص و خود را باز گیرد

درو ہنگامہ ہای بی خروش است
درو رنگ و صدا بی چشم و گوش است

درون شیشۂ او روزگار است
ولی بر ما بتدریج آشکار است

حیات از وی بر اندازد کمندی
شود صیّاد ہر پست و بلندی

ازو خود را بہ بند خود در آرد
گلوی ماسوا را ہم فشارد

دو عالم می شود روزی شکارش
فتد اندر کمند تابدارش

اگر این ھر دو عالم را بگیری
ہمہ آفاق میرد ، تو نمیری

منہ پا در بیابان طلب سست
نخستین گیر آن عالم کہ در تست

اگر زیری ز خود گیری زبر شو
خدا خواہی بخود نزدیک تر شو

بہ تسخیر خود افتادی اگر طاق
ترا آسان شود تسخیر آفاق

خنک روزی کہ گیری این جہان را
شکافی سینۂ آسمان را

گذارد ماہ پیش تو سجودی
برو پیچی کمند از موج دودی

درین دیر کہن آزاد باشی		بتان را بر مراد خود تراشی
بکف بردن جہان چار سو را		مقام نور و صوت و رنگ و بو را
فزونش کم کم او بیش کردن		دگرگون بر مراد خویش کردن
بہ رنج و راحت او دل نبستن		طلسم نُہ سپہر او شکستن
فرورفتن چو پیکان در ضمیرش		ندادن گندم خود با شعیرش
شکوہ خسروی این است این است		ہمین ملک است کو توام بدین است[۱۶]

انسان کو حضوری تک 'حیات پرنفس' پہنچاتی ہے۔ حیات پرنفس کی مثال ایک بحر رواں کی ہے۔ شعور و آ گہی اس بحر رواں کا ایک کنارا ہے۔ ظاہر و حقیقت کے وجود و ظہور کی اساس یہی ہے۔ کیونکہ ناظر و منظور کی بات ایک راز ہے اور ہر ذرے کا دل یہ عرض کر رہا ہے کہ اے شاہد! تو مجھے مشہود بنا، اپنی ایک نظر کے فیض سے مجھے موجود بنا۔ گویا کسی شے کی ذات کا کمال موجود ہونا ہے اور یہ ہمارے شاہد ہونے پر موقوف ہے۔ کسی شے کا زوال یہ ہے کہ وہ ہماری نظر میں نہ ہو اور ہمارے شعور سے منور نہ ہو۔ اس کی مدد سے کثرت میں احد کا نظارہ کیا جا سکتا ہے اور کنعان میں (یعنی غیب میں) رہتے ہوئے پیرہن کی خوشبو سے مصر میں موجود (حضور) کا نشان معلوم کیا جا سکتا ہے۔ حیات پرنفس کے نور سے یہ جہان منور و موجود ہے۔ اس کا حامل آ گ کی طرح ہے، جو زمان و مکاں کو خاکستر کر کے اس سے ماوراء رسائی پا سکتا ہے۔

حیات پر نفس بحر روانی		شعور آگہی او را کرانی
چہ دریائی کہ ژرف و موج دار است		ہزاران کوہ و صحرا بر کنار است
مپرس از موجہای بیقرارش		کہ ہر موجش برون جست از کنارش
گذشت از بحر و صحرا را نمی داد		نگہ را لذّت کیف و کمی داد
ہر آن چیزی کہ آید در حضورش		منوّر گردد از فیض شعورش
بخلوت مست و صحبت ناپذیر است		ولی ہر شی ز نورش مستنیر است
نخستین می نماید مستنیرش		کند آخر بہ آئینی اسیرش
شعورش با جہان نزدیک تر کرد		جہان او را ز راز او خبر کرد
خرد بند نقاب از رخ کشودش		ولیکن نطق عریان تر نمودش
نگنجد اندرین دیر مکافات		جہان او را مقامی از مقامات
برون از خویش می بینی جہان را		در و دشت و یم و صحرا و کان را
جہان رنگ و بو گلدستۂ ما		ز ما آزاد و ہم وابستۂ ما

