تراجم

علم اور مذہبی مشاہدہ

(۱)

خطبہ۔ علامہ ڈاکٹر محمد اقبالؒ

ترجمہ۔ ڈاکٹر وحید عشرت

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

علامہ محمد اقبال کے مشہور زمانہ خطبات کا ترجمہ اقبال اکادمی پاکستان کے منصوبوں میں شامل رہا ہے۔ ڈاکٹر وحید عشرت تین خطبات کا ترجمہ کر چکے ہیں جبکہ چوتھے خطبے کا ترجمہ جاری ہے۔ ہم اقبالیات (اردو) میں بالترتیب یہ خطبات شائع کر رہے ہیں تاکہ کتابی شکل میں چھپنے سے پہلے بھی اقبالیات سے دلچسپی رکھنے والے اس سے استفادہ کر سکیں۔

(مدیر)

www.IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. ©2002-2006

ہم جس کائنات میں رہتے ہیں' اس کی خاصیت اور ماہیت کیا ہے' کیا اس کی بناوٹ میں کوئی مستقل چیز موجود ہے؟

اس سے ہمارا تعلق کس طرح کا ہے؟

کائنات میں ہمارا مقام کیا ہے؟

اور

ہم کس قسم کا رویہ اختیار کریں جو کائنات میں ہمارے مقام کے حوالے سے مفید ہو سکتا ہے؟

یہ سوالات مذہب' فلسفے اور اعلیٰ شاعری میں مشترک ہیں لیکن جس طرح کا علم ہمیں شاعرانہ وجدان سے حاصل ہوتا ہے' وہ اپنے خواص میں لازمی طور پر انفرادی' تمثیلی' غیرواضح اور مبہم ہوتا ہے۔ مذہب اپنی ترقی یافتہ صورتوں میں خود کو شاعری سے بلند تر منصب پر فائز رکھتا ہے۔ اس کی حرکت فرد سے معاشرے کی طرف ہوتی ہے۔ حقیقت مطلقہ کے بارے میں اس کا انداز نظر انسانی تحدیدات کے برعکس ہوتا ہے اور وہ حقیقت مطلقہ کے براہ راست مشاہدے تک اپنے دعووں کو بڑھاتا ہے۔ اب یہ سوال بڑا اہم ہے کہ کیا فلسفے کے خالص عقلی طریق کا اطلاق مذہب پر کیا جاسکتا ہے۔ فلسفے کی روح آزادانہ تحقیق ہے۔ وہ ہر حکم اور دعوے پر شک کرتا ہے۔ یہ اس کا وظیفہ ہے کہ وہ انسانی فکر کے بلا تحقیق مفروضات کے چھپے گوشوں کا سراغ لگائے۔ اس تجسس کا بالاخر انجام چاہے انکار میں ہو یا اس برملا اعتراف میں کہ عقل خالص کی حقیقت مطلقہ تک رسائی ممکن نہیں۔ دوسری طرف مذہب کا جوہر ایمان ہے اور ایمان اس پرندے کے مانند ہے جو اپنا انجانا راستہ عقل کی حضوری کے بغیر پالیتا ہے۔ اسلام کے ایک بہت بڑے صوفی کے الفاظ میں عقل تو انسان کے دل زندہ میں گھات لگائے رہتی ہے تاکہ وہ زندگی کی اس ان دیکھی دولت کو لوٹ لے جو اس کے اندر ودیعت کی گئی ہے۔ تاہم اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ایمان احساسات محض سے کہیں بڑھ کر ہے۔ اس میں کسی حد تک وقوف کا عنصر بھی موجود ہے۔ تاریخ مذہب میں مدرسی اور صوفیانہ' دو مختلف مکاتب کی موجودگی اس بات کو ظاہر کرتی ہے

کہ مذہب میں خیال ایک اہم عنصر کی حیثیت سے موجود ہے۔ اس سے الگ مذہب، اپنے اعتقادات میں، جیسا کہ پروفیسر وائیٹ ہیڈ نے تشریح کی ہے، عام حقائق کا ایک ایسا نظام ہے جسے خلوص کے ساتھ قبول کیا جائے اور انہماک کے ساتھ اپنایا جائے تو یہ انسانی سیرت و کردار کو بدل سکتا ہے۔ اب چونکہ مذہب کا بنیادی نصب العین انسان کی باطنی اور ظاہری زندگی کو بدلنا اور رہنمائی کرنا ہے تو یہ لازم ہے کہ مذہب کی تشکیل کرنے والے عام حقائق بے تصفیہ نہ رہ جائیں کیونکہ ہم اپنے معاملات کسی مشتبہ اصول پر چلانے کا عمل نہیں کر سکتے، لہٰذا یقینی طور پر اپنے وظیفے کے اعتبار سے مذہب اپنے حتمی اصولوں کے لیے عقلی اساس کا زیادہ ضرورت مند ہے اور اس کی یہ ضرورت سائنسی معتقدات سے کہیں زیادہ ہے۔ سائنس ایک عقلی مابعد الطبیعیات کو نظرانداز کر سکتی ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ ماضی میں اس نے ایسا کیا بھی ہو۔ تاہم مذہب کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ مخالف و مختلف تجربات کے مابین توافق کی تلاش نہ کرے اور اس ماحول کا جواز تلاش نہ کرے جس میں نوع انسانی موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پروفیسر وائیٹ ہیڈ کی یہ بات صائب نظر آتی ہے کہ ایمان کے تمام عہد عقلیات کے عہد ہیں، مگر ایمان کی عقلی توجیہہ کا مفہوم یہ نہیں کہ ہم مذہب پر فلسفے کی برتری کو تسلیم کر لیں۔ فلسفہ بلاشبہ مذہب کا جائزہ لے سکتا ہے مگر جس چیز کا تجزیہ کیا جاتا ہے، اس کی نوعیت ایسی ہے کہ اسے مکمل طور پر فلسفے کی حدود تک مقید نہیں کیا جا سکتا، سوائے اس کی اپنی مصطلحات کے۔ مذہب کا تجزیہ کرتے وقت فلسفہ، مذہب کو اپنے مفروضے میں کم تر مقام پر نہیں رکھ سکتا۔ مذہب کسی ایک شعبے تک محدود نہیں اور نہ یہ نری فکر ہے۔ یہ نرا احساس بھی نہیں اور نہ محض عمل، یہ پورے انسان کا پورا اظہار ہے۔ لہٰذا مذہب کی قدر کا تعین کرتے وقت فلسفے کو لازمی طور پر اس کی مرکزی حیثیت پیش نظر رکھنی چاہیے۔ نتیجۂ فکر کے انعکاسی عمل میں اس کی مرکزیت کے اعتراف کے سوا کوئی چارہ نہیں اور اس کی بھی کوئی وجہ نہیں کہ ہم یہ فرض کر لیں کہ فکر اور وجدان (وحی) لازمی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ یہ ایک ہی جڑ سے پھوٹتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ ایک، حقیقت کو جزوی طور پر دیکھتا ہے اور دوسرا اس کا کلی لحاظ سے مشاہدہ کرتا ہے۔ ایک، حقیقت کا ازلی اور دوسرا زمانی پہلو پیش نظر رکھتا ہے۔ ایک، حقیقت کی کلیت سے شاد کام ہوتا ہے، جبکہ دوسرے کا مطمع نظر یہ ہے کہ وہ مخصوص مشاہدے کے لیے کلیت کے مختلف شعبوں میں آہستگی سے ارتکاز اور تخصیص کرتے ہوئے اس کلیت میں حرکت زن رہے۔ دونوں تازگی اور باہمی طور پر تجدید قوت کے لیے ایک دوسرے کے ضرورت مند ہیں۔ دونوں

ایک ہی حقیقت کے متلاشی ہیں جو حیات میں ان کے اپنے کرداروں کے حوالے سے اپنا القاء ان پر کرتی ہے۔ درحقیقت' جیساکہ برگساں نے درست طور پر کہا' وجدان عقل ہی کی ایک برتر صورت ہے۔

اسلام کی عقلی بنیاد کی تلاش کا آغاز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا۔ آپؐ تواتر سے یہ دعا فرمایا کرتے تھے : "اللہ! مجھے اشیاء کی اصل حقیقت کا علم عطا فرما۔" آپؐ کے بعد صوفیا اور غیر صوفی متکلمین نے اس ضمن میں جو کام کیا' وہ ہماری تاریخ ثقافت کا ایک روشن باب ہے۔ اس سے ان کی تصورات کے نظام سے دلچسپی ظاہر ہوتی ہے جو سچائی سے ان کی دلی یگانگت کی آئینہ دار ہے۔ اس سے زمانی تحدیدات کا بھی پتہ چلتا ہے۔ ان سے اسلام میں ظہور پذیر ہونے والے مختلف الہیاتی مکاتب فکر کا بھی مطالعہ ہوتا ہے جو گرچہ بار آور نہ ہو سکے مگر بعد کے زمانوں میں ارتقاء پذیر رہتے تو مفید مطلب ہوتے۔ جیساکہ ہم سب جانتے ہیں' تاریخ اسلام میں یونانی فلسفہ ایک زبردست ثقافتی قوت رہا ہے۔ قرآن کے محتاط مطالعے اور مختلف مدرسی مکاتب کی الہیات کے تجزیے سے' جو یونانی فکر سے متحرک ہوئے' یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ ان دونوں نے مسلمانوں کے اندر فکر میں بڑی وسعت پیدا کر دی تھی' تاہم قرآن کے بارے میں مجموعی طور پر مسلم مفکرین کی سوچ کو یونانی فکر نے متاثر کرتے ہوئے دھندلا دیا۔ سقراط نے انسانی دنیا پر ہی اپنی توجہ مرتکز رکھی۔ اس کے نزدیک انسان کے مطالعے کا موضوع خود انسان ہے۔ یہ کرۂ ارض' حشرات زمینی اور ستارے وغیرہ اس کے مطالعے کا موضوع نہیں ہیں۔ یہ کس قدر قرآن کی تعلیم کے منافی ہے؟ جو کہتا ہے کہ شہد کی معمولی مکھی کو بھی وحی ہوتی ہے۔ قرآن نے اپنے قاری کو دعوت دی ہے کہ وہ ہواؤں کے تغیر و تبدل' دن اور رات کی گردش' بادلوں کی آمد و رفت اور تاروں بھرے آسمان کا مطالعہ کرے اور ان سیاروں کا جو فضائے بسیط میں تیر رہے ہیں۔ سقراط کے ایک سچے شاگرد کی حیثیت سے افلاطون نے حواسی ادراک کو بہ نظیر تحقیر دیکھا جو اس کے خیال میں حقیقی علم کے بجائے محض ایک رائے ہو سکتی ہے۔ قرآن اسے کس طرح ناپسند کرتا ہے؟ جو سماعت اور بصارت کو خدا کے قابل قدر دو تحفے قرار دیتا ہے اور انہیں دنیا میں ہمارے اعمال کے معتبر گواہ ٹھہراتا ہے یہ اہم نکات تھے جو دور اول کے مسلم مفکرین اور قرآن کے طالب علم کی نظروں سے چوک گئے اور اس کی وجہ کلاسیکی تشکیک میں ان کا الجھ جانا تھا۔ انہوں نے قرآن کا مطالعہ یونانی فلسفے کی روشنی میں کیا۔ کوئی دو سو سال کے عرصے میں انہیں کچھ کچھ سمجھ میں آیا کہ قرآن کی روح یونانی کلاسیکی فکر سے لازمی طور پر مختلف ہے۔ اس

