علم اور مذہبی تجربہ

(علامہ اقبال کا پہلا خطبہ)

مترجم: ڈاکٹر محمد آصف اعوان

Translator: Dr. Muhammad Asif Awan

Chairman, Department of Urdu,

Govt. College University, Faisalabad

Abstract:

Iqbal's English lectures are a great intellectual work. "Knowledge and Religious Experience" is among them the first lecture delivered at Madrass. The main theme of this lecture is to ensure that the knowledge which is the outcome of religious experience i.e., inner self is as much reliable and trustworthy as is the knowledge of external world. This lecture is of great intellectual value, therefore, it has been translated into Urdu so that to facilitate the Urdu readers to understand its content. The Urdu title of this lecture is as given below:

"Ilm Aur Mazhabi Tajraba"

جس کائنات میں ہم رہتے ہیں اس کی عمومی ساخت اور کردار کیا ہے؟ کیا اس کائنات کی تشکیل میں کوئی مستقل عنصر کارفرما ہے؟ ہم اس سے کس طرح رشتہ بند ہیں؟ اس میں ہم کیا مقام رکھتے ہیں اور کس نوع کا طرزِ عمل اُس مقام کے شایانِ شان ہے جو ہمیں اس میں حاصل ہے؟ یہ سوالات مذہب، فلسفے اور بلند پایہ شاعری میں مشترک ہیں البتہ جس قسم کا علم شاعرانہ تحریک (Poetic Inspiration) سے حاصل ہوتا ہے وہ بنیادی طور پر اپنی نوعیت کے اعتبار سے نہ صرف انفرادی وصف رکھتا ہے بلکہ تمثیلی (Figurative)، مبہم اور غیر متعین بھی ہوتا ہے۔ مذہب اپنی زیادہ ترقی یافتہ صورتوں میں شاعری پر سبقت لے جاتا ہے۔ یہ فرد سے معاشرے کی طرف قدم بڑھاتا ہے۔ حقیقتِ مطلق (Ultimate Reality) کے متعلق اس کا رویہ انسانی تحدیدات (کے تصور) کے برعکس ہے۔ یہ اُس کے دعاوی کو وسعت عطا کرتا ہے اور حقیقتِ مطلق کے براہِ راست مشاہدہ کی اُمید دلاتا ہے اور اس سے کم کسی صورت کو قبول نہیں کرتا۔ اس صورتِ حال میں کیا یہ ممکن ہے کہ فلسفے کے خالصتاً عقلی طریقۂ کار کو

مذہب پر لاگو کیا جائے؟ فلسفے کا اصل مدعا آزادانہ تحقیق وتفتیش ہے۔ یہ ہر مسلمہ کو شک کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اس کا کام ہی یہ ہے کہ فکرِ انسانی کے نہاں خانوں میں بغیر جانچ پڑتال کے گھر کر جانے والے مفروضوں کا پتا چلائے اور ایسا کرتے ہوئے یہ یا تو بالآخر حتمی طور پر (ان مفروضوں کو) ماننے سے انکار کر دیتا ہے یا پھر حقیقتِ مطلق تک رسائی پانے کے حوالے سے عقلِ محض (Pure Reason) کی نااہلی کا برملا اعتراف کر لیتا ہے۔ دوسری جانب مذہب کی امتیازی خصوصیت ایمان ہے اور ایمان کی مثال ایک ایسے پرندے کی سی ہے جو (بیکراں فضاؤں میں) اُس عقل کے سہارے کے بغیر اپنا بے نشان راستہ دیکھ لیتا ہے جو اسلام کے ایک عظیم صوفی شاعر کے بقول انسان کے زندہ و بیدار دل پر حملہ آور ہو کر اُسے اُس کے باطن میں چھپی ہوئی زندگی کی دولت سے محروم کر دیتی ہے تاہم اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ایمان محض احساس سے کچھ بڑھ کر ہے۔ یہ اپنے اندر ایک علمی و ادراکی (Cognitive) سرمایہ رکھتا ہے نیز مذہبی تاریخ میں صوفیا اور متکلمین (Scholastics) کی صورت میں حریف گروہوں کی موجودگی اس امر کو واضح کرتی ہے کہ فکر و خیال مذہب کا ایک ناگزیر پہلو ہے۔ علاوہ ازیں، جیسے کہ پروفیسر وائٹ ہیڈ (Professor Whitehead) نے واضح کیا ہے، مذہب اعتقادی اعتبار سے ایسی عمومی صداقتوں کا نظام ہے جنھیں اگر واضح طور پر سمجھا جائے اور خلوصِ نیت کے ساتھ مانا جائے تو اس سے انسانی سیرت و کردار میں ایک انقلابی تبدیلی آ سکتی ہے۔ اب چوں کہ یہ بات طے پا گئی کہ مذہب کا بنیادی نصب العین انسان کی خارجی و باطنی زندگی کی تحویل اور رہنمائی ہے تو اس صورت میں یہ ظاہر ہے کہ جن عمومی صداقتوں (General Truths) پر مذہب مشتمل ہے وہ قطعاً غیر متعین نہ رہیں گی۔ کوئی بھی شخص یہ خطرہ مول نہیں لے گا کہ اپنے کسی فعل کی بنیاد طرزِ عمل کے کسی مشتبہ اصول پر رکھے۔ حقیقت یہ ہے کہ اپنے فرضِ منصبی کے پیشِ نظر مذہب کو اپنے اساسی اصولوں کے لیے عقلی بنیاد کی سائنسی معتقدات کی نسبت بھی کہیں زیادہ ضرورت ہے۔ سائنس عقلی بنیادوں پر استوار مابعدالطبیعیات (Metaphysics) کو نظر انداز کر سکتی ہے اور حقیقتاً اس نے ابھی تک ایسا ہی کیا ہے مگر مذہب کے لیے یہ کسی بھی طرح گوارا نہیں ہو سکتا کہ وہ تجربے میں آنے والے تضادات کے مابین مصالحت کی راہ تلاش کرنے کی جدوجہد کو نظر انداز کر دے اور اس ماحول کی توجیہہ نہ کرے جس میں انسان زندگی بسر کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پروفیسر وائٹ ہیڈ نے بہت زور دے کر یہ بات کہی ہے کہ ''مذہبی ادوار ہی (دراصل) عقل و خرد کی پذیرائی کے ادوار ہوتے ہیں'' تاہم ایمان کی عقلی توجیہہ کرنے کا مطلب مذہب پر فلسفے کی فوقیت کو تسلیم کرنا نہیں۔ بلاشبہ مذہب کی پرکھ پرچول فلسفے کے دائرۂ اختیار میں ہے مگر (یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ) جسے پرکھنا ہے اس کا مزاج ایسا ہے کہ وہ فلسفے کے دائرۂ اختیار کو قبول تو کرتا ہے مگر فلسفے کے سامنے سرنگوں ہو کر نہیں بلکہ اپنی عائد کردہ شرائط کے مطابق۔ فلسفہ مذہب پر فیصلہ صادر کرنے کی مسند پر بیٹھے کسی بھی صورت مذہب کو اپنے اعداد و شمار میں کم تر مقام پر نہیں رکھ سکتا۔

مذہب کا دائرہ کسی ایک شعبۂ زندگی تک محدود نہیں۔ یہ نہ محض فکر و خیال ہے، نہ محض جذبہ و احساس (اور) نہ محض حرکت و عمل، بلکہ یہ پوری انسانی شخصیت کا اظہار کرتا ہے چنانچہ مذہب کی قدر و قیمت کا جائزہ لیتے ہوئے فلسفے کو لازماً مذہب کی مرکزی حیثیت کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فلسفے کے پاس اپنی فکری و نظری تالیف و ترکیب (Reflective Synthesis) کے عمل میں مذہب کی مرکزیت کا اعتراف کرنے کے سوا اور کوئی چارہ ہی نہیں۔ اس بات کی بھی کوئی وجہ نہیں کہ ہم یہ فرض کر لیں کہ عقل و وجدان (Thought and Intuition) باہم متخالف ہیں۔ دونوں کی بنیاد ایک ہی ہے اور دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ ایک حقیقت کا ادراک ٹکڑے ٹکڑے کر کے کرتی ہے اور دوسرا اس کا ادراک اس کی کلی حیثیت میں کرتا ہے۔ ایک کی نظر حقیقت کے ابدی پہلو پر جمی ہوتی ہے جب کہ دوسرے کی نظر حقیقت کے (محض) دنیوی پہلو تک ہوتی ہے۔ ایک کلی حقیقت کی فوری مسرت (کا نام) ہے جب کہ دوسری کا مقصد خصوصی مشاہدہ کے لیے آہستہ آہستہ صراحت کرتے ہوئے اور کل (Whole) کو مختلف حصوں میں بانٹتے ہوئے کل کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک سفر کرنا ہے۔ باہمی تقویت کے لیے دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ دونوں اسی ایک حقیقت کے دیدار کے متلاشی ہیں جو ان پر حیات میں ان کی سرگرمی کے مطابق اپنا اظہار کرتی ہے۔ درحقیقت برگساں بجا طور پر کہتا ہے کہ ''وجدان تو ایک بلند تر نوع کی عقل ہی ہے۔''

یہ بات پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ اسلام میں عقلی بنیادوں کی تلاش کا عمل خود رسالت مآبؐ سے شروع ہو گیا تھا۔ آپؐ ہمیشہ یہ دُعا فرمایا کرتے تھے ''اے خدا! مجھے اشیا کی اساسی نوعیت کا علم عطا فرما۔'' اس ضمن میں بعد میں آنے والے صوفی اور غیر صوفی عقلیت پسندوں نے جو کارنامے انجام دیے وہ ہماری ثقافتی تاریخ کے بہت زیادہ سبق آموز باب ہیں کیوں کہ یہ ایک مربوط نظامِ افکار اور سچائی کے والہانہ اخلاص کے جذبے کا اظہار کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اس دور کی کچھ اپنی حدود (Limitations) بھی تھیں جن کی وجہ سے دنیائے اسلام میں شروع ہونے والی مختلف عقلی دینی تحریکیں اتنی ثمر آور ثابت نہ ہو سکیں جتنی کہ وہ کسی اور عہد میں ہو سکتی تھیں۔ جیسے کہ ہم سب جانتے ہیں کہ اسلام کی تاریخ میں یونانی فلسفے کو ایک زبردست تمدنی قوت (Cultural force) کی حیثیت حاصل رہی ہے، تاہم قرآن اور اُن مختلف عقلی الٰہیاتی مکاتبِ فکر (Schools of Scholastic Theology)، جو یونانی حکمت کے زیرِ اثر پیدا ہوئے، کے بغور مطالعے سے یہ قابلِ ذکر حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ اگرچہ یونانی فکر و فلسفے نے بہت حد تک مسلم مفکرین کی نظر کو وسعت عطا کی مگر مجموعی طور پر اس نے ان کی قرآنی بصیرت کو دھندلا دیا۔ سقراط (Socrates) نے اپنی توجہ کا مرکز انسانی دنیا کو بنایا۔ اُس کے نزدیک انسان کے لیے اُس کی توجہ اور مطالعے کا مناسب ترین موضوع صرف انسان ہی ہے نہ کہ نباتات، حشرات اور ستاروں کی دنیا۔ یہ بات اس روحِ قرآنی سے کس قدر مختلف ہے جو ایک

حقیر سی شہد کی مکھی کے سینے میں بھی وحی الٰہی کو جلوہ گر دیکھتی ہے اور اپنے قاری سے مسلسل مطالبہ کرتی ہے کہ وہ ہر لحظہ رخ بدلتی ہوئی ہواؤں اور دن اور رات کے تبادل کو دیکھے، بادلوں کا نظارہ کرے اور پھر ستاروں بھرے آسمان اور بے پایاں وسعتوں میں تیرتے اور چکر کاٹتے سیاروں کا مشاہدہ کرے۔ سقراط کے ایک حقیقی شاگرد ہونے کی حیثیت سے افلاطون(Plato) کو بھی حسیاتی ادراک Sense) (Perception سے نفرت تھی جو کہ اُس کے خیال میں محض رائے کا اظہار کرتا ہے تاہم اس سے کوئی حقیقی علم حاصل نہیں ہوتا۔ یہ بات بھی اس قرآنی مزاج کے کس قدر برعکس ہے جو سمع و بصر کو نہایت گراں قدر خدائی نعمتیں سمجھتا ہے اور اُنھیں اس دنیا میں اپنی کارکردگی کے حوالے سے خدا کے سامنے جواب دہ قرار دیتا ہے۔ یہی وہ بات ہے جسے قرآن پاک کے ابتدائی مسلمان متعلمین نے قدیم یونانی فکر کے زیرِ اثر مکمل طور پر نظر انداز کر دیا۔ اُنھوں نے قرآن کا مطالعہ ہی یونانی فکر کی روشنی میں کیا۔

