محمد اجمل

علم اور مذہبی واردات[۱]

بیسویں صدی کے اوائل سے برصغیر کے مسلمانوں نے دو ممتاز ہستیوں کو حکیم الامت کے نام سے یاد کیا ہے۔ ایک تھے حضرت مولانا اشرف علی تھانوی اور دوسرے علامہ محمد اقبال۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں ہستیاں حکیم الامت تھیں، مولانا اشرف علی تھانوی کی حکمت، باطنی تربیت کے مراحل میں دست گیری اور رہنمائی کرتی تھی اور علامہ اقبال کی حکمت ایک استعمار گزیدہ قوم میں امنگ، ولولہ اور آرزو کی تخلیق کرتی رہی۔ اور اس تخلیق میں عالم گیر محبت اور انسانی اخوت کا وہ حتمی پیغام دے گئی جس کے بغیر آج کی کوئی سوچ، کوئی جذبہ مقبولیت سے محروم رہتا ہے۔ دونوں کا مقام بہت بلند ہے۔ دونوں نے اسلامی اقدار پر اپنے فکر و تجدد کی بنیاد رکھی۔ دونوں عشقِ رسول میں سرشار تھے۔ اور دونوں نے قائداعظم محمد علی جناح کو سیاست میں اپنا قائد تسلیم کیا تھا۔ آج آپ سے بات چیت تو مجھے کرنا ہے علامہ اقبال کی کتاب ''اسلام میں مذہبی فکر کی تعمیر نو'' (Reconstruction of Religious Thought in Islam) کے پہلے باب ''علم اور مذہبی تجربہ'' پر۔ یہ موضوع مولانا اشرف علی تھانوی کا بھی محبوب موضوع ہے، اس لیے میں نے مولانا تھانوی کا تبرکاً ذکر کر دیا۔ ان کے خیالات پر ایک علیحدہ کتاب لکھی جا سکتی ہے۔ یہاں میں اس باب کا بالاختصار جائزہ لوں گا۔

۱؎ برصغیر میں علامہ محمد اقبال کے افکار پر جن دو چار اہلِ علم کو عبور حاصل تھا، اُن میں سے مرحوم ڈاکٹر محمد اجمل اور مرحوم ڈاکٹر اخوند عالم میری سرفہرست ہیں۔ ۱۹۷۷ء میں ڈاکٹر محمد اجمل نے خاکسار کی درخواست پر اقبال کے انگریزی خطبات کے پہلے لیکچر کی تشریح و تفسیر اپنے مخصوص عارفانہ لب و لہجہ میں فرمائی تھی۔ یہ مقالہ پہلی بار فکر و نظر، اسلام آباد نے اپنے اقبال نمبر، نومبر- دسمبر ۱۹۷۷ء میں شائع کیا تھا۔ (ایڈیٹر)۔

ان لیکچرز میں علامہ اقبال نے یہ کوشش کی ہے کہ مسلمانوں کے مذہبی فلسفے کی تعمیر نو اس طرح کی جائے کہ اسلام کی فلسفیانہ روایات کے ساتھ انسانی علوم میں جدید ترقی کو ملحوظِ خاطر رکھا جائے چنانچہ وہ اس لیکچر کی ابتدا مابعدالطبعیات کے چند بنیادی سوالوں سے کرتے ہیں۔ یہ کائنات جس میں ہم بستے ہیں۔ اس کی ماہیت اور ساخت کیا ہے؟ کیا کائنات کی ترکیب میں کوئی عنصر مستقل بھی ہے۔ ہمارا اس سے کیا تعلق ہے؟ ہمارا اس میں کیا مقام ہے؟ اور کس قسم کا کردار ہمارے مقام کے لیے موزوں ہے؟

ہر چند کہ یہ سوالات مذہب، فلسفہ اور اعلیٰ شاعری میں قدرِ مشترک کی حیثیت رکھتے ہیں۔ لیکن مذہب ہی اُن کا صحیح اور جامع جواب دے سکتا ہے۔ شاعری استعارے اور ابہام میں الجھ کر رہ جاتی ہے اور انفرادی اظہار کی حدوں کو عبور نہیں کر پاتی۔ فلسفہ بسا اوقات منطقی استدلال میں اپنے آپ کو مقید کر لیتا ہے۔ اور اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ وہ فکر کی حرکت اور اس کے مدارج پر غور نہیں کرتا۔ لیکن جب وہ غور کرتا ہے تو اسے فکر اور وجدان میں ایک بنیادی وحدت نظر آتی ہے۔ تجزیاتی فکر سے آگے بڑھیے تو وجدان کی قلمرو شروع ہوتی ہے، مذہب کی اساس ایمان ہے اور بہ قول رومیؒ ''ایمان اس پرندے کی مانند ہے جو عقل کی مدد کے بغیر اپنے دشوار گزار راستے کو دیکھتا ہے۔ اور جو انسان کے زندہ دل پر شبخون مارتا ہے اور اس سے ایک غیر مرئی باطنی دولت چھین لیتا ہے۔'' اس کا یہ مطلب نہیں کہ مذہب محض ایک احساس اور ایک جذبے کا نام ہے۔ مذہبی تجربے میں احساس ایک خیال ایک (Congnitive) وقوفی پہلو پیدا کرتا ہے۔ اور یہ وقوفی پہلو چند حقائق پر مشتمل ہے جن پر اگر خلوصِ نیت سے غور کیا جائے تو وہ انسانی کردار کو بدل دیتے ہیں۔ مذہب نہ تو فقط احساس ہے اور نہ ہی فقط خیال اور عمل بلکہ انسان کا مکمل اظہار ہے۔ عقل اور وجدان ایک ہی سرچشمہ سے ابھرتے ہیں، عقل حقیقت کو زماں و مکاں میں ڈھونڈتی ہے۔ اور وجدان کی نگاہ دائمی حقیقت پر مرکوز ہوتی ہے، ایک حقیقت کو پارہ پارہ کر کے ہر پہلو کا علیحدہ علیحدہ جائزہ لیتی ہے۔ وجدان حال میں پوری حقیقت سے نشاط اندوز ہوتا ہے۔ دونوں کو اپنے احیاء کے لیے ایک دوسرے کی ضرورت ہے۔ بقول برگساں ''وجدان عقل کی