ادراک کے نتیجے میں ایک ذہنی بغاوت نے جنم لیا' اگرچہ آج تک اس فکری انقلاب کی مکمل معنی خیزی مسلمان مفکرین پر منکشف نہیں ہو سکی۔ جزوی طور پر کچھ اس فکری انقلاب کی وجہ سے اور کچھ اپنے ذاتی حالات کی بنا پر امام غزالیؒ نے مذہب کی اساس فلسفیانہ تشکیک پر رکھی جو مذہب کے لیے ایک غیر محفوظ بنیاد ہے اور جسے قرآن کی روح کے مطابق کہنے کا کوئی جواز پیش نہیں کیا جاسکتا۔ امام غزالیؒ کا سب سے بڑا حریف' ابن رشد جو ارسطو کا پیرو تھا اور جس نے اس فکری بغاوت کے بالمقابل یونانی فلسفے کا دفاع کیا' اس نے عقل فعال کی بقاء کا نظریہ پیش کیا جس نے فرانس اور اٹلی کی فکری زندگی پر گہرے نقوش مرتب کیے مگر جو میرے خیال میں انسانی خودی کی منزل و مقصود اور قدر کے بارے میں قرآن کے تصورات کے بالکل خلاف ہے۔ یوں ابن رشد اسلام میں ایک بڑے اور بار آور خیال کو پروان چڑھانے کی بصیرت کھو بیٹھا۔ اس طرح نادانستہ طور پر اس نے ایک ضعیف القوت فلسفہ حیات کو ترقی دینے میں مدد کی جو انسانی بصیرت کو خود انسان کے بارے میں اور خدا اور کائنات کے متعلق دھندلا دیتا ہے۔ اشاعرہ میں کچھ تعمیری سوچ رکھنے والے مفکرین ضرور پیدا ہوئے جنہوں نے بلاشبہ درست راہ پر چلتے ہوئے مثالیت کی جدید تر صورتوں کو پروان چڑھایا۔ تاہم مجموعی طور پر اشاعرہ کی علمی تحریک کا بنیادی مقصد یونانی جدلیت کے ہتھیاروں سے متقدمین کے اعتقادات کا دفاع تھا۔ معتزلہ نے مذہب کو عقائد کا ایک نظام تصور کیا۔ اسے ایک زوردار حقیقت کے طور پر نظر انداز کیا۔ انہوں نے حقیقت تک رسائی کے غیر تصورانہ رویوں کو نہ جانچا اور مذہب کو محض منطقی تصورات کے ایک نظام میں محدود کر دیا جس کا انجام ایک منفی نقطہ نظر کی صورت میں سامنے آیا۔ وہ یہ سمجھنے سے قاصر رہے کہ علم کی دنیا میں خواہ وہ سائنسی ہو یا مذہبی' ٹھوس تجربے میں فکر کا مکمل انحصار ممکن نہیں۔

تاہم اس حقیقت سے بھی انکار ممکن نہیں کہ غزالیؒ کا مشن کانٹ کی طرح ہادیانہ تھا جو اس نے اٹھارہویں صدی کے جرمنی میں اپنایا۔ جرمنی میں عقلیت کا' مذہب کے حلیف کے بطور ظہور ہوا مگر اسے جلد ہی احساس ہوگیا کہ مذہب کا اعتقادی پہلو دلیل و برہان کا متحمل نہیں ہوسکتا۔ اس کا صرف ایک ہی حل ہے کہ عقیدے کو مذہب کی مقدس دستاویز سے الگ کر دیا جائے۔ مذہب سے عقیدے کو ہٹا دینے سے اخلاق کا افادی پہلو سامنے آیا' اور یوں عقلیت نے بے اعتقادی کی فرمانروائی کو محکوم کر دیا۔ جرمنی میں کانٹ کی پیدائش کے وقت الہیات کا کچھ ایسا ہی حال تھا۔ اس کی کتاب "تنقید عقل محض" نے جب انسانی عقل کی حدود کی وضاحت کی تو عقلیت پسندوں کا تمام کام دھرے کا دھرا رہ گیا۔ لہٰذا کانٹ کو جرمنی کے لیے خدا کا بہت بڑا

عطیہ کہنا بھی بر انصاف بات ہے۔ غزالی کی فلسفیانہ تشکیک نے بھی' جو کانٹ سے کسی قدر بڑھ کر تھی' دنیائے اسلام میں تقریباً اسی قسم کے نتائج پیدا کیے۔ اس نے بھی اس مغرور اور تنگ نظر عقلیت پسندی کی کمر توڑ دی جو کانٹ کے جرمنی کی مثال تھی' تاہم غزالی اور کانٹ میں ایک بنیادی فرق ہے۔ کانٹ اپنے اصول پر قائم رہا۔ خدا کے بارے میں علم کے امکان کی توثیق نہ کرسکا۔ غزالی نے تجزیاتی فکر میں اس کی امید نہ پاکر صوفیانہ تجربے کی طرف رجوع کیا۔ اس طرح اس نے مذہب کے لیے ایک خودمختار محتویات کو پالیا۔ یوں اس نے سائنس اور مابعدالطبیعیات سے الگ خود مکتفی حیثیت میں مذہب کے زندہ رہنے کے حق کو پالینے میں کامیابی حاصل کرلی' تاہم صوفیانہ مشاہدے میں کل لامتناہی کا گیان اسے فکر متناہی اور بغیر قطعیت کے ہوا تھا' لہٰذا اس نے وجدان اور فکر کے درمیان ایک خط فاصل کھینچ دیا۔ وہ یہ پانے میں ناکام رہے کہ فکر اور وجدان عضویاتی طور پر ایک دوسرے سے منسلک ہیں اور فکر لازمی طور پر متناہی اور غیر قطعی سے ہیچ پاتی ہے کیونکہ وہ زمان متسلسل سے پیوستہ ہے۔ یہ خیال کہ فکر لازمی طور پر متناہی ہے لہٰذا اسی وجہ سے وہ لامتناہی کو نہیں پاسکتا' علم میں فکر کی گردش کے برخود غلط تصور پر قائم ہے۔ منطقی تفہیم کی ناموزونیت جب باہم دگر متزاحم انفرادیتوں کی کثرت کو ایک قطعی منضبط وحدت میں نہیں پاتی تو نتیجہ فکر کے بارے میں تشکیک کا شکار ہو جاتے ہیں۔ درحقیقت منطقی فہم اس قابل نہیں کہ وہ اس کثرت کو ایک مربوط اور منضبط کائنات کی حیثیت سے سمجھ سکے۔ اس کے پاس صرف ایک تعمیم ہی کا طریقہ ہے جو اشیا کی مشابہتوں پر اپنا انحصار رکھتا ہے۔ مگر اس کی تعمیمات محض فرضی اکائیاں ہیں جو اشیاء کی حقیقت تک رسائی نہیں رکھتیں۔ اپنی گہری حرکت میں فکر اس لائق ہے کہ لامتناہی محیط کل تک رسائی پاسکے جس کی اپنی ذاتی غیر متعین حرکت میں مختلف متناہی تصورات محض آنات ہیں۔ اپنی بنیادی فطرت میں فکر ساکن نہیں ہے' یہ متحرک ہے۔ اور اگر زمانے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو فکر اپنی اندرونی لامتناہیت میں اس بیج کی طرح ہے جس میں درخت بننے کی عضویاتی وحدت ابتدا ہی سے ایک حقیقت کے طور پر موجود ہے۔ لہٰذا فکر اپنا بھرپور اظہار کلی طور پر کرتا ہے جو زمانی انداز سے یقینی تخصیصات کے ساتھ سامنے آتا ہے' اور جو دو طرفہ حوالے ہی سے سمجھا جا سکتا ہے۔ ان کے معانی ان کی اپنی ذات میں نہیں بلکہ اس وسیع تر کل میں ہیں جس کے وہ مخصوص پہلو ہیں' جسے قرآن مجید نے "لوح محفوظ" کہا ہے۔ اسی لوح محفوظ میں علم کے تمام غیر متعین امکانات ایک حاضر حقیقت کی طرح موجود ہیں۔ علم' اس حقیقت تک رسائی کے لیے خود کو زمان مسلسل میں ایسے متناہی

تصورات کے تواتر میں ظاہر کرتا ہے جو پہلے ہی سے وہاں موجود ہے۔ درحقیقت علم کی حرکت میں مکمل لامتناہی کا ہونا ہی متناہی سوچ کو ممکن کرتا ہے۔ کانٹ اور غزالی دونوں یہ نہ جان سکے کہ فکر، علم کے ہر عمل میں اپنی متناہیت سے بڑھ جاتا ہے۔ فطرت کے متناہی اجزا تو باہم دگر منفرد ہیں، مگر فکر کے متناہی اجزا کی صورت ایسی نہیں۔ یہ اپنی اصل ماہیت میں اپنی انفرادیت کے تنگ دائرے کے پابند نہیں۔ اپنے سے ماورا وسیع دنیا میں ان سے مغائر کچھ نہیں، بلکہ اس بظاہر مغائر زندگی میں سرگرمی سے فکر اپنی متناہی حدود کو توڑ کر اپنی بالقوۃ لامتناہیت سے شاد کام ہوتا ہے۔

گزشتہ پانچ سو برسوں سے اسلامی فکر عملی طور پر ساکت و جامد چلی آ رہی ہے۔ ایک وقت تھا جب مغربی فکر اسلامی دنیا سے روشنی اور تحریک پاتا تھا۔ تاریخ کا یہ عجب طرفہ تماشا ہے کہ اب دنیائے اسلام کی روح مغرب سے خوشہ چینی کر رہی ہے، گو یہ بات اتنی معیوب نہیں کیونکہ جہاں تک یورپی ثقافت کے عقلی پہلو کا تعلق ہے، یہ اسلام ہی کے چند نہایت اہم ثقافتی پہلوؤں کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ ڈر ہے تو صرف یہ کہ یورپی ثقافت کی ظاہری چمک کہیں ہماری فکری تحریک کو مسخ نہ کر دے اور ہم اس ثقافت کی اصل روح تک رسائی میں ناکام نہ ہوجائیں۔ ہمارے عقلی زوال کے زمانے میں یورپ نے ان اہم مسائل پر پوری سنجیدگی سے سوچا ہے جن سے مسلمان فلاسفہ اور سائنس دانوں کو گہری دلچسپی رہی تھی۔ عہد وسطیٰ کے بعد جب مسلمانوں کی الہیات انتہا پر تھی، انسانی فکر اور تجربے میں فروغ کا عمل ایک تسلسل کے ساتھ جاری رہا ہے۔ ماحول اور کائنات پر اختیار اور فطرت کی قوتوں پر برتری نے انسان کو ایک نئے اعتماد سے سرشار کیا جس سے نئے نئے نقطہ ہائے نظر وجود میں آئے اور انسان نے نت نئے تجربات کی روشنی میں پرانے مسائل کو نئے نئے پہلوؤں سے جانا جس سے کئی نئے مسائل نے جنم لیا۔ یوں نظر آتا ہے جیسے انسانی عقل، زمان و مکان اور علت و معلول کی حدود پھلانگنے کو ہے۔ سائنسی فکر کی ترقی کے ساتھ ساتھ ہمارے وقوف بھی تبدیلی کے عمل سے گزر رہے ہیں۔ آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت سے کائنات کے بارے میں نیا رویہ سامنے آیا ہے اور یہ اس بات کا متقضی ہے کہ مذہب اور فلسفے کے درمیان مشترک مسائل پر نئے زاویوں سے غور کیا جائے۔ اب اگر ایشیا اور افریقہ میں مسلمانوں کی نوجوان نسل اسلام کی نئی تعبیر چاہتی ہے تو یہ کوئی زیادہ تعجب خیز بات نہیں۔ تاہم مسلمانوں کی بیداری کے اس عہد میں ہمیں خود اختیاری کے ساتھ یہ تجزیہ کرنا چاہیے کہ یورپ کیا سوچتا ہے اور وہ اس سے کن نتائج تک پہنچا ہے۔ اور اس سے ہمیں اپنے علمی ورثے پر نظرثانی یا اگر ضروری ہو تو اپنے الہیاتی افکار کی تشکیل نو کرتے ہوئے