خودی او را بیک تار نگہ بست　　　زمین و آسمان و مہر و مہ بست
دل ما را بہ او پوشیدہ راہی است　　　کہ ہر موجود ممنون نگاہی است
گر او را کس نبیند زار گردد　　　اگر بیند ، یم و کہسار گردد
جہان را فربہی از دیدن ما　　　نہالش رستہ از بالیدن ما
حدیث ناظر و منظور رازی است　　　دل ہر ذرّہ در عرض نیازی است
تو ای شاہد مرا مشہود گردان　　　ز فیض یک نظر موجود گردان
کمال ذاتِ شی موجود بودن　　　برای شاہدی مشہود بودن
زوالش در حضور ما نبودن　　　منوّر از شعور ما نبودن
جہان غیر از تجلّی ہای ما نیست　　　کہ بی ما جلوۂ نور و صدا نیست
تو ہم از صحبتش یاری طلب کن　　　نگہ را از خم و پیچش ادب کن
''یقین میدان کہ شیران شکاری　　　درین رہ خواستند از مور یاری''
بیاری ہای او از خود خبر گیر　　　تو جبریل امینی بال و پر گیر
بہ بسیاری کشا چشم خرد را　　　کہ دریابی تماشای احد را
نصیب خود ز بوی پیرہن گیر　　　بہ کنعان نکہت از مصر و یمن گیر
خودی صیّاد و نخچیرش مہ و مہر　　　اسیر بند تدبیرش مہ و مہر
چو آتش خویش را اندر جہان زن　　　شبیخون بر مکان و لامکان زن[62]

اگر حواس تک محدود رہیں تو زمان و مکاں کے قیدی ہوں گے، اگر حقیقت انفس کو پالیں تو حضوری تک رسائی ممکن ہوسکتی ہے۔ کیونکہ حواس کی دنیا ابعاد ثلاثہ کی دنیا ہے جسے طوسی و اقلیدس کے ضابطوں سے سمجھا جاتا ہے۔ اس کے زمان و مکاں اعتباری ہیں جبکہ حقیقت مطلق صرف ذاتِ باری تعالیٰ ہے۔ اگر زمان و مکاں کی حیثیت اعتباری نہ ہوتی تو 'کم لبثتم' نہ فرمایا جاتا۔ کائنات کی اضافی ہونے میں حقیقت یوں ہی مضمر ہے جسے ارتباط حرف و معنی یا اختلاط جان وتن۔ جب انسان اعداد و شمار سے نکل کر ذرا اپنے اندر نگاہ ڈالے تو اس پر یہ منکشف ہوتا ہے کہ ظاہراً جز ونظر آنے والا انسان کل یعنی کائنات سے بڑھ کر ہے۔ شب و روز کے فریب سے رہائی پر یہ حقیقت کھلتی ہے کہ یہ کائنات جو ایک مشت خاک ہے، ذاتِ الٰہی کی سرگذشت کا ایک لمحہ ہے۔ اس سے آشنا نہ ہونے کے باعث اہل خرد وحکمت ید بیضا و دم عیسیٰ سے محروم ہیں، ان کی مثال مردہ بدن کی آرائش کرنے والوں کی سی ہے کیونکہ وہ دانش نورانی سے محروم ہیں:

سہ پہلو این جہان چون و چند است　　　خرد کیف و کم او را کمند است
جہان طوسی و اقلیدس است این　　　پی عقل زمین فرسا بس است این

