خلاصہ بحث

اس پورے مطالعہ میں ہم نے "اصل" اور اس کی جمع "اصول" اور بعد ازیں "حق" اور اس سے مشتق باب تفعیل کے مصدر "تحقیق" پر سیر حاصل گفتگو کی ہے۔ لہٰذا پورے شرح صدر کے ساتھ اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ "اصول تحقیق" سے مراد وہ متفق علیہ بنیادی اکائیاں اور تحقیقی قدریں یا وہ بنیادی قواعد وضوابط ہیں جن کی بنیاد پر ایک محقق کسی غیر متعین یا مبہم شے کی حق کے ساتھ نسبت جوڑتا یا تعلق قائم کرتا ہے۔ بایں معنی ایک محقق، حق ساز ہرگز نہیں ہوتا۔ یا بالفاظ دیگر کسی کے کہہ دینے سے فی الحقیقت کوئی ناحق کسی طرح حق کے زمرے میں نہیں آتا۔

ماخذ ومراجع

۱. بلیاوی، عبدالحفیظ، مصباح اللغات، مادہ: "اص ل" دہلی، مکتبہ برہان، مئی: ۱۹۶۳ء

۲. ایضاً

۳. ایضاً

۴. لوئیس معلوف، المنجد، مادہ: "اص ل"، بیروت، دار المشرق ۱۹۷۳ء

۵. راغب اصفہانی، حسین بن محمد، معجم مفردات الفاظ القرآن، مادہ: "اص ل"، کراچی، میر محمد کتب خانہ، سن درج نہیں۔

۶. جرجانی، علی بن محمد، کتاب التعریفات، مادہ: "ح ق ق"، بیروت، دار المنار، سن درج نہیں۔

۷. راغب اصفہانی، حسین بن محمد، معجم مفردات الفاظ القرآن، مادہ: "ح ق ق"

۸. جرجانی، علی بن محمد، کتاب التعریفات، مادہ: "ح ق ق"

۹. مودودی، ابوالاعلیٰ، سید، ترجمہ قرآن مجید مع مختصر حواشی، لاہور، ترجمان القرآن، طبع ہشتم نومبر ۱۹۹۰ء، ص: ۱۳۶۹

۱۰. الازہری، کرم شاہ، پیر، ضیاء القرآن، لاہور، ضیاء القرآن پبلی کیشنز، ۱۴۰۰ھ، ص: ۳۳۷، ج: ۵

۱۱. زمخشری، محمود بن عمر، جاراللہ، الکشاف، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۹۴۷ء، ص: ۵۹۸، ج: ۳

۱۲. الہ آبادی، علی اکبر بن علی، فصول اکبری، مطبوعہ فاروقی کتب خانہ، ملتان، ص: ۳۷، سن درج نہیں۔

۱۳. راغب اصفہانی، حسین بن محمد، معجم مفردات الفاظ القرآن، مادہ: "ح ق ق"

۱۴. فصول اکبری، ص: ۳۸

۱۵. ایضاً

۱۶. بلیاوی، عبدالحفیظ، مصباح اللغات، مادہ: "ح ق ق"

تفسیر مظہر القرآن

تعارف وتبصرہ.....ایک اجمالی مطالعہ

پروفیسر ڈاکٹر حافظ محمد شکیل اوج

شعبہ علوم اسلامیہ جامعہ کراچی

تفسیر مظہر القرآن میرے پیش نظر ہے۔ جو مولانا مفتی محمد مظہر اللہ دہلویؒ (متوفی ۱۹۶۶ء) شاہی امام وخطیب جامع مسجد فتحپوری دہلی، کے نام کے ساتھ پہلی بار شائع ہوئی ہے۔ قبل ازیں یہ ترجمہ اور تفسیری حواشی ۱۹۳۱ء میں شائع ہو چکے ہیں۔ جس پر کسی مترجم ومحشی کا نام درج نہیں تھا۔ اس لئے ظاہر ہے کہ اس ترجمہ کا کوئی عنوان بھی نہیں تھا۔ اس بے نام یا گمنام مترجم ومحشی کا ۱۹۹۸ء میں پہلی بار پروفیسر ڈاکٹر محمد مسعود احمد کو پتا چلا۔ جس کی تفصیل تفسیر مظہر القرآن کی دوسری جلد کے آخر میں اختتامیہ کے زیر عنوان دے دی گئی ہے۔ دراصل یہ بے نام مترجم ڈاکٹر محمد مسعود احمد کے والد ماجد ہیں اور یہ ترجمہ برائے نقد ونظر مجھے ڈاکٹر صاحب نے ہی بھجوایا ہے۔ یہ ترجمہ اور اس کے حواشی مبینہ طور پر روزانہ دو گھنٹے سے کچھ زائد وقت میں املا کرائے گئے تھے۔ جسے سید محمد شفیع لکھتے تھے۔ اس طرح دس گیارہ ماہ کے عرصے میں یہ کام سر انجام پایا تھا۔

تفسیر مظہر القرآن دو جلدوں میں شائع کی گئی ہے۔ جس کے بارے میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ اس کا ترجمہ دراصل شاہ ولی اللہ دہلویؒ (متوفی ۱۷۶۲ء) کے فارسی ترجمہ کا اردو میں ترجمہ ہے۔ البتہ تفسیری حواشی، مولانا مظہر اللہ کے اپنے ہیں۔ (دیکھیے عنوان: عرض ناشر، صفحہ: ۵، اور اختتامیہ، صفحہ: ۱۹۳۵)

شاہ ولی اللہ کے فارسی ترجمے کو برصغیر پاک وہند میں اولیت کا شرف حاصل ہے۔ جو "فتح الرحمٰن" کے عنوان سے ۱۷۳۸ء میں پہلی بار منظر عام پر آیا تھا۔ اور حسن اتفاق سے اردو ترجمے کی اولیت کا

سو ابھی شاہ صاحب کے صاحبزادگان کے حصے میں ہی آیا۔ پھر انہی چراغوں سے دوسرے چراغ روشن ہوئے۔

تفسیر مظہر القرآن کی پہلی جلد سولہ پاروں پر مشتمل ہے اور ۹۵۸ صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔ ابتدا میں قرآن مجید کی سورتوں کی مکمل فہرست دے دی گئی ہے۔ ''عرض ناشر'' کے عنوان سے محمد حفیظ البرکات شاہ نے ایک صفحہ تحریر کیا ہے۔ جس میں بتایا گیا ہے کہ یہ ترجمہ شاہ ولی اللہ کے فارسی ترجمے کا ترجمہ ہے۔ پھر ''تاریخ نزول، کتابت و اشاعت قرآن حکیم'' کے زیر عنوان ایک نہایت پر مغز مقالہ پروفیسر ڈاکٹر محمد مسعود احمد کا ہے۔ جو کل اڑتیس صفحات (صفحہ ۵ سے صفحہ ۴۳ تک) پر مشتمل ہے۔ صفحہ نمبر ۴۴ سے صفحہ نمبر ۴۸ تک ''آداب تلاوت قرآن مجید''، ''قرآن مجید کتنے دنوں میں ختم کرنا چاہیے''، ''رموز اوقاف قرآن مجید'' کے عنوانات کے تحت انتہائی اختصار کے ساتھ کچھ ضروری باتوں کو لکھا گیا ہے۔ مگر یہ سب کس نے لکھا، کچھ پتا نہیں۔ البتہ صفحہ ۴۴ و ۴۵ پر اردوئے قدیم کی ایک معروف علامت ''آوے جاوے'' کے ساتھ جملے لکھے گئے ہیں۔ مثلاً ''قرآن شریف پڑھو اور گریہ کرو اگر نہ آوے تو بہ تکلف گریہ کرو...........''؛ ''اگر رونا نہ آوے تو نہ آئے پر روئے اور اگر اس پر نہ آوے تو رونے کی صورت بناوے.........''؛ ''اللہ اکبر جہر سے کہتا ہوا سر اٹھائے اور کھڑا ہووے.........'' اس اسلوب زبان کو دیکھ کر بظاہر یہ گمان ہوتا ہے کہ غالباً یہ مولانا مظہر اللہ کا املا کرایا ہوا ہوگا۔ کیونکہ سورۂ واقعہ میں آیت نمبر ۱۷، ۱۸ اور ۲۶ میں کچھ ایسا ہی اسلوب ملتا ہے۔ ملاحظہ کیجئے: (لڑکے) چیزیں لے کر آویں جاویں گے۔ آبخورے اور آفتابے اور ایسا جام شراب جو بہتی شراب سے بھرا جاوے گا۔ (واقعہ ۱۷ و ۱۸)

بس ہر طرف سے سلام ہی سلام کی آواز آوے گی۔ (واقعہ ۲۶)

سورۂ انبیاء سے بھی کچھ ایسی ہی مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

پھر کیا یہ لوگ ایمان لے آویں گے۔ (الانبیاء ۶)

اس لئے کہ وہ راہ پاویں: (الانبیاء ۳۱)

اور ان کو مہلت دی جاوے گی۔ (الانبیاء ۴۰)

پس کیا یہ لوگ غالب آویں گے۔ (الانبیاء ۴۴)

پس کسی پر کچھ ظلم نہ کیا جاوے گا۔ (الانبیاء ۴۷)

وہ (دنیا میں) پھر لوٹ آویں۔ (الانبیاء ۹۵)

