تفہیم فکر اقبال

ڈاکٹر ابصار احمد

کیا مذہب کا فلسفیانہ اعتبار سے امکان و جواز ہے؟

خطباتِ اقبال میں سے ساتویں خطبے "IS RELIGION POSSIBLE"

کا اردو ترجمہ مع مختصر تشریح

مذہب اور مذہبی مسائل کا معروضی مطالعہ جدید دور کے انسان کا ایک ناگزیر تقاضا ہے۔ انسان کی انفرادی اور معاشرتی زندگی کے لیے مذہب کی اہمیت کا احساس ہونے کے باوجود اس کی فلسفیانہ توجیہ کا سائنٹفک جائزہ ایک علمی فریضہ ہے۔ زیر نظر خطبہ اسی نوع کی ایک کوشش پر مشتمل ہے۔

مذہبی زندگی کے تین ادوار

مذہبی زندگی کو تین ادوار یا سطحوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلا دور اعتقاد کا ہے دوسرا فکر و تدبر، اور تیسرا عرفانِ حقیقت کا۔ دورِ اول میں مذہب کے ظہور کا خاصہ یہ ہے کہ اس میں لوگ نظم و ضبط کے ساتھ مذہب کی تعلیمات پر بے چون و چرا عمل پیرا ہوتے ہیں۔ وہ بالعموم مذہبی تعلیمات و احکامات کی حکمت یا غرض و غایت سے بحث نہیں کرتے بلکہ ان پر عملی طور پر سختی سے کاربند ہوتے ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ جہاں ایک طرف یہ رویہ قوموں کی تاریخ میں بہت دور رس اور دقیع نتائج پیدا کرتا ہے وہاں افراد کے اندرونی نشوونما اور ارتقائے ذات سے اس کو کوئی مناسبت نہیں۔ مذہبی اوامر و نواہی پر پورے نظم و ضبط کے ساتھ کاربند ہونے کے بعد وہ مرحلہ یا دور آتا ہے جب لوگ عقل و فکر سے کام لیتے ہیں اور ان کے حقیقی سرچشمے کی کھوج لگاتے ہیں۔ تفکر و تدبر کے اس دور میں مذہبی

شخص کو کسی ایسی مابعد الطبیعات کی تلاش رہتی ہے جو اس کے جملہ عقائد کے لیے اساس کا کام دے سکے۔ بالفاظ دیگر منطقی اعتبار سے ایسے جامع نظریے کی جو علمی طور پر مدلّل، تضاد وتناقض سے پاک اور خدا کے لیے مثبت روّیہ رکھتا ہو۔ یعنی مذہبی زندگی کے اس دوسرے دور میں تقلید جامد کی بجائے اصل زور فلسفیانہ تفکر اور فہم وتعقل پر ہوتا ہے۔ مذہب کے تیسرے اور آخری مرحلے میں مابعد الطبیعات کی جگہ نفسیات لے لیتی ہے۔ اور انسان یہ آرزو کرتا ہے کہ حقیقت مطلقہ سے براہ راست وصل واتحاد حاصل کرے۔ اس سطح پر مذہب کا معاملہ حیات اور طاقت وقدرت کے شخصی انجذاب کا ہو جاتا ہے انسان اس دور میں اپنے اندر اتنی صلاحیت پیدا کر لیتا ہے کہ وہ ایک آزاد اور با اختیار شخصیت حاصل کرے لیکن انسان یہ سب کچھ شریعت کی حدود وقیود کو توڑ کر حاصل نہیں کرتا بلکہ اس کا اصل ذریعہ وہ روحانی ریاضت ومشقت ہے جس کے تحت وہ ان حدود واحکام کا سرچشمہ اپنے شعور کی اتھاہ گہرائیوں میں دریافت کرتا ہے۔ اور وہ انہیں خارج سے جبر کے ساتھ مسلط محسوس نہیں کرتا۔ چنانچہ صوفیاء اسلام نے بکثرت اس طرف اشارہ کیا ہے۔ اور ایک صوفی کے عارفانہ قول ہی کی ترجمانی علامہ اقبال نے بال جبریل میں اس طرح کی ہے۔

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحب کشاف

مذہب کا آخری مرحلہ۔ انکشاف حقیقت یا عرفان ومعرفت کا مرحلہ۔ ہی دراصل زیر نظر خطبہ کا موضوع ہے۔ اور اس میں مذہب کے اسی مفہوم سے بحث کی گئی ہے ان معنوں میں بالعموم "تصوف" کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ لیکن اس کا استعمال زیادہ مناسب اس لیے نہیں کہ اس سے مراد عام طور پر وہ ذہنی روّیہ لیا جاتا ہے جو زندگی کی نفی اور حقائق سے چشم پوشی کرتا ہے۔ اور چونکہ عصر حاضر کا ذہن محسوسات کی دنیا پر سارا زور دیتا ہے اس لیے یہ اس کے لیے قطعاً قابل قبول نہیں ہے۔ حالانکہ بنظر غائر دیکھا جائے تو بات دراصل کچھ یوں نہیں۔ اپنی اعلیٰ اور ارفع شکل میں مذہب کی حیثیت بھی بالکلیہ محسوسات ومدرکات کی ہے۔ اور اس کا ہدف ایسی زندگی ہے جس میں وسعت اور افزونی

ہو۔ چنانچہ واقعہ یہ ہے کہ مذہب نے تو سائنس سے بھی پہلے اس حقیقت کو تسلیم کر لیا تھا کہ اس کی بنیاد ٹھوس محسوسات اور مدرکات پر استوار ہونی چاہیئے۔ اور شعور انسانی کی گتھیاں سلجھانے میں اس کا کردار مثبت ہونا چاہیئے۔ الغرض یہ بات بلا خوف تردید کہی جا سکتی ہے کہ اگر فلسفہ طبیعی اپنے مخصوص حقائق کی تنقید اور چھان پھٹک کرتا ہے تو بعینہٖ مذہب بھی اپنے متعلقہ حقائق پر نقد و بحث کرتا ہے اور کھرے کو کھوٹے سے علیحدہ کرتا ہے۔

فلسفہ کانٹ کا تنقیدی جائزہ

تاریخ فلسفہ کا ایک عام قاری بھی جانتا ہے کہ دور جدید میں مشہور جرمن فلسفی کانٹ (۱۷۲۴ تا ۱۸۰۴ء) ہی نے سب سے پہلے یہ سوال اُٹھایا تھا کہ کیا مابعد الطبیعات ممکن ہے؟ اس نے اپنے اس سوال کا جواب نفی میں دیا تھا۔ یہ پوری بحث فلسفۂ مذہب کے لیے انتہائی اہمیت کی حامل اس لیے ہے کہ مابعد الطبیعات کی نفی میں کانٹ نے جو دلائل پیش کئے ہیں اِن سے وہ حقائق بھی علمی طور پر مشکوک ہو جاتے ہیں جن سے مذہب کا تعلق بہت گہرا ہے۔ اس کے دلائل اتنے نازک اور تفصیلی ہیں کہ ان پر سیر حاصل بحث یہاں نہیں ہو سکتی۔ مختصراً جو بات اہم ترین ہے وہ یہ ہے کہ کانٹ کے خیال کے مطابق حواس کی خبریں مستند اور حقیقی علم کا حصہ اس وقت ہی بن سکتی ہیں جب وہ بعض صوری شرائط لازماً پورا کر لیں۔ اور اس طرح وہ عقل محض کی حدود واضح کرتا ہے۔ ہم صرف مظاہر اشیاء کی واقفیت حاصل کرتے ہیں۔ اشیاء فی نفسہٖ کیا ہیں، ہم کبھی نہیں جان سکتے۔ اسی طرح مابعد الطبیعاتی خیالات کی افادیت صرف اتنی ہے کہ ان کے ذریعے ہم اپنے علم میں نظم و ضبط پیدا کر سکیں۔ رہا یہ سوال کہ آیا ان خیالات کے مقابلے میں کوئی معروضی وجود ہے یا نہیں، ہم عقلی استدلال کی بنیاد پر طے نہیں کر سکتے۔ اور وہ اس لیے کہ اگر ہمارے کسی خیال کے مقابلے میں اگر واقعی کچھ موجود ہے تو یہ جو کچھ ہے ہمارے محسوسات و مدرکات کے حلقے سے باہر رہے گا اور اس طرح عقلی طور پر اس کی موجودگی کا ہم کوئی ثبوت پیش نہیں کر سکتے۔

البتہ کانٹ کا یہ بظاہر قوی استدلال اتنا فیصلہ کن نہیں۔ اور اس کے رد میں کئی دلائل دیئے جا سکتے ہیں بحیثیت مجموعی مابعد الطبیعات کے عدم امکان کے ثبوت کی تمام کوششیں اس مشکل کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہیں کہ پہلے ہی سے کچھ مابعد الطبیعاتی تیقنات فرض کئے بغیر ہم یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ مابعد الطبیعات بہرصورت ناممکن ہے۔ یہ بات واضح کرنے کے لیے کہ حقیقت کی ماہیت ایسی ہے کہ ہم اسے جان نہیں سکتے۔ ہمیں حقیقت کے متعلق اور انسانی ذہن کی انتہائی ماہیت کے بارے میں کچھ مفروضات کو پہلے ہی سے تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ ثانیاً سائنس کے جدید انکشافات پر نظر ڈالیے تو عقلاً بھی الٰہیات کے ایک مرتب نظام کی تشکیل اتنی مشکل نظر نہیں آتی جتنا کانٹ کا خیال تھا۔ مثال کے طور پر سائنس کی یہ دریافت کہ مادہ لہروں ہی کی ایک مخفی صورت ہے، یا یہ کہ خارجی کائنات فکر ہی کا ایک عمل ہے، یا یہ کہ زمان و مکان متناہی ہیں۔ اسی طرح مشہور سائنسدان ہائیزن برگ کا اصول عدم لزوم۔ کانٹ کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ عقل محض شے بذاتہٖ کو اپنی گرفت میں نہیں لا سکتی۔ کیونکہ اس کا وجود محسوسات و مدرکات کے دائرے سے باہر ہے۔ لیکن کانٹ کا یہ نظریہ اسی صورت میں تسلیم کیا جا سکتا ہے جب یہ ثابت کر دیا جائے کہ ہم عام طور پر اشیاء کا مشاہدہ جس طرح کرتے ہیں اس کے علاوہ ہمارے محسوسات و مدرکات کا کوئی اور ذریعہ نہیں۔ لہٰذا یہاں یہ اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا محسوسات و مدرکات کی عمومی طبعی سطح کے علاوہ کوئی اور ایسی سطح بھی ہے جہاں یہ علم کا منبہ بن سکیں؟

کانٹ کا مابعد الطبیعات کے عدم امکان کا نظریہ اس کے نظریہ علم کی ایک اہم تفریق پر مبنی ہے جو اس نے شئے 'بذاتہٖ' اور شئے 'بظاہرہ' میں کیا ہے۔ لیکن فرض کیجئے معاملہ یوں نہ ہو جیسا کانٹ نے خیال کیا بلکہ اس کے برعکس ہو چنانچہ اسلامی اندلس کے مشہور صوفی فلسفی محی الدین ابن عربی کا یہ قول کتنا چونکا دینے والا ہے کہ وجودِ مدرک تو خدا ہے اور یہ خارجی کائنات محض ایک تعقل۔ انہی خطوط پر سوچتے ہوئے ایک دوسرے مسلمان صوفی مفکر اور شاعر عراقی نے کہا ہے کہ زمان و مکان کے متعدد نظامات ہیں۔ یعنی اس ایک نظام کے علاوہ جس سے ہم باخبر ہیں۔ اور بہت سے نظام ہائے

زمان و مکان ہیں۔ حتیٰ کہ ایک وہ زمان و مکان بھی ہے جو صرف ذات الٰہیہ سے مخصوص ہے۔ لہٰذا یہ عین قرین قیاس ہے کہ ہم جسے کائنات یا عالم خارجی کہتے ہیں وہ عقل ہی کی ایک تعمیر ہو۔ لیکن تجربات و محسوسات کے بعض ایسے مراتب کا وجود بھی ناممکن نہیں جو اپنے ربط و نظم کے لیے زمان و مکان کے کسی مختلف نظام کے متقاضی ہوں۔ یعنی وہ مراتب جن میں ہمارے عام طبعی سطح کے برخلاف نہ تعقلات کو دخل حاصل ہو اور نہ تحلیل و تجزیہ کو۔

