# کیا مذہب ممکن ہے؟

کرار حسین

## (۱) تمہید

ہم اس وقت گفتگو علامہ اقبال کے خطبات Reconstruction of Religious Thought in Islam کے ساتویں لیکچر سے متعلق کریں گے۔ اقبال نے مذہب یا ایمانی زندگی کے تین درجات بتائے ہیں، پہلا درجہ ایمان و عمل کا ہے، دوسرا فکر و حکمت کا اور تیسرا عرفان و مکاشفہ کا۔

(۱) اس کی تفصیل یہ ہے کہ مذہبی زندگی ایمان سے شروع ہوتی ہے، ایمان کے نفسیاتی محرکات، عدم تحفظ کا شدید احساس، اور ارادہ و عمل میں زیادہ آزادی کی تلاش کا گہرا جذبہ ہیں۔

ایمان کا تقاضہ کسی اتھارٹی کو قبول کرنا ہے، خواہ یہ سند کوئی شخص ہو یا کتاب یا عقیدہ۔

یہ اتھارٹی بلا چوں و چرا اطاعت کا مطالبہ کرتی ہے، ایمان کے معنی میں زوال خوف یعنی حالت امن، اعتماد و تصدیق اور طاعت و انقیاد کے تصورات شامل ہیں۔

ایمان میں ذاتی تجربہ یا علم شامل نہیں ہوتا۔ ایمان جاننا نہیں بلکہ ماننا ہے۔

چونکہ عدم تحفظ کا احساس زندگی کے ہر مرحلہ میں موجود رہتا ہے اس لئے زندگی کے ہر چھوٹے بڑے عملی مسئلہ میں کسی اتھارٹی پر ایمان

لانے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر آپ کہیں جانا چاہتے ہیں تو کسی شخص یا کتاب پر ایمان لانا ضروری ہے، اگر کوئی آدمی کسی بڑے شہر میں راستہ کھو جائے تو وہ ذاتی تجربہ سے صحیح راستہ معلوم نہیں کرتا۔

کسی بزرگ کا قول ہے کہ انسان کی تمام عملی زندگی کی بنیاد ایمان ہے،

دین کا نقطۂ آغاز اللہ اور اس کے رسولوں، فرشتوں اور کتابوں پر ایمان لانا ہے۔ ایمان کے ساتھ عمل ہے۔

بغیر ایمان عمل میں نہ کوئی معنویت پیدا ہوتی ہے نہ کوئی سمت متعین ہوتی ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ ایمان کا شاہد عمل ہے۔

یہ وہ درجہ ہے جسے اقبال نے ایمان و عمل کا درجہ بتایا ہے۔

(۲) عمل سے علم پیدا ہوتا ہے،

جو علم تجربہ سے حاصل نہیں ہوتا وہ بے جان اور غیر معتبر ہے، عمل ہی کے ذریعہ انسان فطرت سے رابطہ قائم کرتا ہے اور تاریخی تسلسل میں داخل ہوتا ہے، فطرت سے رابطہ قائم کرنے اور تاریخی تسلسل میں داخل ہونے سے بصیرت اور حکمت حاصل ہوتی ہے۔ بصیرت و حکمت حاصل کرنا قرآنی اصطلاح میں قلب کا کام ہے۔

بصیرت اور حکمت فطرت اور تاریخ سے ابھرتی ہے لیکن مکان و زمان میں مقید نہیں ہوتی۔

علم کے درجہ میں انسان اپنے عمل کی جڑوں کو زندگی کی گہرائی میں دیکھتا ہے۔ یہیں سے جبر میں سے اختیار اور اطاعت میں سے آزادی عمل شروع ہوتی ہے۔ یہی یقین کا پہلا درجہ ہے۔ یقین کی منزل ہی شک کی منزل ہے۔ شک تجربہ کے بعد پیدا ہوتا ہے لیکن تجربہ خود ایمان اور عمل کے بغیر ممکن نہیں۔ کفر ایمان کی ضد ہے اور شک یقین کی۔ یہ وہ درجہ ہے جسے علامہ نے علم و حکمت کا درجہ بتایا ہے، علم نے ایمان میں ایک مابعد الطبیعاتی جہت پیدا کردی۔

(۳) اب تجربہ اس درجہ میں داخل ہوا جسے علامہ نے وجدان اور
ر مکاشفہ ( discovery ) کا درجہ بتایا ہے، تجربہ کے ساتھ انسانی شعور
لتا جاتا ہے، یقین سے ہر شک کو دور کرکے اس کو پختہ کرنا اخلاص ہے۔
ین کے مختلف درجات ہیں، علم الیقین، عین الیقین اور حق الیقین، یہ دراصل
سانی شعور کے مقامات ہیں۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ یہ درجہ
ندی سلت کے تاریخی ادوار نہیں ہیں، یعنی یہ بات نہیں ہے کہ پہلے تاریخی
ور ایمان و عمل یا حکم و اطاعت کا دور تھا، اس کے بعد علم و حکمت کا
ور آیا، اور پھر وجدان اور مکاشفہ کا۔

ایمان، عمل، علم، اخلاص ایمانی زندگی کے ارتقاء کے مختلف پہلو ہیں
و ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور ہر درجہ پر ان کی معنویت کا درجہ مختلف
وتا ہے۔

حضرت ابراهیمؑ کو ایک ستارہ پرست معاشرہ میں ''ملکوت السموات
الارض،، کا مشاہدہ کرایا گیا، یا حیات بعدالموت کے مکاشفہ سے نوازا گیا، لیکن
ہاں شک کا مقام نہیں تھا بلکہ اخلاص کا درجہ تھا، چاند کو دیکھ کر آپ
نے کہا کہ اگر میرا رب میری هدایت نہ کرتا تو میں گمراہ ہوجاتا اور پھر
ورج کو دیکھ کر وهی سوال کیا جو چاند سے کیا تھا، گویا رب کی هدایت
ا یقین ہر وقت موجود تھا، حیات بعدالموت کے مکاشفہ میں آپ نے کہا ایمان
و ہے مگر اطمینان قلب چاهتا ہوں، یہ وہ درجہ ہے جس میں انسان کا نفس
'مطمئنہ،، کے مقام پر یا اقبال کی اصطلاح میں اس کی خودی بقا کے مقام پر پہنچ
اتی ہے۔ علم تمام تعقلات سے بےنیاز ہوکر قلب پر اس طرح براہ‌راست
ازل ہوتا ہے جس طرح ہمارے حواس ادراک کرتے ہیں، عمل میں ارادہ
ی آزادی آجاتی ہے کیونکہ انسان کا ارادہ اللہ تعالی کی مشیت سے ہم‌آهنگ

ہو جاتا ہے اور ایمان اس طرح موجود ہوتا ہے جس طرح درخت کے پھل میں درخت کا بیج موجود ہوتا ہے۔

اقبال کی بحث کا تعلق اس آخری درجہ وجدان یا اخلاص سے ہے، اب سوال یہ ہے کہ اس مقام پر تجربہ، مشاہدے اور مکاشفے کی علمی حیثیت کیا ہے؟

## (۲) موضوع کی وضاحت

اقبال اپنے لیکچر کے موضوع کی خود ہی وضاحت کرتے ہیں، بات کانٹ کے اس سوال سے شروع ہوتی ہے ''کیا علم مابعد الطبیعیات ممکن ہے،، کانٹ کے اس سوال کا پس منظر سمجھنا ضروری ہے، اسی میں اس ساتویں لیکچر کے موضوع کی وضاحت بھی ہو جائے گی۔ واقعہ یہ ہے کہ مغرب میں نشاۃ ثانیہ کے بعد سے انسان، کائنات اور خدا کے درمیان جو ایک وحدت تھی، وہ ختم ہوگئی۔ یہ وحدت دراصل دینی شعور کا عطیہ تھا، انسان اور خدا کا تعلق ایک درجے میں آگیا، انسان اور کائنات کا تعلق دوسرے درجے میں آگیا۔ کچھ دن تو اس تفریق کے بارے میں یہ کہا جاتا رہا کہ مذہب اللہ کا کلام ہے اور کائنات اللہ کا کام، لیکن جب انسان اور کائنات کے تعلق میں خدا کی کوئی گنجائش نہ رہی تو یہ بات بھی رفتہ رفتہ ختم ہوگئی، مادہ اور روح کو دو الگ الگ خانوں میں تقسیم کرنے کا کام فلسفیانہ سطح پر ڈیکارٹ نے مکمل کر دیا۔

اب خدا کے مقابل ایک اور اتھارٹی فطرت کی قائم ہوگئی۔ اور حقیقت فطرت محسوس کے دائرہ میں محدود ہوگئی۔ realism اور Idealism کی اصطلاحیں اسی تفریق کی غمازی کرتی ہیں۔ قرون وسطی میں تو اشیاء اور اشیاء کے رابطے مظہر تھے ایک ہی حقیقت کے، اب اشیاء اور ان کے رابطے ہی حقیقت بن گئے، حقیقت وہ ہوگئی جس کا ادراک ہم اپنے حواس سے کر سکیں، خواہ آلات کی مدد سے ہی، اور تجربہ کی صداقت کی دلیل یہ ہوگئی کہ اس