دور رکھے جاویں گے۔ (الانبیاء ۱۰۱)

ویسے بالعموم ترجمے کی زبان ایسی نہیں ہے، جیسی اوپر لکھی گئی ہے۔ گاہ بگاہ اسلوب کی اس اچانک تبدیلی پر راقم کو بھی تعجب ہے۔ کیونکہ اس طرح کسی اسلوب کا ٹوٹ جانا تحقیق کا متقاضی ہے۔ البتہ رموز اوقاف قرآن مجید کو جس طرح دو قرآنی مثالوں سے سمجھایا گیا ہے، وہ بہت عمدہ ہے اور اس لائق ہے کہ اسے بلا کم و کاست نقل کیا جائے۔ ملاحظہ کیجئے:

''زبان عرب میں جہاں جملہ تمام ہو جائے وہاں ٹھہر جائے یعنی آواز مع سانس کے توڑ دینے کو وقف کہتے ہیں اور کم و بیش ہر ایک زبان میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر جملہ پر وقف نہ کیا جائے اور اس کو اگلے جملہ سے ملا دیا جائے تو بسا اوقات معنی میں فرق آ جاتا ہے۔ جیسا کہ **ولا یحزنک قولھم** (یونس ۶۵) ان العزۃ للہ جمیعا میں **قولھم** پر وقف نہ کرنے سے معنی یہ ہو جائیں گے ''اے پیغمبر ان کی یہ بات کہ سب عزت خدا کے لئے ہے، آپ کو غمگین نہ کرے''۔ یہ امر تو ظاہر ہے کہ حضور ایسی بات سے جو توحید خالص اور مطمح نظر ہو کیسے ناراض ہو سکتے تھے۔ اور جب وقف کر دیا تو یہ معنی ہوں گے ''اے پیغمبر ان کی بات (تکذیب رسالت و انکار حشر) سے آپ رنج نہ کیجئے۔ کیونکہ سب عزت اللہ ہی کے لئے ہے۔ ان کے انکار سے کیا ہوتا ہے۔ اور مقصود بھی معنی آخری ہی ہیں۔ اسی طرح آیت: ولقد ھمت بہ ج وھم بھا لولا ان را برھان ربہ میں اگر ھم بھا پر وقف کر دیا جائے اور لولا ان را... الخ.... کو الگ کر دیا جائے تو معنی بگڑ جائیں گے۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ معنی ہو جائیں گے کہ ''زلیخا یوسف پر اور یوسف زلیخا پر قصد کر چکے تھے'' حالانکہ یہ معنی بالکل غلط ہیں بلکہ وھم بھا ''کی جزا مقدم ہے''۔ (صفحہ نمبر ۴۷)

تفسیر مظہر القرآن کا آغاز صفحہ نمبر ۴۹ سے ہوتا ہے۔ تفسیر کے صفحات کو بالالتزام تین حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اوپری حصہ قرآنی متن پر مشتمل ہے۔ درمیانی حصے میں ترجمہ لکھا گیا ہے۔ اور آخری حصہ تفسیری حواشی پر مبنی ہے۔ کمپوزنگ کی زبان میں قرآنی متن ۲۴ فونٹ سائز کا، ترجمہ ۱۸ فونٹ کا اور حاشیہ ۱۴ فونٹ کا لگتا ہے۔

جلد دوم سورۃ الانبیاء سے شروع ہوتی ہے۔ جو کل ۸۸۸ صفحات پر (صفحہ نمبر ۹۵۹ تا صفحہ نمبر ۱۹۳۷ تک) مشتمل ہے۔ تفسیر مظہر القرآن صفحہ نمبر ۱۹۱۳ پر مکمل ہو گئی ہے۔ باقی صفحات پر جو کچھ لکھا گیا

ہے اس کی تفصیل یہ ہے۔ "قرآن حکیم اغیار کی نظر میں" کے زیر عنوان پروفیسر ڈاکٹر محمد مسعود احمد کے فرزند محمد مسرور احمد کا پانچ صفحات پر مشتمل ایک باحوالہ مضمون درج ہے۔ پھر "مختصر سوانح عمری رسول کریم ﷺ" کے عنوان سے ۱۸ صفحات پر مشتمل اردو زبان میں ایک مضمون شاہ ولی اللہ کے نام سے شامل کیا گیا ہے۔ جس کے مترجم کا نام درج نہیں ہے۔ پھر دو صفحوں ۱۹۳۸ و ۱۹۳۹ پر "تعارف حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ" کے زیر عنوان ایک مختصر مضمون درج ہے۔ اس کے محرر کا نام بھی درج نہیں ہے۔ صفحہ ۱۹۴۰ سے ۱۹۴۳ تک (کل چار صفحات) مترجم ومحشی کا تعارف بایں عنوان پیش کیا گیا ہے:

"شیخ الاسلام حضرت مفتی اعظم ہند شاہ محمد شاہ مظہر اللہ دہلوی علیہ الرحمہ"

یہ مضمون جاوید اقبال مظہری بانی امام ربانی فاؤنڈیشن انٹرنیشنل، کراچی کے نام سے شائع ہوا ہے۔ اس مضمون کی ایک خاص بات یہ بھی ہے کہ اس میں پروفیسر ڈاکٹر محمد مسعود احمد کو "مجدد مائۃ حاضرہ" کے لقب سے ملقب کیا گیا ہے۔ صفحہ نمبر ۱۹۴۵ پر "اختتامیہ" کے زیر عنوان پروفیسر ڈاکٹر محمد مسعود احمد کی تحریر ہے۔ جو تین صفحات پر مشتمل ہے۔ اختتامیہ کے آخر میں یہ نوٹ تحریر ہے کہ "اختتامیہ کو ۱۹۹۹ء میں لکھا گیا مگر تفسیر مظہر القرآن کی اشاعت ۲۰۰۷ء میں ممکن ہوسکی۔

تفسیر مظہر القرآن ڈاکٹر محمد مسعود احمد کے زیر اہتمام شائع ہوئی ہے۔ اس کے ناشر محمد حفیظ البرکات شاہ ہیں۔ جنہوں نے ضیاء القرآن پبلی کیشنز، داتا دربار روڈ، لاہور کی طرف سے اسے بہت عمدہ اور دیدہ زیب سفید کاغذ پر شائع کیا ہے۔ تاریخ اشاعت اگست ۲۰۰۷ء اور تعداد ایک ہزار درج کی گئی ہے۔ اس ضروری تعارف کے بعد ترجمہ و تفسیر کی بابت کچھ معروضات (اجمالی تبصرہ کے طور پر) پیش خدمت ہیں۔

شاہ ولی اللہ نے قرآن مجید کا فارسی میں ترجمہ کیا ہے۔ اور مولانا مفتی محمد مظہر اللہ نے مبینہ طور پر اس ترجمے کا اردو میں ترجمہ کیا ہے نہ کہ قرآن کریم کا جو بلسان عربی مبین ہے۔ اس لئے تحقیقی اصول کی روشنی میں ضروری تھا کہ اسے قرآنی متن کے ساتھ شاہ ولی اللہ کے ترجمے کے ذیل میں شائع کیا جاتا تاکہ قارئین کرام دونوں تراجم سے بیک وقت مستفید ہو پاتے۔ اس طرح اردو ترجمے کی صحت و اصابت نیز مترجم کی فارسی دانی کا بھی کما حقہ اندازہ ہو جاتا۔

اس طرح کا اقدامات آٹھ سال قبل راقم نے قبلہ پروفیسر شاہ فرید الحق (مرکزی رہنما جمعیت علمائے پاکستان) سے ان کے انگریزی ترجمے پر بھی کیا تھا۔ جسے انہوں نے پسند فرمایا تھا۔ شاہ صاحب

نے مولانا احمد رضا خاں بریلویؒ کے اردو ترجمے کنز الایمان کا انگریزی میں ترجمہ کیا ہے۔ وہ ترجمہ قرآنی متن کے ساتھ شائع کیا گیا ہے۔ اصولی طور پر اسے بھی کنز الایمان کے ساتھ شائع ہونا چاہئے تھا۔ کیونکہ وہ اصلاً قرآن مجید کا براہ راست ترجمہ نہیں ہے بلکہ ایک اردو ترجمے کا انگریزی میں ترجمہ ہے۔

دراصل قرآن مجید کا براہ راست کسی بھی زبان میں ترجمہ کرنا بہت مشکل کام ہے۔ اس کام کے لئے مترجم کو نہ صرف عربی زبان میں مہارت چاہیے بلکہ اسے مطلوبہ علوم کے ساتھ ساتھ قرآنی ذوق کا حامل بھی ہونا چاہئے۔ تب جا کے کہیں یہ ہفت خوان رستم طے ہوتا ہے۔ شاید اسی لئے بعض حضرات نے قرآن مجید کو ترجمہ کرنے کا دعویٰ نہیں کیا بلکہ پہلے سے موجود کسی ترجمے کو یا کئی تراجم کو اپنے ترجمے کی بنیاد قرار دیا ہے۔ مولانا مظہر اللہ کا ترجمہ بھی (دعوی کی حد تک) اسی ذیل میں محسوب ہوگا۔ جہاں تک مظہر القرآن کے ترجمہ کا تعلق ہے اسے شاہ ولی اللہ کا ترجمہ قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ شاہ صاحبؒ اور مظہر اللہؒ کے تراجم میں کہیں کہیں کوئی معنوی اشتراک اور مناسبت ضرور پائی جاتی ہے مگر ایسی مناسبت تو کسی بھی ایک ترجمہ کی دوسرے ترجمہ کے ساتھ ہو سکتی ہے۔ کیا ایسی اتفاقیہ مناسبت کی بنیاد پر مظہر اللہؒ کے ترجمہ کو شاہ ولی اللہ کے ترجمہ کا ترجمہ قرار دیا جانا ممکن ہے؟ کم از کم از روئے تحقیق تو ایسا دعویٰ ناممکن ہے۔ بالخصوص ایسی صورت حال میں کہ جب بعض آیات کے تراجم میں ان ہر دو بزرگوں کے ہاں خاصا معنوی تضاد بھی پایا جاتا ہو۔ ذیل میں ہم اپنے دعوی کے ثبوت میں کچھ دلائل پیش کرتے ہیں:

۱. یوم یقوم الروح ...... (النبا: ۳۸) کے ذیل میں شاہ ولی اللہ نے لکھا ہے:

"روز یکہ بایستد فرشتہ روح نام و سائر فرشتگان"

یعنی اس روز روح نامی فرشتہ اور سارے فرشتے کھڑے ہوں گے۔ اس ترجمے میں الروح سے مراد شاہ صاحب کے نزدیک کوئی ایسا فرشتہ ہے جس کا نام الروح ہے۔ جبکہ مولانا مظہر اللہؒ کے ہاں ترجمہ میں روح سے مراد جبرئیل امین ہیں۔ ان کا ترجمہ یہ ہے:

"جس دن جبرئیل فرشتہ کھڑا ہوگا اور سب فرشتے"

کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ یہاں شاہ صاحبؒ کے ترجمے کو اردو میں ڈھالا گیا ہے۔

۲. لا اقسم بهذا البلد و انت حل بهذا البلد (البلد: ۱ و ۲)

شاہ صاحبؒ نے اس آیت کا ترجمہ بایں الفاظ کیا ہے:

"قسم میخورم بایں شہر یعنی مکہ مبارک و تو حلال شد بایں شہر"۔

اور اس کے حاشیے میں لکھا ہے: "یعنی ترا قتل در مکہ حلال خواہد شد"

شاہ صاحبؒ نے حل کا ترجمہ حلال کرنے سے لیا ہے۔ مطلب یہ کہ اے رسول تیرے قتل کو اس شہر میں حلال یعنی جائز کر دیا گیا ہے۔ حل کے دراصل متعدد معانی ہیں۔ ایک حرام کے مقابل آتا ہے اور دوسرا حرم کے مقابل۔ شاہ صاحبؒ نے وہ معنی لیا ہے جو حرم کے مقابل آتا ہے۔ خود کفار مکہ کے اعتقاد کی رو سے بھی حدود حرم میں کسی کی جان کے درپے ہونا ہرگز روا نہ تھا۔ مگر مولانا مظہر اللہؒ نے اسے بایں الفاظ ٹرانسلیٹ کیا ہے:

"مجھے اس (مکہ مکرمہ) کی قسم کہ (اے محبوب ﷺ) تم اس شہر میں تشریف فرما ہو"۔

کہاں قتال کرنے کے لئے حلال سمجھنا؟ اور کہاں تشریف فرما ہونا؟ کیا اسے ترجمہ کہتے ہیں؟

۳. الم نجعل له عينين ○و لسانا و شفتين ○و هدينه النجدين ○(البلد: ۸ تا ۱۰)

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں: "آیا نیا فریدہ ایم برائے او دو چشم را و زبان را و دو لب و دلالت کردیم او را بر دو راہ" اور و هدينه النجدين کے حاشیے میں لکھتے ہیں: یعنی خیر و شر۔

اور اب مولانا مظہر اللہؒ کا ترجمہ دیکھئے: اور اسے ہم نے دو ابھری ہوئی چیزوں کی راہ بتائی (یعنی جب وہ پیدا ہوا تو دودھ پینے کے لئے دونوں پستان کا راستہ بتا دیا۔ آپ خود انصاف کیجئے۔ کیا یہ شاہ صاحبؒ کا ترجمہ ہے؟

۴. و وجدک ضالا فهدى (الضحیٰ: ۷)

"و یافت ترا راہ گم کردہ پس راہ نمود" (شاہ صاحبؒ)

یعنی اور تجھے راہ کھویا ہوا پایا تو رستہ دکھایا۔

اب مولانا مظہر اللہؒ کا ترجمہ دیکھیے: "اس نے تم کو اپنی محبت میں خود رفتہ پایا تو اپنی طرف راہ دی"۔ کیا اسے فارسی ترجمے کا عکس قرار دیا جا سکتا ہے؟

۵. انا اعطينك الكوثر (الکوثر: ۱)

"یا محمد ہر آئینہ ما عطا کردیم ترا کوثر" (شاہ صاحبؒ) اور اس کے حاشیے میں لکھا ہے: "کوثر نام حوضے است کہ در آخرت خواہد بود، امت آنحضرت ﷺ از آں خواہند آشامید" مطلب یہ کہ اے محمد! ہم نے آپ کو کوثر عطا کی، یہ ایک حوض کا نام ہے، جو آخرت میں ہوگی۔ اور آنحضرت ﷺ کی امت اس

سے اپنی پیاس بجھائے گی۔

اب اس کا وہ ترجمہ دیکھیے جو مولانا مظہر اللہؒ نے کیا ہے:

"اے محبوب بے شک ہم نے تمہیں کوثر (یعنی ہر خوبی کی کثرت) عطا فرمائی"

کوثر کے معنی کا فرق دونوں تراجم سے بخوبی ظاہر ہے۔

۷. اسی طرح قرآنی لفظ "شاہدا" (الاحقاف: ۸) کا ترجمہ شاہ صاحبؒ نے "اظہار حق کنندہ" سے کیا ہے۔ یعنی حق کو ظاہر کرنے والا۔ مگر مولانا مظہر اللہؒ کے ترجمے میں اسے "گواہ" کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہاں بھی شاہ صاحبؒ کے ترجمے کی پیروی نہیں کی گئی ہے۔

یہ فقط چند مثالیں ہیں۔ باقی آیات کو انہی مثالوں پر قیاس کر لیجئے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ مولانا مفتی مظہر اللہؒ نے جب (مبینہ دعوی کے باوجود) شاہ صاحبؒ کی پیروی نہیں کی ہے تو آخر کس کی پیروی کی ہے؟ اس سلسلے میں راقم کا خیال ہے کہ انہوں نے مولانا احمد رضا خاں بریلویؒ کے ترجمہ قرآن "کنز الایمان" اور اس پر مولانا سید محمد نعیم الدین مراد آبادیؒ کے حاشیے "خزائن العرفان" کی (بغیر حوالہ دیے) خصوصیت کے ساتھ پیروی کی ہے۔ راقم کے اس دعوی کے ثبوت میں مذکورہ بالا مثالوں کو مولانا احمد رضا خاں بریلویؒ کے ہاں دیکھا جا سکتا ہے۔ مثلاً سورۂ بلد سے ماخوذ مثال کا ترجمہ دیکھیے:

"مجھے اس شہر کی قسم کہ اے محبوب تم اس شہر میں تشریف فرما ہو"۔ (مولانا بریلویؒ)

"مجھے اس (مکہ مکرمہ) کی قسم کہ (اے محبوب ﷺ) تم اس شہر میں تشریف فرما ہو"۔ (مولانا مظہر اللہؒ)

اب سورۂ بلد سے ماخوذ دوسری مثال کا ترجمہ دیکھیے:

"کیا ہم نے اس کی دو آنکھیں نہ بنائیں اور زبان اور دو ہونٹ اور اس کو دو ابھری ہوئی چیزوں کی راہ بتائی"۔ (مولانا بریلویؒ)

"کیا ہم نے اس کی دو آنکھیں نہ بنائیں؟ اور زبان اور دو ہونٹ اور اسے ہم نے دو ابھری ہوئی چیزوں کی راہ بتائی (یعنی جب وہ پیدا ہوا تو دودھ پینے کے لئے دونوں پستانوں کا راستہ بتا دیا"۔ (مولانا مظہر اللہؒ)

سورۂ الضحیٰ سے ماخوذ مثال کا ترجمہ دیکھیے:

"اور تمہیں اپنی محبت میں خود رفتہ پایا تو اپنی طرف راہ دی" (مولانا بریلویؒ)

''اس نے تم کو اپنی محبت میں خود رفتہ پایا تو اپنی طرف راہ دی''۔ (مولانا مظہر اللہؒ)

سورۂ عصر سے ماخوذ مثال کا ترجمہ دیکھیے:

''اس زمانۂ محبوب کی قسم'' (مولانا بریلویؒ)

''قسم (اس) زمانہ (محبوب) کی'' (مولانا مظہر اللہؒ)

اور اب سورہ کوثر سے ماخوذ مثال کا ترجمہ بھی دیکھ لیجئے:

''اے محبوب! بے شک ہم نے تمہیں بے شمار خوبیاں عطا فرمائیں''۔ (مولانا بریلویؒ)

''اے محبوب! بیشک ہم نے تمہیں کوثر (یعنی ہر خوبی کی کثرت) عطا فرمائی''۔ (مولانا مظہر اللہؒ)