انھیں یہ بات سمجھنے میں دو سو سال سے زیادہ لگ گئے، گو پھر بھی بالکل واضح طور پر نہ سمجھ پائے کہ روحِ قرآنی بنیادی طور پر قدیم یونانی فکر کے متخالف ہے اور اس امر کے ادراک کا نتیجہ ایک ایسی علمی بغاوت کی صورت میں نمودار ہوا جس کی مکمل اہمیت کا اندازہ تا حال نہیں ہو سکا۔ غزالی نے کچھ تو اس بغاوت کے باعث اور کچھ اپنے ذاتی حالات و واقعات کی وجہ سے مذہب کی بنیاد فلسفیانہ تشکیک (Philosophical Scepticism) پر رکھی مگر مذہب کے لیے یقیناً یہ بھی ایک ایسی غیر محفوظ بنیاد تھی جس کا روحِ قرآنی سے مکمل جواز فراہم نہیں ہوتا۔ غزالی کے سب سے بڑے مخالف ابنِ رشد، جس نے فکر یونانی سے بغاوت کرنے والوں کے برخلاف یونانی فکر و فلسفے کا دفاع کیا ، نے ارسطو (Aristotle) کی تقلید میں بقائے عقلِ فعال (Immortality of Active Intellect) کا نظریہ پیش کیا۔ یہ ایک ایسا فکری عقیدہ تھا جس نے کسی زمانے میں فرانس اور اٹلی کی علمی و فکری زندگی پر زبردست اثرات مرتب کیے مگر جو میرے نزدیک اُس تصور کے بالکل منافی ہے جو قرآن انسانی خودی اور شرف کے بارے میں رکھتا ہے ۔ یوں ابنِ رشد اسلامی تعلیمات کے ایک نہایت عظیم اور مفید فکری پہلو کو دیکھنے سے محروم رہا اور اُس نے نادانستہ طور پر اُس کمزور فلسفۂ حیات کو فروغ دینے میں معاونت کی جس نے انسان کی نگاہ میں نہ صرف اُس کی اپنی ہستی بلکہ دنیا اور خدا کے تصور کو بھی دھندلا دیا۔ اس میں شک نہیں کہ اشعری مفکرین میں سے زیادہ تعمیری سوچ رکھنے والے لوگ صراطِ مستقیم پر تھے۔ یہی وہ لوگ تھے جنھوں نے (افلاطون کے نظریہ) مثالیت (Idealism) کی مزید جدید صورتوں کا قبل از وقت اندازہ کر لیا تھا تاہم بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو اشاعرہ تحریک کا نصب العین یونانی منطق Greak) (Dialectic کی مدد سے رسمی اعتقادات کا دفاع ہی تھا۔ معتزلہ نے مذہب کو محض عقائد پر مبنی ایک ڈھانچہ سمجھتے ہوئے اور ایک حیات بخش قوت کے طور پر اس کی حیثیت کو نظر انداز کرتے ہوئے حقیقتِ مطلق (Reality) تک رسائی کے غیر عقلی طریقوں کی طرف کوئی توجہ نہ کی اور بالآخر خالصتاً منفی طرزِ

عمل اختیار کرتے ہوئے مذہب کو محض منطقی تصورات کا نظام بنا کر رکھ دیا۔ وہ یہ بات سمجھنے میں ناکام رہے کہ علم کے میدان میں، خواہ علم سائنسی ہو یا مذہبی، ذہن وفکر کے لیے ٹھوس تجربے (Concrete Experience) سے اپنے آپ کو مکمل طور پر الگ رکھنا ممکن نہیں۔

اِس حقیقت سے بہرحال انکار نہیں کیا جاسکتا کہ غزالی کے سامنے تقریباً ویسا ہی مذہبی اصلاحی مقصد تھا جیسا کہ اٹھارویں صدی میں جرمن مفکر کانٹ (Kant) کے پیشِ نظر تھا۔ جرمنی میں (پہلے پہل) عقلیت کی تحریک مذہب کے حلیف کی صورت میں نمودار ہوئی مگر اِس نے جلد ہی یہ محسوس کرلیا کہ مذہب کے اعتقادی پہلو(Dogmatic Side of Religion) کی شرح وفصاحت عقل کے بس کی بات نہیں۔ اس صورتِ حال میں عقلیت کے پاس صرف یہی ایک راستہ تھا کہ عقیدے کو مذہبی صحائف سے خارج کر دیا جائے۔ عقیدے کے یوں اخراج سے اخلاقیات کا افادیت پسند نقطۂ نظر (Utilitarian View of Morality) منظرِ عام پر آیا اور اس طرح عقلیت نے لادینیت کی مکمل طور پر عمل داری قائم کر دی۔ جرمنی میں مذہبی فکر کی یہ تھی وہ صورتِ حال جب کانٹ کا ظہور ہوا۔ اُس کی کتاب ''تنقیدِ عقلِ محض'' (Critique of Pure Reason) نے انسانی عقل کی نارسائیوں کا انکشاف کیا اور عقلیت پسندوں کے تمام کام کو راکھ کے ڈھیر میں بدل کر رکھ دیا۔ اسے بجا طور پر اپنے ملک کے لیے خدا کا عظیم ترین عطیہ قرار دیا جاتا ہے۔ دنیائے اسلام میں غزالی کی فلسفیانہ تشکیک جو بہرحال کچھ زیادہ ہی آگے بڑھ گئی تھی، نے بھی اس بے جا تفاخر اور کھوکھلی نوعیت کی حامل عقلیت، جو اسی رخ پر چل نکلی تھی جس رخ پر کانٹ سے پہلے جرمنی میں عقلیت نے قدم رکھا تھا، کی کمر توڑ کر فی الواقع وہی کارنامہ انجام دیا تاہم غزالی اور کانٹ کے مابین ایک بہت بڑا فرق ہے۔ کانٹ تو اپنے اصولوں پر کاربند رہتے ہوئے عرفانِ الٰہی کے امکان کی تصدیق نہ کرسکا تاہم غزالی نے تجزیاتی فکر (Analytic Thought) میں کوئی اُمید نہ پاتے ہوئے صوفیانہ تجربہ (Mystic Experience) کی طرف قدم بڑھایا اور وہاں اسے مذہب کے حق میں آزاد حیثیت کا حامل مواد مل گیا۔ اس طریقے سے وہ یہ امر یقینی بنانے میں کامیاب ہو گئے کہ مذہب سائنس اور مابعد الطبیعیات (Metaphysics) کے سہارے کے بغیر بھی اپنا وجود رکھنے کا حق رکھتا ہے تاہم صوفیانہ تجربے میں لامتناہی کل (Total Infinite) کے انکشاف سے غزالی کو فکر (Thought) کی تحدید اور متناہیت (Finitade) کا یقین ہو گیا اور نتیجتاً اُس نے فکر اور وجدان (Intuition) کے مابین حدِ فاصل قائم کر دی۔ وہ یہ نہ سمجھ پائے کہ فکر اور وجدان عضویاتی طور پر (Organically) ایک دوسرے سے منسلک ہیں اور فکر تو سلسلہ وار زماں (Serial Time) سے منسلک ہونے کی بنا پر لازمی طور پر تسلی بخش نہ ہونے اور متناہی ہونے کا روپ دھار ہی لے گی۔ یہ خیال کہ فکر (Thought) بنیادی طور پر متناہی (Finite) ہے اور اس وجہ سے لامتناہی (Infinite) کو اپنی گرفت میں لینے کی اہل نہیں، اس غلط فہمی پر مبنی ہے جو فکر کے علم میں منتقل ہونے سے

پیدا ہوتی ہے۔ یہ منطقی فہم (Logical Understanding) کی کوتاہی ہے جو فکر کی باہم متخالف انفرادیتوں کی کثرت کو تو دیکھتی ہے مگر اُسے ان کے کسی اساسی وحدت میں ڈھلنے کا امکان نظر نہیں آتا۔ اس سے ہمارے دل میں فکر کی حتمیت کے بارے میں شک پیدا ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ منطقی فہم میں (سورج، چاند، ستاروں، زمین، پہاڑ، دریا، سمندر اور ندی نالوں کی صورت میں موجود) اس کثرت کو ایک مربوط کائنات کی شکل میں دیکھنے کی اہلیت ہی نہیں ہے۔ اس کے پاس (ارتباط پیدا کرنے کے لیے) صرف ایک تعمیمات (Generalizations) کا طریقہ ہے جو مماثلتوں کی بنیاد پر قائم ہوتا ہے مگر اس (منطقی فہم) کی یہ تعمیمات ایسی مصنوعی وحدتیں ہیں جن سے ٹھوس اشیا کی اصل حقیقت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ بہر حال جب فکر (تعمیمات کے کلیے سے قائم کردہ سطحی وحدتوں کے برعکس) زیادہ گہرائی میں حرکت کرتی ہے تو اُس باطنی لامتناہی ہستی (Immanent Infinite) تک رسائی پانے کے اہل ہو جاتی ہے جس کے خود انکشافی (Self-Unfolding) عمل میں مختلف اشیا کے متناہی تصورات محض پلوں یا لمحات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یوں فکر اپنی اصل فطرت کے لحاظ سے جامد نہیں بلکہ ایک ایسا حرکی بہاؤ ہے جو اپنی باطنی لامتناہیت (Internal Infinitude) کا اظہار اُس بیج کی طرح وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ کرتا ہے جو شروع ہی سے درخت کی نامیاتی وحدت (Organic Unity) کو ایک موجود حقیقت کے طور پر اپنے اندر رکھتا ہے چنانچہ فکر ہر لحظہ اپنے آپ کا اظہار کرنے والا ایک ایسا ''کل'' (Whole) ہے جس کی نمود زمانی قیود کی پابند مادی نگاہ کے روبرو اُن متعین خصوصیات کے حامل سلسلہ وار پیکروں کی صورت میں ہوتی ہے جنھیں ایک دوسرے کے حوالے کے بغیر سمجھا ہی نہیں جا سکتا۔ (یہی وجہ ہے کہ) اِن (سلسلہ وار پیکروں) کا تعارف اُن کی اپنی شناخت کے حوالے سے نہیں ہوتا بلکہ اُس وسیع تر ''کل'' ہی کے حوالے سے ہوتا ہے جس کے وہ مخصوص پہلو بن کر نمایاں ہوتے ہیں۔ یہ ''وسیع تر کل'' (Larger Whole) جسے قرآن کی اصطلاح میں ''لوحِ محفوظ'' (Preserved Tablet) کہتے ہیں، ایک ایسا ''کل'' ہے جس کے اندر علم کے تمام غیر متعین امکانات (Undetermined Possibilities) ایک حاضر حقیقت کی صورت میں موجود ہوتے ہیں۔ یہی حاضر حقیقت سلسلہ وار زماں میں اپنا اظہار ایسے متناہی تصورات (Finite Concepts) کی صورت میں کرتی ہے جو ایک ایسی وحدت میں متبدل ہوتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں جو پہلے ہی اُن کے اندر موجود ہوتی ہے۔ دراصل علم کے (لحظہ بہ لحظہ) آگے بڑھنے کے عمل میں مکمل لامتناہی (Total Infinite) کی موجودگی ہی وہ شے ہے جس سے متناہی سوچ جنم لیتی ہے تاہم کانٹ اور غزالی دونوں یہ بات سمجھنے میں ناکام رہے کہ فکر (کی متناہی اکائیاں) علم کے (مسلسل آگے بڑھنے کے) عمل میں (ربط و اتصال کے باعث) اپنی متناہیت سے آگے بڑھ جاتی ہیں۔ فطرت کی حدیں تو ایک دوسرے سے الگ الگ (نظر آتی) ہیں تاہم فکر کی حدود کا معاملا ایسا نہیں ہے۔ فکر اپنی بنیادی نوعیت کے اعتبار سے حدود

ناآشنا ہے اس لیے یہ خود اپنی انفرادیت کے تنگ دائرے میں بھی مقید ہو کر نہیں رہ سکتی۔ اِس وسیع دنیا میں اپنے آپ سے باہر کوئی شے اس سے بیگانہ نہیں ہے۔ فکر بظاہر اجنبی نظر آنے والی فطرت کی زندگی میں بتدریج شرکت کرتے ہوئے اپنی متناہیت کی دیواروں کو گراتی چلی جاتی ہے اور یوں اپنی باطنی لامتناہیت سے لطف اندوز ہوتی ہے۔ اس کی (بتدریج) حرکت ممکن ہی اس وجہ سے ہوتی ہے کہ اس کی ہر متناہی اکائی کے اندر لامتناہیت کا عنصر مضمر ہوتا ہے۔ لامتناہیت کا یہی وہ عنصر ہے جو نہ صرف ہر متناہی اکائی میں آرزو کے چراغ کو روشن رکھتا ہے بلکہ اسے ایک نہ ختم ہونے والی جستجو پر گامزن رکھنے میں مدد بھی فراہم کرتا ہے۔ فکر کے متعلق یہ خیال کرنا کہ اس میں کسی نتیجے پر پہنچنے کی اہلیت نہیں محض خام خیالی ہے کیوں کہ فکر کا اپنا ایک طریقۂ کار ہے جس سے وہ متناہی (Finite) اور لامتناہی (Infinite) میں ربط و اتصال پیدا کرتی ہے۔