کیا مدد مل سکتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ ہمارے لیے یہ بھی ممکن نہیں کہ ہم مذہب' خصوصاً اسلام کے خلاف وسط ایشیا (اشتراکی روس) کے پراپیگنڈے کو نظرانداز کریں۔ اس کی لہر پہلے ہی برصغیر تک آپہنچی ہے۔ اس پراپیگنڈے کے چند سرکردہ' مسلمانوں کے گھروں میں پیدا ہوئے جن میں سے ایک ترک شاعر توفیق فطرت ہے جو کچھ ہی عرصہ قبل فوت ہوا ہے۔ اس نے تو ہمارے عظیم فلسفی شاعر میرزا عبدالقادر بیدل کی فکر کو مسخ کرتے ہوئے اسے اشتراکیت کا علمبردار بنا ڈالا۔ یقینی طور پر یہ وقت ہے کہ اسلام کی اساسیات کا جائزہ لیا جائے' چنانچہ ان خطبات میں اسلام کے چند بنیادی تصورات پر میں نے فلسفیانہ پہلو سے بحث کی ہے۔ مجھے امید ہے کہ نوع انسانی کے لیے ایک عالم گیر پیغام حیات کے طور پر یہ اسلام کی تفہیم میں معاون ہوں گے۔ میرے پیش نظر یہ بھی ہے کہ اسلام کے ان اساسی تصورات کے بارے میں ہونے والے آئندہ کے مباحث کے لیے بھی رخ متعین کروں۔ چنانچہ اس ابتدائی خطبے میں' میں یہ تجویز کروں گا کہ علم کے کردار اور مذہبی مشاہدے کا تجزیہ کروں۔

قرآن حکیم کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ وہ خدا اور کائنات سے انسان کے مختلف ابعاد تعلق کا بلند تر شعور اجاگر کرے۔ قرآنی تعلیمات کے اس اساسی پہلو کے پیش نظر ہی جرمنی کے معروف فلسفی گوئٹے نے' اسلام کو ایک علمی قوت قرار دیتے ہوئے' ایکرمن سے کہا تھا "دیکھو! یہ تعلیم کبھی نامراد نہیں ٹھہرے گی۔ ہمارے تمام نظام بلکہ تمام نوع انسانی اس سے آگے نہ جاسکے گی۔" حقیقت یہ ہے کہ اسلام کا مسئلہ مذہب اور تہذیب کی ان دو قوتوں کا پیدا کردہ ہے جو باہم کھچاؤ اور ساتھ ہی باہم لگاؤ رکھنے والی ہیں۔ اسی طرح کا مسئلہ اس سے قبل مسیحیت کو بھی درپیش تھا۔ مسیحیت کا بھی یہی بنیادی سوال تھا کہ روحانی زندگی کے لیے کسی ایسے مستقل اساسی اصول کو تلاش کیا جائے جو حضرت مسیحؑ کی ہدایت کے مطابق بیرونی دنیا کی قوتوں سے انسانی روح کی طرف اپنا رخ نہ رکھتا ہو بلکہ خود انسان کو' اس کی اپنی روح سے' نئی دنیا کے انشراح سے بلند کرسکے۔

پس عیسائیت جس روح کی بحالی کی خواہاں ہے' وہ بیرونی قوتوں کے انکار سے ممکن نہیں کیونکہ وہ تو پہلے ہی روح کو منور کرنے والی ہیں۔ تاہم ان بیرونی قوتوں سے انسانی تعلق کی ہم آہنگی انسان کے اندر سے پھوٹنے والی روشنی سے ہوسکتی ہے۔ عین کی اسی اسراریت سے حقیقت کا صدور و قیام ہے اور اس کے ذریعے عین کی یافت اور تصدیق ممکن ہے۔ اسلام میں عین اور حقیقت' غیر تطابق پذیر دو مخالف قوتیں نہیں۔ عینؔ کی زندگی کا مدار حقیقت سے مکمل

لاتعلقی پر نہیں کیونکہ اس سے زندگی کی عضوی کلیت اذیت ناک اضداد میں بٹ جائے گی۔ لہٰذا عین کی ہستی کا مدار حقیقت کے اپنے اندر انجذاب و ادغام اور اپنے وجود کلی کو منور کرنے پر ہے۔ یہ وہ باریک سا پردہ ہے جو موضوع و معروض' ریاضیاتی خارج اور حیاتیاتی باطن میں موجود ہے جس نے عیسائیت کو دبایا' مگر اسلام نے اس کو زیر کرنے کے لیے اس کا سامنا کیا۔ آج کی صورت حال میں انسانی مسئلے سے متعلق بنیادی رویے کے تعین کے بارے میں ان دو بڑے مذاہب کے نقطۂ نظر میں یہی بنیادی فرق ہے۔ دونوں انسان کے نفس روحانی کا اثبات چاہتے ہیں' مگر اسلام کے نقطۂ نظر میں صرف اس قدر فرق ہے کہ وہ عین اور حقیقت کے مادی دنیا سے تعلق کا اثبات کرتا ہے اور اس راستے کی نشاندہی کرتا ہے جس سے ہم غالب ہو کر دستور حیات کی اساس کی حقیقی معنوں میں یافت کر سکتے ہیں۔

قرآن کی نظر میں اس کائنات کی ماہیت کیا ہے' جس میں ہم رہتے بستے ہیں۔

اولاً یہ کہ کائنات رام کی لیلا نہیں ہے۔ یعنی اس کی تخلیق کھیل تماشا نہیں:

وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لٰعبين○ ما خلقنهما الا بالحق ولكن اكثر هم لايعلمون○ (۴۴: ۳۷۔ ۳۸)

"ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور ان کے اندر جو کچھ ہے' محض کھیل تماشا کے طور پر تخلیق نہیں کیا۔ ہم نے ان کو ایک نہایت سنجیدہ مقصد کے لیے پیدا کیا ہے۔ مگر زیادہ تر لوگ اس کا شعور نہیں رکھتے۔"

یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کا اعتراف ناگزیر ہے:

ان في خلق السموات والارض واختلاف اليل و النهار لايٰت لا ولي الالبٰب○ الذين يذكرون الله قياما" وقعودا" وعلى جنو بهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ماخلقت هذا باطلا" (۳: ۱۹۱)

"بے شک آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے میں اور رات اور دن کے بدلتے رہنے میں بڑی نشانیاں ہیں' اہل عقل کے لیے وہ عقل مند جو یاد کرتے رہتے ہیں اللہ تعالیٰ کو کھڑے ہوئے اور بیٹھے ہوئے اور پہلوؤں پر لیٹے ہوئے اور غور کرتے رہتے ہیں' آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں اور تسلیم کرتے ہیں اے ہمارے مالک! نہیں پیدا فرمایا تو نے یہ کارخانہ حیات) بے کار۔"

کائنات کی ترکیب میں اب بھی وسعت کی گنجائش ہے:

یزید فی الخلق مایشاء (۱:۳۵)

"وہ اپنی تخلیق میں جو چاہتا ہے' اضافہ کرتا ہے۔"

کائنات کوئی جامد شے نہیں ـــــ ایک تکمیل شدہ چیز ـــــ جس میں کہ کسی تبدیلی یا تغیر کی گنجائش نہ ہو ـــــ بلکہ شاید اس کے اندرون میں تو آفرینش نو خوابیدہ ہے:

قل سیرو الی الارض فانظروا کیف بدء الخلق ثم اللہ ینشی النشاۃ الاخرہ (۲۹:۱۹)

"ان سے کہو کہ وہ زمین کی سیر کریں اور دیکھیں کہ خدا نے کس طرح اشیا خلق کی ہیں۔ اس کے بعد بھی خدا انہیں دوبارہ پیدا کرے گا۔"

حقیقت تو یہ ہے کہ کائنات کی یہ پراسرار جنبش و حرکت' دن اور رات کے آنے جانے میں نظر آنے والا وقت کا یہ بے آواز سلسلہ' قرآن خود حکیم کے نزدیک اللہ کی بہت بڑی نشانیوں میں سے ہے:

یقلب اللہ الیل والنہار ان فی ذالک لعبرۃ لاولی الابصار (۲۴:۴۴)

"خدا دن کو رات میں اور رات کو دن میں تبدیل کرتا رہتا ہے۔ اس میں دیکھنے والوں کے لیے بڑی عبرت ہے۔"

یہی وجہ ہے کہ حضورؐ نے فرمایا "زمانے کو برامت کہو کیونکہ زمانہ تو خود خدا ہے۔" زمان و مکان کی یہ فراخی تو خود انسان کے سامنے مسخر ہونے کے لیے سرا فگندہ ہے۔ اب یہ انسان کا فرض ہے کہ وہ خدا کی ان نشانیوں کو سمجھے اور ایسے ذرائع ڈھونڈ نکالے جن سے وہ کائنات کی اصل حقیقت کو پاسکے:

الم تروا ان اللہ سخر لکم مافی السموات وما فی الارض واسبغ علیکم نعمہ' ظاہرۃ و باطنہ (۳۱:۲۰)

"کیا تم نہیں دیکھتے کہ خدا نے تمہارے لیے مسخر کر دیا جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے۔ اور عام کر دی ہیں اس نے تم پر ہر قسم کی نعمتیں' ظاہری بھی اور باطنی بھی۔"

وسخر لکم الیل والنہار والشمس و القمر والنجوم مسخرات بامرہ ان فی ذلک لایات لقوم یعقلون (۱۶:۱۲)

"اور اللہ تعالیٰ نے مسخر فرما دیا تمہارے لیے رات' دن' سورج اور چاند کو' اور تمام ستارے بھی اس کے حکم کے پابند ہیں۔ بیشک ان تمام چیزوں میں (قدرت الٰہی کی)

نشانیاں ہیں اس قوم کے لیے جو دانشمند ہے۔"