ایک اعلیٰ صورت ہے۔'' امام غزالی اور کانٹ نے اس معاملے میں غلطی کی کہ اُنہوں نے عقل اور وجدان میں خلیج حائل کی۔ خیال کے متعلق یہ کہنا کہ اس کی رسائی صرف محدود اشیاء تک ہوتی ہے۔ اور وہ لامحدود کو نہیں پہنچ سکتا، یہ خیال کے متعلق ایک غلط فہمی ہے۔ اپنی گہری حرکت میں خیال ''ایک سریانی لامحدود'' تک پہنچتا ہے۔ جس کے خود ارادی اظہار میں محدود تصورات محض چند لمحے بن جاتے ہیں۔ یہ کہنا زیادہ بجا ہو گا کہ محدود کے وجود ہی سے وہ علم ممکن ہے جو محدود سوچ پر مبنی ہے۔ اور جس سے سائنس کی تشکیل ہوتی ہے۔ خیال اس اجنبی دُنیا میں بتدریج شرکت کرتا ہے۔ اور اپنی شرکت سے اجنبیت کی دیواریں توڑ دیتا ہے اور لامحدود کی لگن کا شعلہ اس کی ہر حرکت میں سلگتا ہے۔ خیال کوئی بے کار اور بے نتیجہ حقیقت نہیں بلکہ یہ اپنے رنگ میں لامحدود کو خوش آمدید کہنا ہے۔

محدود جب لامحدود کو یا انسانی عقل جب خدا کو خوش آمدید کہتی ہے تو تشکر کے ساتھ، احسان کے ساتھ وہ شکرانے کا سلام کرتی ہے۔ محبت سے آگے بڑھتی ہے۔ بعض زبانوں میں سوچنے اور شکریہ ادا کرنے کے الفاظ کا ایک ہی منبع ہے، شکریہ ادا کرنا عدم سے وجود۔ انتشار سے وحدت اور لا الہ سے الا اللہ تک پہنچنے کا نام ہے، یہ جذبہ قبولیت کا اظہار ہے۔ یہ کائنات جو بذاتِ خود ایک معجزہ ہے، اس اعجازِ عظیم کو دل کی گہرائیوں سے قبول کرنا خدا کو سلام کرنا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ وجدان خیال کی ایک اعلیٰ صورت ہے۔ لیکن یہ دیکھیے کہ اعلیٰ صورت بننے کے بعد اس کے تقاضے مختلف ہو جاتے ہیں، خیال کی سطح پر تقدس کا کوئی مطلب نہیں لیکن وجدان کی سطح پر تقدس اور احترام اور ادب کے جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ وجدان کی سطح پر عبودیت اور آزادی ہم معنی صفات بن جاتی ہیں، خیال تسخیر کرتا ہے اور کائنات کو نخچیر بناتا ہے لیکن وجدان میں کشمکش نہیں ہوتی۔ حقیقت انسان کو اپنی گرفت میں لے لیتی ہے یا یوں کہیے کہ انسان خود حقیقت کی گرفت بن جاتا ہے۔ جب روڈولف اوٹو (Rudolf Otto) کہتا ہے کہ مذہبی تجربہ اس وقت ہوتا ہے جب نامعلوم حقیقت آپ کو اپنی گرفت میں لے لے۔ اور آپ ایک غیر مرئی عظمت محسوس کریں، تو اس کا مطلب یہ بھی ہے کہ یہ نامعلوم حقیقت اور یہ غیر مرئی

عظمت آپ کی شخصیت میں حقیقت اور عظمت کی صفات پیدا کرتی ہے۔ اور ایسی حالت میں خود خدا انسانی روح پر وارد ہوتا ہے۔[1]

علم حق در علم صوفی گم شود
این سخن کے باور مردم شود

یہ تصور کہ خیال ''لامحدود'' کو خوش آمدید کہتا ہے، افلاطون اور ارسطو کے ہاں بھی تھا۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ بجا ہوگا کہ ان یونانی فلسفیوں کے ہاں ادراک بذاتِ خود ایک تشکر کا عمل ہے۔ علامہ اقبال نے اسرارِ خودی میں افلاطون کو ''گوسفند عظیم'' کہا ہے، لیکن بعض جگہ علامہ کے افکار اور یونانی فلسفیوں کے افکار میں کسی حد تک مماثلت پائی جاتی ہے۔

علامہ کہتے ہیں کہ یونانی فلسفے کے زیرِ اثر اکثر مسلمان فلسفیوں نے قرآن مجید کی اصل روح کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی، اسلام میں عقلی بنیادوں کی تلاش پیغمبرؐ آخرزماں ہی سے شروع ہوئی تھی۔ وہ اکثر یہ دُعا کرتے تھے: ''اے خدا! مجھے چیزوں کی اصل ماہیت کا علم عطا کر۔'' بعد میں اسلامی ثقافت میں صوفیاء اور غیر صوفی عقل پرستوں نے سچائی سے محبت اور ایک مربوط نظامِ افکار استوار کرنے کی لگن سے جو کاوشیں کیں، وہ اس زمانے میں نامساعد حالات کی وجہ سے اس قدر کامیاب نہ ہوسکیں اور اس ناکامی کی ایک وجہ یونانی فلسفہ کا اثر تھا۔ سقراط نے کہا تھا، انسان کے لیے صحیح موضوع تدبرِ انسان ہے، پودے، کیڑے مکوڑے اور ستارے نہیں۔ لیکن یہ تصور قرآنِ حکیم کے نقطۂ نظر سے کس قدر مختلف ہے۔ قرآن حکیم شہد کی مکھی کو کبریائی الہام سے نوازتا ہے۔ اور بار بار قاری کو دعوت دیتا ہے کہ وہ ہواؤں کی مستقل تبدیلیاں، رات اور دن کی گردش، بادل، تاروں بھرے آسمان اور سیاروں کو دیکھے جو لامحدود فضا میں تیرتے رہتے ہیں۔ مسلمان فلسفیوں نے سقراط اور افلاطون کے زیرِ اثر حسی ادراک کے لیے جذبۂ تحقیر پیدا کیا۔ غزالی نے تشکیک کی بنیاد پر مذہب کو استوار کیا۔ لیکن یہ بنیاد کمزور تھی۔ اشعری مفکر صحیح

