خُدا کا تصور اور عبادت کا مفہوم
(اقبال کا تیسرا خطبہ)

ڈاکٹر محمد آصف اعوان

Dr.Muhammad Asif Awan

Chairman, Department of Urdu,

Govt. College University, Faisalabad.

Abstract:

Allama Iqbal is of the view that there is a growing tendency of individuality in every being, but only the individuality of God is perfect and without parallel. The other important elements in the Quranic Conception of God are creativeness, knowledge, omnipotence and eternity. Iqbal says that mere conception without association is not enough. The way to have close association with God is worship or prayer. Prayer is an act of knowledge-seeking. Therefore, according to him, even a scientific observer of nature is also a kind of mystic. Besides cognitive element of prayer, its social implications are equality, sagacity,unity and fraternity are also considerable and significant.

ہم نے یہ دیکھا ہے کہ مذہبی تجربے پر مبنی فہم و دانش علمی و عقلی آزمائش (آخر) کی پوری طرح تشفی کرتی ہے۔ جب ہم تالیقی نقطۂ نظر سے تجربے کے زیادہ اہم گوشوں کا جائزہ لیتے ہیں تو تمام تجربے کی حتمی اساس کے طور پر عقل پر مبنی تخلیقی مشیت کی حامل ایک ہستی کا انکشاف ہوتا ہے جِسے ایک خودی کے طور پر بیان کرنے کے لیے ہمارے پاس استدلال ہیں۔ اس حتمی خودی کی انفرادیت پُر زور دینے کے لیے قرآن اُسے اللہ کا اسمِ خاص دیتا ہے اور اُس کی مزید تعریف اس طرح کرتا ہے:

کہہ دو اللہ ایک ہے
اُس پر ہر شے کا دار و مدار ہے
وہ جنتا نہیں

اور وہ جنا نہیں گیا ہے
اور کوئی اُس جیسا نہیں ہے(١)

تاہم یہ سمجھنا دشوار ہے کہ ایک فرد ہونے سے درحقیقت کیا مراد ہے جیسے کہ برگساں (Bergson) نے اپنی کتاب ''تخلیقی ارتقا''(Creative evolution) میں ہمیں بتایا ہے کہ انفرادیت کے (بھی) درجے ہیں اور اِس کا پوری طرح اظہار انسان کی بظاہر معین و متعین وحدت میں بھی نہیں ہوتا۔ برگساں (Bergson) کہتا ہے:

''خاص طور پر انفرادیت کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگرچہ اِس (مادی طور پر) منظّم دنیا میں (اُپنے آپ کو) منفرد بنانے کا رجحان ہر جگہ موجود ہے تاہم تولید کی جانب میلان کے باعث ہر جگہ اِس راہ میں رکاوٹ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انفرادیت کے کامل ہونے کے لیے ضروری ہے کہ زندہ عضویہ کا کوئی منفصل حصہ الگ سے زندگی بسر نہ کر سکے تاہم اِس صورت میں تولید ناممکن ہوگی کیوں کہ تولید کا مطلب پرانے عضویہ کے منفصل حصہ سے ایک نئے عضویہ کو تشکیل دینے کے سوا اور کچھ نہیں۔ چنانچہ (ایسی) انفرادیت خود اپنے گھر میں اپنا دشمن پالتی ہے۔''(٢)

اِس اقتباس کی روشنی میں یہ بات واضح ہے۔ ایک خودی کی صورت میں معین، بے مثل اور یکتا فردِ کامل کے متعلق یہ سوچا بھی نہیں جا سکتا کہ وہ اَپنے گھر پر خود اپنا دشمن پال لے۔ اِس کا تصور تو لازمی طور پر تولید کے حریفانہ رجحان سے بلند و بالا ہستی کی صورت میں ہونا چاہیے۔ کامل خودی کی یہ خصوصیت قرآنی تصورِ خدا کے بنیادی عناصر میں سے ایک ہے اور قرآن اس کا بار بار تذکرہ کرتا ہے۔ اِس تذکرے کا مقصد اتنا عیسائیوں کے مروجہ تصور پر تنقید کرنا نہیں جتنا کہ خود اَپنے فردِ کامل کے تصور پر زور دینا ہے۔ تاہم یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ مذہبی فکر کی تاریخ اُس حقیقتِ مطلقہ (Ultimate reality) کے ایک انفرادیت پسندانہ تصور سے گریز کی مختلف کا انکشاف کرتی ہے جسے کچھ مبہم، بے کراں اور ہر شے میں سرایت کر جانے والے ایک ایسے کائناتی عنصر (Cosmic element) کی صورت میں تصور کیا گیا ہے جیسے کہ روشنی (نور)۔ یہ وہ نقطۂ نظر ہے جو فارنل (Farnell) نے خدا کی صفات پر اپنے خطباتِ گیفرڈ میں اختیار کیا ہے۔ میں اتفاق کرتا ہوں کہ تاریخِ مذہب ایسے طرز ہائے فکر کا انکشاف کرتی ہے جن کا میلان وحدت الوجود کی جانب ہے تاہم میری رائے یہ ہے کہ جہاں تک قرآن کا خدا کی شناخت کو روشنی (نور) کے ساتھ وابستہ کرنے کا تعلق ہے تو اِس حوالے سے فارنل کا نقطۂ نظر درست نہیں ہے۔ اُس نے جس آیت کے محض ایک (چھوٹے سے) حصے کا حوالہ دیا ہے اُس کا مکمل متن حسبِ ذیل ہے:

''اللہ نور ہے زمین اور آسمانوں کا۔ اُس کے نور کی مثال (ایسی ہے) جیسے ایک

طاق ہو۔ اُس میں ایک چراغ ہو۔ چراغ ایک شیشہ (کی قندیل) ہو۔ وہ شیشہ گویا ایک چمک دار ستارہ ہے۔"(۳)

اِس میں شک نہیں کہ اِس آیت کا پہلا ٹکڑا خدا کے انفرادیت پسندانہ تصور سے فرار کا تاثر دیتا ہے تاہم جب ہم اِسی آیت کے بقیہ حصے میں نور کے استعارے کو دیکھتے جاتے ہیں تو یہ بالکل اُلٹ تاثر دیتا ہے بلکہ (یہ کہنا چاہیے کہ) اِس استعارے کو آگے بڑھانے کا مقصد ہی ایک بے شکل کائناتی عنصر کے تصور کو خارج از بحث کرنا ہے اور وہ اِس طرح کہ نور کو شعلے میں مرتکز کیا گیا ہے اور اس کی فردیت کو مزید مستحکم اِسے ایک ایسے فانوس میں مقید کرتے ہوئے کیا گیا ہے جو بالکل واضح (چمکتے ہوئے) ستارہ کی مانند ہے۔ میرا ذاتی طور پر خیال ہے کہ یہودیوں، عیسائیوں اور اسلام کے الہامی ادب میں خُدا کے بحیثیت نور ذکر کی اَب لازماً مختلف طریقے سے تعبیر ہونی چاہیے۔ جدید طبیعیات کی تعلیم یہ ہے کہ روشنی کی رفتار پر سبقت حاصل نہیں کی جا سکتی اور یہ تمام مشاہدہ کرنے والوں کے لیے یکساں رہتی ہے چاہے اُن کا اپنا کوئی بھی نظامِ حرکت ہو۔ چنانچہ تغیر کی اس دنیا میں روشنی (نور) ہی کو ذاتِ مطلق سے زیادہ سے زیادہ قرب حاصل ہے۔ چنانچہ جدید علم کی رو سے نور کے استعارے کا خدا پر اطلاق کیا جائے تو اِس سے لازمی طور پر مراد خدا کی مطلقیت (Absoluteness) ہونا چاہیے نہ کہ اِس سے مراد اُس کی ہر جگہ موجودگی (Omnipresence) کا ایسا مفہوم جو اَپنے اندر بہت آسانی کے ساتھ وحدت الوجودی تعبیر و توضیح کی جانب جانے کا رجحان رکھتا ہو۔

بہر حال ایک سوال ہے جو اِس سلسلے میں اُٹھایا جائے گا (اور وہ سوال یہ ہے کہ) کیا انفرادیت متناہیت (Finitude) پر دلالت نہیں کرتی۔ اگر خدا ایک خودی ہے اور اِس حیثیت سے ایک فرد تو پھر ہم اُسے کیسے لامتناہی (Infinite) تصور کر سکتے ہیں؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ خدا کو مکانی لامتناہیت (Spatial Infinity) کے مفہوم میں لامتناہی تصور نہیں کیا جا سکتا۔ روحانی قدر شناسی کے معاملے میں محض بے پایانی کسی اعداد و شمار میں نہیں آتی۔ علاوہ ازیں جیسے کہ ہم پہلے ہی جان چکے ہیں کہ زمانی و مکانی بے کرانیاں (لامتناہیتیں) مطلق نہیں ہیں۔ جدید سائینس فطرت کو لامتناہی خلا (Infinite voide) میں واقع کوئی جامد شے نہیں سمجھتی بلکہ (اِس کے نزدیک فطرت) باہم مربوط واقعات کا ایسا نظام ہے جس کے باہمی روابط سے زمان و مکاں کے تصورات پیدا ہوتے ہیں۔ یہ کہنا اظہار کا محض ایک دوسرا انداز ہے کہ زمان و مکاں خودیِ مطلق کی تخلیقی سرگرمی کی محض فکری توضیحات ہیں۔ زمان و مکاں (Timeandspace) خودی کے وہ امکانات ہیں جن کا ریاضیاتی زمان و مکاں (Mathematical time and space) کی صورت میں محض جزوی طور پر ہی اظہار ہوتا ہے۔ اُس سے ماورا اور اُس کی تخلیقی سرگرمی سے الگ نہ ہی کوئی زماں ہے اور نہ ہی کوئی مکاں جو اُسے دیگر خودیوں کی نسبت سے محدود بنا دے۔ چنانچہ خودیِ مطلق (Ultimate Ego) نہ تو مکانی لامتناہیت کے مفہوم میں لامتناہی