کائنات کی اس حقیقت میں جس نے انسان کو ہر طرف سے گھیر رکھا ہے' خود انسان کی اپنی حقیقت کیا ہے؟ متوازن اہلیتیں رکھنے کے باوجود بھی وہ زندگی کے درجات میں خود کو بہت گھٹیا پاتا ہے۔ اسے ہر طرف سے رکاوٹوں کا سامنا ہے:

لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ○ ثم رددنا اسفل سافلین ○ (۹۵ : ۴)

"ہم نے انسان کو اعلیٰ صورت پر پیدا کیا۔ پھر اسے پستیوں میں لڑکا دیا۔"

ہم انسان کو اس ماحول میں کیسا دیکھتے ہیں۔ وہ ایسی بے سکون روح ہے جو اپنے مدعا کو پانے کے لیے ہر شے کو بھول جاتی ہے اور اپنے اظہار کے لیے نئے نئے موقعوں کی تلاش میں ہر دکھ درد سہہ جاتی ہے۔ اپنی تمام تر کوتاہیوں کے باوصف وہ فطرت پر برتری رکھتی ہے۔ وہ ایک بار امانت کی امین ہے جسے قرآن کے الفاظ میں آسمانوں' زمین اور پہاڑوں نے اٹھانے سے معذوری ظاہر کر دی تھی:

انا عرضنا الامانتہ علی السموات والارض والجبال فابین ان یحملنھا واشفقن منھا وحملھا الانسان انہ کان ظلوما جھولا (۳۳ : ۷۲)

"ہم نے یہ امانت آسمانوں' زمین اور پہاڑوں کو سونپنا چاہی۔ مگر انہوں نے اس کو اٹھانے سے معذوری ظاہر کر دی۔ اس بار امانت کو انسان نے قبول کر لیا۔ بے شک انسان بڑا ظالم اور جلد باز ہے۔"

اس میں شک نہیں کہ انسان کی زندگی ایک نقطۂ آغاز رکھتی ہے' مگر شاید یہ بھی انسان کا مقدر تھا کہ وجود کی تشکیل کا ایک "مستقل" حصہ بنے:

ایحسب الانسان ان یترک سدی ○ الم یک نطفتہ من منی یمنی ○ ثم کان علقتہ فخلق فسوی ○ فجعل منہ الزوجین الذکر والانثی ○ الیس ذالک بقدر علی ان یحی الموتی ○ (۷۵ : ۳۶-۴۰)

"کیا انسان یہ خیال کرتا ہے کہ اسے مہمل چھوڑ دیا جائے گا۔ کیا وہ (ابتدا میں) منی کا ایک قطرہ نہ تھا جو (رحم مادر میں) ٹپکایا جاتا ہے۔ پھر اس سے وہ لوتھڑا بنا پھر اللہ نے اسے بنایا اور اعضاء درست کیے' پھر اس سے دو قسمیں بنائیں مرد اور عورت' کیا وہ (اتنی قدرت والا) اس پر قادر نہیں کہ مردوں کو پھر زندہ کر دے؟"

انسان میں یہ صلاحیت ودیعت ہے کہ وہ اپنے گردوپیش میں متوجہ کرنے والی چیزوں کو نئی

صورت اور نئی سمت دے سکتا ہے۔ اور جہاں اسے روک ہو تو اسے یہ قوت حاصل ہے کہ وہ اپنی ہستی کے اندرون میں زیادہ بڑی دنیا بسا لے جہاں اس کے لیے بے پناہ مسرت کے سرچشمے موجود ہیں۔ گلاب کی پتی سے بھی نازک تراس وجود کی زندگی مصائب سے بھری پڑی ہے۔ اس کے باوجود بھی حقیقت کی کوئی صورت روح انسانی سے زیادہ باقوت' خیال افروز اور حسین نہیں' چنانچہ انسان اپنی اصل میں تخلیقی فعالیت ہے' جو ایک ارتقاء کوش روح ہے' جس کا سفر ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف جاری رہتا ہے:

فلا اقسم بالشفق ○ واللیل وما وسق ○ والقمر اذا اتسق ○ لترکبن طبقا عن طبق○ (۸۴: ۱۶-۱۹)

"پس میں قسم کھاتا ہوں شفق کی' اور رات کی اور جن کو وہ سمیٹے ہوئے ہے' اور چاند کی جب وہ ماہ کامل بن جائے۔ تمہیں (بتدریج) زینہ بہ زینہ چڑھنا ہے۔"

انسان کے اندر یہ صفت ہے کہ وہ اپنے اردگرد پھیلی ہوئی کائنات کی گہری امنگوں میں شریک ہو اور کائنات کی قوتوں سے مطابقت یا ان کو اپنی ضرورتوں اور مقاصد کے تحت ڈھال کر اپنا اور کائنات کا مقدر بنائے۔ اگر انسان کسی کام کے آغاز کے لیے جرات آزما ہو تو ارتقاء کے اس عمل میں خدا بھی اس کے ساتھ ہے:

ان اللہ لا یغیر مابقوم حتی یغیر واما بانفسھم (۱۳: ۱۲)

"بے شک اللہ تعالیٰ نہیں بدلتا کسی قوم کی حالت کو جب تک وہ لوگ اپنے آپ میں تبدیلی پیدا نہیں کرتے۔"

اگر انسان کسی کام کے آغاز کے لیے جرات آزمانہ ہو تو وہ اپنی ذات کے چھپے ہوئے جوہر کو نہیں پاسکتا۔ اگر وہ بڑھتی ہوئی زندگی کے لیے اپنے اندر کوئی تحریک نہیں پاتا تو وہ خود کو بے جان مادے کی سطح پر لے آتا ہے لہٰذا اس کی زندگی اور اس کی روح کی بالیدگی کا مدار حقیقت سے رابطے پر ہے جو اسے اپنے دوبدو کیے ہوئے ہے۔ اس حقیقت سے رابطے کا وسیلہ علم ہے' اور علم وقوف حس کا نام ہے جس سے فہم و ادراک میں وسعت پیدا ہوتی ہے:

و اذ قال ربک للملائکتہ انی جاعل فی الارض خلیفتہ قالوا اتجعل فیھا من یفسد فیھا ویسفک الدما ونحن نسبح بحمدک و نقدس لک قال انی اعلم مالا تعلمون ○ وعلم ادم الاسماء کلھا ثم عرضھم علی الملائکتہ فقال انبئونی باسماء ھئولاء ان کنتم صادقین ○ قالوا سبحانک لاعلم لنا الاما علمتنا انک انت العلیم الحکیم ○

قال یادم انبھم باسماء ھم فلما انباھم باسمائھم قال الم اقل لکم انی اعلم غیب السموات والارض و اعلم ماتبدون وما کنتم تکتمون ○ (۲ : ۲۱-۲۸)

''اور یاد کرو جب فرمایا تمہارے رب نے' فرشتوں سے' میں مقرر کرنے والا ہوں زمین میں ایک نائب۔ کہنے لگے کیا تو مقرر کرتا ہے زمین میں' جو فساد برپا کرے گا اس میں اور خونریزیاں کرے گا۔ حالانکہ ہم تیری تسبیح کرتے ہیں' تیری حمد کے ساتھ اور پاکی بیان کرتے ہیں تیرے لیے۔ فرمایا' بے شک میں وہ جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے۔ اور اللہ نے سکھا دیے آدم کو تمام اشیاء کے نام۔ پھر پیش کیا انہیں فرشتوں کے سامنے اور فرمایا' بتاؤ تو مجھے نام ان چیزوں کے' اگر تم (اپنے اس خیال میں) سچے ہو۔ عرض کرنے لگے' ہر عیب سے پاک تو ہی ہے۔ کچھ علم نہیں ہمیں' مگر جتنا تو نے ہمیں سکھا دیا۔ بے شک تو ہی علم و حکمت والا ہے۔ فرمایا' اے آدم بتا دو انہیں ان چیزوں کے نام۔ تو اللہ نے فرمایا' کیا نہیں کہا تھا میں نے تم سے کہ میں خوب جانتا ہوں سب چھپی ہوئی چیزیں آسمانوں اور زمین کی' اور میں جانتا ہوں جو کچھ تم ظاہر کرتے ہو اور جو کچھ تم چھپاتے تھے۔''

اس آیت کا بنیادی نقطہ یہ ہے کہ انسان اشیاء کو نام دینے کا ملکہ رکھتا ہے۔ اسے یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ انسان' تصورات کی تشکیل کی صلاحیت سے بہرہ ور ہے۔ تصورات کی تشکیل کا مفہوم یہ ہے کہ انسان انہیں جاننے پر متصرف ہے۔ پس انسان کا علم تصوری ہے۔ اس تصوری علم کے ذریعے انسان' حقیقت کے مفاہیم سے آگاہی حاصل کر سکتا ہے۔ قرآن حکیم کا یہ ایک نمایاں اعجاز ہے کہ وہ حقیقت کے اس قابل مشاہدہ پہلو پر زور دیتا ہے۔ مجھے اجازت دیجئے کہ میں قرآن کی چند آیات کا حوالہ دوں:

ان فی خلق السموات والارض واختلاف الیل والنھار والفلک التی تجری فی البحر بما ینفع الناس وما انزل اللہ من السماء من ماء فاحیاہ الارض بعد موتھا وبث فیھا من کل دابۃ و تصریف الریح والسحاب المسخر بین السماء والارض لایت لقوم یعقلون (۲ : ۱۶۴)

''بے شک آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے میں اور رات اور دن کی گردش میں اور جہازوں میں' جو چلتے ہیں سمندر میں وہ چیزیں اٹھاتے ہو نفع پہنچاتی ہیں لوگوں کو' اور جو اتارا اللہ تعالیٰ نے بادلوں سے پانی' پھر زندہ کیا اس کے ساتھ زمین کو اس کے مردہ

ہونے کے بعد اور پھیلا دیے اس میں ہر قسم کے جانور' اور ہواؤں کے بدلتے رہنے میں اور بادل میں جو حکم کا پابند ہو کر آسمان اور زمین کے درمیان لٹکتا رہتا ہے (ان سب میں) نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو عقل رکھتے ہیں۔"

وھوالذی انزل من السماء ماء فاخر جنابہ نبات کل شیء فاخر جنامنہ خضرا نخرج منہ حبا مترا کبا ومن النخل من طلعھا قنوان دانیتہ لا وجنت من اعناب والزیتون والرمان مشتبھا وغیر متشابہ انظروا الی ثمرہ اذا اثمر وینعہ ان فی ذلکم لایت لقوم یومنون (٦ : ۱۰۰)

"اور وہی ہے جس نے اتارا بادل سے پانی۔ تو ہم نے نکالی اس کے ذریعے سے اگنے والی ہر چیز' پھر ہم نے نکال لیں اس سے ہری ہری بالیں' نکالتے ہیں اس سے (خوشہ جس میں) دانے ایک دوسرے پر چڑھے ہوتے ہیں اور (نکالتے ہیں)' کھجور سے یعنی اس کے گابھے سے گچھے' نیچے جھکے ہوئے' اور (ہم نے پیدا کیے) باغات' انگور اور زیتون اور انار کے' بعض (شکل و ذائقہ میں) ایک جیسے ہیں اور بعض الگ الگ۔ دیکھو ہر درخت کے پھل کی طرف جب وہ پھل دار ہو اور (دیکھو) اس کے پکنے کو۔ بے شک ان میں نشانیاں ہیں (اس کی قدرت کاملہ کی) اس قوم کے لیے جو ایماندار ہے۔"

الم ترا الی ربک کیف مدالظل ولو شاء لجعلہ ساکنا ثم جعلنا الشمس علیہ دلیلا ثم قبضنہ الینا قبضا یسیرا (۲۵ : ۴۵' ۴٦)

"کیا آپ نے نہیں دیکھا اپنے رب کی طرف؟ ایسے پھیلا دیتا ہے سائے کو۔ اور اگر چاہتا تو بنا دیتا اس کو ٹھہرا ہوا۔ پھر ہم نے بنا دیا آفتاب کو اس پر دلیل' پھر ہم سمیٹے جاتے ہیں سائے کو اپنی طرف' آہستہ آہستہ!"

