مذہب کا پیرایۂ بیان اور خلیفہ صاحب کا نظریہ

زاہد حسین

ماہیات وجود کے متعلق انسانی زبان فقط تمثیلی ہو سکتی ہے[1] اس لئے مذہبی تجربات کا ابلاغ تشبیہ ، اشارات و علامت کی صورت میں ہوتا ہے ۔ نہ صرف اولیاء اور گیانیوں کے اقوال میں یہ بات ہوتی ہے بلکہ الہامی صحیفوں میں بھی یہی اسلوب پایا جاتا ہے ۔ چنانچہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ قرآن شریف تمثیلات و اشارات بکثرت استعمال کرتا ہے ۔ اس میں نہ صرف صفات الٰہی بلکہ یوم الفصل اور جزا و سزا کا نقشہ جن شگفتہ تشبیہات و استعاروں میں کھینچا گیا ہے وہ اپنی مثال آپ ہیں ۔ اس طرز ادا سے بہت سے مسائل پیدا ہوتے ہیں مگر ان میں سے بنیادی دو ہیں : ایک تو یہ کہ ان کے پیرایۂ بیان کا اصل محل کیا ہے؟ دوسرا یہ کہ حقیقت کو اس سے کیا نسبت ہے؟ یہ صرف علمی سوالات ہی نہیں ہیں بلکہ اگر تاریخ مذاہب پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ ثقافت و تمدن ، روحانی تجربات اور نفسی روابط غرض زندگی کے اساسی اجزاء کے باہم تعین پر یہ اثر انداز ہوتے ہیں ۔ بت پرستی سے لے کر سماجی بندھنوں ، انفرادیت پسندی ، روحانی آزادی اور خدا پرستی تک جملہ رجحانات جنہوں نے مختلف تمدنوں اور ثقافتوں کی تقدیر سازی کی ہے کسی نہ کسی طرح آخر کار ان نقاط نظر پر ہی مشتمل ہوتے ہیں جو ان سوالوں کے جوابات کی تہ میں کارفرما ہو گئے ہیں ۔ اس سلسلے میں خلیفہ صاحب نے ''مذہب اور اشاریت'' کے مسئلہ کا بہت خوبی سے جائزہ لے کر اسلامی نقطۂ نظر کو متعین کیا ہے اور نیز اس خصوص میں نظریۂ علم کے ان پہلوؤں کی بھی نشاندھی کی ہے جو دور جدید میں چنداں اجاگر نہ ہو سکے۔ جو کلام تشبیہوں اور استعاروں سے عبارت ہوتا ہے اس کے الفاظ و بیان کا تخاطب نہ ہو تو بالکلیہ ظاہری حواس سے ہوتا ہے اور نہ ہی عقل مجرد سے ۔ اس کا رخ اس مخصوص شعور کی طرف ہوتا ہے جو تخیئل کی جان ہے ۔ اگر فلسفہ و مذہب میں امتیاز قائم کرنا ہو تو صرف اسی امر سے دونوں کا فرق قائم ہو جاتا ہے کہ فلسفہ کا محل تصورات مجردہ کی دنیا اور مذہب کا مرجع تمثیلات و استعارات سے آباد عالم تخیئل ہے ۔ علم کے قدیم نظریے میں جس کا اثر آج تک باقی ہے شعور کے مقامات کی درجہ بندی میں سب سے ادنیٰ مقام حواس کو دیا گیا ہے ، اس سے اونچا واہمہ یا تخیئل کو اور سب سے بلند تعقل کو ۔ یہ درجہ بندی ارسطو کے عہد سے سند کا درجہ

---

۱ ۔ خلیفہ عبدالحکیم، حکمت رومی، ص ۸

رکھتی ہے ۔ عہد یونان سے اب تک بہت سے نئے نئے انکشافات ہوئے ، علم انسانی نے تیزی سے ترقی کی ، نظریات کے نظریات بدل گئے مگر اس درجہ بندی میں کوئی فرق نہیں آیا۔ صرف چند ایسے لوگ ضرور ہوئے ہیں جنہوں نے اس کو مسترد کرنے کی کوشش کی ہے ۔ بہر حال یہ تو صرف ایسی انفرادی کوششیں تھیں جو ہمہ گیر نہ بن سکیں اور علم میں بالاتر مقام مسلمہ طور پر ''علم معقول'' ہی کا سمجھا جاتا رہا ہے ۔ چنانچہ مذہب کو تخیئل سے منسوب کرکے ہمیشہ فلسفہ سے اس کا رتبہ کم کرنے کی کوشش کی گئی ہے ۔ ہیگل کے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے خلیفہ صاحب لکھتے ہیں کہ '' ہیگل فلسفہ کا مقام مذہب سے کہیں اعلیٰ و ارفع متعین کرتا تھا ۔ اس کا خیال تھا کہ فلسفہ ایسے تعقلات پر مشتمل ہوتا ہے جن میں صداقت کی سب سے زیادہ واضح اور روشن پیش کش ہوتی ہےجب کہ مذہب اسی صداقت کو رمز و اشارہ کے پیرائے میں آشکار کرتا ہے'' ۲

ہیگل عقلیت پسند تھا ۔ اس کے اس بیان سے وہ اصول بھی واضح ہو جاتا ہے جو عقلیت پسندوں کے نزدیک مذہب و فلسفہ میں اتصال کی بنیاد بن سکتا ہے ۔ مذہب بھی صداقت کا داعی ہے اور فلسفہ بھی مگر مذہب صداقت کو استعاروں میں بیان کرتا ہے کیوں کہ وہ عوام کے لئے ہے ۔ اس کے برخلاف فلسفہ اس صداقت کو ان تصورات و تعقلات میں بیان کرتا ہے جو اہل عقل کے لائق ہیں۔ یہ تعقلات حقیقت کا نہایت ہی اصلی قائم مقام بلکہ عین ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں یہ بات واضح کی جائے تو مناسب ہوگا کہ ہیگل کا یہ نظریہ نیا نہیں ہے ۔ اس سے بہت قبل مذہب و فلسفہ میں موافقت پیدا کرنے کی کوشش میں ابن رشد نے اس کو موجودہ شکل بخشی تھی اور اپنا مشہور نظریہ ''صداقت کا دو اعتباری تصور'' پیش کیا تھا ۔ اس تصور کے مطابق حقیقت تو ایک ہی ہے مگر یہ دو قسم کی صداقتوں میں ظاہر ہوتی ہے : ایک صداقت عوام کے لئے اور دوسری خواص کے لئے ۔ یہ خواص ہی وہ ہستیاں یعنی اہل حق و دانش ہیں جو حقیقت کو اعلیٰ ترین صداقت یعنی تصورت مجردہ کلیات و اعیان کے وسیلے سے جانتے ہیں ۔ ابن رشد کی عقلیت پرستی موسیٰ میمون اور سپنوزا سے ہوتی ہوئی ہیگل تک پہنچی اور اس نے ابن رشد کی طرح مذہب کو عوام کا خاصہ قرار دے دیا جو ہمیشہ واہمات پرستی میں مبتلا رہتے ہیں ۔ خواص اور اہل عقل ان سے ارفع و اعلیٰ ہوتے ہیں کیونکہ ان کا اوڑھنا بچھونا مجرد کلیات کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔خلیفہ صاحب کہتے ہیں کہ یہ امر '' فی الحقیقت ایک ایسی عقلی عصبیت کی پیداوار ہے جو احساسات و جذبات کو کوئی مقام دینے کے

Khalifa A. Hakim , Religion and Symbolism (an unpublished paper) - ۲

لئے آمادہ نہیں '' ۳ ۔ ان کے اس قول میں جو بصیرت افروز نکتہ ہے وہ عقل کے معروض کی ماہیت کے بارے میں ہے ۔ چنانچہ کسی تصور مجردہ کی ماہیت پر غور کیا جائے تو اس کے تار و پود میں صرف اور صرف '' آگہی '' یا صرف اور صرف '' وقوف '' ہی کا وجود ہوگا ۔ یہ تعقل محض '' وقوف '' و '' شعور '' یا علم و معلوم پر ہی مشتمل ہوتا ہے ۔ چنانچہ اس کا قوام بے رنگ ہوتا ہے، اس کے اندر نہ زندگی ہوتی ہے نہ روح نہ کیفیت ۔ حقیقت اور تصور میں وہی تعلق قائم ہوتا ہے جو ایک زندہ ہستی اور پتھر کی مورتی میں ہے ۔ بلکہ یہ تعلق بھی بہت زیادہ ہے ، وہاں تو اس سے بھی کہیں کم تعلق ہے ۔ تعقل اور (اس کی پیداوار) تصور مجردہ میں تو حسّی ارتسام کا شائبہ بھی نہیں ہوتا پس زندگی سے اس کا جو تعلق ہے سو ظاہر ہے ۔ عقلیت پرستی اسی کمزور تعلق کو حقیقت کی نہایت کامیاب پیش کش قرار دیتی ہے ۔ یہ تعصب نہیں تو اور کیا ہے ؟