ئو کسی تجربہ گاہ میں آزمایا جاسکتا ہے اور آزمائش کے بعد تمام دنیا کا
ں پر متفق ہونا لازمی ہے، کلاسیکل فزکس کے بنیادی عقیدہ یہ بن گئے۔

(۱) مادہ اصل حقیقت ہے۔

(۲) اشیاء مادہ سے بنتی ہیں، انرجی مادہ سے پیدا ہوتی ہے، مادہ ر انرجی کے عمل اور ردعمل سے مختلف واقعات ( events ) رونما ہوتے ہیں۔

(۳) اشیاء کے وجود اور ان کے تغیرات کا احاطہ کرنے والے مکان اور مان ہیں۔

(۴) ایک واقعہ اور دوسرے واقعہ میں علت اور معلول کا تعلق ہے۔

(۵) خود حیات بھی ایک طبعیاتی اور کیمیاوی عمل ہے۔

(٦) علم کا تعلق اشیاء کی ماہیت اور معنویت سے نہیں ہے بلکہ ان کی مادیت سے ہے، آدمی کا کام ٹیکنالوجی کے ذریعہ مادی دنیا کی تسخیر ہے اور پھر ائنس اور ٹیکنالوجی کے باہمی تعاون سے انسان کے سامنے لامتناہی ممکنات ی دنیا کھل گئی۔

(۷) جن حقائق کا ادعا مذہب کرتا ہے وہ یا تو بہت جلد مابعدالطبعیات کے اندھیروں سے نکل کر طبعیات کی روشنی میں آجائیں گے، اگر یہ نہیں ہے تو یہ صرف ایک واہمہ ہیں۔

ما بعدالطبعیاتی مسائل کچھ اس قسم کے ہیں: خدا کا وجود یا وجود مطلق ا ماہیت وجود، حقیقت کیا ہے؟ حیات کیا ہے؟ میں کہاں سے آیا ہوں، کہاں جا رہا ہوں؟ میں خود کون ہوں، کیا موت کے بعد بھی حیات ہے، یں مجبور محض ہوں، مادی اور غیر مادی طاقتوں کے ہاتھ میں ایک کھلونا ہوں یا فاعل مختار ہوں؟

کانٹ اس بات سے بہت متاثر ہوئے کہ یہ سوالات انسانی جبلت کی گہرائیوں سے ابھرتے ہیں، انسان کتنا ہی ان سوالات سے اپنی توجہ ہٹائے

کی یا ان کو دبانے کی کوشش کرے مگر یہ بار بار ابھرتے ہیں، گویا ان سے زیادہ اہم کوئی اور مسئلہ ہی نہیں ۔ یہ انسان کی جبلی مجبوری ہے ۔

دوسری طرف انسانی عقل ان سوالات کا جواب دینے سے یا ان پر کچھ روشنی ڈالنے سے از بس قاصر و عاجز ہے ، کانٹ کہتے ہیں کہ علم تجربہ ہی سے حاصل ہوسکتا ہے اور تجربہ میں دو اجزاء شامل ہیں، ایک وہ حصہ جو خارجی اشیاء کا وہ پہلو ہمیں مہیا کرتا ہے جس کا ادراک ہماری حس کر سکتی ہے ۔ اور دوسرا وہ حصہ جو ہماری دماغی ساخت اس تجربہ میں شامل کرتی ہے، یعنی مکان، زمان اور علت و معلول کا رشتہ۔

گویا ہمارے تجربے کی ہر شے یا حرکت یا تغیر کسی جگہ میں ہوگی، کسی وقت میں ہوگی، بغیر اس کے تصور ناممکن ہے اور وہ دوسری اشیاء سے علت اور معلول کے رشتہ میں منسلک ہوگی۔ بغیر اس کے تعقل ناممکن ہے بالفاظ دیگر علم محدود ہے اشیاء کے ظواہر سے جن کا ہم تجربہ کر سکتے ہیں، 'حقیقت اشیاء کما ہی، ہمارے علم سے باہر ہے، ہمارے علم کے لئے تو مجاز ہی حقیقت ہے اس لئے وہ حقائق جن کا تعلق مابعد الطبعیات سے ہے ہمارے علم کے دائرہ سے خارج ہیں، یعنی علم مابعدالطبعیات ممکن نہیں ۔

کانٹ کے ساتھ انصاف کرنے کے لئے ہم یہ بھی بتادیں کہ وہ مزید یہ کہتے ہیں کہ انسانی جبلت کی ایک اور خصوصیت بھی ہے اور وہ ہے آدمی میں فطری طور پر نیک اور بد کی تمیز، اپنے فرض کا احساس، نیکی کی طرف میلان، یہ ایک ایسی دنیا ہے جس پر اخلاقی قانون کی حکومت ہے، اور جس کے وجود سے انکار نہیں کیا جاسکتا ۔

*لیکن اگر انسان مجبور محض ہے تو انسانی جبلت کا یہ تقاضہ بے معنی اور بے کار ہوجاتا ہے پس انسان کو مختار ماننا لازمی ہے ، چونکہ اس تقاضے کا*

تعلق کسی دنیوی مفاد سے وابستہ نہیں بلکہ یہ ہماری جبلت سے حکم کی صورت میں ابھرتا ہے اس لئے روح کا لافانی ماننا بھی لازمی ہے، اور پھر یہ اخلاقی تقاضہ بے سود اور بے مقصد ہوجاتا ہے اگر ہم عادلانہ اور ظالمانہ کردار کی جزا اور سزا دینے والی ذات یعنی اللہ تعالی کے وجود سے منکر ہیں۔ کانٹ کہتے ہیں کہ ''میں نے علم کی نفی اس لئے کی کہ ایمان کا اثبات مستحکم بنیادوں پر قائم ہوسکے،، مختصر یہ کہ مابعدالطبعیاتی حقیقتیں ایمان کے دائرہ میں تو آگئیں لیکن علم کے دائرہ سے خارج ہوگئیں۔ اقبال اپنے اس لیکچر میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان حقائق کا علم ممکن ہے، چنانچہ وہ یہاں اس علم کی نوعیت سے بحث کرتے ہیں۔

اقبال نے اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ کلاسیکی طبعیات کے بنیادی عقائد کو خود سائنس ہی نے متزلزل کردیا ہے، اضافیت نے مکان و زمان کے اس تصور کو ختم کر دیا کہ وہ تمام اشیاء اور تغیرات کے لئے ایک احاطہ یا frame work ہیں۔

اور ایٹم کی ساخت میں وہ نہاں خانۂ قدرت موجود ہے جہاں علت و معلول کا حکم نہیں چلتا۔

لیکن یہ دلیل ناقص ہے۔ یہ دلیل کلاسیکی فزکس کے اس دعوی کو ختم کرنے کے لئے تو شاید کافی ہے کہ طبعیات کے دائرہ کے باہر کسی حقیقت کا وجود ہی ناممکن ہے لیکن اس سے دینی حقائق کے لئے کوئی دلیل قائم نہیں ہوتی۔

یہاں اقبال ایک بنیادی سوال یہ اٹھاتے ہیں کہ کانٹ کی بحث کا دار و مدار تجربہ اور علم کی اس تعریف پر ہے جو اس نے خود فرض کی ہے۔ بےشک علم تجربہ ہی سے حاصل ہوتا ہے۔ لیکن نہ تو تجربہ محض محسوس کائنات میں محدود ہے نہ علم محض تعقلات ہی کی صورت میں ممکن ہے۔ بے شبہ ہمارا یہی لاشعور

محسوس کائنات میں تجربہ کرتا ہے، لیکن انسانی شعور کا محض یہی ایک پہلو یا یہی ایک سطح نہیں ہے ، جیسے جیسے شعور کی سطح بدلتی جاتی ہے اس کے تجربہ کا دائرہ اور تجربہ کی نوعیت بھی بدلتی ہے اور کائنات کا علم و عرفان بھی بدلتا ہے، وہ یہ نہیں کہتے کہ محسوس کائنات سے جو علم اخذ ہوتا ہے وہ حقیقت نہیں ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ وہ حقیقت ہے لیکن جزوی حقیقت یا حقیقت کا ایک پہلو، اس کے علاوہ بھی حقیقت کے زیادہ گہرے اور زیادہ اہم پہلو ہیں جن تک انسان کے شعور کی رسائی ممکن ہے، اور چونکہ حقیقت ایک کل ہے اس لئے ان اہم تر پہلوؤں کو نظرانداز کرنے سے اس جزوی حقیقت کی معنویت بھی یعنی انسانی زندگی کے لئے اس کی اہمیت بھی متاثر ہوتی ہے۔ وہ ''سمع،، اور ''بصر،، کی تردید یا نفی نہیں کرتے لیکن فواد یا قلب کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ اقبال شعور کی بلند تر سطح اور اس سطح پر بدلے ہوئے ادراک پر دو مثالیں دیتے ہیں۔ محی‌الدین ابن عربی کا قول ہے کہ اللہ تعالے حقیقت محسوسہ ہے اور کائنات تعقلی اختراع ہے، شعور کے اس مقام پر محسوس اور معقول کے معنی ہی بدل گئے ہیں۔ عراقی نے کہا ہے کہ زمان و مکان کی حقیقت کثیف اور لطیف اجسام اور غیر مادی ہستیوں اور اللہ تعالی کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے۔ اس نکتے کی اہمیت کے پیش نظر مثالیں سنئے۔