ایک اہم اعتراض اور اس کا جواب

لیکن یہاں متعدد فلاسفہ کی جانب سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اگر یہ مراتب تعقلات اور معانی کے عمل دخل سے بالکل آزاد ہیں تو ان کے ذریعے جو علم حاصل ہوگا اسے تعمیمی کلیات کی شکل میں پیش نہیں کیا جا سکتا۔ اور چونکہ صرف تعقلات پر مشتمل علمی قضیات ہی میں ہم دوسروں کو شریک کر سکتے ہیں اس لیے مذہبی تجربات اور واردات کے حوالے سے حاصل شدہ علم لازماً انفرادی ہو جاتا ہے اور دوسروں تک اس کا ابلاغ ممکن نہیں ہوتا۔ تاہم یہ اعتراض صرف اس صورت میں وزنی ہے جب صوفیاء ان طور طریقوں سے باہر قدم نہ رکھیں جو روایتاً چلے آ رہے ہیں اور اب خاصے فرسودہ ہو گئے ہیں۔ قدامت پرستی کوئی قابل ستائش رویہ نہیں ہے۔ اس سے مذہب کی دنیا میں وہی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں جو انسانی زندگی کے دوسرے شعبوں میں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اس سے یقیناً خودی کی تخلیقی آزادی سلب ہو جاتی ہے اور اس میں یہ صلاحیت ہی نہیں رہتی کہ عالم روحانیت کے کسی نئے راستے پر گامزن ہو سکے۔ مزید برآں سلوک و عرفان کے ان طریقوں سے جو ازمنہ وسطیٰ میں صوفیائے نے وضع کئے۔ اب اس قسم کے تاریخ ساز افراد پیدا نہیں ہو رہے جو قدیم حق و صداقت کا ازسرنو انکشاف کریں تو اس کی سب سے بڑی وجہ بھی ہماری یہی قدامت پرستی ہے لیکن اپنی جگہ پر مذہبی واردات کا ناقابل ابلاغ ہونا یہ ثابت نہیں کرتا کہ مذہبی شخص کی پوری تگ و دو ہی عبث ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ان واردات اور تجربات کی یہی تو وہ

خصوصیت ہے جس سے ہمیں خود انسانی شخصیت کی حقیقت کے بارے میں تھوڑا بہت سراغ مل جاتا ہے۔

ویسے بھی ذرا دقت نظر سے کام لیا جائے تو یہ حقیقت ہم پر منکشف ہوتی ہے کہ کہ ہماری روزمرہ کی سماجی زندگی بھی، تو اصلاً بے تعلق اور تنہائی کی زندگی ہے ہمیں بالعموم اس سے سروکار نہیں ہوتا کہ سماجی تعلقات میں دوسروں کی ذات میں اتر کر ان کی انفرادیت تک پہنچیں۔ اکثر و بیشتر ہمارا ان سے تعلق اس حوالے سے ہوتا ہے کہ وہ کیا وظائف سرانجام دیتے ہیں۔ ہم انہیں ان کی عرفی حیثیت کی بدولت ہی پہچانتے ہیں اور ان کے متعلق سوچتے بھی ہیں تو اسی لحاظ سے کہ ان کی جداگانہ شخصیت کے کون سے پہلو ہمارے تصورات کی گرفت میں آسکتے ہیں۔ اس کے برعکس مذہبی زندگی کا نقطۂ معراج یہ ہے کہ خودی اپنے اندر زیادہ گہری انفرادیت کا احساس اُجاگر کرے بہ نسبت اس کے جو عادتاً ادراک بالحواس یا لفباتی دُردں بینی کے ذریعے اس کے تصور میں آتی ہے۔

دراصل یہ صرف وجود حقیقی ہی ہے جس سے مذہبی تجربے کے دوران اتصال میں خودی کو اپنی منفرد حیثیت اور مابعدالطبیعاتی مقام و مرتبہ کا عرفان حاصل ہوتا ہے، اور ساتھ ہی اسے یہ علم بھی حاصل ہوتا ہے کہ اس مقام و مرتبہ میں کہاں تک اصلاح اور اضافہ ممکن ہے۔ لہٰذا یہ بات ہمیں بلا تامل کہنی چاہیئے کہ جن واردات سے اس عرفان کا تعلق ہے ان کی بنیادی حیثیت عقلی حقائق اور علمی تفصیات کی نہیں کہ تعقلات اور تصورات کی گرفت قبول کریں۔ بلکہ یہ حیات پرور واردات ہیں اور ان کے زیر اثر خودی کی وہ روش ترتیب پاتی ہے جو خود ہمارے اندرون ذات میں زبردست حیاتی تغیر کا باعث بنتی ہے۔ اور جسے صرف منطقی معقولات کی مدد سے نہیں سمجھا جاسکتا ان کا اظہار کسی ایسے عمل سے ہی ممکن ہے جو عالم انسانی کو زیر و زبر کر دے یا ان سے ایک نئی دنیا تعمیر کی جائے۔ یہی ایک صورت ہے جس میں ان لازمانی واردات کا مشمول زمانے کی رو میں ایک تاریخ ساز عامل کی حیثیت سے نفوذ کرتا ہے۔ جس کا مشاہدہ پوری دنیا کرتی ہے۔

سطور بالا سے معلوم ہوا کہ حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کے لیے تصورات اور تعقلات

کا ذریعہ کوئی قابلِ اعتماد اور مؤثر ذریعہ نہیں۔ حواس پر مبنی سائنسی علوم کو اس امر سے کوئی غرض نہیں کہ آیا برقیے کا وجود حقیقی ہے یا غیر حقیقی۔ کیونکہ عین ممکن ہے کہ یہ محض علامت ہو یا ایک ظنی اور فرضی وجود کا نام۔ چنانچہ یہ صرف مذہب ہی ہے جو حقیقت نہائی تک پہنچنے کا واحد ذریعہ ہے کیونکہ وہ خود اپنی جگہ ایک طریق زندگی ہے۔ وہ ایک اعلیٰ اور برتر تجربے کی حیثیت سے نہ صرف فلسفہ مذہب یا الٰہیات میں مستعمل تصورات پر تنقید کرتا ہے بلکہ بعض اوقات ان تصورات اور تعقلات کے ضمن میں عقل کی حدود متعین کرتا ہے۔ اس کی ایک اہم مثال کانٹ، کا فلسفہ ہے جس نے اسے نارسا ٹھہرایا۔ سائنس کے لیے تو یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مابعد الطبیعیات کو بالکلیہ نظر انداز کر دے یا فلسفی لانگے سے اتفاق کرتے ہوئے اسے ایک قسم کی شاعری سمجھ لیا جائے۔ یا بقول نطشے جب آدمی بوڑھا ہو جائے تو اسے اس مشغلے کی اجازت ہونی چاہیئے۔ لیکن جب کوئی مذہب کے راستے پر اس لیے قدم رکھتا ہے کہ وہ اس عظیم کائنات، میں اپنا مرتبہ و مقام دریافت کرے، تو وہ اپنی اس جد و جہد میں اس بات پر قناعت نہیں کرے گا جس کو سائنس ایک حیاتی جھوٹ، یا محض، جیسا کہ یا، گویا کہ، سے تعبیر کرتی ہے تاکہ اس سے فکر اور عمل میں نظم و ربط پیدا کیا جا سکے*۔ یوں بھی اس سوال سے کہ حقیقت مطلقہ کی اور ماہیت کیا ہے، سائنس کو کوئی خاص دلچسپی نہیں۔ اس کے برعکس اس کی خودی چونکہ زندگی اور اس کی واردات یعنی مشاہدات اور تجربات کے حصول اور جذب و اکتساب کا ایک مرکز ہے، لہٰذا مذہب کا معاملہ انتہائی اہمیت کا حامل ہو جاتا ہے۔

یہاں اس نکتے کی وضاحت ضروری ہے کہ یہ ہرگز ممکن نہیں کہ ہم اپنی سیرت اور کردار

---

* یہاں اشارہ کانٹ کے بعد آنے والے جرمن فلاسفہ کے فکری نظام کی طرف ہے جن میں سے بالخصوص ہانس وائے ہنگر (۱۸۵۲-۱۹۳۳ء) نے مدون شکل میں "فلسفہ گویا کہ" پیش کیا۔ اس کا استدلال یہ تھا کہ انسان کے تمام علوم بشمول سائنس اپنے جملوں میں "گویا کہ" (AS, IF) کا استعمال اس اعتبار سے کرتے ہیں کہ ان کی تصدیقات حتمی اور یقینی نہیں ہوتیں بلکہ ان کو آسانی اور عملی طور سے سہولت کی خاطر قبول کر لیا جاتا ہے۔

کی بنیاد کسی فریب یا قیاس پر رکھیں کیونکہ یہ سیرت اور کردار ہی تو ہے جو بالآخر فاعل یا صاحب کردار کے بارے میں انتہائی اہم فیصلہ صادر کرتا ہے۔ اگر ایک شخص ایک غلط تصور قائم کرتا ہے تو اس کا نتیجہ صرف اتنا ہو گا کہ اس کی فہم و خرد گمراہ ہو جائے۔ لیکن ایک غلط اور ناروا فعل کے ارتکاب سے تو فاعل کی پوری ہستی کے قعر مذلت میں جا گرنے کا اندیشہ ہے۔ بلکہ اس بات کا امکان بھی ہے کہ وہ اپنی خودی کی دولت ہی گنوا بیٹھے۔ خیال یا تعقل سے زندگی کا صرف ایک گوشہ متاثر ہوتا ہے۔ جبکہ عمل میں انسان صرف تصور پر قانع نہیں رہتا بلکہ بالارادہ حقیقت کی طرف اقدام کرتا ہے۔ گویا وہ انسان کے اس رویے سے جنم لیتا ہے جو وہ حقیقت کے بارے میں عملاً اختیار کرتا ہے اس میں قطعاً شک نہیں کہ وہ عمل جو خودی کو حقیقت مطلقہ کے ساتھ تعلق اور خداشناسی کی طرف اُبھارتا ہے باعتبار ہیت اور باعتبار شمول انفرادی ہی رہے گا۔ تاہم یہ بھی صحیح ہے کہ اس کے اندر یہ خصوصیت بھی موجود ہے کہ دوسرے بھی اسے اپنے تجربے میں لاسکیں۔ اور خود اپنے تجربے کی بنیاد پر دیکھ لیں کہ حقیقت الحقائق تک پہنچنے کے لیئے یہ طریقہ کتنا مؤثر ہے۔

تاریخ فکرِ انسانی میں ہر دور اور مختلف خطوں سے تعلق رکھنے والے کاملانِ مذہب اس بات کا اعلان کرتے ہیں کہ شعور انسانی کے طبعی مراتب کے قریب درجار میں بعض دوسرے مراتب بھی بالقوہ موجود رہتے ہیں۔ جن میں انسان مادی علائق سے ماوراء ہو کر ازلی وابدی حقیقت عظمیٰ کی نہ صرف معرفت، اس سے اتصال بھی حاصل کر سکتا ہے لہذا ان مراتب کی موجودگی سے اگر بعض ایسے مشاہدات ممکن ہوں جو ہمارے لیے علم کا ذریعہ بن سکیں تو پھر یہ رائے سرتاسر حق بجانب ہو گی کہ مذہب دراصل محسوسات و مدرکات کے ایک اعلیٰ اور برتر مرتبے سے عبارت ہے۔ اس لیے ہمیں چاہیئے کہ اس مسئلے پر حددرجہ سنجیدگی سے غور کریں۔ اور اس کے تمام پہلوؤں کا علمی جائزہ لیں۔

