تراجم

عقل اور وجدان

اسلامی نقطۂ نظر سے باہمی تعلق

مصنف: سید حسین نصر

ترجمہ: احمد جاوید

رسے در سینۂ انجم کشائی
ولے از خویشتن نا آشنائی
یکے بر خود گشا چوں دانہ چشمے
کہ از زیرِ زمیں نخلے بر آئی

ایک ایسی دنیا میں جہاں عقل فقط سوجھ بوجھ کے معنوں میں لی جاتی ہو اور وجدان آئندہ واقعات کی پیش گوئی کرنے والی ایک نری "حیاتیاتی" چھٹی حس کا ہم معنی ہو چکا ہو یہ جاننا بہت دشوار ہے کہ فکرِ اسلامی کے اندر علم اور وجدان کا درست مفہوم کیا ہے؟ حالانکہ انہیں دونوں کلیدی قوتوں پر انسانی علم کا دارومدار ہے ـــــ روایتی اسلامی کائنات میں جہاں واحد کا نور کثرت پر غالب ہو اور جہاں کثرت کا ظہور وحدت ہی کی روشنی میں ہوتا ہے ان اصطلاحات کا مطلب جاننے کے لیے ضروری ہے کہ اسلامی زبانوں خصوصاً عربی اور فارسی میں عقل اور وجدان کے تصورات پر دلالت کرنے والی اصطلاحات کو غور سے دیکھا جائے۔

جدید مغربی زبانوں میں عقل اور خرد کا بنیادی فرق عام طور پر مستحضر نہیں ہے۔ اس لیے عقل کو عقلِ جزئی ہی کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ عربی اور دیگر اسلامی زبانوں میں عقل اور جزئی عقل دونوں کے لیے ایک ہی لفظ ہے: العقل۔ لیکن اس کے باوجود دونوں کے درمیان پائے جانے والے امتیازات، ان کا باہمی تعلق اور جزئی عقل کا عقل پر انحصار ہمیشہ ملحوظ رہتا ہے۔ عربی میں العقل کا مادۂ اشتقاق ع ق ل ہے۔ بنیادی طور پر جس کا مطلب ہوتا ہے باندھنا یا ملانا۔ یہ وہ جوہر ہے جو آدمی کو خدا سے، اپنے مبدء سے ملا دیتا ہے۔ عقل ہی انسان کو حقیقی معنوں میں انسان بناتی ہے اور اسی کی بدولت انسان اس صفتِ علم سے حصہ پاتا ہے جو آخر الامر فقط خدا سے منسوب ہے۔ عقل اور اس کی حقیقی خاصیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ قرآن شریف میں بار بار آتا ہے کہ عقل اور تفقہ یا تعقل انسان کی دینی زندگی اور اس کی نجات میں مرکزی کردار ادا کرتے ہیں[1]۔ لیکن عقل کا لفظ عقلِ معاش، ذہانت، تیزی ادراک، پیش بینی، سمجھ بوجھ اور اسی طرح کی دوسری چیزوں کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں ہر اسلامی مکتبۂ فکر نے عقل کے کچھ ایسے مخصوص پہلوؤں کو بڑی دقتِ نظر

سے تفصیلاً اُجاگر کیا جو اس دبستان کے تناظر اور اُس کی داخلی بناوٹ سے مناسبت رکھتے تھے۔

جہاں تک وجدان کے لفظ کا تعلق ہے، اس کے بجائے عام طور پر حدس یا فراست کی اصطلاحیں استعمال ہوتی تھیں جو اپنے روایتی مفہوم میں اس علم سے بہرہ یاب ہونے کو ظاہر کرتی ہیں جو صرف ذہنی نہیں تاہم عقل سے متصادم بھی نہیں۔ پھر کچھ اور اصطلاحات بھی ہیں جو فلسفے، الٰہیات اور تصوف میں مروج چلی آ رہی ہیں: ذوق، اشراق، مکاشفہ، بصیرت، نظر اور بدیہہ ——— یہ اصطلاحات کا سلسلہ ایک بناوٹ دید اور حقیقت کی آگہی میں شرکت سے متعلق ہیں، اور یہ اُس بالواسطہ علم سے مختلف ہے جس پر تمام استدلالات منحصر ہیں۔ یہ فرق اُس وقت بالکل ہی واضح ہو جاتا ہے جب ہم علم حصولی کے مقابلے میں علم حضوری کی اصطلاح مستعمل دیکھتے ہیں[۱] ——— لیکن یہ اصطلاحات وجدان اور استدلال کے اس فرق کی طرف اشارہ کرتی ہیں جس کے مطابق وجدان براہِ راست تجربے پر قائم علم کی ایک صورت ہے اور استدلال ذہنی تصورات پر استوار بالواسطہ آگاہی ——— بہر حال روایتی اسلامی زبانوں میں اپنے استعمال میں یہ اصطلاحات کسی بھی طرح عقل سے متصادم نہیں بلکہ یہ تو اس کے عمیق ترین معنی میں عقل کے تکمیلی عناصر کا کام دیتی ہیں۔ اسلام میں عقل اور وجدان کے بیچ تضاد اور تخالف کبھی نہیں پیدا ہوا، تاہم علم کا ایک نظام مراتب اور حصولِ علم کے ضوابط ضرور موجود رہے ہیں جن کی اساس پر عقل اور وجدان دونوں کے حدود میں ایسا توازن قائم ہو جاتا ہے جو علم بالحواس سے لے کر علم بالقلب تک انسان کے لیے تمام وسائلِ علم پر محیط ہے۔