متقدمین حواس خمسہ لامسہ[۱] ذائقہ[۲]۔ شامہ[۳]۔ سامعہ[۴]۔ باصرہ[۵] اور پانچ حواس باطنی حس مشترک، خیال، وہم، حافظہ اور قوت متصرفہ کی دو قسمیں متخیلہ اور متفکرہ کا ذکر کرتے ہیں، یہ تو شعور کی وہی سطح ہے جس کی بحث کانٹ کرتے ہیں۔ لیکن رومی ان کے علاوہ ''حس نہاں،، کا بھی ذکر کرتے ہیں،

پنج حسے هست جز این پنج حس    آں چوں زر سرخ، ایں حسہا چوں مس

آئینہ دل چوں شود صافی و پاک    نقشہا بیند بروں از آب و خاک

پس محل وحی گردد گوش جاں    وحی چہ بود گفتن از حس نہاں

اس 'حسن نہاں'، کو عقل جزوی کے مقابلہ میں عقل کل کہہ لیجئے، یا عقل برھانی کے مقابلہ میں عقل نورانی یا عشق اور وجدان، مگر یہ شعور کا وہ درجہ ہے جہاں اللہ تعالےٰ کی حقیقت ایک حقیقت محسوسہ بن جاتی ہے اور کائنات ایک تعقلی اختراع۔

محمود شبستری اھل عقل کے تفکر کا ذکر یوں کرتے ھیں :۔

کہ چوں حاصل شود در دل تفکر نخستیں نام وے باشد تذکر

ز ترتیب تصور ھاے معلوم شود تصدیق نا مفہوم مفہوم

پھر اھل تحقیق کے بارے میں کہتے ھیں۔

رہ دور و دراز ست ایں رھا کن چو موسیٰ یکزماں ترک عصا کن

محقق را کہ از وحدت شہود است نخستیں نظرہ بر نور وجود ست

دلے کز معرفت نورصفا دید بہ ھر چیزے کہ دید اول خدا دید

شعور کی اس منزل پر ''دل،، جو کائنات سے تصورات حاصل کرتا تھا، اب نہ صرف ھر چیز کے بعد یا اس کے ساتھ بلکہ اس سے پہلے خدا کو دیکھنے لگا ہے

ما رأیت شیئاً الا و رأیت اللہ بعدہ،

ما رأیت شیئاً الا و رأیت اللہ معہ،

ما رأیت شیئاً الا و رأیت اللہ فیہ،

ما رأیت شیئاً الا و رأیت اللہ قبلہ۔ ھو الاول والاخر والظاھر و الباطن۔

انسانی نفس کے مختلف درجات کے بارے میں کلام پاک میں نفس امارہ، نفس لوامہ، نفس مطمئنہ اور نفس ملہمہ کا ذکر آیا ہے۔

حضرت جابر بن عبداللہ نے انسان میں پانچ روحوں کی نشاندھی کی ہے روح البدن، روح الشھوہ، روح القوہ، روح الایمان، اور روح القدس۔

گویا دینی تجربات کے مسلمات میں سے ایک یہ حقیقت ہے کہ انسانی شعور کے مختلف مراتب ھیں، اور شعور کی سطح اور مرتبہ کے لحاظ سے حس ادراک اور وقوف و عرفان کی کیفیت بدل جاتی ہے، کہا جا سکتا ہے کہ شعور کی اس منزل پر جو تجربہ حاصل ھوتا ہے وہ انفرادی ھوتا ہے، اور ناقابل بیان اس سے جو علم حاصل ھوتا ہے وہ تعقلی تصورات میں ظاھر نہیں ھوتا، چونکہ ابلاغ عام تعقلی تصورات کے ذریعہ ھی ممکن ہے، اس لئے تجربہ کا بیان ممکن نہیں۔

اقبال کہتے ھیں کہ حقیقت کی، خواہ وہ انسان کی ھو یا خدا کی، ماھیت ھی یہ ہے کہ اس کا عرفان ایک ذاتی تجربہ ھوتا ہے۔ اور یہ عرفان تعقلی تصورات میں ظاھر نہیں کیا جا سکتا۔

کیا آپ کو دوسرے انسانوں کا عرفان بحیثیت انسان صرف ان کی ذات کے ان پہلوؤں سے ھوتا ہے جن کو تعقلاتی تصورات کے ذریعہ ظاھر کیا جا سکتا ہے کیا محبت کا تجربہ انفرادی نہیں ھوتا، یہ تنہائی کا احساس جس میں آج کا ھر فرد مقید نظر آتا ہے، اسی وجہ سے تو نہیں ہے کہ وہ اپنے آپ کو اور اپنے غیر کو کاروباری رشتہ ھی سے سمجھتا ہے اور وہ اپنے آپ کا اور ایسے ھی دوسرے انسان کا بحیثیت انسان عرفان حاصل کرنے سے قاصر ہے، انسان کے اوپر خود اپنی حقیقت اسی وقت منکشف ھوتی ہے جب اس کا حقیقت مطلقہ سے رابطہ قائم ھو۔ اسی تجربہ سے اس کو اپنی صحیح انفرادیت اور اپنے مرتبے کا اور اپنے مرتبہ میں ترقی کے امکانات کا اندازہ ھوتا ہے۔

لیکن کیا اس تجربہ سے حاصل کیا ھوا علم، اگر وہ تعقلی تصورات کے

ذریعہ ظاہر نہیں کیا جا سکتا، تو کسی اور صورت میں بھی ظاہر نہیں ہوتا ؟

جواب اثبات میں ہے۔

بلکہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ظاہر ہونا اس کے لئے لازمی ہے۔ وہ بدلے ہوئے شعور، ارادوں اور قدروں میں ظاہر ہوتا ہے، وہ حوادث زمانہ میں انقلاب آفریں عمل میں ظاہر ہوتا ہے، وہ حیات آفریں لفظ میں ظاہر ہوتا ہے، اس کا بیان اسی قسم کے تجربہ کے ذریعہ ھی سے ہوتا ہے اسی لئے بزرگ صحبت پر اتنا زور دیتے آئے ھیں،

صحبت صالح ترا صالح کند　　صحبت طالح ترا طالح کند

انسانی زندگی پر نبوت کے تصرفات اور امامت و ولایت کے سلسلے اسی حقیقت کے شاھد ھیں، سوال یہ ہے کہ کیا علم محض اسی سطح پر رہے جہاں ھماری نظری عقل ظاھری حس کے ذریعہ حقیقت کے محسوس پہلوؤں کا تجربہ کرتی ہے اور ان عرفانی تجربات سے بے تعلق رہے جو تعقلات سے بلند تر ہے اور جو شعور کی کیفیات و مراتب کو بدل کر جان و جہاں میں انقلابات پیدا کر دیتا ہے اور یہی وہ عرفان ہے، جس پر دین کی تاریخ اور اولیاء اللہ کی زندگیاں ایک مسلسل روشن شہادت پیش کرتی ھیں۔

یہاں پر اختصار کے ساتھ بعض مغربی مفکرین کا تذکرہ بے محل نہ ہوگا، ماھرین نفسیات کے علاوہ ولیم جیمس اور آلڈس ھکسلے وغیرہ نے مافوق‌الحس تجربات سے بحث کی ہے، ولیم جیمس نے ایسے تجربات کی یہ خصوصیات بھی بتائی ھیں کہ یہ تجربہ انفرادی اور ناقابل بیان ہوتا ہے۔ جس شخص کو یہ تجربہ ہوتا ہے اس کو اس کی صداقت کا فوری یقین ہوتا ہے، یہ تجربہ عارضی ہوتا ہے، اور یہ تجربہ ارادے سے یا کچھ ریاضتوں سے بلکہ مسکرات سے بھی طاری کیا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ تجربات ان کے لئے انسانی شعور کے چند

نادر کرشموں سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے، اور انسان کے علم اور عمل میں ان تجربات کے مستقل مقام سے انہیں کوئی سروکار نہیں ۔

برگساں کے نزدیک زندگی حرکت اور تغیر ہے ۔ وقت یا زمان ھی اصل حقیقت ہے، جوشِ حیات کا تخلیقی اظہار عقل کے ذریعہ نہیں بلکہ وجدان کے ذریعہ ہوتا ہے ۔ لیکن زندگی کے اس بے پناہ بہاؤ کے مقصد یا منتہیٰ کی طرف کوئی اشارہ نہیں، اقبال کے نزدیک وجدان حقیقت مطلقہ تک رسائی کا ذریعہ ہے، اٹھارویں اور انیسویں صدی کے ماورائی حکماء کے نزدیک مظاہر کے پردۂ مجاز کے پیچھے حقیقت کا وجود ہے لیکن یہ بات رومانوی طرز احساس سے آگے نہیں بڑھی ۔ اقبال کے لئے روحانی تجربات نظر، یقین، زندگی کی قدروں، ارادوں اور عمل کا سر چشمہ ہیں، سائنس‌داں کو اس سوال سے واسطہ نہیں ہے کہ الیکٹرون کی ماہیت کیا ہے؟ وہ حقیقت میں کچھ ہے بھی یا نہیں یا محض ایک مفروضہ ہے، اس کو محض کچھ عملی نتیجوں سے واسطہ ہے، اس کی ذات کے بننے یا بگڑنے کا اس میں کوئی سوال نہیں ۔ لیکن اھل مذہب کے لئے ان تجربوں کی صحت اور عدم صحت موت و حیات سے زیادہ اہم سوال ہے، ان کا نفس یا ان کی خودی تمام زندگی اور زندگی کے تجربات کا مرکز ہے، عمل سے خودی کی تعمیر یا تخریب ہوتی ہے اور صحیح عمل بغیر صحیح عقیدہ کے ناممکن ہے ۔ اقبال اور حکمائے مغرب میں یہ فرق اس لئے ہے کہ اقبال روحانی تجربوں کو دین کے پس منظر میں دیکھتے ہیں اور ان کا تعلق عرفان ذات سے سمجھتے ہیں، حکمائے مغرب مافوق‌الحس تجربات کو اس امر سے الگ رہ کر سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اور ہرمافوق‌الحس تجربہ روحانی تجربہ نہیں ہوتا، یہ امتیاز بنیادی اہمیت کا حامل ہے ۔