غالباً الفاظ کی مماثلت کے تاثر کو رفع کرنے کے لئے مترجم نے ضروری سمجھا کہ کہیں آدے جاوے کی زبان بھی استعمال کر لی جائے تا کہ قاری کا ذہن مولانا بریلویؒ کے ترجمے کی طرف مکمل طور پر منتقل نہ ہو سکے۔ مزید برآں مولانا بریلویؒ کے ترجمہ کے اثرات ذیل کی آیات میں بھی دیکھے جا سکتے ہیں۔ ملاحظہ کیجئے:

(۱) ''رحمٰن نے اپنے محبوب کو قرآن سکھایا۔ انسانیت کی جان محمد کو پیدا کیا۔ ماکان وما یکون کا بیان انہیں سکھایا''۔ (سورۂ رحمٰن: ۱تا۴) (مولانا بریلویؒ)

''رحمٰن نے (اپنے محبوب) کو قرآن سکھایا۔ انسان (یعنی انسانیت جان محمد ﷺ) کو پیدا کیا (ماکان وما یکون کا) بیان انہیں سکھایا''۔ (مولانا مظہر اللہؒ)

جبکہ شاہ ولی اللہؒ کا ترجمہ ان الفاظ میں ہے:

''رحمٰن آموخت قرآن را آفرید آدمی را آموختش سخن گفتن'' یعنی رحمٰن نے قرآن سکھایا، انسان کو پیدا کیا، اسے گفتگو کا ڈھنگ سکھایا۔

(۲) ''وہی ہے جس نے آسمان اور زمین چھ دن میں پیدا کیے۔ پھر عرش پر استویٰ فرمایا۔ جیسا اس کی شان کے لائق ہے'' (الحدید: ۴) (مولانا بریلویؒ)

''وہی ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دن میں پیدا کیا۔ پھر عرش پر جلوہ فرما ہوا (جیسا اس کی شان کے لائق ہے)'' (مولانا مظہر اللہؒ)

''اوست آں کہ آفرید آسمان ہا و زمیں را در شش روز باز مستقر شد بر عرش'' (شاہ ولی اللہؒ)

جیسا کہ اس کی شان کے لائق ہے کے اضافی کلمات شاہ صاحب کے ہاں نہیں ہیں۔ آپ خود فیصلہ کیجئے کہ مولانا مظہر اللہؒ کا ترجمہ مولانا بریلویؒ کے ترجمہ کے زیر اثر ہے یا شاہ صاحبؒ کے؟

(۳) قرآنی تراجم میں اے محبوب! کا استعمال غالباً مولانا بریلویؒ سے شروع ہوا ہے، جو آگے چل کر بریلوی مکتب فکر کی پہچان بن گیا۔ پیر کرم شاہ الازہری، مولانا احمد سعید کاظمی، پروفیسر ڈاکٹر محمد طاہر القادری کے تراجم اسی پہچان کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہیں۔ مولانا مظہر اللہؒ کے ہاں اس لقب کا استعمال نہ صرف ان کے بریلوی المکتب ہونے کی غمازی کر رہا ہے بلکہ مولانا بریلویؒ کے ترجمے کے اثر کو بھی ظاہر کر رہا ہے۔

(۴) ''بیشک یہ عزت والا قرآن ہے۔ محفوظ نوشتے میں اسے نہ چھوئیں مگر باوضو'' (الواقعۃ: ۷۹) (مولانا بریلوی)

''بیشک یہ عزت والا قرآن ہے۔ جو ایک پوشیدہ کتاب (یعنی لوح محفوظ) میں لکھا ہوا ہے کہ اس کو سوائے پاک (یعنی باوضو) لوگوں کے کوئی ہاتھ نہیں لگاتا'' (مولانا مظہر اللہؒ)

''ہر آئینہ ایں کتاب قرآنے است گرامی قدر نوشتہ شدہ است در کتاب پوشیدہ کہ دست نمی رساند بآں مگر پاک کردگاں'' (شاہ ولی اللہؒ) اور حاشیے میں ہے: یعنی در لوح محفوظ۔

شاہ ولی اللہؒ نے اپنے ترجمے میں قرآن چھونے کے لئے پاکی کو شرط قرار دیا ہے۔ اور ان کے حاشیے کے مطابق اس کا اطلاق فرشتوں پر کیا جا سکتا ہے۔

جبکہ مولانا مظہر اللہؒ نے مولانا بریلویؒ کے زیر اثر پاکی پر باوضو ہونے کا اضافہ کر دیا ہے جس کا اطلاق ملائکہ پر نہیں ہو سکتا۔ اس طرح کی مماثلتوں کے بعد کیا کوئی محقق اسے شاہ صاحبؒ کے ترجمے کا ترجمہ قرار دے سکتا ہے؟

شاہ صاحبؒ کے ترجمے کی وہ خوبی جو بادی النظر میں بھی دیکھی جا سکتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ انہوں نے پورے ترجمے میں کہیں بھی قوسین (بریکٹس) کا استعمال نہیں کیا ہے۔ تاہم توضیح مطلب کے لئے کہیں کہیں نہایت مختصر حاشیہ ضرور لکھ دیا ہے۔ اگر ان کے تمام حواشی یکجا کر دیے جائیں تو شاید فل اسکیپ سائز کے چار صفحات سے زائد نہ ہوں۔ شاہ صاحبؒ کے ترجمے کی شان بلاغت ان کے مختصر مگر جامع الفاظ میں ہیرے کی طرح جگمگاتی نظر آتی ہے۔

شاہ ولی اللہؒ کے ترجمے کا ترجمہ اگر اسی اسلوب میں ہوتا تو زیادہ بہتر ہوتا۔ یعنی ترجمے کے

ذیل میں صرف ترجمہ ہوتا اور حاشیے کے مقام پر صرف حاشیہ۔ اس طرح مولانا مظہر اللہ کا ترجمہ کم از کم فارسی ترجمے کے اسلوب ظاہری کے تو عین مطابق ہوتا۔

جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا ہے کہ مولانا مظہر اللہؒ نے مولانا بریلویؒ کے ترجمے اور مولانا نعیم الدین مرادآبادیؒ کے حاشیے کو پیش نظر رکھا ہے۔ اوپر راقم نے مولانا بریلویؒ کے ترجمے سے متعدد مثالیں پیش کردی ہیں۔ اب ذیل میں مولانا نعیم الدین مرادآبادیؒ کے حاشیے سے بھی ایک مثال پیش نظر ہے۔ ملاحظہ کیجئے:

"سنقرئک فلا تنسیٰ الا ما شاء اللہ" (الاعلیٰ: ۶ و ۷)

"اے محبوب! ﷺ اب ہم تمہیں قرآن پڑھائیں گے پس تم نہ بھولو گے" (مولانا مظہر اللہ) اس ترجمہ کے حاشیے میں فرماتے ہیں: "مفسرین نے فرمایا کہ یہ استثناء واقع نہ ہوا اور اللہ نے نہ چاہا کہ آپ کچھ بھولیں۔ (خازن) بالکل انہی الفاظ میں (بغیر کسی تقدیم وتاخیر لفظی کے) آپ یہ حاشیہ مولانا نعیم الدین مرادآبادیؒ کے ہاں دیکھ سکتے ہیں۔ جبکہ یہ حاشیہ شاہ ولی اللہؒ کے حاشیے کے بالکل برعکس ہے۔ شاہ صاحبؒ کا حاشیہ ملاحظہ کیجئے:

مترجم گوید فراموش گردانیدن این آیت از خاطر مبارک آں حضرت ﷺ نوعی از نسخ ست"

یعنی شاہ صاحبؒ اس استثناء کو نسخ کی صورت میں واقع مان رہے ہیں جبکہ مولانا مظہر اللہ کے بقول یہ استثناء واقع نہیں ہوا۔ اس جگہ مولانا مظہر اللہؒ، مولانا نعیم الدین مرادآبادیؒ کی پیروی میں ہیں نہ کہ شاہ ولی اللہؒ کی۔ مضمون میں اختصار کو پیش نظر رکھنا مقصود نہ ہوتا تو ہم ایسی متعدد مثالیں مزید پیش کرتے۔ سردست اسی ایک مثال پر اکتفا کرتے ہیں۔

ترجمے کے ذیل میں مولانا مظہر اللہ کا جو حاشیہ درج ہے اس کے بارے میں صرف ایک حوالہ دینا چاہوں گا۔ سورۂ فجر کی تفسیر میں "ایصال ثواب کی ترغیب اور حکمت" کے زیر عنوان اٹھارہ سطریں لکھی گئی ہیں۔ جس کے آخر میں شاہ عبدالحق حقانی کی تفسیر حقانی کا حوالہ دیا گیا ہے۔ جن آیات کے تحت یہ سطریں لکھی گئی ہیں اس مقام پر تفسیر حقانی میں ہمیں ایسا کچھ نہیں ملا۔ اس غلط حوالے نے مولانا مظہر اللہ کے دیگر حوالوں کو بھی مشکوک کر دیا ہے۔ حاشیے کے باب میں اب مزید کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔

از روئے تحقیق کسی بے نام ترجمے کا کسی مترجم کے نام کے بغیر چھپنا اصلاً ایک غیر ذمہ دارانہ بلکہ مشکوک طرز عمل قرار پاتا ہے۔ اس طرح کا ترجمہ بالعموم مترجم کے عدم اعتماد کو ظاہر کرتا ہے نیز اسے