پچھلے پانچ سو سال سے اسلامی دنیا میں مذہبی فکر عملی طور پر جمود کا شکار ہے۔ ایک وہ بھی وقت تھا کہ جب فکرِ مغربی دنیائے اسلام سے تحریک حاصل کرتی تھی تاہم دورِ حاضر کی تاریخ کا سب سے اہم واقعہ یہ ہے کہ اب دنیائے اسلام روحانی لحاظ سے نہایت سبک رفتاری کے ساتھ مغرب کی طرف قدم بڑھا رہی ہے۔ اس پیش قدمی میں کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ علمی حوالے سے مغربی ثقافت اسلامی ثقافت ہی کے بعض نہایت اہم پہلوؤں کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ ہمارا خدشہ صرف یہ ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ ہم مغرب کی ظاہری چکاچوند اور آرائش و زیبائش ہی کے اسیر ہو کر رہ جائیں اور اُس ثقافت کی اصل روح تک رسائی پانے میں ناکام رہیں۔ اُن تمام صدیوں کے دوران میں کہ جب مسلمانوں پر ایک طرح کی علمی بے حسی (Intellectual Stuper) چھائی ہوئی تھی، یورپ نہایت سنجیدگی سے اُن بڑے بڑے مسائل پر غور کرتا رہا ہے کہ جن میں کبھی مسلمان فلاسفہ اور سائنس دان بہت گہری دلچسپی رکھتے تھے۔ عہدِ وسطیٰ کے زمانے سے لے کر کہ جب مسلمانوں کے دینی مکاتبِ فکر مکمل ہو چکے تھے، اب تک انسانی فکر و تجربہ کے میدان میں بے انتہا ترقی ہو چکی ہے۔ فطرت پر انسانی طاقت کی فرماں روائی نے اسے ایک نئے اعتماد اور اُن قوتوں پر ایک تازہ احساسِ برتری سے نوازا ہے جو اُس کے ماحول کی تشکیل کرتی ہیں۔ (حیات و کائنات کے بارے میں) نئے نقطہ ہائے نظر سامنے آئے ہیں۔ قدیم معاملات و مسائل کو تازہ تجربے کی روشنی میں از سرِ نو پیش کیا گیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ کئی ایک نئے مسائل نے بھی جنم لیا ہے۔ ایسے معلوم ہوتا ہے کہ (اب ذہنی و فکری ترقی کے ساتھ) انسانی عقل کے آگے زمان و مکاں اور علیت (Causality) جیسے موضوعات پر مبنی اس کی اپنی انتہائی اہم بحثیں فرسودہ ہوتی جا رہی ہیں۔ (یہاں تک کہ) سائنسی فکر کی ترقی کے ساتھ ہمارا فہم و ادراک سے متعلق تصور بھی بدلتا جا رہا ہے۔ آئن سٹائن (Einstein) کے نظریہ نے کائنات کے متعلق ایک نئی بصیرت عطا کی ہے اور یہ نظریہ مذہب اور فلسفہ کے مشترکہ مسائل کو نئے انداز و اطوار سے پرکھنے کی جانب متوجہ کرتا ہے۔ چنانچہ

اگر (اس نئے علمی ماحول میں) ایشیا اور افریقہ کی نئی مسلمان نسل اپنے دین و ایمان کی تازہ تشریح و تعبیر کا مطالبہ کرتی ہے تو اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں۔ چنانچہ اسلامی دنیا میں بیداری کی لہر پیدا ہونے کے بعد اب یہ ضروری ہو گیا ہے کہ یورپی فکر کا بے لاگ اور غیر جانبدارانہ انداز میں جائزہ لیا جائے کہ کس حد تک یورپی فکری نتائج مذہبی فکر پر نظر ثانی یا اگر ضروری ہو تو مذہبی فکر کی تشکیل نو میں ہمارے لیے معاون ہو سکتے ہیں تاہم وسطِ ایشیا (Central Asia) میں (تجدد کی آڑ میں) مذہب دشمنی بلکہ اسلام دشمنی پر مبنی اس پراپیگنڈہ کی طرف سے آنکھیں بند نہیں کی جا سکتیں جس کے اثرات اب ہندوستان میں بھی داخل ہو چکے ہیں۔ اس تحریک کے کچھ داعیان (Apostles) پیدائشی مسلمان ہیں۔ اُن میں سے ایک ترک شاعر توفیق فکرت (Tevfik Fikret) ہے جس کا کچھ ہی عرصہ پہلے انتقال ہوا۔ توفیق فکرت تو (اسلام دشمنی کے جوش میں) اس قدر آگے نکل گیا کہ اس نے اس تحریک کے مقاصد حاصل کرنے کی غرض سے ہمارے مفکر شاعر مرزا عبدالقادر بیدل کے نام کو بھی استعمال کرنے سے گریز نہیں کیا۔ یقیناً اب وہ وقت سر پر آ پہنچا ہے کہ اسلام کے بنیادی اصول و قوانین (مبادیاتِ اسلام) کی جانب توجہ کی جائے۔ میں نے ان خطبات میں اسلام کے بعض بنیادی تصورات پر اس اُمید کے ساتھ فلسفیانہ بحث کی ہے کہ یہ کام کم از کم اسلام کے معنی و مفہوم کو انسانیت کے نام ایک پیغام کی حیثیت سے مناسب انداز میں سمجھنے میں معاون ہو سکتا ہے۔ مزید گفتگو کے لیے ایک قسم کا بنیادی خاکہ فراہم کرنے کی غرض سے میں اس پہلے خطبے میں علم اور مذہبی تجربہ کی نوعیت کے موضوع پر اپنے خیالات کا اظہار کروں گا۔

قرآن کا سب سے اہم مقصد یہ ہے کہ انسان کے اندر خدا اور کائنات کے ساتھ اس سے گونا گوں روابط کا اعلیٰ شعور پیدا کیا جائے۔ قرآنی تعلیمات کا یہی وہ بنیادی پہلو ہے جس کے باعث گوئٹے (Goethe) نے ایکرمان (Eckermann) سے اسلام پر بحیثیت ایک تعلیمی قوت کے عمومی تبصرہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ تم جانتے ہو کہ یہ تعلیمات کبھی ناکام نہ ہوں گی۔ اپنے تمام نظاموں سمیت ہم ہی نہیں بلکہ مستثنیات سے قطع نظر کوئی بھی انسان اس سے آگے نہیں جا سکتا۔ دراصل اسلام کو مشکل مذہب اور تہذیب کی اُن دو قوتوں کے باعث پیش آئی جو بیک وقت باہمی کشش اور کش مکش رکھتی ہیں۔ اسی مشکل کا سامنا ابتدائی عیسائیت نے (بھی) کیا تھا۔ عیسائی مذہب کا ایک نہایت اہم پہلو یہ ہے کہ عیسائیت روحانی زندگی کے لیے ایک ایسے آزاد باطنی ماحول کی تلاش میں نظر آتی ہے کہ جسے اس کے بانی کی بصیرت کے مطابق روحِ انسانی سے خارجی سطح پر واقع قوتوں سے نہیں بلکہ نفسِ انسانی کے اندر ایک نئی دنیا کے انکشاف ہی سے پروان چڑھایا جا سکتا ہے۔ اسلام اس بصیرت سے مکمل طور پر اتفاق کرتا ہے اور اس میں مزید یہ اضافہ کرتا ہے کہ اس طرح سے منکشف ہونے والی نئی دنیا کا نور مادی دنیا کے لیے کوئی اجنبی شے نہیں بلکہ وہ اس کے رگ و پے میں سرایت کیے ہوئے ہے۔

یوں اگر دیکھا جائے تو عیسائیت روح کا اثبات تو چاہتی ہے مگر ایسا اُن خارجی قوتوں کے

انکار سے ممکن نہیں جن کے ہر ہر جوڑ بند میں روح کا نور پہلے ہی سے سمایا ہوا ہے بلکہ روح کی تصدیق اور اثبات اسی صورت ممکن ہے کہ انسان باطنی دنیا سے حاصل شدہ رہنمائی کی روشنی میں خارجی قوتوں کے ساتھ مناسب رشتہ استوار کرے۔ یہ مثالی ہستی (Ideal) کا پُراسرار ہاتھ ہی ہے جو حقیقی ہستی (Real) کو زندہ اور قائم و برقرار رکھتا ہے اور صرف اسی کے ذریعے ہم مثالی ہستی (Ideal) کا انکشاف اور اثبات کر سکتے ہیں ۔ اسلامی نقطۂ نظر کے مطابق ہستی کے مثالی (Ideal) اور حقیقی (Real) پہلو دو ایسی متخالف قوتیں نہیں ہیں کہ جن میں موافقت ممکن نہ ہو۔ مثالی ہستی (Ideal) کی حیات حقیقی ہستی (Real) سے ایسے مکمل انقطاع پر مشتمل نہیں کہ جس سے حیات کی نامیاتی کلیت (Organic Wholeness) بکھر کر اذیت ناک تضادات کا شکار ہو جائے بلکہ مثالی ہستی (Ideal) کی حیات مسلسل اس کوشش پر مبنی ہوتی ہے کہ حقیقی ہستی (Real) کو اپنے اندر جذب کر لینے کے نقطۂ نظر سے اسے اپنے تصرف میں لایا جائے، اسے اپنے رنگ میں رنگ لیا جائے یہاں تک کہ اس کا مکمل وجود مثالی ہستی (Ideal) کے نور سے منور ہو کر ایک وحدت میں سما جائے ۔ عیسائیت موضوع (Subject) اور معروض (Object) کے مابین پائے جانے والے اُس لطیف فرق سے جو بظاہر ریاضیاتی جب کہ بباطن حیاتیاتی نوعیت کا تھا، سے متاثر ہو کر بے راہرو ہو گئی مگر اسلام نے (موضوع اور معروض کے بظاہر) تضاد کا سامنا اس پر غالب آنے کے نقطۂ نظر سے کیا۔ (موضوع اور معروض کے مابین) رشتے کی اصلیت کو پرکھنے کا بنیادی فرق ہی وہ شے ہے جو موجودہ ماحول میں انسانی زندگی کے مسائل کے حوالے سے ان دو عظیم مذاہب کے رویوں کا تعین کرتا ہے۔ دونوں (مذاہب اسلام اور عیسائیت) انسان کے اندر نفسِ روحانی کا اثبات (اور فروغ وارتقا) چاہتے ہیں مگر فرق صرف اتنا ہے کہ اسلام مثالی ہستی (Ideal) اور حقیقی ہستی (Real) کے باہمی تعلق کو تسلیم کرتے ہوئے مادی دنیا کے وجود کا اقرار کرتا ہے اور اس پر غالب آنے کی راہ سمجھتا ہے تاکہ حیات کو حقیقت پسندانہ انداز میں آگے چلانے (یا اس کے ارتقا) کے لیے کوئی بنیاد تلاش کی جا سکے۔

تو (غور طلب بات یہ ہے کہ) جس کائنات میں ہم رہتے ہیں قرآن کی رو سے اس کی امتیازی خصوصیت کیا ہے؟ (اس ضمن میں) پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ کائنات محض کسی کھیل تماشے کا نتیجہ نہیں ہے:

> ''ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے کھیل کود میں پیدا نہیں کیا۔ ہم نے انھیں نہیں پیدا کیا مگر ایک سنجیدہ مقصد کے لیے لیکن ان میں سے اکثر اس بات کو نہیں سمجھتے۔''
>
> (الدخان، سورت نمبر ۴۴: آیت نمبر ۳۸، ۳۹)

یہ ایک ایسی حقیقت ہے کہ جس پر غور کرنا ہوگا:

''بلاشبہ آسمانوں اور زمین کی تخلیق میں اور دن اور رات کے آنے جانے میں سوجھ بوجھ رکھنے والوں کے لیے نشانیاں ہیں۔ جو لوگ کھڑے، بیٹھے اور اپنے پہلوؤں پر اللہ کو یاد کرتے ہیں اور آسمانوں اور زمین کی تخلیق پر غور کرتے ہیں (اور کہتے ہیں) اے ہمارے آقا! تو نے یہ بے فائدہ پیدا نہیں کیا۔''

(سورت آل عمران نمبر ۳، آیت نمبر ۱۹۰، ۱۹۱)

اگلی بات یہ ہے کہ اس کائنات کی تخلیق کچھ اس طرح ہوئی ہے کہ اس میں وسعت پانے کی صلاحیت ہے:

''وہ (خدا) اپنی تخلیق میں اضافہ کرتا ہے جو وہ چاہتا ہے۔''

(سورت فاطر نمبر ۳۵، آیت نمبر ۱)

کائنات ایک جامد، تکمیل یافتہ شے، بے حرکت اور نا قابلِ تغیر (وجود) نہیں۔ اس کے باطن کی گہرائیوں میں شاید ایک نئی پیدائش کا خواب پوشیدہ ہے:

''کہہ دیجیے! زمین میں چلو پھرو اور دیکھو کہ خدا نے تخلیق کے سارے کام کی ابتدا کیسے کی۔ اس کے بعد وہ اس کو ایک دوسرا جنم دے گا۔''

(سورت العنکبوت نمبر ۲۹، آیت نمبر ۲۰)

دراصل کائنات کی یہ پُر اسرار ایک طرف سے دوسری طرف جنبش، اس کے اندر کی دھڑکن، یہ وقت کا بے آواز بہاؤ جو ہم انسانوں کے لیے دن اور رات کی حرکت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، قرآن کے نزدیک خدا کی عظیم ترین نشانیوں میں سے ایک ہے:

''اللہ دن اور رات کو اپنی اپنی باری پر لاتا ہے۔ یقیناً اس میں اہلِ نظر لوگوں کے لیے سبق ہے۔''

(سورت النور نمبر ۲۴، آیت نمبر ۴۴)

