کیا مذہب کا امکان ہے؟

(اقبال کا خطبۂ ہفتم)

مترجم: پروفیسر ڈاکٹر محمد آصف اعوان

Translator: Prof. Dr. Muhammad Asif Awan,

Dean Faculty of Islamic & Oriental Learning,

Chairman Department of Urdu,

Govt. College University, Faisalabad.

Abstract:

Aiming at the renaissance of Muslims, Dr. Allama Muhammad Iqbal put forwarded his highly intellectual work in the form of seven lectures under the title "The Reconstruction of Religious Thought in Islam". Among these lectures, the last lecture "Is Religion Possible" deals with modern thought and philosophies of west in comparison with Islam. In this lecture, he wants to prove that not only Islam is applicable in the modern age as it was in its beginning but also allegations to it are mere false statements. Keeping in view importance of its contents, its Urdu translation is presented to facilitate the Urdu readers.

مستثنیات سے قطعِ نظر بات کرتے ہوئے مذہبی زندگی کو تین ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ان ادوار کا ذکر ایمان (Faith)، فکر (Thought) اور انکشاف (Discovery) کے طور پر ہو سکتا ہے۔ پہلے دور میں مذہبی زندگی ایک ایسے ضابطے کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے جسے فرد یا پوری قوم ایک غیر مشروط حکم کے طور پر اس حکم کے اساسی معنی و مدعا کی عقلی تفہیم کے

بغیر بلا چون و چرا قبول کرتی ہے۔ یہ رویہ کسی قوم کی سیاسی و سماجی تاریخ میں تو بہت زیادہ معنی خیز ہو سکتا ہے مگر جہاں تک فرد کی باطنی نشو ونما اور وسعت کا تعلق ہے، زیادہ اہمیت کا حامل نہیں۔ ضابطے کی مکمل اطاعت کے بعد ضابطے اور اس کی وقعت کے اساسی ماخذ کی عقلی تفہیم کی باری آتی ہے۔ اس دور میں مذہبی زندگی ایک قسم کی مابعدالطبیعیات میں یعنی دنیا کے ایک ایسے منطقی طور پر مربوط تصور میں کہ جس تصور کا خدا ایک حصہ ہو، اپنی بنیادیں تلاش کرتی ہے۔ تیسرے دور میں نفسیات مابعدالطبیعیات کی جگہ لے لیتی ہے اور مذہبی زندگی میں حقیقت مطلقہ (Ultimate Reality) کے ساتھ براہ راست رابطے میں آنے کی امنگ پیدا ہوتی ہے۔ یہی وہ سطح ہے کہ جہاں مذہب طاقت اور حیات کے شخصی انجذاب کا معاملہ بن جاتا ہے اور فرد اپنے آپ کو قانون کی بیڑیوں سے رہائی دلا کر نہیں بلکہ خود اپنے شعور کی گہرائیوں سے قانون کے اساسی ماخذ کو دریافت کرتے ہوئے، ایک آزاد شخصیت پالیتا ہے۔ جیسے کہ ایک مسلمان صوفی کے الفاظ میں یہ بات آئی ہے ___ قرآن کی کوئی تفہیم ممکن ہی نہیں ہے جب تک یہ فی الواقع اہل ایمان پر اسی طرح نازل نہ ہو جس طرح یہ پیغمبر پر نازل ہوا تھا۔ چنانچہ میں مذہبی زندگی کے ارتقا کے اس آخری مرحلے کے مفہوم (ہی) میں لفظ ''مذہب'' کا استعمال اس سوال میں کروں گا جواب اٹھانے کا ارادہ رکھتا ہوں۔ مذہب کو اس مفہوم میں تصوف (Mysticism) کے اس بدقسمت نام سے جانا جاتا ہے کہ جسے ہمارے عہد کے مکمل طور پر تجربی نقطہ نظر Radically Empirical Outlook) سے براہ راست متصادم حیات کی نفی کرنے والا اور حقائق سے چشم پوشی کرنے والا ذہنی رویہ سمجھا جاتا ہے تاہم اعلیٰ مذہب جو کہ ایک وسیع تر حیات کی تلاش ہی (کا نام) ہے، بنیادی طور پر ایک تجربہ ہے اور اس نے سائنس کے (اس امر سے) آگاہ ہونے سے بہت پہلے اپنی اساس کے طور پر تجربے کی ضرورت کو تسلیم کر لیا تھا۔ یہ انسانی شعور کی وضاحت کی ایک حقیقی کوشش ہے اور اس حیثیت میں یہ (مذہب) اپنے تجربی مدارج کا اتنا ہی نقاد ہے جتنا کہ فطرت کی ترجمانی کرنے والا مادی نظریہ خود اپنے (تجربی) مدارج کا نقاد ہوتا ہے۔

جیسے کہ ہم سب جانتے ہیں کہ یہ کانٹ (Kant) تھا جس نے سب سے پہلے یہ سوال اٹھایا کہ کیا مابعد الطبیعیات (Metaphysics) کا امکان ہے؟ اس نے اس سوال کا جواب نفی میں دیا اور اس کے استدلال کا ان حقائق پر یکساں قوت کے ساتھ اطلاق ہوتا ہے جن (حقائق) میں مذہب خاص طور پر دلچسپی رکھتا ہے۔ اس کے مطابق کثیر الجہت ادراک (The manifold of sense) کو علم تشکیل دینے کے لیے بعض رسمی شرائط کو لازماً پورا کرنا پڑے گا۔ شے بجائے خود محض ایک تحدید کرنے والا تصور ہے۔ اس کا کام صرف باقاعدگی پیدا کرنا ہے۔ اگر تصور سے مطابقت رکھتی ہوئی کوئی واقعیت (Actuality) ہے تو یہ تجربہ کی حدود سے باہر ہے اور اسی لیے اس کے وجود کو منطقی طور پر ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ کانٹ کی اس رائے کو آسانی سے قبول نہیں کیا جا سکتا۔ اس بات کی مناسب انداز میں یہ دلیل دی جا سکتی ہے کہ سائنس کی بالکل حال ہی میں ہونے والی پیش رفت مثلاً مادے کی نوعیت کا محصور نوری امواج (Bottled up light waves) کے طور پر تصور، کائنات کا فکر کی کارروائی (Act of thought) کے طور پر تصور، زمان و مکاں کی متناہیت اور ہائزنبرگ (Heisenberg) کا فطرت میں لاتعینیت (Heisenbergs principle of indeterminacy) کا اصول، کو مدنظر رکھتے ہوئے منطقی الٰہیات کے نظام کا زیرِ غور معاملا اتنا بے کار تو نہیں ہے جتنا کہ کانٹ کا خیال تھا تاہم پیشِ نظر مقصد کے حوالے سے اس نقطے پر تفصیلاً غور کرنا غیر ضروری ہے۔ شے بذاتہ (Thing in itself)، جو کہ تجربے کی حدود سے باہر ہونے کے