مترجم کا اپنے ہمعصروں میں کسی تضحیک یا تعجب کا نشانہ بننے کے خوف پر بھی محمول کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں اسے کسی علمی اور اعتقادی بددیانتی کے مشن کا حصہ بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔

بے نام مترجم کے بے عنوان ترجمے کی پہلی اشاعت کے چھیاسٹھ (۶۶) سال بعد اسے ایک باقاعدہ عنوان اور مترجم کے نام کے ساتھ شائع کرنا کئی سوالات کو جنم دیتا ہے۔

(۱) مبینہ مترجم کی علمی صلاحیت بالخصوص قرآن فہمی اور فارسی دانی کتنی استعداد کی حامل ہے؟

(۲) مبینہ مترجم کے دیگر علمی کاموں کا پایہ کیا ہے؟ نیز مترجم نے جب بعض رسائل کو اپنے نام سے چھپوانا پسند کیا تو آخر وہ کون سا عذر تھا کہ جس نے اتنے بڑے کام کو پردۂ خمول میں رکھنے پر مجبور کیا؟

(۳) ۱۹۴۱ء میں جب پہلی بار یہ ترجمہ وحاشیہ بغیر نام کے شائع ہو چکا تو اب اسے مترجم و محشی کے نام کے ساتھ شائع کرنا کیوں ضروری ٹھہرا؟

ان سوالوں کے جوابات اپنی جگہ بہرحال اس ترجمہ وحاشیہ کو مترجم و محشی کا کوئی قابل ذکر کارنامہ قرار دینا خاصا مشکل کام ہے۔

علامہ اقبال کا نظریہ 'اولیاتِ قرآن'

مولانا محمد حنیف ندوی

قرآن حکیم کے اولیات کی فہرست بہت طویل ہے۔ یہ کتب سماوی میں پہلی کتاب ہے جس نے دلوں کے اوراق پر رشد و ہدایت کی داستانیں رقم کیں، جس کی حفاظت و صیانت اور تبیین و وضاحت کا اہتمام ذات واجب نے اپنے ذمے لیا، جس نے زندگی کے تمام رموز و اسرار کا تسلی بخش حل پیش کیا اور جس نے انسانی معاشرے کی عدل و انصاف اور عشق و محبت الٰہی کی بنیاد پر کامیاب تشکیل کی، اور انسانیت کے سامنے فکر و تدبر کی نئی راہیں کھولیں۔ ان مباحث مہمہ سے صرف نظر کر کے ہم اقبال کے اس حکیمانہ تجزیہ کو موضوع تحریر قرار دینا چاہتے ہیں کہ قرآن ہی وہ پہلی کتاب ہے جس نے فکر و نظر اور علم و ادراک کے مصادر اربعہ سے تعرض کیا اور اس کی تفصیلات پر روشنی ڈالی۔ یعنی قرآن ہی نے سب سے پہلے وحی و نبوت پر کھل کر اظہار خیال کیا۔ قرآن ہی نے تاریخ کی اہمیت پر زور دیا۔ قرآن ہی نے نفسیات کے بارے میں دوٹوک نظریہ کی طرح ڈالی، اور قرآن ہی وہ صحیفہ عقل و دانش ہے، جس نے مطالعہ فطرت پر انسان کو آمادہ کیا۔ دوسرے لفظوں میں یہ چار عنوان ایسے ہیں جن سے قرآن کی اولیت نکھر کر فکر و ذہن کی سطح پر ابھرتی ہے:

۱۔ وحی، ۲۔ تاریخ، ۳۔ نفسیات، ۴۔ اور مطالعہ فطرت

یہی علم و دانش کے وہ چار سرچشمے ہیں، جن کو بیک وقت سامنے رکھنے سے زندگی کا صحیح نقشہ مترتب ہوتا ہے۔ جن قوموں نے ان سے استفادہ کیا، وہ زندہ رہیں، اور جنھوں نے ان کو نظر انداز کیا، وہ ذلیل و خوار ہوئیں۔ وحی و نبوت کے سلسلے میں ابتدائی ابواب میں ہم بہت کچھ کہہ چکے ہیں۔ ان کا اعادہ غیر ضروری ہے۔ البتہ اختصار کی خاطر چند پہلوؤں کی وضاحت بہر حال مفید رہے گی۔ فلسفہ اور نفسیات کے بعض جدید شارحین نے یہ کہہ کر عجیب مغالطہ کی تخلیق کی ہے کہ نبوت و رسالت مریضانہ ذہن کی پیداوار ہے، اور یہ کہ علم و ادراک کا یہ اسلوب جس کا عقل و تجربہ سے کوئی تعلق نہیں مستند نہیں ہو سکتا۔ جہاں تک تحقیق کا تعلق ہے ہم پوری ذمہ داری سے کہہ سکتے ہیں کہ دعویٰ کے یہ دونوں حصے محل بحث ہیں، یہ کہ

رشد و ہدایت کا یہ طریق غیر علمی ہے اور یہ کہ نبوت و رسالت کا تعلق غیر سلیم یا غیر متوازن ذہن سے ہے جس پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایسا ذہن کسی فکری و عقلی نظام حیات کو جنم دے سکتا ہے۔

ہم ان کے اس دعویٰ کو مغالطہ سے اس لئے تعبیر کرنے پر مجبور ہیں کہ اس سے خود ان لوگوں کے ذہنی تضاد پر روشنی پڑتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر نبوت غیر متوازن اور غیر سلیم ذہنیت کا نتیجہ ہے تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ اس نے نہ صرف فکر سلیم کی دعوت دی، بلکہ فکر و تدبر کے دواعی کی پرورش کی۔ اخلاق و روحانیت کے قافلوں کو آگے بڑھایا۔ تہذیب و تمدن کے دبستان سجائے اور اخلاق و معاملات کے بارے میں ایسے اوامر و نواہی کو پیش کیا، جو کمال حکمت و دانش پر مبنی ہیں۔ اسی طرح اگر یہ دعویٰ صحیح ہے تو اس کا کیا سبب ہے کہ اس ذہن نے وحی کے ذریعے زبور، تورات اور قرآن ایسے شاہکار پیش کیے، جن کے جواب سے علم و آگاہی کے دعویدار آج بھی باایں طنطنہ عہدہ برآ ہونے کی استطاعت نہیں رکھتے۔ اور اگر یہ تاریخی حقیقت ہے کہ نبوت و وحی کی ضوفشانیوں سے ہزاروں برس سے ذہن انسانی مستنیر ہو رہا ہے، تو پھر یہ لوگ جو حامل وحی و تنزیل ہیں، خلل دماغ کے مریض کب قرار پاتے ہیں۔ خلل دماغ تو خلل ہی کو پیدا کر سکتا ہے فکری استواری اور کمال کو نہیں۔ اس بارے میں قرآن کا فیصلہ کس درجہ صحیح اور حکیمانہ ہے:

والذی خبث لا یخرج الا نکدا. (اعراف:۵۸)

اور جو خراب ہے اس سے جو نکلتا ہے وہ بھی خراب ہوتا ہے۔

انبیاء کے بارے میں خلل دماغ کا اعتراض بہت پرانا ہے۔ گزشتہ قوموں نے بھی اپنے دور کے ان پاکیزہ صفات لوگوں کو مجنون اور خبطی ٹھہرایا تھا۔ قرآن حکیم نے اس حقیقت کا گیارہ مقامات پر ذکر کیا ہے، لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ ان کی یہ رائے کسی علمی و ذہنی تجزیہ پر مبنی تھی۔ یہ تو محض افترا تھا، اور اس الزام کے پیچھے دراصل یہ استعجاب کارفرما تھا کہ یہ کیسے لوگ ہیں، جن پر ایک ہی دھن سوار ہے۔ اللہ کا کلمہ بلند ہو۔ اس ایک کلمہ کے فروغ کے لئے یہ نہ صبح دیکھتے ہیں نہ شام، ہر وقت اسی کے لئے کوشاں رہتے ہیں۔ مزید برآں نہ ان میں مال و دولت کی محبت کا عنصر غالب ہے اور نہ جاہ و حشمت کا خیال۔ یعنی دنیا کی کوئی چیز ایسی نہیں، جو ان کو ادائے فرض سے روک سکے۔ ان لوگوں کے لئے یہ بات سمجھنا مشکل تھا کہ کچھ لوگ اغراض شہوات کی اس سطح سے اتنا بلند بھی ہو سکتے ہیں۔

جن لوگوں نے وحی و نبوت کی جلوہ آرائیوں کو مریضانہ ذہنیت کی تخلیق قرار دیا، وہ دراصل اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ نبوت ایک طرح کی طالع آزمائی کا نام ہے، یا چند نا آسودہ ذہنوں کی جرأت رندانہ

کا نتیجہ ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ چونکہ رب ہے، کریم اور منعم ہے، اس لئے اس نے چاہا کہ جہاں اس کی طرف سے انسان کی جسمانی ضرورتوں کی تکمیل کا سامان مہیا کیا گیا ہے، وہاں ان کے فکری، روحانی اور اخلاقی و تہذیبی تقاضوں کی تکمیل و اتمام کے اسباب بھی فراہم کیے جائیں:

قال ربنا الذی اعطی کل شیء خلقہ ثم ھدی (طٰہٰ:۵۰)

موسیٰ نے کہا ہمارا پروردگار وہ ہے جس نے ہر چیز کو شکل و صورت بخشی، پھر اس کو راہ دکھائی۔