عہدِ حاضر میں اس بحث کی خصوصی اہمیت

تہذیب جدید عقل و فکر کے جس دور سے گزر رہی ہے اس میں سطور بالا میں

اٹھائی گئی بحث بالخصوص ازحد اہمیت رکھتی ہے۔ اولاً اس بحث کا سائنٹفک پہلو لائق توجہ ہے۔ تاریخ فکر انسانی کا سرسری مطالعہ بھی ہم پر یہ واضح کرتا ہے کہ ہر تہذیب نے کائنات کی توجیہ کسی نہ کسی فلسفہ فطرت کے حوالے سے کی ہے۔ اور یہ کہ یہ فلسفہ فطرت ایک مخصوص رنگ کے نظریہ جواہریت پر منتج ہوا ہے۔ چنانچہ ہمارے سامنے ہندو جواہریت، یونانی جواہریت اور اسلامی جواہریت کی مثالیں ہیں۔ اسی طرح زمانہ حال میں جدید سائنٹفک جواہریت ہے جو بعض اعتبار سے منفرد حیثیت رکھتی ہے۔ اس نظریہ جواہریت کے تحت ریاضیات نے حیرت انگیز ترقی کی ہے اور اس کی مدد سے کائنات کو بآسانی ایک مبسوط تفرقی مساوات کی شکل میں سمجھا جا سکتا ہے۔ پھر اس کی بنا پر طبیعات نے بھی اتنی ترقی کی ہے کہ اس کا عالم یہ ہے کہ اس کے اپنے ہی مناہج نے اپنے ہی فرعومہ سابقہ روایات کو توڑ دیا ہے چنانچہ علوم طبیعات کے بہت سے وہ قوانین اب قصہ پارینہ بن گئے ہیں جو کبھی اٹل اور عالمگیر سمجھے جاتے تھے۔ حتیٰ کہ اب یہ علوم اس مرحلے پر پہنچ گئے ہیں جہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا عالم کائنات صرف علت و معلول کے متعین سلسلے کا دوسرا نام ہے۔ یا اس کی کچھ اور حقیقت بھی ہے۔ کیا سلسلۂ علت و معلول کے علاوہ حقیقت مطلقہ کسی اور راہ سے ہمارے شعور میں در نہیں آتی؟ کیا عالم فطرت اور حقیقت کی تفہیم ایک ہی منہاج سے ممکن ہے، یعنی عقل و فکر کی منہاج سے؟ بیسویں صدی کے بیشتر مفکرین اس کا جواب جس انداز سے دیتے ہیں وہ فلسفہ مذہب کے لیے ازحد قیمتی ہے۔ چنانچہ مشہور برطانوی ماہر طبیعات پروفیسر ایڈنگٹن کہتے ہیں:

> ہم نے یہ تو مان لیا ہے کہ طبیعات کی رو سے جن چیزوں کی ہستی کا اقرار لازم آتا ہے وہ اپنی ماہیت کے اعتبار سے حقیقت کلی کا صرف ایک پہلو بنتی ہیں۔ لہٰذا اہم سوال یہ ہے کہ ہم اس کے دوسرے پہلوؤں کی طرف کس طرح پیش قدمی کریں؟ ہم یہ تو ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ طبیعی موجودات کی نسبت ہمیں ان سے بہت کم تعلق رہتا ہے۔ ہمارے احساسات، ہمارے مقاصد اور ہماری قدریں ہمارے شعور کا ویسا ہی جزو لاینفک ہیں جیسے ارتسامات حس

جو ہمیں عالم خارجی کا وقوف عطا کرتی ہیں۔ جس سے علوم طبیعہ بحث کرتے ہیں اسی طرح ان دوسرے عناصرِ شعور کی پیروی کرتے ہوئے کبھی ہم ایک دوسرے عالم میں جا نکلیں گے جو زمان و مکان کے موجودہ عالم سے بہت مختلف ہے * ثانیاً ہمیں اس مسئلے کی عملی اعتبار سے اہمیت بھی پیشِ نظر رکھنی چاہیئے۔ عہد حاضر کے تنقیدی فلسفوں اور علوم طبیعہ میں حد درجہ کمال نے انسان کو ارکھلا دیا ہے۔ اگر ایک طرف اس سوچ اور علوم طبیعہ میں اختصاص نے اسے قوائے فطرت کو مسخر کرنے کی صلاحیت دے کر جسمانی آرام و آسائش میں اضافہ کیا ہے۔ تو دوسری طرف مستقبل میں اس کے ایمان اور اعتماد کو متزلزل بھی کیا ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ ایک ہی تصور سے مختلف تہذیبیں کس قدر مختلف اثرات قبول کرتی ہیں۔ مثلاً نظریہ ارتقا ہی کو لیجئے دنیائے اسلام میں جب اس نظریئے کی تدوین ہوئی تو حیاتیات ہی کے نقطہ نظر سے انسان کے مستقبل کے لیے مولانا روم رح کے افکار میں وہ جوش و ولولہ پیدا ہوا کہ آج بھی جب قاری ان کے اشعار کا مطالعہ کرتا ہے تو اس کے دل میں کیف و مسرت کی لہر دوڑ جاتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں:

از جمادی مردم و نامی شدم
وز نما مردم بحیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم
پس چہ ترسم کہ زمردن کم شوم
حملہ دیگر بمیرم از بشر
پس بر آرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک پران شوم
آنچہ اندر وہم نایہ آں شوم

* تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ایڈنگٹن کے کتابچے "SCIENCE AND THE UNSEEN WORLD" کا اردو ترجمہ بعنوان "غیب و شہود"، از قلم سید نذیر نیازی، شائع کردہ مجلس ترقی ادب لاہور۔

پس عدم گردم عدم چون ارغنون
گویدم کانا الیہ راجعون

اس کے برعکس یورپ میں اس نظریئے کی تشکیل اگرچہ زیادہ تحقیق و تدقیق اور سائنسی تجربات و شواہد کے ساتھ کی گئی (مثلاً ڈارون اور ہکسلے کے نظریات ارتقاء) وہاں اس کی انتہا اس عقیدے پر ہوئی کہ جہاں تک علوم طبیعہ کا تعلق ہے اس امر کی کوئی ضمانت نہیں کہ انسان کو جو ہمہ جہتی صلاحیتیں حاصل ہیں ان میں آئندہ کوئی خاص ارتقاء ظہور پذیر ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ سائنس دان اپنے تمام بلند و بانگ دعوے کے باوجود یاس و ناامیدی کی کیفیت نہیں چھپا سکتے۔ یہاں تک کہ نٹشے بھی اس سے مستثنیٰ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ حالانکہ اس کا خیال تھا کہ نظریہ ارتقاء کی رد سے یہ ماننا لازم نہیں کہ انسان اپنے ارتقاء کی جس منزل میں ہے اس سے آگے ترقی و ارتقاء کی کوئی منزل نہیں۔ لیکن پھر بھی مولانا روم کے خیالات اور نٹشے کی خامہ فرسائیوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ چنانچہ نٹشے انسان کے مستقبل کے بارے میں جو کچھ کہہ سکا اس کا اظہار عقیدہ "رجعت ابدی" کی صورت میں ہوا۔ حالانکہ اس عقیدے سے زیادہ بقائے دوام کا یاس انگیز تصور آج تک تاریخ فکر انسانی میں قائم نہیں کیا گیا۔ کیونکہ دوامی تکرار سے دوامی تکوین کا اثبات نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس یہ ہستی یا کون ہی کا قدیمی تصور ہے جو تکوین یا نئی خلقت کا روپ دھار کر ہمارے سامنے آجاتا ہے۔

جدید انسان المیہ

عصر حاضر کی ذہنی کاوشوں کا کل حاصل یہ رہا ہے کہ ان کے زیر اثر انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے۔ اور اس کی باطنی معنویت بالکل ختم ہو گئی ہے۔ خیالات اور نظریات کی چھان پھٹک کیجئے تو معلوم ہوتا ہے کہ جدید انسان کا وجود خود اپنی ذات سے متصادم ہے۔ دوسری طرف معاشی اور سیاسی جہت سے دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ افراد افراد سے دست و گریباں ہیں۔ اس میں اتنی سکت بھی نہیں کہ اپنی بے رحم انانیت اور ہوس زر پر قابو پا سکے۔ اور یہ ناقابل تسکین ہوس زر مسلسل زندگی کی اعلیٰ قدروں اور ان کے لیے جدوجہد سے

اسے دور کر رہی ہے۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ درست ہوگا کہ وہ درحقیقت زندگی ہی سے اُکتا چکا ہے۔ جب نظریہ علم میں وہ اپنے آپ کو علم بالحواس تک محدود کر لیتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کا تعلق اپنے اعماقِ وجود سے منقطع ہو جاتا ہے اور باطنی حقائق جاننے کا کوئی ذریعہ اس کے پاس نہیں رہتا۔ اور جیسا کہ نکسلے نے بھی محسوس کیا، اس مادیت پسند نقطہ نظر نے اس کے قوائے ذہنی شل کر دیئے ہیں اور زندگی کی توانائی اور حرارت سرد کر دی ہے

نظر مغرب سے ہٹا کر مشرق پر ڈالیے تو بھی صورت کچھ امید افزا نظر نہیں آتی۔ اور یہ اس لیے کہ سلوک و عرفان کے جو صوفیانہ طریق ازمنہ وسطیٰ میں وضع کئے گئے تھے اور جن کی بدولت مشرق و مغرب دونوں میں مذہبی زندگی کا اظہار بڑی اعلیٰ اور ارفع شکل میں ہوا تھا اب عملاً بے کار ہو چکے ہیں۔ یوں بھی اسلامی ممالک میں تو بہ نسبت دوسرے ممالک کے ان سے جو نتائج مرتب ہوئے ہیں وہ کہیں زیادہ المناک اور منفی ہیں۔ بجائے اس کے کہ یہ صوفیانہ طریق ایک عام انسان کی اندرونی کایا پلٹ کر اسے عمل اور جدوجہد پر اُبھارتے ان کی تعلیم اس طرح دی گئی کہ ہمیں دنیا ہی سے کنارہ کش ہو جانا چاہیئے اور یہ کہ ہمیں اپنی جہالت اور غلامی کی مختلف صورتیں قبول کر لینی چاہئیں۔ یہی وجہ ہے کہ جدید تعلیم یافتہ مسلمان نوجوان اس قسم کے تصوف سے سخت متنفر ہیں۔ اندریں صورت اس میں تعجب کی بات کون سی ہے اگر ترک، مصری، یا ایرانی اب کچھ دوسری وفاداریوں کا سہارا لے کر اپنے لیے قوت و طاقت کے نئے چشمے دریافت کر رہے ہیں۔ مثلاً حب الوطنی یا جذبہ قومیت ✢ حالانکہ یہ حب الوطنی اور جذبہ قومیت ہی تھی جس کو نیٹشے نے بیماری اور پاگل پن سے تعبیر کیا تھا۔ یا جس کے متعلق اس کا کہنا یہ تھا کہ اس سے بڑھ کر تہذیب و تمدن کا اور کوئی دشمن نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں کا یہ رد یہ مذہب اور تصوف کے بارے میں غلط تصورات پر مبنی ہے۔ مذہب ہی وہ ذریعہ ہے جس سے افکار و خیالات کی دُنیا

✢ یاد رہے کہ یہ خطبات علامہ اقبالؒ نے ۱۹۲۸ء میں ترتیب دیئے تھے۔ چنانچہ ان کے پیش نظر مسلم ممالک کے اس وقت کے حالات تھے۔ ظاہر ہے کہ بعد میں بہت سی فکری اور تہذیبی تبدیلیاں واقع ہوئی ہیں۔

میں وسعت پیدا ہوتی ہے اور عمل کے لیے جذبہ تازہ بیدار ہوتا ہے۔ لیکن تعلیم یافتہ مسلمان دانشوروں نے رائج الوقت منفی اور فراریت پر مبنی تصوف سے متاثر ہوکر دین و مذہب ہی کو خیرباد کہہ دیا۔ اور لادینی نظریات و افکار کا سہارا ناگزیر سمجھا۔

عصر حاضر کی لادین اشتراکیت کا مطمع نظر بے شک اس اعتبار سے زیادہ وسیع ہے کہ اس کی اساس نسل اور وطن پر نہیں ہے اور جوش و سرگرمی میں بھی یہ کسی مذہبی نظریئے سے کم نہیں لیکن چونکہ اس کا بنیادی فلسفہ ھیگل کے بائیں بازو کے شارحین+ کے نظریات پر مبنی ہے۔ لہذا وہ اس جذبہ (جذبہ مذہبی) ہی کے خلاف ہے جو اس کے لیے زندگی اور طاقت کا سرچشمہ بن سکتا تھا۔ اور ایک عالمگیر اور لافانی ھدف دے سکتا تھا۔ بہرحال یہ نظریہ وطن پرستی ہو یا لادین اشتراکیت۔ دونوں مجبور ہیں کہ وہ پھلتی پھولتی ہیں تو انسانوں اور اقوام کے درمیان نفرت، بدگمانی اور غم و غصے کے جذبات کو پروان چڑھاکر حالانکہ ان منفی جذبات کے زیر اثر انسان کا باطن اور ضمیر مردہ ہوجاتا ہے۔ اور وہ دینی روحانی قوت کے مخفی منبے سے دور ہوتا چلا جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ قرون وسطیٰ کے فرسودہ صدنیانہ طریقوں۔ جدید وطنیت پرستی اور لادینی اشتراکیت۔ میں سے کسی میں بھی یہ صلاحیت نہیں کہ وہ دور جدید کے انسان کے درد کا درماں بن سکے۔ اور اسے مایوسی کی تاریکیوں سے نکال کر امید اور عمل پیہم کے جذبہ سے سرشار کرے۔ اس صورت حال کے پیش نظر آج کی تہذیب انسانی ایک عظیم خطرہ سے دوچار ہے۔ اس مرض کا علاج ممکن ہے تو صرف ایک ہمہ گیر حیاتیاتی تجدید ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ اس کے علاوہ کوئی تدبیر کارگر نہیں ہوسکتی۔ صرف ایک حیاتیاتی تجدید ہی دور جدید کے انسان کی اپنی ذات اور مستقبل کے متعلق اضمحلال، مایوسی اور ناامیدی