باعث عقلِ خالص کے لیے نا قابل رسائی ہے، کی بابت کانٹ کی رائے کو صرف ایسی صورت میں قبول کیا جا سکتا ہے اگر ہم بات کا آغاز اس مفروضے سے کریں کہ عمومی سطح کے تجربے کے علاوہ تمام تجربے ناممکن ہیں۔ چنانچہ صرف ایک ہی سوال ہے کہ کیا (تجربے کی) عمومی سطح ہی علم فراہم کرنے والے تجربے کی واحد سطح ہے۔ شے بذاتہ اور شے جیسے کہ ہمیں نظر آتی ہے کے حوالے سے کانٹ کے نقطۂ نظر نے مابعد الطبیعیات (Metaphysics) کے امکان کے بارے میں اس کے سوال کی نوعیت کو بڑی حد تک متعین کر دیا، لیکن اگر صورتِ حال جیسے کہ اس نے سمجھی ہے، الٹ ہو جائے تو کیا ہو؟ اسپین کے عظیم مسلمان صوفی فلسفی محی الدین ابن عربی نے ایک نکتہ رس بات کی ہے کہ خدا وجودِ محسوسہ (percept) ہے اور کائنات تصور (concept) ہے۔ ایک اور مسلمان صوفی مفکر اور شاعر عراقی زمانی ومکانی نظاموں کی کثرت پر اصرار کرتا ہے اور زمانِ الٰہی (Divine time) اور مکانِ الٰہی (Divine space) کی بات کرتا ہے۔ ممکن ہے کہ جسے ہم خارجی دنیا کہتے ہیں وہ محض ذہنی اختراع ہو اور زمان ومکاں کے دیگر نظاموں کے قواعد سے ترتیب پانے والی انسانی تجربے کی مزید سطحیں بھی ہوں۔ ایسی سطحیں جن میں تصور وتجزیہ وہی کردار ادا نہ کرتے ہوں جیسا کہ وہ ہمارے عمومی تجربے (Normal Experience) کی صورت میں ادا کرتے ہیں تاہم یہ کہا جا سکتا ہے کہ تجربے کی وہ سطح کہ جس پر تصورات کا اطلاق نہیں ہو سکتا، عالم گیر نوعیت کا کوئی علم فراہم نہیں کر سکتی کیوں کہ واحد تصورات ہی ہیں جو سماجی تار و پود کا حصہ بننے کے اہل ہوتے ہیں۔ اُس شخص کا نقطۂ نظر ہمیشہ انفرادی اور نا قابل ابلاغ ہی رہے گا جو حقیقت کو گرفت میں لینے کے لیے مذہبی تجربے پر بھروسہ کرتا ہے۔ اس اعتراض میں کچھ قوت ہے اگر اس کا مطلب یہ تاثر دینا ہے کہ صوفی پر مکمل طور پر روایتی طور طریقوں، رویوں اور توقعات کی فرماں روائی ہے۔ مذہب میں قدامت پرستی اتنی ہی بری شے ہے جتنی کہ انسانی سرگرمی کے کسی بھی دوسرے شعبے میں ہو سکتی ہے۔ یہ خودی کی تخلیقی آزادی کو تباہ کر دیتی ہے اور تازہ روحانی مہم جوئی کی راہیں مسدود کر دیتی ہے۔ یہی سب سے بڑی وجہ ہے کہ ہمارے قرونِ وسطیٰ (Medieval) کے صوفیانہ اسلوب قدیم صداقت پر مبنی اصل انکشافات کو اب کیوں منظر عام پر نہیں لا سکتے۔ بہر حال اس حقیقت کا کہ مذہبی تجربہ نا قابل ابلاغ ہے مطلب یہ نہیں کہ مذہبی آدمی کی جستجو بے کار ہے۔ درحقیقت مذہبی تجربے کے نا قابل ابلاغ ہونے کی خصوصیات ہمیں خودی کی اساسی نوعیت کے بارے میں اشارہ فراہم کرتی ہے۔ اپنے روزمرہ کے سماجی روابط میں ہم یوں رہتے اور چلتے پھرتے ہیں کہ گویا تنہائی میں ہوں۔ ہم اس امر کی پروا نہیں کرتے کہ لوگوں کی گہری انفرادیت تک رسائی حاصل کریں۔ ہم ان کے ساتھ محض (ان کے) ظاہری اعمال کے لحاظ سے معاملہ کرتے ہیں اور انھیں ان کی شخصیت کے ان پہلوؤں کے حوالے ہی سے پہچانتے ہیں جو عقلی اعتبار سے قابلِ فہم ہوتے ہیں تاہم مذہبی زندگی کی معراج بحیثیت ایک فرد اُس خودی کی دریافت ہے جو عقلی اعتبار سے قابلِ بیان لگی بندھی روش کی حامل فردیت (Self-hood) سے زیادہ گہری ہوتی ہے۔ سب سے زیادہ حقیقی ذات سے تعلق ہی کی بدولت خودی اپنی ندرت، اپنے مابعد الطبیعیاتی مقام ومرتبے اور اس مقام ومرتبے میں بہتری کے امکان سے آگاہ ہوتی ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ وہ تجربہ جو اس آگہی کی طرف رہنمائی کرتا ہے عقلی طور پر قابلِ فہم ایک علمی امرِ واقعہ نہیں ہوتا بلکہ (وہ) ایک حیات آفریں سچائی ہے نیز ایک رویہ ہے جو ایسے باطنی حیاتیاتی تغیر سے جنم لیتا ہے جسے منطقی زمروں (Logical Categories) کے دام میں گرفتار نہیں کیا جا سکتا۔ یہ اپنا اظہار صرف دنیا کو ہلا دینے والے یا دنیا کو تعمیر کرنے والے عمل کی صورت میں کرتا ہے اور واحد اسی صورت میں اس لازمانی تجربے کا مواد اپنے آپ کو زمانی رو کا حصہ بنا سکتا اور اپنے آپ کو موثر

طور پر تاریخ کی نگاہ میں نمایاں کرسکتا ہے۔ یوں لگتا ہے کہ تصورات کی مدد سے حقیقتِ مطلقہ کے بارے میں بحث کرنا اس کے ساتھ پیش آنے کا ہرگز سنجیدہ انداز نہیں ہے۔ سائنس اس امر کی پروا نہیں کرتی کہ اس کا برقی خلیہ (Electron) ایک حقیقی وجود ہے یا نہیں۔ یہ محض ایک علامت یا محض ایک روایتی فرضیہ بھی ہوسکتا ہے۔ مذہب، جو کہ بنیادی طور پر اصلی زندگی بسر کرنے کا اسلوب ہے، ہی حقیقتِ مطلقہ سے تعلق پیدا کرنے کا واحد سنجیدہ طریق عمل ہے۔ ایک برتر تجربے کی قسم ہونے کی حیثیت سے یہ دینیات سے متعلق ہمارے فلسفیانہ تصورات کی اصلاح کرنے والا ہے یا کم از کم ہمیں اس خالصتاً عقلی طریقِ عمل کے بارے میں شک کرنے والا بنا دیتا ہے جو ان تصورات کی صورت گری کرتا ہے۔ سائنس مابعد الطبیعیات (Metaphysics) کو مکمل طور پر نظر انداز کرسکتی ہے اور لانگے (Lange) کی تعریف کی رو سے اسے شاعری کی ایک برحق صورت، (A justified form of poetry) یا بقول نٹشے (Nietzsche) ''عمر رسیدوں کا ایک جائز مشغلہ'' (A legitimate play of group ups) بھی تسلیم کرسکتی ہے تاہم وہ ماہرِ مذہب جو ترکیب اشیا (کے اس جہاں) میں اپنے ذاتی مقام و مرتبے کو جاننے کی جستجو کرتا ہے، اپنی (اس) جدوجہد کے حتمی مقصد کے پیش نظر اس شے سے مطمئن نہیں ہوسکتا جسے سائنس فکر و عمل میں باقاعدگی پیدا کرنے کے لیے ایک ناگزیز جھوٹ (A vital lie) یا محض ''گویا کہ'' (As if) قرار دے سکی ہو۔ جہاں تک حقیقتِ مطلقہ کی اساسی نوعیت کا تعلق ہے سائنس کو (عقلی وفکری لحاظ سے) مہم جوئی کرنے میں کسی نقصان کا خدشہ نہیں ہے جب کہ (اس نوعیت کی) مذہبی مہم جوئی میں خودی کا، حیات و تجربے کو جذب کرنے والے نفسی مرکز ہونے کی حیثیت سے، سارے کا سارا مستقبل خطرے سے پڑ جاتا ہے۔ اس کردار کی بنیاد واہموں (Illusions) پر نہیں رکھی جاسکتی جو صاحبِ کردار کی حتمی قسمت کا فیصلہ کرتا ہے۔ ایک غلط تصور فہم و ادراک کو گمراہ کرتا ہے جب کہ ایک غلط عمل پوری انسانی شخصیت کو ذلیل کردیتا ہے اور انجامِ کار انسانی خودی کے ڈھانچے کو تباہ بھی کرسکتا ہے۔ محض تصورِ حیات کو صرف جزوی طور پر متاثر کرتا ہے جب کہ عمل بالفعل حقیقت ِ مطلقہ سے وابستہ ہوتا ہے اور حقیقت کے حوالے سے پوری انسانی شخصیت کے بالعموم مستقل رویے سے جنم لیتا ہے۔ بے شک عمل (Deed) یعنی نفسیاتی اور عضویاتی کارروائیوں پر اس نقطہ نظر سے قابو پانا کہ حقیقتِ مطلقہ کے ساتھ قریبی تعلق پیدا کرنے کے لیے خودی کو تیار کیا جائے، اپنی شکل وصورت اور مشمول کے لحاظ سے انفرادی ہی ہوسکتا ہے تاہم یہی عمل اجتماعی صورت بھی اختیار کرسکتا ہے جب حقیقت تک رسائی کے طریقہ کار کے طور پر اس کی اثر انگیزی کو اپنے لیے دریافت کرنے کے نقطہ نظر سے دوسرے لوگ اسے اپنی زندگیوں کا حصہ بنانا شروع کردیں۔ تمام ادوار اور ملکوں کے ماہرینِ مذہب کی شہادت یہ ہے کہ ہمارے عمومی شعور (Normal consciousness) کے قریب مخفی قسم کے شعور پڑے ہوتے ہیں۔ اگر اس نوع کے شعور حیات بخش اور علم آفریں تجربے کا دروازہ وا کردیں تو تجربے کی ایک بلند تر صورت کے طور پر مذہب کے امکان کا سوال ہماری گہری توجہ کی مانگ کرتا ہے۔