اسلام میں عقل اور وجدان کے باہمی تعلق کو پوری طرح سمجھنے کے لیے ان اسلامی عقلی تناظرات کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے جنھوں نے وحی میں پوشیدہ متعدد امکانات کو واقعیت کا روپ دیا۔ ہماری اس گفتگو کے حوالے سے ان میں ٹھیٹھ دینی علوم مثلاً قرآنی اور شرعی علوم، الٰہیات، مختلف مکاتیب فلسفہ اور بالآخر تصوف شامل ہیں۔

دینی علوم میں عقل کی کارگزاری فقط اس امر سے جانچی جاتی ہے کہ وہ حقائقِ وحی کی تفسیر کی کتنی صلاحیت رکھتی ہے کیونکہ وحی حقیقت تک پہنچنے کا واحد ذریعہ ہے اور یہی عقل کو بھی جلا بخشتی ہے اور اسے اپنا کام ٹھیک طرح سے انجام دینے کے قابل بناتی ہے۔ وحی اور عقل کا یہ سمبندھ ذہن کے لیے حقیقت سے بہرہ اندوز ہو سکنے کو واقعتہً ممکن بنا دیتا ہے۔ اُس "فعل" یا "اُس لاجست" کے ذریعے جسے عموماً وجدان کہا جاتا ہے جو ایمان سے پیوستہ ہے اور یہ ایمان ہی ہے کہ علم حقیقت کو ممکن بناتا ہے۔

قرآن مجید کے کچھ عرفانی مفسرین نے وحی اور عقل کی باہمدگر تکمیلی حیثیت پر اصرار کیا ہے۔ فی الواقع عقل وحی جزئی کی جنس سے کہلاتی ہے جبکہ خارجی وحی کو جو نئے دین کی بنیاد ڈالتی ہے وحی کلی کہا جاتا ہے۔ فقط معروضی اور کلی وحی کے واسطے سے عقل کے چھپے ہوئے گُن کھلتے ہیں۔ خارجی وحی کے آگے سرِ تسلیم خم کرنے سے ہی انسان میں موجود یہ جُزی وحی یعنی عقل نہ صرف یہ کہ اپنے تئیں تجربے کی اہلیت فراہم کر لیتی ہے بلکہ تجزا کر کے کُل سے جوڑنے اور بکھرے ہوئے

حقائق کو ایک کرنے کی استعداد بھی —— اپنے اس یک سازی کے کام میں عقل نافع اور مفید ہے اور دوسری صورت اس قابل ہے کہ نفس کو کثرت اور تفرقے کی جکڑ سے محفوظ رکھ سکے۔ جبرئیل جو وسیلۃ الوحی ہیں روح القدس بھی ہیں عقل کو نور بخشتے ہیں اور اس میں وجدان کی قوت کو اپنی تحویل میں رکھنے کی سکت پیدا کرتے ہیں۔ وحی کی روشنی میں عقل نپٹ خرد کے طور پر بیکار نہیں رہتی بلکہ ایمان سے جڑا ہوا عقلی وجدان بن جاتی ہے جو انسان کو دین کے حقائق اور خاص طور پر قرآن میں مرقوم کلمات الٰہیہ کے معانی کی تہہ تک پہنچنے کے قابل بنا دیتی ہے۔ وحی الٰہی کو سمجھنے کے لیے انسان کا اپنی عقل استعمال کرنا ضروری ہے جبکہ عقل کو پہلے ہی نورِ ایمان سے روشن اور وحی کی برکات سے فیضیاب ہونا چاہیے۔