دوسرے لفظوں میں نبوت، نظام ربوبیت کا قدرتی نتیجہ اور مشیت ایزدی کا داخلی تقاضا ہے۔ انسان کی اپنی سعی اور کوشش اور ارادے اور خواہش سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ یہ معمولی انسان، جو خلعت رسالت سے نوازا جاتا ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کی ربوبیت عامہ کا فیضان ہے کہ وہ اپنے بندوں کی ہدایت و رہنمائی کیلئے کچھ غیر معمولی نفوس قدسیہ کو چن لیتا ہے۔ یہ انتخاب چونکہ رب علیم و حکیم کا انتخاب ہے، اس لئے اس میں یہ اصول ملحوظ و مرعی رکھا جاتا ہے کہ جن لوگوں کو اس مشن کے لئے منتخب کیا جائے وہ اپنی ذہنی و فکری اور علمی و روحانی صلاحیتوں کے اعتبار سے اپنے دور کے تمام لوگوں سے فائق، بلند اور اونچے ہوں:

اللہ اعلم حیث یجعل رسالتہ (الانعام:۱۲۴)

اللہ خوب جانتا ہے کہ رسالت کا موزوں ترین محل کون سا ہے۔

وحی کا نیچر اور مزاج کیا ہے، قرآن نے نبوت و رسالت کے بارے میں اس امر کی پردہ کشائی بھی فرمائی ہے:

وما ینطق عن الھوی ۔ ان ھو الا وحی یوحی (النجم:۳،۴)

اور وہ خواہش نفس سے منہ سے کوئی بات نہیں نکالتے۔ یہ تو وحی ہے جو بھیجی جاتی ہے۔

غرض یہ ہے کہ پیغمبر تجرید اور معروضیت کے اس افق سے بولتا ہے، جہاں اس کی اپنی انا کا وجود نہیں رہتا۔ جہاں ناسوت کا دائرہ لاہوت کے دائرے کے اتنا قریب تر ہو جاتا ہے کہ وحی کی وساطت سے گفتگو آسان ہو جاتی ہے۔ یہ وہ کیفیت ہے، جس کو الفاظ اور اصطلاحوں میں بیان کرنا مشکل ہے۔ اس مقام پر پہنچ کر ایک طرف تو بشر کے فکری قویٰ و ملکات درجہ کمال پر فائز ہوتے ہیں، دوسری طرف تنزیل و ارسال کے دواعی میں شدت پیدا ہو جاتی ہے، اور اختیار و انتخاب کے تقاضے اپنے دور کے موزوں ترین انسان کے فرق اقدس پر نبوت کا تاج سجا دیتے ہیں۔ تجرید و معروضیت کا یہ وہ افق ہے، جہاں پیغمبر کی اپنی خواہشات، اپنا ارادہ، اپنے جذبات و عواطف گم ہو جاتے ہیں، اور توجہ و محبت کا آفتاب نئے اجالوں کو لیے

ہوئے طلوع ہوتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ یہ کیفیت اور مقام پوری طرح اگرچہ ناقابل فہم ہے، تاہم کیا یہ ممکن نہیں کہ اس کی جھلکیوں کو کسی حد تک فہم و ادراک کے دائرے میں لایا جاسکے۔ جواب یہ ہے کہ یہ ممکن ہے، اس کی حقیقت کو کسی حد تک ہم حدس (Intuiton) اور تصوف کے حوالوں سے فکر و دانش کے قریب تر لاسکتے ہیں۔ حدس اور نبوت میں مماثلت کے دو پہلو نمایاں ہیں۔ اول یہ کہ جس طرح حدس کا ہدف براہ راست معروض ہوتا ہے، اور اس سلسلے میں وہ ہر طرح کے استدلال سے بے نیاز ہوتا ہے، اسی طرح نبوت و وحی کا ہدف بھی براہ راست مصالح عباد ہیں۔ خیر و شر کی تفریق ہے، اور یہ مسئلہ ہے کہ فرد و معاشرہ کو درجہ کمال تک پہنچانے کے لیے کس نوع کے نظام حیات کی ضرورت ہے۔ دوم یہ ہے کہ جس طرح حدس کی صحت و استواری کی شرط یہ ہے کہ اس سے اتصاف پذیر شخص کسی خاص فن میں عالمانہ مہارت رکھتا ہو، اس میں غور و فکر کا عادی ہو، اور اس جزئیات و کلیات سے پوری طرح آشنا ہو، ٹھیک اسی طرح انبیا کے لیے ضروری ہے کہ اخلاق و آداب اور ذہن و فکر کی پاکیزگی اور علو کے اعتبار سے مرتبہ اول پر فائز ہوں، حقیقت کے متلاشی اور حق کے طالب ہوں۔ دونوں میں بنیادی فرق یہ ہے کہ حدس کا معاملہ قلب و ذہن کی پختگی اور استواری سے تعلق رکھتا ہے اور نبوت کا تعلق براہ راست فیضان الٰہی سے اور تقاضائے ربوبیت سے ہوتا ہے، یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ سینہ جبریل اور لوح محفوظ سے ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں حدس قلب و ذہن کی داخلی کیفیت کا نام ہے، اور نبوت اس لطف ایزدی سے تعبیر ہے، جو یکسر سماوی اور فوقانی ہے۔ ان دونوں میں یہ محض مماثلت ہے، جس کو فہم و ادراک کے قریب تر لانے کے لیے بیان کیا گیا ہے۔ ورنہ ہم اس بات کے قائل نہیں کہ حدس آخر آخر میں اوج ارتقا پر پہنچ کر خود بخود نبوت کی شکل اختیار کر لیتا ہے، کیونکہ نبوت اختیاری نہیں، وہبی ہے۔ یعنی اس کا تعلق سراسر اللہ کی مصلحت انتخاب اور رضا سے ہے۔ کسی شخص کی ذاتی محنت، مجاہدہ اور ذہنی و فکری صلاحیتوں سے نہیں۔

تصوف سے ہماری مراد سالک کی وہ منزل و مقام ہے، جہاں مجاہدہ و ریاضت کی وجہ سے اس کو لوح محفوظ یا فلسفہ کی اصطلاح میں عالم گیر ذہن سے ایک گونہ قرب حاصل ہو جاتا ہے اور اس امر کے امکانات پیدا ہو جاتے ہیں کہ اس پر بعض حقائق کا انکشاف ہو جائے۔ انکشاف یا کشف کی اس نوعیت سے بلاشبہ وحی و رسالت کی صوفشانیوں کو سمجھنے میں ایک حد تک مدد مل سکتی ہے۔ لیکن اس بات کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ وحی اور کشف کے اسلوب اور درجہ استناد میں بہت فرق ہے۔ جہاں وحی اپنے مفہوم

میں واضح، بیّن اور لحاظ سے روشن یا حد درجہ کی استواری لیے ہوئے ہوتی ہے وہاں کشف میں یہ چیز نہیں ہوتی۔ یہ اکثر مجمل، غیر واضح اور رمزیت سے اتصاف پذیر ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سب کے لیے حجت بھی نہیں ہوتا۔ مزید برآں یہ بھی ضروری نہیں کہ ہر حال میں صحیح اور درست ہی ہو۔ ہوسکتا ہے اس میں سالک کے ماحول، تعلیم و تربیت اور مخصوص خیالات و افکار کا انعکاس پایا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اہل حق نے اس کی جانچ پرکھ کے لیے دو متعین پیمانے مقرر کیے ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ اس میں کوئی شے کتاب و سنت کے منافی نہیں ہونا چاہیے۔ دوسرے یہ کہ اگر اس کا تعلق دین سے نہیں ہے، کائنات کے اسرار و رموز سے ہے تو اس میں کوئی حقیقت ایسی نہ پائی جائے جو مسلمات عقلی کے خلاف ہو۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مرتبہ اجتہاد کا سا ہے، جس میں صواب و خطا دونوں طرح کے امکانات کا احتمال ہوتا ہے۔

کشف سے صرف اس حقیقت کا پتا چلتا ہے کہ قلب و ذہن کی طرفہ طرازیوں کا دائرہ محدود نہیں، یعنی اس کے حدود امکان میں یہ وصف داخل ہے کہ بعض حالات میں یہ معروضیت کے کناروں کو چھولے، اور ایسے حقائق کی یافت پر قدرت حاصل کرلے، جن کو باقاعدہ منطقی یا تجربی دلائل اور ذرائع سے حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر یہ مفروضہ صحیح ہے تو وحی و رسالت کا تصور غیر عقلی نہیں رہتا، کیونکہ دونوں صغریٰ کبریٰ کے ڈھلے ڈھلائے طریق سے مختلف طریق اختیار کرتے ہیں۔ گویا کشف اور وحی میں اتنا ہی فرق ہے کہ جہاں کشف کا تعلق سالک کے ذاتی و شخصی تجربے سے ہے، وہاں وحی کا تعلق تجربے کے ایسے انداز و اسلوب سے ہے جو رضائے الٰہی اور انتخاب ربوبیت سے تعلق رکھتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ان دونوں میں کشف و حقائق کے سلسلے میں ایک طرح کی مماثلت پائی جاتی ہے۔