تشبیہوں ، استعاروں اور تخیلات کی دیگر تخلیقات میں کم از کم یہ بات تو ہوتی ہے کہ وہ جذب و تاثر میں ڈوبے ہوئے ہیں ، التہاب و سوز حیات کی سیابی سے عبارت ہوتے ہیں، جوش وجود سے وہ مرتعش رہتے ہیں اور سننے والے میں جان ڈال دیتے ہیں ۔ مگر عقلیت پسند جس جادہ کو اختیار کئے ہوئے ہیں وہ عجیب و غریب ہے ۔ ان کے نزدیک جذبات و احساسات عقلی حرکیات میں خلل کا باعث ہوتے ہیں اس لئے ان کو بہر طور دبانا چاہئے تاکہ نور عقل زیادہ آب و تاب کے ساتھ چمک سکے ۔ خلیفہ صاحب کہتے ہیں کہ ''افلاطون سے بڑھ کر کون عقل کا پجاری ہوگا کہ اس کے نزدیک عالم تصورات ہی اصل حقیقت ہے ۔ مگر اس کا تخئیل بھی کچھ کم خلاق نہیں ہے ، وہ بے تکلف تلمیحات ، استعارات و تمثیلات کے موتی رولتا ہے اور فصاحت و بلاغت کے دریا بہاتا ہے'' ۴ کیا وہ ان استوریات کو صحیح مانتا تھا یا اس کے ہاں یہ محض صداقت کے ابلاغ کا ایک ادبی ذریعہ تھے ؟ اس نے یہ تو کہا کہ ہومر کے بدکردار دیوتاؤں کو نکال دیا جائے اور خوش احوال دیوتاؤں کو باقی رکھا جائے ۔ کیا وہ دیوتاؤں کے وجود پر یقین بھی رکھتا تھا؟ اس سوال کا جواب دئے بغیر ایک بات تو کم از کم سامنے آتی ہے ، وہ یہ کہ نری جدلیت اور منطقی ضابطہ بندی حسّی اشاریت و تخئیل کی مدد لئے بغیر ذہن انسانی میں رسائی پیدا نہیں کرسکتی ۔ افلاطون اپنے مکالمات میں شاعرانہ علامات کے بغیر ایک قدم آگے نہیں بڑھتا حالانکہ اس کا منشاء اپنے قاری کو عالم تصورات سے ہمکنار کرنا ہے جہاں ہر حسّی اشارہ بے معنی ہو جاتا ہے ۵ ۔ غالب نے خوب کہا ہے :

---

۳ - ایضاً   ۴ - ایضاً

۵ - ایضاً

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر
مقصد ہے ناز و غمزہ و لے گفتگو میں کام بنتا نہیں ہے دشنہ و خنجر کہے بغیر

غالب نے یہاں پر اس نظریہ کو نظم کیا ہے کہ تعقل کا ذریعۂ ابلاغ تخیئل ہوتا ہے یعنی ہماری آگہی اپنے اثبات و انتقال میں تخیلات کے سانچوں کی محتاج ہے۔ اگر اس نظریے کو من و عن مان لیا جائے تو تمام تمثیلات فرضی ، تمام بیانات محض استعارہ ہی ٹھہرتے ہیں جو اپنا وظیفہ انجام دینے کے بعد بے مصرف ہوجاتے ہیں ۔ چنانچہ اہل دانش و بینش ان کے چکر میں نہیں پڑتے ۔

یہ نظریہ کہ استعارے اور تشبیہیں محض ابلاغ ہیں بلا شک و شبہ درست ہوتا اگر تمام حقیقت بے رنگ ، بے بود، بے مزہ ہے ، اس کے اندر ہو کا عالم ہے ، وہ محض مجرد ہے ، اس میں کوئی تشخیص نہیں ، کوئی التہاب نہیں ، کوئی جیشان نہیں ، نہ کوئی سیماب صفت ہے نہ برق آسا ، محض ہوا ہوا ہے ۔ لیکن اگر حقیقت کہیں بالاتر ہے ، زندہ ہے، فعال و متحرک ہے اور جیتی جاگتی ہے تو پھر ان تصورات مجردہ کا کیا مقام رہ جاتا ہے جن میں ہر رنگ و بو سے تنزیہ و تصفیہ ہے؟ خود انسان اپنے وجود پر غور کرے تو اس پر یہ روشن ہوجاتا کہ کوئی تصور مجردہ یا تعقل بے کیف اس کے دامن کے تار کی بھی برابری کا مدعی نہیں ہو سکتا ۔ جدلیت یا عقلیت جو مجردات کی دلدادہ ہے وہ کیوں کر اس کی مصور یا نقاش ثابت ہو سکتی ہے؟ کس طرح اس کو اپنے آئینہ میں اتار سکتی ہے ؟

حقیقت کا یہ وجود جس میں ثروت کوائف ہے ایسا ہے جو عقل سے ماوریٰ جانا چاہتا ہے ۔ شعور کے اندر عقل کے علاوہ کسی اور قوت یا ملکہ کا طلبگار ہے ۔ ذہن کے تمام وظائف میں ''تخیل'' ہی ایسا وظیفہ نظر آتا ہے جو زندگی سے قریب تر ہے اور حقیقت مقرون کا دروازہ معلوم ہوتا ہے ۔ خلیفہ صاحب کہتے ہیں کہ تخیل روح کی آنکھ ہے [۶] ۔ چنانچہ تمام اعلیٰ ادراکات و تجربات ، روحانی اقدار و اخلاقی احساسات کا سرچشمہ تخیل میں قائم ہے ۔ تخیل صرف آلۂ عقل ہی نہیں ہے ، اس سے صرف ابلاغ کے ذرائع اور وسائل ہی مہیا نہیں ہوتے بلکہ یہ بذات خود ذریعۂ علم ہے ، دیدہ ور ہے ، عارف معنی ہے ، اسکا موضوع وجود مقرون ہے، دائم و قائم ہستی ہے ، زندہ و سرزندہ موجودات ہیں ۔ اگر عقل کی رسائی مجردات تک ہے تو تخیل کی رسائی حقایق تک ہے ۔ تخیل جذبات و احساسات کا پیراک ہے اسی لئے جب یہ ابھر کر ابلاغ پر آتا ہے تو اپنا مخصوص پیرایۂ بیان بھی رکھتا ہے جو کنایوں اور اشاروں میں جاری و ساری ہوتا ہے جسکے وفور اظہار سے تشبیہات واستعارات پھولوں کی طرح بہار دیتے ہیں ۔ یہ نرا بیان ہی نہیں ہوتا حقیقت بھی ہوتی ہے ۔ شاعری اور مذہب

---

۶ ۔ ایضاً

کو اسی لئے تخیل سے ایک گونا مناسبت ہوتی ہے جسکی وجہ سے شاعری و مذہب فلسفہ سے مختلف ہوجاتے ہیں ۔

خلیفہ صاحب اقبال کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''اقبال جو شاعر بھی ہیں اور فلسفی بھی اس موقف میں ہیں کہ شاعری اور فلسفہ کا تقابل کرسکیں ۔ وہ کہتے ہیں کہ صداقت جسکے درس میں احساس شریک حال نہیں اور جسکے اظہار میں جذب کا فقدان ہو فلسفہ بن جاتی ہے لیکن یہی صداقت جذبے کی لمس سے شاعری بن جاتی ہے'' ۷ ۔ خلیفہ صاحب مزید لکھتے ہیں کہ ابن سینا کا مدعائے فکر اور رومی کا منشائے جستجو اس حقیقت کی یافت ہے جو حسن زیر نقاب ہے ۔ ناقہ ٔ حسن کی سرعت رفتار سے اٹھنے والی دھول فلسفی کی آنکھ کو کور بنادیتی ہے ۔ مگر شاعر اپنی جذبی قوت سے آگے نکل جاتا ہے اور نقاب الٹنے میں کامیاب ہو جاتا ہے ۔ منطقی قیاسات کا جال ان اسرار کو اپنی گرفت میں نہیں لاسکتا جسکے اندر عشق کا بے پناہ جیشان اپنے خلاق تخیل سے غواصی کر کے زندگی کا راز پاسکتا ہے ۔ یہ وہ مقام ہے جہاں عقل کی نسبت عشق کو عقدہ کشائی کا زیادہ موقع رہتا ہے ۸ ۔ خلیفہ صاحب اپنے اس بیان میں یہ نکتہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ خلاق تخیل کا محل خود نیرو حیات ہے ۔ اسکے اتار چڑھاؤ میں خود زندگی کا زیرو بم ہے جبکہ عقل محض آئینہ ہے ۔ دور سے ایک بے جان سی صورت اس میں منعکس ہوجاتی ہے اور بس ۔ یہی وجہ ہے کہ کاشف زندگی ہونے کا اعزاز عقل کی نسبت '' تخیل '' کو حاصل ہوتا ہے ۔ چنانچہ تخیل ہی وہ قوت مدرکہ ہے جس پر '' تجلیات '' کی بارش ہوسکتی ہے اور جسکے دائرہ ٔ پرواز میں بڑے بڑے معارف آجاتے ہیں۔