جہاں تک اسلامی الٰہیات یا کلام کا معاملہ ہے اس میں عقل کی کائناتی جہات تک پہنچنے کی بجائے ارادۂ الٰہیہ کی کنہ تک پہنچنے کی کوششیں زیادہ دکھائی دیتی ہیں، خاص کر سنی الٰہیات کے اس غالب دبستان کے بارے میں تو یہ بات بالکل درست ہے جسے ابوالحسن الاشعری نے بنا کیا۔ اشعری اسکول ایک ایسی ارادیت پر اپنی اساس رکھتا ہے جو عقل کو کاٹ چھانٹ کر محض انسانی سطح تک لے آتی ہے اور حق کی معروضی اور علم کی الوہی صفات کو قریب قریب فراموش کر دیتی ہے جیسے اشاعرہ کی نگاہ میں بس خدا کا چاہا حق ہے اور دین کے ظاہری عقائد کے حدود سے باہر عقل کا کوئی کام نہیں۔ حالانکہ بعد میں چند اشعری متاخرین مثلاً غزالی اور فخر الدین رازی نے متقدمین اشاعرہ میں پائی جانے والی ارادیت کی اس انتہائی صورت کو کسی حد تک بدلا بھی مگر اپنی پوری تاریخ میں اشعریت ایک ایسے دبستان کلام کے طور پر باقی رہی جس میں عقل کو مشیت کے تابع بنا دیا گیا ہے۔ اور اس کے اس وظیفے پر غور نہیں کیا گیا کہ بندے کو خدا کی طرف پلٹاتی ہے اور توحید کی حقیقت تک پہنچاتی ہے۔

دیگر مکاتیبِ کلام میں معتزلی اور ماتریدی الٰہیات ہو یا شیعہ اثنا عشری کلام، عقل کو مشیت الٰہیہ جیسی کہ وحی میں ظاہر ہوئی ہے کی تشریح و توضیح کا منصب دیا گیا ہے لیکن جدید مغرب کی عقلیت پرستی سے بالکل مختلف رنگ میں۔ لیکن یہ مکاتیب الٰہیات بھی اس عقل کے لیے اشاعرہ سے بڑھ کر کوئی کائناتی منصب تجویز نہیں کرتے جس میں وجدان بھی حقیقی علم تک پہنچنے کے ایک وسیلے کے طور پر شامل ہو۔ پوری تاریخ اسلام میں علم الکلام کا کام یہ رہا ہے کہ ایمان کے قلعے کی حفاظت کے لیے عقلی وسائل تلاش کیے جائیں۔ لیکن ایسا بھی نہیں تھا کہ عقل ایمان کے گھر آنگن میں داخل ہو کر دین کی انتہائی حقیقت تک پہنچانے والی سیڑھی بن جائے —— اسلام میں عقل اور وجدان کے مکمل معنی کا بیان اور ایک کامل منہاج علم ہمیں کلام کی بجائے اسلامی فلسفے اور تصوف میں ملے گا۔

اسلامی فلسفے میں کم از کم تین مکاتیب کو ہم نمایاں طور پر دیکھ سکتے ہیں جنھوں نے منہاج علم اور وجدان کے تعلق سے عقل پر اس کے تمام تر معنوی پھیلاؤ کے ساتھ نہایت وسیع دائرے میں کام کیا ہے، مشائی فلسفہ، اشراقی فکر اور صدرالدین شیرازی کی "تنزیہی الٰہیات" —— حالانکہ مشائیوں نے اپنی تعلیمات کا بیشتر حصہ ارسطاطالیسی اور نوفلاطونی منابع سے اخذ کیا مگر پھر بھی یہ مغربی فلسفے کے مفہوم میں عقلیت پرست دبستانِ فکر نہیں ہے۔ یہ دبستان، واضح کرکے عرض

کرون تو عقل کے اس تصور پر قائم ہے جو مابعد الطبیعی ہے نہ فلسفیانہ نہیں اور جو انسانی ذہن پر پڑنے والے عقل کے پرتو یعنی خرد اور انسانی حدود سے ماوراء عقل فی نفسہ کے درمیان بڑی وضاحت سے فرق کرتا ہے۔[۵۴]