ہے اور نہ مکانی اسیری کی شکار۔ اُس انسانی خودی کے مفہوم میں محدود ہے جس کا جسم اُسے دیگر خودیوں کے حوالے سے الگ رکھتا ہے۔ خودیٔ مطلق کی لامتناہیت اُس کی تخلیقی سرگرمی کے اُن لامتناہی باطنی امکانات پر مشتمل ہے جن کا یہ کائنات، جس طرح کہ یہ ہماری معلومات میں ہے، محض ایک جزوی اظہار ہے۔ مختصر یہ کہ خدا کی لامتناہیت شدتِ (افزائش) کے لحاظ سے ہے وسعت کے اعتبار سے نہیں۔ یہ ایک لامتناہی سلسلے کی حامل تو ہے مگر خود وہ سلسلہ نہیں۔ خالص علمی نقطۂ نظر سے جائزہ لیں تو قرآنی تصورِ خدا کے دیگر اہم عناصر میں خلّاقی (Creativeness)، علیمی (Knowledge)، قدرتِ کاملہ (Omnipotence) اور ابدیت (Eternity) شامل ہیں۔ میں باری باری ان پر بحث کروں گا۔ متناہی اَذہان (Finite minds) فطرت کو اَپنے طور پر قائم ایک ایسے مقابل دوسرے وجود کے طور پر سمجھتے ہیں جسے ذہن جانتا تو ہے مگر (پوری طرح) سمجھ نہیں پاتا۔ لہٰذا (اپنی ذہنی صورتِ حال کے پیشِ نظر) ہم تخلیقی عمل کو ماضی کے ایک مخصوص واقعے کے طور پر سمجھنے کی جانب مائل ہوتے ہیں اور کائنات ہمیں ایک ایسی بنی بنائی شے کے طور پر معلوم ہوتی ہے جس کا اَپنے خالق کے ساتھ کوئی عضوی رشتہ (Organic relation) نہیں ہے اور جس کے حوالے سے خالق کی حیثیت محض ایک تماشائی سے زیادہ نہیں۔ تصورِ تخلیق سے متعلق تمام بے معنی دینی نزاعی بحثیں متناہی ذہن کی اِسی تنگ سوچ سے جنم لیتی ہیں۔ یوں تصور کی گئی کائنات خدا کی زندگی میں محض ایک حادثہ کی حیثیت رکھتی ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ تخلیق نہ کی گئی ہو۔ اصل سوال جس کا ہمیں جواب دینا چاہیے یہ ہے کہ کیا کائنات خدا کے مقابل اِس طرح اُس کے سامنے ایک ایسے دوسرے وجود کی صورت میں ہے کہ اُس (خدا) کے اور اِس (دوسرے وجود) کے مابین مکاں حائل ہے۔ جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نقطۂ نظر کی رو سے کسی مخصوص واقعہ کے مفہوم میں کوئی ایسا تخلیقی عمل ہے ہی نہیں جو پہلے (Before) یا بعد (After) کے زمانی حوالوں کا حامل ہو۔ کائنات کو اُس (خدا) کے مقابل قائم ایک آزاد و خود مختار حقیقت کے طور پر تصور نہیں کیا جا سکتا۔ یہ مادی نظریہ خدا اور دنیا کو لامتناہی مکاں کی سنسان خلا میں ایک دوسرے کے مدِ مقابل دو الگ الگ ہستیوں میں بدل دے گا۔ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ مکاں (Space)، وقت (Time) اور مادہ (Matter) وہ توضیحات ہیں جن کا اطلاق فکر (Thought) خدا کی آزاد تخلیقی قوت پر کرتی ہے۔ وہ فی نفسہٖ قائم آزاد و خود مختار حقیقتیں نہیں ہیں بلکہ خدا کی حیات کی تفہیم کے محض علمی و عقلی طریقے ہیں۔ ایک دفعہ معروف صوفی بایزید بسطامی کے مریدوں کے مابین تخلیق کا مسئلہ زیرِ بحث آ گیا۔ مریدوں میں سے ایک نے بڑے معنی خیز انداز میں عام فہم نقطۂ نظر پیش کرتے ہوئے کہا:

> ''ایک مرحلۂ وقت وہ بھی تھا کہ جب خدا (تو) موجود تھا مگر اُس کے علاوہ اور کچھ نہیں تھا۔''

صوفی (بایزید بسطامیؒ) کا جواب (بھی) اُتنا ہی معنی خیز تھا۔ اُنھوں نے کہا:

''اَب بھی وہی صورتِ حال ہے جیسی تب تھی۔''(۴)

چنانچہ مادی دنیا ایسے مواد پر مشتمل نہیں ہے جو خدا کے ساتھ اُس کی ابدیت میں شریک ہو اور جس پر وہ ایک فاصلے سے عمل آرا ہو رہا ہو۔ یہ اپنی حقیقی نوعیت کے لحاظ سے ایک مسلسل عمل ہے جِسے فکر ایک دوسرے سے الگ الگ اشیا کی کثرت کی صورت میں بکھیر دیتی ہے۔

پروفیسر آڈنگٹن (Professor Addington) نے اِس اہم نکتے پر مزید روشنی ڈالی ہے اور میں اُس کی کتاب ''مکاں، وقت اور کششِ ثقل'' (Space, Time and Gravitation) سے ایک اقتباس نقل کرنے کی جرأت کرتا ہوں:

''ہم ایسی دنیا میں رہتے ہیں جو ایسے نقطوں پر مبنی حادثات پر مشتمل ہے جو اَپنے بنیادی وقفہ بہ وقفہ روابط میں منسلک ہیں۔ ریاضیاتی طور پر اِن (روابط) میں سے ہی دنیاوی احوال کے مختلف خدوخال بیان کرنے والے مزید پیچیدہ روابط اور اوصاف کی ایک لامحدود تعداد تشکیل دی جا سکتی ہے۔ یہ (روابط) فطرت میں انھی معنوں میں وجود رکھتے ہیں جن معنوں میں کسی کھلی بنجر زمین میں بے شمار پگڈنڈیاں وجود رکھتی ہیں مگر یہ موجودگی بدستور پوشیدہ رہتی ہے جب تک کوئی شخص پگڈنڈی پر چل کر اِسے معنویت عطا نہیں کرتا اور اِسی طرح دنیا کی اِن خصوصیات میں سے کوئی ایک خصوصیت دیگر خصوصیات سے بڑھ کر صرف اُس وقت معنویت اختیار کرتی ہے جب کوئی ذہن شناخت کے لیے اِسے دوسری خصوصیات سے الگ کرتا ہے۔ ذہن صفات کے بے معنی (اور) بے ترتیب انبار میں سے مادہ کو اُسی طرح چھانٹ لیتا ہے جس طرح منشور (Prism) قوس وقزح کے رنگوں کو سفید روشنی کے منتشر ارتعاشات سے نتھار لیتا ہے۔ ذہن پائیدار (صفات) کو وقعت دیتا ہے اور عارضی (صفات) کو نظر انداز کرتا ہے نیز روابط (رشتوں) کے ریاضیاتی مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ واحد طریقہ جس سے ذہن اپنا مقصد حاصل کر سکتا ہے یہ ہے کہ (ذہن) قابلِ ادراک دنیا کے مستقل جوہر کے طور پر ایک مخصوص صفت کا انتخاب کرتے ہوئے اِس کے لیے قابلِ ادراک زمان ومکاں کی تقسیم پذیری کرتا ہے کہ جس میں (یہ مخصوص صفت) مستقل حیثیت اختیار کرے تاہم اِس (سارے عمل) کے لازمی نتیجہ کے طور پر ہابسن کے انتخاب (Hobson's choice)، کششِ ثقل، میکانیات اور جیومیٹری کے قواعد کی پابندی کرنا ہوگی۔ کیا ایسا کہنا مبالغہ ہوگا کہ پائیدار (صفات) کے لیے ذہنی جستجو نے طبیعیات کی دنیا کو تخلیق کیا ہے؟''(۵)

اِس اقتباس کا آخری فقرہ پروفیسر آڈنگٹن (Professor Addington) کی کتاب کی گہری ترین باتوں میں سے ایک ہے۔ ماہرِ طبیعیات (Physicist) کے لیے ابھی اَپنے طریقوں سے اِس بات کا کھوج لگانا باقی ہے کہ طبیعیات (Physics) کی بظاہر دائمی دنیا کے ہر دم متغیر مظہر، جسے ذہن نے دوامیت کی جستجو میں تخلیق کیا ہے، کی جڑیں (دراصل) ایک ایسی زیادہ مدام ہستی میں نہاں ہیں جسے صرف ایک خودی کے طور پر ہی تصور کیا جا سکتا ہے اور تنہا صرف اُسی کے اندر تغیر و ثبات کی متضاد خصوصیات موجود ہیں اور اِسی بنا پر اُسے بیک وقت مستقل اور متغیر خیال کیا جا سکتا ہے۔