وحی کے بعد دوسرا سرچشمہ علم و ادراک تاریخ کے صفحات ہیں۔ تاریخ کے معنی یہ ہیں کہ ماضی کے اشخاص، واقعات اور تہذیب و ثقافت کے خدوخال کی اس طرح تشریح کی جائے کہ حال اور مستقبل میں اس سے استفادہ کیا جاسکے۔

اس کا آغاز اگرچہ دیومالائی ادب سے ہوا، قصہ و عوامی گیتوں اور کہانیوں کی آغوش میں اس نے جنم لیا، تاہم آج یہ ایک فن اور سائنس ہے۔ محققین نے اس میدان میں اتنی محنت، کاوش اور جستجو سے کام لیا ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ اس کے دامن میں تقریباً پانچ ہزار سال کا پھیلاؤ سمٹ آیا ہے تو اس میں ذرہ بھر مبالغہ نہ ہوگا۔ تاریخ نے ماضی کی کرنوں کا اس چابک دستی اور تنقید سے جائزہ لیا ہے کہ اس کا چہرہ مہرہ نکھر کر سامنے آگیا ہے اور ابھی اس کا عمل جاری ہے، اور اس وقت تک جاری رہے گا جب تک انسان

زندہ ہے۔

یہ لفظ بہت سی تاریخی کتابوں کے نام کا جزو ہے جیسے مثلاً تاریخ طبری، تاریخ بغداد، تاریخ مکہ اور تاریخ اندلس وغیرہ۔ مسلمان مصنفین نے اسے وسیع تر معانی میں استعمال کیا ہے۔ چنانچہ ایسی کتابوں پر بھی اس کا اطلاق کیا ہے، جن کا تاریخ کے مصطلح مفہوم سے زیادہ تعلق نہیں۔ جیسے البیرونی کی کتاب الہند، کہ اس میں صرف ہندوستان کے مروجہ علوم و معارف سے تعرض کیا گیا ہے۔

تاریخ پر مختلف لوگوں نے اپنے اپنے زاویہ فکر سے نظر دوڑائی۔ اہل کتاب نے بائبل کو ماخذ ٹھہرایا، اور اس سے کائنات کے اسرار و رموز دریافت کرنے کی کوشش کی۔ لیکن یہ کوشش اس لیے ناکام قرار پائی کہ ایک تو اس میں صرف اسرائیلی روایات کی روشنی میں دنیا کو دکھایا گیا ہے۔ دوسرے جن پیمانوں سے کام لیا گیا اور کائنات کے بارے میں جو رائے قائم کی گئی، بقول والٹر کے اس میں تخلیق و آفرینش کے سائنسی تصور کو نظر انداز کردیا گیا ہے۔ البیرونی نے اس کے مندرجات کو تقدم کے اعتبار سے غلط بتایا، اور اوقات و ازمان کی جو غلطیاں اس میں رہ گئی ہیں ان کی باقاعدہ نشان دہی کی، اور بتایا کہ اس میں واقعات و اشخاص کے بارے میں غلط اندازوں سے کام لیا گیا ہے۔

ہیگل نے تاریخ کے انقلابات کو تصوراتی نقطہ نگاہ سے دیکھا اور یہ کہا کہ اس کا تعلق فکری و روحی اضداد کی ترتیب پذیری سے ہے۔ اس سلسلے میں اپنے مذہب و دین کی اہمیت پر بھی زور دیا، اور اس حقیقت کی پردہ کشائی بھی کی کہ مختلف زمانوں اور حلقوں میں کن کن مذاہب نے کیا خصوصی کردار ادا کیا۔ اس ضمن میں اس کا تجزیہ کچھ یوں ہے کہ جہاں تک یہودیت کا تعلق ہے اس نے انسانی فرائض کی تشریح کی۔ کنفیوشس نے نظم و نسق کی اہمیتوں پر زور دیا۔ بدھ ازم نے صبر، برداشت اور تحمل کی حمایت کی۔ عیسائیت نے محبت اور پیار کی دعوت دی اور اسلام نے عدل و انصاف کے داعیوں کی پرورش کی۔ کارل مارکس نے ہیگل کے تصور اضداد کو الٹ دیا، اور تاریخ کو مادی اضداد کے روپ میں پیش کیا، اور یہ کہا کہ اس کی تخلیق و تعمیر میں صرف اقتصادی عوامل کا عمل دخل ہے۔

ہابس اور سپائنوزا نے تاریخ کو قوانین فطرت کا رہین منت قرار دیا۔

دیکارت نے کہا کہ تاریخ مذہب و حمایت کے محور کے گرد گھومتی ہے۔

تاریخ کے بارے میں یہ مختلف نظریات ہیں، جن کے حق و ناحق ہونے پر بحث و تمحیص کا سلسلہ ابھی جاری ہے۔ ان سب میں یہ ہمہ گیر نقص ہے کہ کسی کے سامنے بھی تصویر کا پورا رخ نہیں۔ سب

نے بعض اجزا، اقوام اور ازمان کو دیکھا ہے اور ایک سرسری سا کلیہ وضع کر لیا ہے۔ یہ سب آراء یک طرفہ، ناقص، اور نامکمل ہیں۔ انسانی تاریخ ابھی ختم نہیں ہوئی، اس کا عمل تسلسل کے ساتھ برابر جاری ہے اور نہیں کہا جا سکتا کہ آئندہ چل کر یہ کیا رنگ اختیار کرے گی، اور انسانی تہذیب و ثقافت اپنے ارتقا کے مراحل میں کن مفید، انفع اور صحیح معیاروں اور پیمانوں کی حامل ہوگی۔

قرآن حکیم نے تاریخ کو ایک نئے زاویہ نظر سے پیش کیا۔ یہ کتاب حکیم تاریخ میں جبریت واضطرار کی قائل نہیں۔ اس کے نزدیک انسانی شعور و ادراک، انسانی تجربہ، اور انسان کی فطری نیکی کو تاریخ کے دھاروں کو موڑنے میں خاص اہمیت حاصل ہے۔ تاریخ کے بارے میں قرآن کا خاص نظریہ یہ ہے کہ گزشتہ اقوام و ملل اور گزشتہ تہذیبوں پر اس نقطہ نگاہ سے غور کیا جائے کہ ان میں شر، برائی اور فساد و تخریب کے وہ کون عناصر ہیں جن کی وجہ سے یہ صفحہ ہستی سے مٹیں اور وہ کون سے پیمانے، اصول اور معیارات ہیں، جن کو زندہ اور قائم رہنا چاہیے، جن کو آگے بڑھنا چاہیے اور جن کی اساس پر معاشرے کی تعمیر نو کا فریضہ انجام دینا چاہیے:

افلم یسیروا فی الارض فینظروا کیف کان عاقبة الذین من قبلهم (یوسف:۱۰۹)

کیا ان لوگوں نے ملک میں سیر و سیاحت نہیں کی (اور یہ نہیں دیکھا) کہ جو لوگ ان سے پہلے تھے ان کا انجام کیا ہوا۔

امت مسلمہ کے فرائض میں یہ بات داخل نہیں ہے کہ حالات اور زمانے کی کروٹوں نے اس کے لیے تہذیب و تمدن کا جو دائرہ مقرر کر دیا ہے، اس کے اندر یہ اپنے کو محصور اور مجبور تصور کرے، یا سائنس اور ٹیکنالوجی نے زندگی کے جس نہج اور پیمانوں کو اپنا لیا ہے ان کی اندھا دھند پیروی کرتی رہے۔ بلکہ اس کے فرائض کا تقاضا یہ ہے کہ زندگی کے ہر دائرے اور تہذیب و تمدن کے ہر ہر نقشہ کو کتاب و سنت کے سانچوں میں ڈھالنے کی سعی کرے، خیر اور نیکی کو اپنائے، شعور و ارادہ کی نعمتوں سے بہرہ مند رہے اور ان تمام عناصر اور قوتوں سے برسر پیکار رہے، جن سے برائی پھیلتی ہے، جن سے قلب و روح کی پاکیزگی مجروح ہوتی ہے، جن سے تعلق باللہ میں خلل پیدا ہوتا ہے، اور انسان کھری مادیت کا اسیر ہو کر رہ جاتا ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں انسان کو چاہیے کہ وہ ان تمام غلطیوں سے دامن کشاں رہے، جن کی بدولت پہلی قومیں تباہ ہوئیں:

ولتکن منکم امة یدعون الی الخیر ویامرون بالمعروف وینهون عن

المنکر واولئک هم المفلحون. (آل عمران:۱۰۴)

اور تم میں ایک جماعت ایسی ہونی چاہیے جو لوگوں کو نیکی کی طرف بلائے، معروف اور نیکی کا حکم دے اور برے کاموں سے منع کرے۔ یہی لوگ ہیں جو نجات پانے والے ہیں۔