---

[1] اوٹو نے یہ عالمانہ بحث اپنی معروف کتاب The Idea of the Holy، لندن ۱۹۱۷ء (Penguin Books) میں کی ہے۔

راستے پر تھے کہ اُنہوں نے عینیت کی طرح ڈالی۔ لیکن درحقیقت وہ یونانی منطق کے ہتھیاروں سے عوام کے پرانے عقائد کی حمایت کرتے رہے۔ معتزلہ نے مذہب کی اصلیت کو ختم کر دیا۔ اُنہوں نے یہ سمجھا کہ مذہبی عقائد منطقی تصورات ہیں۔ اور ہم کسی غیر تصوری طریقے سے حقیقت کا علم حاصل نہیں کر سکتے۔

پچھلے پانچ سو سال سے اسلام کا مذہبی فکر جمود کی حالت میں رہا ہے، کبھی یورپ کا فکر اسلام کے فکر سے متاثر ہوا تھا۔ جدید تاریخ کا یہ ایک نہایت اہم واقعہ ہے کہ اسلامی دُنیا مغرب کی طرف بہت تیزی سے بڑھ رہی ہے، اس تحریک میں کوئی برائی نہیں۔ کیونکہ علمی لحاظ سے یورپ کا کلچر اسلامی ثقافت کے بعض بہت اہم ادوار کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ اقبال کو یہ خوف ہے کہ کہیں یورپی ثقافت کی ظاہری آب وتاب سے ہم اتنے مسحور نہ ہو جائیں کہ اس تہذیب کی صحیح داخلیت تک نہ پہنچ سکیں۔ زمانۂ وسطیٰ کے بعد یورپ کے فکر وعلم میں بہت توسیع کی گئی ہے، نئے نقطہ ہائے نظر ابھرے ہیں اور پرانے مسائل نئے انداز میں بیان کیے گئے ہیں۔ انسانی فکر اپنے بنیادی تصوارت زماں، مکان اور علیت سے آگے بڑھ گیا ہے، ہمارا ''قابلِ فہم'' کا تصور بھی بدل گیا ہے۔ آئن اسٹائن کے نظریے نے کائنات کو ایک نیا افق عطا کیا ہے اور اس سے فلسفے اور مذہب کے مشترکہ مسائل کو ایک نظر سے دیکھنے کی راہیں کھلتی ہیں۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ ''علم اور مذہبی تجربہ'' کی نوعیت پر غور کیا جائے۔

قرآن مجید کا اساسی مقصد انسان میں خدا اور کائنات سے روابط کا اعلیٰ شعور پیدا کرنا ہے، اس اساسی مقصد کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے گوئٹے نے ایکرمن سے اسلام کے بارے میں کہا تھا، ''یہ تعلیم کبھی ناکام نہیں ہوتی، ہم اپنے تمام نظاموں کے ساتھ یا کوئی اور انسان اس سے آگے نہیں جا سکتا۔''

مذہب اور تہذیب کا باہمی تصادم بھی ہوتا ہے اور وہ ایک دوسرے کی طرف کھنچتے بھی ہیں۔ مسیحیت کے اولین دَور میں اسی تصادم کو دور کرنے کے لیے مسیحیت نے یہ رویہ اختیار کیا کہ روحانی زندگی کا عروج خارجی اسباب سے نہیں بلکہ روح کے اندر ایک نئی دُنیا کے انکشاف

سے عمل میں آتا ہے۔ اسلام کہتا ہے کہ یہ بجا ہے لیکن اس نئی باطنی زندگی کا نور مادی دُنیا سے اجنبی نہیں۔ بلکہ اس کے ذرے ذرے میں رچا ہوا ہے۔ باطنی نور کی روشنی میں انسان کو اپنے روابط استوار کرنا ہیں۔ اور اسی طرح روحانی زندگی کا اثبات ہوسکتا ہے۔ روحانی مقصد کے لمس ہی سے حقیقت زندہ اور قائم ہے اور خارجی حقیقت کے توسط ہی سے ہم روحانی مقصد کو پا سکتے ہیں۔ روحانی مقصد کی یہ مستقل کوشش ہے کہ وہ حقیقت کو اپنا لے اور اسے اپنے وجود میں سمو ڈالے۔ اور اس طرح تمام وجود کو روشن کر دے۔