یہی وجہ ہے کہ پیغمبرؐ نے فرمایا کہ ''زمانے کو برا مت کہو۔ بے شک زمانہ خود خدا ہے۔'' زمان و مکاں کی وسعتیں اپنے اندر اس انسان کے ہاتھوں مکمل طور پر تسخیر ہونے کا عہد رکھتی ہیں کہ جس کا یہ فرض ہے کہ وہ آیاتِ الٰہی پر غور و فکر کرے اور ان ذرائع کا کھوج لگائے جن سے مظاہرِ فطرت کی تسخیر کو ایک ٹھوس حقیقت کا روپ دیا جا سکتا ہے:

''کیا تم نے دیکھا نہیں کہ اللہ نے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے تمھارے مطیع و تابع فرمان کر دیا ہے اور اُس نے تمھیں اپنی ظاہری اور چھپی نعمتیں عطا کر دی ہیں۔''

(سورت لُقمٰن نمبر ۳۱، آیت نمبر ۲۰)

''اور اُس نے تمھارے لیے مسخر کیا دن اور رات کو اور مہ و مہر کو اور ستارے بھی اُس کے حکم سے تمھارے زیرِ نگیں ہیں۔ یقیناً اس میں اُن لوگوں کے لیے نشانیاں ہیں جو عقل سے کام لینے والے ہیں۔''

(سورت النحل نمبر ۱۶، آیت نمبر ۱۲)

کائنات کی ماہیت و پیمان کی نوعیت اس طرح کی ہے تو (سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ) انسان کی فطرت کیا ہے کہ جسے یہ (کائنات) چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہے؟ انسان مناسب ترین باہم مربوط صلاحیتوں کا حامل ہے تاہم وہ اپنے آپ کو پیمانۂ حیات کی اس نچلی سطح پر پاتا ہے کہ جہاں وہ چاروں طرف سے مزاحم قوتوں سے گھرا ہوا ہے:

''البتہ ہم نے انسان کو بہترین ساخت میں پیدا کیا پھر ہم نے اسے سب سے نیچی (پست ترین) حالت میں لوٹا دیا۔''

(سورت التین نمبر ۹۵، آیت نمبر ۴، ۵)

اس ماحول میں ہم اسے کیسا پاتے ہیں؟ ایک بیقرار وجود جو اپنے مقاصد کے حصول کی جدوجہد میں اس حد تک محو رہتا ہے کہ اسے اِن کے علاوہ اور کچھ یاد ہی نہیں رہتا۔ جو اس اہل ہے کہ اظہارِ ذات کی غرض سے نئے امکانات کی بے پایاں جستجو کرتے ہوئے اذیت و تکلیف بھی اپنے سر لے سکے۔ چنانچہ وہ اپنی تمام تر کوتاہیوں کے باوجود فطرت سے افضل ہے کیوں کہ وہ اپنے ساتھ ایک بہت بڑی امانت کو لیے ہوئے ہے۔ وہ امانت جس کے بوجھ کو قرآن کے الفاظ میں زمین و آسمان اور پہاڑوں نے بھی اُٹھانے سے انکار کر دیا:

''یقیناً ہم نے آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کو (شخصیت کی) امانت وصول کرنے کی پیش کش کی لیکن انھوں نے بوجھ اُٹھانے سے انکار کر دیا اور وہ اسے وصول کرنے سے ڈر گئے۔ صرف انسان نے اسے اُٹھا لینے کی ذمہ داری لے لی تاہم ظالم بے عقل ثابت ہوا ہے۔''

(سورت احزاب نمبر ۳۳، آیت نمبر ۷۲)

اس میں شک نہیں کہ انسان کے سفرِ حیات کی ایک ابتدا ہے تاہم یہ بات شاید انسان کے مقدر میں لکھ دی گئی ہے کہ وہ ہستی کی تشکیل کا ایک مستقل حصہ بن جائے:

''کیا انسان گمان کرتا ہے کہ اُسے ایک بے فائدہ شے کی طرح ضائع کر دیا جائے گا۔ کیا وہ محض منی کا ایک قطرہ نہ تھا۔ پھر وہ جما ہوا خون ہوا جس سے اللہ نے اُسے بنایا اور اُسے شکل و صورت دی اور اُسے نر اور مادہ کا جوڑا بنایا۔ کیا وہ اس پر قادر نہیں کہ مُردوں کو زندہ کرے۔''

(سورت القیٰمہ نمبر ۷۵، آیت نمبر ۳۶ تا ۴۰)

جب انسان اپنے چاروں طرف پھیلی ہوئی مظاہرِ فطرت کی قوتوں سے متاثر ہو کر اُن کی جانب رخ کرتا ہے تو وہ اس امر پر قدرت رکھتا ہے کہ اُن پر اپنا حکم نافذ کرے اور اُنھیں کسی (نئے) قالب میں ڈھال لے اور اگر یہ قوتیں مزاحم ہوں تو اُس میں یہ صلاحیت بھی ہے کہ اپنے باطنی وجود کی گہرائیوں میں اُس (مزاحمت) سے کہیں بڑھ کر (طاقت اور عزم و استقلال کی حامل) ایسی وسیع دنیا آباد کرے جو اُس کے لیے بے پناہ راحت وطمانیت اور تحریک کا باعث ہو۔ کٹھن مقدر کے حامل انسان کا وجود اگر چہ گلاب کی پنکھڑی کی طرح نازک اندام ہے تاہم وجود کی کوئی صورت اتنی توانا، اتنی متاثر کن اور اتنی حسین نہیں جتنی کہ روحِ انسانی ہے۔ یوں اپنے باطنی وجود کے لحاظ سے انسان، قرآن کی رو سے، ایک تخلیقی سرگرمی (Creative Activity) کا نام ہے۔ ایک ایسی ارتقاع پذیر روح جس کے آگے بڑھتے ہوئے قدم بلندی کی ایک سطح سے دوسری سطح کو عبور کرتے چلے جاتے ہیں:

''اس امر کی ضرورت نہیں کہ میں (یہ بتانے کے لیے) قسم کھاؤں شام کی سرخی کی، اور رات کی اور اس میں جو کچھ وہ سمیٹتی ہے اور چاند کی جب وہ پورا ہو جائے کہ تم کو درجہ بدرجہ ضرور چڑھنا ہے۔''

(سورت الانشقاق نمبر ۸۴، آیت نمبر ۱۶۔۱۹)

انسان کا یہ مقدر ہے کہ وہ اپنے چاروں طرف پھیلی ہوئی کائنات کی گہری تمناؤں میں شریک ہو۔ کبھی کائناتی قوتوں کے مطابق ڈھل جائے اور کبھی اپنی تمام تر طاقت وتوانائی سے کائناتی قوتوں کو اپنے مقاصد واہداف کے مطابق ڈھال لے اور یوں نہ صرف اپنی بلکہ کائنات کی تقدیر کی بھی صورت گری کرے۔ اس بتدریج ترقی کی جانب قدم بڑھاتے ہوئے تغیر کے عمل میں خدا انسان کا معاون و مدد گار بن جاتا ہے بشرطیکہ انسان پہل کرے:

''یقیناً اللہ لوگوں کی حالت نہیں بدلے گا جب تک وہ اپنے آپ میں تبدیلی نہ لائیں۔''

(سورت الرعد نمبر ۱۳، آیت نمبر ۱۱)

اگر انسان پہل نہیں کرتا، اگر وہ اپنی باطنی ثروت (صلاحیتوں) کو ترقی نہیں دیتا اور اگر وہ نمو پذیر حیات کی داخلی سطح پر انگیخت کو محسوس کرنا چھوڑ دیتا ہے تو پھر اس کے اندر موجود روح سخت ہو کر پتھر بن جاتی ہے اور وہ مردہ مادے کی سطح پر آ جاتا ہے۔ یقیناً اُس کی زندگی اور اُس کی روح کی بالیدگی کا انحصار اُن روابط پر ہے جو وہ اپنے مقابل موجود حقیقت کے ساتھ اُستوار کرتا ہے۔ یہ علم ہی ہے جو روابط قائم کرتا ہے اور علم ایک ایسے حسی ادراک (Sense Perception) کا نام ہے جس کی توضیح عقل و فہم سے ہوتی ہے:

''جب تیرے رب نے فرشتوں سے کہا یقیناً میں زمین پر اپنا جانشین بنانے والا ہوں تو انھوں نے کہا کیا تو اسے بنائے گا جو فساد کھڑا کرے گا اور خون بہائے گا جب کہ ہم تیری تعریف کرتے ہیں اور تیری پاکیزگی بیان کرتے ہیں۔ خدا نے کہا بے شک میں جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے اور اس نے آدم کو تمام اشیا کے نام سکھائے اور پھر اُنھیں فرشتوں کے سامنے رکھ دیا اور کہا ان (چیزوں) کے نام بتاؤ اگر تم عقل والے ہو۔ اُنھوں نے کہا، حمد کے لائق صرف تو ہے۔ ہمارے پاس کوئی علم نہیں ہے سوائے اُس کے جو تو نے ہمیں جاننے کے لیے عطا کیا ہے۔ تو جاننے والا، حکمت والا ہے۔ اُس نے کہا اے آدم! انھیں ناموں سے آگاہ کرو اور جب اُس نے اُنھیں ناموں سے آگاہ کر دیا تو خدا نے کہا کیا میں نے تمھیں نہیں کہا تھا کہ میں آسمانوں اور زمین کی پوشیدہ باتوں کو جانتا ہوں اور اُس کو بھی میں جانتا ہوں جو تم ظاہر کرتے ہو اور جو تم چھپاتے ہو۔''

(سورت البقرۃ نمبر۲، آیت نمبر۳۰۔۳۳)

ان آیات میں اہم بات یہ ہے کہ انسان کو اشیا کے نام رکھنے یا یوں کہیے کہ اُن کے تصورات تشکیل دینے کی صلاحیت سے نوازا گیا ہے اور اُن کے تصورات قائم کرنا ہی (دراصل) اُن پر تصرف حاصل کرنا ہے۔ یوں انسان کے علم کی نوعیت تصوری ہے اور تصوری علم کا یہی وہ آلہ ہے جس کے ذریعے انسان حقیقت کے قابلِ مشاہدہ پہلو تک رسائی حاصل کرتا ہے۔ قرآن کی ایک قابلِ توجہ خصوصیت اُس کے حقیقت کے اسی قابلِ مشاہدہ پہلو پر زور دیتا ہے۔ اس مرحلے پر مجھے چند آیات کا حوالہ دینے کی اجازت دیجیے:

''بلاشبہ آسمانوں اور زمین کی تخلیق میں اور رات اور دن کے الٹ پھیر میں اور اُن جہازوں میں جو سمندر میں سے گزرتے ہیں اُن چیزوں کے ساتھ جو انسان کے لیے فائدہ مند ہیں اور بارش میں جسے خدا آسمان سے نیچے بھیجتا ہے زمیں کو اِس کے بنجر ہو جانے کے بعد زندگی عطا کرتے ہوئے اور اس پر تمام قسم کے مویشی پھیلاتے ہوئے اور ہواؤں کے رخ بدلنے میں اور بادلوں میں جنھیں آسمانوں اور زمین کے مابین خدمت گزاری پر لگایا ہوا ہے، اُن لوگوں کے لیے نشانیاں ہیں جو سمجھ رکھتے ہیں۔''

(سورت البقرۃ نمبر۲، آیت نمبر۱۶۴)

''اور وہی ہے جس نے تمھارے لیے ستارے بنائے تا کہ سمندر کی اور زمین کی تاریکی میں تمھاری رہنمائی ہو سکے۔ ہم نے علم رکھنے والے لوگوں کے لیے اپنی

نشانیاں واضح کر دی ہیں اور وہی ہے جس نے تمھیں ایک جان سے پیدا کیا اور تمھیں ایک ٹھکانا اور آرام کی جگہ (رحمِ مادر میں) عطا کی ہے۔ ہم نے بصیرت رکھنے والے لوگوں کے لیے اپنی نشانیاں واضح کر دی ہیں، اور وہی ہے جو آسمان سے نیچے بارش برساتا ہے اور اس سے ہم تمام پودوں کی کلیاں اُگاتے ہیں اور اُن سے ہم سبز پتے وجود میں لاتے ہیں اور گتھے ہوئے دانے اور کھجوروں کے گابھے سے جھکے ہوئے خوشے اور انگور اور زیتون اور اَنار کے باغات ایک دوسرے سے مشابہ اور غیر مشابہ۔ تم اُن کے پھل دیکھو جب وہ پکتے ہیں۔ حقیقتاً اس میں اُن لوگوں کے لیے نشانیاں ہیں جو ایمان رکھتے ہیں۔''

(سورت الانعام نمبر۶، آیت نمبر۹۷۔۹۹)

''کیا تم نے نہیں دیکھا کہ کس طرح تمھارا رب سائے کو لمبا کرتا ہے۔ اگر وہ چاہتا تو اِسے ساکن کر دیتا لیکن ہم نے سورج کو اِس کا رہنما بنایا پھر اِسے ہم اپنی طرف سمیٹتے ہیں آہستہ آہستہ کھینچتے ہوئے۔''

(سورت الفرقان نمبر۲۵، آیت نمبر۴۵، ۴۶)

''کیا وہ اُوپر بادلوں کی طرف نہیں دیکھتے، وہ کیسے تخلیق کیے گئے اور آسمان کی طرف کہ کس طرح اسے اوپر اُٹھایا گیا ہے اور پہاڑوں کی طرف کہ کس طرح اُنھیں نصب کیا گیا ہے اور زمین کی طرف کہ کس طرح اِسے پھیلایا گیا ہے۔''