عقل اور "نظریۂ علم" کا مفصل بیان مسلمان مشائیوں کے سردار ابن سینا کی تحریروں میں مل سکتا ہے۔ فارابی اور الکندی کے ان رسالہ فی العقل[۵۵] کے حوالے سے ابن سینا نے اپنی کئی کتابوں میں عقل کے معانی کو خوب پھیلا کر کھولا ہے۔ خاص طور پر کتاب الشفاء، کتاب النجات اور اپنے آخری شاہکار کتاب الاشارات والتنبیہات میں تھیمسٹیس اور الیگزنڈر افرو ڈائی سیس جیسے ارسطو کے اسکندریاتی شارحین کی سند پر اور وحی کے قرآنی عقیدے سے پوری واقفیت کے ساتھ ابن سینا عقل فعال جو کلی ہے اور ہر فرد و بشر سے بے نیاز اور انسانی وظیفۂ عقل کے درمیان امتیازات قائم کرتا ہے۔ عقل کی ایک قسم ہر انسان کے خمیر میں داخل ہے جسے عقل بالقوۃ کہا جاتا ہے۔ پھر اس کے نفس پر کچھ معقول صورتیں مرتسم ہوتی ہیں، یہ عقل بالملکہ کا درجہ ہے ___ جب معقولات ذہن کے تجربات بن جاتے ہیں تب آدمی عقل بالفعل کی سطح پر پہنچتا ہے اور آخرکار ان مدارج کو طے کر کے عقل مستفاد تک رسائی حاصل کر لیتا ہے ___ پھر ان تمام درجات و مقامات سے ماوراء عقل فعال ہے جو ربانی ہے۔ یہی عقل فعال علم کے فعل کے ذریعے ذہن کو روشن کرتی ہے[۵۶] ابن سینا کے مطابق آگہی کے ہر عمل میں ذہن کی وہ نورانیت کارفرما ہوتی ہے جو عقل فعال کی دین ہے۔ اسی سے ذہن میں تصور شے پیدا ہوتا ہے جو گویا علم شے ہے۔ اگرچہ ابن سینا نے افلاطونی تصورات کا انکار کیا ہے مگر وہ اسمیت پسندوں کے مقابلے میں ازمنۂ وسطیٰ کے مغربی حقیقت پسندوں کے زیادہ قریب ہے۔ یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ لاطینی زبان میں ترجمہ ہونے کے بعد سینٹ آگسٹائن کے مقلدین ابن سینا کی کتابوں پر ٹوٹ پڑے اور پھر ایک دبستانِ فکر کی بنیاد ڈالی گئی جو سینٹ آگسٹائن اور ابن سینا دونوں سے منسوب ہوا۔

عقل اور وجدان کے باب میں مشائیوں کے معتقدات کو مختصر کر کے یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ عقل کے چند در چند مراتب ہیں جوں جوں انسان عقل فعال کی مدد سے علم کے میدان میں آگے بڑھتا ہے یہ درجات اسے حاصل ہوتے جاتے ہیں جیسے جیسے عقل کی نشو و نما ہوتی ہے اور یہ کلیت حاصل کرتی ہے ویسے ویسے یہ وہ قوتیں اور ملکات کسب کرتی جاتی ہے جو عمل استدلال سے متعلق عقل جزئی کی تجربہ کاری کی بجائے وجدان سے زیادہ مشابہت رکھتے ہیں۔ مابعد الطبیعی حقائق کو جاننے کا واحد ذریعہ ابن سینا کے نزدیک عقل وجدان ہے جسے تعقل کہنا چاہیے نہ کہ فقط استدلال۔ لیکن یہاں وجدان سے ہماری مراد وہ حواسی یا حیاتیاتی قوت نہیں ہے جو اندھیرے میں ٹامک ٹوئیاں مارتی رہتی ہے بلکہ وہ ملکہ ہے جو خرد کے حدود اور انفرادی وجود کی حدبندیوں کو پوری طرح روشن کر کے ڈھا دیتا ہے۔

روایتی اسلامی مآخذات میں مشائیت کو عام طور پر حکمتِ بحثیہ یعنی عقلی فلسفہ یا زیادہ صحیح لفظوں میں استدلالی فلسفہ کہا گیا ہے جبکہ اس کے برعکس اشراقیت کو حکمتِ ذوقیہ یعنی وجدانی فلسفہ کہا جاتا تھا۔ حالانکہ مشائی فلسفہ کسی بھی اعتبار سے صرف

نی فلسفہ نہیں ہے البتہ شیخ الاشراق شہاب الدین سہروردی مقتول کے قائم کردہ دبستانِ اشراقیت میں عقل کے وجدانی طور پر پورا زور دیا جاتا ہے اور یہاں حواسی علم سے لے کر اصل کے علم یعنی مابعد الطبیعیاتی علم تک درجہ بندی کا مکمل بیان پایا جاتا ہے۔ سینٹ آگسٹائن اور سینٹ پال ایسے مغربی علمائے مابعد الطبیعیات کی طرح سہروردی بھی اُس اصولِ مناسبت پر زور دیتے ہیں جس کی رو سے ہر مرتبۂ حقیقت کے لیے اس کے مناسب ایک آلۂ علم ہوتا ہے جو حقیقت کے اُس خاص درجے کو جاننے کے لیے کافی ہے۔ لیکن اشراقی عملیات کا امتیاز یہ ہے کہ ان کے نقطۂ نظر کے مطابق علم کی ہر صورت نور کی اس روشنی کا نتیجہ ہے جو خالصتاً روحانی یا معقول عالم کے انوار سے ماخوذ ہے۔ حتیٰ کہ جسمانی دید کا عمل بھی اسی کی وجہ سے ممکن ہے، کیونکہ دیکھنے والے کا نفس اس نور سے منور ہے جو عین مشاہدے کے ہنگام دیکھی جانے والی چیز پر بھی چھا جاتا ہے۔ بالکل اسی طرح کسی منطقی تصور کا علم بھی ذہن کی اسی تجلی سے ممکن ہوتا ہے۔ ذہن میں اس منطقی تصور کی ابتدائی صورت مستحضر ہوتے ہی یہ روشنی اُسے خوب واضح کر دیتی ہے اور جہاں تک عرفان اور مابعد الطبیعیات کے مقاماتِ علوی تک پہنچ سکنے والے علم کی رفیع تر صورتوں کا تعلق ہے تو وہ بھی فطری طور پر اسی عالمِ روحانی کے نور کا ثمرہ ہیں جو ذہن پر چمک رہا ہے لہٰذا اشراقی حکمت میں اشراق کے بغیر کوئی تعقل نہیں ہے اور ذوق (چکھنے) کے بغیر حقیقی علم