خلیفہ صاحب بیان کرتے ہیں کہ سب تخیل ایک ہی نوعیت کا نہیں ہوتا ۔ در اصل اس کی کئی قسمیں ہیں ۔ ایک تو وہ تخیل ہے جو خواب میں تکمیل آرزو کی باز گشت کی طرح دن میں شیخ چلی کے نئے ہوئی محل بناتا ہے۔ دوسرا تخیئل وہ ہے جو بقول آئین سٹائین تمام سائینسی ایجادات و انکشافات کی روح ہے۔ وہ تخیل کی سائینسی پرواز ہی تھی جس نے سیب کے درخت سے نیچے آ رہنے پر نیوٹن کے سامنے کائناتی کشش کو عریاں کردیا تھا ۔ ایک تخیئل وہ ہے جو شاعری میں ظاہر ہوتا ہے ۔ اعلیٰ ترین تخیئل وہ ہے جو شعور مذہبی سے مالا مال ہوتا ہے ۔

مجردات کے پر ستاروں نے مذہب کو انسانی تخیئل کی ایسی پیداوار قرار دیا ہے جو واہمات کا جال ہے اور جسے متحصیلہ خواہشات کے انصراف میں آکر پھیلاتا ہے۔ شاعری کا بھی اہل عقل اسی انداز میں تجزیہ کرتے ہیں کہ یہ

---

۷ ۔ ایضاً

۸ ۔ ایضاً

اس کے حاصلات جذبات کی برول اندازی کا ثمر ہیں۔ چنانچہ وہ بحیثیت مجموعی شاعری، استوریات اور مذہب کو ایک ہی زمرہ میں شمار کرتے ہیں۔ خلیفہ صاحب اس مسئلہ سے بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ مذہب کا اسلوب بیان اور شاعری کی زبان میں قربت پائی جاتی ہے۔ چنانچہ اپنے بہت ہی عمیق وجدانی و علوی کلام میں شاعروں کے ہاں بعض اوقات انبیا کی سی مشابہت آجاتی ہے اور بعض مرتبہ انبیا بھی شاعر معلوم ہونے لگتے ہیں۔ وجہ یہ کہ حقائق جب جذباتی ابلاغ میں نشر ہوتے ہیں تو نہ صرف اشاریت، علامیت اور استعاریت میں ملبوس ہوجاتے ہیں بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بے اختیار زیر و بم، اوزان اور قوافی میں ڈھلتے چلے جاتے ہیں اور ایسا کلام جاری ہو جاتا ہے جو اپنی تاثیر میں رس گھولنے والا، جادو سے زیادہ جادو جگانے والا ہوتا ہے۔ مگر آخرکار شاعر اور رسول میں ایک فرق ہوتا ہے اور اس فرق کو قرآن کریم نے یوں واضح کیا ہے کہ شاعر بلا قصد یعنی اضطراری طورپر تمام وادیوں میں آوارہ گرد ہوتا ہے اور جو من میں آئے موج کلام کے سپرد کرتا ہے۔ نیز اس کے اعمال اس کے اقوال کا ساتھ نہیں دیتے جبکہ ایک پیغمبر کے قول و فعل میں موافقت پائی جاتی ہے۔ چنانچہ جو لوگ نرے شاعروں کی پیروی کرتے ہیں وہ گمراہ ہوتے ہیں۔ یہ فرق بہت غیر معمولی ہے۔ ایک میں اضطرار ہوتا ہے دوسرے میں استقامت بہت غیرمعمولی ہے۔ چنانچہ ایک صرف صاحب کلام ہوتا ہے دوسرا صاحب رشد و ہدایت۔ مگر وادیوں کی جادہ پیمائی بہرحال ایک ایسا امر ہے جو شاعروں اور ان کے تخیلات کو زندگی سے قریب رکھتا ہے۔ شاعروں کے کلام میں اس لئے کبھی الہامی کلام سے مشابہت آجاتی ہے۔ بحیثیت مجموعی شاعر مگر ہوتا ہے شاعر ہی۔ پیغمبر کا منصب حیات کی اصلی قدروں کی عقدہ کشائی ہے، اعلی سطح کے معارف کا ابلاغ ہے۔ ہر قسم کی وادیوں میں گھومنے والوں کا یہ منصب نہیں۔ اسی لئے شاعر ہادی نہیں ہوا کرتے، ہاں مگر وہ شاعر جو ربانی سر چشموں سے سیراب ہوں تو بیشک ان کے کلام میں لوگوں کو کام کی باتیں مل جاتی ہیں۔ اور یہ درجہ کسی شاعر کو صرف اسی وقت میسر آسکتا ہے جب کہ اس کا تخیل پیغمبرانہ تخیل کی اتباع میں ہو تب ہی وہ اصل زندگی کا صحیح ناظر ہو سکتا ہے، نرا وادیوں میں بھٹکنے والا نہیں ہوتا۔

سوال یہ ہے کہ ہر وہ کلام خواہ شاعری ہو یا الہام ربانی کیوں استعاروں اور تشبیہوں کا پیرایہ اختیار کرتا ہے؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ یہ تمام تشبیہیں اور استعارے اور تمثیلیں ہی زندگی کا کنایہ و اشارہ ہیں۔ مجردات اشارت کا حق ادا نہیں کرسکتے اس لئے کہ وہ زندگی اور مقرون وجود، بلکہ کن فیکون کے سیلان سے دور ہوتے ہیں نتیجتاً اتنے مفلس ہوتے ہیں کہ حیات کا بار ابلاغ

نہیں اٹھا سکتے۔

اس ضمن میں ہمارا نقطہ' آغاز ہستی' باری کو قرار دیا جائے تو بات ذرا زیادہ کھل کر سامنے آئے گی کہ مجردات اپنی تہی دامنی کی وجہ سے ہمیں کن مشکلوں میں پھنسا دیتے ہیں جبکہ تخیئل کی کارفرمائی سے ہم اس ہستی کے کسی نہ کسی مناسب احساس سے ضرور فیضیاب ہوسکتے ہیں۔ تمام خدا پرستوں کا نہ صرف اس کی وحدانیت بلکہ اس کے علم کلی' ارادہ' مطلق' بیکران رحم و کرم ، بے پایاں عدل و احسان پر ایمان ہوتا ہے۔ مگر جب ہم مجردات کی صورت میں اس کے وجود کا تعقل کرنا چاہتے ہیں تو بالکل بے بس ہوجاتے ہیں کہ ایک ایک بات راز در راز معلوم ہوتی ہے۔ ہم کسی ایسی علت کو نہیں جانتے جس کا کوئی سبب نہ ہو۔ اس لئے خدا کا تصور بحیثیت علت بھی محال معلوم ہوتا ہے۔ ہم کسی ایسی شئے کا تصور نہیں کرسکتے جو زمان و مکان میں نہ ہو۔ اگر زمان و مکان اس کی مخلوق ہیں تو پھر وہ کہاں ہے؟ ہم بغیر مخلوق کے خالق کا تصور قائم نہیں کرسکتے۔ اس سے وہ بلا شرکت غیرے معلوم نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس کو شعور کہنا محال لگتا ہے کیونکہ شعور فی نفسہ دوئیت پسند ہے۔ کسی نہ کسی شئے کا شعور ہوگا' اس کے بغیر ہو نہیں سکتا۔ اس لئے شعور' خود نفس شعور کے علاوہ غیر کا طالب ہے۔ چنانچہ اب سوال ہوتا ہے کہ غیر از شعور کیا ہے؟ اگر ہے تو خدا پھر محدود ہوجاتا ہے۔ غرض ہر سوال ایک چیستان ہے اور ہر جواب ایک معمہ—اگر ہم اس کو شخصیت کہیں تو کیا یہ بیجا نہیں ہے اس لئے کہ شخصیت تو ہمیشہ ذات اور ماحول کے باہم تعامل سے ابھرتی ہے؟ ایسی صورت میں اگر خدا کی شخصیت ہے تو پھر کیسی ہے؟ غرض تعقلات میں ہر ایسا سوال کسی نہ کسی مخمصہ میں ڈال دیتا ہے۔ خلیفہ صاحب ان امور سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ تمام منطق اور نفسیات یا تو ہمیں لا ادریہ کے مسلک تک پہنچا دیتی ہے یا منفی الہیات تک۔ یعنی یا تو ہم ہستی دنیا سے ماورائے ہر دنیا کے انکار کو اپنا مسلک بنالیتے ہیں یا پھر حقیقت کی ایسی تعریف میں پڑجاتے ہیں جو سب کی سب نفیوں پر مبنی ہوتی ہے۔ خدا نہ یہ ہے نہ وہ ہے' ہر بات کی نفی۔ ہندی فلسفہ و مذہب نے خواہ گیان کو راہبر بنایا ہو یا دھیان کو' یہی راستہ اختیار کیا ہے اور انجام کار بدھ مت کے تہی الہ "نروان" کے تصور اور شنکر کے "نرگن بر ہمہ" تک پہنچ کر عاجز آجاتا ہے۔ مگر جیسا کہ خلیفہ صاحب فرماتے ہیں منفی الہیات پر کسی مثبت مذہب کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی کیونکہ ایسی الہیات کو عقلاً ارتیابیت سے مختلف قرار نہیں دیا جاسکتا ۹۔ اس سے وہ خلا' پیدا ہوتا ہے جس کو ہندوستان میں صنم پرستی اور مظاہر پرستی