(۳)

سوال زیر بحث کی وضاحت کرنے کے بعد اقبال عہد حاضر کے لئے اس کی

علمی اور عملی اہمیت کو بیان کرتے ہیں۔

(۱) جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے کہ خود مغربی سائنس نے مکان و زمان اور علت و معلول کے بتوں کو پاش پاش کر دیا ہے۔ اور یہ سوال پیدا کردیا ہے کہ کیا فطرت کا وہی حصہ جو علت و معلول کے قانون کے تصرف میں آتا ہے کل حقیقت ہے۔ انہوں نے ایڈنگٹن کا ایک تبصرہ دھرایا ہے کہ حسی تصورات کے علاوہ ہمارے جذبات، ہمارے مقاصد اور ہماری قدریں بھی تو ہمارے شعور کا حصہ ہیں۔ حسی تصورات کے تعاقب میں تو ہم خارجی دنیا تک پہنچ جاتے ہیں، جس سے سائنس بحث کرتی ہے۔ اپنے شعور کے اس دوسرے حصہ کے تعاقب میں ہم کہاں پہنچے ہیں جہاں بھی پہنچنے ہوں وہ یقیناً مکان و زمان کی دنیا نہیں ہے۔

زمانہ حاضر کا علمی تقاضہ یہ ہے کہ ہم حقیقت کے اس پہلو تک پہنچنے کے لئے کوئی نہ کوئی طریق کار وضع کریں۔

(۲) عملی اہمیت اس کی یہ ہے کہ فطرت کی ان جزویات پر تمام تر توجہ مبذول کرنے سے جن کی مقدار اور کمیت کا تجزیہ کرکے ان کو حسابی فارمولے میں ظاھر کیا جاسکتا ہے اور ٹکنالوجی میں استعمال کیا جا سکتا ہے، اھل مغرب نے فطرت کی طاقتوں کو تو مسخر کر لیا لیکن اس سے ان کے کلچر کو ایک ایسی ذھنی فضا سے دوچار کر دیا کہ انسان اپنے اور اپنے مستقبل پر یقین ھی کھوبیٹھا، اور ایک کلچر کے ذھنی ماحول سے ھر خیال اور مسئلہ کی معنویت یعنی انسانی زندگی پر اس کے اثر کی کیفیت ھی بدل جاتی ہے۔ ارتقاء کے مسئلہ نے جلال‌الدین رومی کی نظر میں انسان کو جمادات سے الوھیت تک پہنچا دیا، مغربی کلچر کے ذھنی ماحول میں یہ مسئلہ اس حد پر آکر رک گیا کہ انسان کے ذھنی اور جسمانی ارتقاء کے مستقبل کے لئے تمام امکانات ختم ھو چکے ھیں یا زیادہ سے زیادہ اس نے نطشے کے اس مافوق البشر

کے تصور کو جنم دیا جس کو حیات اپنے ہیجانی عمل سے ظہور میں لائیگی اور جو اسی قوت کے اندھے ارادے کا ایک عظیم پیکر ہوگا جس کو نطشے انسانی شعور کا عفریت سمجھتے ہیں۔

(۳) حقیقت کے اس ضروری پہلو کو نظر انداز کرنے سے مغرب میں انسانیت بھر پور زندگی سے محروم ہوگئی۔ اس کا آدھا حصہ انسانی نفس کی گہرائیوں سے ناواقف ہوکر مفلوج ہو گیا اور باقی آدھا حصہ بھی میکانکی بن کر رہ گیا۔ مغربی انسان کے ذہن میں پراگندگی اور انتشار ہے، وہ اپنے آپ سے بر سر پیکار ہے، معاشرتی اور سیاسی زندگی مخاصمت کے اصول پر مبنی ہے زندگی کے اندر یبوست اور تھکاوٹ پیدا ہوگئی اور زندگی کی جگہ زندگی کی ہوس نے لے لی ہے۔

(۴) رہا مشرق تو تصوف کے وہ قدیم طریق کار جن سے روحانی زندگی کے تجربے ممکن ہوتے تھے اور روحانی زندگی آگے بڑھتی تھی؟ اب دورازکار ہوچکے ہیں، اور زندگی کی اس روایت کے سوتے خشک ہوچکے ہیں اور بجائے اس کے کہ وہ ایک آدمی کی ذہنی اور روحانی طاقتوں کو جمع کرکے اس کو ایک تاریخ ساز کردار ادا کرنے کے قابل بنائے اب تصوف اس کو دنیا سے دامن کشی کا سبق دیتا ہے اور روحانی جہالت اور غلامی پر قانع کر دیتا ہے۔

(۵) اس خلا کو پر کرنے، زندگی اور قوت کے سرچشمہ تک پہنچنے اور اپنے خیالات و جذبات میں وسعت اور گہرائی پیدا کرنے کے لئے زمانہ حال کی مسلم قومیں وطنیت اور ملحدانہ اشتراکیت کی طرف رجوع کر رہی ہیں۔ لیکن وطنیت بقول نطشے تمام کلچر کو ختم کرنے والی ایک ذہنی بیماری ہے، اور اشتراکیت نے ہیگل کے فلسفہ سے رشتہ منقطع کر لیا ہے جہاں سے زندگی اور قوت حاصل کرنے کی کوئی امید ہو سکتی تھی۔ نفرت، حسد اور بغض کے نفسیاتی عمل جن پر ان نظریات کی بنیاد ہے، روحانی زندگی اور طاقت کو کس طرح بڑھا سکتے ہیں۔

اس وقت مایوس انسانیت کو ایک نئے شعور کی ضرورت ہے ۔ نیز یہ کہ مذہبی تجربہ کے ذریعہ آج کا انسان حیات کے مقصد، اس کے مبدا اور معاد کے متعلق روح کی گہرائیوں میں ایک نیا انکشاف کرے ۔ صرف اسی طرح وہ ان ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہو سکتا ہے جو سائنس کی ترقی نے اس پر عائد کی ہیں اور اس مضطرب سوسائٹی پر قابو پاسکتا ہے جو مذہبی اقدار اور سیاسی اقدار کے داخلی تضاد کی وجہ سے اپنی روحانی وحدت کو کھو چکی ہے ۔

کینٹ ول سمتھ نے خطبہ کے اس حصہ پر یہ اعتراض کیا ہے :۔

(۱) اقبال نے زمانہ حال کے مغربی انسان کی جو تصویر پیش کی ہے وہ محض سرمایہ دارانہ نظام سے تعلق رکھتی ہے،

(۲) سوشلسٹ نظام پر ان کی یہ تنقید کہ اس نے ہیگل کی فکر سے اپنا تعلق توڑ لیا ہے، بھی عجیب ہے۔

(۳) سرمایہ دارانہ نظام کے متقابل کوئی اور نظام تجویز نہ کر کے بلکہ مشورہ دے کر کہ لوگ روحانی انکشافات میں مشغول ہو جائیں، وہ طوفان کے مقابلہ میں شتر مرغ کی طرح ریت میں سر چھپالینے کا مشورہ دے رہے ہیں، اور مذہب کو پھر اپنے تاریخی کردار کی طرف لوٹانے کی کوشش کر رہے ہیں جس میں مذہب زندگی کے تلخ حقائق سے فرار کا راستہ مہیا کرتا ہے (۱) ۔

اقبال پر کینٹ ول سمتھ کی تنقید پر ہم اختصار سے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ :۔

(۱) کینٹ ول سمتھ دین کو کسی سیاسی یا معاشی نظام کا مترادف سمجھ رہے ہیں، حالانکہ دین اور سیاسی یا معاشی نظام میں باہمی تعلق روح اور جسم کا ہے یا بیج اور درخت کا ۔

---

۱ ۔ تفصیل کیلئے دیکھئیے، 'ماڈرن اسلام ان انڈیا، لاہور، ۱۹۴۳، ص ۱۶۴ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ سمتھ صاحب اپنی اس پہلی کتاب (Islam in India) کے اکثر افکار سے دست بردار ہو چکے ہیں خاص طور پر ان واقعات سے جن کی تشریح سوشلزم اصولوں کی روشنی میں کی گئی ہے اب ان کا رجحان مذہب اور تصوف کی طرف ہے (مدیر)۔