بہر حال آگے بڑھنے سے پہلے ہمارے لیے ایک سوال کا جواب دینا ضروری ہے۔ (سوال یہ ہے کہ) خدا کی تخلیقی سرگرمی کس انداز میں تخلیقی عمل انجام دیتی ہے؟ مسلمانوں کے سب سے زیادہ قدامت پسند اَور اِس کے باوجود مقبولِ عام دینی مکتبۂ فکر، میری مراد اشاعرہ سے ہے، کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ خدائی قوت (Divine energy) کا تخلیقی طریقِ کار جوہری (ایٹمی) ہے اور یوں لگتا ہے کہ اُنھوں نے اَپنے نظریے کی بنیاد قرآن کی حسبِ ذیل آیت پر رکھی ہے:

> ''یہاں کوئی بھی ایسی شے نہیں ہے مگر یہ کہ اس کے خزانے ہمارے پاس ہیں اور ہم اِسے نہیں اتارتے مگر معلوم مقدار کے ساتھ۔'' (٦)

اسلام میں جوہریت (Atomism) کے تصور کا آغاز و ارتقا مسلم فکر کی تاریخ کے دل چسپ ترین ابواب میں سے ایک ہے۔ اِس سے ارسطو کے جامد تصورِ کائنات کے خلاف پہلی علمی بغاوت کا اشارہ ملتا ہے۔ بصری مکتبۂ فکر کے خیالات کی سب سے پہلے ابو ہاشم (٩٣٣ء) نے صورت بندی کی اَور بغدادی مکتبۂ فکر کے خیالات کی صورت بندی کا کام اُس وقت کے ایک نہایت دلیر اور راست خیال دینی مفکر ابو بکر باقلانی (١٠١٢ء) کے ہاتھوں انجام پایا۔ بعد ازاں تیرھویں صدی عیسوی کے آغاز میں اسپین کی اسلامی یونیورسٹیوں کے تعلیم یافتہ ایک یہودی عالمِ دین موسیٰ بن میمون (مومنڈس) کی کتاب ''دلیل الحائر'' (Guide of the perplexed) میں ہمیں مکمل طور پر منظّم وضاحت ملتی ہے۔ اِس کتاب کا منک (Munk) نے ١٨٦٦ء میں فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا اور حال ہی میں امریکہ کے پروفیسر میکڈونلڈ (Professor McDonald) نے اِس کتاب کے مندرجات کے حوالے سے ''آئی سس'' (Isis) میں نہایت شاندار تبصرہ کیا ہے۔ اِسی تبصرے کو ''آئی سس'' (Isis) سے لے کر ڈاکٹر زویمر (Dr. Zwemer) نے ''مسلم ورلڈ'' کے جنوری ١٩٢٨ء کے شمارے میں دوبارہ شائع کیا۔ بہر حال میکڈونلڈ نے اُن نفسیاتی قوتوں کا سراغ لگانے کی کوئی کوشش نہ کی جو اسلامی دنیا میں جوہری علم الکلام (Atomistic Kalam) کی نشو و نما کا باعث بنیں۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ یونانی فکر میں اسلام کے تصورِ جوہریت (Atomism) کی طرح کی کوئی شے نہیں ہے مگر وہ مسلمان مفکرین کو فکر کی اولین صورت کے خالق ہونے کا اعزاز دینے کو تیار نہیں ہے اور اِس پر طرّہ یہ کہ اسلامی نظریے اور بدھ مت کے ایک فرقے

کے خیالات میں سطحی سی مماثلت پاتے ہوئے وہ فوراً اِس نتیجے پر جا پہنچتا ہے کہ اِس نظریے کی ابتدا کا باعث فکرِ اسلامی پر بدھ مت کے اثرات ہیں۔ بدقسمتی سے اِس خطبے میں اِس خالصتاً قیاسی نظریے کے ماخذات پر بھرپور بحث کرنا ممکن نہیں۔ میرا اِرادہ صرف یہ ہے کہ میں آپ کے سامنے اِس (اسلامی نظریہ جوہریت) کے چند زیادہ نمایاں خدوخال پیش کردوں اور اِس کے ساتھ ہی اُن خطوط کی نشان دہی کردوں جن پر چلتے ہوئے میری رائے میں جدید طبیعیات کی روشنی میں (اِس نظریے کی) تشکیلِ نو کا کام آگے بڑھنا چاہیے۔

تو صورت یہ ہے کہ اشعری مکتبۂ فکر کے مفکرین کے مطابق دنیا اُس شے سے بنی ہوئی ہے جسے وہ جواہر کہتے ہیں۔ جواہر بے حد چھوٹے اجزا یا ایٹم ہیں جنھیں مزید تقسیم نہیں کیا جا سکتا کہ خدا کی تخلیقی سرگرمی غیر مختتم ہے۔ چنانچہ ایٹموں (جواہر) کی تعداد متناہی نہیں ہوسکتی۔ ہر لحظہ نئے ایٹم وجود میں آرہے ہیں اور یوں کائنات مسلسل اضافہ پذیر ہے۔ جیسے کہ قرآن کہتا ہے: ''خدا اپنی تخلیق میں اضافہ کرتا ہے جو وہ چاہتا ہے۔'' ایٹم کے جوہرِ اصلی کا اَپنے وجود سے کوئی تعلق نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وجود ایک خصوصیت ہے جس کا خدا کی طرف سے ایٹم پر اطلاق کیا جاتا ہے۔ یہ خصوصیت پانے سے پہلے ایٹم خدا کی تخلیقی سرگرمی میں ویسے کا ویسے ہی خوابیدہ پڑا رہتا ہے اور اِس کے وجود کا مطلب سوائے اِس کے اور کچھ نہیں کہ خدا کی (تخلیقی) توانائی نے قابلِ مشاہدہ صورت اختیار کر لی ہے۔ چنانچہ ایٹم اپنی اَصلیت کے اعتبار سے کسی جسامت کا حامل نہیں۔ اِس کی اپنی (مخصوص) حیثیت ہے جو مکاں سے بے نیاز ہے۔ ایٹم (دراصل) اَپنے اجتماع کے باعث وسعت اختیار کر لیتے ہیں اور مکاں کو جنم دیتے ہیں۔ نظریہ جوہریت کا نقاد ابنِ حزم بڑے پُر زور انداز میں اِس رائے کا اظہار کرتا ہے کہ قرآن کی زبان تخلیقی عمل اور شے مخلوقہ میں کوئی فرق نہیں کرتی۔ اِس کا مطلب یہ ہوا کہ جسے ہم کوئی شے کہتے ہیں وہ اپنی بنیادی فطرت کے لحاظ سے ایٹمی (جوہری) افعال کا ایک اجتماع ہے تاہم ایٹمی عمل کے تصور کے حوالے سے کوئی ذہنی نقشہ بنانا بہت مشکل ہے۔ جدید طبیعیات بھی کسی مخصوص جسمی (طبیعی) خصوصیت کے حامل حقیقی ایٹم کا تصور بطور ایک عمل ہی کرتی ہے مگر جیسے کہ پروفیسر آڈنگٹن (Professor Addington) نے اِس اَمر کی نشان دہی کی ہے کہ نظریہ مقادیرِ عمل (Theory of Quante of Action) کی بالکل صحیح تشکیل ابھی تک ممکن نہیں ہوسکی ہے ویسے مبہم انداز میں یہ یقین کیا جاتا ہے کہ فعل سے ایٹموں (جواہر) کی تخلیق ایک عمومی قانون ہے اور اسی پر کسی طور الیکٹرانوں کی نمود کا انحصار ہے۔

پھر سے (کہتا ہوں کہ) ہمیں اس بات کا تو علم ہو چکا ہے کہ ہر ایٹم ایک حیثیت رکھتا ہے جو مکاں سے بے نیاز ہے (مگر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ) ایسی صورتِ حال میں حرکت کی نوعیت کیا ہے جسے ہم مکاں (Space) میں سے ایٹم کے گزرتے ہوئے راستے کے بغیر تصور نہیں کرسکتے چوں کہ اشعری مکاں کو ایٹموں کے اجتماع سے پیدا شدہ سمجھتے تھے۔ اِس لیے وہ حرکت کی توضیح اس طرح نہیں کرسکتے تھے