۹۔ ایضاً

نے پورا کیا۔ چنانچہ ہندی مذاہب کی ایک قوس غیب الغیب تک چلی گئی ہے جہاں لا اور صرف لا کا سلسلہ ہے جب کہ اس کی جوابی قوس بیشمار دیوی دیوتاؤں کی پوجا ہے جہاں ہر قوت کے سامنے سر تسلیم خم ہے۔ چونکہ ہندی الٰہیات اثباتی انداز میں خداوند کا عقیدہ پیش نہیں کرسکی اس لئے کوئی اعلیٰ اخلاق نظام بھی پیش نہیں کرسکی۔ یہ ناکامی اس عقلیت پسندی کا لازمی نتیجہ ہے جو تمام ہندی مکاتیب فکر کی روح ہے اور جو سلبی الٰہیات سے بلند نہیں ہوسکتی۔

مگر ایمان محض سلبیت نہیں ہوسکتا۔ خلیفہ صاحب اس کی تشریح عرفی کے ایک شعر کے حوالہ سے کرتے ہیں۔ ''عرفی نے جو غالب کی طرح حکیم اور شاعر ہے ذات الٰہی کے ماوریٰ ادراک ہونے کے متعلق بہت لطیف اشعار کہے ہیں:

حد کنہ تو بہ ادراک نشاید دانست　　وین سخن نیز باندازۂ ادراک من است

یہ کہنا کہ ادراک سے تیری کنہ تک نہیں پہنچ سکتے یہ سخن بھی کسی یقینی صد[illegible] کا آئینہ نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ یہ بات تو میں اپنے اندازۂ ادراک کے مطابق کر رہا ہوں۔ خود اس عجز کے دعویٰ کی حقیقت بھی بدیہی نہیں'' ۱۰ واقعہ یہ ہے کہ سلبیت محض متناقض مسلک ہے۔ اس کا احساس خود اس بات کا غماض ہے کہ حقیقت کے بارے میں ہم کم از کم اتنا جانتے ہیں کہ نہیں جان سکتے۔ پھر اس کو مطلق نہ جاننا کیسے کہہ سکتے ہیں۔

خدا کا شعور اور احساس ایک مثبت رجحان ہے جو محض ہر شئے و خیال و تصور یا شعور کی نفی سے حاصل نہیں ہوسکتا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا کہ وہ محض غیب ہی غیب ہے لا یعنی ہے۔ اسکا احساس اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے آگہی ہوسکتی ہے، اسکا وجود ہماری سمجھ میں آسکتا ہے۔ اس گفتگو سے یہ نتیجہ بد یہی طور پر نکلتا ہے کہ الٰہیات ایک ایجابی علم ہے۔ خدا کا اقرار اپنے مثبت پہلو رکھتا ہے۔

خدا کا اقرار نہ تو خالص تصور کی سطح پر ہوسکتا ہے نہ خالص حسّی ارتسام کی سطح پر۔ اسکا محل و قوع ملکۂ تخیئل ہوسکتا ہے۔ ''غیب الغیب'' کے احساس میں جو عجز ہے وہ محض خلاً پیدا کرتا ہے۔ تخیئل میں وہ قوت ہے جو اس خلاً کو پر کرتی ہے۔ تخیئل کا یہ عمل فطرت انسانی کے مطابق ہے کیونکہ انسان زیادہ دیر خلاً میں نہیں رہ سکتا پھر وہ ہر شئے کو پوجنے لگتا ہے۔ ہر بت اس کا نمائندہ بن جاتا ہے، ہر ارتسام غیب الغیب کا قائم مقام قرار پاتا ہے۔ چنانچہ انسان ہر دہلیز پر پیشانی رگڑتا ہے۔ صنم پرستی کا یہی لم ہے۔ چنانچہ صنمیاتی شعور سے لا تعداد دیوی دیوتا عالم اثبات میں

۱۰ - افکار غالب، ص ۱۷۷

آئے ھیں جو انسانوں کو باھم متفرق کردیتے ھیں، سماج میں رخنہ ڈالدیتے ھیں، جاتیوں میں تقسیم کا باعث ھوتے ھیں ۔ ھندی معاشرے کا یہی المیہ ھے کہ ایک طرف اپنے شدہ کی تعلیمات ھیں جن میں "نرگن" ھے اور دوسری طرف ان گنت دیوتاؤں کی پرستش ھے ۔ چنانچہ اس صورت میں ضمیر کو صرف ایک ھی بات مطمئن کرسکتی ھے کہ تمام انسان اور ان کے دیوی دیوتا غرض سب کو مایا ھی مایا سمجھا جائے اور بس ۔ یہ پھر عقل کی فتح ھے مگر آخر کار ایک منفی رجحان ھے جو کسی صحت بخش اصول میں منتج نہیں ھوسکتا ۔ ذات پات کے بندھن بھی مایا ، اونچ نیچ بھی مایا ، ھم اور تم بھی مایا تو پھر انکا ھونا کیا اور نہ ھونا کیا! دیکھا جائے تو یہ اخلاقی طور پر ایک منافقانہ رجحان ھے جسکے اندر ھر قدر، ھر اھم بات ، ھر آدرش بے ثبات ھوکر رھجاتی ھے اور نظریاتی طور پر یہ سب کچھ منفی الہیات کے کارن ھے جس میں عقل کے مسکت ھونے کے بعد تخیئل کو کار فرما ھونے کا موقع نہیں دیا گیا ۔

تخیئل غواص حقیقت ھے ۔ یہ حقیقت وجود کا قریب ترین ساحل ھے جبکہ عقل کی برجی محض بہت دور سے ایک نظارہ ھے ۔ تخیئل کی شان یہ ھے کہ ایک طرف یہ زمان مکان ، کب اور کہاں کا پابند ھے دوسری طرف احساس و جذبات ، ارادہ و تحریک کا نباض ھے ۔ اسطرح ایک طرف طول و عرض اسکے پر پرواز ھیں دوسری طرف عمق اور گہرائی اسکی داب میں ھیں ۔ امتداد میں یہ عمق کا مدرک ھے اور عمق میں یہ امتداد کا ناظر ھے ۔ اسی لئے اسکی چشم دیدہ میں کل وجود ھوتا ھے اور اسی لئے اسکے بیانات میں گو مادی رنگ ھوتا ھے مگر باطن اس میں چھلکا پڑتا ھے ۔ چنانچہ مثبت الہیات کا قیام بھی اسی تخیئل کا وظیفہ ھے ۔ جب باری تعالیٰ کا کوئی اثباتی تصور عقل کے ذریعہ قائم نہیں ھوسکتا تو یہ تخیئل ھی ھے جو اسکے اثبات کا داعی ھوتا ھے اور شعور انسانی کو اس کی ذات بے ھمہ سے قریب لاتا ھے ۔ تشبیہات اور استعارات ، تلمیحات و کنائے وہ ذرائع ھیں جنکے وسیلے سے انسان اس قربت کا ذائقہ چکھتا ھے ۔ چنانچہ ,, خواہ یہ بلا واسطہ کشف والہام ھو یا ایمان و ایقان یا فہم و ادراک خدا اور اسکی صفات کا ھر بیان علامت و اشارت میں ھوگا'' [۱۱] ۔ لوگ اسکو باپ سے تعبیر کرتے ھیں ، پکارنے والے اسکو مالک یا آقا کہکر بھی پکارتے ھیں مگر یہ بھی دراصل اشارت یا علامت ھے ۔ خلیفہ صاحب بیان کرتے ھیں کہ انسان میں ھم آھنگی و مشابہت کی جستجو کا داعیہ پایا جاتا ھے ۔ یہ اسلوب بیان دراصل اسی داعیہ کی پیداوار ھے ۔ چنانچہ اسی داعیہ کے تحت وہ خدا کے لئے بھی کنائے اور تشبیہات وضع کرتا ھے جن سے فہم کو اسکی ھستی سے قریب لانے میں