اس سوال کا جائز ہونا تو ایک طرف تاہم اس امر کی (بھی) اہم وجوہات ہیں کہ یہ (سوال) جدید تمدن کی تاریخ کے موجودہ مرحلے پر کیوں اٹھایا جائے؟ پہلی وجہ تو اس سوال کا سائنسی دلچسپی کا حامل ہونا ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ ہر ثقافت کا فلسفہ فطرت (Naturalism) دنیا سے متعلق اس کے فکر و احساس سے خاص نسبت رکھتا ہے۔ مزید براں یوں دکھائی دیتا ہے کہ فلسفہ فطرت کی ہر صورت فلسفہ جوہریت (Atomism) کی کسی نوع پر اختتام پذیر ہوتی ہے۔ ہمارے پاس ہندوستانی

جوہریت، یونانی جوہریت، مسلم جوہریت اور جدید جوہریت کی مثالیں ہیں تاہم جدید جوہریت بے مثل ہے۔اس کی حیرت انگیز ریاضی جو کائنات کو ایک وسیع تفرقی مساوات (An Elaborate Differential Equation) کے طور پر دیکھتی ہے اور اس کی طبیعیات (Physics) جس نے خود اپنے ضابطوں پر عمل کرتے ہوئے اپنے معبد کے کچھ پرانے بتوں کو پاش پاش کر دیا ہے، نے پہلے ہی سے ہمیں اس سوال کے پوچھنے کی نوبت تک پہنچا دیا ہے کہ کیا فطرت کا تعلیلی پابندی کا حامل پہلو (AspectboundCausality) ہی اس کے متعلق کلی صداقت ہے؟ کیا حقیقتِ مطلقہ کسی اور رخ سے بھی ہمارے شعور کا حصہ نہیں بن رہی ہے؟ کیا خالصتاً عقلی طریقِ کار ہی فطرت پر غالب آنے کا واحد طریق کار ہے؟ پروفیسر اڈنگٹن (Professor Eddington) کہتا ہے:

> ''ہم نے تسلیم کر لیا ہے کہ طبیعیاتی وجود اپنی اصل فطرت کی بنا پر حقیقت کے صرف جزوی پہلو ہی کی عکاسی کر سکتے ہیں۔ ہمیں دوسرے حصے کے ساتھ کیسے برتاؤ کرنا ہے؟ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ دوسرے حصے کا ہمارے ساتھ تعلق طبیعیاتی وجودوں کے مقابلے میں نسبتاً کم ہے۔ احساسات، مقاصد (اور) اقدار اسی قدر ہمارے شعور کی تکمیل کرتے ہیں جس قدر حسی تاثرات (Sense impressions) ہمارے شعور کی تکمیل کرتے ہیں۔ ہم حسی تاثرات کی پیروی کرتے ہیں تو (ہمیں) پتا چلتا ہے کہ وہ سائنس کا موضوعِ بحث بننے والی ایک خارجی دنیا کی جانب ہماری رہنمائی کرتے ہیں۔ہم اپنے وجود کے دیگر عناصر کی پیروی کرتے ہیں تو (ہمیں) پتا چلتا ہے کہ وہ زمان و مکاں کی حامل دنیا کی طرف (تو) نہیں تاہم کسی اور طرف ضرور ہماری رہنمائی کرتے ہیں۔''(۱)

دوسری بات یہ کہ ہمیں اس سوال کی غیر معمولی عملی اہمیت کا خیال رکھنا ہوگا۔آج کا انسان تنقیدی اور سائنسی فلسفوں میں خصوصی مہارت کے باوجود اپنے آپ کو ایک عجیب مخمصے میں پڑا ہوا محسوس کرتا ہے۔اس کے فلسفہ فطرت نے اسے فطرت کی قوتوں پر بے مثال غلبہ عطا کیا ہے تاہم اُسے اپنے مستقبل پر ایمان سے محروم کر دیا ہے۔عجیب بات ہے کہ کس طرح ایک ہی تصور مختلف ثقافتوں کو مختلف طریقے سے متاثر کرتا ہے۔دنیائے اسلام میں نظریۂ ارتقا کی تشکیل انسان کے حیاتیاتی مستقبل کے حوالے سے رومی کے زبردست جوش وولولے کا باعث بنی۔کوئی بھی خوش ذوق مسلمان درج ذیل قسم کے اقتباسات کو احساسِ مسرت سرشار ہوئے بغیر نہیں پڑھ سکتا۔

زمیں کے نیچے
میں کچی دھات اور پتھر کی دنیاؤں میں رہتا تھا
اور پھر میں بہت سے رنگ برنگے پھولوں کی صورت میں کھل اٹھا
بعدازاں طوفانی اور آوارہ ساعتوں کے دوش پر گھومتے گھومتے
ایک نئے جنم میں
میں (سمندروں میں) غوطہ زن ہوا اور (فضاؤں میں) اڑا

اور (زمین پر) رینگتا رہا اور بھاگتا رہا
اور (یہاں تک کہ) میری ذات کے تمام راز
ایک ایسی ہیئت میں سما گئے
جو ان سب (رازوں) کو حدِ نظر میں لے آئی
اور دیکھو! ایک انسان (وجود میں آ گیا)
اور اس کے بعد میرا مقصود
بادلوں سے پرے، آسمان کے اس پار
ایسی اقالیم میں جہاں کوئی بدل یا مرنہیں سکتا
ملائکہ کی دنیا میں اور اس سے بھی آگے
شب و روز، حیات و موت اور
غیب و حضور کی حدود سے ماوراء
جہاں جو کچھ ہے، ہمیشہ سے تھا
احدیت کے رنگ میں
کامل ذات بن گی (۲)

دوسری طرف اسی نظریہ ارتقا کی یورپ میں کہیں زیادہ صحت وقطعیت کے ساتھ تشکیل نے اس عقیدے کی جانب رہنمائی کی کہ اب اس تصور کے لیے کوئی سائنسی بنیاد نظر نہیں آتی ہے کہ انسانی جوہر کی موجودہ بیش بہا تہ داری میں کبھی مادی (بہتری کے) لحاظ سے مزید اضافہ ہوگا۔ یوں آج کے انسان کی مخفی مایوسی اپنے آپ کو سائنسی اصطلاحات کے پردے کے پیچھے چھپاتی ہے۔ نطشے (Nietzsche) کو اس سلسلے میں مستثنیٰ قرار نہیں دیا جا سکتا گو اس کا یہ خیال تھا کہ تصورِ ارتقا اس عقیدے کو درست نہیں سمجھتا کہ (درجے کے لحاظ سے) انسان (کی موجودہ حیثیت) سے آگے نکلنا ممکن نہیں۔ انسان کے مستقبل کے حوالے سے اس کا جوش وولولہ نظریہ تکرارِ ابدی (Eternal Recurrence) پر منتج ہوا___ شاید انسان کے اب تک وضع کردہ بقائے دوام کے تصورات میں سے سب سے زیادہ مایوس کن تصور۔ یہ تکرارِ ابدی (کا تصور) ابدی تکوینی عمل (Eternal Becoming) نہیں ہے۔ یہ وجود (Being) کا وہی پرانا تصور ہے جو تکوینی عمل کے طور پر دکھاوا کر رہا ہے۔