کہ ایک حرکت ایک مادی وجود کا مکاں کے اُن تمام نقاط میں سے گزرنے کا نام ہے جو مقامِ آغاز سے منزل کے مابین ہوتے ہیں۔ اِس قسم کی توضیح لازمی طور پر خلا کے وجود کو ایک آزاد و خود مختار حقیقت فرض کرلے گی۔ چنانچہ مکاں کے خالی پن کی مشکل پر قابو پانے کے لیے نظام نے طغرہ یا جست (چھلانگ) کے تصور کو اختیار کیا اور ایک ایسے حرکت کرتے ہوئے مادی وجود کی ذہن میں تصویر بنا لی جو مکاں (Space) پر موجود تمام الگ الگ مقامات میں سے ہو کر نہیں گزرتا بلکہ ایک مقام سے دوسرے مقام کے مابین خلا پر سے چھلانگ لگاتا ہوا گزرتا ہے۔ یوں اُس کے نزدیک ایک تیز یا آہستہ حرکت کی رفتار یکساں ہوتی ہے تاہم مؤخر الذکر کے ٹھہرنے کے مقامات زیادہ ہوتے ہیں۔ میں اعتراف کرتا ہوں کہ میں مسئلے کے اِس حل کو پوری طرح نہیں سمجھ پایا ہوں۔ بہرحال اِس اَمر کی نشان دہی کی جاسکتی ہے کہ جدید جوہریت (Modern Atomism) کے تصور کو بھی اسی طرح کی مشکل کا سامنا ہوا ہے اور اِسی سے ملتا جلتا حل پیش کیا گیا ہے۔ پلانک کے مقداری نظریے (Plank's Theory of Quanta) سے تعلق رکھنے والے تجربات کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ہم ایک ایسے حرکت کرتے ہوئے ایٹم کا تصور نہیں کر سکتے جو مکاں میں مسلسل اَپنے راستے پر محوِ سفر ہو۔ پروفیسر وائٹ ہیڈ (Professor Whitehead) اپنی کتاب ''سائینس اور جدید دنیا'' (Science and the modern world) میں کہتا ہے:

> ''وضاحت کے لیے سب سے زیادہ معاون لائحہ عمل یہ تسلیم کرنا ہے کہ ایک الیکٹران (Electron) مکاں میں اَپنے راستے پر مسلسل سفر نہیں کرتا۔ اس کی موجودگی کے انداز کے حوالے سے ایک متبادل تصور یہ ہے کہ یہ مکاں (Space) میں اُن الگ الگ مقامات کے ایک سلسلہ پر ظاہر ہوتا ہے جن پر یہ وقت کے یکے بعد دیگرے آنے والے دورانیوں (Durations) میں رہتا ہے۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ جیسے ایک گاڑی تیس میل فی گھنٹا کی رفتار سے سڑک پر رواں ہو لیکن سڑک پر اُس کا سفر مسلسل طریقے سے طے نہ ہو بلکہ یوں معلوم ہو کہ گاڑی سڑک پر یکے بعد دیگرے آنے والے ہر سنگِ میل پر دو منٹ قیام کرتے ہوئے متواتر ظاہر ہو رہی ہے۔''(۷)

اِس نظریۂ تخلیق کی دوسری نمایاں خصوصیت اُصولِ حادث (Dectrine of accident) ہے جس کی مسلسل وقوع پذیری پر ہی ایک وجود کے طور پر ایٹم کے تواتر کا انحصار ہے۔ اگر خدا حادثات کی تخلیق کا عمل روک دے تو ایٹم کا بحیثیت ایک ایٹم وجود ختم ہو جائے۔ ایٹم ایک دوسرے سے جدا نہ ہونے والی مثبت اور منفی خصوصیات رکھتا ہے یہ (خصوصیات) متضاد جوڑوں مثلاً زندگی اور موت، حرکت اور سکون کی صورت میں وجود رکھتی ہیں اور عملی طور پر کسی مدتِ زمانی (Duration) کی حامل نہیں ہوتیں۔ اِس سے دو باتیں سامنے آتی ہیں:

(i) کوئی شے ایسی نہیں جس کی فطرت سکون و ثبات کی حامل ہو۔

(ii) ہر شے ایک ہی ایٹمی نظام کی حامل ہے یہاں تک کہ روح بھی یا تو زیادہ لطیف نوعیت کا مادہ ہے یا محض ایک حادث۔

میں اِس جانب سوچنے پر مائل ہوں کہ (اگر) تخلیقِ مسلسل کے اُس تصور کو مدِ نظر رکھا جائے کہ جسے اشاعرہ مستحکم کرنے کا ارادہ رکھتے تھے تو پہلے بیان میں سچائی کا ایک عنصر (موجود) ہے۔ میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ میرے خیال میں مجموعی طور پر روحِ قرآنی یونانی فکر کے منافی ہے۔ اِس نکتے پر میں اشعری فکر کو مشیتِ مطلقہ یا قدرتِ مطلقہ کی بنیاد پر نظریۂ تخلیق کو تشکیل دینے کے حوالے سے ایک ایسی حقیقی کوشش سمجھتا ہوں جو اپنی تمام تر کوتاہیوں کے باوجود ارسطو کے جامد تصورِ کائنات کی نسبت روحِ قرآنی سے کہیں زیادہ ہم آہنگ ہے۔ مستقبل میں اسلام کے۔۔ کا فرض ہے کہ اِس خالص فکری نظریے (Speculative theory) کی تعمیرِ نو کریں اور اِسے جدید سائینس کے قریب تر لائیں جو اِسی سمت میں آگے بڑھتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔

دوسرا بیان خالصتاً مادیت پسندی سے ملتا جلتا دکھائی دیتا ہے۔ یہ میرا یقین ہے کہ اشاعرہ کا یہ نقطۂ نظر کہ نفس (روح) حادث ہے، خود اُن کے اَپنے اُس نظریے کے حقیقی رجحان کے خلاف ہے جس کا دعویٰ ہے کہ ایٹم کے تسلسل وجود کا انحصار اِس کے اندر حادثات کی پیہم تخلیق پر ہے۔ ظاہر ہے کہ حرکت زماں کے بغیر نا قابلِ تصور ہے، اور چوں کہ زماں کا تعلق نفسی زندگی سے ہے اِس لیے مؤخرالذکر کی حیثیت حرکت کے مقابلے میں زیادہ اساسی ہے۔ نفسی زندگی نہیں تو زماں نہیں، زماں نہیں تو حرکت نہیں۔ یوں درحقیقت یہ وہی ہے جِسے اشاعرہ حادث (Accident) کہتے ہیں جو ایٹم کے بحیثیت ایٹم تواتر کا باعث ہے۔ ایٹم مکانی بن جاتا ہے بلکہ (یوں کہیے کہ) مکانی دکھائی دیتا ہے جب یہ وجود کی خصوصیت پالیتا ہے۔ اگر اِسے خدائی توانائی (Divine Energy) کے ایک مرحلے کے طور پر شمار کیا جائے تو اِس کی حیثیت بنیادی طور پر روحانی ہے۔ نفس خالص فعل ہے (اور) صرف وہ فعل جو قابلِ مشاہدہ بن جاتا ہے جسم کہلاتا ہے اور اِسی لیے قابلِ پیمائش ہوتا ہے۔ دراصل اشاعرہ نے مبہم انداز میں نقطے، لمحے کے جدید تصور کی پیش بینی کر لی تھی مگر وہ صحیح طور پر نقطے اور لمحے کے مابین باہمی ربط کی نوعیت کو نہ سمجھ پائے۔ اِن دونوں میں سے لمحے کی حیثیت زیادہ اساسی ہے تاہم نقطے کو لمحے سے الگ نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ نقطہ اِس (لمحے) کے اظہار کا بنیادی ذریعہ ہے۔ نقطہ کوئی شے نہیں ہے بلکہ یہ تو محض لمحے کے مشاہدے کی ایک صورت ہے۔ رومی روحِ اسلامی سے کہیں زیادہ ہم آہنگ ہے، جب وہ کہتا ہے:

پیکر از ماہست شُد نے ما ازُو

بادہ از ما مست شُد نے ما ازُو(۸)

چنانچہ حقیقت بنیادی طور پر روح ہے تاہم بلاشبہ روح کے درجات ہیں۔ مسلم فکر کی تاریخ

میں حقیقت کے درجات کا تصور شہاب الدین سہروردی مقتول کی تحریروں میں ملتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ دورِ جدید میں ہیگل (Hegel) کے ہاں اِس پر زیادہ وسیع تر پیمانے پر کام ہوا ہے اور حال ہی میں (اِس پر کام) مرحوم لارڈ ہالڈین (Lord Haldane) کی کتاب (The Reign of relativity) میں ملتا ہے۔ یہ کتاب اُس نے اپنی وفات سے کچھ ہی عرصہ قبل شائع کی۔ میں نے حقیقتِ مطلق (Ultimate Reality) کو ایک خودی (Ego) کے طور پر تصور کیا ہے اور اَب (اِس پر) لازماً یہ اَضافہ کروں گا کہ خودیٔ مطلق (Ultimate Ego) سے صرف خودیوں ہی کا صدور ہوتا ہے۔ خودیٔ مطلق کی تخلیقی قوت، جس میں فکر و عمل (Dead And Thought) کا کوئی امتیاز نہیں، خودی کی وحدتوں کی صورت میں عمل آرا ہوتی ہے۔ دنیا اپنی تمام تر جزئیات میں، اُس شے کی میکانکی حرکت سے لے کر جسے ہم مادی ایٹم کہتے ہیں انسانی خودی میں فکر کی آزاد حرکت تک، "عظیم میں ہوں" (Great I am) خودیٔ اکبر کا انکشافِ ذات ہے۔ خدائی توانائی کا ہر ایٹم چاہے وہ پیمانۂ وجود میں کتنا ہی پست کیوں نہ ہو، ایک خودی کی حیثیت رکھتا ہے۔ گویا اظہارِ خودی کے مراتب ہیں۔ تمام موجوداتِ عالم کے اندر خودی کا ایک تدریجی ارتقاع پذیر رجحان پایا جاتا ہے جو بالآخر انسان کی صورت میں اپنی تکمیل کو پہنچتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن خودیٔ مطلق کو انسان کی شاہ رگ سے بھی زیادہ قریب بیان کرتا ہے۔ ہم موتیوں کی طرح حیاتِ خداوندی کی نہ ختم ہونے والی مالا کے اندر زندگی بسر کرتے، حرکت کرتے اور اپنا وجود رکھتے ہیں۔