+ ہیگل کے بائیں بازو (یا مخالف نظر متبئن) کے شارحین ہیں مارکس، اینگلز اور فیور باخ سرفہرست ہیں۔ وہ ہیگل ہی کی منطق کو مانتے ہوئے ہیگل کے فلسفیانہ نظام کے برعکس یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ حقیقت "عین" (IDEA) یا روح نہیں جیسا کہ ہیگل کا خیال تھا۔ بلکہ "مادہ" ہے۔

اسے دور کر رہی ہے۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ درست ہوگا کہ وہ درحقیقت زندگی ہی سے اُکتا چکا ہے۔ جب نظریہ علم میں وہ اپنے آپ کو علم بالحواس تک محدود کر لیتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کا تعلق اپنے اعماقِ وجود سے منقطع ہو جاتا ہے اور باطنی حقائق جاننے کا کوئی ذریعہ اس کے پاس نہیں رہتا۔ اور جیسا کہ ہکسلے نے بھی محسوس کیا، اس مادیت پسند نقطہ نظر نے اس کے قوائے ذہنی شل کر دیئے ہیں اور زندگی کی توانائی اور حرارت سرد کر دی ہے

نظر مغرب سے ہٹا کر مشرق پر ڈالیئے تو بھی صورت کچھ امید افزا نظر نہیں آتی۔ اور یہ اس لیے کہ سلوک و عرفان کے جو صوفیانہ طریق ازمنہ وسطیٰ میں وضع کئے گئے تھے اور جن کی بدولت مشرق و مغرب دونوں میں مذہبی زندگی کا اظہار بڑی اعلیٰ اور ارفع شکل میں ہوا تھا اب عملاً بے کار ہو چکے ہیں۔ یوں بھی اسلامی ممالک میں تو بہ نسبت دوسرے ممالک کے ان سے جو نتائج مرتب ہوئے ہیں وہ کہیں زیادہ المناک اور منفی ہیں۔ بجائے اس کے کہ یہ صوفیانہ طریق ایک عام انسان کی اندرونی کا یا پلٹ کر اسے عمل اور جدوجہد پر اُبھارتے ان کی تعلیم اس طرح دی گئی کہ ہمیں دنیا ہی سے کنارہ کش ہو جانا چاہیئے اور یہ کہ ہمیں اپنی جہالت اور غلامی کی مختلف صورتیں قبول کر لینی چاہئیں۔ یہی وجہ ہے کہ جدید تعلیم یافتہ مسلمان نوجوان اس قسم کے تصوف سے سخت متنفر ہیں۔ اندریں صورت اس میں تعجب کی بات کون سی ہے اگر ترک، مصری، یا ایرانی اب کچھ دوسری وفاداریوں کا سہارا لے کر اپنے لیے قوت و طاقت کے نئے چشمے دریافت کر رہے ہیں۔ مثلاً حب الوطنی یا جذبہ قومیت ✚ حالانکہ یہ حب الوطنی اور جذبہ قومیت ہی تھی جس کو نیٹشے نے بیماری اور پاگل پن سے تعبیر کیا تھا، یا جس کے متعلق اس کا کہنا یہ تھا کہ اس سے بڑھ کر تہذیب و تمدن کا اور کوئی دشمن نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں کا یہ رویہ مذہب اور تصوف کے بارے میں غلط تصورات پر مبنی ہے۔ مذہب ہی وہ ذریعہ ہے جس سے افکار و خیالات کی دُنیا

✚ یاد رہے کہ یہ خطبات علامہ اقبالؒ نے ۱۹۲۸ء میں ترتیب دیئے تھے۔ چنانچہ ان کے پیش نظر مسلم ممالک کے اس وقت کے حالات تھے۔ ظاہر ہے کہ بعد میں بہت سی فکری اور تہذیبی تبدیلیاں واقع ہوئی ہیں۔

میں وسعت پیدا ہوتی ہے اور عمل کے لیے جذبہ تازہ بیدار ہوتا ہے۔ لیکن تعلیم یافتہ مسلمان دانشوروں نے رائج الوقت منفی اور فراریت پر مبنی تصوف سے متاثر ہو کر دین و مذہب ہی کو خیرباد کہہ دیا۔ اور لادینی نظریات و افکار کا سہارا ناگزیر سمجھا۔ عصر حاضر کی لادین اشتراکیت کا مطمع نظر بے شک اس اعتبار سے زیادہ وسیع ہے کہ اس کی اساس نسل اور وطن پر نہیں ہے اور جوش و سرگرمی میں بھی یہ کسی مذہبی نظریے سے کم نہیں لیکن چونکہ اس کا بنیادی فلسفہ ھیگل کے بائیں بازو کے شارحین✝ کے نظریات پر مبنی ہے۔ لہٰذا وہ اس جذبہ (جذبہ مذہبی) ہی کے خلاف ہے جو اس کے لیے زندگی اور طاقت کا سرچشمہ بن سکتا تھا۔ اور ایک عالمگیر اور لافانی حدف دے سکتا تھا۔ بہرحال یہ نظریہ وطن پرستی ہو یا لادین اشتراکیت۔ دونوں مجبور ہیں کہ وہ پھلتی پھولتی ہیں تو انسانوں اور اقوام کے درمیان نفرت، بدگمانی اور غم و غصّے کے جذبات کو پروان چڑھا کر حالانکہ ان منفی جذبات کے زیر اثر انسان کا باطن اور ضمیر مردہ ہو جاتا ہے۔ اور وہ دینی روحانی قوت کے مخفی منبے سے دور ہوتا چلا جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ قرون وسطیٰ کے فرسودہ صوفیانہ طریقوں۔ جدید وطنیت پرستی اور لادینی اشتراکیت۔ میں سے کسی میں بھی یہ صلاحیت نہیں کہ وہ دور جدید کے انسان کے درد کا درماں بن سکے۔ اور اسے مایوسی کی تاریکیوں سے نکال کر امید اور عمل پیہم کے جذبہ سے سرشار کرے۔ اس صورت حال کے پیش نظر آج کی تہذیب انسانی ایک عظیم خطرہ سے دوچار ہے۔ اس مرض کا علاج ممکن ہے تو صرف ایک ہمہ گیر حیاتیاتی تجدید ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ اس کے علاوہ کوئی تدبیر کارگر نہیں ہو سکتی۔ صرف ایک حیاتیاتی تجدید ہی دور جدید کے انسان کی اپنی ذات اور مستقبل کے متعلق اضمحلال، مایوسی اور ناامیدی

✝ ہیگل کے بائیں بازو (یا مخالف نظر متبعین) کے شارحین میں مارکس، اینگلز اور فیور باخ سر فہرست ہیں۔ وہ ہیگل ہی کی منطق کو مانتے ہوئے ہیگل کے فلسفیانہ نظام کے برعکس یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ حقیقت "عین" (IDEA) یا روح نہیں جیسا کہ ہیگل کا خیال تھا۔ بلکہ "مادہ" ہے۔

کو دور کر سکتی ہے۔ گویا انسان اگر پھر سے وہ اخلاقی ذمہ داری اٹھا سکتا ہے جو علوم جدیدہ کی ترقی نے ایک چیلنج کی طرح اس کے سامنے رکھی ہے تو صرف، مذہب کی بدولت۔ صرف اسی طرح اس کے اندر ایمان و یقین کی اس کیفیت کا احیاء ہوگا جس کی بناء پر وہ اس زندگی میں ایک تابناک شخصیت پیدا کرتے ہوئے آگے چل کر بھی اسے محفوظ اور برقرار رکھ سکے گا۔ اس لیے کہ مذہب، یعنی جہاں تک مذہب کے مدارج عالیہ کا تعلق ہے، نہ تو محض رسمی عقیدہ ہے، نہ نظام کلیسا اور پوجا پاٹ، اور نہ صرف رسوم و ظواہر کا پلندہ لہذا جب تک انسان کو اپنے مبداء و معاد۔ یا دوسرے لفظوں میں اپنی ابتدا اور انتہاء کی کوئی نئی حیات آفریں جھلک نظر نہیں آتی وہ کبھی اس معاشرے پر غالب نہیں آسکتا جس میں باہمہ گر مقابلے اور مسابقت نے ایک بڑی غیر انسانی شکل اختیار کر رکھی ہے نہ اس تہذیب و تمدن پر جس کی روحانی وحدت اس کی مذہبی اور سیاسی قدروں کے اندرونی تصادم سے پارہ پارہ ہو چکی ہے۔

مذہبی تجربے پر تنقید اور اس کا جواب

سطور بالا میں اس امر کی صراحت کی گئی ہے کہ مذہب کی حیثیت فی الاصل اس شعوری اقدام کی ہے جو اس لیے کیا جاتا ہے کہ ہم اس اصول تک پہنچ سکیں جس پر صحیح معنوں میں قدروں کا دارومدار ہے۔ اور جن کے ذریعے ہم اپنے قوائے ذات کی شیرازہ بندی کر سکیں۔ دنیائے عالم کے تمام مذاہب کا لٹریچر اور بالخصوص مذہبی ماہرین کے مشاہدات اور تجربات اس کی بھرپور تائید پیش کرتے ہیں اگرچہ ان کا اظہار کسی ایسی نفسیات کی اصطلاحات کی مدد سے ہوا ہے جو اب ناقابل فہم ہیں۔ تاہم مذہب اور فلسفہ مذہب کے مباحث کے ضمن میں ان کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے بنظر غائر مطالعے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ مذہبی مشاہدات اور واردات بھی ویسے ہی فطری اور طبعی ہیں جیسے ہمارے معمول کے دوسرے مشاہدات اور تجربات۔ مزید براں اس امر کی صراحت بھی ملتی ہے کہ ان مشاہدات کے اندر صاحب واردات کے لیے علم اور تعقل کا ایک عنصر موجود ہوتا ہے اور یہ کہ یہی مشاہدات ہیں جن کی

بدولت صاحب مشاہدات اپنی خودی کی خوابیدہ قوتوں کو ایک مرکز پر مجتمع کرتا ہے اور اس طرح اپنے تئیں ایک نئی شخصیت کی تعمیر کرتا ہے۔

ناقدینِ مذہب کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ واردات و مشاہدات اس لیے کچھ اہمیت نہیں رکھتے کیونکہ یہ اختلال اعصاب کی پیداوار ہیں اور ان کی نوعیت محض صوفیانہ ہے۔ یعنی ان سے حاصل شدہ علمیاتی عناصر عقل کی گرفت سے آزاد، مخفی اور پراسرار ہیں۔ لیکن ذرا دقت نظر سے کام لیا جائے تو ہم پر یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ مذہب کے خلاف ان اعتراضات کا حاصل کچھ بھی نہیں ہے، نہ اس طرح یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ ان مشاہدات و واردات کے معنی کیا ہیں اور قدر و قیمت کیا ہے۔ سیدھی بات یہ ہے کہ اگر اصولی طور پر طبیعیات کی سطح سے آگے اور بلند کوئی مطمح نظر ممکن ہے تو ہمیں اس امکان کا پورے حوصلے اور ایمانداری کے ساتھ مواجہہ کرنا چاہیے۔ اور خواہ اس طرح عام زندگی اور غور و فکر کے روایتی اور معمول کے مطابق روش میں تبدیلی بھی کیوں نہ آئے ہمیں ان مشاہدات کے مضمرات کو قبول کرنا چاہیے۔ حق کا تقاضہ بہرحال یہ ہے کہ ہم نے علوم طبیعہ اور سائنسی منہاج کے بارے میں جو جانبدارانہ رویہ اختیار کیا ہوا ہے اسے بلا تامل ترک کر دیں۔