تیسرا دبستان ملا صدرا کا ہے جس نے مشائیوں اور اشراقیوں دونوں کے خیالات کو صوفیاء کے "علمِ قلبی" سے ملا کر علم کی ایک وسیع منہاج میں ایک کر دیا جس میں جاننے کے تمام مختلف شعبے ایک نظامِ مراتب کے تحت پائے جاتے ہیں جو بدن سے روح تک محیط ہے۔ ملا صدرا کے نزدیک جاننے کا ہر فعل عالم کی ذات اور درجات کی ترتیب کے ساتھ علم کے تمام شعبوں کو وجود کے نظامِ مراتب سے جوڑ دیتا ہے۔ ملا صدرا کا تخیل پر زور دینا ایک خاص دلچسپی کا پہلو رکھتا ہے۔ وہ تخیل کو ایک ایسا آلۂ علم جانتے ہیں جو عالمِ خیال سے نسبت رکھتا ہے اور یہ عالمِ خیال ایک خارجی حقیقت کا حامل ہے اور وجود کی طبیعی اور خالص روحانی اقالیم کے بیچ میں واقع ہے۔ اس دنیا کی نسبت سے انسان ایک ایسے آلۂ علم کا مالک ہے جو حواس پر منحصر ہے ور نہ عقلی گروہوں کے درمیان کی سرزمین اس کی آماجگاہ ہے۔ تخلیقی تخیل کی یہ قوت جو انسان الکامل ہی میں بہ تمام و کمال پائی جاتی ہے، صورتوں کی ایجاد اور ان صورتوں کی آگہی کی اہلیت رکھتی ہے۔ ملا صدرا کے یہاں ان صورتوں کا علم اور ان کا وجود ایک ہی شے ہے بالکل ایسے ہی جیسے سہروردی کے خیال میں مطابق خدا کا علم کائنات کا عین حقیقت ہے۔ بہر حال ملا صدرا نے اس درمیانی دائرے اور اس دائرے کی واقفیت بہم پہنچانے والی قوت یعنی تخیل کو کام میں لا کر عقل اور وجدان کے مابین توازن اور تطابق کو پایۂ تکمیل تک پہنچا دیا جائے۔ کیونکہ یہ تخیل ہی ہے جو نفس میں قائم ہے، اور نفس کے استدلالی، عقلی اور وجدانی قویٰ سے کاملاً متعلق۔

عقل کا مکمل ترین مفہوم اور اس کا وظیفۂ کلی عرفانیات میں ظاہر ہوا ہے جو اسلامی وحی کے قلب میں جاگزیں ہے اور اسلام کی اُس متر جہت میں متشکل جس کی پہچان زیادہ تر تصوف میں ہوتی ہے۔ قرآن مجید کی کئی آیات اور متعدد احادیث اس طرف اشارہ

کرتی ہیں کہ قلب عقل و ادراک کا محل ہے۔ قلب حقیقی علم کا آلہ ہے جبکہ اس کی خرابی جہل اور نسیان کا موجب ہے یہی وجہ ہے کہ وحی کا خطاب دماغ کے مقابلے میں دل سے زیادہ ہے جیسا کہ ان آیاتِ قرآنی سے ظاہر ہے:

"اے لوگو! تمہارے پاس آئی ہے نصیحت تمہارے رب سے اور شفا دلوں کے روگ کی اور ہدایت اور رحمت مسلمانوں کے واسطے" (سورۂ یونس آیت ۵۷۔ ترجمہ شیخ الہند)

اسی طرح خدا کے یہاں دل ہی کا حاصل کردہ علم دیکھا جاتا ہے:

"نہیں پکڑتا تم کو اللہ ناکارہ قسموں پر تمہاری لیکن پکڑتا ہے اس کام پر جو کرتے ہیں دل تمہارے۔ اور اللہ بخشتا ہے، تحمل والا" (سورۂ بقرہ آیت: ۲۲۵۔ ترجمہ شاہ عبدالقادر)

یوں علم قلبی کو کسی نہ کسی درجے میں نجات کے لیے لازمی تصور کیا جاتا ہے۔ اسی لیے وہ لوگ جو قلب یا مرکزِ حیات کا ہونے سے انکار کرتے ہیں وہ جنت میں داخلے کا امکان گنوا دیتے ہیں کیونکہ جنت تو مرکزِ قلب سے عبارت ہے جیسا کہ سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کے مشہور قول سے پتہ چلتا ہے: "خدا کی سلطنت تمہارے اندر ہے"۔ قرآن کا فرمان ہے:

"اور ہم نے پیدا کیے دوزخ کے واسطے بہت سے جن اور آدمی، ان کے دل ہیں کہ ان سے سمجھتے نہیں۔" (سورۂ اعراف آیت ۱۷۹۔ ترجمہ شیخ الہند)

حدیث کی کتابوں میں بھی اس علم قلبی کے متعدد حوالے ملتے ہیں جو حقیقی و لازمی ہے اور ایمان کا ہم معنی جیسا کہ بخاری کی اس حدیث میں بیان ہوا ہے:

"ایمان انسانوں کے دلوں کی جڑ میں اترا پھر قرآن نازل ہوا اور (لوگوں نے) قرآن سے سیکھا اور (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے) نمونے سے۔"[۳۱]

فی الحقیقت یہ کہا جا سکتا ہے کہ قرآن پاک اور حدیث کی زبان میں قلب لازماً محلِ علم ہے یا حصولِ علم کا ذریعہ یہی وہ بنیاد ہے جس پر صوفیاء نے اپنے عقیدۂ علم قلبی کو استوار کیا ہے جس میں تصوف کے بہت سے عظیم مشائخ مشغول رہے۔

صوفیاء علم القلب یا چشمِ دل کے باب میں کہتے ہیں کہ یہی وہ تیسری آنکھ ہے جو جسمانی آنکھوں سے حاصل شدہ علم سے مختلف مگر ویسے ہی بلا واسطہ اور براہِ راست آگہی کی استعداد رکھتی ہے۔ دل سے مخصوص یہ علم ایسا حقیقی علم ہے جسے اس ذریعے سے حاصل کیا گیا جو قلب یا وجودِ انسانی کے مرکز سے خاص ہے نہ کہ دماغ سے جس کا سارا علم بالواسطہ ہے اور جو خود قلب کا ایک ظل ہے۔ دل فقط جذبات کا گھر نہیں ہے جیسا کہ جدید فلسفے میں عقل کی ضد سمجھا جاتا ہے۔ آدمی محض عقلِ استدلالی اور اس کے مخالف جذبات یا احساسات ہی نہیں رکھتا بلکہ عقلی ادراک کی لیاقت جو استدلال اور احساسات یا مروّج اصطلاح میں ذہن اور دل کے بیچ پائی جانے والی دوئی اور تقسیم سے بلند ہے۔

دنیائے جدید میں عرفان یا ٹھیٹھ عقلی علم مؤثر اور متحقق صورت میں موجود نہیں رہا جس کی وجہ سے "علم قلب" کا روایتی

تصور داخل ہوگیا ہے۔ وہ علم قلب جو عقل اور وجدان دونوں اصطلاحات کے عمیق ترین معنی میں بیک وقت عقل بھی ہے اور وجدان بھی قلب سے مخصوص ادراک عقلی کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ علم حضوری اور علم حصولی کے فرق کی طرف متوجہ ہوا جائے۔ ذہن کا سارا استدلالی علم ذہن کے اخذ کردہ تصورات پر مبنی ہوتا ہے۔ اس لیے سارے کا سارا ذہنی علم حصولی ہے۔ انسان ذہنی اور استدلالی طور پر آگ یا پانی کو فقط اس کے تصور کے ذریعے جان سکتا ہے جو ہیولیٰ کا انتزاع ہے جسے مختلف ذہنی قوتیں ذہن کے تجزیہ کار حصے یعنی عقل استدلالی کے لیے فراہم کرتی ہیں۔ لیکن علم کی ایک قسم اور ہے جسے حاصل کرنا یوں تو ہر شخص کے لیے ممکن ہے مگر عملاً بہت ہی کم لوگ اس سے بہرہ یاب ہوتے ہیں۔ یہ علم قلب سے مخصوص ہے اور بلاواسطہ اور بلا توقف ہے۔ ادراک قلبی، ادراک جسمانی ہی کی طرح بلاواسطہ اور بدیہی ہوتا ہے مگر اس کی نسبت معقول یا روحانی عالم سے ہے۔ جب آدمی اپنی قوت شامہ کے براہ راست تجربے سے پھول کی خوشبو کا ادراک کرتا ہے تو یہ نکہت گل کے تصور کا ادراک نہیں ہے بلکہ خود خوشبو کا۔