چنانچہ مسلم فکر کی بہترین روایات سے تحریک پکڑنے والی تنقید اشاعرہ کے اصولِ جوہریت (Ash'arite scheme of thought) کو ایسی روحانی کثرت (Spiritual pluralism) میں بدلنے کا رجحان رکھتی ہے جس کی جزئیات مستقبل کے علمائے اسلام کو طے کرنا ہوں گی۔ بہرحال یہ سوال پوچھا جا سکتا ہے کہ آیا ایٹمی عمل (Atomicity) کو خدا کی تخلیقی قوت میں کوئی حقیقی مقام حاصل ہے یا ہمیں بظاہر اس کا ایسا دکھائی دینا محض ہمارے محدود طریق ادراک کے باعث ہے؟ خالص سائنسی نقطۂ نظر کے حوالے سے تو میں کچھ نہیں کہہ سکتا کہ اِس سوال کا حتمی جواب کیا ہوگا (البتہ) نفسیاتی نقطۂ نظر سے مجھے ایک بات یقینی معلوم ہوتی ہے (اور وہ یہ کہ) صحیح معنوں میں صرف وہی (ہستی) حقیقی ہے جو براہِ راست خود اپنی حقیقت سے آگاہ ہو۔ حقیقت کا مقام و مرتبہ خودی کے احساس کے درجے کے ساتھ تبدیل ہوتا ہے۔ خودی کی نوعیت کچھ ایسی ہے کہ دوسری خودیوں کو ردِعمل دینے کی اپنی صلاحیت کے باوجود، یہ مرتکز بالذات (Self-centred) ہے اور اَپنے علاوہ دیگر تمام خودیوں سے کنارہ کش ہوتے ہوئے انفرادیت کے نجی دائرے میں سمائی رہتی ہے۔ صرف اِسی اَمر میں اِس کی حقیقت بحیثیت خودی مشتمل ہے۔ چنانچہ انسان، جس میں احساسِ خودی (Egohood) نسبتاً (مخلوقاتِ عالم کے مقابلے میں) معراج پر پہنچ چکا ہے، خدا کی تخلیقی توانائی کے دل میں شایانِ شان مقام رکھتا ہے اور یوں اَپنے گرد و نواح کی اشیا کے مقابلے میں حقیقت کے کہیں بلند تر درجہ کا حامل ہے۔ خدا کی ساری مخلوقات میں سے

صرف وہی (یعنی انسان ہی) ہے جو اَپنے بنانے والے کی تخلیقی زندگی میں شعوری طور پر حصہ ڈالنے کے اہل ہے۔ انسان کے اندر ایک بہتر جہان کا تصور کرنے اَور جو ہے اُس کو جو ہونا چاہیے کی صورت میں بدلنے کی طاقت سے بہرہ ور خودی ہے جو بتدریج نادر اور جامع انفرادیت حاصل کر لینے کے مفاد کے پیشِ نظر، یہ آرزو رکھتی ہے کہ اُن تمام مختلف قسم کے ماحولوں کو کام میں لائے جن میں اُس کی نہ ختم ہونے والی عملی زندگی کے دوران میں اُس سے عمل آرا ہونے کا تقاضا ہو سکتا ہے تاہم میں آپ سے گزارش کروں گا کہ اِس موضوع پر تفصیلی گفتگو کے لیے میرے خطبے ''خودی کی بقا اور آزادی'' (کے شروع ہونے) تک انتظار کریں۔ اس اثنا میں، میں اس ایٹمی نظریۂ زماں (Doctrine of atomic time) کے متعلق کچھ الفاظ کہنا چاہتا ہوں جو میرے خیال میں اشاعرہ کے نظریۂ تخلیق کا کمزور ترین پہلو ہے۔ ایسا کرنا خدا کی صفتِ ابدیت کے حوالے سے ایک معقول نقطۂ نظر پیش کرنے کے لیے ضروری ہے۔

زماں کے مسئلے نے ہمیشہ مسلمان مفکرین اور صوفیا کی توجہ کو (اپنی طرف) کھینچا ہے۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسا کچھ تو اِس حقیقت کی وجہ سے ہے کہ قرآن کے مطابق دن اور رات کا ردّ و بدل خدا کی عظیم ترین نشانیوں میں سے ایک ہے اَور کچھ اِس وجہ سے کہ پیغمبر نے ایک معروف حدیث میں جس کا حوالہ پہلے دیا جا چکا ہے، خدا کو دہر (Time) کے مماثل قرار دیا ہے۔ دراصل کچھ چوٹی کے مسلمان صوفیا لفظ دہر (Dahr) کے صوفیانہ خواص پر یقین رکھتے تھے۔ محی الدین ابن العربی کے مطابق دہر (Dahr) خدا کے خوب صورت ناموں میں سے ایک ہے اور رازی ہمیں اپنی قرآنِ پاک کی تفسیر میں بتاتا ہے کہ کچھ مسلمان صوفیا نے اُسے لفظ دہر (Dahr)، دیہور (Daihur) یا دیہار (Daihar) کا ورد کرنے کی تاکید کی تھی۔ مسلم فکر کی تاریخ میں اشاعرہ کا نظریۂ زماں، اس (زماں) کو فلسفیانہ انداز میں سمجھنے کی شاید پہلی کوشش ہے۔ اشاعرہ کے مطابق زماں (Time) اُنات (Nows) کی منفرد اکائیوں کا تسلسل ہے۔ اس نقطۂ نظر سے واضح طور پر یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ اُنات (Nows) یا لمحات کی ہر دو اکائیوں کے مابین وقت کا ایک خالی لمحہ گویا خلائے زمانی ہے۔ اِس نتیجہ کی نامعقولیت کا سبب یہ حقیقت ہے کہ اُنھوں نے اَپنے موضوعِ تحقیق کو مکمل طور پر معروضی نقطۂ نظر سے دیکھا۔ اُنھوں نے یونانی فکر کی تاریخ سے کوئی سبق نہ لیا جو یہی نقطۂ نظر اختیار کرتے ہوئے کسی نتیجے پر نہ پہنچ سکی تھی۔ ہمارے اَپنے دور میں نیوٹن (Newton) نے زماں کو ایک ایسی شے کے طور پر بیان کیا ہے جو اَپنے تئیں اور اپنی فطرت کے اعتبار سے یکساں بہاؤ رکھتی ہے۔ اِس بیان میں پوشیدہ ندی کا استعارہ نیوٹن کے ویسے ہی معروضی تصورِ زماں کے حوالے سے سنگین تحفظات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ہمیں سمجھ نہیں آتی کہ کسی چیز کے اس ندی میں غوطہ زن ہونے سے اِس پر کیا اثر پڑتا ہے اور یہ اُن چیزوں سے کس لحاظ سے مختلف ہوتی ہے جو اِس (ندی) کے بہاؤ میں شامل نہیں ہوتیں۔ اگر ہم اِس (زماں) کو ایک ندی کی نسبت سے سمجھنے کی کوشش کریں تو اِس کے آغاز و انجام اور حدود کا بھی کوئی تصور قائم نہیں کر پائیں گے۔ علاوہ ازیں زماں کی

ماہیت کے اظہار کے لیے بہاؤ، حرکت اَور گزران کے الفاظ ہی حتمی ہیں تو پھر ایک اور ایسا زماں ضروری ہے جو اُس وقت کا تعین کرے جب زماں کی پہلی حرکت وقوع پذیر ہوئی اور پھر ایک اور جو اُس زماں کا تعین کرے جب زماں کی دوسری حرکت وقوع پذیر ہوئی علی ہذالقیاس یہ سلسلہ لامتناہی ہے۔ یوں سراسر معروضی شے کے طور پر زماں کا تصور مشکلات سے گھِرا ہوا ہے۔ بہرحال یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ عربوں کا عملی ذہن یونانیوں کی طرح زماں کو ایک غیر حقیقی شے کی طرح تصور نہیں کرسکتا تھا۔ نہ ہی اِس حقیقت سے انکار کیا جا سکتا ہے کہ اگرچہ ہمارے پاس زماں کے ادراک کے لیے کوئی حسی ذریعہ نہیں ہے تاہم یہ ایک قسم کا بہاؤ ہے اَور اِس حیثیت میں ایک حقیقی معروضی یعنی ایٹمی پہلو کا حامل ہے۔ دراصل جدید سائینس کا فیصلہ بھی بالکل وہی ہے جو اشاعرہ کا تھا۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ زماں کی ماہیت کے حوالے سے طبیعیات (Physics) میں ہونے والی تازہ دریافتیں مادے کے عدم تسلسل کو تسلیم کرتی ہیں۔ اِس ضمن میں پروفیسر راگیئر Professor Rougier کی کتاب ''فلسفہ اور نئی طبیعیات'' (Philosophy And new physics) کا حسبِ ذیل اقتباس قابلِ توجہ ہے:

> ''اِس قدیم کہاوت کے برخلاف کہ قُدرت میں جست نہیں ہے، کے برخلاف یہ واضح ہو چکا ہے کہ کائنات غیر محسوس طریقے سے طے پانے والے مدارج کی صورت میں نہیں بلکہ اچانک جستوں کی صورت میں رنگ بدلتی ہے۔ ایک طبعی نظام معین حالتوں کی طرف ایک محدود تعداد کا ہی اہل ہوسکتا ہے۔ چوں کہ دو مختلف اور ایک دوسرے کے فوری بعد آنے والی حالتوں کے مابین دنیا بے حرکت رہتی ہے، زماں معطل ہوتا ہے کیوں کہ زماں خود وقفوں کا حامل ہے، اِس لیے زماں کا (بھی) ایک ایٹم ہے۔''(۹)

بہرحال اہم بات یہ ہے کہ اَشاعرہ کی مثبت کوشش میں، جدید مفکرین کی طرح، مکمل طور پر نفسیاتی تجزیے کی کمی تھی اَور اِس کوتاہی کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ وقت کے موضوعی پہلو کے ادراک میں قطعی طور پر ناکام رہے۔ اِسی ناکامی کی وجہ ہے کہ اُن کے نظریے میں مادی ایٹموں اَور زمانی ایٹموں کے نظامات آپس میں عضویاتی ربط سے محروم ایک دوسرے سے الگ الگ رہتے ہیں۔ یہ بات واضح ہے کہ اگر ہم زماں کو خالصتاً معروضی نقطۂ نظر سے دیکھیں تو سنگین مشکلات جنم لیتی ہیں کیوں کہ ہم خدا پر ایٹمی زماں (Atomic time) کا اطلاق نہیں کرسکتے اَور اُس کی زندگی کے حوالے سے یہ تصور نہیں کرسکتے کہ وہ ابھی تشکیلی مراحل میں ہے جیسے کہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ پروفیسر الیگزینڈر (Professor Alexander) نے ''زمان ومکاں اور خدا'' کے موضوع پر اپنے خطبات میں کیا ہے۔ بعد میں آنے والے مسلمان علمائے دین نے اِن مشکلات کو پوری طرح محسوس کیا۔ ملا جلال الدین دوانی اپنی کتاب ''زورا'' کے ایک اقتباس میں، جو آج کے طالبِ علم کو پروفیسر رائس (Professor Royce) کے

تصورِ وقت کی یاد دلاتا ہے، ہمیں بتاتا ہے کہ اگر ہم زماں کو ایک ایسی مدت تصور کریں جو واقعات کے ظہور کو ایک متحرک جلوس کی صورت میں ممکن بنا دے اور اِس مدت کو ایک وحدت تصور کریں تو پھر سوائے اِس کے اور کوئی چارہ نہیں کہ ہم اِسے خدائی فعالیت (Divine activity) کی ایک ایسی اصل صورتِ حال کے طور پر بیان کریں جو ایسی ہی سرگرمی کی تمام مؤخر حالتوں کا احاطہ کرتی ہو۔ مُلّا (جلال الدین دوانی) نے (اَپنے نقطۂ نظر میں) اِس بات کا اضافہ کر کے مناسب احتیاط کا مظاہرہ کیا ہے کہ تواتر کی ماہیت کا زیادہ گہری بصیرت سے جائزہ لیا جائے تو اِس سے اضافیت کا انکشاف ہوتا ہے کیوں کہ خدا کے معاملے میں یہ (اضافیت) غائب ہو جاتی ہے۔ اُس کے حضور میں تمام واقعات یک ادراکی عمل میں حاضر ہوتے ہیں۔ صوفی شاعر عراقی (بھی کچھ) اسی انداز میں اِس معاملے کا جائزہ لیتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ خالص روحانیت (Pure spirituality) اور مادیت (Materiality) کے مابین واقع ہستی کے مختلف درجات کی نسبت سے وقت کی لامحدود صورتیں ہیں۔ مادی اجسام (Gross Bodies) کا وقت جو کہ گردشِ املاک سے جنم لیتا ہے، ماضی، حال اور مستقبل (کے خانوں) میں تقسیم ہو سکتا ہے اور اِس کی نوعیت کچھ ایسی ہے کہ جب تک ایک دِن گزر نہیں جاتا اگلا دِن نہیں آتا۔ غیر مادی اجسام (Immaterial bodies) کا وقت بھی اپنی نوعیت کے اعتبار سے سلسلہ وار ہے تاہم اِس کی گزران کچھ ایسی ہے کہ مادی اجسام کے وقت کے لحاظ سے ایک پورا سال غیر مادی اجسام کے وقت کے لحاظ سے ایک دِن سے زیادہ نہیں ہے۔ غیر مادی اشیا کے پیمانے پر درجہ بدرجہ بلند سے بلند تر ہوتے ہوئے ہم زمانِ الٰہی (Divine time) کے مقام کو چھو لیتے ہیں۔ یہ وہ زماں ہے جو گزران کی خاصیت سے یکسر مبرا ہے اور اِسی لیے اِس میں تقسیم پذیری (Divisibility)، تواتر (Sequence) اور تغیر کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا۔ یہ ابدیت سے ماورا ہے۔ اِس کا نہ تو آغاز ہے اور نہ ہی انجام۔ چشمِ الٰہی تمام دیکھی جانے والی چیزوں کو دیکھتی ہے اور گوشِ الٰہی تمام سنی جانے والی آوازوں کو سنتے ہیں اور یہ سب کچھ ایک ناقابلِ تقسیم ادراکی عمل میں ہوتا ہے۔ خدا کی اولیت کا باعث زماں کا تقدم نہیں بلکہ اِس کے برعکس زمان کا تقدم خدا کی اولیت کے باعث ہے۔ یوں زمانِ الٰہی وہی ہے جسے قرآن اُم الکتاب کے طور پر بیان کرتا ہے جس میں تمام تاریخ، علت و معلول کے تواتر کے دام سے آزاد، ایک فوق الابد ہنوز (Single super-eternal now) میں مجتمع ہے۔ تمام مسلمان علمائے دین میں فخر الدین رازی ہیں جنھوں نے معلوم ہوتا ہے کہ زماں کے مسئلے کی طرف نہایت سنجیدگی سے توجہ دی ہے۔ رازی اپنی کتاب ''المباحث المشرقیہ'' (Eastern discussion) میں وقت سے متعلق تمام معاصر نظریات اَپنے تحقیقی جائزے کا موضوع بناتا ہے۔ وہ بھی اَپنے طریقۂ کار میں زیادہ تر معروضی تھا (چنانچہ وہ) اَپنے آپ کو کسی واضح نتیجے تک پہنچنے کے قابل نہیں پاتا۔ وہ کہتا ہے:

''اَب تک میں اِس قابل نہیں ہو پایا ہوں کہ زماں کی ماہیت کے حوالے سے

کسی واقعتاً درست بات کا انکشاف کر سکوں۔ میری کتاب کا بڑا مقصد خاص طور پر مسئلۂ وقت کے حوالے سے ہر نظریے کے حق یا مخالفت میں، بغیر کسی جانب داری کے جس سے میں عموماً گریز (ہی) کیا کرتا ہوں، جو کچھ کہا جا سکتا ہے اُس کی وضاحت کرنا ہے۔''(۱۰)