یوں آج کے انسان نے کلیتہً اپنی عقلی سرگرمی کے نتائج سے مغلوب ہو کر روحانی طور پر یعنی باطن (کے وسیلے) سے زندگی بسر کرنا چھوڑ دیا ہے۔ فکر و خیال کی دنیا میں وہ خود اپنے آپ کے ساتھ اور سیاسی ومعاشی زندگی کے میدان میں وہ دوسروں کے ساتھ کھلے تصادم کی صورت میں زندگی گزار رہا ہے۔ وہ اپنے آپ کو اس قابل نہیں پاتا کہ اپنی بے رحم نفس پرستی (Egoism) اور مال وزر کی اس لامحدود ہوس پر قابو پا سکے جو آہستہ آہستہ اس کے اندر بلند تر سطح کی جدوجہد کرنے کی لگن ختم کر رہی ہے اور اسے افسردگی حیات کے سوا کچھ نہیں دے رہی۔ وہ واقعاتی حقیقت (fact) یعنی بصری طور پر موجود سرچشمہ حو اس میں گم خود اپنی ذات کی نایافت شدہ گہرائیوں سے مکمل طور پر منقطع ہو گیا ہے۔ اس کی باضابطہ مادیت کے نتیجے میں آخرکار

توانائی کے مفلوج ہونے کی وہ سطح آ گئی ہے جس کا ہکسلے (Huxley) کو پہلے ہی سے خدشہ اور افسوس تھا۔ مشرق میں بھی صورت حال کچھ بہتر نہیں ہے۔ دورِ وسطیٰ میں تصوف کا وہ طریقہ کار کہ جس کے ذریعے مذہبی زندگی نے اپنے بلند تر انکشافات کی صورت میں مشرق و مغرب دونوں جگہ اپنے آپ کو فروغ دیا تھا، اب علمی طور پر ناکام ہو چکا ہے۔ کسی بھی دوسری جگہ کی نسبت مسلم مشرق (Muslim East) میں اس (دورِ وسطیٰ کے صوفیانہ طریقہ کار) نے شاید زیادہ تباہی پھیلائی ہے۔ ایک عام آدمی کی باطنی زندگی کی قوتوں کو دوبارہ مستحکم کرنا اور یوں اسے تاریخ کے دھارے میں شمولیت کے لیے تیار کرنا تو دور کی بات، اس نے اسے جعلی نفس کشی (False Renunciation) سکھائی ہے نیز اسے اپنی جہالت اور روحانی اسیری پر مکمل طور پر مطمئن رہنے والا بنا دیا ہے۔ اس صورت حال میں کوئی حیرت کی بات نہیں اگر ترکی، مصر اور ایران میں عصر حاضر کا مسلمان جب الوطنی اور قوم پرستی جیسی ان نئی وفاداریوں کی تخلیق کی صورت میں توانائی کے تازہ سرچشموں کی تلاش کرنے لگا ہے جنھیں نطشے نے مرض، حماقت اور ثقافت کے خلاف سب سے زیادہ مضبوط قوت کے طور پر بیان کیا تھا۔

جدید مسلمان روحانی تجدید کے اس خالصتاً مذہبی طریقہ کار سے جو تن تنہا ہمارے فکر و احساس کو وسعت دیتے ہوئے ہمیں قوت و حیات کے دائمی سرچشمے سے مربوط کر دیتا ہے، مایوس ہو کر نادانی میں اپنے فکر و احساس کو محدود کرتے ہوئے توانائی کے تازہ ذرائع کے قفل کھولنے کی امید رکھتا ہے۔ جدید ملحدانہ اشتراکیت (Atheistic Socialism) کہ جس میں ایک نئے مذہب کی تمام تر گرم جوشی موجود ہے، وسعت نظر رکھتی ہے مگر بائیں بازو سے تعلق رکھنے والے ہیگل (Hegel) کے پیروکاروں سے فلسفیانہ بنیادیں حاصل کرنے کے بعد یہ اسی ماخذ کے خلاف بغاوت کر دیتی ہے جو اسے مقصد اور طاقت دے سکتا تھا۔ قوم پرستی (Nationalism) اور ملحدانہ اشتراکیت دونوں کم از کم انسانی موافقتِ باہمی کی موجودہ صورت حال میں نفرت، بدگمانی اور رنجیدگی کی ایسی نفسی چیرہ دستیوں کا باعث ہیں جو روح انسانی کو ضعیف کرنے کا رجحان رکھتی ہیں اور اس کی روحانی توانائی کے پوشیدہ مآخذ کا دروازہ بند کر دیتی ہیں۔ نہ تو دورِ وسطیٰ کے تصوف کا طریق کار، نہ قوم پرستی اور نہ ملحدانہ اشتراکیت شکستہ خاطر انسانیت کے آلام کا مداوا کر سکتی ہے۔ یقیناً جدید تمدن کی تاریخ میں موجودہ وقت عظیم فیصلہ کن مراحل میں سے ایک مرحلہ ہے۔ دنیائے جدید ایک نئے نظامِ حیات کی طالب ہے اور صرف مذہب ہی جو اپنی بلند تر اظہاری صورتوں میں نہ تو عقیدہ ہے، نہ مذہبی پیشوائیت، نہ رسم و رواج، عصرِ حاضر کے انسان کو اخلاقی طور پر بہت بڑی ذمہ داری کے اس بوجھ کو اٹھانے کے لیے تیار کر سکتا ہے جو جدید سائنس کی ترقی کا لازمی نتیجہ ہے اور اسے ایک بار پھر وہ ایمانی طرزِ عمل عطا کر سکتا ہے جو اسے اس دنیا میں انفرادی تشخص حاصل کرنے اور آخرت میں اسے قائم برقرار رکھنے کے قابل بناتا ہے۔ انسان بالآخر اپنے مبداء و مستقبل اور آغاز و انجام کے حوالے سے ایک نیا نقطۂ نظر اختیار کرنے ہی سے غیر انسانی مسابقت کے حامل معاشرے اور ایک ایسی تہذیب پر فتح پائے گا جو مذہبی و سیاسی اقدار کی اندرونی کشمکش کے ہاتھوں اپنی روحانی واحدت کھو چکی ہے۔

جیسے کہ میں پہلے اشارہ کر چکا ہوں مذہب قدر و اہمیت کے بنیادی اصول کو گرفت میں لانے کے شعوری اقدام اور اس (شعوری اقدام) کے ذریعے کسی شخصیت کی ذاتی قوتوں کو مجتمع کرنے کے طور پر ایک ایسی حقیقت ہے جسے جھٹلایا نہیں جا سکتا۔ دنیا کا سارا مذہبی ادب بشمول کاملین کے اُن ذاتی تجربات کی یادداشتوں کے، جن کا گو اظہار شائد پرانی وضع کی نفسیاتی فکری ہیتوں کی صورت میں ہوا ہے، اس پر ایک مستقل شہادت ہے۔ یہ تجربات ہمارے روزمرہ کے تجربات کی طرح مکمل طور پر فطری