Religion and Symbolism -۱۱

غیر معمولی سہولت حاصل ہوتی ہے ۔ مگر اس مقام پر وہ خبردار کرتے ہیں کہ نفس انسانی میں ایک اور تحریک پائی جاتی ہے ۔ جب اشارات نہایت لطیف اور شگفتہ ہوتے ہیں تو یہ میلان رکھتی ہے کہ اسکو حقیقت کا قائم مقام سمجھا جائے مگر یہ میلان صرف یہیں تک بس نہیں کرتا۔ رسم و تشبیہ بہت سے ناقص تصورات کا ماخذ بن کر استوریات وخرافیات کا جنم داتا بن جاتی ہے اور صاف ستھرے مذہب کو دیوستان بنادیتی ہے ۔ شعور انسانی کو توھمات کا شکار بنا کر ضعیف کردیتی ہے مثلاً '' نور'' کی اشارت نو فلاطونیت میں حقیقت لایزال کا سب سے اعلیٰ ترین ''استعارہ'' ہے ۔ مگر نو فلاطونیت اسکی '' استعاریت '' پر بس نہیں کرتی ، اسکو عین حقیقت و جوھر وجود کا مقام عطا کر کے اپنی جملہ ما بعد الطبیعیات کا اسکو مدار بناتی ہے ۔ چنانچہ اشراقیت کا نظریہ ہے کہ جسطرح سورج سے نور اور حرارت کی ہر سمت اشاعت ہوتی ہے شمس حقیقت کے انوار سے بھی ہرسمت ضیا پاشی ہوتی ہے ۔ یہی حقیقت ظہورہے۔ چنانچہ اشاعت نور سے پہلے نور الانور ہے ۔ اس سے جس تنویر کی ضوفشانی ہوئی ''شعور کلی'' یا عقل اول ہے۔ منبع انوار سے اقرب ترین ہونے کی وجہ سے یہ منور ترین ومجلی ترین ہے۔ جب انتشار و اشاعت اس کے دائرہ وجود سے اور آگے بڑھتی ہے تو ''نفس عالم'' کا دائرہ قائم ہوتا ہے۔ یہ عقل اول سے مقابلہ میں کم منور ہے ۔ یہاں ''نور'' میں ظلمت کا اعتبار قائم ہوگیا ہے ۔ چنانچہ یہاں ''تحریک '' و '' جذبہ '' اور '' داعیہ '' وغیرہ موجود ہوتے ہیں۔ انتشار نور اس '' نفسی وحدت '' کے دائرہ سے اور آگے بڑھتا ہے ۔ نور کی شعاعیں اور ضعیف ہو جاتی ہیں ۔ چنانچہ نباتات کی دنیا شروع ہوجاتی ہے ۔ شعاعیں اور آگے بڑھتی ہیں یہاں تک کہ تمام امکانات اشاعت ختم ہوجاتے ہیں اور آگے اندھیرے کا عالم شروع ہو جاتا ہے ۔ یہ اندھیرا '' مادہ'' ہے ۔ اسی پر جو شعاعیں پڑتی ہیں ان سے عالم رنگ و بو یا عالم طبیعی کا وجود ہے ۔ یہ مادہ کی ظلمت پرنوری ارتسام ہے اور بس ۔ ساری صورتیں جو نظر آتی ہیں، تمام معطیات حواس جو مدرک ہوتے ہیں ظلمت پر نور حق کے ارتسامات ہیں ۔ ہم نے نوفلاطونیت کی اشراقیت کو ذرا تفصیل سے یوں بیان کیا کہ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ایک معمولی کنایہ کتنا ہی لطیف اور روح پرور ہو اگر اسکو کنایہ کے درجہ سے اٹھا کر عین حقیقت کا درجہ دیدیا جائے تو کیسے کیسے نتائج مرتب ہوتے ہیں ۔ بجائے حقیقت سے قریب ہونے کے فہم انسانی خود بہت سے اصنام تراش لیتی ہے مثلاً ''ذہن عالم'' ، ''نفس عالم'' ، ''عقل اول'' ، ''عقل ثانی'' وغیرہ وغیرہ ۔ افکار کے جتنے بڑے بڑے مغربی سلسلے نظر آتے ہیں اکثر و بیشتر ان کی کیفیت یہی ہے

کہ کسی نہ کسی '' استعارہ '' کو اصل حقیقت قرار دے کر واہمی پیکروں سے سارے وجود و کون و فساد کا خیالی نقشہ بنا لیا گیا ہے۔ اب اس سلسلے میں تصوریت ہی کو لیا جائے۔ اس میں حقیقت مطلقہ کے لئے '' شعور '' کا استعارہ یا '' علم '' کی علامت کو مدار بنایا گیا ہے۔ ہستیٔ باری ازلی و ابدی کی حقیقت کی طرف شعور یا علم کی نسبت بذات خود ایک ایسی اشارت ہے جو انسان کو اس کی طرف لے جاتی ہے اور یقیناً حق کی مثبت فہم عطا کرتی ہے۔ لیکن اگر اس علامت کو خود حق کا قائم مقام بنا دیا جائے بلکہ خود عین حق قرار دیا جائے تو گمراہی پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ مزید انتقاد سے کام لیں تو پتہ چلیگا کہ تمام تصوریت کی تہ میں '' اشارت '' کو '' حقیقت '' سمجھنے کا مغالطہ پایا جاتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ ہم کیوں ان تشبیہوں اور استعاروں کے چکر میں پڑیں کہ ایسے مغالطے ہوں ؟ خلیفہ صاحب اس کا جواب یوں دیتے ہیں کہ '' انسان نے جو زبان بنائی وہ مادی چیزوں اور ان کے باہمی ربط کو سمجھنے کے لئے بنائی۔ اس کے بعد جب اسے نفسی کیفیات، تاثری احوال، مجرد تصورات کے بیان کرنے کی ضرورت پیش آئی تو ان کے لئے زبان موجود نہ تھی۔ مجبوراً یہ کرنا پڑا کہ نفسی کیفیتوں کے لئے بھی مادی الفاظ استعمال کئے جائیں۔ روح کو الفاظ بدن اور مادہ سے مستعار لینے پڑے ''[۱۲] لین دین کے اس عمل کی پشت پر انسانی تخئیل کی فعالیت ہے جو بیک وقت تینوں رخوں یعنی طول، عرض و عمق میں گردش کر سکتا ہے۔ اظہار کے لئے طول و عرض یعنی مکانی استعاروں کا وہ محتاج ہے لیکن چونکہ خود عارف عمق ہے اس وجہ سے عمق کے اظہار کے لئے بھی مکانی استعاروں میں راہ بیان پیدا کر لیتا ہے اور نفسی اور روحانی واردات کو طبعی علامتوں میں واشگاف کرتا ہے۔ یہ اس کی علامت سازی ہے یا صناعی ہے۔ اس سے مفر نہیں۔ مگر خلیفہ صاحب یہ فرماتے ہیں کہ علامت و حقیقت، استعارہ و اصل کے امتیاز کو اگر مضبوطی کے ساتھ تھام لیا جائے تو ان مغالطوں سے بچاؤ ہو سکتا ہے جو علامتیت کی ناگزیر ضرورت سے پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ حقیقت کے خواہ کتنے ہی ابعاد ہوں بیان میں وہ صرف دو ابعاد میں ظاہر کی جائیگی۔ اس لئے خلیفہ صاحب کہتے ہیں کہ حقیقت بذات خود اپنی کوئی ممیّز زبان نہیں رکھتی چنانچہ انسان کی وضع کردہ زبان ہی اس کا وسیلہ ہے۔ اس نکتہ کی وہ مزید شرح بیان فرماتے ہیں کہ ہماری زبان ایسی اختراع ہے جو انسانی رشتوں، انسان کے ماحول کے ساتھ روابط یا اشیائے ماحول کی ایک دوسرے کے ساتھ اضافتوں کے اظہار کا ذریعہ ہے۔[۱۲] انسان دو جہانوں کا باسی ہے۔

---

۱۲ - افکار غالب ، ص ۱۵۷

ایک تو یہی عالم جس میں مادی اشیا' اور ان کی باہم اضافتیں پائی جاتی ہیں اور دوسرا عالم روحانی جس کے اندر انسانی رشتوں سے لے کر معبود و بندہ کے روابط پائے جاتے ہیں۔ انسانی زبان کی ایجاد حیاتیاتی اور طبعی احتیاجات کی رہین منت ہے۔ اس سبب سے روحانی تجربات کی اعلیٰ ترین سطح پر بھی انسان اظہار معنی کے لئے ان اصطلاحات و حدود کا محتاج ہے جو زبان کے مخصوص ارتقا' نے فراہم کئے ہیں۔ چنانچہ ہم ذہن کی وسعت، دل کی تنگی، خیالات کی گہرائی غلطی کے ہالہ کا ذکر کرتے ہیں۔ ۱۳

خلیفہ صاحب کہتے ہیں کہ باطنی تجربات میں دو صورتیں نمودار ہوتی ہیں۔ ملکہ' تخئیل معرفت کے اصل لمحات ہی میں جاری و ساری ہو کر ان میں ڈرامائیت پیدا کر کے قابل اظہار بنا دیتا ہے یعنی معرفت کو مکانی شبیہوں میں ڈھال دیتا ہے۔ چنانچہ خدا جو تمام معارف کا موضوع ہے مکانی طور پر انسان سے باہر نہیں ہے۔ وہ خود انسان کے باطن میں موجود ہے لیکن خود خدا کی ماورائیت ملکہ' تخئیل کی ڈرامائیت سے مکانی شبیہ میں یوں ظاہر ہوتی اور معلوم ہوتی ہے کہ وہ آسمانوں سے پرے ہے اور اپنے محبوب بندوں سے فرشتوں کے ذریعہ نام و پیام رکھتا ہے ۱۴۔ مرشد رومی کہتے ہیں کہ اصل تجربہ سے جب حقیقت روز روشن کی طرح نمودار ہوتی ہے تو عقدہ کھلتا ہے کہ عالم روحانی میں مکانیت کا تو سایہ بھی نہیں پڑتا۔ مکانیت اور اس کے اضافات کا حقیقی مصداق عالم مادی ہے لیکن روحانی تجربہ ملکہ' تخئیل کے عمل سے مکانی علامت اختیار کر لیتا ہے ۱۵۔ خدا کلام مجید میں ارشاد فرماتا ہے کہ ''ہم تم سے رگ جان سے بھی قریب ہیں''۔ اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ انسانی خودی اور ذات اللہ میں کوئی مکانی فاصلہ نہیں ہے۔ بے شک انائے ربی اپنی غیر متناہیت میں انسانی خودی سے ماوریٰ ہے لیکن یہ ماورائیت کوئی پھیلاؤ یا امتداد نہیں ہے۔ جب کوئی مہبط وحی الٰہی یہ محسوس کرتا ہے کہ ایک فرشتہ ہے کہ ان کے پاس پیغام لایا ہے اور اس فرشتہ کو وہ ایک مخصوص پیکر میں دیکھتا ہے تو اس صورت میں ہوتا یہ ہے کہ سرچشمہ' معارف خود اس حامل پیام و رسل کے باطن میں سے پھوٹا ہے لیکن روح ملکہ' تخئیل کے وظیفہ سے ـــ ـــ ـــ اس تجربہ کو آسمان سے اترنے والے یا خارج سے پیام لانے والے فرشتہ کے روپ میں دیکھتی ہے۔ مولانا رومی اس مکانی اشارت کی تشریح خوابوں کی نفسیات کی مثالوں سے کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں جب تک کوئی انسان خواب دیکھتا رہتا ہے ڈرامائیت کا عمل جاری رہتا ہے۔ چنانچہ '' اشارت '' یا علامت خواب کی زبان ہے۔