اوپر کی گئی بحث اِس بات کو مکمل طور پر واضح کر دیتی ہے کہ خالصتاً معروضی نقطۂ نظر زماں کی ماہیت کو سمجھنے میں ہمارے لیے محض جزوی طور پر کارآمد ہے۔ درست طریقہ اَپنے شعوری تجربے کا محتاط نفسیاتی تجزیہ ہے (کیوں کہ) صرف وہی وقت کی درست ماہیت کا انکشاف کرتا ہے۔ مجھے توقع ہے کہ آپ کو اُس فرق و امتیاز کے بارے میں یاد ہوگا جو میں نے خودی کے دو پہلوؤں کے بارے میں کیا تھا یعنی قدری (Appreciative) اور فعلی (Efficient)۔ انائے قدری (Appreciative self) دورانِ خالص (Pure duration) یعنی تغیر بلا تواتر میں زندگی بسر کرتی ہے۔ خودی کی حیات قدر شناسی (Appreciation) سے کارگزاری (Efficiency) اور وجدان سے تعقل کی جانب حرکت پر مشتمل ہے نیز ایٹمی وقت اِسی حرکت سے جنم لیتا ہے۔ یوں ہمارے شعوری تجربے کا کردار جو کہ تمام علم میں ہمارے لیے نقطۂ آغاز ہے، ہمیں ایک ایسے تصور کا سراغ فراہم کرتا ہے جو تغیر و ثبات (Permanence and change)، زماں کے نامیاتی کل (Organic whole) یا ابدیت کے حامل تصور اور زماں کے ایٹمی تصور کے مابین تضادات میں ہم آہنگی پیدا کرتا ہے۔ چنانچہ اگر ہم اَپنے شعوری تجربے کی رہنمائی قبول کریں اور محیطِ کل خودی (All-inclusive Ego) کی حیات کو متناہی خودی (Finite ego) کی مثال پر قیاس کریں تو خودیٔ مطلق (Ultimate Ego) کے زماں کا انکشاف تغیر بلا تواتر (Change without succession) کی صورت میں ہوتا ہے یعنی ایک ایسا نامیاتی کل (Organic whole) جو خودی کی تخلیقی حرکت کے باعث ایٹمی معلوم ہوتا ہے۔ مہر داماد اور مُلا باقر کا مطلب بھی یہی ہے جب وہ کہتے ہیں کہ زماں اُس عملِ تخلیق کے ساتھ جنم لیتا ہے جس سے یوں کہیے کہ خودیٔ مطلق اَپنے بے پایاں تخلیقی امکانات کو بروئے عمل لاتی اور اُن کی پیمائش کرتی ہے۔ چنانچہ ایک طرف خودی کا ٹھکانہ ابدیت (Eternity) میں ہے۔ اِس (ابدیت کی) اصطلاع سے میری مراد بلا تواتر تغیر (Non-successional change) ہے۔ دوسری طرف یہ سلسلہ وار زماں (Serial time) میں رہتی ہے جسے میں اِن معنوں میں ابدیت سے مربوط خیال کرتا ہوں کہ یہ بلا تواتر تغیر کا پیمانہ ہے۔ صرف انھیں معنوں اس قرآنی آیت کو سمجھنا ممکن ہے: ''دِن اور رات کا چکر اُسی سے تعلق رکھتا ہے''، تاہم مسئلے کے اِس مشکل پہلو پر میں گزشتہ خطبے میں کافی کچھ کہہ چکا ہوں۔ اَب وقت ہے کہ علم اور قدرتِ کاملہ (Omnipotence) کی خدائی صفات کی طرف بڑھا جائے۔

لفظ علم (Knowledge) کا جب متناہی خودی (Finite ego) پر اطلاق کیا جاتا ہے تو

اِس سے ہمیشہ استدلالی علم (Discussive knowledge) مراد لیا جاتا ہے (گویا) ایک زمانی عمل (Temporal process) جو ایک ایسی قابلِ تصدیق دوسری ذات کے گرد چکر کاٹتا ہے جس کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ وہ اَپنے طور پر قائم ہے اور خودیٔ مدرکہ (Knowing ego) کے مدِ مقابل ہے۔ اِس معنی و مفہوم میں علم، چاہے اِسے علمِ کل (Omniscience) کے درجے تک ہی کیوں نہ وسعت دے دی جائے، ہمیشہ اَپنے مدِ مقابل دوسرے وجود سے ہم رشتہ ہی رہے گا اسی لیے اِس (علم) کا اطلاق اُس خودیٔ مطلق (Ultimate Ego) پر نہیں کیا جا سکتا جسے محیطِ کل ذات (All-inclusive) ہونے کی حیثیت سے متناہی خودی کی سی صورتِ حال رکھنے والا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ کائنات، جیسے کہ ہم پہلے جان چکے ہیں، خدا کے مقابل اَپنے طور پر قائم ایک دوسرا وجود نہیں ہے۔ کائنات صرف اُس وقت ایک خود مختار دوسرے وجود کے طور پر دکھائی دیتی ہے جب ہم عملِ تخلیق کو خدا کی حیات میں ایک مخصوص واقعہ کے طور پر ملاحظہ کرتے ہیں۔ محیطِ کل خودی (All-inclusive Ego) کے نقطۂ نظر سے دیکھیں تو کوئی دوسرا وجود نہیں ہے۔ اُس (ذاتِ خداوندی) میں خیال و عمل (نیز) جاننے کے عمل اور تخلیقی عمل میں کوئی فرق نہیں۔ یہ دلیل دی جا سکتی ہے کہ خودی، چاہے متناہی ہو یا غیر متناہی، مدِ مقابل غیر خودی (Confronting non-ego) کے بغیر نا قابلِ تصور ہے اور اگر خودیٔ مطلق سے ماورا کوئی شے نہیں ہے تو خودیٔ مطلق کو ایک خودی کے طور پر تصور نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اِس دلیل کا جواب یہ ہے کہ منطقی ترادید ایک ایسے مثبت تصور کو تشکیل دینے میں کسی کام نہیں آتیں جس (مثبت تصور) کی بنیاد تجربے سے منکشف ہونے والی حقیقت پر ہو۔ تجربے پر ہمارے تنقیدی جائزے سے یہ امر منکشف ہوتا ہے کہ حقیقتِ مطلق عقلی کارفرمائی سے مزین (Rationally directed) ایسی حیات ہے جسے ہم اپنی زندگی کے تجربے کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ایک نامیاتی کل (Organic whole) کے طور پر ہی تصور کر سکتے ہیں۔ ایک ایسی شے جس کے تمام اجزا ایک دوسرے کے ساتھ گہرے طور پر پیوست ہیں تاہم تعلق کا ایک مرکزی نقطہ (اتصال بھی) رکھتے ہیں۔ حیات کے کردار کی ایسی صورت کے پیشِ نظر حیاتِ مطلق (Ultimate life) کو صرف ایک خودی کے طور پر ہی تصور کیا جا سکتا ہے۔ علم کو اگر استدلالی معنی و مفہوم میں لیا جائے تو یہ علم چاہے کتنا ہی غیر متناہی کیوں نہ ہو اس کا اطلاق ایک ایسی خودی پر نہیں کیا جا سکتا جو بیک لحظہ جاننے والی (بھی) ہے اور جانی گئی شے کی بنیاد گزار (بھی) ہے۔ بد قسمتی سے یہاں زبان ہمارا ساتھ نہیں دیتی۔ ہمارے پاس ایسے علم کے اظہار کے لیے لفظ نہیں ہیں جو اَپنے موضوع کا خالق بھی ہو۔ علمِ خداوندی کا متبادل تصور ایک نا قابلِ تقسیم یک ادراکی عمل کے معنوں میں وہ علمِ کل (Omniscience) ہے جو ابدی حیثیت کے حاملِ ہنوز (Eternal now) میں مخصوص واقعات کے ایک نظام کے طور تاریخ کے کلی بہاؤ سے خدا کو پلک جھپکنے میں آگاہ رکھتا ہے۔ اِسی طریقے سے جلال الدین دوانی، عراقی اور ہمارے اَپنے زمانے میں پروفیسر رائس

(Professor Royce) نے خدا کے علم کا ایک ذہنی نقشہ قائم کیا ہے۔ اِس تصور میں سچائی کا ایک عنصر ہے تاہم یہ (تصور) ایک تکمیل شدہ کائنات (Closed universe)، ایک متعین مستقبل (Fixed Futurity) اور ایسے پہلے سے طے شدہ اور نا قابلِ تغیر مخصوص واقعاتی نظام کا خیال پیدا کرتا ہے جس نے ایک برتر طے شدہ تقدیر کی طرح خدا کی تخلیقی سرگرمی کی سمتوں کا ہمیشہ ہمیشہ کے لیے تعین کر دیا ہے۔ دراصل علمِ الٰہی کو ایک غیر فعال قسم کا عِلم کل (A bind of passive omniscience) سمجھا جائے تو اِس کی حیثیت آئن سٹائن (Einstein) سے پہلے کی طبعیات میں موجود ایک ایسے غیر متحرک خلا (Inert void) کے تصور سے زیادہ نہ ہوگی جو چیزوں کو اکٹھا کرتے ہوئے اُن میں وحدت کا شائبہ پیدا کرتا ہے (گویا) علمِ الٰہی ایک قسم کا آئینہ ہے جو چپ چاپ چیزوں کے پہلے سے تشکیل شدہ اُس نظام کی تفصیلات منعکس کرتا ہے جسے متناہی شعور محض تھوڑا تھوڑا کر کے پیش کرتا ہے۔ علمِ الٰہی کو لازماً ایک ایسی زندہ تخلیقی سرگرمی کے طور پر تصور کیا جائے گا کہ جس کے ساتھ وہ اشیا، جو یوں لگتا ہے کہ اَپنے طور پر قائم اور وجود رکھتی ہیں، عضوی طور پر (Organically) مربوط ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ علم الٰہی کو ایک قسم کے عکسی آئینے کے طور پر تصور کرنے سے مستقبل کے واقعات سے متعلق اُس (خدا) کے پیشگی علم (Fore-knowledge) کا تحفظ تو کرتے ہیں مگر یہ بات ظاہر ہے کہ ہم ایسا اُس (خدا) کی آزادی کی قیمت پر کرتے ہیں۔ مستقبل یقینی طور پر خدا کی تخلیقی حیات کے نامیاتی کل (Organic whole) میں پہلے سے موجود ہے تاہم اِس کی پہلے سے موجودگی مخصوص خدوخال اَور طے شدہ ترتیب کے حامل واقعات کی بجائے کھلے اَمکان کی صورت میں ہے۔ میں جو کہنا چاہتا ہوں اُس کو سمجھنے میں شاید ایک مثال ہماری مدد کرے گی۔ فرض کریں، جیسے کہ انسانی فکری تاریخ میں بعض اوقات ہوتا ہے، ایک ثمر آور خیال اطلاقی صورتوں کی بے پناہ باطنی قوت کے ساتھ آپ کے شعور کی روشنی پر نمودار ہوتا ہے۔ آپ اس خیال سے ایک مخلوط کل (Complex whole) کے طور پر فوراً آگاہ تو ہو جاتے ہیں مگر اِس کے بہت سے پہلوؤں کا علمی و عقلی طور پر حساب لگانے (اَور اُن میں باہمی ربط تلاش کرنے) میں وقت لگتا ہے۔ وجدانی طور پر آپ کے ذہن میں اِس خیال کے تمام امکانی پہلو موجود ہوتے ہیں۔ اگر کسی خاص لمحۂ زمانی پر کوئی مخصوص امکانی پہلو اپنی اصلی صورت میں آپ کی علمی و عقلی معلومات کا حصہ نہیں بنتا تو اِس کی وجہ یہ نہیں کہ آپ کا علم ناقص ہے بلکہ ایسا اِس وجہ سے ہوتا ہے کہ ابھی اِس کے معلومات کا حصہ بننے کا امکان ہی نہیں ہے۔ خیال (Idea) بڑھتے ہوئے تجربے کے ساتھ اَپنے اطلاقی امکانات کا انکشاف کرتا ہے اور بعض اوقات اِن امکانات کے پوری طرح منصۂ شہود پر آنے سے پہلے مفکرین کی ایک سے زیادہ نسلیں گزر جاتی ہیں۔ یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ علمِ الٰہی کو ایک جامد قسم کے علمِ کل (Passive Omniscience) کے طور پر سامنے رکھتے ہوئے خالق کے تصور تک رسائی حاصل کی جائے۔ اگر تاریخ کے متعلق یہ تصور کیا جاتا ہے کہ یہ محض پہلے سے طے شدہ واقعاتی ترتیب کی بتدریج منکشف شدہ