ہیں۔ثبوت یہ کہ وہ صاحب تجربہ (Recipient) کے لیے ایک علمی قدر و قیمت رکھتے ہیں اور جو اس سے کہیں زیادہ اہم بات ہے وہ یہ ہے کہ وہ خودی کی قوتوں کو مرکز کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور اس کی بدولت اسے ایک نئی شخصیت سے نوازتے ہیں۔ یہ طرزِ فکر کہ اس قسم کے تجربات عصبی مرض کا نتیجہ یا پراسرار ہوتے ہیں، حتمی طور پر ان تجربات کے معنی و مفہوم یا قدر و اہمیت کے مسئلے کو طے نہیں کرے گا۔اگر طبیعیات (Physics) سے ماورا نقطۂ نظر قائم کرنا ممکن ہو تو ہمیں لازمی طور پر اس امکان کا دلیری سے سامنا کرنا چاہیے خواہ یہ (نقطہ نظر) ہمارے معمول کے طرزِ فکر و حیات میں خلل یا تبدیلی پیدا کرنے کا رجحان ہی کیوں نہ رکھتا ہو۔حق کا تقاضا یہ ہے کہ ہمیں اپنے موجودہ رویے سے دست بردار ہو جانا چاہیے۔اگر ابتداً مذہبی رویہ کسی قسم کے عضویاتی خلل (Disorder Physiological) سے تشکیل پاتا ہے تو اس بات سے قطعاً کوئی فرق نہیں پڑتا۔ جارج فاکس (Fox George) ہوسکتا ہے کہ اعصابی مریض ہو مگر اپنے عہد کی برطانوی مذہبی زندگی میں اس کی تطہیری قوت (powerPurifying) سے کون انکار کرسکتا ہے؟ ہمیں بتایا جاتا ہے کہ محمدﷺ ذہنی مریض (psychopath) تھے۔اچھا، اگر ایک ذہنی مریض تاریخ انسانی کے دھارے کو ایک نئی سمت عطا کرنے کی قوت رکھتا ہو تو (یقیناً) اس کے اس اصلی تجربے کی تحقیق کرنا انتہائی نفسیاتی دلچسپی کا معاملا ہے جس نے غلاموں کو لوگوں کے رہنماؤں میں بدل دیا اور طرزِ عمل کو متاثر کیا اور نوعِ انسانی کی تمام نسلوں کی آئندہ روش کی صورت گری کی۔مختلف قسم کی ان سرگرمیوں کا جائزہ لیتے ہوئے جو پیغمبرِ اسلام کی جاری کردہ تحریک سے صادر ہوئیں، ان کے روحانی تناؤ اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے طرزِ عمل کو ان کے دماغ کے اندر محض کسی خیالی منصوبہ کا ردِعمل قرار نہیں دیا جاسکتا۔اس کی تفہیم سوائے اس کے ممکن نہیں کہ اسے معروضی صورت حال کے ایک ایسے ردِعمل کے طور پر لیا جائے کہ جو نئے ولولوں، نئی جمعیتوں اور نئی شروعات کو جنم دینے والا ہے۔ اگر ہم اس مسئلے پر علم بشریات (Anthropology) کی رو سے غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ ایک خللِ دماغ کا شکار فرد (psychopath) انسانیت کی سماجی تنظیم کے وسائل میں ایک اہم عامل (factor) ہے۔اس کا طریقہ کار حقائق کی درجہ بندی کرنا اور اسباب دریافت کرنا نہیں ہے بلکہ وہ تو انسانیت کے لیے طرزِ عمل کے نئے اسالیب تخلیق کرنے کے پیشِ نظر حیات و حرکت کے پیرایوں میں سوچتا ہے۔اس میں شک نہیں کہ اس کے اپنے التباسات اور غلطی کے امکانات ہیں بالکل اسی طرح جس طرح اس سائنس دان کے لیے التباسات اور غلطی کے امکانات ہوتے ہیں جو حسی تجربے پر بھروسہ کرتا ہے تاہم اس کے طریقہ کار کا بغور مطالعہ کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے تجربے کو دھوکے کی آمیزش سے پاک کرنے کے معاملے میں سائنس دان سے کم چوکنا نہیں ہوتا۔

ہم (باطنی مشاہدہ سے) ناواقفوں کے لیے مسئلہ یہ ہے کہ اس غیر معمولی تجربے کی اہمیت اور نوعیت کی چھان بین کا موثر طریقہ کار دریافت کریں۔عرب تاریخ دان ابن خلدون جس نے جدید علمی اصولوں کے مطابق تاریخ کی بنیادیں رکھیں، پہلا شخص تھا جو سب سے پہلے سنجیدگی کے ساتھ انسانی نفسیات کے اس پہلو کی طرف متوجہ ہوا اور (اس تصور تک) پہنچا جسے اب ہم تحت الشعوری ذات (Self Subliminal) کا تصور کہتے ہیں۔ بعد میں انگلستان کے سر ولیم ہملٹن (William Sir Hamilton) اور جرمنی کے لیبنز (Leibniz) نے دماغ کے بعض مزید نامعلوم مظاہر کی طرف اپنے آپ کو راغب کیا تاہم یونگ (Jung) غالباً یہ سوچنے میں حق بجانب ہے کہ مذہب کی بنیادی نوعیت تحلیلی نفسیات (Analytical Psychology) کے دائرہ کار سے باہر ہے۔تحلیلی نفسیات اور شاعرانہ فن کے تعلق کی بحث میں وہ ہمیں بتاتا ہے کہ صرف فن

کارانہ ہیئت کے وجود پذیر ہونے کا عمل ہی نفسیات کا موضوع ہو سکتا ہے۔اس کے مطابق فن کی بنیادی نوعیت کسی شے تک رسائی پانے کے نفسیاتی طریقہ کار کا موضوع نہیں ہو سکتی۔ یونگ (Jung) کہتا ہے:

> ''مذہب کے باب میں بھی ایک امتیاز قائم کرنا ضروری ہے۔ وہاں بھی صرف مذہب کے ان جذباتی اور علامتی مظاہر کے حوالے سے نفسیاتی غور وفکر کی اجازت ہے جہاں مذہب کی بنیادی نوعیت کسی بھی طرح شامل نہیں جیسے کہ درحقیقت یہ ہو بھی نہیں سکتی کیوں کہ اگر یہ ممکن ہوتا تو نہ صرف مذہب بلکہ آرٹ کے ساتھ بھی نفسیات کی ایک ذیلی شاخ کے طور پر سلوک کیا جاسکتا تھا۔'' (۳)

تاہم یونگ نے اپنی تحریروں میں ایک سے زیادہ مرتبہ خود اپنے ہی اصول کی خلاف ورزی کی ہے۔اس طریقِ عمل کا نتیجہ یہ ہے کہ مذہب کی بنیادی نوعیت اور انسانی شخصیت کے لیے اس کے معنی ومفہوم کے حوالے سے حقیقی بصیرت دینے کی بجائے ہماری جدید نفسیات نے ہمارے سامنے ایسے نئے نظریات کا بے جا انبار لگا دیا ہے جو مذہب کی نوعیت، جیسے کہ اپنے بلند تر اظہارات میں سامنے آتی ہے، کے حوالے سے مکمل غلط فہمی پیدا کرنے کی ڈگر پر چلتے ہیں اور ہمیں سراسر ناامیدی کے راستے پر ڈال دیتے ہیں۔ بحیثیت مجموعی ان نظریات کا منشا یہ ہے کہ مذہب انسانی خودی کا اپنے آپ سے ماوراء کسی معروضی حقیقت سے تعلق پیدا نہیں کرتا۔ یہ محض ایک قسم کی حیاتیاتی تدبیر (DeviceBiological) ہے جسے انسانی سماج کے گرد اخلاقی نوعیت کی رکاوٹیں قائم کرنے کے لیے اختیار کیا گیا ہے تاکہ سماجی تاروپود کو خودی کی کسی دوسری صورت میں قابو میں نہ آسکنے والی جبلتوں کے مقابلے میں بچایا جاسکے۔ یہی وجہ ہے کہ نئی نفسیات کے مطابق عیسائیت نے پہلے ہی اپنا حیاتیاتی فریضہ انجام دے دیا ہے اور عصر حاضر کے انسان کے لیے اس (امر) کی اصل اہمیت کو سمجھنا ناممکن ہے۔ یونگ نتیجہ اخذ کرتا ہے:

> ''یقیناً ہمیں پھر بھی سمجھ لینا چاہیے تھا اگر ہمارے رسم و رواج میں قدیم وحشیانہ پن کا ذرا سا شائبہ بھی ہوتا اس لیے کہ عصر حاضر میں تو ہم شہوت کے اس بے لگام طوفان کا اندازہ ہی نہیں کر سکتے جو قیاصرہ (سیزرز Caesars) کے قدیم روما کے پورے دور میں زوروں پر تھا۔ یوں لگتا ہے کہ دور حاضر کا مہذب انسان اُس سے بہت دور نکل آیا ہے۔ وہ محض اعصابی مریض (Neurotic) بن چکا ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک تو جن ضرورتوں نے عیسائیت کو جنم دیا تھا وہ (ضرورتیں جب سے) فی الواقع مفقود ہو چکی ہیں۔اس وقت سے اب ہم ان کے منشا ہی کو نہیں سمجھتے۔ ہم نہیں جانتے کہ اس نے کس سے ہمیں بچانا تھا۔ واقفِ حال لوگوں کے نزدیک نام نہاد مذہب پہلے ہی اعصابی خلل کے بہت قریب کی شے بن چکی ہے۔ گزشتہ دو ہزار سال میں عیسائیت اپنا کام نپٹا چکی ہے اور (اس نے) نفسی تحریکات کو دبانے کی ایسی بندشیں عائد کر دی ہیں جو ہمیں خود اپنی گنہ گاری کا نظارہ کرنے سے محفوظ رکھتی ہیں۔'' (۴)