---

۱۳ - Religion and Symbolism

۱۴ - حکمت رومی' ص ۱۶۵ تا ۲۰۶

۱۵ - ایضاً' ص ۸۳ تا ۱۰۳

انسان خواب میں بہت سے افراد سے معاملہ کرتا ہے ۔ یہ سب آدمی ، اس کے اپنے تصورات و خیالات کی تلبیس و ڈرامائیت کے لئے کچھ بھی نہیں ہوتے ۔ سوائے اس کے اپنے نفس کے اور کوئی نہیں ہوتا [۱۶] ۔ رومی فرماتے ہیں کہ پیامبروں کے باب میں یہی ہوتا ہے ۔ کوئی معنی یا صداقت خود ان ہی کے شعور کے اندر سے ابھرتی ہوئی ہوتی ہے ، کیونکہ خدا خود اندر ہے ، اس کو باہر سے پیام بھیجنے کی ضرورت نہیں ۔ پیامبر کے بیدار شعور میں خود اس کی اپنی گہرائیوں میں سے گہر معنی نکلتے ہیں ۔ معراج بھی یہی ہے ۔ ملکۂ تخئیل کی برکت سے یہ زمینوں اور آسمانوں کی سیر معلوم ہوتی ہے مگر بقول سرمد اس کی حقیقت یہ ہے کہ خود زمان و مکان ذات مصطفوی میں سے واشگاف ہوئے تھے ۔ نبی کی یہ یافت معنی جسے الہام یا وحی کہتے ہیں ایک ڈرامائی پیکر اختیار کر لیتی ہے کہ ایک فرشتہ ہے جو اسے اقرأ باسم ربک الذی سکھا رہا ہے ۔ اس یافت کی یہ صورت ظاہری ہے مگر اس میں جو اصل ہے وہ حقیقت ہے اور اسی وجہ سے وحئی نبوی واہمات بے بنیاد اور خواب ہائے پریشان سے اپنی حقیقت ماہیت و مافیہ میں بالکل جدا اور ارفع واقعہ ہے [۱۷] ۔

جدید نفسیات کے انکشافات ملکۂ تخئیل کی کارفرمائی کی تائید کرتے ہیں کہ لاشعور سے جو خواہشیں یا تاثرات ، محرکات و تصورات عرشۂ شعور پر آتے ہیں تو ایک باطنی محتسب کے ڈر سے جو شعور کے دروازہ پر بیٹھا ہوا ہے نا پسندیدہ خواہشات و تجربات ، پسندیدہ روپ اختیار کر کے سطح شعور پر نمودار ہوتے ہیں ۔ گو کہ تحلیلی نفسیات کا مکتب اپنے دائرۂ بیان کو ناپسندیدہ جذبات کی حد تک رکھتا ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ روپ دھارنا اور پسندیدہ لباس میں ظاہر ہونا صرف غیر پسندیدہ تجربات تک محدود نہیں ہو سکتا ۔ ایسے تجربات و مشاہدات جن کے اظہار کا کوئی وسیلہ نہیں وہ بھی شعور پر جب آنا چاہتے ہیں لاشعوری طور پر علامت سازی اور ڈرامائیت کے عمل سے ہو کر گذرتے ہیں ۔ اس سے ان تجربات کی حقانیت میں کوئی فرق نہیں آتا ۔ اولیا اور اہل معارف یہاں تک کہ انبیا مرسلین ان دیکھی حقیقت یعنی ''غیب'' کے تجربات و حقائق کی نشاندھی کے لئے کثرت سے کنایوں ، تلمیحوں اور استعاروں کا سہارا لیتے ہیں ۔ چنانچہ ان دیکھی حقیقت کو وہ حسّی ادراک کی زبان میں بیان کرتے ہیں ۔ اس اظہار میں بھی قوت متخیلہ کے جوہر کھلتے ہیں ۔ مولانا رومی اس کو سمجھانے کے لئے ایک مثال لاتے ہیں ۔ وہ کہتے ہیں کہ ہمارا اعلیٰ ترین عرفان ایک ایسے بیکران لطف پر مشتمل ہوتا ہے جس کے سامنے ہر بیان و احساس

---

۱۶ - Religion and Symbolism

۱۷ - Ibid.

عاجز ہے ۔ کوئی لذت جس سے ہم واقف ہیں اس کی ہمسری نہیں کر سکتی ۔ جو اس کو نہیں جانتا وہ اس پر مُصر ہوتا ہے کہ عارف باللہ کچھ تو اس کا اتہ پتہ دے ۔ چنانچہ عارف طبعی تمثیلوں اور کنایوں کے لئے اپنے کو مجبور پاتا ہے ۔ وہ ایک ایسی جنت کا مرقع کھینچتا ہے جس میں ان تمام فطری اور جبلی خواہشات کی لاانتہا تشفی کا سامان ہوتا ہے جو عام زندگی میں تنگئی داماں کی وجہ سے پوری نہیں ہو پاتیں ۔ اس جنت کے اندر باغات ہیں ، دودھ اور شہد کی نہریں ہیں ۔ خلیفہ صاحب کہتے ہیں کہ ہر مذہب اپنی فطرت کی مناسبت سے جنت فردوس کی خیال آرائی کرتا ہے ۔ خطہ حارہ میں رہنے والوں کی جنت ایسی نہیں ہوتی جس کا تخیئل باردہ والوں کی جنت سے ملتا جلتا ہو ۔ اگر کوئی قوم موسیقی کی دلدادہ ہے تو اس کی جنت مسلسل نغمہ و موسیقی ہے ۔ چنانچہ جنت کے یہ نقشے سب کے سب اعتباری و اضافی ہیں مگر ہاں سب میں ایک بات البتہ قدر مشترک ہے کہ جنت اچھی زندگی کا ایسا انعام ہے جس کے اندر حیات کے فتنے و فساد ، تناقضات و مناقشات مٹ جاتے ہیں اور سامان راحت موجود ہوتا ہے ۔ جنت کی اشاریت میں یہ دائمی عنصر ہے جو سب اعتباری تخیئلات میں یکساں طور پر شناخت پذیر ہے [۱۸] ۔

خلیفہ صاحب اشاریت کی عام توضیح و تشریح کے بعد اسلام کا رویہ واضح کرتے ہیں ۔ وہ کہتے ہیں کہ جو مذاہب ’’ علامتوں ‘‘ اور استعاروں کو فی الحقیقت من و عن عین حق خیال کرتے ہیں ان کو بجائے الہامی مذہب تسلیم کرنے کے خرافیاتی مذاہب کے زمرہ میں شمار کرنا بہتر ہوگا ۔ [۱۹] خرافیاتی شعور اور اعلیٰ شعور میں فرق یہی ہے کہ خرافیاتی شعور علامت اور حقیقت کے اعتبار کو برقرار نہیں رکھ سکتا ۔ علامتیں سب مذاہب استعمال کرتے ہیں مگر وہی مذہب اصلی اور روحانی ہے جو علامتوں اور حقیقتوں کے اعتبار کو مضبوطی اور دیدہ ریزی سے قائم رکھتا ہے ۔ جب یہ امتیاز ابہام کا شکار ہو جاتا ہے تو شعور روحانیت کی سطح سے نیچے گر کر خرافیات میں زوال پذیر ہو جاتا ہے ۔ کتنے ہی اسلامی فرقے خرافیات کا شکار ہو گئے ۔ کئی ایک فرقے ہوئے جنہوں نے خدا کی تجسیم کو ہی عقیدہ بنالیا اور خدا کو انسان کی طرح کا ایک مادی پیکر سمجھا ۔ یہ لوگ بشر مرکزی شعور کی گرداب میں پھنسے ہوئے ہیں ۔ قرآن شریف عقیدۂ توحید کی تعلیم دیتا ہے مگر خرافیات سے انسان کو بچاتا ہے ۔ بشر مرکزی عقیدۂ الہ سے بھی بچاتا ہے ۔ بشر مرکزی خرافیات خدا کو انسان کبیر بنا دیتی ہے یعنی اس میں انسان خود اپنے خدا کو تراشتا ہے ، پھر اپنے