(۲) سمتھ ایسا ھی سمجھ سکتے تھے۔ کیونکہ مارکس نے
کی یہ بات تو قبول کرلی کہ تاریخ تضادات کے ذریعہ آگے بڑھتی ہے
ان کے فلسفہ میں فرق یہ ہے کہ ھیگل کے مطابق خیال کا نتیجہ مادی
ہوتے ھیں اور مارکس کے مطابق اس کا الٹا یعنی خیال مادی حالات کا
ہوتا ہے، روح اور جسم کی اصطلاح میں ھیگل جسم کو روح کا مظہر
ھیں اور مارکس روح کو جسم کا ایک وظیفہ ( function ) سمجھتے

(۳) اقبال کا یہ کہنا ہے کہ کسی بھی نظام کے خارجی پہلو
سیاسی ھوں یا معاشی، کلیتاً زور دینے سے اور ایک زندہ اور حرکی
کے ( Vision) جو خدا، انسان اور کائنات سے تعلق رکھتا ہے،
از معاشرہ ھوجانے سے ہر نظام میکانکی نظام بن جاتا ہے، یہ مکاشفہ جو
تجربہ ھی سے ممکن ہے، فطرت اور تاریخ سے حاصل کئے ہوئے علم
نہیں کرتا بلکہ اس کو روح کی گہرائیوں سے حاصل کی ہوئی روشنی
مربوط اور ھم‌آھنگ کرتا ہے اور زندگی کی جدوجہد کو بامعنی اور
بناتا ہے، اس یقین افزا اور مقصد آفریں مکاشفہ کی غیر موجودگی میں فرد
اور مسابقت کے نام پر کچلا جاتا ہے یا مساوات اور معاونت کے نام پر
مشین کا پرزہ بن کر رہ جاتا ہے۔ فرد کی بھر پور زندگی اور معاشرہ کی
وحدت دونوں صورتوں میں مفقود ہے۔

(۴) مذھبی تجربہ پر زور دینے کا مقصود یہ نہیں ہے کہ آدمی
کی عملی جدوجہد سے کنارہ کش ھو جائے، بلکہ یہ ہے کہ اس کی
انسانیت کے لئے مضر اور تباہ کن ثابت ہونے کے بجائے زندگی کے حسن ا
کی لامتناھی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کا باعث بنے۔ مذھبی تجربہ
اقبال ذکر کرتے ھیں تو ان کے سامنے خانقاہ گزیں تصوف کی مثال نہیں
بلکہ اسوہ رسولؐ ہوتا ہے۔ ایک طرف حضورؐ کے غار حرا میں یا معراج

میں یا ہر وقت آپ کے قلب کے واردات و مشاهدات میں اور دوسری طرف اس انقلاب میں جو تاریخ کے ہر شعبہ معیشت و سیاست و معاشرت میں رونما ہوا ایک لازمی رشتہ کی دریافت عرفان کی معراج ہے۔

(۴)

ان امور کے لئے تو ناقابل تردید تاریخی شہادت موجود ہے کہ ہر زمانہ میں لوگوں نے دینی حقائق کے عرفان کے لئے مجاهدہ کیا ہے۔ اس تجربہ میں انھوں نے زندگی کی اقدار کا منبع اور سر چشمہ دریافت کیا ہے اس تجربہ سے علم بھی حاصل ہوا ہے گویا وہ علم تعقلاتی تصورات کی صورت میں ظاہر نہ کیا جاسکے۔ اس تجربہ سے ان کی زندگی میں ہم آہنگی اور وحدت بھی پیدا ہوئی جس سے ایک نئی شخصیت کی تعمیر ہوئی بلکہ ایک نئی زندگی ظہور میں آئی ہے۔ اور تاریخ پر ایک انقلابی اثر پڑا ہے۔

مذہبی لٹریچر میں ان تجربات کا ،ان کی ماہیت اور اہمیت کا بیان موجود ہے لیکن یہ ایسی اصطلاحات اور محاوروں میں ہے جو آج کل حکمت اور فلسفہ کی زبان میں رائج نہیں ہیں۔ کیا ان تجربوں کی ماہیت اور اہمیت کی تحقیق کے لئے کوئی ایسا طریق کار دریافت کیا جا سکتا ہے جو زمانہ حال کے مزاج کے مطابق ہو۔ اگر طبعیات کا طریق کار اس سلسلہ میں مفید ہو تو علم‌النفسیات سے اس مسئلہ میں کچھ مدد مل سکتی ہے۔

ان تجربات کی تشریح میں جو کچھ نظریات پیش کئے گئے ہیں، اقبال ان کا جائزہ لیتے ہیں۔ یہ کہا گیا ہے کہ اس قسم کے تجربات جن کو وجدانی یا عرفانی کہا جاتا ہے دماغی پراگندگی اور وارفتہ نفسی یا اعصابی اختلال اور تشنج کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

اقبال کہتے ہیں کہ یہ بات حضورﷺ سے متعلق بھی کہی گئی ہے، لیکن کیا یہ بات کہنے سے ایک ایسے تجربے کی تنقید و تحقیق کا حق ادا

ہوگیا جس نے لوگوں کی زندگی اور ضمیر کو ایک زیادہ حسین اور سچے سانچے میں ڈھال دیا اور دنیا کی تاریخ و تقدیر کو ایک ایسے مستقبل کی طرف موڑ دیا جس میں علم و عمل کے کتنے امکانات روشن ہوگئے، کسی چیز کی قدر و قیمت کا اندازہ اس کے جسمانی یا طبعیاتی نقطہ آغاز سے نہیں بلکہ اس کے مقصد اور نتیجہ سے کیا جاتا ہے۔ قدر کی تعریف علت مادی سے نہیں بلکہ علت غائی سے ہوتی ہے۔ اگر مذہبی تجربات کے لئے کسی خاص قسم کی دماغی یا اعصابی ساخت کی ضرورت ہے تو بھی اس کے نتیجہ کو پرکھنے کا معیار تو معروضی ہی ہوگا اور جہاں ایک قسم کی دماغی یا اعصابی ساخت موجود ہوگی تو وہاں ایسے جاں آفریں اور جہاں آفریں نتیجے لازمی طور پر پیدا ہوں گے۔ اگر کسی قسم کا اعصابی اختلال روح کی کھڑکیاں کھولنے کے لئے ضروری ہے تو ایسے اعصابی اختلال کو بجائے مرض کی ایک صورت سمجھنے کے فطرت کا ایسا انتہائی گراں قدر عطیہ شمار کرنا چاہئے جس پر انسانیت کی صحت کا دار و مدار ہے۔

بات اصل میں یہ معلوم ہوتی ہے کہ مغربی حکماء چونکہ انسانی علوم میں بھی طبعیات کا تجزیاتی اور تجرباتی طریقہ کار استعمال کرتے ہیں تو وہ ایک نوع کی اشیاء کے مشترک اجزاء کی جماعت بندی کرکے ایک طرح کا اوسط یا average نکال لیتے ہیں۔ یہ اوسط (average) ہی معیار ( norm ) بن جاتا ہے۔ اسی لئے معیاری (normal) اور غیر معیاری (abnormal) کا تعقلی تصور قائم ہوتا ہے۔ اور اس اوسط (average) یا معیاری (normal) سے ہر فرق خواہ وہ فرق کسی مرتبہ یا کسی سمت میں ہو ان کے لئے ایک انحراف ( deviation) کی صورت بن جاتا ہے، حالانکہ انسان کی حقیقت تو اس کی انفرادیت ہی میں ہے۔ ہمارے حکماء کے نزدیک عدل یا اعتدال کا تصور

اس سے بالکل مختلف ہے، ان کے نزدیک مزاج معتدل کی سب سے روشن اور مطلق مثال حضورؐ کا مزاج تھا۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ مذہب لاشعور میں دبی ہوئی خواهشات اور هیجانات کا اظہار ہے اور فرائیڈ نے تمام دبی ہوئی خواهشات کو جنسی هیجانات سے منسوب کیا ہے اور مذہب کو ان دبی ہوئی جنسی جذبات کا ایک منظم اظہار بتایا ہے۔

کبھی مذہبی لٹریچر میں جنسی خیالات کا تجزیہ کرکے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا کہ مذہب تلخ حقیقتوں سے فرار اور ایک ناسازگار ماحول سے نبھانے کی ایک کوشش ہے۔

ینگ نے کہا کہ جب رومن معاشرہ میں عیسائیت کا آغاز ہوا اس وقت رومن معاشرہ میں انسانی جبلت کی بے لگام شہوتوں نے ایک تباہ کن طوفان مچا رکھا تھا۔ اور انسانی معاشرہ کی اخلاقی بنیادیں ہی منہدم ہوتی نظر آتی تھیں۔ عیسائیت نے ان جبلی شہوتوں کے گرد ایک مضبوط حصار قائم کردیا اور ان شہوتوں میں وہ بہیمانہ جوش و خروش نہیں رہا۔ یہی عیسائیت کا تاریخی کام تھا، اب کہ وہ کام پورا ہو چکا ہے مہذب معاشرہ کو عیسائیت کی ضرورت نہیں رہی۔

معلوم نہیں، کہ آج کی مہذب دنیا میں انسانی جبلت کی بے لگام شہوتوں کے جو بیابانی غول وقتاً فوقتاً جہنمی رقص کرتے رہتے ہیں، ان کے متعلق ینگ کا تبصرہ کیا ہوگا۔