یہ بات تو بلند تر مذہبی زندگی کے پورے نقطہ نظر کو نظر انداز کر رہی ہے۔ جنسی ضبطِ نفس تو خودی کے ارتقا میں محض ابتدائی

مرحلہ ہے۔ مذہبی زندگی کا حتمی مقصد اس ارتقا کو ایک ایسی سمت عطا کرنا ہے جو اس (خودی) کے موجودہ ماحول کی تشکیل کرنے والے سماجی تار و پود کی اخلاقی صحت کی نسبت خودی کے مقدر کے لیے کہیں زیادہ اہم ہے۔ جس بنیادی احساس سے مذہبی زندگی قدم آگے بڑھاتی ہے وہ خودی کی موجودہ کمزور وحدت ہے، اس کے فسخ ہو جانے کا امکان ہے، اس کی یہ اہلیت ہے کہ وہ اصلاح کے لیے بدل سکتی ہے نیز مانوس اور نامانوس فضاؤں میں نئے حالات تخلیق کرنے کے لیے اس کی وسیع تر آزادی کی صلاحیت ہے۔ اس بنیادی احساس کے پیشِ نظر بلند تر مذہبی زندگی ان تجربات پر اپنی توجہ مرکوز کرتی ہے جو حقیقت کی ان پر اسرار حرکات کی طرف اشارہ کرنے والے ہوتے ہیں جو تشکیلِ حقیقت میں ایک ممکنہ مستقل عنصر کے طور پر خودی کے مقدر کو خاصی بڑی حد تک متاثر کرتی ہیں۔ اگر ہم اس معاملے پر اس نقطہ نظر سے غور کریں تو (معلوم ہوگا کہ) جدید نفسیات نے ابھی مذہبی زندگی کی بیرونی سطح کو بھی نہیں چھوا ہے اور یہ ابھی اس (شے) کی ثروت اور گونا گوئی سے دور ہے جسے مذہبی تجربہ کہتے ہیں۔ آپ کو اس (مذہبی تجربے) کی ثروت اور گونا گوئی کا تصور فراہم کرنے کے لیے میں یہاں آپ کی خدمت میں سترھویں صدی کے اس عظیم مذہبی نابغے شیخ احمد سرہندی کے ایک اقتباس کا خلاصہ پیش کرتا ہوں جس کی عصری صوفیت پر بے باک تنقید کے نتیجے میں ایک نئی تکنیک کی نشوونما ہوئی۔ ہندوستان میں صوفیانہ تکنیک کے تمام مختلف سلسلے وسطی ایشیا اور عرب سے آئے۔ اس کی تکنیک واحد ہے جس نے ہندوستان کی سرحد عبور کی اور اب بھی پنجاب، افغانستان اور ایشیائی روس میں ایک زندہ قوت ہے۔ مجھے خدشہ ہے کہ میرے لیے یہ ممکن نہیں کہ میں جدید نفسیات کی زبان میں اس اقتباس کے حقیقی مفہوم کی توضیح کر سکوں کیوں کہ ایسی زبان ابھی وجود ہی نہیں رکھتی تاہم میرا مقصد چوں کہ آپ کو تجربے کی اُس بے پایاں ثروت کا محض ایک اندازہ فراہم کرنا ہے جس کی خودی کو اپنی الوہی جستجو کے عمل میں چھان پھٹک کرنا پڑتی ہے اور اس میں سے گزرنا پڑتا ہے اس لیے امید کامل ہے کہ آپ مجھے بظاہر اُن نامانوس اصطلاحات (کے استعمال) کے لیے معاف کر دیں گے جو معانی کے حقیقی جوہر سے مزین ہیں تاہم جو اُس مذہبی نفسیات کی تحریک کے تحت صورت پذیر ہوئیں جس کی تشکیل ایک مختلف قسم کے ثقافتی ماحول میں ہوئی تھی۔ اب اقتباس کی طرف آتے ہیں۔ ایک صاحب عبدالمومن کے تجربے کو شیخ کے سامنے یوں بیان کیا گیا:

> ''زمین و آسمان اور عرشِ الٰہی اور جنت و دوزخ سب میرے لیے ختم ہو چکے ہیں۔ جب میں اردگرد دیکھتا ہوں تو میں انھیں کہیں نہیں پاتا۔ جب میں کسی کی موجودگی میں کھڑا ہوتا ہوں تو مجھے اپنے سامنے کوئی نظر نہیں آتا بلکہ میرے سامنے خود میری ہستی بھی گم ہو جاتی ہے۔ ذاتِ الٰہی بیکراں ہے۔ کوئی اس کا احاطہ نہیں کر سکتا اور یہ روحانی تجربے کی انتہائی حد ہے۔ کوئی ولی اس سے آگے نہیں جا سکا ہے۔''

اس پر شیخ نے جواب دیا:

> ''بیان کیے جانے والے تجربے کا مبدا قلب کی ہر لحظہ بدلتی ہوئی زندگی ہے اور مجھے یوں لگتا ہے کہ اس (تجربے) کا حامل ابھی قلب کے ان گنت مقامات کے چوتھے حصے سے بھی نہیں گزرا ہے۔ روحانی زندگی کے پہلے مقام کے تجربات کو انجام تک پہنچانے کے لیے بقیہ تین چوتھائی حصوں میں سے لازماً گزرنا ہوگا۔ اس مقام سے آگے روح، سرِّ خفی اور سرِّ اخفیٰ کے

نام سے معروف دوسرے مقامات ہیں۔ یہ مقامات جو مل کر اصطلاحی معنوں میں عالم امر کو تشکیل دیتے ہیں، ان (مقامات) میں سے ہر مقام کی اپنی مخصوص حالتیں اور آزمائشیں ہیں۔ ان مقامات میں سے گزرنے کے بعد حق کا متلاشی بتدریج اسمائے الٰہی اور صفات الٰہی اور بالآخر ذاتِ الٰہی کے انوار سے فیض یاب ہوتا ہے۔" (۵)