---

۱۸ ۔ اسلامی نظریۂ حیات ، ص ۳۰۶ تا ۲۰۸ ۔

۱۹ ۔ Religion and Symbolism

تراشیدہ ہی کو خود ہی پوجنے لگتا ہے۔ چنانچہ " زاہد کم نظر کے تصور میں جو خدا ہے وہ مشخص ہونے کی وجہ سے ایک بت ہی ہے ۔ فرق صرف اتنا ہے کہ برہمن کا بت پتھر یا لکڑی کا ہے اور خارج میں نظر آتا ہے، شیخ ظاہر پرست کا بت اس کے سر میں ہے ، دوسروں کو دکھائی نہیں دیتا " ۔ ۲۰ قرآن مجید کی سورہ اخلاص ذات باری کے سلسلے میں پوری اسلامی تعلیم کا خلاصہ ہے ۔ خلیفہ صاحب نے مذہبی اشاریت کے ضمن میں اس کی تفسیر کی ہے کہ اس کے ذریعے انسان ہر قسم کی خرافیات ، تجسیمیت اور غلط قیاسات وغیرہ سے اخلاص پاتا ہے ۔ اسی سورت کی پہلی آیت ہر قسم کی الہی کثرتیت کی نفی کرتی ہے خواہ وہ فلسفیانہ ہو یا مظہری ہو ۔ دوسری آیت میں اس کی صمدیت ہے ۔ تیسری آیت میں یہ بیان ہے کہ وہ کسی سے تولد ہوا نہ وہ کسی کا مولد یا والد ہے ۔ افلاطون کا خدا تولد شدہ ہے ۔ تصور خیر اور فطری قوتیں اس کے موالید ہیں۔ ویدانت میں حقیقت مطلقہ کے مایا سے اتصال پر انائے کلی یا برہم آتما کا انحصار ہے ۔ الیگزینڈر کے ہاں مکان و زمان سے نشاۃ پاتی ہوئی کثی زندگی یعنی خدا ابھی " حالت کون " میں ہے۔ اسلام ایسے تمام خیالات کو باطل ٹھہراتا ہے۔ آخری آیت ایسے تمام خیالات کو باطل ٹھہراتی ہے ۔ یہ آیت واضح کرتی ہے کہ کوئی اس کا کفو نہیں ۔ اسلام کا بنیادی مقصد عقیدہ توحید کا اخلاص ہے ۔ ہر قسم کی تعداد الہ، تثلیث، حلول، فلسفیانہ مطلقیت اور بشری کزیت سے عقیدہ توحید کا تزکیہ اس کا نصب العین ہے ۔ اگر ان آیات اخلاص پر غور کیا جائے تو نہ صرف ان سے خدا کی نفی والی تعریف حاصل ہوتی ہے بلکہ مثبت بھی ۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام کے اندر سلبی الہیات ہی نہیں، محض غیب اور غیب ہی نہیں بلکہ مثبت الہیات بھی ہے ۔ چنانچہ ان آیات میں اس کا " احد " ہونا ایک ایجابی تصور ہے ۔ خلیفہ صاحب کہتے ہیں کہ نہ صرف یہ مذہبی بلکہ سائنسی اصول موضوعہ ہے۔ اس ایجابی احدیت سے سائنسی افکار وحدت پاتے ہیں اور سائنس اس کے سوا کیا ہے ؟

سورہ فاتحہ کے ضمن میں خلیفہ صاحب واضح کرتے ہیں کہ اس سورت میں انسان اور خدا کا رشتہ واضح کیا گیا ہے جو ایجابی الہیات کو مقرون اور قطعی بنا دیتا ہے ۔ " سب تعریفیں خدا کے لئے ہیں جو رحمان اور رحیم ہے ۔ یوم حساب کا مالک ہے " ۔ پوری مذہبی زندگی کا خلاصہ ان آیتوں میں آگیا ہے ۔ " ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے اعانت مانگتے ہیں ۔ ہم کو سیدھے راستے کی ہدایت کر ــ ایسے لوگوں کے راستہ کی جن پر تو نے انعام کیا نہ ایسے لوگوں کے راستہ کی جو گمراہ ہوئے " ۔ سورہ فاتحہ اور سورہ اخلاص کے درمیان تمام قرآن مجید توحید و ہدایت کی تفصیل و تشریح ہے ۔ چنانچہ جہاں

---

۲۰ ۔ افکار غالب ، ص ۱۷۶ ۔ ۱۷۷

چوبیسویں سورہ کی ۳۵، ۳٦ آیات میں خدا کو نور کہا گیا ہے کہ جو نہ شرق ہے نہ غربی وہاں وضاحت سے کہدیا گیا ہے کہ یہ تو ایک مثال ہے۔ نور کی مثال ہدایت کو واضح کرتی ہے جس کے مقابل ظلمت ہے جو گمراہی کا استعارہ ہے۔

قرآن شریف نے واضح طور پر اس مسئلہ کا تصفیہ کر دیا ہے کہ مذہبی اشاریت جو تشبیہوں اور استعاروں سے عبارت ہوتی ہے، اس کے بارے میں کیا رویہ اختیار کیا جائے۔ ۲۱ قرآن شریف نے آیات کی دو قسمیں کی ہیں: محکمات اور متشابہات۔ مذہبی زندگی کی بنیاد محکمات پر ہے جو صاف صاف کھلے بیانات پر مشتمل ہیں۔ آیات متشابہات اس زمرہ سے باہر ہیں۔ ان ہی کے معنی و دلالت میں اختلاف ہوتا ہے۔ خلیفہ صاحب یہ واضح کرتے ہیں کہ قرآن شریف فرماتا ہے کہ وہ لوگ جن کے دلوں میں کجی ہوتی ہے وہ متشابہات کی طرف جاتے ہیں، گمراہی کا باعث ہوتے ہیں اور اپنی سی تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن ان کی تعبیر سوائے خدا کے کوئی نہیں جانتا (سورت ۳ - آیت ۷)۔ خلیفہ صاحب کہتے ہیں کہ خود متشابہات کے دو معنی ہیں۔ یہ لفظ عربی مصدر "شبہ" سے مشتق ہے جس کے معنے ہیں مماثل ہونا یا "ایک جیسا ہونا"۔ کسی تمثیل، تلمیح یا استعارہ میں یا تو یہ ہوتا ہے کہ بیان اور تذکرہ میں اس حقیقت سے موازنت و مماثلت پائی جاتی ہے جس کا وہ بیان اور تذکرہ ہے۔ مثلاً اس بیان میں کہ "خدا دیکھتا ہے اور سنتا ہے" حقیقت ذات باری سے مماثلت پائی جاتی ہے۔ اس قسم کے بیان میں "دیکھنا" اور "سننا" جیسے الفاظ کی تعبیر میں اختلاف ہو سکتا ہے مگر نفس معاملہ میں نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس کا دیکھنا اور سننا ایسا نہیں ہوتا جیسا ہمارا ہے۔ ہمارے لئے تو یہ امور آلات حس کے محتاج ہیں جب کہ خدا سب سے غنی ہے اور وہ کسی کا محتاج نہیں۔ ہمارے دیکھنے اور سننے اور اسکے دیکھنے اور سننے میں جو قدر مشترک ہے وہ آگہی اور ادراک ہے اور بس۔ اگر اس باریک امتیاز و فرق کو نظر انداز کر دیا جائے تو خدا کے سمیع و بصیر ہونے کی معرفت ظلم اور جہل کا شکار ہو جائے۔ بہت سی خرافی الہیات اسی جہل کی پیداوار ہے جو تشابہ میں مندمج فرق کو محسوس کرنے سے قاصر ہے۔

دوسری قسم کی متشابہت اشیاء کے مابین ہوتی ہے۔ جب مختلف چیزیں ایک جیسی ہوں تو متشابہ کہلاتی ہیں۔ یہاں بیان و تذکرہ کے تشابہ پر نہیں بلکہ اشیاء کے ایک دوسرے کے مثل ہونے پر تاکید ہے۔ لیکن چونکہ کوئی شئے خدا کے مثل نہیں اس لئے آیات متشابہات کو سمجھنے کے لئے بیانی تشابہ

---

۲۱ - Religion and Symbolism

پر ھی اکتفا کرنا مناسب معلوم ھوتا ھے ۔ مثلاً اس کو سمیع و بصیر کہتے وقت جیسا کہ اوپر گزرا کسی اور جاندار کی سماعت و بصارت کا خیال ذھن میں نہ رکھا جائے یا اس کو ''علی العرش استواء'' کہتے وقت انسانی بادشاھوں کی طرح تخت پر قائم نہ سمجھا جائے ۔