(سورت الغاشیہ نمبر۸۸، آیت نمبر۱۷ تا ۲۰)

''اور اُس کی نشانیوں میں سے آسمانوں اور زمین کی تخلیق اور تمھاری بولیوں اور رنگوں کی اقسام ہیں۔ اسی میں حقیقتاً تمام لوگوں کے لیے نشانیاں ہیں۔''

(سورت الروم نمبر۳۰، آیت نمبر۲۲)

اِس میں شک نہیں کہ فطرت کے اس مفکرانہ مشاہدے سے قرآن کا فوری مقصد انسان میں اُس (ہستی) کا شعور پیدا کرنا ہے جس کی فطرت ایک نشانی سمجھی جاتی ہے تاہم قابلِ توجہ نکتہ قرآن کا وہ عمومی تجربی رویہ (General Empirical Attitude) ہے جس نے اپنے پیروکاروں کے اندر مادی حقیقت کے لیے احساسِ احترام پیدا کیا اور یوں بالآخر اُنھیں جدید سائنس کے بانی بنا دیا۔ یہ ایک بہت بڑی بات تھی کہ (قرآن نے) ایک ایسے دور میں تجربی مزاج اُجاگر کیا کہ جب تلاشِ حق کے انسانی عمل میں مرئی حقائق کوئی قدر و قیمت نہ رکھتے تھے۔ قرآن کے مطابق، جیسے کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، (تخلیقِ) کائنات کا ایک سنجیدہ مقصد ہے۔ اس کی بدلتی ہوئی واقعیتیں (Shifting Actualities) ہمارے وجود کو تازہ صورتیں اختیار کرنے پر مجبور کر دیتی ہیں۔ اِس (کائنات) کی

طرف سے پیش آمدہ مزاحمتوں پر قابو پانے کے لیے ذہنی وفکری جدوجہد حیات کے اندر مزید پختگی اور وسعت کے علاوہ ہماری فکر وبصیرت اور تدبیری صلاحیتوں میں اضافہ کرتی ہے اور یوں ہمیں انسانی تجربہ کے لطیف تر پہلوؤں سے زیادہ ماہرانہ انداز میں شناسائی پیدا کرنے کے لیے تیار کرتی ہے۔ زمانے کے بہاؤ سے تعلق رکھنے والی اشیا کے ساتھ ہمارا فکری ربط ہی ہے جو زمانے سے ماورا عالم کی ذہنی سطح پر سوجھ بوجھ پیدا کرنے کے لیے ہمیں تیار کرتا ہے۔ خودی اپنی ظاہری صورتوں میں مقیم ہوتی ہے اور انسان جیسی ہستی جسے مزاحمتوں بھرے ماحول میں اپنی زندگی کو برقرار رکھنا ہوتا ہے، ظاہری حقیقت سے نظریں چرانے کی متحمل نہیں ہوسکتی۔ قرآن تغیر (Change) کی اُس عظیم حقیقت کی جانب ہماری توجہ دلاتا ہے جس کے احساس واعتراف اور جس پر حاوی ہونے ہی سے یہ ممکن ہے کہ ایک پائیدار تہذیب کی تشکیل کی جا سکے۔ ایشیا ہی نہیں بلکہ ساری کی ساری قدیم دنیا کی ثقافتیں اس لیے ناکام رہیں کہ انھوں نے حقیقت تک رسائی کے لیے صرف باطنی پہلوؤں کو مدِنظر رکھا اور داخلی سے خارجی دنیا کی طرف آنے کا طریقہ اختیار کیا۔ اس طریقہ کار نے اُنھیں نظریہ تو عطا کیا تاہم طاقت سے محروم رکھا اور محض نظریہ پر کسی پائیدار تہذیب کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی۔

اس میں شک نہیں کہ تاریخی لحاظ سے دیکھا جائے تو علمِ الٰہی کے سرچشمے کے طور پر مذہبی تجربہ کا طریقہ اسی مقصد کے لیے اختیار کی جانے والی انسانی تجربہ کی دیگر صورتوں پر فوقیت رکھتا ہے۔ قرآن اس بات کو تسلیم کرتے ہوئے کہ انسانوں کی روحانی زندگی میں تجربی رویے (Empirical Attitude) کو ایک ناگزیر مرحلے کی حیثیت حاصل ہے، انسانی تجربے کے اُن تمام پہلوؤں کو بھی مساوی اہمیت دیتا ہے جو اُس حقیقتِ مطالعہ (Ultimate Reality) کا علم وعرفان عطا کرتے ہیں جو اپنی آیات کا اظہار باطنی اور خارجی دونوں سطح پر کرتی ہے۔ اُس حقیقت کے ساتھ جو ہمارے سامنے ہے روابط اُستوار کرنے کا ایک بالواسطہ طریقہ تفکر پر مبنی مشاہدہ (Reflective Observation) اور حسی ادراک (Sense-Perception) پر ظاہر ہونے والی اُس کی نشانیوں پر غلبہ پانا ہے۔ دوسرا طریقہ حقیقت کے ساتھ اُس وقت براہِ راست رفاقت حاصل کرنے کا ہے کہ جب وہ اپنا اظہار باطنی سطح پر کرتی ہے۔ قرآن کی فطرت پسندی (Naturalism) تو محض اس حقیقت کو تسلیم کرنا ہے کہ انسان فطرت سے وابستہ ہے، تاہم اِس وابستگی کو جہاں تک اِس کے فطرت کی قوتوں پر حاوی ہونے کے ایک امکانی ذریعہ ہونے کا تعلق ہے، غلبہ وتصرف کی کسی غیر صالح خواہش کے تحت استعمال نہیں کرنا چاہیے بلکہ انسان کی روحانی زندگی کی آزادانہ بالیدگی اور ارتقا کی لائقِ تحسین غرض کے لیے ہونا چاہیے۔ چنانچہ حقیقت کی کلی بصیرت کے لیے حسی ادراک (Sense Perception) کے ساتھ ساتھ اُس ادراک کا ہونا بھی ضروری ہے جسے قرآن فواد، قلب یا دل کہہ کر بیان کرتا ہے:

''خدا نے جو بھی شے بنائی اُسے اُس نے نہایت اچھے طریقے سے تخلیق کیا اور

انسان کی تخلیق کی ابتدا مٹی سے کی، پھر اُس کی نسل جراثیمِ حیات (پر مشتمل) حقیر پانی سے جاری کی، پھر اُس کی شکل وصورت بنائی اور اپنی روح اُس کے اندر پھونکی اور تمھیں سماعت، بصارت اور دل عطا کیے۔ تم (اس کے بدلے میں) کس قدر کم شکر ادا کرتے ہو۔''

(سورت السجدہ نمبر۳۲، آیت نمبر ۷تا۹)

دل کی حیثیت ایک طرح کے ایسے باطنی وجدان (Inner Intuition) اور (آلۂ) بصیرت کی ہے جس کے بارے میں رومی کے خوب صورت الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ یہ سورج کی شعاعوں سے روشن ہوتا ہے اور ہمارا رابطہ حقیقت کے اُن پہلوؤں سے قائم کر دیتا ہے جو حسی ادراک (Sense-Perception) کی حدود سے باہر ہیں۔ قرآن کے مطابق یہ (دل) ایک ایسی شے ہے جو بصارت رکھتی ہے اور اس کی فراہم کردہ اطلاعات کی اگر درست تشریح وتوضیح کی جائے تو وہ کبھی غلط ثابت نہیں ہوتیں۔ بہر حال یہ قطعاً نہیں سمجھنا چاہیے کہ یہ ایک خاص قسم کی پُر اسرار صلاحیت ہے بلکہ یہ حقیقت سے تعلق پیدا کرنے کا ایک ایسا طریقہ ہے جس میں جسمانی حسیات کا کوئی عمل دخل نہیں ہوتا تاہم اس طریقے سے تجربے کا جو خیالی منظر ہمارے سامنے منکشف ہوتا ہے وہ اتنا ہی حقیقی اور ٹھوس ہوتا ہے جتنا کہ کوئی اور تجربہ ہو سکتا ہے۔ اسے نفسی کیفیت (Psychic)، متصوفانہ یا مافوق الفطرت قرار دے کر بحیثیت تجربہ اس کی قدر و قیمت کو کم نہیں کیا جا سکتا۔ قدیم انسان کے نزدیک (علم وآگہی پر مبنی) ہر تجربہ ہی مافوق الفطرت تھا۔ حیات کی فوری ضروریات سے ترغیب پا کر وہ اپنے تجربے کی تشریح وتوضیح کی جانب متوجہ ہوا اور اسی تشریح وتوضیح سے بتدریج فطرت کا وہ تصور برآمد ہوا جس سے آج ہم آشنا ہیں۔

کلی حقیقت (Total Reality) جو ہماری آگہی کا حصہ بنتی ہے اور تشریح وتوضیح کرنے پر ایک امرِ واقعہ کے طور پر ظاہر ہوتی ہے، شعور میں آنے کے دیگر طریقے بھی رکھتی ہے اور تشریح وتوضیح کے مزید مواقع فراہم کرتی ہے۔ نوعِ انسانی کا الہامی (Revealed) اور صوفیانہ ادب (Mystic Literature) اس حقیقت پر خاطر خواہ طور پر گواہ ہے کہ مذہبی تجربہ تاریخ انسانی میں اِس قدر غالب اور مستقل حیثیت کا حامل رہا ہے کہ اسے محض واہمہ سمجھ کر مسترد نہیں کیا جا سکتا۔ اس بات کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ عمومی سطح کے انسانی تجربے کو تو ایک حقیقت کے طور پر قبول کر لیا جائے اور اس کی دیگر سطحوں کو محض صوفیانہ اور جذباتی کہہ کر رد کر دیا جائے۔ مذہبی تجربے کے حقائق بھی اُسی طرح کے حقائق ہیں جس طرح انسانی تجربے کے دیگر حقائق ہیں اور جہاں تک تشریح وتوضیح کے عمل سے ان حقائق کے علم فراہم کرنے کی اہلیت کا تعلق ہے تو ایک قسم کے حقائق اتنے ہی فائدہ رساں ہو سکتے ہیں جتنے کہ دوسری قسم کے حقائق۔ دوسری بات یہ ہے کہ انسانی تجربے کے اس پہلو کا تنقیدی انداز میں جائزہ لینا بھی کوئی فضول عمل نہیں ہے۔ نفسی مظاہر (Psychic Phenomena) کا سب سے پہلے تنقیدی مشاہدہ کرنے

والے خود پیغمبرِ اسلامؐ تھے۔امام بخاری اور دیگر محدثین نے اُس مجذوب یہودی نوجوان ابنِ صیاد کے حوالے سے آپؐ کے مشاہدہ کی مکمل روداد ہمیں بیان کی ہے جس کی وجدانی کیفیات نے آپؐ کی توجہ اپنی طرف مبذول کی۔آپؐ نے اُسے پرکھا، اُس سے سوالات کیے اور اُس کا اُس کی مختلف کیفیات میں جائزہ لیا۔ایک دفعہ آپؐ نے اُس کی بُڑ بُڑاہٹ کو سننے کے لیے اپنے آپ کو ایک درخت کے تنے کے پیچھے چھپا لیا تاہم لڑکے کی ماں نے اسے پیغمبرؐ کی آمد سے متعلق خبردار کر دیا جس پر لڑکے نے اپنی کیفیت کو فوراً جھٹک دیا۔اس پر پیغمبرؐ نے رائے دی کہ ''اگر وہ (ابنِ صیاد کی ماں) اُسے اکیلا رہنے دیتی تو معاملا صاف ہو جاتا۔'' اصحابِ رسولؐ میں سے وہ کچھ اصحاب جو اسلام کی تاریخ میں اولین نفسیاتی مشاہدے کے وقت موجود تھے اور مابعد محدثین نے بھی اگرچہ اس اہم واقعے کو محفوظ کرنے میں کمال احتیاط سے کام لیا تاہم وہ آپؐ کے طرزِ عمل کی اہمیت کو سمجھنے میں مکمل طور پر ناکام رہے اور اُنھوں نے اس کی توضیح اپنے معصومانہ انداز میں کی ۔ پروفیسر میکڈونلڈ (Professor Macdonald)، جسے صوفیانہ اور پیغمبرانہ شعور کے مابین بنیادی نفسیاتی فرق کی کوئی سمجھ نہ تھی، کو یہ امر مضحکہ خیز معلوم ہوتا ہے کہ ایک پیغمبرؑ نفسیاتی تحقیق کی سوسائٹی (Society for Psychical Research) کے انداز میں کسی دوسرے شخص کا (نفسی) جائزہ لینے کی کوشش کر رہا ہو۔جیسے کہ میں اپنے کسی بعد کے خطبے میں وضاحت کروں گا کہ روحِ قرآنی کی بہتر سوجھ بوجھ ، جس نے اُس سماجی تحریک کو جنم دیا جو بالآخر جدید تجربی رویے (Modern Empirical Attitude) پر منتج ہوئی، ہی مجذوب یہودی کے حوالے سے حضورؐ کے مشاہدے میں مضمر شاندار معنویت کو سمجھنے میں پروفیسر کی رہنمائی کر سکتی تھی۔بہر حال پیغمبرؐ کے طرزِ عمل کے مفہوم اور اہمیت کو سمجھنے والا پہلا مسلمان ابنِ خلدون تھا جس نے صوفیانہ شعور (Mystic Consciousness) کے محتویات (Contents) کا زیادہ تنقیدی روح کے ساتھ جائزہ لیا اور بڑی حد تک تحت الشعوری ذات (Subliminal Self) کے جدید مفروضہ کے قریب پہنچ گیا۔ جیسے کہ پروفیسر میکڈونلڈ کہتا ہے کہ ابنِ خلدون کے نفسیات کے حوالے سے کچھ نہایت دلچسپ خیالات تھے اور وہ (آج اگر ہوتا تو) غالباً ولیم جیمز (William James) کی کتاب ''مذہبی تجربہ کی بوقلمونیاں'' سے بہت ہم آہنگ ہوتا۔جدید نفسیات نے تو صرف موجودہ دور میں اس امر کی اہمیت کو محسوس کرنا شروع کیا ہے کہ صوفیانہ محتویات (Mystic Contents) کا مطالعہ باریک بینی اور احتیاط سے کرنا چاہیے تاہم ابھی تک ہمارے پاس شعور کی غیر منطقی کیفیتوں (Non-Rational Modes) کے محتویات (Contents) کا تجزیہ کرنے کے لیے صحیح معنوں میں کوئی موثر سائنسی طریقۂ کار موجود نہیں ہے۔جو وقت مجھے تفویض کیا گیا ہے اس میں یہ ممکن نہیں کہ میں صوفیانہ شعور کی تاریخ اور اس کے مختلف مدارج کا (ان کی) باطنی ثروت اور وضاحت کے اعتبار سے کوئی جامع جائزہ پیش کر سکوں۔ میں صرف یہ کر سکتا ہوں کہ آپ کے سامنے صوفیانہ تجربہ کی بڑی بڑی خصوصیات کے حوالے سے صرف چند عمومی تاثرات