یہ اور اسی قبیل کے غلط نظریات اس وجہ سے پیدا ہوئے کہ مذہب کے محرکات اور مقاصد کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی گئی بلکہ اس کے کسی جزوی اظہار کی اپنے طور پر توجیہ کرکے اسی کو نظریہ کی بنیاد بنادیا گیا۔ مذہبی زندگی کا محرک زندگی کی گہرائیوں سے پیدا شدہ یہ احساس ہے کہ

انسانی نفس ضعیف ہے اور اس میں انتشار کی طرف قوی میلان ہے لیکن اس میں نئی تعمیر و تخلیق کی بھی بڑی صلاحیتیں موجود ھیں، مذھبی زندگی اس بات کی جدوجہد ہے کہ عدم تحفظ کی یہ حالت مٹ جائے جو حقیقت مطلقہ سے ایک شخصی رابطہ قائم کرنے ھی سے ممکن ہے، اسی طرح ایک محدود اور فانی نفس، ابدی زندگی اور تغیر کے سر چشمہ سے اپنا رابطہ مستحکم کر کے حقیقت ثابتہ میں اپنا مقام قائم کر سکتا ہے۔ بیشک مذھب ھماری خواھشات اور شہوات پر پابندیاں عائد کرتا ہے لیکن یہ ریاض کی بہت ضروری مگر ابتدائی منزل ہے، اور اس ریاض کا مقصد شعور کی ایسی پرورش اور تربیت ہے کہ وہ زیادہ تخلیقی آزادی کے ساتھ معلوم و نامعلوم ماحول میں نئے مواقع حیات پیدا کر سکے۔

اس موقعہ پر کینٹ‌ول‌سمتھ نے یہ کہا ہے کہ اقبال نے مذھب کا مقصد یہ بتایا ہے کہ انسان کی خودی کی بنیاد بہت ضعیف ہے، اور پراگندہ اور منتشر ھونے کی طرف اس کا میلان بہت قوی ہے اور وہ اپنی تعمیر نفس کے امکانات اور تخلیقی آزادی کی صلاحیتوں کو ترقی دینا چاھتا ہے تو یہ مقصد کچھ غیر معلوم مابعدالطبعیاتی قسم کی حقیقتوں سے رابطہ قائم کرنے سے حاصل نہیں ھوگا بلکہ ان مواقع سے فائدہ اٹھانے سے بہتر طور پر حاصل ھوگا جو سائنس اور ٹکنالوجی کی روز افزوں ترقی انسان کے لئے مہیا کر رھی ہے۔

لیکن اقبال کے مطابق ھمارا آج کا مسئلہ تو یہی ہے کہ انسان نے افقی جہت میں تو بہت ترقی کرلی لیکن عمودی جہت کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ سائنس نے دنیا کو تو بدل کر رکھ دیا لیکن انسانی شعور نہیں بدلا۔ نتیجہ یہ ھوا کہ وہ جتنا کائنات کو مسخر کرتا جاتا ہے اتنا ھی کائنات سے مسخر ھوتا جاتا ہے اور شعور میں مناسب اور ضروری تبدیلی کوئی خارجی ضابطۂ اخلاق عائد کرنے سے نہیں ھوسکتی بلکہ انسانی زندگی کے خدا اور کائنات کی نسبت

سے صحیح ادراک اور معرفت ھی سے حاصل ھو سکتی ھے اور یہ ادراک و معرفت بغیر مذھبی تجربہ کے ممکن نہیں ۔

پھر اقبال شیخ احمد سرھندی کے مکتوبات سے ایک اقتباس نقل کرتے ھیں، جس میں شیخ سرھندی عالم امر میں مقام قلب، مقام روح، سر خفی اور سر جلی کا ذکر کرتے ھیں، پھر ان سے گزر کر اسمائے الٰہی اور صفات الٰہی کے پرتو کی منزل ھے ۔ یہاں تک کہ ذات الٰہی کی تجلی تک رسائی ھوتی ھے ۔ اس اقتباس میں جن مقامات کا ذکر کیا گیا ھے اور جو اصطلاحیں استعمال کی گئی ھیں ھر چند ھم ان سے نابلد ھیں لیکن اس سلسلہ میں چند باتیں قابل لحاظ ھیں

(۱) اس سے پتہ چلتا ھے کہ وجدانی یا روحانی تجربے کتنے گونا گوں اور متنوع شئون پر حاوی ھیں ۔

(۲) اس میں مختلف منازل کی نشان دھی کر کے ایک خود کار اصول تنقید کو متعین کرنے کی بھی سعی ھے ۔

بے شک اس راستے میں غلطی کے امکانات بہت موجود ھوتے ھیں ۔ اور یہ بات بھی ٹھیک ھے کہ جو راستہ جتنی بلند منزل تک انسان کو لیجاتا ھے اس میں اسی قدر غلطی اور دھوکے کے امکانات زیادہ ھوتے ھیں اور خطرات تباہ کن ھوتے ھیں ۔

کلام پاک میں کہا گیا ھے کہ ھر پیمبر کے لئے بھکانے والے شیاطین جن و انس ھوتے ھیں، لیکن اللہ تعالیٰ ان کو محفوظ رکھتا ھے ۔ عصمت کے بھی معنی ھیں ۔

تصوف کے لٹریچر میں بھی بار بار مرشد کی ضرورت پر زور دیا گیا ھے، قرآن مجید میں دو اصطلاحیں ''جہاد فی سبیل اللہ،، اور ''جہاد فی اللہ،، کی

استعمال کی گئی ھیں یہ آخری اصطلاح غور طلب ہے ۔

و جاھدوفی اللہ حق جہادہ۔

والذین جاھدو فینا لنھدینھم سبلنا

(۳) عالم امر کے مختلف مقامات سے گذر کر بالآخر تجلیٔ ذات تک رسائی مقصود ہے، گویا سعی و عمل کا مقصد تمام حجابات اٹھا کر، خطرات سے گزر کر اور موضوعی عناصر سے تجربہ کو پاک کرکے ایک معروضی حقیقت تک پہنچنا ہے ۔

## مذھبی تجربہ اور علم النفس

علم‌النفس انسانی زندگی کے عملی حصہ میں دماغ یا سائیکی کے مظاھر سے بحث کرتا ہے ۔ وہ پوری انسانی فطرت کو اپنی گرفت میں نہیں لیتا، کیونکہ انسانی فطرت سے فلسفہ، اخلاقی مقاصد حیات یا دین کو خارج نہیں کیا جا سکتا، وہ انسانی فطرت کا کوئی بنیادی اور جامع تصور قائم کرنے سے بھی قاصر رہا ہے۔ اس کا طریق کار تجزیاتی اور تجرباتی ہے ۔ اس طریقہ سے کچھ قوانین تو دریافت ھوسکتے ھیں لیکن انسانی فطرت سیرت کے مختلف سانچوں میں ڈھلی ھوئی معلوم ھوتی ہے جس کے عرفان کے لئے تجزیاتی طریق کار اس سے زیادہ نارسا اور نا کافی ہے جتنا آرٹ کے کسی عظیم شاھکار کے نقد و فہم کے لئے ،کیونکہ انسانی فرد الخالق الباری المصور کا عظیم ترین شاھکار ہے ۔

مذھبی تجربہ کے محرکات اور مقاصد علم‌النفس کے دائرہ سے خارج ھیں، مذھبی تجربہ، جس میں فکر یک وقت اپنے حسی حدود سے بلند اور استنباط اور تعقلی تصورات کے واسطوں سے بے نیاز ھوکر ایک بامقصد اور باشعور وجدان کے ذریعہ غیر حسی کلی اور معروضی حقیقت سے بلاواسطہ رابطہ قائم کرنے کی سعی کرتی ہے، علم النفس کی گرفت میں کس طرح آسکتا ہے ۔ جو

چیز علم النفس کی گرفت میں آگئی وہ مذھبی تجربہ نہیں بلکہ وہ بھی علم النفس ھی کا ایک شعبہ ھوگا۔

موجودہ علم النفس نے تحت الشعور اور شعوری سطح پر اس کے اثرات سے متعلق جو تحقیق کی ھے یا ان نفسیاتی حالات کے متعلق تجربے کئے ھیں جو کسی خارجی محرک سے وارد کئے جا سکتے ھیں، ان سے ھم یہ سمجھ سکتے ھیں کہ مذھبی تجربہ جو فوق الشعوری ھے اور کلی حقیقت کے عرفان کا واحد ذریعہ ھے، واھموں اور خوابوں سے کس قدر مختلف چیز ھے۔