اسلام کا عقیدۂ توحید حصول علم کے ان تمام طریقوں کا ایک نظام مراتب سے متصادم نہیں بلکہ اس کے باہم تکمیلی درجات کے طور پر احاطہ کرتا ہے جو درجہ بدرجہ تزکیہ یافتہ قلب کے اس عرفان تک پہنچا دیتا ہے جو انجام کار الاحد کے جوڑنے اور ایک کر دینے والے علم سے عبارت ہے۔ اور یہی انتہائی تحقق ہے توحید کا، توحید جو وحی اسلام کا اول بھی ہے اور آخر بھی۔

حواشی

۱۔ مثلاً: "اور بولے اگر ہم ہوتے سنتے یا بوجھتے، نہ ہوتے دوزخ والوں میں" (سورۃ الملک آیت ۱۰، ترجمہ شاہ عبدالقادر) اس آیت میں سمجھ بوجھ یا لغوی معنوں میں "عقل" کا انکار جنت سے محرومی کے برابر بتایا گیا ہے۔ اور بھی بہت سی آیات میں "فَقِہَ" کے فعل کے مختلف صیغے استعمال کیے گئے ہیں جو "عَقَلَ" ہی کے معنی دیتے ہیں، مثال کے طور پر "اور ہم نے کھول سنائے پتے (نشانیاں۔ مترجم) اس قوم کو جو بوجھتے ہیں۔" (سورہ انعام آیت ۹۸، ترجمہ شاہ عبدالقادر)

۲۔ علم حضوری اور علم حصولی کی اصطلاحات کے لیے ر۔ک سید حسین نصر، اسلامک سائنس۔ این السٹریٹڈ اسٹڈی، لندن ۱۹۷۶ء، صفحہ ۱۴)

۳۔ ایمان اور عقل یا وحی اور خرد کے تعلق پر دیکھیے ایف۔ شوآن، اسٹیشنز آف وزڈم (مقامات حکمت) ترجمہ جی۔ ای ایچ پامر، لندن ۱۹۶۱ء۔ نیز یہی مصنف، ڈائی مینشنز آف اسلام (جہات اسلام) ترجمہ پی۔ ٹاؤن سینڈ، لندن ۱۹۷۰ء۔ طبع مکرر لاہور ۱۹۷۴ء۔ ص ۷۶

۴۔ اشاعرہ کی ارادیت پر دیکھیے ایف۔ شوآن، اسلام اینڈ دی پیرینیئل فلاسفی (اسلام اور حکمت خالدہ) ترجمہ جے۔ پی ایلس، لندن ۱۹۷۶ء، طبع مکرر لاہور ۱۹۸۴ء باب ہفتم۔

۵۔ یہ اعتراض اشاعرہ کے اس مشہور عقیدے کی غلط تفہیم سے پیدا ہوا ہے جس کی رو سے اشیاء کا حسن و قبح شرعی ہے عقلی نہیں۔ یہ عقیدہ معتزلہ کے جواب میں ظاہر کیا گیا جو حسن و قبح کو عقلی مانتے تھے، اور عقل بھی انسانی عقل کی نسبت سے لہٰذا اشاعرہ نے حسن و قبح کے عقلی ہونے کی تردید عقل کے معتزلی تصور کو نظر میں رکھتے ہوئے کی ہے۔ اور پھر یہ بھی ہے کہ کلامی اصطلاح میں عقل کے معنی وہ نہیں ہیں جو مثلاً عرفانی اصطلاح میں ہیں۔ دونوں کے مباحث کو ان کی اپنی اپنی اصطلاحات کے دائرے میں رکھ کر دیکھنا چاہیے (مترجم)

۶۔ ان مکاتیب فلسفہ کے لیے دیکھیے ایچ کوربین (با اشتراک سید حسین نصر اور عثمان یحییٰ) تاریخ فلسفہ اسلام (فرانسیسی) جلد اول، پیرس ۱۹۶۴ء۔ سید حسین نصر، تین مسلمان فیلسوف ترجمہ محمد منور، آر۔ سی۔ ڈی، لاہور۔ طبع مکرر ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور۔ نصر، ملا صدرا کی تنزیہی الٰہیات (انگریزی) لندن ۱۹۷۸ء