پیش کر دوں۔

۱۔ پہلا قابلِ توجہ نکتہ اس تجربے کا فوری پن (Immediacy) ہے۔ اس معاملے میں یہ انسانی تجربے کی اُن دیگر سطحوں سے مختلف نہیں ہے جو علم کے لیے مواد فراہم کرتی ہیں۔ ہر تجربہ (اپنی نوعیت کے لحاظ سے) فوری (یا براہِ راست) ہی ہوتا ہے۔ جس طرح خارجی دنیا کے بارے میں علم حاصل کرنے کے لیے عمومی تجربے کو حسی مواد (Sense-data) کی تشریح و تعبیر کی کسوٹی پر پرکھا جاتا ہے اسی طرح خدا کے بارے میں علم حاصل کرنے کے لیے صوفیانہ تجربے کی تشریح و تعبیر کی جاتی ہے۔ صوفیانہ تجربے کے فوری ہونے کا سادہ سا مطلب یہ ہے کہ ہم خدا کے بارے میں اُسی طرح علم حاصل کرتے ہیں جس طرح دیگر مادی اشیا کے بارے میں علم حاصل کرتے ہیں۔ خدا کوئی ریاضیاتی وجود (Mathematical Entity) یا باہم مربوط تصورات کا ایسا نظام نہیں کہ (فوری یا براہِ راست انسانی) تجربے سے اُس کا کوئی تعلق نہ ہو۔

۲۔ دوسری اہم بات صوفیانہ تجربے کا ایک ناقابلِ تحلیل کلیت (Unanalysable Wholeness) ہونا ہے۔ جب مجھے اپنے سامنے پڑے ہوئے میز (کو دیکھنے) کا تجربہ ہوتا ہے تو اس تجربے کا ناقابلِ شمار مواد میز کے واحد تجربے کی صورت میں ڈھل جاتا ہے۔ مواد کی اِس کثرت میں سے میں صرف وہ مواد چن لیتا ہوں جو زمان و مکاں کی ایک خاص ترتیب کے تحت ہوتا ہے اور اُسے ایک میز کی مناسبت سے سانچے میں ڈھال لیتا ہوں۔ صوفیانہ حالت میں چاہے کتنی ہی واضح اور باثروت ہو، فکر (Thought) کم ہو کر نہ ہونے کے برابر رہ جاتی ہے اور اس قسم کا تجزیہ ممکن نہیں ہوتا تاہم صوفیانہ حالت اور مروجہ عقلی شعور میں فرق کا مطلب اِس (صوفیانہ حالت) کا طبعی شعور (Normal Consciousness) سے انقطاع نہیں ہے جیسے کہ ولیم جیمز نے غلطی سے سمجھ رکھا تھا۔ دونوں صورتوں میں ایک ہی حقیقت ہمارے اوپر اثر انداز ہو رہی ہوتی ہے۔ مروجہ عقلی شعور ماحول کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے کی ہماری عملی ضرورت کے پیشِ نظر محرکات کے الگ الگ مجموعوں کو جوابی کارروائی کے لیے سلسلہ وار منتخب کرتے ہوئے اُس حقیقت کو ٹکڑوں میں بانٹ دیتا ہے۔ (اِس کے برعکس) صوفیانہ حالت حقیقتِ مطلقہ کی کلی صورت سے ہمارا ایسا رابطہ اُستوار کرتی ہے جس میں مختلف النوع محرکات ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں اور ایک ایسی ناقابلِ تحلیل وحدت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں کہ جس میں موضوع (Subject) اور معروض (Object) کے مابین مروجہ امتیاز ختم ہو جاتا ہے۔

۳۔ تیسرا قابلِ توجہ نکتہ یہ ہے کہ صوفی کے لیے صوفیانہ کیفیت ایک دوسری انوکھی ذات (Unique Other Self) کے ساتھ قریبی ربط و اتصال (Intimate Association) کا ایک ایسا لمحہ ہوتا ہے جو صاحبِ تجربہ (Subject of Experience) کی نجی شخصیت کو تنزیہی (Transcending) عمل سے گزارتا ہے، اُس کا گھراؤ (Encompassing) کرتا ہے اور اُسے

وقتی طور پر دبا دیتا ہے۔اس (صوفیانہ کیفیت) کے مشمول(Content) کو مدِنظر رکھتے ہوئے (یہ کہا جا سکتا ہے کہ) صوفیانہ حالت انتہائی معروضی (Highly Objective) ہوتی ہے اور اسے محض خالص داخلیت(Pure Subjectivity) کے دھندلکوں میں کھو جانا قرار نہیں دیا جا سکتا۔البتہ آپ مجھ سے یہ سوال کریں گے کہ خدا کا بحیثیت ایک خودمختار دوسری ذات کے براہِ راست تجربہ کیسے ممکن ہے؟ محض اس حقیقت سے کہ صوفیانہ کیفیت ایک انفعالی (جذب وشوق اور وجد و حال کی) حالت ہے یہ بات حتماً ثابت نہیں ہوتی کہ اس کیفیت میں جس ذات کا تجربہ ہوا ہے وہ واقعتاً ایک دوسری یا غیر ذات ہے۔ ہمارے ذہن میں یہ سوال اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ ہم بغیر جرح وتنقید یہ فرض کر لیتے ہیں کہ ہمیں حسی ادراک (Sense Perception) کے ذریعے خارجی دنیا کا جو علم حاصل ہوتا ہے بس وہی علم، علم کی انتہائی صورت ہے۔اگر ایسا ہوتا تو پھر تو ہمیں خود اپنی ذات کی حقیقت کے بارے میں کبھی یقین نہ ہو پاتا۔بہر حال میں اس کے جواب میں اپنے روزمرہ کے سماجی تجربے کی ایک مثال پیش کرتا ہوں۔ہم اپنے معاشرتی میل جول میں دوسروں کے ذہنوں کو کس طرح جان پاتے ہیں؟ یہ تو واضح ہے کہ ہم اپنی ذات اور فطرت کا ادراک بالترتیب باطنی تفکر(Inner Reflection)اور حسی ادراک (Sense Perception) سے کرتے ہیں (مگر) ہمارے پاس کوئی ایسی حس(Sense) نہیں ہے کہ جس سے ہم دوسروں کے ذہن کے بارے میں جان سکیں۔میرے سامنے موجود ایک صاحبِ شعور وجود کے متعلق میرے علم کی واحد بنیاد وہ جسمانی حرکات وسکنات ہیں جو خود میری حرکات وسکنات جیسی ہیں (اور) جن سے میں یہ نتیجہ اخذ کرتا ہوں کہ میرے سامنے ایک دوسرا صاحبِ شعور وجود موجود ہے یا پھر ہم پروفیسر رائس(Professor Royce) کے خیال کی تائید کرتے ہوئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے ہم جنس افراد کی ذات ہمیں اس لیے حقیقی معلوم ہوتی ہے کیوں کہ وہ ہمارے عمل کے جواب میں ردِعمل پیش کرتے ہیں اور یوں مستقل طور پر ہمارے ٹوٹے پھوٹے اظہارات (Fragmentary Meanings) کو ضروری تکمیلی صورت فراہم کرتے ہیں۔بلاشبہ ردِعمل ہی کسی صاحبِ شعور ذات کی موجودگی کا ثبوت ہے اور قرآنِ پاک کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے:

> ''اور تمھارا رب کہتا ہے، مجھے پکارو اور میں تمھاری پکار کا جواب دیتا ہوں۔''
> (سورت غافر نمبر۴۰،آیت نمبر۶۰)

> ''اور جب میرے بندے تجھ سے میرے بارے میں پوچھتے ہیں تو اُس وقت میں اُن کے نزدیک ہوتا ہوں اور اُس کی پکار کا جواب دیتا ہوں جو مجھے پکارتا ہے۔''
>
> (سورت البقرۃ نمبر۲،آیت نمبر۱۸۶)

یہ واضح ہے کہ چاہے ہم جسمانی (حرکات وسکنات والے) معیار کو پیشِ نظر رکھیں یا (عمل

کے جواب میں ردِعمل پیش کرنے والے) رائس (Royce) کے زیادہ مناسب غیر جسمانی (Non-Physical) معیار کو سامنے رکھیں، ہر دو صورت میں دوسرے اذہان کے متعلق ہمارے علم کی نوعیت استخراجی (Inferential) ہی رہتی ہے۔ تاہم ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ دوسرے اذہان سے متعلق ہمارا تجربہ فوری (یا براہِ راست) نوعیت کا ہے اور ہمیں کبھی اپنے معاشرتی تجربے کے حقیقی ہونے کے بارے میں شک تک بھی نہیں گزرتا۔ بہر حال تحقیق و تفتیش کے اس مرحلے پر میرا مقصد یہ نہیں کہ دوسرے اذہان سے متعلق ہمارے علم سے ماخوذ مباحث کی بنیاد پر ایک محیط کل ذات (Comprehensive Self) کی حقیقت کے حق میں ایک مثالی نوعیت کے استدلال کی تشکیل کروں۔ میں صرف یہ رائے پیش کرنا چاہتا ہوں کہ صوفیانہ کیفیت میں تجربے کا براہِ راست محسوس ہونا کوئی ایسی (انوکھی) بات نہیں ہے کہ جس کی کوئی نظیر نہ ہو۔ اس (صوفیانہ تجربے) کی ہمارے عمومی تجربے سے ایک طرح کی مماثلت ہے اور غالباً یہ اُس زمرے سے تعلق رکھتا ہے۔

۴۔ چوں کہ صوفیانہ تجربے کی خاصیت کو براہِ راست ہی پرکھنا ہوتا ہے اس لیے ظاہر ہے کہ اس کا ابلاغ نہیں کیا جا سکتا۔ صوفیانہ کیفیات (Mystic States) کی نوعیت فکر (Thought) کی نسبت احساس (Feeling) سے زیادہ مشابہ ہوتی ہے۔ صوفی یا پیغمبرؑ اپنے مذہبی شعور کے مشتملات کی جو تعبیر کرتے ہیں انھیں صرف اقوال یا دُعاوی (Propositions) کی صورت ہی میں دوسروں تک بیان کیا جا سکتا ہے تاہم خود مشمول کو یوں منتقل نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ درج ذیل آیاتِ قرآنی میں مذہبی تجربہ کے مشمول کی بجائے (مذہبی تجربہ سے تشکیل پانے والی) نفسیات کا بیان ہے:

> ''یہ کسی بشر کے لائق نہیں کہ اللہ اس کے ساتھ کلام کرے مگر الہام کے ذریعے یا پردے کے پیچھے سے یا وہ رسولؑ بھیج دیتا ہے اُس کی اجازت سے اُس کی منشا کو منکشف کرنے کے لیے بلاشبہ وہ بلند مرتبہ، حکمت والا ہے۔''
>
> (سورت الشوریٰ نمبر ۴۲، آیت نمبر ۵۱)
>
> ''قسم ہے ستارے کی جب وہ ڈوبتا ہے۔ تمھارا ساتھی نہ بہکا اور نہ فریب خوردہ ہے اور وہ اپنی خواہش سے بات نہیں کرتا۔ قرآن اُس کی طرف نازل کی جانے والی وحی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ ایک طاقت ور نے اِسے اُسے سکھایا۔ دانش سے بہرہ ور وہ سیدھا کھڑا ہو گیا جب کہ وہ بالائی افق پر تھا۔ پھر وہ قریب تر ہوا اور نزدیک آ گیا اور دو کمانوں کے فاصلے پر تھا یا اس سے بھی قریب اور اُس نے اللہ کے بندے کی طرف وحی کی جو اُس نے وحی کی۔ جو اُس نے دیکھا اُس کے دل نے غلط بیانی نہیں کی۔ کیا! پھر تم اُس کے ساتھ جھگڑا کرو گے اُس کے متعلق جو اُس نے دیکھا۔ اُس نے دوسری مرتبہ بھی اُسے دیکھا تھا۔ سدرہ کے درخت