تاریخ کے بارے میں اس زاویہ نظر کو مان لیجیے، تو پھر یہ غلط فہمی دور ہو جاتی ہے کہ مذہب و دین اقتصادی اور تہذیبی عوامل کا پروردہ ہے اور مجبور ہے کہ ان اسباب و محرکات نے زندگی کا جو اور جس ڈھب سے نقشہ ترتیب دیا ہے، اسی کا تتبع کرے۔ اس زاویہ نظر کو مان لینے کے معنی یہ ہیں کہ آپ نے انسانی حریت و شرف کو تسلیم کر لیا۔ آپ انسانی ارادے کی عظمت کے قائل ہو گئے اور شر و فساد کے مقابلے میں خیر و جمال اور معروف و پاکیزگی کی قوتوں کی برتری کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا۔ یعنی تاریخ انسانی پر آپ نے عبرت پذیری اور حقیقت پسندانہ نقطہ نگاہ سے غور کیا۔ موجودہ علوم و فنون اور تہذیب و تمدن کے مختلف میدانوں میں خیر و شر کے درمیان فکری و عملی لڑائی جاری ہے۔ اور انسان بے وقوف نہیں ہے اور تاریخ سے اخذ نتائج پر قادر بھی نہیں کہ خود اللہ تعالیٰ اس معرکے میں حق کے ساتھ ہے تو یقین رکھنا چاہیے کہ بالآخر دلوں میں رجوع الی اللہ کا جذبہ غالب آئے گا، سچائی نکھرے گی، نیکی اور پاکیزگی کا بول بالا ہوگا اور انسان مادیت کی گھٹن سے نکل کر ایک مرتبہ پھر اخلاق و روحانیت کے جان آفریں دبستان میں سانس لینے پر مجبور ہوگا:

کذلک یضرب اللہ الحق والباطل فاما الزبد فیذهب جفاء ۚ واما ما ینفع الناس

فیمکث فی الارض (الرعد:۱۷)

اس طرح اللہ تعالیٰ حق اور باطل کی مثال بیان کرتا ہے۔ سو جھاگ (یعنی باطل) تو سوکھ کر زائل ہو جاتا ہے اور پانی جو لوگوں کو فائدہ پہنچاتا ہے وہ زمین میں ٹھہرا رہتا ہے۔

انسان کے مصادر علم میں جس نئے مصدر و سرچشمہ کا اس دور میں اضافہ ہوا ہے، وہ نفسیات ہے۔ اور قرآن حکیم نے سب سے پہلے علم و حکمت کے اس منبع کی طرف نہ صرف توجہ دلائی بلکہ یہ پیش گوئی بھی کی کہ ایک وقت آئے گا جب اس علم کے ذریعے ایسے چشم کشا حقائق سامنے آئیں گے کہ جن سے دہریت و الحاد کے دل بادل چھٹ جائیں گے، اور حقانیت نکھر کر قلب و ذہن کو مسحور کر دے گی۔ قرآن حکیم نے واضح الفاظ میں پیش گوئی کی کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی تدابیر تکوینی ہے، خود سائنس، طبیعیات، اور علوم ارضی مادیت کے ابطال اور اثبات توحید پر اس کے شواہد و دلائل فراہم ہو سکیں، ٹھیک اسی طرح علم نفسیات

آخر آخر میں ایسے سانچوں میں ڈھل جائے گا کہ جن کی وجہ سے تعمیر اخلاق و کردار کا کام لیا جا سکے گا۔ سورہ ذاریات میں ہے:

وفی الارض ایت للموقنین۔ وفی انفسکم افلا تبصرون (الذاریات: ۲۰، ۲۱)

اور یقین کرنے والوں کے لیے زمین میں بہت سی نشانیاں ہیں۔ اور خود تمہارے نفوس میں نشانیاں ہیں، تو کیا تم دیکھتے نہیں؟

نفسیات کے معنی اس حقیقت کو دریافت کرنے کے ہیں کہ انسان کے لاشعور پر خارجی اور داخلی عوامل کس طرح اثر انداز ہوتے ہیں۔ اور پھر یہ لاشعور کیونکر انسان کو اخلاق و کردار کیلئے ایک خاص مزاج اور سانچہ مہیا کرتا ہے۔ یہ یاد رہے کہ ہنوز یہ علم پوری طرح سائنس نہیں بنا۔ تاہم یہ بات مسلمہ ہے کہ لاشعور اور شعور میں گہرا ربط ہے، اور دونوں ایک دوسرے کیلئے ایک طرح سے لازم و ملزوم ہیں۔ یہی نہیں، یہ دونوں ایک دوسرے سے برسر پیکار بھی رہتے ہیں اور دونوں مل جل کر ایک شخص کی زندگی کا رخ متعین کرنے میں ممد و معاون بھی ثابت ہوتے ہیں، اور پھر جہاں دونوں کی باہمی جنگ سے متعدد نفسیاتی الجھنیں پیدا ہوتی ہیں وہاں ان کے توافق و ہم آہنگی سے یہ الجھنیں حل بھی ہوتی ہیں۔

کیا انسان اپنی جسمی اور عضویاتی ساخت و جذبات و احساسات کی روح سے دراصل مجرم اور گناہ گار ہے؟ فرائڈ نے اپنے نظریہ کی اساس اسی مذہبی اذعان پر رکھی اور خود ساختہ دلائل و شواہد کی مدد سے لاشعور کی اس طور سے جانچ کی کہ اس سے جنس کی نخش برآمد کی جا سکے۔ لیکن انسان کے جذبہ شرافت نے اس تحلیل کو قبول نہیں کیا۔ چنانچہ خود اس کے ماننے والوں نے، ایڈلر اور یونگ نے اس کی مخالفت کی، اور اس نقطہ نظر کو ناقص ٹھہرایا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ محققین نفسیات کی یہ رائے قرار پائی کہ انسانی کردار و سیرت کا محرک اول، انسانی فطرت میں پنہاں یہ جذبہ ہے کہ اسے زندہ رہنا اور مسرتوں کے اصول میں سبقت لے جانا ہے۔ یعنی دراصل جو چیز انسان کے کردار و عمل کا تانا بانا تیار کرتی ہے وہ بقائے حیات اور تحسین حیات کا جذبہ ہے، جنسی تاثرات نہیں۔ قرآن نے اس سلسلے میں تین چیزوں کی خصوصیت سے نشاندہی کی۔

۱۔ یہ کہ لاشعور سے کہیں زیادہ شعور کی اہمیت ہے:

ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئک کان عنہ مسئولاً۔ (بنی اسرائیل: ۳۶)

کان، آنکھ اور دل، ان تمام جوارح سے بازپرس ہوگی۔

جس کے معنی یہ ہیں کہ صرف احساسات و مشاہدات اور ان کی اثر اندازیوں کا اعتبار نہیں، جوارح اور ان کے افعال و وظائف سے صحیح کام لینا ضروری ہے، اور ان کے لیے ایسے سانچے مہیا کرنا اہم ہے، جو تعمیر سیرت و کردار میں مفید ہوں۔

۲۔ انسان اگرچہ اس عالم مادی میں رہتا اور زندگی بسر کرتا ہے، تاہم اس کی حیثیت صرف یہی نہیں کہ عالم مادی اور اس میں تفاعل اور تاثر کا عمل جاری رہے بلکہ اس کا امتیازی وصف اس کا ارادہ، اختیار اور وہ امتیازی صلاحیت ہے، جس کی بدولت یہ خیر و شر کے پیمانوں میں تفریق کرتا اور حالات سے برسرپیکار رہتا ہے۔ یہی وہ خوبی ہے جس کی وجہ سے اسے کائنات رنگ و بو پر فوقیت حاصل ہے۔ قرآن حکیم میں ہے:

انا عرضنا الامانۃ علی السموت والارض والجبال فابین ان یحملنھا واشفقن منھا وحملھا الانسان۔ (الاحزاب: ۷۲)

ہم نے بار امانت آسمانوں، زمین اور پہاڑوں پر پیش کیا، تو انہوں نے اس کو اٹھانے سے انکار کیا اور اس سے ڈر گئے اور انسان نے اس کو اٹھالیا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کے نقطہ نظر سے آئندہ نفسیات کے ماہرین کی توجہ کا مرکز صرف یہ نہیں رہنا چاہیے کہ لاشعور کن کن الجھنوں کو جنم دیتا ہے، کن کن امراض کو ابھارتا ہے یا سیرت و کردار کی تشکیل میں کس حد تک مخل ثابت ہوتا ہے، بلکہ یہ ہونا چاہیے کہ انسان کا امتیازی وصف جسے قرآن ارادہ و اختیار سے تعبیر کرتا ہے، کس درجہ قوی، فعال اور نتیجہ آفرین ہے۔ یعنی انسان اپنے ارادہ و عزم کی بدولت کس طرح نفسیاتی اضداد سے پیچھا چھڑا سکتا ہے، کیونکر بیماریوں اور الجھنوں سے خلاصی حاصل کر سکتا ہے، اور کس طریق سے توازن و اعتدال کی زندگی بسر کرنے پر قدرت حاصل کر سکتا ہے۔

۳۔ تیسرا اہم اور بنیادی نقطہ یہ ہے کہ اگر آپ فرد کی بے اطمینانی کو فی الحقیقت دور کرنا چاہتے ہیں، اور دل سے چاہتے ہیں کہ وہ نہ صرف ذہنی الجھنوں سے نجات پائے، بلکہ نفسیاتی اعتبار سے اس لائق ہو کہ دنیا میں اپنا تخلیقی کردار ادا کر سکے، تو اس کے رشتہ ذہنی کو انسانی انا کے سمٹے ہوئے حدود سے نکال کر، ایک وسیع تر انا کے دائرہ رحمت و شفقت میں داخل ہونے کے مواقع فراہم کیجئے، اور یہ صرف اس صورت میں ممکن ہوگا، جب خدا سے بھاگا ہوا انسان پھر ایک مرتبہ اس کی دہلیز جلال پر سجدہ کناں ہو:

الا بذکر اللہ تطمئن القلوب (الرعد: ۲۸)