نیست وش باشد خیال اندر جہاں　　　تو جہانے بر خیالے بیں رواں

آں خیالاتے کہ دام اولیاست　　　عکس مہ رویان بستان خدا ست

ینگ نے مذھب کو انسانی فطرت کی ضرورت سمجھا، اس ضرورت کے اظہار پر زور دیا اور انسانی انفرادیت کی تعمیر اور اس کی شخصیت کی تکمیل کے لئے شعور اور لاشعور کی ھم آھنگی کا راستہ بتایا لیکن یہ تمام کوشش اس لئے ھے کہ خدا پر یقین زائل ھونے سے جو خلا پیدا ھو گیا ھے، اس کو نفسیات کس طرح پر کر سکتی ھے۔ ینگ نے یہ بھی کہا ھے کہ ھم نفسیات کے ذریعہ مذھبی زندگی کے علامتی اور جذباتی مظاھر کا تجزیہ تو کرسکتے ھیں لیکن یہ مظاھر نفس مذھب نہیں ھیں۔ مذھب کی حقیقت اور ماھیت تک نفسیات کے ذریعہ رسائی نہیں ھو سکتی۔ یہ ایک مستقل بالذات تجربات کی دنیا ھے۔

گویا علم النفس ھمیں یہ تو نہیں بتاسکتا کہ مذھب کیا ھے ؟ ھاں اس بات کو واضح کر سکتا ھے کہ مذھب کیا نہیں ھے۔ مذھبی تجربات کی ماھیت اور اھمیت کے لئے علم النفس کے طریق کار میں ایک انقلابی تبدیلی کی ضرورت ھے اور یہ تبدیلی ایسا شخص ھی لاسکتا ھے جس میں کم از کم یہ شرائط موجود ھوں :۔

۱ - اس شخص کا مزاج وجدانی تجربہ کی اہلیت رکھتا ہو۔ اس لئے ایک تجربہ کے نقد و نظر کا اصول اسی کے اندر سے پیدا ہوتا ہے، جس شخ میں جمالیاتی حس یا ذوق مفقود ہو، فنون لطیفہ اس کے لئے ایک بند کتاب اور جس شخص نے محبت نہیں کی وہ محبت کے متعلق کیا جان سکتا ہے ؟

عقل در شرحش چو خر درگل بخفت　　شرح عشق و عاشقی ہم‌عشق گفت

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ شخص زبردست فکر کی صلاحیت رکھتا ہ عظیم فکر سے میری مراد صرف یہی نہیں کہ وہ اپنے داخلی تجربہ کا معرو جائزہ لے سکتا ہو بلکہ یہ بھی ہے کہ وہ رائج‌الوقت اور متداول علوم اور کے مزاج سے پوری طرح واقف ہو اور ان علوم پر ایک ناقدانہ نگاہ بھی رک ہو۔

تیسری شرط یہ ہے کہ وہ مذہب کے عرفانی روایت کے کسی سلہ سے وابستہ ہو۔ جس طرح عقل عشق سے بے تعلق ہوکر بے لگام ہو جاتی ۔ اسی طرح عشق مذہب سے بے تعلق ہوکر بے مقام ہوجاتا ہے، مذہب وجد تجربوں میں آوارگی کے خلاف ضمانت ہے، مذہبی تجربہ کا میدان ایمان ے حق الیقین تک ہے، ایک کامیاب تجربہ اسی طرح ممکن ہے کہ آدمی ایک ہو روایت کو اپنے قلب کی گہرائیوں میں سمو چکا ہو۔ اجتہاد کے درجہ ت پہنچنے کے لئے کم از کم کچھ دن علی وجہ بصیرت تقلید ضروری ہے۔

ایسے شخص کا تجربہ، تجربہ سے متعلق نقد و نظر اور اس کا قائم ک طریق زمانہ حال کے لئے زبردست اہمیت کا حامل ہو سکتا ہے، وہ ایک عام آد کے سینہ میں عظمت آدم کا یقین اور تڑپ پیدا کرکے اس کے سامنے ا لامتناہی مستقبل کا راستہ کھول سکتا ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ ان کی نظر میں نطشے ایک ایسا شخص تھا کہ

کی فطرت میں تخلیقی جنون کا وہ سلکہ ودیعت تھا جس نے اس کو انسان میں الوھیت کی جھلک دکھا دی، لیکن وہ شوپن هار اور ڈارون وغیرہ کی فکر سے اس درجہ متأثر تھا کہ وہ اپنے تجربہ اور مشاهدہ کی اهمیت کو خود نہ سمجھ سکا۔

اس کے دل میں ایک مرشد کی تمنا جس کی بے چون و چرا اطاعت اس کے لئے باعث سعادت هو اور کچھ مریدوں کی تمنا جو اس کی تصدیق کرنے والے هوں، جاگی لیکن یہ تمنا حسرت هی رهی۔

( ۵ )

اپنے لیکچر کے آخری حصہ میں اقبال سائنس اور مذهب کے طرز عمل کا مقابلہ کرتے هیں۔

اقبال کے نزدیک کائنات بے حقیقت نہیں، یا زمان و مکان کے احاطے میں اشیاء اور حرکت کا ایک کھیل نہیں۔ بلکہ ایک زندگی کا بہاؤ هے جو هر دم اور هر لحظہ جاری هے، زندگی هی اجسام کو پیدا کرتی هے۔ اجسام تعینات وجود هیں۔ اجسام یا تعینات وجود سب خودی کے آثار هیں۔ بلکہ ساری کائنات بھی ایک خودی هے۔ خودی کی خصوصیات پیہم فعلیت، مقاصد کی تخلیق اور پیش آمدہ سوانحات سے پیکار کے ذریعہ خود آفریدہ مقاصد کی طرف ارتقا هے

سائنسداں کا معروض، حقیقت کا وہ پہلو هے جو حقیقت کا خارجی عمل هے، یا حقیقت کی فعلیت کا خارجی طریق اظہار هے۔ جس کا ادراک حواس کے ذریعہ (یا آلوں کی مدد سے) کیا جا سکتا هے۔ اور سائنسداں کی صلاحیتوں کا فقط وہ حصہ معروف عمل هے جس کی مشاهدہ، نظریہ سازی اور اس نظریہ کی سائنٹفک آزمائش میں ضرورت هے۔ اس کا طریق کار تجزیاتی اور تجرباتی هے، وہ حقیقت کی فعلیت کے مظاهر کو اپنے سیاق و سباق کے ساتھ اس رشتہ میں منسلک کرتا هے جس کو سائنس کی زبان میں قانون کہا جاتا هے۔ حقیقت

کے دوسرے پہلوؤں سے اسے کوئی واسطہ نہیں ہے، مثلاً جب وہ کسی درخت
کے متعلق حقیقت دریافت کرتا ہے تو اس کو حقیقت کے اس پہلو سے کوئ
واسطہ نہیں ہے جو ایک شاعر کے سامنے ہے یا جو ایک تھکے ہوئے مسا
کے سامنے ہے یا جو اس کے پھولوں کی حقیقت ایک بچہ کے لئے ہے۔

چونکہ اس کا میدان عمل مظاہر کی کثرت کا عالم ہے اس لئے وہ ا
مظاہر کی اپنے خود ساختہ اصول پر جماعت بندی کرتا ہے ۔ اور صرف اسی جماعہ
کے مظاہر سے اس کو واسطہ ہے جن کا وہ مشاهده اور تجربہ کر رہا ہے
سائنس کے ایک شعبہ کے محقق کو دوسرے محقق سے بہت کم واسطہ ہے
صرف اس حد تک ہے جہاں تک وہ اس کے تجربہ کے لئے ضروری ہے ۔

اس کو زندگی کے مقاصد یا اپنے تجربوں کی معنویت سے کوئی واسط
نہیں، سائنس کا رخ ٹیکنالوجی کی طرف ہے ۔ یعنی اس علم سے مادی فوائد کے لئ
قوائے فطرت کو کس حد تک تسخیر کیا جا سکتا ہے ۔ یہ بات کہ ان مادی فوا
کا مقاصد حیات میں کیا مقام ہے اس کی بحث سے خارج ہے ۔

اب مذہب کی طرف آئیے ۔ انسان کی خودی بھی عمل یا فعلیت ہے ۔ اس
کا رخ حقیقت مطلقہ کی طرف ہے، جس کا عرفان بھی خودی ہی کی حیثیت سے
ہوسکتا ہے ۔ ایک ایسی خودی جو قادر، علیم، خالق، حی اور قیوم ہے اس
مقصد کی طرف سفر میں اس کے نفس کے تمام متحارب محرکات ایک نقطہ پر مرتک
ہوجاتے ہیں اور اس کے شعور میں ایک تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے ۔ اس وحدت
کے نور میں جب وہ جزئیات کی کثرت کو دیکھتا ہے تو وہ جزئیات محسوس
ایک نئی معنویت اور نئے مقصد سے اس کے سامنے آتے ہیں ۔

برگ درختان سبزدر نظر ہوشیار  ہر ورقے دفتریست معرفت کردگار

وہ سائنس سے حاصل کردہ علم کی تردید نہیں کرتا، بلکہ اس علم ک

ایک ایسے شعور کے ساتھ مربوط کر دیتا ھے جو تمام انسانی زندگی، اس کے مبداء و معاد اس کے تقاضوں اور مقاصد پر حاوی ھے اور جس کی بالآخر رسائی حقیقت مطلقہ تک ھے، مذھب سمع اور بصر کی نفی کرتا بلکہ اس حقیقت پر زور دیتا ھے کہ سمع اور بصر سے حاصل کئے ھوئے علم میں مقصد اور معنی قلب کے نور ھی سے پیدا ھوسکتے ھیں، اسی طرح سمع اور بصر کی کائنات آیات الٰہی میں تبدیل ھوجاتی ھے اور علم مسموع علم مطبوع بن جاتا ھے۔