کے قریب جس کے پاس ہی جنت الماویٰ ہے۔ جب سدرہ کے درخت کو ڈھانپ لیا اُس کے ساتھ جس نے اسے ڈھانپا۔ اُس کی آنکھ نہ تو بہکی اور نہ بھٹکی کیوں کہ اُس نے رب کی نشانیوں میں سے عظیم ترین نشانیاں دیکھیں۔''

(سورت النجم نمبر۵۳، آیت نمبر ۱تا۱۸)

مذہبی تجربہ کے ناقابلِ ابلاغ ہونے کا باعث یہ امرِ واقعہ ہے کہ یہ (تجربہ) بنیادی طور پر ایسے بے زباں جذبات (Inarticulate Feeling) کا حامل ہوتا ہے جن کا استدلالی منطق سے کوئی تعلق نہیں ہوتا تاہم اس امر کی جانب توجہ دینا ضروری ہے کہ صوفیانہ احساس (Mystic Feeling)، احساس کی دیگر صورتوں کی طرح لازماً ادراکی عنصر (Cognitive Element) کا حامل ہوتا ہے اور مجھے یقین ہے کہ اسی ادراکی عنصر کے باعث یہ (صوفیانہ احساس) خیال (Idea) کا روپ دھار لیتا ہے۔ دراصل احساس کی فطرت میں یہ بات ودیعت ہے کہ وہ خیال کی صورت میں اظہار کرے۔ یوں محسوس ہوگا کہ احساس (Feeling) اور خیال (Idea) دونوں باطنی تجربے کی ایک ہی وحدت کے غیر زمانی (Non-Temporal) اور زمانی (Temporal) پہلو ہیں تاہم اس مرحلے پر میرے لیے اس سے بہتر اور کچھ نہ ہوگا کہ میں پروفیسر ہاکنگ (Professor Hocking) کا حوالہ نقل کروں جنھوں نے مذہبی شعور کے مشتملات کا علمی وعقلی انداز میں جائزہ لینے کی تائید میں (نفسیات) احساس کا نہایت باریک بینی سے مطالعہ کیا ہے:

''احساس کے علاوہ وہ دوسری شے کیا ہے جس پر احساس انجام پذیر ہوتا ہے؟ میرا جواب ہے، ایک معروض (Object) کا شعور۔ احساس ایک ساری کی ساری باشعور ذات کی بے قراری ہے اور وہ جو اِس ذات کی بے قراری کا قرار بحال کرے گا، اُس کا تعلق اندرونِ ذات کی بجائے ذات سے ماورا ہے۔ احساس کا جھکاؤ باہر کی طرف ہوتا ہے جیسے کہ خیال کی صورت میں معلومات کا رخ باہر کی طرف ہوتا ہے اور کوئی احساس اتنا اندھا نہیں ہوتا کہ اُسے اپنے معروض (Object) ہی کی خبر نہ ہو۔ جیسے کہ ذہن میں کوئی احساس قدم جماتا ہے تو اس لمحے دماغ میں احساس کے جزوِ لاینفک کے طور پر ایک ایسی شے کا خیال بھی جنم لیتا ہے جو اِسے قرار پہنچاتا ہے۔ احساس کا بے سمت (Without Direction) ہونا اتنا ہی ناممکن ہے جتنا کہ کسی سرگرمی کا بے سمت ہونا اور (یاد رہے کہ) سمت کسی مطلوب ومقصود کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ شعور کی بعض ایسی مبہم حالتیں (Vague States) بھی ہوتی ہیں جن میں ہم اپنے آپ کو مکمل طور پر بے سمت محسوس کرتے ہیں مگر قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ ایسی صورتوں میں

ہمارا احساس بھی اُسی طرح حالتِ التوا(Abeyance) میں ہوتا ہے۔مثال کے طور پر ہو سکتا ہے کہ میں کسی چوٹ سے ہوش وحواس کھو بیٹھوں، نہ مجھے یہ پتا چلے کہ کیا ہوا ہے اور نہ کوئی درد محسوس ہوتا ہم اس بات کا پورا ادراک ہو کہ کچھ ہوا ہے۔ یہ ایک ایسی صورتِ حال ہوتی ہے کہ جس میں تجربہ ایک لمحے کے لیے شعور کی دہلیز پر احساس کی بجائے خالصتاً ایک امرِ واقعہ کی صورت میں انتظار کرتا ہے یہاں تک کہ خیال اسے چھو لیتا ہے اور ردِ عمل کا ایک راستہ متعین ہو جاتا ہے ۔عین اُسی لمحے درد کا احساس اُجاگر ہوتا ہے۔ اگر ہمارا نقطۂ نظر درست ہے تو (اس کا مطلب یہ ہوا کہ) احساس ایسا ہی معروضی شعور (Objective Consciousness) ہے جیسا کہ خیال۔ یہ ہمیشہ اُس شے کی جانب انگشت نمائی کرتا ہے جس کا تعلق حاضر ذات (صاحبِ احساس کی ذات) سے ماورا ہوتا ہے اور احساس کے وجود کا مطلب سوائے اِس کے اور کچھ نہیں کہ یہ ذات کی رہنمائی اُس شے کی جانب کرے کہ جس کی موجودگی میں اِس کا اپنا عرصۂ حیات ختم ہو جاتا ہے۔''

لہٰذا آپ دیکھیں گے کہ احساس کی یہی وہ اساسی فطرت ہے کہ جس کے باعث مذہب گو احساس سے ابتدا کرتا ہے تاہم تاریخ گواہ ہے کہ اِس نے کبھی اپنے آپ کو محض احساس تک محدود نہیں رکھا بلکہ اِس نے ہمیشہ مابعدالطبیعیاتی حقائق کی جستجو کی ہے۔صوفیا کی طرف سے ایک وسیلۂ علم کے طور پر عقل کی مذمت کرنے کی تاریخِ مذہب میں حقیقتاً کوئی تائید نہیں ملتی۔تھوڑی دیر قبل پروفیسر ہاکنگ کا جو اقتباس نقل کیا گیا اُس سے صرف یہی ثابت نہیں ہوتا کہ مذہب میں خیال(Idea) کا جواز موجود ہے بلکہ اِس کے معنی ومفہوم کا دائرہ اِس سے کہیں وسیع تر ہے۔احساس اور خیال کا عضوی ربط وحی باللفظ (Verbal Revelation) کے اُس پرانے مذہبی مناقشہ پر روشنی ڈالتا ہے جس نے کسی زمانے میں مسلمان مذہبی مفکرین کو کافی پریشان کیے رکھا۔ بے زبان احساس(Inarticulate Feeling) اپنا اظہار خیال میں کرتا ہے اور پھر خیال اپنی باری آنے پر خود اپنے باطن سے اپنا مرئی پیکر (Visible Garment) تشکیل دیتا ہے ۔ یہ کہنا محض استعاراتی بات نہیں کہ خیال اور لفظ دونوں بیک وقت احساس کی آغوش سے جنم لیتے ہیں تاہم منطقی فہم(Logical Understanding) کی مجبوری یہ ہے کہ وہ اِنھیں زمانی ترتیب (Temporal Order) میں دیکھتی ہے اور یوں ان دونوں کو ایک دوسرے سے الگ الگ سمجھتے ہوئے خود اپنے لیے مشکلات پیدا کرتی ہے۔ایک لحاظ سے لفظ بھی الہامی ہے۔

۵۔ذاتِ ابدی کے ساتھ صوفی کا گہرا ربط واتصال اُس کے اندر سلسلہ وار زماں (Serial Time) کی بے حیثیتی کا احساس پیدا کرتا ہے مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ صوفی کا (اپنے صوفیانہ تجربہ کے

دوران میں) سلسلہ وارزماں سے مکمل انقطاع ہوجاتا ہے۔ اپنی یکتائیت(Uniqueness) کے اعتبار سے صوفیانہ کیفیت کسی نہ کسی صورت عام تجربے سے ہم رشتہ رہتی ہے۔ اِس حقیقت سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ صوفیانہ کیفیت بہت جلد زائل ہوجاتی ہے تاہم جاتے جاتے یہ صاحبِ تجربہ پر وقعت واعتماد کے گہرے نقوش مرتب کرجاتی ہے۔ اگرچہ صوفی اور پیغمبرؐ دونوں (روحانی تجربے سے گزرکر) تجربے کی عمومی سطحوں کی جانب پلٹ آتے ہیں تاہم اس فرق کے ساتھ کہ (صوفی کے برعکس) پیغمبرؐ کی واپسی، جیسے کہ میں بعد میں وضاحت کروں گا، بنی نوعِ انسان کے لیے بے پناہ معنویت کی حامل ہوتی ہے۔

لہٰذا حصولِ علم کے مقصد کے نقطۂ نظر سے دیکھیں تو صوفیانہ تجربہ اتنا ہی حقیقی ہے جتنا کہ کوئی اور انسانی تجربہ ہوسکتا ہے اور اِسے محض اِس بنا پر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ حسی ادراک (Sense-Perception) سے اِس کا کھوج نہیں لگایا جاسکتا۔ علاوہ ازیں یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ صوفی کی اُن عضوی حالتوں(Organic Conditions) کا تعین کرنے سے جو بظاہر صوفیانہ تجربے کا باعث بنتی ہیں، صوفیانہ کیفیت کی روحانی قدر ومنزلت کوختم کیا جاسکے۔ اگر جدید نفسیات کے ذہن و بدن(Body And Mind) کے باہمی تعامل (Inter-Relation) کے مفروضے کو درست تسلیم کر بھی لیا جائے تو پھر بھی انکشاف حقیقت کے حوالے سے صوفیانہ کیفیت کی قدر و قیمت کو تسلیم نہ کرنا غیر منطقی بات ہے۔ علمِ نفسیات کی رو سے تمام کیفیات خواہ اُن کا مشمول(Content) مذہبی ہو یا غیر مذہبی ،عضوی لحاظ سے متعین ہوتی ہیں۔ جتنا کسی ذہن کی سائنسی ساخت کی تشکیل میں عضویاتی پہلو کا کردار ہوتا ہے اتنا ہی کسی ذہن کی مذہبی ساخت کی تشکیل میں عضویاتی پہلو کا حصہ ہوتا ہے۔ کسی نابغہ (Genius) کے تخلیقی کارناموں کے حوالے سے ہماری رائے کا اِس بات سے قطعاً کوئی تعلق نہیں ہوتا، بلکہ دور سے بھی اِس پر اِس امر کے کوئی اثرات نہیں ہوتے کہ ہمارے نفسیات دان اِس کی عضوی حالتوں کے بارے میں کیا کہہ سکتے ہیں۔ ایک خاص نوع کی قبولیت کے لیے ایک خاص نوع کی طبع (یا مزاج) کا ہونا لازمی شرط ہے تاہم جو کچھ حاصل ہوتا ہے اُس کی نوعیت کے حوالے سے شرطِ ماقبل کو کلی صداقت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ سچی بات یہ ہے کہ ہماری ذہنی کیفیات (Mental States) کی عضوی تعلیل(Organic Causation) کا اُس معیار کے ساتھ کوئی تعلق ہی نہیں کہ جس معیار کو سامنے رکھتے ہوئے ہم ذہنی کیفیات کی قدر و قیمت کو اعلیٰ وادنیٰ کے خانوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ پروفیسر ولیم جیمز (Professor William James) کہتے ہیں:

> ’’کشف والہام میں سے بعض کشف والہام ہمیشہ صریحاً احمقانہ ہوتے ہیں اور اِسی طرح بعض وجد آور اور تشنج زدہ بےخودی کی کیفیات کردار اور طرزِ عمل (کی تشکیل کے حوالے سے) اِس قدر ناکام رہتی ہیں کہ اُنھیں اُلوہی قرار دینا تو درکنار، وہ کسی اہمیت کی حامل بھی نہیں ہوسکتیں۔ مسیحی تصوف کی تاریخ میں اِس

مسئلے کا حل ہمیشہ مشکل رہا ہے اور اس مسئلے کے حل کے لیے اچھے اور برے امر میں تمیز کرنے والے رہبروں کی حکمت اور تجربے کی ہمیشہ (اِس حوالے سے) ضرورت رہی ہے کہ کس طرح اُلوہی معجزات پر مشتمل الہامات کو تجربات اور اسی طرح شیطانی جعل سازی اور فریب سے وارد ہونے والے اُن دیگر الہامات اور تجربات میں فرق کیا جائے کہ جن کا شکار ہو کر ایک مذہبی آدمی بھی دوگنا زیادہ جہنم کا مستحق بن جاتا ہے۔ آخر کار اِس مسئلے کا حل ہمارے اِس تجربی معیار (Empiricist Criterion) سے برآمد ہوا کہ تم (درختوں کو) اُن کی جڑوں سے نہیں بلکہ اُن کے پھل سے پہچانو گے۔''