افلاینظرون الی الابل کیف خلقت ○ والی السماء کیف رفعت ○ والی الجبال کیف نصبت ○ والی الارض کیف سطحت ○ (۸۸ : ۱۷- ۲۰)

"کیا یہ لوگ (غور سے) اونٹ کو نہیں دیکھتے کہ اسے کیسے (عجیب طرح) پیدا کیا گیا ہے' اور آسمان کی طرف نہیں دیکھتے کہ اسے کیسے بلند کیا گیا ہے' اور پہاڑوں کی طرف کہ انہیں کیسے نصب کیا گیا ہے' اور زمین کی طرف کہ اسے کیسے بچھایا گیا ہے؟"

ومن ایتہ خلق السموات والارض واختلاف السنتکم والو انکم ان فی ذلک لایت

للعلمین (۳۰ : ۲۲)

"اور اس کی نشانیوں میں سے آسمانوں اور زمین کی تخلیق ہے' نیز تمہاری زبانوں اور رنگوں کا اختلاف بے شک' اس میں بھی نشانیاں ہیں اہل علم کے لیے۔"

بے شک قرآن حکیم کا مشاہدۂ فطرت سے بنیادی مقصد انسان میں یہ شعور اجاگر کرنا ہے کہ فطرت بھی خدا کی آیات میں سے ایک آیت یا نشانی ہے' مگر مقام غور تو یہ ہے کہ قرآن کے حواسی رویے سے مسلمانوں میں واقفیت کا شعور پیدا ہوا جس نے مسلمانوں کو بالآخر عہد جدید کی سائنس کے بانی کی حیثیت سے متعارف کرایا۔ پھر یہ نکتہ بھی اہم ہے کہ اسلام نے مسلمانوں میں حواسی ادراک کی روح اس دور میں پیدا کی جب خدا کی جستجو میں مرئی کو بے وقعت سمجھ کر نظرانداز کر دیا جاتا تھا۔ جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے' قرآن حکیم کے مطابق کائنات ایک اہم مقصد رکھتی ہے۔ اس کی تغیر پذیر حقیقتیں ہمارے وجود کو نئی صورتیں قبول کرنے پر مجبور کر دیتی ہیں۔ ہماری ذہنی ریاضتیں اس راہ کی مشکلات دور کرتی ہیں۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ ہماری زندگی کو بصیرت افروز' وسعت پذیر اور متنوع بناتی ہیں جس سے ہم اس قابل ہو جاتے ہیں کہ انسانی مشاہدے کے نازک پہلوؤں کو جان سکیں۔ اور مرور زمانی میں اشیاء کے تعلق ہی سے لازمانی کے بارے میں نظر بصیر پیدا ہوتی ہے۔ حقیقت خود کو اپنے مظاہرات ہی میں عیاں کرتی ہے۔ چنانچہ بطور انسان متزاحم ماحول میں اپنی بقائے حیات کے لیے محسوس کو پس پشت نہیں ڈال سکتی۔ قرآن حکیم ہی نے ہماری آنکھیں تغیر کی حقیقت کے بارے میں کھولیں کہ صرف اسی کو جان کر اور اس پر حاوی ہو کر ایک پائیدار تہذیب کی بنیاد رکھنا ممکن ہے۔ ایشیا کی' بلکہ درحقیقت تمام قدیم دنیا کی ثقافت ناکام ہو چکی ہے کیونکہ انہوں نے حقیقت کو خاص طور پر داخلی تصور کیا اور داخل سے خارج کی طرف رخ کیا۔ اس طریق عمل سے وہ ایسے تصور پر پہنچے جو کسی طاقت سے محروم تھا' چنانچہ طاقت سے محروم کسی تصور پر کسی پائیدار تہذیب کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔

اس میں شک نہیں کہ علم الہیات کے سرچشمے کے طور پر مذہبی مشاہدہ' تاریخی اعتبار سے' اس مقصد کے لیے کیے گئے دیگر انسانی تجربات پر فوقیت رکھتا ہے۔ قرآن' انسانیت کی روحانی زندگی میں حواسی رویے کو بھی ایک امر لازم تصور کرتا ہے اور اسے بھی حقیقت کے علم کے حصول میں انسان کے دیگر تجربوں جتنی اہمیت دیتا ہے جس کی علامات انسان کے ظاہر اور باطن پر منکشف ہوتی رہتی ہیں۔ حقیقت کو جاننے کا ایک طریقہ تو بالواسطہ ہے جس میں وہ حواس کے ذریعے ہم سے سابقہ رکھتی ہے اور ادراک بالحواس سے اپنی علامات ہم پر منکشف کرتی ہے' تاہم

دوسرا طریقہ حقیقت سے براہ راست تعلق کا ہے جو ہمارے اندرون سے ہم پر اپنا انکشاف کرتی ہے۔ قرآن کے مطالعہ فطرت پر زور دینے کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا فطرت سے گہرا تعلق ہے۔ چنانچہ فطرت کی قوتوں کو مسخر کرتے وقت غلبہ محض کے بجائے اس کے مقاصد کو پیش نظر رکھنا زیادہ ضروری ہے جن سے روحانی زندگی اپنے مدارج کمال میں اعلیٰ مقصد کی طرف آزادی سے بڑھ سکے۔ لہذا حقیقت کا ایک مکمل وقوف حاصل کرنے کے لیے قرآن حکیم کے بیان کردہ فواد یا قلب یعنی دل کے مشاہدات کے پہلو بہ پہلو ادراک بالحواس سے بھی کام لینا چاہیے:

الذی احسن کل شی خلقہ وبدا خلق الانسان من طین ثم جعل نسلہ من سللتہ من ملہ مھین ○ ثم سواہ ونفخ من روحہ وجعل لکم السمع والابصار والا فئدۃ ○ قلیلا" ماتشکرون○ (۳۲: ۷-۹)

"وہ جس نے بہت خوب بنایا جس چیز کو بھی بنایا' اور ابتدا فرمائی انسان کی' تخلیق کی گارے سے' پھر پیدا کیا اس کی نسل کو ایک جوہر سے یعنی حقیر پانی سے' پھر اس (قدو قامت) کو درست فرمایا اور پھونک دی اس میں اپنی روح اور بنا دیے تمہارے لیے کان' آنکھیں اور دل۔ تم لوگ بہت کم شکر بجا لاتے ہو۔"

دل یا قلب ایک باطنی وجدان یا بصیرت ہے جو مولانائے روم کے خوبصورت الفاظ میں آفتاب حقیقت سے مستنیر ہوتا ہے اور جس کے ذریعے ہمارا حقیقت کے ان گوشوں سے بھی رابطہ قائم ہو جاتا ہے جو حواس کی حدود سے باہر ہیں۔ قرآن کے مطابق وہ دیکھتا ہے' اس کی فراہم کردہ اطلاعات کی اگر درست طور پر تعبیر کی جائے تو وہ کبھی غلط نہیں ٹھہرتیں۔ پھر بھی اسے کسی مخصوص پراسرار طاقت سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ یہ صرف حقیقت کو جاننے کا ایک طریق ہے جسے طبیعیاتی مفہوم میں جاننے میں حس کا کوئی دخل نہیں' تاہم اس طریق سے حاصل ہونے والا مشاہدہ بھی اتنا ہی ٹھوس اور حقیقی ہے جتنا کوئی دوسرا تجربہ اور مشاہدہ ٹھوس اور حقیقی ہوسکتا ہے۔ اس کے باطنی' صوفیانہ یا فوق الفطرت ہونے سے کسی دوسرے تجربے کے بالمقابل اس کی قدرو قیمت کم نہیں ہوتی۔ ابتدائی دور کے انسان کے لیے تو تمام مشاہدات ہی فوق الفطرت تھے۔ روزمرہ زندگی کی فوری احتیاجات نے اسے اپنے ان تجربات و مشاہدات کی تعبیرو تشریح پر آمادہ کرویا۔ ان تعبیرات ہی سے بتدریج وہ ہمارے موجودہ تصور فطرت تک پہنچا۔ حقیقت کلی جو ہمارے وقوف میں آتی ہے اور ہماری تعبیرات میں ظاہر ہوتی ہے' یہ ایک محسوس حقیقت ہے جو ہمارے شعور میں داخل ہونے کے اور بھی ذرائع رکھتی ہے اور دیگر تعبیرات کے بھی امکانات

رکھتی ہے۔ نوع انسانی کا الہامی اور متصوفانہ ادب اس حقیقت کی ایک معقول کسوٹی ہے کہ تاریخ انسانی میں مذہبی مشاہدے کا اثر غالب رہا ہے اس لیے اسے محض ایک وہم کہہ کر رد نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا اس بات کا کوئی جواز نظر نہیں آتا کہ عام انسانی تجربے کے معیار کو تو حقیقت مان لیا جائے مگر مشاہدے کے دوسرے معیارات کو صوفیانہ اور جذباتی کہہ کر مسترد کر دیا جائے۔ مذہبی مشاہدات کے حقائق بھی دوسرے انسانی تجربات کے حقائق کی طرح ہی حقائق ہیں۔ چنانچہ اس کی مختلف تعبیرات کے ذریعے حصول علم اتنا ہی محکم ہے جتنا کوئی اور علم محکم ہو سکتا۔ لہٰذا انسانی تجربے کے اس شعبے کو بھی تنقیدی نظر سے دیکھنا کوئی غیر مناسب رویہ نہیں۔ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے نفسی مظاہر کا سب سے پہلے تنقیدی لحاظ سے مشاہدہ کیا۔ بخاری شریف اور حدیث کی دوسری کتب میں مفصل طور سے حضورؐ کے اس مشاہدے کی روداد موجود ہے جو مجذوب یہودی نوجوان ابن صیاد سے متعلق تھا۔ اس کی واردات نفسی نے حضورؐ کی توجہ اپنی جانب کھینچ لی۔ آپؐ نے اس کی آزمائش کی' اس سے سوالات کیے اور اس کی مختلف حالتوں کا تجزیہ کیا۔ ایک دفعہ حضورؐ اس کی بڑبڑاہٹ سننے کے لیے درخت کی اوٹ میں چھپ گئے۔ ابن صیاد کی ماں نے حضورؐ کی آمد سے اسے خبردار کر دیا۔ جس پر اس لڑکے کی یہ حالت جاتی رہی۔ اس پر حضورؐ نے فرمایا اگر اس کی ماں اس لڑکے کو اسی حال میں تنہا رہنے دیتی تو سارا معاملہ کھل جاتا۔