قرآن مجید جہاں کہیں فطرت پر غور کرنے کی دعوت دیتا ہے، وہاں اس کا فوری مقصد انسان میں اس حقیقت کی آگہی پیدا کرنا ہے، فطرت جس کی علامت ہے، اس سے قرآن مجید کا تجزیاتی رویہ واضح ہوتا ہے جس نے مسلمانوں میں حقائق کے لیے ایک احساسِ تقدس پیدا کیا ہے اور اس طرح اُنہیں جدید سائنس کا بانی بنا دیا۔ کائنات ایک سنجیدہ مقصد کے لیے تخلیق کی گئی ہے۔ اس کا تغیر و تبدل ہمیں ہمیشہ نئے رویے اختیار کرنے پر مجبور کرتا ہے، ہماری آرزوؤں کے راستے میں جو رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں، اُن پر قابو پانے سے ہماری روحانی زندگی روحانی طور پر متمول ہوتی ہے۔ ہماری بصیرت کو تیز کرتی ہے اور انسانی تجربے کے نازک پہلوؤں پر حاوی ہو جاتی ہے۔ دنیوی تغیرات پر غور کرنے ہی سے ہمیں لامکاں کا عقلی مشاہدہ کرنے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔ حقیقت اپنے اظہار میں زندہ رہتی ہے۔ تمام قدیم تہذیبیں اس لیے ناکام رہیں کہ وہ داخلیت کی طرف سے خارجیت کی طرف بڑھیں۔ اس طرح ان کے پاس نظریہ تو تھا لیکن عمل نہیں تھا اور محض نظریے کی بنا پر تو پائیدار تہذیب قائم نہیں ہوسکتی۔

لیکن محض مشاہدۂ کائنات ہی سے شخصیت کی تکمیل نہیں ہوتی۔ کائنات کی علامتوں سے حقیقت تک پہنچنا ایک استخراجی طریقہ ہے لیکن تکمیلِ انسانیت کے لیے قلب اور اس کی واردات کی نشوونما کرنا بھی اشد ضروری ہے، قلب ایک داخلی وجدان ہے۔ جو بقول مولانا رومیؒ سورج کی شعاعوں سے غذا حاصل کرتا ہے۔ ہمیں حقیقت کے اُن پہلوؤں سے آشنائی بخشتا ہے جو حسی ادراک کے زمرے میں نہیں آتے۔ یہ دیکھتا ہے اور اگر صحیح طرح سے سمجھا جائے تو اس کا

بیان کبھی غلط نہیں ہوسکتا۔ یہ تجربے کا منفرد انداز اسی طرح حقیقی اور محسوس ہے، جس طرح کوئی اور تجربہ۔ انسانیت کا الہامی اور مذہبی ادب اس امر کی بین شہادت ہے کہ مذہبی تجربہ انسانیت کی تاریخ پر اس طرح حاوی و جاری وساری رہا ہے کہ اسے محض التباس کہہ کر مسترد نہیں کر سکتے۔ مذہبی تجربے کے حقائق انسانی تجربے کے دوسرے حقائق کی طرح اعلیٰ ہیں۔ پیغمبر آخر زماں (ﷺ) روحانی تجربات کے پہلے مشاہد تھے۔ امام بخاری اور دوسرے محدثین نے ان کے اس مشاہدے کے بارے میں مکمل اطلاعات بہم پہنچائی ہیں۔ ابنِ صیاد— ایک یہودی لڑکا جس پر حال کی کیفیت وارد ہوتی رہتی تھی، رسولِ اکرمؐ نے مشاہدے کے لیے اس پر توجہ کی، اُنہوںؐ نے اس کا امتحان لیا۔ اس سے سوال کیے اور اسے مختلف حالات میں آزمایا۔ ایک مرتبہ آپؐ ایک درخت کے پیچھے چھپ کر اس کی خود کلامی سننے لگے۔ لڑکے کی ماں نے اسے پیغمبرؐ کی آمد کی اطلاع کردی۔ یہ سنتے ہی وہ ہوش میں آ گیا اور نبی کریمؐ نے فرمایا ''اگر یہ اسے کچھ دیر اور خبردار نہ کرتی تو معاملہ صاف ہو جاتا۔'' اکثر لوگوں نے اس اہم واقعہ کی نوعیت کو غلط سمجھا ہے۔ اور بعض مستشرقین نے تو اسے اپنے مخصوص متعصّبانہ رویے کا ہدف بھی بنایا ہے۔ قرآن مجید کی روح نے ایک ایسے تمدن کی تحریک شروع کی جو تجرباتی رویے پر آ کر ختم ہوئی۔ بہر حال پہلا مسلمان جس نے آنحضرتؐ کے رویے کی قدر و اہمیت پہچانی، وہ ابنِ خلدون تھا۔ جس نے روحانی کیفیات کو تنقیدی نظر سے دیکھا "Subliminal Selves" ''لاشعوری شخصیت'' کے جدید تصور تک پہنچ گیا، جدید نفسیات نے ابھی حال ہی میں مذہبی کیفیت یا تجربے کی اہمیت پہچانی ہے۔ اور ہمارے پاس ابھی کوئی سائنٹفک طریقہ نہیں ہے جس کے ذریعے ہم شعور کے بالائے عقل پہلوؤں کا تجزیہ کرسکیں۔

یہاں علامہ اقبال اس تجربے کی چند خصوصیات بیان کرتے ہیں:

(ا) ایک صفت تو یہ ہے کہ مذہبی تجربہ ایک حضوری حیثیت رکھتا ہے، اس لحاظ سے یہ دوسرے انسانی تجربوں سے مختلف نہیں ہے۔ تمام تجربہ نوری ہے۔ حسی ادراک بھی نوری ہوتا ہے۔ حسی ادراک کی ہم اس طرح تعبیر کرتے ہیں کہ ہمیں خارجی دُنیا کا علم حاصل ہو جائے۔

اس طرح مذہبی تجربہ کی تعبیر سے ہمیں خدا کا علم حاصل ہوتا ہے۔ مذہبی تجربے کی حضوری حیثیت کا یہ مطلب ہے کہ خدا کا علم بھی ہمیں اسی طرح حاصل ہے جس طرح اور چیزوں کا، خدا کوئی ریاضی کا فارمولا یا مجرد تصورات کا نظام نہیں۔ اور وہ انسان کے زندہ تجربے سے متعلق ہے، ژنگ سے جب پوچھا گیا کہ کیا تم خدا کو مانتے ہو، تو اس نے جواب دیا کہ ماننا ماننا؟ میں جانتا ہوں کہ خدا موجود ہے۔ ڈاکٹر کیرٹ کے ایک سوال کے جواب میں شیخ احمد العلویؒ نے فرمایا ''ایمان'' مذاہب کے لیے لازمی ہے لیکن یہ اُن لوگوں کے لیے لازمی نہیں رہتا جو خدا کی ہستی میں اپنی تکمیلِ ذات کر لیتے ہیں۔ کیونکہ جب انسان مشاہدہ کر سکتا ہے تو پھر اسے ماننے کی ضرورت نہیں رہتی، جب انسان خدا کا مشاہدہ کر سکتا ہے تو پھر خدا کو ماننے کی ضرورت نہیں رہتی۔''