اس اقتباس میں قائم کیے گئے امتیازات کی نفسیاتی اساس خواہ کچھ بھی ہو یہ (اقتباس) ہمیں کم از کم باطنی تجربے کی کلی کائنات کا کچھ ایسا تصور ضرور فراہم کرتا ہے جیسا کہ اسلامی تصوف کے ایک عظیم مصلح نے مشاہدہ کیا ہے۔ اس کے مطابق اس سے پہلے کہ کوئی اس نادر تجربے تک رسائی حاصل کرے جو خالصتاً مقصود حقیقی کی علامت بنتا ہے، اس کے لیے عالمِ امر یعنی ہدایتی توانائی کی دنیا میں سے گزرنا لازمی ہوگا۔ اس وجہ سے میں کہتا ہوں کہ جدید نفسیات نے ابھی اس موضوع کی بیرونی سطح کو بھی نہیں چھوا ہے۔ ذاتی طور پر میں اپنے آپ کو نفسیات (Psychology) یا حیاتیات (Biology) دونوں میں سے کسی کی بھی موجودہ صورت حال کے بارے میں قطعاً پرامید محسوس نہیں کرتا۔ محض تحلیلی تنقید (Analytical Criticism)، اُن ذہنی نقش گریوں کے (پسِ پُشت) عضوی احوال کی تھوڑی بہت تفہیم کے ساتھ کے جن میں مذہبی زندگی نے اپنا اظہار کیا ہے، ہمیں انسانی شخصیت کی جان دار بنیادوں تک لے جاتی ہوئی نہیں لگتی۔ بالفرض یہ مان بھی لیا جائے کہ جنسی نقش گریوں (Sex-imagery) نے مذہب کی تاریخ میں ایک کردار ادا کیا ہے یا یہ کہ مذہب نے ناخوش گوار حقیقت سے بچنے یا اس کے ساتھ مطابقت کے تخیلی ذرائع مہیا کیے ہیں تو اس کے باوجود بھی معاملے کو پرکھنے کے یہ انداز مذہبی زندگی کے حتمی مقصد کو ذرا بھی متاثر نہیں کر سکتے یعنی ابدی عمل حیات (Eternal life-process) کے ساتھ رابطہ استوار کرتے ہوئے متناہی خودی (egofinite) کی تشکیل نو کرنا اور یوں اسے ایک ایسا مابعدالطبیعیاتی مقام عطا کر دینا کہ جس کی ہم اپنے موجودہ ماحول کی دم گھٹی فضا میں صرف ہلکی سی تفہیم ہی حاصل کر سکتے ہیں۔ چنانچہ اگر علمِ نفسیات کے لیے بنی نوانسان کی زندگی میں کبھی حقیقی اہمیت پا لینے کا امکان ہو تو اسے لازمی طور پر ایک ایسے خودمختار طریقہ کار کو نشو و نما دینا ہوگی جس کا مقصد ہمارے زمانے کے مزاج سے زیادہ ہم آہنگ ایک نئی تیکنیک دریافت کرنا ہو۔ شائد ایک غیر معمولی فراست سے سرفراز ذہنی مریض ____ ایسا امتزاج امرِ محال نہیں ہے ____ ہمیں اس قسم کی تیکنیک کا اشارہ فراہم کر سکتا ہے۔ جدید یورپ میں نٹشے (Nietzsche)، جس کا حیات و عمل کم از کم ہم اہل مشرق کے لیے مذہبی نفسیات کی رو سے ایک نہایت دلچسپ قصے کی صورت اختیار کر لیتا ہے، اس قسم کے کام کو اپنے ذمے لینے کے لیے ایک نوع کی خلقی صلاحیت کا حامل تھا۔ اسلامی تصوف کی تاریخ اس کی ذہنی روداد کی سی مثالوں سے خالی نہیں ہے۔ اس امر سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس پر انسان میں جانگزیں ذات الٰہی کی ایک فی الواقع امری رویت (Really imperative vision) کا انکشاف ہوا۔ میں اس کی رویت (vision) کو امری (Imperative) کہتا ہوں کیوں کہ یوں لگتا ہے کہ اس (رویت) نے اسے ایک قسم کی (ایسی) پیغمبرانہ ذہنیت عطا کی کہ جس کا مدعا کسی نوع کی تکنیک سے اس کی رویتوں کو مستقل حیاتی قوتوں میں بدلنا ہے تاہم نٹشے (ایسا کرنے میں) ناکام رہا اور اس کی ناکامی خاص طور پر شاپنہار (Schopenhauer)، ڈارون (Darwin) اور لانگے (Lange) جیسے اس کے ان علمی پیش روؤں کے باعث ہوئی جن کے اثر نے اسے اس کی رویت کی حقیقی اہمیت کی طرف سے مکمل طور پر اندھا کر دیا۔ ایک عام آدمی میں بھی الوہی صفت

کی نشو ونما کرنے والے کسی ایسے روحانی قاعدے کی تلاش کرنے کی بجائے جو اس کے سامنے بے کراں مستقبل کے دروازے کھول دیتا، نٹشے اپنی روایت کے احساس کی تلاش شاہانا انتہا پسندی (RadicalismAristocratic) کی طرح کے اسالیب میں کرنے پر مجبور ہو گیا۔ جیسے کہ میں نے اس کے متعلق کہیں اور کہا ہے:

''مقامِ کبریا'' جو وہ تلاش کرتا ہے
علم و فلسفہ سے ماوراء ہے
یہ وہ پودا ہے جو قلبِ انسانی کی نظر نہ آنے والی کھیتی سے اگتا ہے
محض مٹی کے ڈھیر سے جنم نہیں لیتا'' (۶)

یوں ایک نابغہ جس کا مشاہدہ باطن صرف اور صرف اس کی باطنی قوتوں کا مرہونِ منت تھا، ناکام ہو گیا اور اپنی روحانی زندگی میں کسی مرشدِ کامل کی خارجی رہنمائی کے نہ ہونے کے باعث بے ثمر رہا۔ قسمت کی ستم ظریفی یہ ہے کہ یہ شخص جو اپنے دوستوں کو ایسے دکھائی دیتا تھا کہ جیسے وہ ایک ایسے دیس سے آیا ہو جہاں کوئی انسان نہیں بستا تھا، اپنی عظیم روحانی احتیاج سے پوری طرح آگاہ تھا۔ وہ کہتا ہے:

''مجھ اکیلے کو ایک بہت بڑے مسئلے کا سامنا ہے۔ یوں لگتا ہے کہ جیسے میں ایک جنگل میں گم ہو گیا ہوں، کوئی ازلی جنگل۔ مجھے مدد کی ضرورت ہے۔ مجھے حواریوں کی ضرورت ہے۔ مجھے ایک آقا کی طلب ہے۔ اطاعت کرنے میں بہت زیادہ مزہ آئے گا۔''

اور ایک مرتبہ پھر کہتا ہے:

''مجھے زندہ انسانوں میں ایسا شخص کیوں نہیں ملتا جو مجھ سے زیادہ بلند نظر ہو اور مجھے حقارت کی نظر سے دیکھے۔ کیا ایسا صرف اس وجہ سے ہے کہ میں نے ناکافی جستجو کی ہے حال آں کہ مجھے ایسے شخص کی بہت زیادہ ضرورت ہے۔''

حقیقت یہ ہے کہ مذہبی اور سائنسی سلسلہ ہائے کار متفرق ضوابط کے حامل ہونے کے باوجود اپنے حتمی مقصد میں ایک جیسے ہوتے ہیں۔ دونوں کا مقصد حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنا ہے۔ دراصل مذہب، ان وجوہات کی بنا پر جن کا میں پہلے ذکر کر چکا ہوں، حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کا سائنس سے کہیں بڑھ کر آرزومند ہوتا ہے تاہم دونوں کے لیے خالص معروضیت (Pure objectivity) تک راستہ اس عمل سے گزرنے کی بدولت ملتا ہے جسے تجربے کی تنقیح (Experience of Purification) کا عمل کہہ سکتے ہیں۔ اس بات کو سمجھنے کے لیے ہمیں طبعی امرِ واقعہ (Natural Fact) کے طور پر حقیقت کے بالعموم قابلِ مشاہدہ طرزِ عمل کا اظہار کرنے والے تجربے اور حقیقت کی باطنی ماہیت کو بیان کرنے والے تجربے کے مابین لازماً امتیاز کرنا ہوگا۔ ایک طبعی امرِ واقعہ کے طور پر اس (تجربے) کی توضیح اس کی سابقہ نفسیاتی اور عضویاتی روش کی روشنی میں کی جاتی ہے (تاہم) حقیقت کی باطنی ماہیت کو بیان کرنے والے (تجربے) کی حیثیت سے ہمیں اس کے معانی کو واضح کرنے کے لیے ایک مختلف قسم کے معیار کا اطلاق کرنا ہوگا۔ سائنس کی دنیا میں ہم اس کے معانی کو حقیقت کے خارجی طرزِ عمل کے حوالے سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں (تاہم) مذہب کی دنیا میں ہم اسے کسی نوع کے وجودِ حقیقی کے نمائندے کے طور پر لیتے ہیں اور زیادہ