حضورؐ کے اصحابؓ جو تاریخ اسلام کے اس پہلے نفسیاتی مشاہدے کے وقت وہاں موجود تھے اور اس کے بعد کے محدثین جنہوں نے اس واقعے کا مکمل ریکارڈ رکھنے میں بڑی احتیاط برتی' حضورؐ کے اس رویے کی نوعیت اور جواز کو درست طور پر نہ جان سکے اور انہوں نے اس کی توجیہہ اپنے اپنے معصومانہ انداز میں کی۔ پروفیسر میکڈونلڈ نے جنہیں خود تو شعور نبوت اور شعور ولایت کے بنیادی نفسیاتی فرق کا کوئی علم نہیں' اس واقعے کا خاکہ اڑانے کی کوشش کی جیسے نبیؐ ان کے خیال میں کسی نفسیات کی ریسرچ سوسائٹی کے قواعد کے تحت تحقیقات مرتب کر رہے تھے۔ میں کسی اور خطبے میں ذکر کروں گا کہ اگر پروفیسر میکڈونلڈ قرآن کی روح کو سمجھتے تو انہیں اس یہودی لڑکے کی نفسیاتی کیفیات کے مشاہدے میں اس ثقافتی تحریک کے بیج نظر آتے جس سے عہد جدید کے حواسی رویے نے جنم لیا۔ ابن خلدون وہ پہلا مسلمان ہے جس نے پیغمبرؐ اسلام کے اس مشاہدے کے مفہوم اور معانی کو سمجھا۔ وہ صوفیانہ شعور کے خواص تک زیادہ تنقیدی روح کے ساتھ پہنچا۔ اس طرح وہ جدید ترین نفسیاتی مفروضے 'تحت الشعور' کے انتہائی قریب تھا جیسا کہ پروفیسر میکڈونلڈ کہتا ہے کہ ابن خلدون چند نہایت دلچسپ نفسیاتی خیالات رکھتا تھا۔ اگر وہ

آج موجود ہوتا تو شاید ولیم جیمز کے مذہبی مشاہدے کی مختلف انواع سے زیادہ قربت محسوس کرتا۔ جدید نفسیات نے حال ہی میں اس بات کو محسوس کیا ہے کہ اسے صوفیانہ شعور کے مشمولات کا بڑی احتیاط سے مطالعہ کرنا چاہیے مگر ہم ابھی تک اس مقام پر نہیں پہنچے کہ کسی سائنسی منہاج سے شعور کی ورائے عقل حالتوں کے مشمولات کا تجزیہ کرسکیں۔ اس خطبے کے لیے دیے گئے مختصر وقت میں یہ بھی ممکن نہیں کہ ہم تاریخ کی گہری تحقیق کریں اور اس تجربے کی باطنی ثروت اور زندگی بخش روشن ذہنی تاثرات پیدا کرنے کی صلاحیت کے حوالے سے صوفیانہ شعور کے مختلف درجات کو پرکھیں۔ اس خطبے میں تو میں مذہبی تجربے کے بنیادی خواص کے بارے میں صرف چند عمومی مشاہدات ہی پیش کرسکوں گا:

۱۔ پہلا نکتہ تو اس تجربے کا بلاواسطہ اور فوری ہونا ہے۔ اس لحاظ سے یہ تجربہ بھی دوسرے انسانی تجربات ہی کی طرح ہے جو علم کے لیے اعداد و شمار فراہم کرتے ہیں۔ یہ تمام تجربے بلاواسطہ اور فوری ہوتے ہیں۔ عام تجربے کے باب میں خارجی دنیا کے بارے میں ہمارے علم کا انحصار حواسی اعداد و شمار کی مختلف تعبیرات پر ہوتا ہے مگر صوفیانہ تجربے کے باب میں تعبیرات ہی ہمارے خدا کے بارے میں علم کا باعث ہیں۔ صوفیانہ تجربے کے بلاواسطہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہم خدا کو اسی طرح دیکھ سکتے ہیں جیسے کوئی اور شے۔ خدا کوئی ریاضیاتی قضیہ یا نظام تصورات نہیں جو ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں اور ان کا کوئی تجربی حوالہ نہیں ہوتا۔

۲۔ اس کا دوسرا نکتہ صوفیانہ تجربے کی ناقابل تجزیہ کلیت ہے۔ جب میں اپنے سامنے پڑی ہوئی میز کا تجزیہ کرتا ہوں تو بے شمار اعداد میرے اس میز کے تجربے سے ابھرتے ہیں۔ اعداد و شمار کی اس کثرت سے میں انہیں منتخب کرلیتا ہوں جو زمان و مکان کے ایک خاص نظام میں آسکتے ہیں اور پھر ان کو میں میز کے تجربے میں تحویل کرتا ہوں، مگر صوفیانہ احوال کی ثروت اور تیزی کے باوجود انہیں کم سے کم کرتا، اور جیساکہ پروفیسر ولیم جیمز نے غلط طور پر سوچا، اس صوفیانہ احوال اور عمومی عقلی شعور میں امتیاز کا مطلب یہ نہیں کہ یہ عام شعور سے کٹا ہوا ہے۔ دونوں صورتوں میں ایک ہی حقیقت ہے جو ہمارے اوپر حاوی ہے۔ ہماری عملی ضرورت کے تحت ہمارا عمومی عقلی شعور ہی اسے ماحول سے مطابقت پیدا کرتے ہوئے جزوی ہوتا ہے اور وہ ردعمل کے لیے مہیجات کے علیحدہ علیحدہ مجموعوں میں کامیابی سے منقسم ہو جاتا ہے جبکہ صوفیانہ حال ہمیں حقیقت سے کلی طور پر دوبدو کرتا ہے جس میں مہیجات ایک دوسرے میں مدغم ہو کر ایک ناقابل تجزیہ وحدت میں ڈھل جاتی ہیں جس سے موضوع اور معروض کی عمومی تفریق قائم نہیں رہتی۔

۳۔ تیسرا قابل ذکر نکتہ یہ ہے کہ صوفی کے لیے صوفیانہ حال ایک ایسا لمحہ ہے جس میں اس کا فوری رابطہ دوسرے یکتا وجود سے ہوتا ہے۔ یہ وجود اس کی ذات سے ماورا مگر اس پر پورے طور پر حاوی ہوتا ہے۔ اور تجربے کے اس موضوع کی اپنی نجی شخصیت دب جاتی ہے۔ ان خواص کے پیش نظر صوفیانہ حال انتہائی معروضی ہو جاتا ہے لہٰذا اسے خالص موضوعیت خیال نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن آپ مجھ سے پوچھ سکتے ہیں کہ قائم بالذات خدا کا فوری تجربہ کیا ممکن ہے۔ حقیقت میں تو صوفیانہ حال کی انفعالیت سے زیر مشاہدہ وجود کی غیریت ثابت نہیں ہوتی۔ یہ سوال اس لیے ذہن میں پیدا ہوا کہ ہم نے بغیر کسی تحقیق و تنقید کے فرض کر لیا ہے کہ خارجی دنیا کے بارے میں ہمارا حواس کے ذریعے علم ہی تمام تر علم ہے۔ اگر ایسا ہے تو ہم اپنے وجود کی حقیقت کے بارے میں بھی یقینی نہیں ہوسکتے۔ تاہم اس کے جواب میں اپنی روزمرہ زندگی کی ایک مثال پیش کروں گا: ہم اپنے عمرانی تعلقات میں ایک دوسرے کے ذہن کو کیسے جانتے ہیں! اب یہ بات یقینی ہے کہ ہم بالترتیب اپنے وجود اور فطرت کو اپنے اندرونی تاثرات اور حواس کے ذریعے جانتے ہیں۔ دوسرے اذہان کے مشاہدے کی کوئی حس ہمارے علم میں نہیں۔ میرے اس علم کی بنیاد میرے جیسی ہی طبیعی حرکات ہیں جن پر میں دوسرے کی طبیعی حرکات کو قیاس کر لیتا ہوں' اور اس طرح اپنے شعور کے حوالے سے دوسرے کے شعور کا ابلاغ پاتا ہوں—— تاہم پروفیسر رائس کی طرح کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے ابنائے جنس ہمیں اس لیے حقیقی معلوم ہوتے ہیں کہ وہ ہمارے اشاروں کا جواب دیتے ہیں اور اس طرح وہ مسلسل اپنے عمل کے ذریعے ہمارے اظہارات کو بامعنی بناتے ہیں۔ بے شک یہ ردعمل ایک باشعور وجود کی موجودگی کا معیار ہے۔ قرآن حکیم کا بھی یہی ارشاد ہے:

وقال ربکم ادعونی استجب لکم (۴۰: ۶۰)

"اور تمہارے رب نے فرمایا ہے مجھے پکارو' میں تمہاری دعا قبول کروں گا۔"

واذا سالک عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوۃ الداع اذا دعان (۲: ۱۸۶)

"اور جب پوچھیں آپ سے (اے میرے حبیبؐ) میرے بندے' میرے متعلق تو (انہیں بتاؤ) میں (ان کے) بالکل نزدیک ہوں' قبول کرتا ہوں دعا' دعا کرنے والے کی جب وہ دعا مانگتا ہے۔"

اب یہ بات واضح ہے کہ ہم طبیعی معیار کا اطلاق کریں یا غیر طبیعی کا' اور زیادہ مناسب طور پروفیسر رائس کے معیار کا۔ ان حالتوں میں دوسروں کے بارے میں ہمارا علم استدلالی ہوگا۔ تاہم

ہم محسوس کرتے ہیں کہ دوسرے نفوس کے بارے میں ہمارا تجربہ فوری ہوگا اور اس میں شک کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ حقیقت ہمارے عمرانی تجربے میں موجود ہے۔ اس بحث سے میرا اس موقع پر مطلب یہ نہیں کہ ہم نفوس دیگر کے بارے میں علم کے ان مباحث کا اطلاق ایک محیط ہستی کے لیے یقینی شہادت فراہم کرنے پر کریں گے۔ میں تو صوفیانہ حال میں تجربے کے فوری ہونے پر بات کر رہا ہوں کہ جس تجربے اور صوفیانہ مشاہدے میں مطابقت موجود ہے۔ یہ ہمارے روزمرہ کے تجربے سے کسی طور مشابہت رکھتا ہے' اور شاید یہ دونوں تجربے ایک ہی قسم کے ہیں۔

۴۔ چونکہ صوفیانہ تجربہ اپنی کیفیت میں بلاواسطہ تجربہ ہے لہٰذا اس کا ابلاغ ممکن نہیں۔ صوفیانہ حال' فکر سے زیادہ احساس ہے' چنانچہ پیغمبر یا صوفی اپنے مذہبی شعور کے خواص کی تعبیرات دوسروں تک قضایا کے ذریعے ہی بیان کر سکتا ہے مگر مذہبی شعور کے خواص عیاں نہیں کر سکتا۔ چنانچہ قرآن کی درج ذیل آیات کریمہ میں اس صوفیانہ تجربے کے خواص کے بجائے اس کی نفسیات ہی بیان کی گئی ہے:

وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراى حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء انه على حكيم (۴۲ : ۵۱)