(۲) مذہبی تجربے کی دوسری صفت یہ ہے کہ اس مکمل تجربے کا تجزیہ نہیں ہوسکتا۔ جب میں ایک میز کو دیکھتا ہوں تو اس ادراک کا تجزیہ ہوسکتا ہے کہ کن کن اجزا کے ملنے سے میز کا ادراک ہوتا ہے۔ لیکن مذہبی تجربے میں ''فکر'' کا عنصر بہت کم ہوتا ہے اور اس طرح کا تجزیہ ممکن نہیں۔ لیکن اس فرق سے ولیم جیمز کی طرح ہمیں یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ مذہبی تجربہ عام عقلی شعور کو ختم کر کے وجود میں آتا ہے دونوں حالتوں میں ایک ہی حقیقت ہم پر اثر انداز ہوتی ہے۔ عام عقلی شعور حقیقت کو پارہ پارہ کر کے عمل کی خاطر ماحول کے چند پہلوؤں کا انتخاب کرتا ہے لیکن مذہبی تجربہ ہمیں حقیقت کے مکمل طریق سے آگاہ کرتا ہے۔

مذہبی تجربے کی تیسری صفت یہ ہے کہ صوفی کے لیے ایک خاص لمحے میں ایک منفرد خودی کے ساتھ بہت قریبی تعلق پیدا کرتا ہے جو صوفی کی نجی شخصیت اور انا سے ماورا بھی ہے، اس پر محیط بھی ہے۔ اور وقتی طور پر اسے دبا دیتی ہے۔ آپ کہیں گے کہ خدا کا ہم سے ایک علیحدہ خودی کا تجربہ کیونکر ممکن ہے۔ محض یہ امر کہ مذہبی تجربے میں ایک انفعالی کیفیت ہے، یہ ثابت نہیں کرتا کہ وہ وجود جس کا ہم تجربہ کرتے ہیں، ہم سے الگ ایک حقیقت ہے۔ اگر ایسا ہوسکتا تو ہمیں خود اپنے وجود یا اپنی خودی کا یقین نہ ہوتا۔ بہر حال اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ

ہمیں دوسرے لوگوں کے وجود کی خبر اُن کے جوابی عمل سے ہوتی ہے۔ ان کے اقوال و اعمال سے ہمارے بکھرے ہوئے معانی کا شیرازہ بنتا ہے۔ جوابی عمل ہی ایک باشعور خودی کے وجود کا ثبوت ہے، قرآن مجید میں آیا ہے: **قال ربکم ادعونی استجب لکم** (غافر: ۶۱) **واذا سألک عبادی عنی فانی قریب** (البقرة : ۱۸۶)۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال ایک اور لیکچر میں دُعا کے مقصد سے بحث کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مجرد تصورات سائنس اور فلسفے کے لیے ضروری ہیں۔ سائنس فرضیوں کے ذریعے کائنات کی تسخیر کرتی ہے اور فلسفہ اُن تصورات یا کلیوں کے واسطے سے تجربے کے بکھرے ہوئے پہلوؤں کو یکجا اور مربوط کرتا ہے تاکہ عقل کے تقاضے پورے ہو سکیں اور قانون تضاد Law of Contradiction فکر کی کجیوں کو دُور کر سکے لیکن یہ تصورات مشاہدۂ حق کی طرف رہنمائی نہیں کر سکتے، روحانی واردات اور داخلی تنویر کے لیے دُعا کی ضرورت ہے، دُعا کی اہمیت اور نوعیت کے متعلق اقبال کا یہ خیال ہے کہ عبادت اور دُعا دونوں ُخدا کی ہستی کا مشاہدہ کرنے کی شاہراہ ہیں، اقبال دُعا کے بارے میں ولیم جیمز کا ایک اقتباس پیش کرتے ہیں:

> ''گمانِ غالب ہے کہ سائنس اس کے خلاف کچھ بھی کہتی رہے، انسان ابد تک دُعا کرتا رہے گا، ہاں اگر انسان کی ذہنی فطرت اس قدر بدل جائے کہ ہمارے موجودہ علم کے مطابق ہم اس سے کچھ بھی توقع نہ کر سکیں، دُعا کی 'محرک' جبلت اس لیے لازمی ہے کہ انسان کی اجتماعی انا کی داخلیت صرف عینی دُنیا میں اپنا صحیح رفیق پا سکتی ہے۔ اکثر انسان آخری دم تک اس مثالی دُنیا سے تعلق قائم رکھتے ہیں، اس کی مدد سے حقیر ترین اچھوت بھی اپنے آپ کو حقیقی اور اصلی تصور کر سکتا ہے۔ اور ہم میں سے اکثر لوگوں کے لیے جب ہماری سماجی انا ناکام ہو جائے اور ہمیں ترک کر دے تو اس داخلی پناہ گاہ کے بغیر یہ زندگی ایک ہولناک گڑھ بن جائے، میں نے کہا، ''ہم میں سے اکثر'' لوگوں کے لیے، یہ