ہمیں اس بات کو تسلیم کرنے میں کوئی تردد نہیں کہ اس قسم کے مشاہدات یعنی مذہبی احوال و واردات کی صورت میں بعض اوقات ابتداءً عضوی طور پر کچھ اختلال رونما ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کی کچھ زیادہ اہمیت نہیں ہے اصلاً اہمیت ان مقاصد اور اعلےٰ اخلاقی اعمال کی ہے جن کا پیش خیمہ یہ واردات و احوال بنتے ہیں ——— کہا جاتا ہے کہ جارج فاکس + کو اعصابی مرض لاحق تھا۔ لیکن اسی جارج فاکس نے انگلستان کی

+ جارج فاکس (۱۶۹۱-۱۶۲۴) فرقہ کوئیکر (QUAKER) کا بانی تھا ستھرویں صدی میں اس نے یورپ کے اخلاقی انحطاط کے خلاف آواز اٹھائی اور یوں ایک علیحدہ فرقے کی بنیاد ڈالی۔ اس گروہ کے لوگ اپنے آپ کو "احباب" (SOCIETY OF FRIENDS) بھی کہلاتے ہیں۔

مذہبی زندگی میں جو حیرت انگیز تبدیلیاں کیں ان سے کون انکار کرسکتا ہے کچھ ایسے ہی نظریے مستشرقین کی جانب سے یورپ کی مادیت اور مذہبی تعصب کے زیر اثر پیغمبر اسلام حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات کے بارے میں قائم کئے گئے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان اعتراضات کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ جب کوئی انسان تاریخ عالم کا رخ ہمیشہ کے لیے موڑ کر اسے ایک نئی سمت میں ڈال دے تو نفسیات کے لیے اس سے زیادہ اہم مسئلہ اور کیا ہوسکتا ہے کہ ان باطنی مذہبی واردات کی سنجیدگی سے تحقیق کی جائے۔ اور معلوم کیا جائے کہ ان واردات کی وہ کون سی خصوصیات تھیں جن کی وجہ سے غلاموں کے اندر وہ صفات پیدا ہوئیں کہ انہوں نے دنیا کی امامت اور راہنمائی کا فریضہ انجام دیا۔ اور جن کے زیر اثر قوموں اور نسلوں کے اخلاق و کردار اس طرح بدلے کہ ان کی زندگی نے ایک بالکل نئی تشکل اختیار کر لیا۔

تاریخ شاہد ہے کہ پیغمبر اسلام نے نہ صرف عرب بلکہ متعدد اقوام کے طور و اطوار ہی نہیں بدلے انہیں ایک مکمل انقلاب کے ذریعے اسلام کی حقانیت سے روشناس کرایا۔ لہذا جب ہم ان گوناں گوں سرگرمیوں کا تصور کرتے ہیں جن کا آغاز آنحضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعوت سے ہوا۔ اس روحانی اور اخلاقی کشمکش کا جس سے آپ کو اور آپ کے ساتھیوں کو گزرنا پڑا اور پھر اس کے ساتھ ساتھ اس امر کا کہ کس طرح آپ کی سیرت و کردار پر مسلسل مذہبی تجربات کے کیا اثرات پڑے، تو یہ ہرگز نہیں کہا جاسکتا کہ یہ سب کچھ چند خیالی باتوں یا آپ کے ذہن کے واہمے کا نتیجہ تھا۔ ہم اس کو سمجھ سکتے ہیں تو صرف ایک معروضی اور حقیقی مذہبی صورتحال کے حوالے سے جس کا تجربہ آنحضرت صلعم کو ہوا جو نئے ولولوں، نئی اجتماعی تنظیمات اور نئے سماجی اقدامات کا سرچشمہ بنی۔ گویا انسانی تاریخ اور اس کے ارتقائی مدارج کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک انسانوں کے نظم اجتماعی کا تعلق ہے اس کے بنانے اور قائم رکھنے میں بعض ایسے "دیوانوں" کا بڑا حصہ ہے جو اپنے مشن سے دیوانگی کی حد تک دلچسپی رکھتے ہیں۔ اس کی

وجہ یہ ہے کہ ایسے لوگ صرف واقعات کے زبانی جمع خرچ اور علت ومعلول کے خارجی رشتوں ہی میں پر توجہ مرکوز نہیں کرتے۔ بلکہ ان کی نگاہیں زندگی اور حرکت کے اسرار ورموز پر جمی ہوتی ہیں کیونکہ ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ انسانوں کی سیرت وکردار کو نئے سانچوں میں ڈھال کر نئے تہذیبی نمونے وضع کریں۔ لہذا ان کا راستہ بھی ویسا ہی پر خطر ہے جیسے سائنس دانوں اور ایجابی علوم کے ماہرین کا جن کا دارومدار تمام تر معطیات حس پر ہے جن میں غلطی اور التباس کا احتمال اتنا ہی موجود ہے جتنا مذہبی تجربات اور واردات کے مشاہدے ہیں لیکن یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ علماء مذہب بھی اپنے مشاہدات اور تجربات میں کھرا اور کھوٹا الگ کرنے میں ویسے ہی مستعد ہیں جیسے ارباب سائنس اپنے مشاہدات اور نظریات میں۔

مذہبی تجربہ اور تحلیل نفسی

ان لوگوں کے لیے جو خود مذہبی تجربے اور مشاہدے سے محروم ہیں کسی ایسے منہاج تحقیق کی اشد ضرورت ہے جس سے ان غیر معمولی تجربات اور واردات کی حقیقی ماہیت اور کنہ دریافت کی جا سکے۔ مشہور عرب مورخ ابن خلدون جو تاریخ جدید کے سائنٹفک مطالعہ کا بانی ہے، پہلا شخص تھا۔ جس نے نفسیات انسانی کے اس پہلو پر نہایت گہری تحقیق وتدقیق کرتے ہوئے وہ تصور دیا جسے جدید ماہرین نفسیات نفس تحت الشعور سے تعبیر کرتے ہیں۔ بعد ازاں انگلستان میں سر ولیم ہملٹن✢ اور جرمنی میں لائب نتس✢ نے نفس انسانی کے ان غیر معمولی مظاہر کو اپنے

✢ ولیم ہملٹن اٹھارویں صدی کا ایک اہم فلسفی ہے۔ اس کا تعلق سکاٹ لینڈ سے تھا۔ منطق اور مابعد الطبیعات میں اس کا فکر خاصا وقیع ہے۔ اس کی سوچ پر تھامس ریڈ اور کانٹ کی گہری چھاپ ہے۔

✢ لائب نتس (۱۶۴۶ء، ۱۷۱۶ء) مشہور عقلیت پسند جرمن فلسفی ہے۔ فلسفے کے علاوہ متعدد علوم میں اس نے گرانقدر کام کیا ہے۔ علوم طبیعی، ریاضات اور کئی دوسرے شعبوں

غور وفکر کا موضوع بنایا۔ لیکن سب سے زیادہ قرین قیاس نظریہ اس صدی کے تحلیل نفسی کے ماہر کارل گستاف ینگ + کا معلوم ہوتا ہے۔ جس نے بڑی جرأت کے ساتھ اپنی یہ رائے پیش کی کہ جہاں تک مذہب کی حقیقی نوعیت کا تعلق ہے ہم اس کا مطالعہ تحلیلی نفسیات کی مدد سے نہیں کر سکتے۔ تحلیلی نفسیات اور فنِ شاعری کے باہمی تعلق در ربط کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے ینگ لکھتا ہے کہ فن کا صرف صوری پہلو نفسیات کا موضوع بن سکتا ہے۔ باقی جہاں تک فن کی ماہیت اور کہنہ کا معاملہ ہے وہ نفسیاتی طریق منہاج کی گرفت سے باہر ہے۔ اس بحث کے دوران ینگ مذہب کے باب میں یوں رقمطراز ہے۔

> "کچھ ایسا ہی امتیاز ہمیں مذہب کے بارے میں بھی قائم کرنا پڑے گا۔ یہاں بھی مذہب کے صرف جذباتی پہلو۔ یا ان کے اظہار میں مستعمل رموز وکنایات سے بحث کی جا سکتی ہے۔ لیکن یہ وہ چیزیں ہیں جن سے مذہب کی حقیقی ماہیت کا نہ تو انکشاف ہوتا ہے، نہ ہو سکتا ہے۔ بصورت دیگر مذہب ہی کیا ہم فن کو بھی نفسیات ہی کی ایک شاخ ٹھہراتے ہیں +

میں اس کے خیالات آج بھی قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں۔ فلسفے میں اس کے نظام فکر کو "مونا ڈولوجی" کہا جاتا ہے۔

+ ینگ (۱۸۷۵ - ۱۹۶۱) سوئٹزرلینڈ میں پیدا ہوا۔ شروع میں ینگ کی دوستی اور اشتراکِ عمل فرائڈ کے ساتھ تھا۔ ۱۹۱۴ء میں اختلاف کے بعد فرائڈ سے علیحدگی ہوئی بعد ازاں ینگ نے اپنی تحلیلی نفسیات مدون کی۔ مذہب کے بارے میں ینگ کے خیالات فرائڈ سے بہت مختلف ہیں۔

ینگ نے نفسیاتِ مذہب کے موضوع پر کئی ہزار صفحات لکھے ہیں۔ یہ نگارشات ان مضامین میں جابجا بکھری ہوئی ہیں جو اس کی موت کے بعد بارہ[12] ضخیم جلدوں میں شائع کیے گئے۔ خاص طور پر ملاحظہ ہو ماڈرن لائبریری (نیویارک) کی مطبوعہ "THE BASIC WRITINGS OF JUNG" اور رٹلے بج کیگن پال (لندن) کی شائع شدہ کتاب "MODERN MAN IN SEARCH OF A SOUL"

تاہم اگر ہم ینگ کی تحریروں اور خیالات کا بغور مطالعہ کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ ینگ نے اپنے اس احوال کی ایک نہیں کئی مرتبہ خلاف ورزی کی ہے۔ چنانچہ اس طریق کار کا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ بجائے اس کے کہ ہمیں مذہب کی حقیقی ماہیت اور انسانی شخصیت کے لیے اس کی اہمیت کے بارے میں صحیح روشنی ملتی جدید ماہرین نفسیات نے ہمارے سامنے نئے نئے نظریوں کا ایک بے معنی طومار لا کھڑا کیا ہے جن میں اکثریت کو اس بات سے کوئی علاقہ ہی نہیں کہ مذہب نے کیسی کیسی اعلیٰ و ارفع شکلوں میں اپنا اظہار کیا ہے اور بنی نوع انسان کی اخلاقی بالیدگی اور اجتماعی ترقی میں کتنا اہم رول ادا کیا ہے۔ ان نظریات کا ماحصل فی الجملہ یہ ہے کہ بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو مذہب میں خودی کا تعلق کسی ایسی حقیقت سے قائم نہیں ہوتا جو ہماری ذات سے باہر اور خارج ہو اور اپنا معروضی وجود رکھتی ہو۔ مذہب کی اصل حقیقت ان ماہرین نفسیات کے نزدیک ایک ایسے مخلصانہ حیاتیاتی تدبیر یا حیلے کی ہے جس کو ہم اس لیے استعمال کرتے ہیں کہ معاشرے پر کچھ اخلاقی بندشیں عائد کر دیں تاکہ انسانی نفس کی جوانی اور بےلگام خواہشات معاشرے کی اجتماعیت اور امن و آشتی کو خطرے میں نہ ڈالیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس نفسیات کی رو سے عیسائیت مدت ہوئی اپنا یہ حیاتی منصب پورا کر چکی اور اب اس میں مزید صلاحیت نہیں۔ حتیٰ کہ اب عہد حاضر کا انسان تو یہ بھی نہیں سمجھتا کہ عیسائیت کا مدعا و منشا فی الحقیقت تھا کیا۔ اس بحث کو جاری رکھتے ہوئے ینگ کہتا ہے۔