تر اس وجودِ حقیقی کی باطنی ماہیت کو سامنے رکھتے ہوئے اس کے معانی اخذ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ سائنسی اور مذہبی سلسلہ ہائے کار ایک لحاظ سے ایک دوسرے کے متوازی چلتے ہیں۔ دونوں حقیقتاً ایک ہی دنیا کی تصریحات ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ سائنسی سلسلہ عمل میں خودی کے ذہنی رویے کا قطعاً کوئی عمل دخل نہیں ہوتا جب کہ مذہبی سلسلہ عمل میں خودی اپنے مسابقتی رجحانات کو یک جا کرتی ہے اور ایک غیر منقسم جامع رویے کو پروان چڑھاتی ہے جس کے نتیجے میں اس کے تجربات بصورت ترکیبی تبدیلی ہیئت (Synthetic transfiguration) رونما ہوتے ہیں۔ ان حقیقتاً باہم تکمیلی سلسلہ ہائے کار کی نوعیت اور مقصد کا بغور مطالعہ ظاہر کرتا ہے کہ ان دونوں کا رخ اپنے اپنے دائرے میں تجربے کی تنقیح کی جانب ہے۔ ایک مثال میرے منشا کو واضح کردے گی۔ ہمارے تصورِ علت (Nation of Cause) پر ہیوم (hume) کی تنقید کو لازمی طور پر فلسفے کی بجائے سائنس کی تاریخ کا ایک باب سمجھا جائے گا (اور) سائنسی تجربیت (Scientific Empiricism) کی روح کے ساتھ وفادار رہتے ہوئے ہمیں یہ حق نہیں پہنچتا کہ (ہم) داخلی نوعیت (Subjective Nature) کے کسی تصور پر کام کریں۔ ہیوم کی تنقید کا نکتہ یہ ہے کہ تجربی سائنس کو قوت کے اس تصور سے نجات دلائی جائے کہ جس کی، جیسے کہ وہ اصرار کرتا ہے، حسّی تجربہ (Sense-perception) میں کوئی اساس (ہی) نہیں ہے۔ سائنسی عمل کی تنقیح کے حوالے سے جدید ذہن کی یہ پہلی کاوش تھی۔

آئن سٹائن (Einstein) کا ریاضیاتی نظریہ کائنات تنقیح کے اس عمل کو مکمل کر دیتا ہے جسے ہیوم نے شروع کیا تھا نیز ہیوم کی تنقید کے جوہر کے عین مطابق قوت کے تصور کو مکمل طور پر ترک کر دیتا ہے۔ وہ اقتباس جس کا میں نے عظیم ہندوستانی صوفی (کے نام) سے حوالہ پیش کیا ہے، ظاہر کرتا ہے کہ مذہبی نفسیات کے عملی طالب علم کی نظر میں تنقیح کا ویسا ہی تصور ہے۔ اس کی معروضیت کی حس اتنی ہی تیز ہوتی ہے جتنی کہ ایک سائنس دان کی حس اس کے اپنے دائرہ معروضیت میں تیز ہوتی ہے۔ وہ محض ایک تماشائی کے طور پر ایک کے بعد دوسرے تجربے سے نہیں گزرتا بلکہ تجربے کی ایسی تنقیدی جانچ پرکھ کرنے والے کی حیثیت سے (گزرتا ہے) جو اپنی جانچ پرکھ کے دائرے سے مناسبت رکھتی ہوئی مخصوص تنقید کے قواعد کے تحت اپنے تجربے کے مواد سے، نفسیاتی یا عضویاتی، تمام داخلی عناصر کو اس نقطہ نظر سے خارج کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ بالآخر اس تک پہنچا جا سکے جو بذاتہ مقصود و منتہا ہے۔ یہ آخری تجربہ نئے عملِ حیات کا انکشاف ہے__ خلقی، اساسی، برجستہ۔ خودی کا ابدی راز یہ ہے کہ جیسے ہی وہ اس آخری انکشاف تک رسائی پاتی ہے وہ بغیر کسی ادنیٰ تامّل کے اسے اپنے وجود کی حتمی بنیاد کے طور پر پہچان لیتی ہے تاہم تجربے میں بذاتہ کوئی پراسراریت نہیں ہے نہ ہی اس میں کوئی جذبات انگیز چیز ہے۔ دراصل اس نقطۂ نظر سے کہ تجربے کے مکمل طور پر غیر جذباتی ہونے کو یقینی بنائے، اسلامی تصوف کا طریقہ کار کم از کم اس امر میں اچھی خاصی احتیاط برتتا ہے کہ عبادت میں موسیقی کے استعمال کی ممانعت کی جائے نیز روزانہ با جماعت نماز کی ضرورت پر زور دیا جائے تاکہ خلوتی تفکر کے ممکنہ سماج دشمن اثرات کا سدِ باب کیا جائے۔ یوں رسائی میں آنے والا تجربہ از سرتا پا فطری تجربہ ہے اور خودی کے لیے انتہائی قدر و منزلت کی حامل حیاتیاتی معنویت رکھتا ہے۔ یہ انسانی خودی کا محض تفکر (کی سطح) سے بلند تر ہو جانا ہے اور ازلی کو تصرف میں لاتے ہوئے اپنی ناپائیداری کی اصلاح کرنا ہے۔ اس الوہی جستجو (QuestDivine) میں خودی کو درپیش واحد خطرہ اس کی سرگرمی میں وہ ممکنہ تساہل ہے جس کا باعث آخری تجربے سے پہلے آنے والے تجربوں میں اس کا استغراق اور لذت و سرور ہے۔ مشرقی صوفیت (SufismEastern) کی تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ حقیقی خطرہ ہے۔ یہ اس اصلاحی تحریک کا لب لباب تھا جو اس

عظیم ہندوستانی صوفی نے شروع کی تھی جس کی تحریروں سے میں پہلے ہی ایک اقتباس کا حوالہ دے چکا ہوں، اور وجہ صاف ظاہر ہے۔ خودی کا حتمی مقصد کسی شے کا نظارہ کرنا نہیں بلکہ (خود) کچھ بننا ہے۔ یہ امر خودی کے کچھ بننے کی مساعی ہی میں مضمر ہے کہ وہ اپنی معروضیت کو مزید نکھارنے کے لیے اپنے آخری موقعے کا کھوج لگالیتی ہے اور ایک ایسے زیادہ اساسی ''وجود ذاتی'' (I am) کو پالیتی ہے جسے اپنی حقیقت کی شہادت کارتیسی نظریہ (Cartesian) ''میں سوچتا ہوں'' (I think) میں نہیں بلکہ کانٹ کے نظریہ (Kantian) ''میں کرسکتا ہوں'' (I can) میں ملتی ہے۔ خودی کی جستجو کا مقصد انفرادیت کی حدود سے نجات پانا نہیں بلکہ اس کے برعکس زیادہ صحت کے ساتھ اس (کی حدود) کا تعین ہے۔ آخری عمل ایک خردمندانہ عمل نہیں بلکہ ایک ایسا جاں فزا عمل ہے جو خودی کی پوری ہستی کو گہرائی عطا کرتا ہے اور اس تخلیقی تیقن کے ساتھ اس کی قوتِ ارادی میں اضافہ کرتا ہے کہ دنیا محض (تعقلی) تصورات کے ذریعے دیکھنے یا جاننے کی چیز نہیں ہے بلکہ مسلسل عمل سے متواتر بنائی جانے والی شے ہے۔ یہ خودی کے لیے انتہائی روحانی مسرت کا لمحہ نیز عظیم ترین آزمائش کا لمحہ بھی ہے۔

حوالہ جات وحواشی

۱۔ پروفیسر ایڈنگٹن نے اپنی کتاب ''The Nature of Physical World'' میں مابعد الطبیعیاتی مظاہر کے حوالے سے تصوف ایسے مختلف موضوعات پر بحث کی ہے۔ بالخصوص یہ پیرا گراف کتاب کے باب Science and Mysticism (سائنس اور تصوف) ص:۳۲۳ سے نقل کیا گیا ہے۔

۲۔ یہ اقتباس مولانا جلال الدین رومی کی مثنوی سے لیا گیا ہے جسے ''The Garden of the East'' (گلزارِ مشرق) میں بھی نقل کیا گیا۔ اس میں رومی نے انسان کے حیاتیاتی نظریہ ارتقا پر روشنی ڈالی ہے جو کہ یورپی مفکرین کے نظریہ ارتقا سے بہتر اور حقائق پر مبنی ہے۔

3. C. Jung, Contribution to Analytical Psychology, p. 225.

4. Idem, Psychology of the Unconscious , pp. 42-43

۵۔ مکتوباتِ ربانی از شیخ احمد سرہندی میں جلد اول خط نمبر ۲۵۳ و دیگر میں پانچ ایسے اذکار کا کر گیا ہے جن سے روحانی درجات بلند ہوتے ہیں اور فیوض و برکات بھی ملتی ہیں ان کا ذکر کیا اس حوالے سے بیان کیا گیا ہے کہ

۶۔ کلیاتِ اقبال (فارسی)، ص:۷۴۱

☆......☆......☆