میں نے محض اس لیے کہا کہ لوگوں کے مزاج مختلف ہوتے ہیں اور عینی شاہد کی ضرورت کی شدت میں بھی اختلاف ہوتا ہے۔ یہ احساس بعض لوگوں کے شعور پر دوسروں کی نسبت زیادہ حاوی ہوتا ہے، جن لوگوں کا یہ احساس قوی تر ہوتا ہے، وہ غالباً مذہب کی طرف زیادہ میلان رکھتے ہیں، لیکن مجھے یہ یقین ہے کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ ان میں یہ احساس بالکل نہیں ہے، وہ خودفریبی سے کام لیتے ہیں، اور دراصل اُن میں یہ احساس کسی حد تک موجود ہوتا ہے۔''

دُعا بظاہر تدبر کی مانند ہوتی ہے، لیکن وہ فکر سے ابھر کر زندگی میں شرکت کرتی ہے، دُعا میں انسان اپنی محدودیت کو توڑ کر ایک ایسی اقلیم میں پہنچ جاتا ہے، جس میں نئے اور وسیع تر افق نظر آتے ہیں، دُعا کے ذریعہ حاصل کیا گیا علم روحانی تنویر اور خدا کی ہستی کا زندہ مشاہدہ بنتا ہے۔

دُعا، فطرت کے سائنٹفک مشاہدے کی منافی نہیں ہے، درحقیقت دُعا کے بعد اور اس کے ساتھ ساتھ ہی فطرت کا مشاہدہ کرنا چاہیے۔ سائنس ہمیں طاقت عطا کرتی ہے، دُعا ہمیں نظر اور معنویت بخشتی ہے۔ نظر اور معنویت، قوت کے بغیر ہو تو اخلاقی بلندی کا احساس تو پیدا کرتی ہے، لیکن ایک مستقل ثقافت کی بنیاد نہیں بن سکتی، اگر قوت، نظر سے عاری ہو تو تخریبی قوتوں کو جنم دیتی ہے، انسان کی روحانی بالیدگی کے لیے دونوں کو یکجا ہو جانا چاہیے۔

باجماعت نماز پڑھنے سے ادراک میں تندی اور تیزی پیدا ہوتی ہے اور خودی کو ایک نئی جہت ملتی ہے جس سے اس کا احساس خدا شدید تر ہو جاتا ہے۔ اس سے جماعت کے باہمی رشتے مستحکم تر ہو جاتے ہیں اور انسان ذات، رنگ اور نسل کے امتیازات سے بلند ہو جاتا ہے۔ مسلمان کی نماز اس احساس کا اظہار ہے کہ درحقیقت انسانیت بنیادی طور پر ایک ہے اور اس سے وہ تمام دیواریں ٹوٹ جاتی ہیں جو ایک انسان اور دوسرے انسان کے درمیان حائل ہیں۔

مرحوم مولانا محمد طیب نے اپنی کتاب ''فلسفۂ نماز'' میں یہ بتایا ہے کہ نماز میں قیام،

رکوع، سجود وقعود، فطرت کے مختلف پہلوؤں کے ساتھ ہم آہنگی کا اظہار ہیں۔ نماز باجماعت فرشتوں کے ساتھ ربط کا اظہار ہے کیونکہ وہ ہمیشہ باجماعت نماز پڑھتے ہیں، مولانا نے یہاں نماز کی معنویت میں آسمانی جہت داخل کر کے زمینی آثار کے ساتھ آسمانی رفعت کو یکجا کر دیا ہے، گویا نماز میں زمین اور آسمان مل جاتے ہیں۔

جہاں تک شخصی دُعا کا تعلق ہے، دو جدید مسلمان مفکروں نے اس کے مقصد و مطلب پر روشنی ڈالی ہے، ایک ہیں موسیو شوان (شیخ عیسیٰ نورالدین) اور دوسرے مولانا اشرف علی تھانویؒ۔

شیخ عیسیٰ نور الدین اپنی ایک کتاب: Stations of Wisdom میں فرماتے ہیں:

> ''شخصی دُعا کا یہ مطلب نہیں کہ وہ ہر قاعدے سے آزاد ہے کیونکہ انسانی روحیں اپنے مصائب اور اپنی راحتوں میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، اس لیے خدا کے سامنے ان کے فرائض بھی یکساں ہیں، یہ کافی نہیں ہے کہ انسان خدا کے سامنے اپنی التجا پیش کرے، اسے معنویت، صبر، ندامت، عزم اور حمد کا بھی اظہار کرنا چاہیے، اس کی التجا ایسی ہو جو خدا کی رضا کے مطابق ہو، اور اس طرح ایک عالم گیر معیار پر پوری اترتی ہو، تشکّر اس لیے کہ ہر نعمت وہ عنایت ہے جو ہوسکتا ہے کہ نہ ملتی، جس طرح یہ بات صحیح ہے کہ انسان کو کچھ نہ کچھ طلب رہتی ہے، اس طرح یہ بھی صحیح ہے کہ اس کے پاس ہمیشہ خدا کا شکر ادا کرنے کی کوئی نہ کوئی وجہ بھی ہوتی ہے، شکر کے بغیر کوئی دُعا ممکن نہیں[1]۔

مولانا اشرف علی تھانویؒ کے نزدیک شخصی دُعا خدا کے ساتھ مکالمہ ہے، خدا سے بے تکلفی، راستی اور جرأت سے مانگو، ہر رات سونے سے پہلے اس کے سامنے سارے دن کے اپنے

---

[1] Stations of Wisdom (لندن، ۱۹۶۱ء)، ص ۱۲۶۔

اعمال بیان کرو، اس سے کوئی جھوٹا وعدہ نہ کرو، ایسا کرنے سے چند ہی روز میں اپنی روح میں انقلاب پاؤ گے۔"

اقبال کے ہاں نماز اور دُعا کے یہ تمام پہلو موجود ہیں، لیکن وہ ایک قدم اور آگے بڑھتا ہے اور کہتا ہے کہ فطرت کا سائنسی مشاہدہ کرو تو وہ بھی دُعا کے ساتھ، دُعا اور سائنس کے ربط ہی سے دُنیا کے انتشار میں کمی ہوگی اور ایسا نظام پیدا ہوگا جو عدل و انصاف، مساوات اور اخلاق کے اصولوں کا تابع ہوگا۔