ولیم جیمز نے عیسائی تصوف کے جس مسئلہ کی طرف اشارہ کیا ہے وہ دراصل تمام صوفیت کا مسئلہ رہا ہے۔ شیطان یقیناً اپنی عداوت کے باعث (صوفیانہ) تجربات میں جعل سازی سے کام لیتا ہے جو صوفیانہ کیفیت کے دائرے میں گھس آتی ہے۔ جیسے کہ ہم قرآن پاک میں پڑھتے ہیں:

''ہم نے تم سے پہلے کوئی نبی یا رسول نہیں بھیجا کہ جس کی خواہشات میں شیطان نے کوئی غلط خواہش نہ ملا دی ہو تاہم خدا شیطان کے ڈالے گئے وسوسوں کو مٹا دے گا۔ یوں خدا اپنے الہامات کی توثیق کرے گا کیوں کہ خدا جاننے والا اور حکمت والا ہے۔''

(سورت الحج نمبر۲۲، آیت نمبر۵۲)

اگرچہ میں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ میری نظر میں جدید نفسیات کے بنیادی نظریہ کی کسی مناسب شہادت سے تائید نہیں ہوتی تاہم فرائڈ (Freud) کے پیروکاروں نے شیطنت کو اُلوہی (تجربے) سے خارج کر کے مذہب کی بے پناہ خدمت انجام دی ہے۔ اگر ہماری منتشر انگیزشیں (Vagrant Impulses) ہمارے خوابوں میں یا پھر بے خودی کے کسی ایسے کمزور لمحے میں کہ جب ہم مکمل طور پر اپنے حواس میں نہیں ہوتے، پُرزور انداز میں اپنا اظہار کرتی ہیں تو اِس کا مطلب یہ نہیں (کہ خواہشوں اور آرزوؤں کی صورت میں) یہ اکساہٹیں ہمہ وقت ہماری عمومی ذات (Normal Self) کے پچھواڑے کسی کباڑ خانے (Lumber Room) میں موجود رہتی ہیں۔ اِن دبی ہوئی انگیزشوں (Suppressed Impulses) کا ہماری عمومی ذات کے حلقہ پر کبھی کبھار کے حملہ سے یہ ظاہر ہونے کی بجائے کہ یہ انگیزشیں ہمہ وقت ہمارے ذہن کے کسی تاریک خانے میں موجود رہتی ہیں، اس بات کا زیادہ اظہار ہوتا ہے کہ ہمارے معمول کے ردِ عملی نظام میں کوئی گڑ بڑ ہوگئی ہے۔ بہر حال یہ نظریہ مختصراً کچھ یوں ہے کہ ماحول سے مطابقت پیدا کرنے کے عمل کے دوران میں ہمیں ہر قسم کے مہیجات (Stimuli) کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ان مہیجات کے حوالے سے ہمارے معمول کے ردِ عمل رفتہ

رفتہ ایک قدرے متعین نظام (Relatively Fixed System) کی صورت میں ڈھل جاتے ہیں تاہم اس متعین نظام کی پیچیدگی میں بعض انگیزشوں کو (اپنے اندر) جذب کرنے اور ان دیگر انگیزشوں کو مسترد کرنے سے جو ہمارے مستحکم ردِ عملی نظام سے موافقت نہیں رکھتیں، مستقل طور پر اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے۔ رد کی ہوئی انگیزشیں (Rejected Impulses) ذہن کے حصہ ''لاشعور'' کی طرف پلٹ جاتی ہیں جہاں وہ کسی ایسے مناسب موقع کی تلاش میں رہتی ہیں کہ جب وہ ہمارے نفسِ ماسکہ (Focal Self) پر حملہ آور ہو کر (اپنے رد کیے جانے پر) اُس سے اپنا انتقام لے سکیں۔ وہ (رد کی ہوئی انگیزشیں شعور پر حملہ آور ہو کر) ہمارے عملی منصوبوں میں گڑ بڑ پیدا کر سکتی ہیں، ہمارے فکر و خیال میں کجی پیدا کر سکتی ہیں، ہمارے خواب و اوہام کو (اپنے انداز میں) تعمیر کر سکتی ہیں یا پھر ہمیں اُس پرانے طرزِ عمل یا روش کی طرف کھینچ کر لے جا سکتی ہیں جسے ہم بہت پیچھے چھوڑ چکا ہے۔ مذہب کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ مذہب ایک سفید جھوٹ ہے جسے انسانیت کی اُن مسترد شدہ انگیزشوں (Repudiated Impulses) نے اِس نقطۂ نظر سے تخلیق کیا ہے کہ ایک ایسی خیالی دنیا (پرستان) آباد کی جائے جہاں اظہار کی راہ میں کوئی روک ٹوک نہ ہو۔ اِس نظریے کے مطابق مذہبی اعتقادات اور عقائد کی حیثیت فطرت سے متعلق انسان کے ایسے قدیم نظریات کی ہے جن کے پردے میں انسانیت نے ایک اصلاً بدنما حقیقت کو اُس کی بدنمائی سے نجات دلانے کی کوشش کی ہے اور حقائقِ حیات کے برعکس اُسے دلی اُمنگ کے قریب تر ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کچھ مذاہب اور فنون ایسے ہیں جو حقائقِ حیات سے بزدلانہ فرار کی راہ دکھاتے ہیں تو میں اس بات کی تردید نہیں کرتا۔ میرا دعویٰ تو صرف اتنا ہے کہ تمام مذاہب کے حوالے سے یہ بات صادق نہیں آتی۔ اس میں شک نہیں کہ مذہبی عقائد اور اعتقادات کی ایک مابعد الطبیعیاتی اہمیت ہے تاہم یہ بات واضح ہے کہ یہ طبعی سائنس کے موضوع سے تعلق رکھنے والے تجربہ کے حاصلات (Data of Experience) کی تعبیریں نہیں ہیں۔ مذہب فزکس یا کیمسٹری نہیں ہے کہ فطرت کی توضیح علت و معلول کے پیراؤں میں کرے۔ دراصل اس کا مقصد یہ ہے کہ انسانی تجربہ کے ایک مکمل طور پر مختلف پہلو یعنی اُس مذہبی تجربہ کی توضیح و تعبیر کرے جس کے حاصلات کی تطبیق کسی بھی دوسرے سائنسی علم کے حاصلات پر نہیں کی جا سکتی۔ درحقیقت مذہب کے ساتھ انصاف کے تقاضے کے طور پر یہ بات لازماً کہی جائے گی کہ اس نے مذہبی زندگی میں ٹھوس تجربے کی ضرورت پر اصرار کیا جب کہ سائنس نے ایسا کرنا بہت بعد میں سیکھا۔ دونوں (مذہب اور سائنس) کے مابین جھگڑا اِس بات میں نہیں کہ اِن میں سے ایک کی اساس ٹھوس تجربہ پر ہے اور دوسرے کی نہیں ہے۔ دونوں اپنی بات کا آغاز ہی ٹھوس تجربہ سے کرتے ہیں۔ اِن کے مابین نزاع کا اصل سبب یہ غلط فہمی ہے کہ دونوں ایک ہی نوع کے تجربی مواد کی توضیح کرتے ہیں۔ ہم یہ بات بھول جاتے ہیں کہ مذہب کا مقصد انسانی تجربے کی ایک مخصوص نوع (Special Variety) کی حقیقی اہمیت تک رسائی حاصل کرنا ہے۔

ایسا بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ مذہبی شعور کے مشمول کی توضیح اس سارے معاملے کو جنسی محرک (Sex Impulse) کی عمل داری کے ساتھ منسلک کر کے کر دی جائے۔ شعور کی جنسی اور مذہبی دونوں صورتوں کا تعلق اکثر ایک دوسرے سے معاندانہ ہوتا ہے یا یہ ہر صورت اپنے کردار، مقاصد اور خاص نوعیت کا طرزِ عمل خلق کرنے کے معاملے میں ایک دوسرے سے کلیتاً مختلف ہوتی ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ جذبِ مذہبی (Religious Passion) کی کیفیت میں ہم کسی صورت اپنی شخصیت کے تنگ نائے سے ماورا ایک واقعاتی حقیقت (Factual Reality) سے شناسائی حاصل کرتے ہیں۔ ماہرِ نفسیات کو جذبِ مذہبی لازمی طور پر تحت الشعور (Subconscious) کی کارروائی معلوم ہوتا ہے اور اس کی وجہ وہ شدت ہے جس کے ساتھ یہ ہمارے وجود کی گہرائیوں کو جھنجھوڑ کر رکھ دیتا ہے۔ ہر قسم کے علم میں جذبے کا ایک عنصر ہوتا ہے اور جذبے کی شدت میں اُتار چڑھاؤ کے مطابق ہی علم کا مقصد اپنی معروضی صورت میں حاصل ہوتا ہے یا حاصل نہیں ہوتا ہے۔ ہمارے لیے وہی شے سب سے زیادہ حقیقی ہے جو ہماری شخصیت کے پورے تانے بانے کو ہلا کر رکھ دے۔ پروفیسر ہاکنگ (Professor Hocking) نے کیا برمحل بات کی ہے:

> ''اگر کبھی کسی شخص یا ولی کے کسی بے کیف سے دن بھر کے عرصے میں (اچانک) کسی ایسی بصیرت کا انکشاف ہو جو اُس کی اور ہماری زندگی کو نئی راہوں پر ڈال دے تو اِس کا باعث صرف یہی ہو سکتا ہے کہ بصیرت اُس کی روح میں دائمی ذات کی ٹھوس اکملیت کے روپ میں یلغار کرتی ہوئی داخل ہو گئی ہے۔ بلاشبہ اِس نوع کی بصیرت کا مطلب تحت الشعوری آمادگی (Subconscious Readiness) اور تحت الشعور کی سطح سے اُٹھنے والی گونج دار آواز (Resonance) بھی لیا جا سکتا ہے۔ تاہم غیر استعمال شدہ ہوائی خلیوں کی وسعتوں کا مطلب یہ نہیں کہ ہم نے خارجی ہوا میں سانس لینا بند کر دیا ہے بلکہ معاملا اس کے بالکل برعکس ہے۔''

چنانچہ ایک خالصتاً نفسیاتی طریقہ (Psychological Method) جذبِ مذہبی کی وضاحت علم کی ایک صورت کے طور پر نہیں کر سکتا۔ ہمارے جدید نفسیات دانوں کے سلسلے میں بھی اس (نفسیاتی طریقۂ کار) کا ناکام ہونا اسی طرح یقینی ہے جس طرح یہ لاک (Locke) اور ہیوم (Hume) کے معاملے میں ناکام رہا۔

بہر حال گزشتہ بحث سے آپ کے ذہن میں ایک اہم سوال کا پیدا ہونا لازمی ہے۔ میں نے یہ کہنے کی کوشش کی ہے کہ مذہبی تجربہ بنیادی طور پر احساس کی ایک کیفیت ہوتی ہے جس کا ایک ادراکی پہلو ہے جس (ادراکی پہلو) کے مشمول کو سوائے ایک رائے کی صورت کے دوسروں تک منتقل نہیں کیا جا

سکتا۔اب سوال یہ ہے کہ جب ایک رائے، جو انسانی تجربہ کے کسی ایسے پہلو کی توضیح وتعبیر کی دعوے دار ہو جس تک میری رسائی ہی نہ ہو، میرے سامنے میرے ماننے کے لیے رکھ دی جائے تو مجھے یہ پوچھنے کا حق ہے کہ اس (رائے) کے مبنی بر صداقت ہونے کی کیا ضمانت ہے۔کیا ہمارے پاس کوئی ایسی آزمائش (Test) ہے کہ جس سے اس کی معقولیت کا اظہار ہو سکے۔اگر ذاتی تجربہ ہی اس قسم کی رائے کی قبولیت کے لیے واحد دلیل ہوتا تو اس صورت میں مذہب محض چند افراد ہی کی ملکیت بن کر رہ جاتا۔خوش قسمتی سے ہمارے پاس ایسی آزمائشیں موجود ہیں جو اُن آزمائشوں سے مختلف نہیں ہیں جو علم کی دوسری صورتوں پر قابلِ اطلاق ہیں۔ اِن (آزمائشوں) کو میں علمی (Intellectual)اور عملی (Pragmatic) آزمائشیں کہہ کر پکارتا ہوں۔علمی آزمائش سے میری مراد ایسی توضیح ہے جس میں انسانی تجربہ کو پہلے سے کسی قائم شدہ مفروضے کے تحت نہیں پرکھا جاتا۔عموماً یہ توضیح، یہ کھوج لگانے کے نقطۂ نظر سے کی جاتی ہے کہ کیا ہماری توضیح بالآخر ہماری رہنمائی اُسی کردار ونوعیت کی حامل حقیقت کی جانب کرتی ہے جیسے کہ اُس کا انکشاف مذہبی تجربے میں ہوتا ہے یا معاملہ کچھ اور ہے۔عملی آزمائش (Pragmatic Test)اس (مذہبی تجربے) کی پرکھ اس کے ثمرات سے کرتی ہے۔اول الذکر کا اطلاق فلسفی کرتے ہیں اور موخر الذکر کا اطلاق پیغمبر کرتے ہیں۔آگے آنے والے خطبے میں مَیں علمی آزمائش کا اطلاق کروں گا۔

☆......☆......☆