"اور کسی بشر کی یہ شان نہیں کہ کلام کرے اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ (براہ راست) مگر وحی کے طور پر یا پس پردہ یا بھیجے کوئی پیغامبر (فرشتہ اور وہ وحی کرے اس کے حکم سے جو اللہ تعالیٰ چاہے۔ بلاشبہ وہ اونچی شان والا بہت دانا ہے۔"

والنجم اذا هوى ○ ماضل صاحبكم وما غوى ○ وما ينطق عن الهوى ○ ان هو الاوحى يوحى ○ علمه شديد القوى ○ ذومرة فاستوى ○ وهو بالافق الاعلى ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى ○ فاوحى الى عبده ما اوحى ماكذب الفؤاد مارای ○ افتمرونه على مايرى ○ ولقد راه نزلة اخرى ○ عند سدرة المنتهى ○ عندها جنة الماوى اذ يغشى السدرة ما يغشى ○ ما زاغ البصر وما طغى ○ لقد راى من ايت ربه الكبرى ○ (۵۳ : ۱۸)

"قسم ہے اس (تابندہ) ستارے کی جب وہ نیچے اترا۔ تمہارا (زندگی بھر کا) ساتھی نہ راہ حق سے بھٹکا اور نہ بہکا۔ اور وہ تو بولتا ہی نہیں اپنی خواہش سے۔ نہیں ہے یہ مگر وحی جو ان کی طرف کی جاتی ہے۔ انہیں سکھایا ہے زبردست قوتوں والے نے' بڑے

دانا نے، پھر اس نے (بلندیوں کا) قصد کیا اور وہ سب سے اونچے کنارے پر تھا، پھر وہ قریب ہوا، اور قریب ہوا یہاں تک کہ صرف دو کمانوں کے برابر بلکہ اس سے بھی کم فاصلہ رہ گیا۔ پس وحی کی اللہ نے اپنے (محبوب) بندے کی طرف جو وحی کی - نہ جھٹلایا دل نے جو دیکھا (چشم مصطفیٰ نے) کیا تم جھگڑتے ہو ان سے اس پر جو انہوں نے دیکھا۔ اور انہوں نے تو اسے دوبارہ بھی دیکھا سدرۃ المنتھیٰ کے پاس۔ اس کے پاس ہی جنت الماویٰ ہے۔ جب سدرہ پر چھا رہا تھا جو چھا رہا تھا، نہ درماندہ ہوئی چشم (مصطفیٰ) اور نہ (حد ادب) سے آگے بڑھی۔ یقیناً انہوں نے اپنے رب کی بڑی بڑی نشانیاں دیکھیں۔"

صوفیانہ مشاہدات کے ناقابل ابلاغ ہونے کی بنیادی وجہ ان احساسات کے وہ ابہام ہیں جنہیں عقلی انداز سے کبھی بیان نہیں کیا گیا۔ مگر مجھے اس بات کا یقین ہے کہ صوفیانہ محسوسات میں بھی دیگر محسوسات کی طرح تعقل کا عنصر موجود ہے۔ اور محسوسات میں تعقل کا یہ عنصر ان صوفیانہ مشاہدات کو تصورات علم میں منتقل کر سکتا ہے۔ درحقیقت ان محسوسات کی فطرت میں ہے کہ وہ فکر میں ڈھل جائیں۔ یوں نظر آتا ہے کہ یہ احساس اور خیال دونوں، وحدت کے غیر زمانی اور زمانی پہلو ہیں۔ مگر یہاں میں اس ضمن میں اس سے زیادہ کچھ نہیں کہہ سکتا کہ پروفیسر ہاکنگس کا حوالہ دوں، جنہوں نے نہایت فاضلانہ طور پر مذہبی شعور کے خواص کے عقلی جواز میں محسوسات کے کردار کا مطالعہ کیا ہے:

"محسوس سے سوا کیا ہے، جہاں محسوس ختم ہو سکتا ہے، میرا جواب یہ ہے کہ کسی معروض کا شعور، احساس مکمل طور پر کسی مشعور 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 جبکہ تصور باہر کی خبر دینے والا ہے۔ احساس اتنا اندھا بھی نہیں ہوتا کہ وہ اپنے ہی معروض کے بارے میں خیال سے عاری ہو۔ احساس پیدا ہوتے ہی، ذہن پر حاوی ہوجاتا ہے۔ احساس کے ایک اٹوٹ جزو کی حیثیت سے تصورات وجہ تسکین بنتے ہیں۔ احساس کا بے سمت ہونا اسی طرح ناممکن ہے جیسے کسی عمل کا بے سمت ہونا۔ شعور کی کچھ ایسی کمزور حالتیں بھی ہیں جہاں ہمیں مکمل بے سمتی نظر پڑتی ہے مگر ایسے معاملات میں یہ بات غور طلب ہے کہ احساس 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۔ یہ تجربہ میرے شعور میں ایک حقیقت کے بطور تو موجود ہو مگر اس کا مجھے احساس نہ ہو حتیٰ کہ کوئی تصور 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 تصور ہی کی طرح معروضی شعور ہے۔ ہمیشہ وجود موجود سے ماورا کی طرف اشارہ کرتے وقت خود اس کا اپنا وجود ختم ہو جاتا ہے۔"

لہٰذا آپ دیکھیں گے کہ احساس کی اسی فطرت لازمہ کی وجہ سے جب مذہب احساس کے طور پر سامنے آتا ہے تو تاریخ میں ایسا کبھی نہیں ہوا کہ اس نے خود کو محض احساس کے طور پر ظاہر کیا ہو بلکہ وہ تو مابعد الطبیعیات کی طرف راجع ہوتا ہے۔ صوفیاء کی علم کے معاملے میں عقل کی تنقیص حقیقت میں تاریخ مذہب میں کوئی جواز نہیں رکھتی' تاہم پروفیسر ہاکنگس کا محولہ بالا اقتباس مذہب میں خیال کے جواز سے زیادہ وسعت رکھتا ہے۔ احساس اور خیال کے نامی تعلق سے "وحی باللفظ" کے اس پرانے الہیاتی تنازعہ پر بھی روشنی پڑتی ہے جو کبھی ہمارے متکلمین کے لیے درد سر بنا ہوا تھا۔ غیر متشخص شدہ احساس خود کو تصور کے ذریعے ہی ظاہر کرتا ہے جو اپنے لیے پیکر اظہار خود اپنے بطون میں سے تراشتا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کوئی استعارائی بات نہیں کہ احساس کے بطون ہی سے خیال اور لفظ بیک وقت پھوٹتے ہیں' اگرچہ منطقی تفہیم انہیں زمانی ترتیب میں الگ الگ رکھ کر اپنے لیے خود متعدد مشکلات کھڑی کرے گی۔ اسی مفہوم میں تو کہا جاتا ہے کہ وحی لفظاً ہی نازل ہوتی ہے۔

۵۔ کسی ذات ازلی سے تعلق کے بعد صوفی کا تجربہ اتنا ہی حقیقی اور وقیع ہے جتنا کہ انسانی زندگی کا کوئی اور تجربہ۔ اسے محض اس لیے نظرانداز نہیں کیا جانا چاہیے کہ وہ حسی ادراک پر اپنی اٹھان نہیں رکھتا اور نہ ہی یہ ممکن ہے کہ صوفیانہ تجربے کو متشخص کرنے والی عضوی کیفیات کی بنا پر اس کی روحانی قدر و منزلت کم کی جائے۔ اگر نفسیات جدید کے جسم اور ذہن کے تعامل کے بارے میں مفروضات کو بھی درست مان لیا جائے تو بھی انکشاف حقیقت کے بارے میں صوفیانہ تجربے کی قدر و قیمت کم نہیں ہوتی۔ نفسیات کی رو سے مذہبی اور غیر مذہبی مشمول رکھنے والے تمام احوال عضویاتی لحاظ سے متعین ہیں۔ ذہن کی علمی صورت اتنی ہی عضویاتی ہے جتنی مذہب کی۔ چنانچہ خود نفسیات دانوں کے عضویاتی قواعد بھی فطین اور عبقری انسانوں کی تخلیق کے بارے میں حکم لگاتے ہوئے ساقط ہو جاتے ہیں۔ کسی خاص ردعمل کے لیے کسی خاص طرز کا

ماحول لازم ہوتا ہے مگر کسی خاص ماحول کو مکمل صداقت تصور نہیں کیا جاسکتا۔ سچی بات تو یہ ہے کہ ہماری ذہنی حالتوں کی عضویاتی تعلیل کا ان معیارات سے کوئی تعلق نہیں جس سے ہم اقدار کے اعلیٰ وادنیٰ ہونے کا حکم لگاتے ہیں۔ پروفیسر ولیم جیمز کہتا ہے کہ کشف اور الہام میں سے بھی کچھ عام طور پر مہمل ہوتے ہیں۔ اور سیرت و کردار کے حوالے سے استغراق' وجد اور بے خودی یا تشنج کی بعض حالتیں بھی بے نتیجہ ہوتی ہیں' لہٰذا ان کو الوہی کہنا کسی طور پر مناسب نہیں ہوتا۔ مسیحی تصوف کی تاریخ میں بھی یہ مسئلہ بڑا اہم رہا ہے کہ الہام اور ایسے اعمال کے درمیان کیسے فرق کیا جائے جو خدائی معجزات پر مشتمل ہیں اور وہ جو کسی بدروح کی طرف سے شیطانی عمل کے نتیجے میں وارد ہوتے ہیں جو کسی مذہبی انسان کو پہلے ہی کی طرح جہنمی بنا دیتے ہیں۔ یہ ہمیشہ سے ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا حل نہایت مشکل ہے اور اس کے لیے ہادیان خیر کی ذکاوت و فہم کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کے بعد پھر اسے ہمارے "تجربوں" کے معیار پر پورا اترنا ہوتا ہے کیونکہ یہ اپنی جڑوں سے نہیں بلکہ پھل سے پہنچانا جائے گا۔ درحقیقت پروفیسر ولیم جیمز نے مسیحی تصوف کے جس پہلو کی طرف اشارہ کیا ہے' وہ تصوف کا مسئلہ ہے کیونکہ شیطان اپنے بغض کی وجہ سے صوفی کے مشاہدات میں ایسی تبدیلی کر سکتا ہے کہ صوفی اس سے فریب کھا جائے:

وما ارسلنا من قبلک من رسول ولانبی الا اذا تمنی القی الشیطٰن فی امنیتہ فینسخ الله مایلقی الشیطٰن ثم یحکم الله ایتہ والله علیم حکیم (۲۲ : ۵۲)

"اور نہیں بھیجا ہم نے آپؐ سے پہلے کوئی رسول اور نہ کوئی نبی مگر اس کے ساتھ کہ جب اس نے پڑھا تو ڈال دیے شیطان نے اس کے پڑھنے میں (شکوک) پس مٹا دیتا ہے اللہ تعالیٰ جو دخل اندازی کرتا ہے شیطان' پھر پختہ کر دیتا ہے اپنی آیات کو۔"