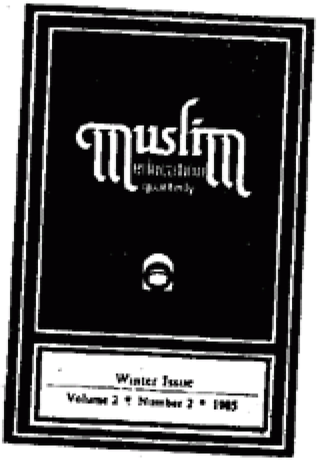
۷۔ اپنے زوال سے پہلے کلاسیکی فلسفہ نرا سوفی فلسفہ نہیں ہوتا تھا بلکہ اس کی بنیاد

ایک ملکوتی الاصل حکمت پر تھی۔ یہ تو گویا فکرِ جدید کی عقلیت پرستی ہی کا کرشمہ ہے کہ اس نے تمام قدیم فلسفے کو جدید فلسفے کا ایک "بے ضرر" پیشرو بنا کر رکھ دیا ہے اور اس کے نزدیک فیثا غورث یا افلاطون آج کل کی یونیورسٹیوں میں پائے جانے والے فلسفے کے پروفیسروں سے بس بال بھر زیادہ ذہین رہے ہوں گے۔ یہاں یہ بات یاد رہنی چاہیے کہ مسلمان افلاطون کو افلاطونِ الٰہی کہتے تھے۔ روایتی حکمت کے سیاق و سباق میں عقلی وجدان کا جو منصب تھا اور جدید فلسفے میں استدلال کا جو مقام ہے اس کے بارے میں ایف۔ شوآن لکھتے ہیں: "عقلی وجدان اوّلاً مطلق کی حقیقت کی ترسیل کرتا ہے۔ استدلالی فکر اضافی سے آغاز کرتے ہوئے مطلق کا استنباط کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ عقلی وجدان کے ذریعے رونما نہیں ہوتی اگرچہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ استدلالی فکر عقلی وجدان سے عاری ہے۔ سطحی معنوں میں فلسفے کے لیے دلائل کی ایک مطلق اہمیت ہے۔ عقلی وجدان کے لیے ان کی حیثیت علامتی اور عبوری ہوتی ہے۔"[۷] تناظراتِ روحانی و وقائعِ انسانی (انگریزی) لندن ۱۹۵۳ء، ص ۱۰۶

۸ ان رسائل نے مغربی الٰہیات پر بھی گہرا اثر ڈالا۔ قرونِ وسطیٰ کے عظیم متکلمین مثلاً سینٹ ٹامس اور ڈونس اسکوٹس ان سے اچھی طرح واقف تھے۔

۹ دیکھیے "اسلام کے کونیاتی افکار کا تعارف" حسین نصر، لندن ۱۹۷۸ء، باب ۱۲۔ نیز فضل الرحمٰن "پروفیسی ان اسلام" (انگریزی) لندن ۱۹۵۸ء۔ اس کتاب میں الشفاء کے متعلقہ حصوں کا ترجمہ دیا گیا ہے۔

۱۰ حوالے کے لیے دیکھیے "اقوالِ محمدؐ" (انگریزی) ترتیب و ترجمہ مرزا ابوالفضل، ۱۹۲۴ء، ص ۵۱۔



MUSLIM EDUCATION QUARTERLY is a review of Muslim education in the Modern World both in Muslim majority and in Muslim minority countries.

It is intended as a means of communication for scholars dedicated to the task of making education Islamic in character:

(1) by substituting Islamic concepts for secularist concepts of knowledge at present prevalent in all branches of knowledge,

(2) by getting curricula and text books revised or rewritten accordingly and

(3) by proposing concrete strategies for revising teacher-education including teaching methodology.

It is also expected to act as an open forum for exchange of ideas between such thinkers and others including non-Muslims who hold contrary views.

MUSLIM EDUCATION QUARTERLY

Published quarterly in Autumn, Winter, Spring and Summer

Editor: Professor Syed Ali Ashraf

- Contains articles on Islamic education, morality, art, culture, etc.
- Critically evaluates educational issues from the Islamic point of view.
- Contains 'Reminiscences' of contemporary Muslim educationalists.
- Publishes surveys of Muslim education in all countries of the world.
- Publishes book reviews.

SEND YOUR SUBSCRIPTION NOW

To: The Secretary, The Islamic Academy

Please enter my subscription for MUSLIM EDUCATION QUARTERLY

I enclose a cheque/P.O. for........................ (make cheque payable to The Islamic Academy. The cheque should be in sterling pounds)

Name ....

Address ....

....

....

Subscription Rates (including postage): Please indicate your preference.

Private Subscribers ☐ £10.50 per annum

☐ £ 2.65 per issue

Institutions ☐ £13.00 per annum

☐ £ 3.50 per issue

THE ISLAMIC ACADEMY

23 Metcalfe Road, Cambridge, CB4 2DB U.K. Tel. (0223) 350976