زمانش هم مکانش اعتباری است
زمین و آسمانش اعتباری است

کمان را زه کن و آماج دریاب
ز حرفم نکتهٔ معراج دریاب

مجو مطلق درین دیر مکافات
که مطلق نیست جز نور السّمٰوات

حقیقت لازوال و لامکان است
مگو دیگر که عالم بیکران است

کران او درون است و برون نیست
درونش پست، بالا کم فزون نیست

درونش خالی از بالا و زیر است
ولی بیرون او وسعت پذیر است

ابد را عقل ما ناسازگار است
''یکی'' از گیر و دار او ہزار است

چو لنگ است او سکون را دوست دارد
نبیند مغز و دل بر پوست دارد

حقیقت را چو ما صد پاره کردیم
تمیز ثابت و سیّاره کردیم

خرد در لامکان طرح مکان بست
چو زنّاری زمان را بر میان بست

زمان را در ضمیر خود ندیدم
مہ و سال و شب و روز آفریدم

مہ و سالت نمی ارزد بیک جو
بحرف ''کم لبثتم'' غوطہ زن شو

بخود رس از سر ہنگامہ بر خیز
تو خود را در ضمیر خود فرو ریز

تن و جان را دو تا گفتن کلام است
تن و جان را دو تا دیدن حرام است

بجان پوشیده رمز کائنات است
بدن حالے ز احوال حیات است

عروس معنی از صورت حنا بست
نمود خویش را پیرایہ ہا بست

حقیقت روی خود را پرده باف است
کہ او را لذّتی در انکشاف است

بدن را تا فرنگ از جان جدا دید
نگاہش ملک و دین را ہم دو تا دید

کلیسا سبحهٔ پطرس شمارد
کہ او با حاکمی کارے ندارد

بکار حاکمے مکر و فنی بین
تن بیجان و جان بی تنی بین

خرد را با دل خود ہمسفر کن
یکی بر ملّت ترکان نظر کن

بہ تقلید فرنگ از خود رمیدند
میان ملک و دین ربطی ندیدند

''یکی'' را آنچنان صد پاره دیدیم
عدد بہر شمارش آفریدیم

کہن دیری کہ بینی مشت خاکست
دمی از سرگذشت ذات پاکست

حکیمان مُرده را صورت نگارند
ید موسیٰ دم عیسیٰ ندارند

درین حکمت دلم چیزی ندید است
برای حکمت دیگر تپید است

من این گویم جهان در انقلابست　　　درونش زنده و در پیچ و تابست
ز اعداد و شمار خویش بگذر　　　یکی در خود نظر کن پیش بگذر
درآن عالم کہ جزو از کل فزون است　　　قیاس رازی و طوسی جنون است
زمانی با ارسطو آشنا باش　　　دمی با ساز بیکن هم نوا باش
و لیکن از مقامشان گذر کن　　　مشو گم اندرین منزل سفر کن
بہ آن عقلی کہ داند بیش و کم را　　　شناسد اندرون کان و یم را
جهان چند و چون زیر نگین کن　　　بگردون ماه و پروین را کمین کن
و لیکن حکمت دیگر بیاموز　　　رہان خود را از این مکر شب و روز
مقام تو برون از روزگار است　　　طلب کن آن یمین کو بی یسار است [۶۳]

حضوری کی اس منزل کو پانے کے لیے 'محبت' نسخہ کیمیا ہے۔ حضور تک رسائی کا مطلب فنا اور بقا کو اکٹھا کرنا ہے اور یہ خودی کو اپنی گرفت میں لانے سے ممکن ہوتا ہے۔ اس مشکل منزل تک رسائی کی کلید محبت ہے۔ محبت کا مطلب طے مقامات کا ایک ایسا سفر ہے جس کی کوئی نہایت نہیں۔ اس سفر میں ہر مقام سے گذرنے کا مطلب بقا کی ایک نئی منزل کی طرف بڑھنا ہے۔ حقیقت مطلق کا حضور، اس سمندر میں فنا ہو جانا نہیں بلکہ اسے اپنا لینا ہے، اور یہی کمال خودی ہے:

خودی را تنگ در آغوش کردن　　　فنا را با بقاهم دوش کردن
محبّت در گره بستن مقامات　　　محبّت در گذشتن از نهایات
محبّت ذوق انجامی ندارد　　　طلوع صبح او شامی ندارد
براهش چون خرد پیچ و خمی هست　　　جهانی در فروغ یکدمی هست
هزاران عالم افتد در ره ما　　　بپایان کی رسد جولانگه ما
مسافر جاودان زی جاودان میر　　　جهانی را کہ پیش آید فراگیر
بہ بحرش گم شدن انجام ما نیست　　　اگر او را تو در گیری فنا نیست
خودی اندر خودی گنجد محال است　　　خودی را عینِ خود بودن کمال است [۶۴]

حضوری کو پانے کا ایک اہم مرحلہ 'سفر در خویش' ہے۔ جان وتن کا تعلق کیا ہے؟ اور انسان میں حضوری تک رسائی پانے والا تفکر کس طرح جاگزیں ہے، اس کے لیے اپنے اندر سفر کرنے کی ضرورت ہے۔ اسی سے ہی 'میں' کی حقیقت کھل سکتی ہے۔ اپنے اندر سفر کرنے کا مطلب انسان کی نشاۃ نو ہے۔ حقیقت کی قربت سے ایک لمحہ کے اضطراب سے ابد کو پا لینا ہے۔ یہی مقام ہر خوف سے آزادی اور ضربِ کلیم کی طرح

عناصر جہاں پر حکمرانی کو ممکن بناتا ہے۔ ''میں'' میں کیا مضمر ہے، اس کا اشارہ **انا عرضنا** میں بھی موجود ہے۔ یہی انسان کے سینے میں چراغ کی طرح روشن ہے اور اگر وہ آئینہ ہو تو اس سے یہی نور منعکس ہو کر حضور سے دوری کی ظلمت کو دور کر دیتا ہے:

ترا گفتم که ربطِ جان و تن چیست
سفر در خود کن و بنگر که 'من' چیست

سفر در خویش زادن بی اب و مام
ثرّیا را گرفتن از لب بام

ابد بردن بیک دم اضطرابی
تماشا بی شعاعِ آفتابی

ستردن نقش هر امید و بیمی
زدن چاکی به دریا چون کلیمی

شکستن این طلسم بحر و بر را
ز انگشتی شکافیدن قمر را

چنان باز آمدن از لامکانش
درونِ سینه او در کف جهانش

ولی این راز را گفتن محال است
که دیدن شیشه و گفتن سفال است

چه گویم از ''من'' واز توش و تابش
کند **انّا عرضنا** بی نقابش

فلک را لرزه بر تن از فرِ او
زمان و هم مکان اندر برِ او

نشیمن را دلِ آدم نهاد است
نصیبِ مشتِ خاکی او فتاد است

جدا از غیر و هم وابستهٔ غیر
گم اندر خویش و هم پیوستهٔ غیر

خیال اندر کف خاکی چسان است
که سیرش بی مکان و بی زمان است

بزندان است و آزاد است این چیست
کمند و صید و صیّاد است این چیست

چراغی در میان سینهٔ تست
چه نور است این که در آئینهٔ تست

مشو غافل که تو او را امینی
چه نادانی که سوی خود نبینی[۶۵]

'آخر او می نگنجد در شعور' کی وضاحت تشکیل جدید کے اس بیان سے ہوتی ہے:

The incommunicability of mystic experience is due to the fact that it is essentially a matter of inarticulate feeling, untouched by discursive intellect. It must, however, be noted that mystic feeling, like all feeling, has a cognitive element also; and it is, I believe, because of this cognitive element that it lends itself to the form of idea. In fact, it is the nature of feeling to seek expression in thought. It would seem that the two - feeling and idea - are the non-temporal and temporal aspects of the same unit of inner experience. But on this point I cannot do better than quote Professor Hocking who has made a remarkably keen study of feeling in justification of an intellectual view of the content of religious consciousness:

'What is that other-than-feeling in which feeling may end? I answer, consciousness of an object. Feeling is instability of an entire conscious self: and that which will restore the stability of this self lies not within its own border but beyond it. Feeling is outward-pushing, as idea is outward-reporting: and no feeling is so blind as to

have no idea of its own object. As a feeling possesses the mind, there also possesses the mind, as an integral part of that feeling, some idea of the kind of thing which will bring it to rest. A feeling without a direction is as impossible as an activity without a direction: and a direction implies some objective. There are vague states of consciousness in which we seem to be wholly without direction; but in such cases it is remarkable that feeling is likewise in abeyance. For example, I may be dazed by a blow, neither realizing what has happened nor suffering any pain, and yet quite conscious that something has occurred: the experience waits an instant in the vestibule of consciousness, not as feeling but purely as fact, until idea has touched it and defined a course of response. At that same moment, it is felt as painful. If we are right, feeling is quite as much an objective consciousness as is idea: it refers always to something beyond the present self and has no existence save in directing the self toward that object in whose presence its own career must end!'[66]

صوفیانہ مشاہدات کے ناقابل ابلاغ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بنیادی طور پر احساسات ہیں جن میں عقلی استدلال کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ مگر مجھے اس بات کا یقین ہے کہ صوفیانہ محسوسات میں بھی دیگر محسوسات کی طرح ادراکی عنصر موجود ہوتا ہے۔ اور محسوسات میں ادراک کا یہ عنصر ان صوفیانہ مشاہدات کو تصورات علم میں متشکل کرسکتا ہے۔ درحقیقت احساس کی فطرت میں ہے کہ وہ فکر میں ڈھل جائے۔ یوں نظر آتا ہے کہ یہ احساس اور فکر دونوں داخلی مشاہدے کی وحدت کے علی الترتیب غیر زمانی اور زمانی پہلو ہیں۔ مگر یہاں میں اس ضمن میں بہتر ہوگا کہ پروفیسر ہاکنگس کا حوالہ دوں' جنہوں نے نہایت فاضلانہ طور پر مذہبی شعور کے مشمولات کے عقلی جواز میں محسوسات کے کردار کا مطالعہ کیا ہے:

احساس سے سوا وہ کیا ہے جہاں احساس ختم ہوسکتا ہے' میرا جواب ہے 'کسی معروض کا شعور'۔ احساس مکمل طور پر کسی باشعور ہستی کی بے قراریت ہے جس کا قرار اس کی اپنی حدود میں نہیں بلکہ اس سے ماورا ہے۔ احساس کا دباؤ خارج کی طرف ہے جیسا کہ فکر باہر کی خبر دینے والا ہے۔ احساس اتنا اندھا بھی نہیں ہوتا کہ وہ اپنے ہی معروض کے بارے میں فکر سے عاری ہو۔ احساس پیدا ہوتے ہی ذہن پر حاوی ہو جاتا ہے۔ احساس کے ایک اٹوٹ جزو کی حیثیت سے فکر وجہ تسکین بنتا ہے۔ احساس کا بے سمت ہونا اسی طرح ممکن ہے جیسے کسی عمل کا بے سمت ہونا۔ اور سمت کا مطلب ہے کوئی مقصود یا مطلوب۔ شعور کی کچھ ایسی مبہم حالتیں بھی ہیں جہاں ہمیں مکمل بے سمتی نظر آتی ہے مگر ایسے معاملات میں یہ بات غور طلب ہے کہ احساس بھی حالت التوا میں رہتا ہے۔ مثال کے طور پر میں کسی گھونسے سے حواس کھو دوں اور اس بات کا شعور نہ ہو کہ کیا ہوا ہے اور نہ مجھے کوئی درد محسوس ہو مگر اتنا شعور ہو کہ کچھ ہوا ضرور ہے۔ تجربہ میرے شعور میں ایک حقیقت کے طور پر تو موجود ہو مگر اس کا مجھے احساس نہ ہوتا' کہ کوئی خیال اسے اپنا لے اور وہ ایک ردعمل کی صورت اظہار پائے۔ اس لمحے اس کا تکلیف دہ ہونا ظاہر ہوگا۔ اگر میں اس بات کے اظہار میں درست ہوں تو احساس بھی فکر کی طرح معروضی شعور ہے۔ اس کا اشارہ ہمیشہ کسی ایسی چیز کی طرف ہوگا جو صاحب احساس کی ذات سے ماورا ہے اور جس کی طرف گویا رہنمائی کر رہا ہے اور جہاں پہنچ کر اس کا اپنا وجود ختم ہو جاتا ہے۔[۶۷]

اقبال کے ہاں حضور محض تصور نہیں بلکہ ایک ممکن الحصول مقام ہے۔ تاہم اس کا حصول محض عقل نظری سے ممکن نہیں۔ اس کے حصول کے لیے عقل نظری کی معذوری کو عقل کے ان مدارج کے حصول سے دور کرنا ہوگا جو عشق سے میسر آتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں:

غیر این معقولھا، معقولھا   یابی اندر عشق، با فروبھا
غیر این عقلِ تو، حق را عقلھاست   کہ بدان تدبیرِ اسبابِ شماست
تا بدین عقل آوری ارزاق را   ز آن دگر مفرش کنی اطباق را
عشر امثالت دہد یا ہفت صد   چون ببازی عقل در عشقِ صمد
آن زنان چون عقلھا در باختند   بر رواقِ عشقِ یوسف تاختند
عقلشان یک دم ستد ساقی عمر   سیر گشتند از خرد، باقی عمر
اصلِ صد یوسف جمالِ ذوالجلال   ای کم از زن، شو فدای آن جمال
عشق برد بحث را، ای جان و، بس   کاو ز گفت و گو شود فریاد رس
حیرتی آید ز عشق آن نطق را   زہرہ نبود کہ، کند او ماجرا[۶۸]

عشق جب عقل کو نقائص سے منزہ کر کے اس کی تکمیل کرتا ہے تو عقل حقیقت کی اس قربت سے بہرہ ور ہوتی ہے جو اسے حقیقت کے رنگ میں رنگ دیتی ہے۔ اب اس کا مشاہدہ اعتماد کے قابل قرار پاتا ہے:

معنی قرآن ز قرآن پرس و بس   وز کسی کاتش زدست اندر ہوس
پیشِ قرآن گشتہ قربانی و پست   تا کہ عینِ روحِ آن قرآن شدست
روغنی کاو شد فدای گُل بہ گُل   خواہ روغن بوی کُن، خواہی تو گل
گر نمیدانی، بجو تاویل آن   تا بتابد بر دلت آن را عیان

علامہ حضور تک رسائی کے لیے عقل نظری کی اس تربیت پر زور دیتے ہیں کہ فغاں صبحگاہی اور ذکر کے ذریعے خرد حواس سے ماوراء پرواز کرنے کے قابل بنایا جائے کیونکہ خرد جزو اور عشق کل کا احاطہ کرتا ہے۔ خرد ممکنات تک محدود ہے اور عشق ناممکنات کو ممکنات میں بدلتا ہے۔ اگر عشق اور فغان سے محرومی ہو تو وہ ایک ایسی موت کے مشابہ ہے گویا انسان کی قبر اس کے اندر ہی کھود دی گئی ہو:

چہ پرسی از طریق جستجویش   فرو آرد مقام ہای و ہویش
شب و روزی کہ داری بر ابد زن   فغان صبحگاہی بر خرد زن
خرد را از حواس آید متاعی   فغان از عشق می گیرد شعاعی
خرد جز را فغان کل را بگیرد   خرد میرد فغان ہرگز نمیرد

خرد بہر ابد ظرفے ندارد　　　نفس چون سوزن ساعت شمارد
تراشد روز ہا شب ہا سحر ہا　　　نگیرد شعلہ و چیند شرر ہا
فغان عاشقان انجام کاریست　　　نہان در یکدم او روزگاریست
خودی تا ممکناتش وا نماید　　　گرہ از اندرون خود گشاید
از آن نوری کہ وا بیند نداری　　　تو او را فانی و آنے شماری
از آن مرگی کہ میآید چہ باک است　　　خودی چون پختہ شد از مرگ پاک است
ز مرگ دیگری لرزد دل من　　　دل من جان من آب و گل من
ز کار عشق و مستی برفتادن　　　شرار خود بہ خاشاکی ندادن
بدست خود کفن بر خود بریدن　　　بچشم خویش مرگ خویش دیدن
ترا این مرگ ہر دم در کمین است　　　بترس از وی کہ مرگ ما ہمین است
کند گور تو اندر پیکر تو　　　نکیر و منکر او در بر تو[۷۰]

جب فغان صبحگاہی سے خرد کی تربیت ہوگی تو اس سے وہ تفکر وجود پائے گا جو 'میں' میں مضمر حقیقت کو اپنی گرفت میں لا سکے۔ اگر یہ خیال گزرے کہ 'میں' تو محض وہم وگمان ہے اور اس کی نمود بھی این و آن کی نمود کی طرح ہے تو اس پر غور کرنا چاہیے کہ 'میں' کے بارے میں وہم وگمان کرنے والا کون ہے؟ وہ بے نشاں جو اس گماں کا سرچشمہ ہے، 'میں' سے باہر تو موجود نہیں بلکہ 'میں' کے اندر ہی ہے۔ گویا اگرچہ عالم ظاہر کے لیے میسر دلائل کی طرح اس کے لیے دلائل تو نہیں دیئے جا سکتے مگر اس کا وجود اتنا واضح ہے کہ یہ محتاجِ دلیل نہیں ٹھہرتا۔ اس کی اصل حی و قیوم سے ہے۔ اس کی تحقیق وتصدیق سے تلاش حق ممکن ہو سکتی ہے:

اگر گوئی کہ ''من'' وہم وگمان است　　　نمودش چون نمود این و آن است
بگو با من کہ دارای گمان کیست　　　یکی در خود نگر آن بی نشان کیست
جہان پیدا و محتاج دلیلی　　　نمیآید بہ فکر جبرئیلی
خودی پنہان ز حجت بی نیاز است　　　یکی اندیش و دریاب این چہ راز است
خودی را حق بدان باطل مپندار　　　خودی را کشت بی حاصل مپندار
خودی چون پختہ گردد لازوالست　　　فراق عاشقان عین وصالست
شرر را تیز بالی میتوان داد　　　تپیدِ لایزالی میتوان داد
دوامِ حق جزای کار او نیست　　　کہ او را این دوام از جستجو نیست
دوام آن بہ کہ جان مستعاری　　　شود از عشق و مستی پایداری

وجود کوہسار و دشت و در ہیچ　　جہان فانی خودی باقی دگر ہیچ
دگر از شنکر و منصور کم گوی　　خدا را ھم براہ خویشتن جوی
بخود گم بہر تحقیق خودی شو　　انا الحق گوی و صدیق خودی شو [۱۷]

علامہ کے نزدیک حضور تک رسائی کا طریق صرف فکری ہی نہیں عملی بھی ہے جس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ راہ اہل ہنر کی کتب سے نہیں بلکہ اہل نظر سے میسر آتی ہے۔ اہل نظر کی تعلیم کم خوراکی، کم خواب وکم گفتار اختیار کرنا، اور تاویل کی راہ چھوڑ کر احکامِ الٰہی پر سختی سے کار بند ہونا ہے۔ ذکرو فکر بے حساب سے ہی جان وتن کی حفاظت وتربیت کا عمل مکمل ہوتا ہے۔ اہل نظر کی راہ کا مسافر اخلاص کا حامل اور لذتِ پرواز کا مظہر ہوتا ہے:

صد کتاب آموزی از اہل ہنر　　خوشتر آن درسی کہ گیری از نظر
ہر کسی زان می کہ ریزد از نظر　　مست می گردد بانداز دگر
از دم باد سحر میرد چراغ　　لالہ زان باد سحر، می در ایاغ
کم خور وکم خواب وکم گفتار باش　　گرد خود گردندہ چون پرکار باش
منکر حق نزد ملّا کافر است　　منکر خود نزد من کافر تر است
آن بہ انکار وجود آمد عجول　　این عجول وھم ظلوم وہم جہول
شیوۂ اخلاص را محکم بگیر　　پاک شو از خوفِ سلطان و امیر
عدل در قہر و رضا از کف مدہ　　قصد در فقر و غنا از کف مدہ
حکم دشوار است تاویلی مجو　　جز بہ قلب خویش قندیلی مجو
حفظ جانہا ذکر و فکر بی حساب　　حفظ تنہا ضبط نفس اندر شباب
حاکمی در عالم بالا و پست　　جز بہ حفظ جان وتن ناید بدست
لذّت سیر است مقصود سفر　　گر نگہ بر آشیان داری مپر
ماہ گردد تا شود صاحب مقام　　سیر آدم را مقام آمد حرام
زندگی جز لذّت پرواز نیست　　آشیان با فطرت او ساز نیست
رزق زاغ و کرکس اندر خاک گور　　رزق بازان در سواد ماہ و ہور [۷۲]

علم وتفکر کی حتمی منزل 'حضور' کے حصول میں کردار کی اہمیت کیا ہے، اس باب میں علامہ صدق مقال اور اکل حلال کوکلیدی اہمیت دیتے ہیں۔ اگر خلوت وجلوت میں 'حضور' کو یقینی بنانا ہے تو اس کے لیے صدق مقال اور اکل حلال اولیں شرط ہے۔ کیونکہ دین طلب حق کے لیے سراپا سوختن بننے کا نام ہے۔ جس کا آغاز ادب سے اور انتہا عشق پر ہوتا ہے۔ ادب اور عشق میں معنویت تب ہی پیدا ہوگی جب راہِ دیں پر استقامت

اور صدقِ مقال و اکل حلال کو اختیار کیا جائے گا:

سرِ دیں صدق مقال، اکل حلال　　　خلوت و جلوت تماشا بے جمال
در رہ دیں سخت چوں الماس زی　　　دل بحق بند و بے وسواس زی
دیں سراپا سوختن اندر طلب　　　انتہایش عشق و آغازش ادب [۴۳]

دین کے ظاہر پر کاربند ہونے تک محدود رہنے کو علامہ رقص تن اور روح دین کو اپنی جان میں سمو لینے کو رقص جان سے تعبیر کرتے ہیں۔ رقص جاں بندے اور حقیقت میں بعد کو ختم کر دیتا ہے اور اسے صاحبِ جذب کلیم بنا دیتا ہے۔ مگر رقص جاں کے حصول میں وہ تمام امور حائل رہتے ہیں جو انسان کے اسفل وارذل مقاصد سے متعلق ہوتے ہیں، چاہے یہ حرص ہو، یا غم۔ کیونکہ یہ قوتِ ایمانی کو کمزور اور انسان کو اعلیٰ مقاصد کی راہ سے متزلزل کر دیتے ہیں۔ اقبال علم کو حضور تک پہنچانے (رقص جاں) اور اس کے عملی طریق کو 'سر دین مصطفیٰ' سے تعبیر کرتے ہیں۔ اقبال کے ہاں اس کی اہمیت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ نہ صرف اقبال نے مسلمانوں کو زندگی میں اس کی تعلیم دی بلکہ ان کی تمنا ہے کہ مرنے کے بعد بھی وہ قوم کو یہی پیغام دیں:

رقص تن در گردش آرد خاک را　　　رقص جان برہم زند افلاک را
علم و حکم از رقص جان آید بدست　　　ہم زمین ہم آسمان آید بدست
فرد ازوی صاحب جذب کلیم　　　ملّت ازوی وارث ملک عظیم
رقص جان آموختن کاری بود　　　غیر حق را سوختن کاری بود
تا ز نار حرص و غم سوزد جگر　　　جان برقص اندر نیاید ای پسر
ضعف ایمانست و دلگیریست غم　　　نوجوانا! ''نیمہ پیری است غم''
می شناسی؟ حرص ''فقر حاضر'' است　　　من غلام آنکہ بر خود قاہر است

ای مرا تسکین جان ناشکیب
تو اگر از رقص جان گیری نصیب
سرّ دین مصطفیٰؐ گویم ترا
ہم بہ قبر اندر دعا گویم ترا [۴۴]