"ہم آج بھی اسے یقیناً سمجھ لیتے اگر ہمارے رسم و رواج میں قدیم وحشت اور بربریت کا ذرا سا شائبہ بھی موجود ہوتا۔ کیونکہ ہم اس بے روک عیش و عشرت اور شہوت رانی کا اندازہ ہی نہیں کر سکتے جو قیصروں کے روم میں ایک طوفان کی طرح جاری تھی۔ آج کا متمدن انسان تو جنسی تسکین کے ان مظاہر سے بہت دور ہٹ چکا ہے۔ اس کے برعکس وہ خلل اعصاب کا شکار ہو گیا ہے۔ ہماری رائے میں تو اب وہ تقاضے ہی موجود نہیں جن کی بنا پر کبھی عیسائیت معرض وجود میں آئی تھی۔ ہم تو اب ان تقاضوں کی اہمیت

بھی نہیں جانتے۔ اور نہ ہی یہ کہ عیسائیت ہمیں کن چیزوں اور رزائل سے محفوظ رکھنا چاہتی تھی۔ اب تو ہر روشن خیال انسان یہی سمجھتا ہے کہ مذہبیت بڑی حد تک فسادِ اعصاب ہی کی ایک شکل ہے۔ گزشتہ دو ہزار برس میں البتہ عیسائیت نے اپنا وظیفہ ضرور ادا کیا ہے اور وہ اس طرح کہ اس نے ایسی بندشیں اور رکاوٹیں عائد کر دی ہیں جن سے ہماری سیہ کاریوں کے منظر ہماری اپنی آنکھوں سے دور ہو جاتے ہیں۔"

سطور بالا سے جو بات مترشح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ بے چارا ینگ مذہبی زندگی کے مدارج عالیہ کے بارے میں کچھ بھی نہ سمجھ سکا۔ حقیقت یہ ہے کہ جنسی ضبطِ نفس خودی کی تربیت اور ارتقاء کا صرف ابتدائی مرحلہ ہے۔ اور اس لیے مذہب کا منشا یہ ہے کہ وہ اس تربیت اور نشوونما کو اس راستے پر ڈال دے جس کا تعلق خودی کی اعلیٰ ترین رفعتوں سے ہے۔ لہٰذا اس کی اہمیت صرف اس حد تک محدود نہیں کہ جس ماحول سے انسانی زندگی کا واسطہ ہے اس میں حیاتِ اجتماعیہ کا تانا بانا اخلاقی اعتبار سے کس طرح محفوظ رہے۔ مذہبی زندگی کا نقطۂ آغاز ہمارا یہ ادراک ہے کہ خودی کی وحدت کو جو بظاہر بڑی نازک اور ناپائیدار نظر آتی ہے دوبارہ کیسے قائم کیا جا سکتا ہے۔ یہ مذہبی وجدان ہی ہے جو ہمیں یقین دلاتا ہے کہ خودی میں آزادی اور نشوونما کی بے حساب صلاحیتیں موجود ہیں۔ یہ مذہبی ادراک ہی ہے جس کے تحت اعلیٰ مذہبی اور روحانی زندگی میں ہماری نگاہیں محسوسات و مدرکات کی اس نوع کی طرف منعطف ہو جاتی ہیں جن سے حقیقتِ مطلقہ و تامّہ کی بعض بڑی نازک حرکات کا سراغ ملتا ہے۔ اور جو اس پہلو سے کہ خودی حقیقت کی ترکیب میں ایک لازوال عنصر بن جائے، اس کی تقدیر اور مستقبل کے لیے بڑے فیصلہ کن ثابت ہوتے ہیں۔ سچ پوچھیے تو واقعہ یہ ہے کہ نفسیات حاضرہ نے گویا مذہبی زندگی کے قصرِ رفیع کی دہلیز بھی نہیں چھوئی۔

شیخ احمد سرہندیؒ کے افکار

جدید نفسیاتی نظریات نہ صرف یہ کہ مذہبی تجربات و مشاهدات کو کوئی اہمیت نہیں دیتے وہ اس تنوع اور گوناگونی سے بھی بالکل بے خبر ہیں جو ان میں پائی جاتی ہے حالانکہ جدید ماہرین نفسیات اگر سائنسی طریق علم ہی کا سہارا لیتے ہیں تو اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ ہر قسم کے انسانی تجربات و مشاهدات کی چھان بین کریں اور ان کی حیثیت علمی انداز میں متعین کریں۔ جدید مغربی مفکرین اور ماہرین نفسیات کے برعکس ہم عالم اسلام میں اس ضمن میں کی جانے والی علمی مساعی پر نگاہ ڈالیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں یہاں علم و حکمت کے ایسے قیمتی موتی ملتے ہیں جو واقعتاً ان تجربات کے بارے میں مثبت انداز میں روشنی ڈالتے ہیں۔ مثلاً مذہبی واردات و مشاهدات میں پائی جانے والی بوقلمونی اور تنوع ہی کو لیجئے۔ اس کا "بہت" اندازہ شاید کسی درجے میں ہم سترھویں صدی کے ایک بہت بڑے مرشد کامل شیخ احمد سرہندیؒ المعروف بہ مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک عبارت سے کر سکیں گے۔ انہوں نے اپنے زمانے کے تصوف کا تجزیہ جس بیباکی اور تنقید و تحقیق سے کیا اس سے سلوک و عرفان کا ایک نیا طریق وضع ہوا جو سلسلہ مجددیہ کے نام سے معروف ہوا۔ آپ سے پہلے جتنے سلسلہ ہائے تصوف رائج ہوئے وہ سب کے سب یا سرزمین عرب سے آئے تھے، یا وسط ایشیا سے۔ مگر یہ صرف انہیں کا طریق تصوف ہے جو ہندوستان کی حدود سے نکل کر باہر بھی پھیلا۔ چنانچہ اب بھی اسے پنجاب، افغانستان اور ایشیائی روس کے بڑے حصے میں قبولِ عام کا درجہ حاصل ہے۔ البتہ جہاں تک شیخ موصوف کی عبارت کا تعلق ہے، نفسیات حاضرہ کی زبان اور اسلوب نگارش میں اس کے حقیقی معنیٰ شاید ہی بیان ہو سکیں کیونکہ اس قسم کی زبان اور ذہنی سانچے آج موجود ہی نہیں۔ مغرب کی مادیت پرستی چونکہ ہر مظہر کی توجیہ میکانکی سلسلہ علت و معلول کے حوالے سے کرتی ہے لہذا نہ صرف

حیاتیات اور نفسیات بلکہ مذہب کی دنیا بھی اس کے نزدیک اسی قانون اور اسلوب کے تابع ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مادیت پسند اور کرداریت کے حامی نفسیات داں جب انبیاء کرام اور اولیاء و صلحاء کی زندگی اور تجربات کو اس معمول سے ہٹا ہوا دیکھتے ہیں جس کو بزعم خویش انہوں نے طبعی اور نارمل قرار دیا ہے تو جیسا کہ سطور بالا میں واضح کیا گیا ہے وہ سمجھتے ہیں کہ ان کی تشریح بعض عضویاتی احوال یا اعصابی و دماغی عوارض یا جبلتوں کی بنا پر کی جائے گی۔ حالانکہ ان کی یہ سوچ سرتاسر غلط ہے اور مذہبی زندگی کے ٹھوس حقائق سے فراریت اور گریز پر مبنی ہے۔

ذیل میں حضرت شیخ احمد سرہندیؒ کی عبارت کا ایک اقتباس صرف اس لیے دیا جا رہا ہے کہ قاری کو اندازہ ہو سکے کہ مذہبی واردات میں کتنے تنوع اور مدارج کا امکان ہے اور یہ کہ ایک سالک کو کن کن منزلوں سے گزرنا ہوتا ہے۔ ان تمام کی معروضی اور علمی چھان بین از حد ضروری ہے۔ البتہ جیسا کہ اوپر عرض کیا جا چکا ہے اس عبارت میں مستعمل اصطلاحات غیر مانوس اور اجنبی ہیں۔ وجہ صاف ظاہر ہے۔ ان اصطلاحات کا تعلق ایک بالکل مختلف سرزمین اور ایک ایسی نفسیاتِ مذہب سے ہے جس نے تہذیب و تمدن کی ایک کاملاً مختلف فضا میں پرورش پائی تھی اور جو اس کے زیر اثر وضع ہوئی تھیں۔ لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ ان اصطلاحات میں حکمت و معانی کی ایک دنیا پوشیدہ ہے۔ عبارت مذکور کا پس منظر یہ ہے کہ ایک مرتبہ جب عبد المومن نامی ایک شخص✦ کے روحانی مشاہدے کا حال شیخ موصوف سے مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کیا گیا:

> "میرے لیے نہ زمین و سماوات کا وجود ہے نہ عرش الٰہی کا، نہ جنت اور دوزخ کا۔ میں اپنے اردگرد نظر ڈالتا ہوں تو ان کو کہیں نہیں دیکھتا۔ میں جب کسی کے سامنے کھڑا ہوتا ہوں تو مجھے کوئی نظر نہیں آتا۔ بلکہ

✦ جناب سید نذیر نیازی کی تحقیق یہ ہے کہ حضرت شیخ سرہندیؒ کی خدمت میں جو مشاہدہ بیان کیا گیا وہ دراصل ایک دوسرے شخص مولانا ادریس سامانی کو پیش آیا۔ عبد المومن اس کے صرف راوی ہیں۔

میں اپنا وجود بھی کھو دیتا ہوں ذات الٰہیہ لامتناہی ہے کوئی اس کا احاطہ نہیں کرسکتا یہی منتہا ہے رسائی مشاہدات کا کسی ولی کا گزر اس سے آگے نہیں ہوا۔"

تو اس پر شیخ نے جو تبصرہ فرمایا وہ لائق توجہ ہے:

"میرے سامنے جو مشاہدات بیان کئے گئے ہیں ان کا تعلق قلب کی ہر لحظ بدلتی ہوئی زندگی سے ہے۔ معلوم ہوتا ہے صاحب مشاہدات نے قلب کے لاتعداد مقامات میں سے ابھی ایک چوتھائی بھی طے نہیں کئے۔ ان مقامات کا طے کرنا لازمی ہے تاکہ عالم روحانیت کے مقام اوّل کے مشاہدات کی تکمیل ہو جائے۔ اس مقام کے بعد اور بھی کئی مقامات ہیں، مثلاً روح کا مقام، سر خفی اور سر اخفیٰ کے مقامات ان سب مقامات کے جن کو مجموعاً ہم اپنی اصطلاح میں عالم امر سے تعبیر کرتے ہیں، اپنے اپنے احوال اور واردات ہیں۔ جب سالک کا گزر ان مقامات سے ہوتا ہے تو رفتہ رفتہ اس پر اسمائے الٰہیہ اور بعد صفاتِ الٰہیہ کی تجلی ہوتی ہے اور بالآخر ذات الٰہیہ کی۔"

شیخ سرہندیؒ نے ان تصریحات میں جن مختلف مدارج کا ذکر ہے ان کی نفسیاتی اساس کچھ بھی ہو یہ اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ اسلامی تصوف کے اس مصلح عظیم کے نزدیک باطنی واردات اور مشاہدات کی دنیا کس قدر وسعت رکھتی ہے۔ ان کا ارشاد ہے کہ ان بے مثال مذہبی تجربات اور مشاہدات سے پہلے جو وجود حقیقی اور حقیقت نفس الامری کا مظہر ہیں، عالم امر یعنی اس دنیا سے ماورا، جانا ضروری ہے جسے ہم سائنس اور فلسفہ کی زبان میں راہنما توانائی کی دنیا کہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ سطور بالا میں یہ موقف اختیار کیا گیا کہ نفسیات حاضرہ کا قدم ابھی مذہبی زندگی کی دہلیز تک بھی نہیں پہنچا۔ اندریں حالات کسی صاحب عقل و فہم کے لیے یہ ممکن نہیں کہ صورت حال کی بہتری کے لیے علم حیاتیات سے کوئی توقع کرے یا نفسیات سے۔ اس لیے کہ جن علوم کا طریق کار محض تحلیل و تجزیے پر

موقوف ہے یا جو نظریہ صرف اس امر تک محدود ہے کہ مذہبی زندگی کا اظہار اگر کبھی مخصوص تشبیہوں، اور استعاروں پر ہوا ہو تو یہ دیکھا جائے کہ عضوی اعتبار سے کن احوال اور کیفیات کے تحت ہوا۔ اس کی بدولت ہم کیونکر جان سکتے ہیں کہ زندگی اور انسانی شخصیت کے لیے صحیح معنوں میں حیات آفریں بنیادیں کون سی ہیں۔