(۴) مذہبی تجربے کی چوتھی صفت یہ ہے کہ اس کا بیان نہیں ہوسکتا، مذہبی تجربہ فکر سے زیادہ احساس یا جذبے کی مانند ہے۔ اس کے مواد "نفسِ مضمون" پر صوفی یا پیغمبر جو تعبیر کرتا ہے۔ وہ بیان ہوسکتا ہے۔ لیکن اس کی حقیقت اور اس کا موضوع بیان میں نہیں آ سکتا۔ صوفی تجربہ کا ناقابلِ بیان ہونا، اس وجہ سے ہے کہ یہ معاملہ عقل کا نہیں ایک احساس کا ہے۔ جو زبان پر نہیں آتا۔ لیکن اس احساس کا ایک وقوفی پہلو بھی ہوتا ہے، درحقیقت ہر احساس، فکر میں اظہار چاہتا ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ فکر و احساس دونوں ایک داخلی تجربے کا لازمانی اور زمانی پہلو ہیں، احساس کی تقدیر فکر میں اظہار پانا ہے۔ اور یہ ایک محض استعارہ نہیں کہ فکر اور تجربہ دونوں بیک وقت احساس کے بطن سے جنم لیتے ہیں۔ لیکن منطقی تفہیم اُنہیں زمانی سطح پر لاکر الگ الگ کر دیتی ہے۔

پانچویں صفت یہ ہے کہ ابدی اور ازلی حقیقت سے اتنے گہرے تعلق کے ساتھ ساتھ روزمرہ کے احساسِ زماں اور شب و روز کا شعور مٹ جاتا ہے۔ لیکن اس وقتی انقطاع کا یہ مطلب نہیں کہ یہ انقطاع دائمی ہوتا ہے۔ مذہبی تجربہ روزمرہ کے تجربات پر اثر انداز ہوتا ہے۔ مذہبی کیفیت بہت جلد ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن اپنا جلال، اور اپنی سند پیچھے چھوڑ جاتی ہے۔ پیغمبر اور صوفی دونوں عام زندگی کی سطح پر لوٹ آتے ہیں۔ لیکن اس فرق کے ساتھ کہ نبی کی واپسی انسانیت کے لیے ان گنت معانی لیے ہوتی ہے۔

انیسویں صدی کے اواخر میں یورپ میں یہ تحریک چلی تھی کہ مذہبی تجربے کے کچھ

جسمانی اسباب بھی ہیں۔ چونکہ وہ اسباب جسمانی ہیں لہٰذا مذہبی تجربہ بھی بنیادی طور پر جسمانی حالت کا اظہار ہے۔ اب یہ طرزِ استدلال قطعی طور پر غلط ہے کہ آپ کسی چیز کے اسباب کو وہی چیز سمجھیں، مٹی میں سے پھول اُگتا ہے تو کیا پھول کے رنگ و بو کی ادرا کی حیثیت بھی مٹی ہے؟ ہر پھول بنیادی طور پر مٹی ہے۔ لیکن ہر مٹی پھول نہیں ہے۔ کسی چیز کی ابتداء اور ماخذ سے اس کی انتہا کی قدر و اہمیت کا اندازہ نہیں لگایا جا سکتا۔ ولیم جیمز نے کہا تھا کہ مسیحی تصوف میں یہ بہت بڑا مسئلہ رہا ہے کہ خدا کے الہامات اور شیطان کے پیغامات میں فرق کرنے کا کوئی معیار نہیں تھا۔ لیکن بعد میں فرق اس طرح کیا گیا ہے کہ جس پیغام کے نتائج اچھے ہوں، وہ خدا کی طرف سے ہے اور جس کے نتائج برے ہوں، وہ شیطان کی طرف سے ہے۔

یہاں اقبال فرائڈ کو خراجِ تحسین پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ فرائڈ کے پیروکاروں نے مذہب کی بے پناہ خدمت کی ہے، کیونکہ اُنہوں نے کبریائی سے شیطانی عناصر کو علیحدہ کر دیا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ نئی نفسیات کی ٹھوس اور مناسب شہادت پر مبنی نہیں ہے۔ اقبال لاشعور کے تصور کی صحت پر تنقید کرتے ہوئے فرائڈ کے اس نظریے کو زیرِ بحث لاتے ہیں کہ ہم اپنی بعض خواہشات کو برا سمجھ کر دبا دیتے ہیں، لیکن وہ دب کر لاشعور میں چلی جاتی ہیں۔ وہاں وہ سکون سے نہیں بیٹھتیں، وہ ہمارے شعوری منصوبوں اور ارادوں میں خلل ڈالتی ہیں۔ ہمارے خیالات کو توڑ مروڑ دیتی ہیں۔ ہمارے خوابوں اور واہموں کی تشکیل کرتی ہیں یا ہمیں بعض اوقات اس وحشی اور بدائی طرزِ عمل کی طرف واپس لے جاتی ہیں جو ہم ارتقاء میں پیچھے چھوڑ آئے تھے۔ فرائڈ کے نزدیک مذہب ان مسترد اور لاشعوری خواہشات کا پیدا کردہ ایک التباس ہے، ایک واہمہ ہے۔ اس نظریے کی رو سے مذہبی عقائد فطرت سے متعلق موہوم تصورات ہیں جس کے ذریعے انسان دُنیا کے فطری شر اور قبح سے گریز کر کے حقیقت کو داخلی تصورات کے سانچے میں ڈھال لیتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہ بجا ہے کہ دُنیا میں ایسے مذہب اور ایسے فنون موجود ہیں، جو زندگی سے فرار کرنے کی بزدلانہ کوشش کرتے ہیں لیکن یہ بات ہر مذہب کے بارے میں صحیح نہیں ہے۔ یہ درست ہے کہ مذہبی عقائد کی الٰہیاتی اہمیت ہے۔ لیکن