چنانچہ سگمنڈ فرائڈ کے پیروکاروں نے صوفی کے الوہی مشاہدات سے شیطانی وسوسوں کو متشخص کر کے انہیں نظرانداز کرنے کی تحریک دے کر مذہب کی بے پناہ خدمت کی ہے۔ گرچہ میں سمجھتا ہوں کہ نفسیات جدیدہ کے بنیادی نظریے کی تصدیق کسی ٹھوس شہادت سے ابھی تک مجھے نہیں مل سکی۔ اگر خواب یا بعض دوسری حالتوں میں جب ہم پورے طور پر اپنے آپ میں نہ ہوں تو کچھ منتشر ہیجات ہمیں دبوچ لیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ دبی ہوئی تھیں اور ہمارے تحت الشعور کے کسی کباڑ خانے میں پڑی ہوئی تھیں' اگر یہ دبی ہوئی ہیجات ہمارے تحت الشعور سے کبھی شعور میں آجائیں تو اس کا مطلب صرف یہ ہوگا کہ ہمارے روزمرہ کے نظام عمل میں قدرے تغیر واقع ہوگیا ہے۔ یہ نہیں کہ وہ ذہن کے کسی تیرہ و تار کونے میں دبی پڑی

تھیں۔ الختصر یہی اس نظریے کا ماحصل ہے کہ ماحول سے مطابقت کے دوران ہمیں ہیجات سے سابقہ پڑتا ہے۔ ہمارا معمول کا ردعمل ان ہیجات کو آہستہ خرامی سے ایک مقررہ نظام سے مربوط کر دیتا ہے۔ اس طرح تسلسل کے ساتھ ان ہیجات کو قبول کرنے سے اور جو ہیجات ہمارے ردعمل کے مستقل نظام سے لگا نہ کھاتی ہوں' انہیں مسترد کرنے سے ردعمل کا ایک مستقل نظام قائم ہو جاتا ہے۔ یہ مسترد شدہ ہیجات ہمارے ذہن کے "لاشعور" کا حصہ بن جاتی ہیں یہاں وہ اس تلاش میں رہتی ہیں کہ انہیں جب موقع ملے' وہ ہمارے ماسکہ نفس پر اپنے انتقام کے لیے دباؤ ڈالیں۔ اس طرح وہ ہمارے فکر و عمل میں بگاڑ پیدا کر سکتی ہیں' ہمارے خواب و خیال کی تشکیل کر سکتی ہیں یا وہ ہمیں بہت پیچھے انسانی رویے کی ان ابتدائی صورتوں کی طرف لے جا سکتی ہیں جنہیں ہم اپنے ارتقاء کے دوران بہت پیچھے چھوڑ آئے ہیں۔ مذہب کے بارے میں عام طور پر یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ محض افسانہ ہے جو نوع انسانی کی طرف سے رد شدہ تیجات کا پیدا کردہ ہے جن کا مقصد ایک طرح کے ایسے پرستان خیال کی تشکیل تھا جہاں بلاروک ٹوک حرکت کی جا سکے۔ اس نظریے کے مطابق مذہبی اعتقادات اور ایمانیات کی حیثیت فطرت کے بارے میں انسان کے ابتدائی تصورات سے زیادہ کچھ نہیں جس سے انسان حقیقت مطلقہ کو ابتدائی آلائشوں سے پاک کر کے اس کی تشکیل اپنی امنگوں اور آرزوؤں کے حوالے سے دیکھنا چاہتا ہے تاکہ اس سے زندگی کے حقائق کا جواز لایا جا سکے۔ اسی طرح مذہب اور فن کی مختلف صورتیں وجود میں آئیں جن سے زندگی کے حقائق سے بزدلانہ فرار کی راہ ہموار ہوئی۔ مجھے اس سے انکار نہیں مگر میری حجت صرف اس قدر ہے کہ یہ بات تمام مذاہب کے بارے میں درست نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مذہبی ایمانیات اور اعتقادات مابعدالطبیعی مفہوم بھی رکھتے ہیں۔ مگر یہ بات واضح ہے کہ مذہبی ایمانیات اور معتقدات کی حیثیت ان تعبیرات کی سی نہیں جو علوم فطرت سے متعلقہ تجربات کا موضوع ہیں۔ مذہب طبیعیات یا کیمیا نہیں کہ وہ علت و معلول کے ذریعے فطرت کی عقدہ کشائی کرے۔ اس کا مقصد تو انسانی تجربے کے ایک بالکل ہی مختلف میدان سے ہے۔ مذہبی تجربے کو کسی اور سائنسی تجربے پر محمول نہیں کیا جاسکتا۔ درحقیقت یہ کہنا زیادہ درست ہے کہ مذہب نے سائنس سے بھی پہلے ٹھوس تجربے کی ضرورت پر زور دیا۔ دراصل مذہب اور سائنس میں یہ تنازعہ نہیں کہ ایک ٹھوس تجربے پر قائم ہے اور دوسرا نہیں۔ شروع میں دونوں کا تجربہ ٹھوس ہوتا ہے۔ ان دونوں کے مابین نزاع کا سبب یہ غلط فہمی ہے کہ دونوں ایک ہی تجربے کی تعبیرو تشریح کرتے ہیں مگر ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ مذہب کا

مقصد انسانی محسوسات و تجربات کی ایک خاص طرز کی حقیقی کنہ تک رسائی حاصل کرنا ہے۔

مذہبی شعور کی تشریح و تفہیم اس کے مافیہ کو جنسی تہیجات کا نتیجہ قرار دے کر بھی نہیں کی جا سکتی۔ شعور کی دونوں صورتیں جنسی اور مذہبی زیادہ تر ایک دوسرے کی ضد ہیں یا دونوں اپنے کردار' مقاصد اور برتاؤ کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ وہ کسی ایک مفہوم میں ہماری ذات کے تنگ دائرے سے باہر موجود ہے۔ مگر ماہر نفسیات کے نزدیک جذب مذہبی اپنی شدت کی وجہ سے ہمارے وجود کی گہرائی میں تہلکہ مچاتے ہوئے' لازمی طور پر ہمارے تحت الشعور کے عمل میں ظاہر ہوتا ہے۔ ہر علم میں جذب کا عنصر موجود ہوتا ہے۔ اس کی شدت میں اتار چڑھاؤ سے علم کا موضوع اپنی معروضیت میں کچھ حاصل کرتا یا ضائع کرتا ہے۔ ہمارے لیے تو وہی حقیقی ہے جو ہماری شخصیت کو ہلا دیتا ہے جیسا کہ پروفیسر ہاکنگس نے نکتہ آفرینی کی ہے کہ اگر کسی صوفی یا عام انسان کو اپنے محدود اور بے بصیرت نفس زمانی میں کوئی ایسا جلوہ نظر آتا ہے جس سے اس کی اور ہماری زندگی ایک نئے دھارے میں بدل جاتی ہے تو اس کا سبب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ حقیقت سرمدی اپنی تمام تر محسوسیت کے ساتھ اس کی روح پر حاوی ہوگئی ہے۔ اس تجلی سے بلاشبہ تحت الشعوری آمادگی ظاہر ہوتی ہے۔ اس طرح تحت الشعور نوازی کا' لیکن غیر استعمال شدہ ہوا کے پھیلاؤ کا مطلب یہ نہیں ہو سکتا کہ ہم باہر کی ہوا میں سانس لینا ہی ترک کر دیں بلکہ اس کے برعکس ہمیں اس تازہ ہوا میں سانس لینا چاہیے۔ لہٰذا نری نفسیاتی منہاج سے جذب مذہبی کو علم نہیں کہا جاسکتا۔ ہمارے جدید ماہرین نفسیات کے لیے ناکامی اسی طرح مقدر ہے جس طرح جان لاک اور لارڈ ہیوم کو ہوئی تھی۔

متذکرہ بالا بحث سے آپ کے ذہن میں لازمی طور پر ایک اہم سوال پیدا ہوا ہوگا کہ میں یہ کہنے کی کوشش کر رہا ہوں کہ مذہبی مشاہدہ ایک ایسی کیفیت احساس ہے جس میں آگاہی کا عنصر موجود ہوتا ہے۔ اسے دوسروں کے سامنے تصدیقات کی صورت میں تو پیش کیا جاسکتا ہے مگر اس کے مافیہ کا ابلاغ ممکن نہیں۔ اب اگر ایک ایسی تصدیق کو جو انسانی تجربے کے کسی ایک خاص عالم کی توضیح و تعبیر ہونے کا دعویٰ کرتی ہو مگر میری پہنچ سے باہر ہو اور اسے میرے سامنے تسلیم کرنے کے لیے پیش کیا جائے تو مجھے یہ پوچھنے کا حق حاصل ہے کہ اس کی صداقت کی ضمانت کیا ہے۔ کیا ہمارے پاس کوئی ایسا معیار ہے جو اس کی صداقت ہم پر ظاہر کرے اگر ذاتی تجربہ ہی اس طرح کی تصدیق کی قبولیت کی اساس ہے تو ایسی صورت میں مذہب چند افراد کی ملکیت ہی ہوسکتا ہے۔ خوش قسمتی سے ہمارے پاس ایسے معیارات ہیں جو ان معیارات سے مختلف نہیں

ہیں جو دوسرے علوم رکھتے ہیں۔ انہیں میں عقلی اور نتائجی معیارات کہوں گا۔ عقلی معیار سے ہماری مراد کسی مفروضہ انسانی تجربے کے بغیر تنقیدی تشریحی و توضیحی معیار نہیں ہے عام طور پر جس کا مقصد اس امر کی یافت ہے کہ کیا ہماری تعبیرات بالآخر ہمیں حقیقت تک لے جاتی ہیں جو مذہبی تجربے سے ہم پر منکشف ہوتی ہے۔ نتائجی معیار اس کے ثمرات کے حوالے سے اس کا جائزہ لیتا ہے۔ پہلا معیار فلاسفہ نے متعین کیا ہے اور دوسرا انبیاء کے حوالے سے ہے۔ اگلے خطبے میں میں عقلی معیار کا اطلاق کروں گا۔

***

www.IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. ©2002-2006

بزمِ اقبال لاہور کی

اکتوبر ۹۴ء میں طبع ہونے والی کتب

۱۔ اقبال کا فکر و فن (طبع سوم) ڈاکٹر ایم ڈی تاثیر / افضل حق قرشی ۷۵/- روپے

۲۔ اقبال اور اسلامی روایت عبد العزیز کمال ۸۰/- روپے

۳۔ اسلام اور اصولِ حکومت شیخ علی عبد الرزاق / محمد فخر ماجد ۸۰/- روپے

۴۔ اقبال شناسی اور بلوچستان کے کالج میگزین ڈاکٹر انعام الحق کوثر ۵۰/- روپے
(جلد اول دوم ۔ طبع دوم)

۵۔ تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ (طبع چہارم) سید نذیر نیازی ۷۰/- روپے

۶۔ کشافِ اصطلاحاتِ فلسفہ ڈاکٹر سی اے قادر / رانا اکرام ۲۵۰/- روپے
" " " (دبیز کاغذ) " " " " " " ۳۰۰/- روپے

۷۔ کلیاتِ اقبال اردو (بہ اشتراک اقبال اکادمی لاہور) سستا عوامی ایڈیشن ۴۵/- روپے

۸۔ علامہ اقبال کی تاریخ ولادت مرتبین : ڈاکٹر وحید قریشی / زاہد منیر عامر ۱۴۰/- روپے

IqbalCyberLibrary.net All rights reserved