❁❁❁

حوالے و حواشی

۱- علامہ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، (فارسی)، جاوید نامہ، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۲۰۰۴، ص ۳۹۶۔
۲- علامہ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ص ۵۹۲۔
۳- ایضاً، ص ۳۷۵۔
۴- ایضاً، ص ۳۷۶۔
۵- ایضاً، ص ۴۰۰۔
۶- ایضاً، ص ۴۱۰۔
۷- ایضاً، ص ۴۰۲۔
۸- ایضاً، ص ۳۵۶۔
۹- ایضاً، ص ۳۷۴۔
۱۰- ایضاً، ص ۳۹۴۔
۱۱- ایضاً، ص ۴۰۱۔
۱۲- ایضاً، ص ۳۹۹۔
۱۳- ایضاً، ص ۳۶۹۔
۱۴- ایضاً، ص ۳۴۵۔
۱۵- ایضاً، ص ۳۵۹۔
۱۶- ایضاً، ص ۳۶۳۔
۱۷- ایضاً، ص ۳۸۴۔
۱۸- ایضاً، ص ۳۹۴۔
۱۹- ایضاً، ص ۳۹۵۔
۲۰- ایضاً، ص ۳۷۱-۳۷۲۔
۲۱- ایضاً، ص ۳۹۲۔
۲۲- ایضاً، ص ۳۸۰۔
۲۳- ایضاً، ص ۳۸۸۔
۲۴- ایضاً، ص ۳۸۹۔
۲۵- ایضاً، ص ۴۰۲۔
۲۶- ایضاً، ص ۳۹۸، ۵۹۲، دیباچہ تشکیل جدید۔
۲۷- علامہ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، (فارسی)، جاوید نامہ، ص ۷۹۱۔
۲۸- ایضاً، ص ۵۴۷-۵۴۸، کلیاتِ اقبال، (اردو)، ص ۵۵۲-۵۵۳۔
۲۹- علامہ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، (اردو)، ص ۵۵۱۔
۳۰- ایضاً، ص ۵۳۲-۵۳۳۔

۳۱- الانعام، ۶:۱۱۱

33. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (CPR), Tr. by Norman Kemp Smith, MaCmillan and Co. Ltd. London, p-52, B15
34. CPR, p-55, B19, B24-30
35. CPR, p-60, A14, B28
36. CPR, p-41, AI, BI
37. CPR, p-41, AI, BI
38. CPR, p-42, B2
39. CPR, p-65, A19, B33
40. CPR, p-66, A21-2, B36
41. CPR, p-67-76, A22-5, B37-41 to A30-2, B46-9
42. CPR, p-170, B160-1
43. CPR, p-297-300, A293-8, B350-5
44. CPR, p-201, B208
45. CPR, p-201-202, B208
46. CPR, p-202-203, A168, B210
47. CPR, p-203-204, B211
48. CPR, p-204, A171
49. CPR, p-205-206, B214, A173
50. CPR, p-207-208, A176, B218
51. CPR, p-208-209, B219
52. CPR, p-223, A195
53. CPR, p-268, B307
54. CPR, p-269, B308
55. CPR, p-450, A509, B537
56. CPR, p-33-34, Bxxxviii
57. CPR, p-601-602, A752, B780
58. CPR, p-601, A751, B779

۵۹- مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت: ۱۲۸۷-۱۲۸۳۔

۶۰- ایضاً، بیت: ۱۳۰۶-۱۳۳۲۔

۶۱- علامہ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، (فارسی)، ص۵۴۰-۵۴۲۔

۶۲- ایضاً، ص۵۴۳-۵۴۵۔

۶۳- ایضاً، ص۵۴۶-۵۴۸۔

۶۴- ایضاً، ص۵۵۱۔

۶۵- ایضاً، ص۵۵۳-۵۵۴۔

66- Allama M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, IIC, 2-Club Road, Lahore, 2006, p-17

۶۷- تجدید فکریات اسلام، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص۳۷، ۳۸۔

۶۸- مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت: ۳۲۳۳-۳۲۴۱۔

۶۹- ایضاً، بیت: ۳۱۲۸-۳۱۳۱۔

۷۰- علامہ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، (فارسی)، ص۵۵۶-۵۵۷۔

۷۱- ایضاً، ص۵۶۲-۵۶۳۔

۷۲- ایضاً، ص۷۹۱۔

۷۳- ایضاً، ص۷۹۲۔

۷۴- ایضاً، ص۷۹۶۔

❁❁❁