تجربہ سائنس اور مذھب دونوں کے طرز عمل میں شامل ھے، لیکن تجربہ کی نوعیت اور میدان مختلف ھیں، تجربہ کا مقصد دونوں صورتوں میں یہ ھے کہ تجربہ کو غیر متعلقہ عناصر سے پاک کیا جائے۔ اور زیادہ سے زیادہ معروضیت کا درجہ حاصل کیا جائے۔

سائنس کا تعلق چونکہ حسی کائنات سے ھے، اس لئے کوشش یہ ھے کہ سائنسی تجربہ کو تمام مفروضات سے پاک کیا جائے اور محض ان عناصر تک محدود رکھا جائے جن کا مشاھدہ اور تجربہ کیا جا سکتا ھے، جن کو ناپا، تولا اور گنا جا سکتا ھے، اسی لئے ریاضیات کے فارمولے زیادہ سے زیادہ حد تک سائنس کی زبان بنتے جارھے ھیں۔

مذھبی تجربہ میں کوشش یہ ھوتی ھے کہ تجربہ کو تمام موضوعی عناصر مثلاً خیال، واھمہ، جذبات، اغراض نفسانی وغیرہ سے پاک رکھا جائے۔ ''وما ینطق عن الھویٰ إن ھو إلا وحی یوحیٰ،، (قرآن مجید) گویا ''ھویٰ،، اور ''وحی،، ایک دوسرے کی ضد ھیں۔

اس راہ پر چلنے والا ایک تجربہ سے دوسرے تجربہ تک پہنچتا ھے اور اپنے تجربوں پر تنقیدی نظر بھی رکھتا ھے کہ اس میں سے تمام موضوعی عناصر کو دور کیا جائے اور معروضی حقیقت مطلقہ کا عرفان حاصل کیا جائے، یہ عرفان حق الیقین کا درجہ ھے۔

اقبال نے بجا طور پر تجربہ سے تمام موضوعی عناصر کو خارج کرنے پر اور زیادہ سے زیادہ معروضیت پیدا کرنے کی سعی پر زور دیا ہے۔

یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ اقبال نے فنا فی اللہ اور بقا باللہ کی اصطلاحیں مسترد کر دیں لیکن شاید ان اصطلاحوں کا مفہوم یہی تھا، فنافی اللہ فنائے مطلق نہیں ہے، فنائے ذات نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ جوں جوں حقیقت مطلقہ کا شعور بڑھتا ہے اسی قدر نفس کے موضوعی عناصر جن کو قدیم صوفیاء خودی کہتے تھے، فنا ہوتے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ ایک دوسری زندگی معروضی حقیقت کی معرفت میں یا اللہ تعالیٰ کی معیت میں حاصل ہوجاتی ہے، اس زندگی کو فنا نہیں ہے۔

اقبال نے اسی تجربہ کی معروضیت قائم رکھنے کے لئے بتایا کہ اسی لئے روزانہ با جماعت نماز پر زور دیا گیا تاکہ خلوت میں ذکر و فکر سے معاشرہ سے اجتناب کے جو ذہنی اثرات پیدا ہوتے ہیں، وہ نہ پیدا ہو سکیں اور یہی وجہ ہے کہ صوفیاء نے عبادت میں سماع کو داخل نہیں کیا تاکہ اس تجربہ میں جذباتیت کا عنصر شامل نہ ہو۔

یہاں اس بات کا ذکر بیجا نہ ہوگا کہ صوفیاء کے جن سلسلوں میں سماع کو چند آداب و شرائط کے ساتھ جائز قرار دیا گیا ہے، وہاں جذبات کو برانگیختہ کرنا مقصود بالذات نہیں۔ بلکہ یہ جذبات کی تنقیح (catharsis) کا طریقہ ہے کہ جذبات کو برانگیختہ کرکے ان کی تطہیر یا تنقیح کی جائے اور پھر ایسے حال تک پہنچا جائے جس میں جذباتیت کا عنصر شامل نہ ہو۔

اقبال سلوک کے خطرات بتاتے ہوئے کہتے ہیں کہ کبھی کبھی سالک اپنے مقام و منزل تک پہنچنے سے پہلے کسی حال یا کیفیت سے لذت اندوز ہوکر اس میں جذب ہوکر رہ جاتا ہے۔ اور اس کیفیت جذب و وصل میں اس کا شوق اور تڑپ زائل ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ ”سلوک کا مقصد کچھ دیکھنا نہیں،

ہے بلکہ کچھ ہونا ہے۔ دیدن نہیں ہے بلکہ شدن ہے،، مشرقی تصوف اسی خطرہ سے دوچار ہوا اور اسی کی اصلاح شیخ احمد سرہندی (مجدد الف ثانی) نے کی۔

یہاں وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی بحث میں پڑے بغیر یہ لکھنا ضروری ہے کہ بے شک خدا خدا ہے اور عبد عبد ہے۔ خدا عبد کا منتہیٰ ہے۔ جس طرح ریاضیاتی حد ہوتی ہے کہ ایک عدد جتنا اس حد سے قریب ہو اسی سے زیادہ بھی قرب کا ایک درجہ ہے لیکن وہ عدد اس حد تک کبھی نہیں پہنچ سکتا، کچھ یہی معاملہ خدا اور عبد کے مابین قرب اور فاصلے کا ہے۔ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کو بجائے دو متضاد حالات یا دو متصادم فلسفوں کے، مذہبی تجربہ کی گونا گوں کیفیتوں پر محمول کرنا زیادہ قرین صحت معلوم ہوتا ہے، عشق میں بھی تو فراق اور وصل، سکون اور تڑپ دو کیفیتیں باہم دست و گریباں ہوتی ہیں، نہ فراق وصل کی لذت اور سکون سے خالی ہوتا ہے، نہ وصل میں فراق کی تڑپ زائل ہوتی ہے۔

گر ترے دل میں ہو خیال، وصل میں شوق کا زوال

موج محیط بحر میں مارے ہے دست و پا کہ یوں

جس طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ وحدت‌الشہود ایک مقام ہے اور وحدت‌الوجود اس مقام تک پہنچنے کے لئے ایک درمیانی حال ہے اسی طرح یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وحدت الوجود مقام سے بلند ایک حال ہے جہاں عبد زیادہ دیر تک نہیں ٹھہر سکتا لیکن جہاں وہ حقیقت کی ایک ایسی جھلک دیکھ لیتا ہے جو اور کسی مقام سے ممکن نہیں۔

جن بزرگوں نے اپنے تجربہ سے وحدت الوجود کی گواہی دی، ان میں وہ بزرگ بھی شامل ہیں جنھوں نے اپنی خودی کو ضعیف یا زائل یا فنا کرنے کی بجائے اپنے عمل سے قوموں کی تقدیریں بدل دیں۔

'دیدن، اور 'شدن، کا معاملہ بھی کچھ ایسا ھی ھے کہ بغیر شدن دیدن بھی ممکن نہیں، رومی تو دیدن کا طریقہ ھی شدن بتاتے ھیں :

پس قیامت شو، قیامت رابہ بیں — دیدن ھر چیز را شرط ست ایں

معاشرہ پر برے اثرات پڑنے کے متعلق یہ عرض ھے کہ جہاں ایک عقیدہ معاشرہ میں زندگی کی طاقتوں کو ابھار سکتا ھے، وھاں ایک ایسے معاشرہ میں جس میں زندگی کی کمی ھو چکی ھو، وھی عقیدہ مردہ ھوکر موت کی طاقتوں کو دعوت دیتا ھے ۔ اس بات سے عقیدہ کی صحت یا اھمیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اقبال سے زیادہ اور کون اس تلخ حقیقت سے واقف ھے کہ ھمارے زمانہ میں قرآن حکیم کی تعلیمات کی کیا کیا تعبیریں اور تفسیریں کی گئیں اور ان سے معاشرہ پر کیسے اثرات مترتب ھوئے، خود قرآن حکیم میں کہا گیا ھے کہ ذکر اور قرآن سے وھی نصیحت حاصل کرتے ھیں جو خود زندہ ھوں ،

حقیقت یہ ھے کہ اس معاملہ میں ذاتی تجربہ ھی کی روشنی میں کوئی بات کہی جا سکتی ھے، یہ فلسفیانہ بحث کا موضوع نہیں ھے ۔

مذھبی زندگی کا مقصود یہ ھے کہ ایک فرد کو اپنے تمام وھم، قیاس اور افکار و جذبات سے بلند ھوکر حقیقت مطلقہ کا عرفان ایک 'احد، اور 'صمد، خودی، کی حیثیت سے ھو جائے ۔

اس تجربہ سے جہاں اس کی رسائی قوت و حیات کے ابدی سر چشمہ تک ھوتی ھے وھاں خود اس پر اپنی خودی کے جوھر آشکار ھوتے ھیں ۔

یہ منزل تعقلی علم سے بلند ام‌الکتاب کی منزل ھے جہاں تمام علوم بامقصد اور بامعنی ھو جاتے ھیں، یہی وہ منزل ھے جہاں آدمی کی خودی مستحکم ھوجاتی ھے اور وہ تخلیقی شعور و ذوق بیدار ھو جاتا ھے جس سے جہان نو تعمیر ھوتے ھیں ۔

—o—