قرآن مجید ایک مقام پر خود اپنے آپ کو پورے کا پورا محکم بتاتا ھے (سورت ۱۱ ، آیت ۱) اور ایک دوسرے مقام پر متشابہ قرار دیتا ھے (سورت ۳۹ آیت ۲۳) ۔ خلیفہ صاحب کہتے ھیں کہ ان دعووں میں کوئی تناقض نہیں ھے [۲۲] ۔ ان دونوں وعدوں کا کلی مفہوم یہ ھے کہ جہاں تک مذھب کا تعلق ھے پورا کا پورا قرآن محکم ھے ۔ قطعی ، بالکل واضح ، ایہام و ابہام سے پاک ھے جیسا کہ سورۂ بقر آیت ۲ میں ھے کہ '' یہ کتاب ھے اس میں کوئی شک نہیں ھے '' ۔ لیکن جب قرآن اپنے متشابہ ھونے کا ذکر کرے تو اس کا مفہوم یہ ھے کہ اس کی تمام آیات متشابہ ھیں ۔ ان میں رموز کی ایسی سطحیں ھیں جن تک فہم انسانی پہنچنے سے قاصر ھے ۔ اس کی ھر آیت ایسی معرفت کا سر چشمہ ھے جو شعور انسانی سے ماوریٰ ھے ۔ قرآن شریف کے کنایوں اور تلمیحوں میں جو ابہام ھوتا ھے وہ فہم انسانی کے عجز کی وجہ سے ھے ۔ اس وجہ سے بعض آیات ، آیات متشابہات ھیں اور بعض نہیں ۔ عجز کی ایک اور بلند سطح ھے جہاں پر سب ھی آیات متشابہات بن جاتی ھیں یہاں تک کہ محکمات بھی ۔ اسی طرح علم کی ایک سطح ھے جہاں متشابہات بھی محکمات بن جاتی ھیں ۔ پورا کا پورا قرآن صاف واضح اور آسان ھے ، اس کے اندر کوئی ابہام یا اشکال نہیں ۔ خلیفہ صاحب کا ایک اور بیان اس نکتہ پر مزید روشنی ڈالتا ھے :

'' حقیقت حیات میں کوئی روپوشی نہیں ، فطرت میں بے انتہا ذوق ظہور ھے ۔ لیکن ھر اظہار میں کچھ ظاھر ھوتا ھے اور کچھ روپوش رھتا ھے ۔ ظہور بھی ھے لیکن اس کے باطن میں حسن مستور بھی ھے ۔ جمال فطرت پر زمانی مکانی اور مادی حجاب آ جاتا ھے لیکن یہ حجاب بقول غالب پردہ ھے پردۂ ساز کا ، فطرت نظارہ ساز بھی ھے اور نظارہ سوز بھی ۔ [۲۳] قرآن شریف کے بیانات کا اصطلاحی نام آیات ھے یعنی نشانیاں ۔ نشانیوں میں اظہار و ستر دونوں پائے جاتے ھیں اس لئے وہ سب کی سب متشابہات بھی ھیں اور محکمات بھی ۔ اس سے یہ لازم آیا کہ معرفت کے بے شمار درجے ھیں ۔ چنانچہ ایک فرد کو ایک آیت متشابہ لگتی ھے تو دوسرا فرد حقیقت کے اس درجہ میں ھوتا ھے کہ وہ '' محکم '' معلوم ھوتی ھے ۔

---

۲۲ - Religion and Symbolism

۲۳ - افکار غالب ، ص ۴۱۹ - ۴۲۰

قرآن کے معارف تک پہنچنے کی بہترین کوشش یہ ہے کہ انسان کو جو محکمات معلوم ہوں ان پر وہ عمل پیرا ہو ۔ اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اوامر و نواہی کے بیانات تمام انسانوں کے لئے پہلی نظر میں ہی محکم ہیں ۔ ان محکمات پر عمل پیرا ہونے سے وہ صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے جو انسان کے ماحول ، اس کے باطنی کیفیات، اس کے نفس کے رجحانات کو بدل دیتی ہے اور اس کے شعور کو پہلے سے کہیں زیادہ طاقتور اور بلند پرواز بنا دیتی ہیں ۔ یہی بلند پروازی جو تقوی کا نتیجہ ہے انسان کو عرفان کے خزانے عطا کرتی ہے ۔ اور وہ آیات الہی میں لامتناہی سفر کرتا ہے یعنی مقامات متشابہات سے محکمات کی طرف ۔ جہاں تک خود عبادات کا تعلق ہے چشم بصیرت ہو تو انسان دیکھے تو انکی حقیقت بھی اشارت و علامت ہے ۔ اگر محبت انسان کی حقیقت ہے تو خلیفہ صاحب کہتے ہیں کہ یہ ایک معنوی حقیقت ہے ' ایک ذوق اور وجدانی چیز ہے ، کوئی مادی شئے نہیں لیکن اس کا اظہار اور اس کا ثبوت ظاہری اعمال سے ملتا ہے جو محبت کا نتیجہ ہوتے ہیں اور محبت کی گواہی دیتے ہیں ۔ انسان جس عالم میں زندگی بسر کرتا ہے وہ صورت و معنی کا مرکب عالم ہے ۔ یہاں ہر معنی صورت کا جامہ پہن لیتے ہیں ۔ خدا سے محبت اگر محض فکری اور معنوی حیثیت میں رہتی تو پھر نماز روزہ وغیرہ عبادت کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی ۔ مولانا رومی فرماتے ہیں کہ دوست ایک دوسرے کو تحفے دیتے ہیں جو مادی اشیاء ہوتی ہیں حالانکہ محبت مادی نہیں [۲۲] ۔ اس تشریح سے خلیفہ صاحب شریعت اور روح مذہب کا رشتہ واضح کرتے ہیں ۔ نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ تمام ظاہری رسومات ' طور اور طریقے اپنی اصل میں اشارات ہیں' حقائق غیر مرئی ہوتے ہیں ۔ ظاہری صورتیں ان کی ترجمان بن جاتی ہیں ۔ جب صورت کو محض صورت کے طور پر برتا جائے اور اسی کو اصل اور عین سمجھا جائے تو دین کی روح مٹ جاتی ہے ۔ اسی کو سچ پوچھئے تو کورانہ تقلید کہتے ہیں ۔ جب دین اپنی اصل کھو بیٹھتا ہے، روح پرور ہونے کے بجائے ظاہر داری اس کا ما حصل بن جاتی ہے تو اعمال شریفہ یعنی عبادات اپنی رمزی علامتی حیثیت کھو بیٹھتے ہیں ۔ ان سے کسی معنی کی طرف رفعت نصیب نہیں ہوتی ۔ اس وجہ سے تمام شرعی احکام میں ایمان باللہ کو بنیادی درجہ حاصل ہے ۔ یہ مغز ہے باقی سب پوست ہے ۔ اسی ایمان کی بدولت ظاہری رسوم اور قوانین میں مسلسل اشارت پائی جاتی ہے اور ان میں رجوع الی اللہ ہونے کا داعیہ پایا جاتا ہے ۔ جس آدمی کا ایمان اس کے اعمال پر ہی مشتمل ہوگیا یعنی اپنے اعمال میں ہی تشفی کلی سے ہمکنار ہوگیا تو یہ اعمال ایمان کے قائم مقام نہیں بلکہ خود عین ایمان بن جاتے ہیں' چنانچہ اب ان میں کوئی رفعت باقی نہیں رہتی ۔ ان ہی میں داعیۂ ایمان کی تشفی ہونے لگتی

---

۲۲ ۔ تشبیہات رومی ' ص ۱۱۷

ہے ۔ اس سبب سے وہ محض عادتوں کی حیثیت سے قائم ہو جاتے ہیں' ان میں وہ شان و رمزیت ، اشارہ و کنایہ باقی نہیں رہتا جو روح کو بالاتر کرے ۔ یہی وجہ ہے کہ انفرادی روح اور اجتماعی حیات پر مردنی چھا جاتی ہے ۔ اس نکتہ کو سامنے رکھ کر انبیا' اور اولیا' کے احوال کو پرکھنے کی کوشش کی جائے تو معلوم ہوگا کہ کوئی نبی اپنی عبادت سے تشفی نہیں پاتا ، اس میں ہمیشہ ناتمامی کا احساس رہتا ہے ۔ وہ ہمیشہ یہی سوچتا ہے کہ اے اللہ مجھ سے تیرا حق ادا نہیں ہو سکا ۔ یہی وہ فقید المثال اور جیتا جاگتا تجربہ ہے جو تمام اعمال و عبادت کو حق کا اشارہ و علامت بنا دیتا ہے ۔ نبی میں یہ تجربہ بے مثال بلندیوں پر ہوتا ہے اور زاہد خشک یا نرے ملا میں اس کی موت واقع ہو جاتی ہے ۔

بہر حال اگر اس عالم کو عالم صورت کہا جائے تو اصلی عالم، عالم معنی ہے ۔ اس عالم صورت کا جواز ثابت ہی اس بات سے ہوتا ہے کہ یہ عالم معنی کسی مسلسل بلکہ لامتناہی اشارہ پر مشتمل ہے ۔ ہماری تمام شریعت ' ہمارے تمام قوانین ، معاشری رسوم ، غرض انسانی دنیا کی تمام اشیا' عالم صورت کی رکن ہیں اور اسی وجہ سے ان کا وظیفہ عالم معنی کا اظہار ہے ۔ تمام رمزیت اور اشاریت کی بنیاد میں یہی فلسفہ ہے ۔ جب صورتیں معنی سے منقطع ہو جاتی ہیں تو بت پرستی شروع ہو جاتی ہے ۔ خلیفہ صاحب اس مقام پر پھر مولانا روم کا حوالہ دیتے ہیں ۔ '' صورتوں کو مستقل حقائق سمجھنے سے انسان بت تراش و بت پرست ہو جاتا ہے ۔ صورتوں کو معنی کے جام سمجھنا چاہئے، بادہ نوش کی غرض شراب سے ہے نہ کہ جام سے ۔

زیں قدمہائے صور کم باش مست تا نگردی بت تراش و بت پرست
از قدمہائے صور بگزر مالیست بادہ در جام است لیک از جام نیست ۲۵

---

۲۵ - تشبیہات رومی ' ص ۵۸۹