یہ مان بھی لیا جائے کہ مذہبی زندگی کی تاریخ میں جنسی تشبیہوں اور استعاروں کا تھوڑا بہت عمل دخل رہا ہے اسی طرح یہ کہ مذہب نے کسی درجے میں زندگی سے فرار کے خیالی، طور طریق وضع کر کے انسان کے لیے ناخوشگوار ماحول سے موافقت پیدا کرنے کی کوشش بھی کی ہے۔ لیکن کیا یہ وہ چیزیں ہیں جن سے روح مذہب کا کوئی تعلق ہے! واقعہ یہ ہے کہ ان تمام باتوں سے مذہب کا حقیقی نصب العین قطعاً متاثر نہیں ہوتا، لیکن اس کا یہ ہدف کہ انسان اپنی متناہی خودی کو زیست کے دائمی و سرمدی عمل سے قریب تر لا کر اس کی تعمیر نو کرے تاکہ مابعد الطبیعیاتی اعتبار سے اسے وہ مقام و مرتبہ حاصل ہو جائے جس کا اپنے موجودہ مادیت پسند ماحول کی گھٹتی ہوئی فضا میں وہ صرف ہلکا سا تصور ہی قائم کر سکتا ہے۔ لہٰذا اگر نفسیات نوعِ انسانی کی زندگی میں واقعی انقلاب لانا چاہتی ہے تو اسے علوم طبیعہ کے مخصوص طریق کار سے الگ تھلگ اور آزادانہ منہاجِ تحقیق وضع کرنا ہوگا۔ اس طرح اس میں وہ صلاحیت پیدا ہوگی کہ مذہبی واردات و مشاہدات کو ایسے پیرائے میں پیش کرے جو دورِ جدید کی طبائع اور مزاج کے عین مطابق ہو۔ اور اس میں غامض معانی و مفاہیم کا ابلاغ بھی ہو سکے۔

نیٹشے کیوں خائب و ناکام ہوا

جیسا کہ سطور بالا میں واضح کیا گیا مادیت پسند نفسیات کا یہ نقطۂ نظر کہ مذہبی لوگ اور اولیا و صلحا اکثر و بیشتر دماغی عوارض میں مبتلا ہوتے ہیں بالکل لغو اور خالی از حقیقت ہے۔ لیکن بطور ایک الزامی جواب کے اہل مذہب کی طرف سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی دماغی مریض مثلاً جارج فاکس (جس کا حوالہ اُوپر کی سطروں میں دیا گیا) اصلاحِ اخلاق اور

تزکیہ سیرت کا بڑے پیمانے پر باعث بنے تو ہماری خواہش قدرتاً یہ ہوگی کہ اس طرح کے دماغی مریض اور پیدا ہو جائیں۔ بالخصوص اس صورت میں جب موجودہ نفسیات کے اکثر وہ مکاتیب فکر جو اپنے تئیں اصلاحِ احوال اور تعمیرِ شخصیت کے مدعی ہیں ان کے مقابلے میں سرتا سر ہیچ اور ناکام نظر آتے ہیں۔

فکر انسانی کی تاریخ گواہ ہے کہ دنیا کی مختلف تہذیبوں کی تاریخ میں اہم فکری اور سماجی تبدیلیاں انہی مصلحین کے ہاتھوں ہوئی ہیں جن کے فکر و عمل کے سوتے ایک ماورائی اور مذہبی نقطہ نظر سے پھوٹتے تھے۔ اور آج بھی اگر ہم امید وابستہ کرسکتے ہیں تو انہی لوگوں سے جنہیں نفسیات دماغی مریض تصور کرتی ہے۔ ان میں سے بھی اگر فی الواقعہ کوئی ایسی جنونی ہستی نکل آئے جسے عقل و فکر میں سے بھی غیر معمولی حصہ ملا ہو تو اس سے توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ جدید سوشل اور نفسیاتی علوم کیلئے ایسا منہاج تحقیق وضع کرے جو روایتی انداز میں تنگ اور جانبدار نہ ہو بلکہ ہر قسم کے انسانی مشاہدات اور واردات کو درخورِ اعتنا سمجھے۔

ہماری رائے میں عقل و خرد اور "مرض" دماغی یا جنون کا یہ امتزاج غیر ممکن نہیں جدید یورپ میں نیٹشے جس کی سرگزشتِ حیات کم از کم اہل مشرق کے لیے نفسیاتِ مذہب کی رو بڑی دلچسپی کی حامل ہے۔ خلقی طور پر اس قابل تھا کہ اس عظیم علمی کام کا بیڑا اٹھا سکتا۔ اگر ہم اس کے دل و دماغ کی کیفیات کا مطالعہ کریں تو مشرقی تصوف کی تاریخ میں بھی اس سے ملتی جلتی شخصیتیں ہمیں مل جائیں گی۔ ان کی زندگیاں بھی نیٹشے کی طرح سیماب وشی اور ہیجانی تبدیلیوں کا شکار رہیں اور حقیقت کی تلاش میں سرگرداں۔ لاریب نیٹشے نے اپنے باطن میں عالم لاھوت کی ایک ایسی جھلک ضرور دیکھی جو ایک حکم قطعی بن کر اس کے سامنے آئی۔ اس جھلک کو حکم قطعی کہنا اس لیے درست ہے کہ اس کی بدولت نیٹشے میں ایک پیغمبرانہ ذہنیت پیدا ہوگئی، وہ ذہنیت جو اس قسم کی باطنی تجلیات کو ایک خاص نہج پر کام کرکے زندگی کی مستقل قوتوں میں ڈھال دیتی ہے لیکن افسوس! نیٹشے کو اپنی تمام داخلی تجلیات اور پیغمبرانہ ولولے کے باوجود عملاً سوائے ناکامی کے اور کچھ حاصل نہ ہوا۔ اور

یہ اس لیے کہ نٹشے کے روحانی اسلاف میں شوپن ہور، ڈارون اور لانگے جیسی ہستیاں شامل تھیں اور یہ ان مادیت پسند فلاسفہ کے افکار کے تتبع کا اثر تھا کہ نٹشے اپنی قلبی تجلیات اور مشاھدات کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ نہ کر سکا۔ اور ان کا اصل مفہوم اس پر کبھی واضح نہ ہو سکا۔

نٹشے کو چاہیئے یہ تھا کہ کسی ایسے روحانی اصول کی جستجو کرتا جس سے ایک عام آدمی کے اندر بھی روحانیت اور اخلاقی بالیدگی کے لیے تڑپ بیدار ہو جاتی۔ اور وہ اس طرح اپنے سامنے لا تناہی مستقبل کے امکانات دیکھتا۔ علامہ اقبال نے ایک مصرع میں اس کی ساری زندگی اس طرح قلمبند کر دی ہے ؎

قلب اُو مومن دماغش کافر است

نٹشے بالکل غلط طور پر یہ سمجھا کہ اس نے جس عالم کی جھلک اپنے باطن میں دیکھی ہے اس کا اظہار ہوگا تو انتہائی امارت پسندی کے کسی نظام کی شکل میں۔ اس کے فلسفہ حیات کو "نظریہ خواہش غلبہ و اقتدار" کہا جا سکتا ہے۔ اس کے خیال میں انسان کا نصب العین یہ ہونا چاہیئے کہ وہ طاقت حاصل کرے تاکہ دنیا پر حکومت کر سکے۔ اس کی کوشش کا ہدف ایک طاقت ور نسل کی پیدائش ہونی چاہیئے جس کا ہر فرد "فوق البشر" ہو۔ اور فوق البشر کی غایت ہی یہ ہے کہ وہ دنیا میں جباری اور قہاری کا مظہر ہو۔ جب ہی تو علامہ اقبال نے اس کے بارے میں جاوید نامہ میں کہا ہے:

آنچہ او جوید مقامِ کبریاست

ایں مقام از علم و حکمت ماوراست

خواست تا از آب و گل آید برون

خوشۂ کز کشتِ دل آید برون +

یوں ایک انتہائی ذہین و فطین انسان ضائع ہو گیا اور مشاہدہ باطن کی وہ زور دار جھلک بھی لاحاصل ثابت ہوئی جس کے لیے وہ صرف اپنی اندرونی قوتوں کا مرہون

+ جاوید نامہ۔ مقام حکیم المانوی نٹشے

منت تھا، محض اس لیے کہ اسے کوئی مرشد کامل نہ ملا جو اس کی راہنمائی کرتا۔ اس نے اگر خدا کا انکار کیا تو محض اس لیے کہ اس کے زمانہ میں کوئی ایسا شخص موجود نہ تھا جو اسے مقام کبریا سے آگاہ کرتا۔ اسی لیے اقبال نے یہ آرزو ظاہر کی تھی۔

کاش بودے در زمانِ احمدے ✦
تارسیدے بر مقامِ سرمدے

بدقسمتی کی ستم ظریفی دیکھئے کہ یہ شخص جسے دیکھ کر اس کے دوست بھی سمجھتے تھے کہ اس کا تعلق شاید کسی ایسی سرزمین سے ہے جہاں کوئی انسان نہیں بستا، خوب جانتا تھا کہ اس کی روحانی ضروریات کیا ہیں وہ کہتا تھا:

"یہ صرف میں ہوں جسے ایک زبردست مسئلہ درپیش ہے معلوم ہوتا ہے میں کسی جنگل میں کھو گیا ہوں، کسی ازلی جنگل میں، کاش کوئی میری دستگیری کرتا میرے کچھ ہمنوا اور شاگرد ہوتے۔ میرا کوئی آقا ہوتا اس کی اطاعت میں کیا لطف ملتا"

وہ یہ بھی کہا کرتا تھا:

"مجھے اس طرح کے انسان کیوں نہیں ملتے جن کی نگاہیں مجھ سے بھی بلند ہوتیں، جو مجھ کو حقارت سے دیکھتے۔ شاید اس لیے کہ میں نے ان کی تلاش میں پورے خلوص سے کام نہیں لیا، حالانکہ میں ان کے لیے تڑپ رہا ہوں۔"

مذہب اور سائنس میں فرق و مماثلت

واقعہ یہ ہے کہ مذہب اور سائنس کے مطمع نظر اور منزل مقصود، اگرچہ ان کے منہاجات اور طریق کار ایک دوسرے سے مختلف ہیں، ایک ہیں۔ دونوں کی خواہش اور جستجو یہ ہے کہ وہ حقیقت کی اصل تہہ اور کنہ تک پہنچیں۔ لیکن جیسا کہ سطور بالا میں وضاحت کی گئی ہے۔ مذہب کا معاملہ یہ ہے کہ وہ سائنس سے بھی کہیں زیادہ حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کا خواہش مند ہے۔ لیکن مذہب اور سائنس دونوں ہی کے نزدیک معروضی

✦ یہاں احمد سے حضرت شیخ احمد سرہندیؒ مراد ہیں۔

حقیقت تک پہنچنے کا واحد راستہ یہ ہے کہ ہم تجربے (یعنی محسوسات و مدرکات) کے بیرونی ماحول سے گزر کر اس کی اندرونی ماہیت معلوم کریں۔ لیکن یہاں ایک نکتے کی وضاحت ازبس ضروری ہے۔ ہمیں اپنے محسوسات و مدرکات میں ایک امتیاز لازماً قائم کرنا ہے۔ یعنی محسوسات و مدرکات میں بحیثیت حقائق طبیعی جن سے حقیقت کے کردار کی جیسا کہ معمولاً ہم اس کا مشاہدہ کرتے ہیں ترجمانی ہوتی ہے اور محسوسات و مدرکات میں اس حیثیت سے کہ حقیقت کی کنہ اور اندرونی ماہیت کے فہم میں ان کا اشارہ کس طرف ہے۔ بطور حقائقِ طبیعی تو ہم ان کی توجیہ نفسیاتی اور عضویاتی دونوں پہلوؤں سے، ان کے ماسبق کو دیکھتے ہوئے کریں گے۔ لیکن اس اعتبار سے کہ حقیقت کی کنہ اور ماہیت کے بارے میں ان کے اندر کچھ معنی پائے جاتے ہیں ہم ان کا مطلب کسی اور ہی معیار سے کام لیتے ہوئے سمجھنے کی کوشش کریں گے۔ بالفاظ دیگر سائنس کی دنیا میں تو ہم ان کے معنی حقیقت کے خارجی کردار کے حوالے سے سمجھتے ہیں لیکن مذہب کی دنیا میں صورت مختلف ہے۔ یہاں کبھی ہمارا پختہ یقین ہوتا ہے کہ باطنی مشاہدات و واردات محض وہم یا اعصابی مرض کی پیداوار نہیں بلکہ بحیثیت محسوسات و مدرکات وہ بھی کسی واقعی حقیقت کی نمائندگی کرتی ہیں اور ہم ان کے معنی اس حقیقت کی داخلی ماہیت کی رو سے سمجھ سکتے ہیں لہٰذا سائنس اور مذہب دونوں کے اعمال و وظائف ایک طرح سے پہلو بہ پہلو، یعنی باہم متوازی جاری رہتے ہیں۔ اور یہ ان میں مماثلت کا پہلو ہے۔