یہ بھی واضح ہے کہ مذہب تجربے کے ان پہلوؤں کی تعبیر نہیں کرتا جن کی تعبیر سائنس کرتی ہے، مذہب طبعیات اور کیمیا کی طرح فطرت کی توجیہہ اسباب وعلل کے ذریعے نہیں کرتا، وہ تو مذہبی تجربے کی تشریح وتعبیر کرتا ہے جو کہ ایک منفرد تجربہ ہے۔ اور عام زندگی کے حسی تجربوں سے بہت مختلف ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ مذہب نے ٹھوس حقائق کی اہمیت سائنس سے بہت پہلے واضح کی تھی، مذہب اور سائنس کا تصادم اس وقت ہوتا ہے جب ہم یہ سمجھیں کہ دونوں ایک ہی تجربے کی تعبیریں ہیں۔ اور جب ہم یہ بھول جائیں کہ مذہب انسانی تجربے کی ایک خاص نوعیت کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔

ہم مذہبی شعور کی توجیہہ جنسی جبلت کے ذریعے بھی نہیں کر سکتے۔ مذہب اور سائنس دونوں کے مقاصد مختلف ہیں۔ اور بعض اوقات وہ متصادم ہو جاتے ہیں۔ ماہر نفسیات کے لیے مذہبی جذبہ لاشعور کا کرشمہ ہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ وہ بہت شدت سے ہمارے وجود کو ہلا دیتا ہے۔ ہر علم میں جذبہ موجود ہوتا ہے۔ اور جذبے کے اتار چڑھاؤ سے ہمارے علم میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے۔ مذہبی جذبے سے وہ تجلی پیدا ہوتی ہے جو روح کو بقاء سے آشنا کرسکتی ہے۔ بے شک اس تجلی کی بنیاد لاشعوری آمادگی اور لاشعوری ارتعاش پر رکھی گئی ہے، لیکن یہ بنیاد تو ہے عمارت نہیں۔ نفسیاتی طریقے سے مذہبی کیفیت کی توجیہہ ہیں ہوسکتی کیونکہ یہ کیفیت علم کی بھی ایک صورت ہے۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مذہبی تجربہ ایک احساس ہے جس کا ایک وقوفی پہلو بھی ہے، اس وقوفی پہلو کا اظہار ایک لفظی بیان میں ہوسکتا ہے۔ لیکن جونہی کوئی بیان ہمارے سامنے آئے، اقبال کہتے ہیں کہ مجھے یہ حق ہے کہ میں یہ سوال کروں کہ اس کی سچائی کا کیا ثبوت ہے؟ کیا ہمارے پاس ایسی آزمائشیں اور معیار ہیں، جن کے توسط سے ہم اس کی سچائی تک پہنچ جائیں۔ اقبال نے یہاں پر فرائڈ کی نفسیات سے بحث کی ہے، لیکن ژنگ کے خیالات پر جو اس وقت ابھی پختہ نہیں ہوئے تھے، کوئی تبصرہ نہیں کیا، ژنگ نے مذہب کی روحانی واردات کی حقیقت کو تسلیم کیا تھا، اور اسے ''ذہنی حقیقت کی اعلیٰ سطح قرار دیا تھا، ژنگ نے ذہنی صحت کو خدا کی

ہستی کے مشاہدے کے تصور سے سمجھا تھا، اس کے نزدیک خدا کا قرب ذہنی صحت ہے اور خدا سے دوری ذہنی مرض، وہ ذہنی مریضوں کا علاج بھی اسی نقطۂ نظر سے کرتا تھا، اور یہ سمجھتا تھا کہ جب تک مذہبی تفاعل Religious Function جو کہ انسانی فطرت کا اہم عنصر ہے، کام نہ کرے انسان کا ذہن انتشار میں مبتلا رہتا ہے۔

جدید نفسیات میں مذہب کے مسئلہ پر اورنسٹائن (Ornstein) نے سائنٹفک طریقے پر کام شروع کیا ہے، وہ شعور کے مختلف مدارج کی تحقیق کر رہا ہے اور سمجھتا ہے کہ دینی شعور شعور کا بلند ترین درجہ ہے۔ تفکر، تدبر اور توجہ کی تشریح کرتے ہوئے، وہ کہتا ہے کہ ان کا مقصد انسان کی بکھری ہوئی شخصیت میں مرکزیت پیدا کرنا ہے، ان کیفیات کی تشریح کرتے ہوئے وہ دماغ کی بعض موجوں کے ساتھ ان کی مطابقت دکھاتا ہے لیکن یہ تشریح ابھی ابتدائی منازل میں ہے، ابھی تک اورنسٹائن اور اس کے ہم کار یہ نہیں بتا سکتے کہ علامت کا تجربہ کس طرح شخصیت میں انقلاب لاتا ہے۔

لیکن یہ تمام تشریحیں ایک خاص مقام پر آ کر رُک جاتی ہیں، کیونکہ یہ مذہب کی مابعدالطبعیات پر غور نہیں کرتیں۔ اسلام کی مابعدالطبعیات میں وحی، شہادت، ختمِ نبوت وغیرہ کے عقائد ہیں، اُن کی عقلی تحلیل کرنا ناممکن نظر آتا ہے کیونکہ مذہبی عقائد کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ وہ منطقی زبان میں ادا نہیں ہو سکتے۔ مثلاً ہر مسلمان دو شہادتیں دیتا ہے، **اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمداً عبده و رسوله**۔ اور قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں:

شهد الله انه لا اله الا هو (آلِ عمران : ۱۸)

اب یہ بات تو صرف مشاہدے اور واردات کے ذریعے ہی سمجھ میں آ سکتی ہے۔