لیکن دوسری جانب مذہب اور سائنس کے منہاجات اور وظائف میں بنیادی فرق و تفاوت بھی ہے اور اسے نظر انداز کرنا حماقت ہوگا۔ سائنس کا عمل بنیادی طور پر بے تعلقی کا عمل ہے جسے گویا ماہرین سائنس زندگی کے دوسرے پہلوؤں کو نظر انداز کرتے ہوئے سرانجام دیتے ہیں۔

سائنسی منہاج کے استعمال میں ایک سائنس دان کی خودی اس کے مشاہدات اور تجربات میں قطعاً دخیل نہیں ہوتی۔ وہ محسوسات اور مرئیات کا گویا کہ "باہر" کھڑا ہو

کرمشاہدہ کرتا ہے۔ اس کے برعکس مذہب کی صورت میں خودی کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ ہمارے متضاد و متصادم رجحانات کو مجتمع کرے تاکہ ہم کوئی ایسا طرزِ عمل اختیار کرسکیں جوان کو اپنے اندر سمیٹ لے اور جس کی بدولت ہمارے محسوسات و مدرکات باہم مل کر ایک نئی شکل اختیار کریں۔ لہذا یہ دونوں عمل جو بظاہر مختلف النوع نظر آتے ہیں اپنی اپنی جگہ انتہائی اہم اور ایک دوسرے کا تکملہ ہیں۔ جب ہم ان دونوں کا مطالعہ بنظر غائر کرتے ہیں تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ دونوں اپنے اپنے مخصوص حلقہ کار میں محسوسات و مدرکات کے تزکیہ و تخلیص میں مصروف عمل رہتے ہیں۔

اس نکتے کی وضاحت ایک مثال سے کی جاسکتی ہے ہیوم نے علت کے تصور کی جو تنقید کی ہے اس کا تعلق فلسفہ کی بجائے دراصل سائنس کی تاریخ سے ہے سائنس کی اختیاریت یا حیثیت پسندی کا تقاضا ہی یہ تھا کہ ان تصورات سے احتراز کیا جائے جن کی نوعیت داخلی اور موضوعی ہے۔ اور جن کی تحقیق از روئے منہاجاتِ سائنس ناممکن ہے۔ لہذا ہیوم کی تنقید کا مطلب یہ تھا کہ تجربی علوم یعنی سائنس کا دامن قوت کے تصور سے پاک ہو جائے کیونکہ قوت وہ تصور ہے جس کی جڑ بنیاد بقول ہیوم مدرکاتِ حواس پر نہیں۔ گویا سائنس کی تاریخ میں یہ پہلی کوشش تھی جو موجودہ ذہن نے اس لیے کی کہ سائنس کا عمل غیر حسی تصورات سے پاک ہو جائے۔

اس صدی کے اہم سائنسی افکار کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ آئن شٹائن کے تصور کائنات سے جو اس نے ریاضیات کے نقطہ نظر سے قائم کیا گویا اس عمل کی تکمیل ہوگئی جس کی ابتدا ہیوم نے کی تھی۔ جیسا کہ ہیوم کی تنقید کا تقاضا تھا، آئن شٹائن کے نظریۂ اضافیت نے قوت کے تصور کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا۔ اسی قسم کا تزکیہ اور چھان پھٹک کا عمل ہمیں مذہبی تجربات کے مباحث میں بھی نظر آتا ہے۔ نفسیاتِ مذہب میں دلچسپی رکھنے والا طالب علم بھی چاہتا ہے کہ وہ مشاہدات و واردات کی چھان پھٹک اور تزکیے کے بعد ان کی اصل روح تک پہنچے۔ چنانچہ واقعہ یہ ہے کہ اس کی حسِ معروضیت بھی ایسی ہی تیز ہے جیسے سائنسدان کی اپنے حلقہ معروضیت میں۔ وہ

بھی یکے بعد دیگرے مشاہدات اور تجربات کا مطالعہ کیئے چلا جاتا ہے اگر چہ اس اس کی حیثیت ایک تماشائی کی سی نہیں ہوتی بلکہ ایک ناقد اور مبصر کی ہوتی ہے۔ وہ بھی اپنے دائرہ تحقیق کے پیشِ نظر جن طریقوں سے کام لیتا ہے ان کے اصول و قواعد کے مطابق محسوسات و مدرکات کی چھان بین کرتا ہے اور ہر ایسے عنصر کو خواہ وہ عضویاتی ہو یا نفسیاتی مگر جس کی نوعیت موضوعی ہے ان کے شمول سے خارج کر دیتا ہے، کیونکہ اس کی آرزو بھی یہی ہے کہ اس حقیقت تک پہنچے جس کی حیثیت فی الواقع کا ملاً معروضی ہے مذہبی حقیقت کا متلاشی یوں بالآخر جب اس حتمی اور یقینی تجربے پر ڈیرہ لگا لیتا ہے تو زندگی کا ایک نیا عمل اس پر منکشف ہوتا ہے جو اصلی، اساسی اور عمل کے امکانات سے بھرپور ہے۔ یعنی زندگی سرتاسر اقدام کار آفرینیا اور کارفرمائی کے روپ میں اس کے سامنے آتی ہے اور اس میں مادی سائنسی علوم کی طرح خارجیت کا عنصر بالکل نہیں ہوتا۔

پھر حقیقتِ انسان کا ازلی راز یہ ہے کہ جونہی اسے یہ تجربہ حاصل ہوتا ہے اس پر ابدی صداقت منکشف ہوتی ہے کہ یہی دراصل اس کی ہستی کی حقیقی اساس ہے۔ انسان کی خودی اس صداقت کو پہچاننے میں قطعاً تامل نہیں کرتی۔ بایں ہمہ یہ کوئی پراسرار تجربہ نہیں نہ اس میں جذبات کو دخل ہے۔ چنانچہ اسلامی تصوف نے تو اس خیال سے کہ ہماری باطنی کیفیات میں جذبات کی آمیزش نہ ہونے پائے موسیقی کو عبادت اور اشغال ذکر میں جگہ نہیں دی پھر یہ کہ شریعت اسلامی نے نماز باجماعت پر انتہائی زور دیا ہے تاکہ ایسا نہ ہو کہ ہمارے مراقبوں اور ذکر و فکر میں اشتغال سے مصالح جماعت کو نقصان پہنچے اور لوگوں کا طرزِ عمل جماعت دشمن نتائج کا حامل ہو بہرحال یہ امر اپنی جگہ مسلم اور مصدقہ ہے کہ مذہبی تجربہ سرتاسر فطری اور طبعی ہوتا ہے اور حیاتی اعتبار سے خودی کے لیے انتہائی یعنی اہم اسی طرح وہ تجریدی فکر کی حدود دھلانگتے ہوئے اور وجود سرمدی سے اتصال حاصل کرتے ہوئے اپنی ناپائیداری کی تلافی کرتی ہے۔ تلاش حق کے اس مذہبی تجربے میں اگر کوئی خطرہ ہے تو یہ کہ اس

آخری تجربے سے پہلے سالک راہ کو جو مشاہدات ہوتے ہیں ان سے لطف اندوزی یا انہماک واستغراق میں وہ کہیں اپنی تلاش اور جستجو کے عمل سے دستبردار نہ ہوجائے اور کسی درمیانی منزل ہی کو آخری منزل مقصود نہ سمجھ لے۔

بلاد مشرق کے تصوف کی تاریخ تو ہمیں یہی سبق دیتی ہے کہ یہ خطرہ بے بنیاد نہیں، بلکہ اس کے شواہد کثیر تعداد میں ملتے ہیں۔ چنانچہ اس خطبے میں جن ہندوستانی صوفی بزرگ کے ارشادات کا حوالہ دیا گیا ہے، ان کی تحریک اصلاح تصوف میں یہی نکتہ مضمر تھا۔ اور اس کی وجہ بھی صاف ظاہر ہے خودی کا نصب العین یہ نہیں کہ صرف مشاہدہ کرے، بلکہ اس کا اصل ہدف یہ ہے کہ خود کچھ بن جائے۔ پھر یہ درحقیقت اس کے کچھ بن سکنے ہی کی کوشش ہے جس میں بالآخر اسے موقع ملتا ہے کہ اپنی معروضیت کا زیادہ گہرا ادراک پیدا کرتے ہوئے زیادہ مستحکم بنیاد پر اپنے لیے اثبات ذات کرسکے اور یہ کہہ سکے کہ "میں ہوں" بالفاظ دیگر وہ اپنے وجود حقیقی کی کُنہ اور اور اساس کو پالے۔ یہ اس لیے کہ اس کی حقیقت کا انکشاف ہوگا تو ڈیکارٹ کے "میں سوچتا ہوں" سے نہیں بلکہ کانٹ کے "کرسکتا ہوں"✦ سے۔ خودی کا منتہائے مقصود یہ نہیں کہ اپنی انفرادیت کے حدود توڑ ڈالے اور سمندر میں قطرے کی طرح گم ہوجائے۔ بلکہ اس کا مقصود و مطلوب یہ ہے کہ وہ اپنی انفرادیت کا زیادہ قوی اور بھرپور انداز پر اظہار کرے۔ لہٰذا اس کا معراج

✦ فلسفے میں دور جدید کا آغاز فرانسیسی فلسفی ڈیکارٹ سے ہوتا ہے جو عقلیت پسند تھا۔ اس نے فلسفیانہ شک کے ازالے کے لیے عقلی یا فکری نہج اختیار کی۔ اس کا مشہور مقولہ ہے "میں سوچتا ہوں، اس لیے میں ہوں" کانٹ کا خیال یہ تھا کہ ہم صرف عقلی دلیل کے ذریعے صداقت تک نہیں پہنچ سکتے کیونکہ عقلی دلیلیں بعض داخلی تضادات کا شکار ہوجاتی ہیں۔ چنانچہ اس نے "عقل عملی" کے حوالے سے بنیادی اور اہم تصورات کا اثبات کرکے انہیں فلسفیانہ جواز فراہم کیا۔ یہاں اشارہ اسی اختلاف نہج کی طرف ہے

عمل فکر و تعقل کا عمل نہیں۔ وہ ایک روح پرور حیاتی عمل ہے جو اس میں گہرائی اور پختگی پیدا کرتا اور اس کے جذبۂ عمل کو تحریک دیتے ہوئے اس یقین کا باعث بنتا ہے کہ کائنات عالم محض دیکھنے یا افکار و تصورات کی شکل میں سمجھنے کی چیز نہیں، بلکہ ایک ایسی چیز ہے جس کو ہم اپنے مسلسل عمل سے بار بار بناتے ہیں اور اس کی صورت گری کرتے ہیں۔ یعنی ہمارے عمل پیہم اور مسلسل جد و جہد کے باعث وہ ہر آن نت نئی شکلوں میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ یہ روح پرور حیاتی عمل اور اس کا ادراک خودی کے لیے سرور و کیف کا انتہائی لمحہ ہے، مگر اس کے ساتھ ساتھ سخت ترین آزمائش اور ابتلاء کا بھی۔

زندۂ یا مردۂ یا جاں بلب
از سہ شاہد کن شہادت را طلب
شاہدِ اوّل شعور خویشتن
خویش را دیدن بنور خویشتن
شاہدِ ثانی شعورِ دیگرے
خویش را بینی بہ نور دیگرے
شاہدِ ثالث شعورِ ذات حق
خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق
پیش ایں نور ار بمانی استوار
حیّ و قائم چوں خدا خود را شمار
بر مقامِ خود رسیدن زندگی است
ذات را بے پردہ دیدن زندگی است
مردِ مومن در نسازد با صفات
مصطفیٰؐ راضی نشد الّا بذات
چیست معراج آرزوے شاہدے
امتحانِ رُو بروے شاہدے