تصویر ہے تو پھر تو اِس میں ندرت اور تازہ کاری کی کوئی گنجائش ہی نہیں بچتی لہٰذا ہم تخلیق کے اِس لفظ کے ساتھ کوئی معنی منسلک نہیں کر سکتے جو ہمارے لیے صرف ہماری اپنی طبع زاد عمل کی صلاحیت کے مدِ نظر ہی معنی کا حامل ہے۔ سچ یہ ہے کہ پہلے سے طے شدہ تقدیر سے متعلق تمام تر دینیاتی مباحثہ کا باعث سراسر ایسی خیال آرائی ہے جس کی زندگی کے اُس بے ساختہ پن پر کوئی نظر نہیں جو حقیقی تجربہ کا ایک اَمرِ واقعہ ہے۔ اِس میں کوئی شک نہیں کہ بے ساختہ (Spontaneous) اور اِسی بنا پر ناقابلِ پیش بینی (Unforeseeable) عمل کی طاقت رکھنے والی خودیوں کا ظہور ایک لحاظ سے محیطِ کل خودی (All-inclusive Ego) کی آزادی پر ایک حد یا پابندی ہے تاہم یہ پابندی کسی خارجی سطح سے عائد نہیں ہوتی (بلکہ) یہ اُس کی اپنی اُس تخلیقی آزادی سے جنم لیتی ہے جس کے ذریعے اُس نے محدود خودیوں کو اپنی حیات، طاقت اور آزادی میں حصہ دار کے طور پر منتخب کیا ہے۔

علاوہ بریں یہ سوال پوچھا جا سکتا ہے کہ محدودیت (Limitation) کو قدرتِ کاملہ (Omniscience) کے ساتھ ہم آہنگ کرنا کیسے ممکن ہے۔ لفظ محدودیت (Limitation) سے خوف زدہ ہونے کی ضرورت نہیں۔ قرآن خیالی دنیاؤں (Abstract Universals) کے لیے کوئی پسندیدگی نہیں رکھتا۔ یہ اپنی نظر ہمیشہ اُن ٹھوس حقائق پر رکھتا ہے کہ جن کی طرف، ابھی حال ہی میں نظریۂ اضافیت (Theory of relativity) نے جدید فلسفہ کو یہ بات بتائی ہے کہ توجہ دینی چاہیے۔ ہر قسم کی سرگرمی چاہے وہ تخلیقی ہو یا کوئی اور، ایک قسم کی تحدید کی حامل ہوتی ہے جس کے بغیر خدا کو ایک حقیقی فعال خودی (Concrete operative Ego) کے طور پر سمجھنا ناممکن ہے۔

قدرتِ کاملہ (Omnipotence) کا نظری وخیالی تصور محض ایک ایسی اندھا دھند اور متلون مزاج طاقت کا ہے جس کی کوئی حدود نہیں (جب کہ) قرآن باہم مربوط قوتوں پر مبنی کائنات کے طور پر قدرت کا ایک واضح اور متعین تصور رکھتا ہے۔ اِسی لیے اس کی نظر میں خدا کی قدرتِ کاملہ خدا کی حکمت کے ساتھ ایسے گہرے انداز میں مربوط ہے کہ یہ خدا کی لامتناہی طاقت (Infinite power) کو اندھا دھند اور غیر مربوط ہونے کی بجائے تواتر، باقاعدگی اور سلیقے کی حامل پاتا ہے۔ اِس کے ساتھ ہی قرآن خدا کو ایک ایسی ہستی کے طور پر پیش کرتا ہے جس کے ہاتھ میں تمام خیر ہے۔ یوں اگر حکمت پر مبنی مشیتِ الٰہی (Rationally Directed Divine Will) خیر ہی خیر ہے تو ایک بہت ہی اہم مسئلہ جنم لے لیتا ہے۔ ارتقا کا راستہ، جیسے کہ جدید سائینس نے انکشاف کیا ہے، تقریباً ہر جا مصائب اور خطا کاریوں سے اَٹا پڑا ہے۔ اِس میں شک نہیں کہ خطا کاریاں صرف انسان تک محدود ہیں تاہم رنج والم تو ایک عالم گیر حقیقت ہے اس کے باوجود کہ یہ بات بھی اتنی ہی درست ہے کہ انسان نے اپنے ایمان کے مطابق نیکی کی خاطر انتہائی اذیت ناک رنج والم برداشت کیے ہیں اور وہ (آئندہ بھی) برداشت کرنے کی ہمت رکھتا ہے۔ یوں کائناتی زندگی میں اخلاقی اور جسمانی شر کی صورت میں دو حقائق نمایاں

ہو کر سامنے آتے ہیں۔ نہ تو شر کے بارے میں اضافیت (کا تصور) اور نہ ہی اُن قوتوں کی موجودگی جو اِسے ایک دوسری شکل میں بدل دینے کا رجحان رکھتی ہیں، ہمارے لیے تسلی کا ذریعہ ہو سکتی ہیں کیوں کہ اِس تمام اضافیت (Relativity) اور تقلّب کے باوجود اِس کے بارے میں نہایت شدت سے موجودگی کا کچھ نہ کچھ احساس (ضرور) رہتا ہے۔ اس صورتِ حال میں یہ کیسے ممکن ہے کہ خدا کی قدرتِ کاملہ (Omnipotence) اور اُس کے بارے میں تصورِ خیر کو اُس کی تخلیق میں بہت بڑی مقدار میں موجود شر (Evil) کے ساتھ ہم آہنگ کیا جائے۔ درحقیقت یہ دشوار مسئلہ ہی خدا کی موجودگی کے عقیدے کی راہ میں رکاوٹ ہے۔ کسی جدید مصنف نے اس بات کو اِس سے زیادہ واضح انداز میں بیان نہیں کیا جتنا واضح انداز میں ناؤمن (Naumann) نے اپنی کتاب ''ایک مذہبی مکتوب'' (Brief Uber Religion) میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے:

> ''ہم دنیا کے متعلق ایک ایسا علم رکھتے ہیں جو ہمیں یہ سکھاتا ہے کہ خدا ایک ایسی طاقت اَور قوت کی حامل ہستی ہے جو سائے اور روشنی کی طرح زندگی اَور موت کو بیک وقت دنیا میں بھیجتا ہے نیز انکشاف کرتا ہے کہ ایمان ذریعۂ نجات ہے اور جو اُسی خدا کو باپ قرار دیتا ہے۔ خدائے کائنات کی اطاعت سے جہد للبقا کی اخلاقیات جنم لیتی ہے اور یسوع مسیح کے باپ کے سامنے بھجن گانے سے ترحم کی اخلاقیات پیدا ہوتی ہے تاہم اِس کے باوجود خدا دو نہیں ہیں بلکہ خدا ایک ہے اَور کسی نہ کسی صورت دونوں ایک ہو جاتے ہیں۔ بات صرف یہ ہے کہ کوئی فانی وجود یہ نہیں بتا سکتا کہ ایسا کیسے اور کہاں ہوتا ہے۔''(۱۱)

رجائیت پسند براؤننگ (Browning) کے نزدیک دنیا سراپا خیر ہے (جبکہ) یاسیت زدہ شاپنہار (Schopenhauer) کے نزدیک دنیا ایک ایسی پیہم خزاں ہے جس میں ایک اندھی مشیت (Blind will) اپنا اظہار ایسی اَن گنت قسم کی زندہ اشیا کی صورت میں کرتی ہے جو ایک لمحے کے لیے اپنے ظہور پر ماتم کرتی ہیں اور پھر ہمیشہ کے لیے غائب ہو جاتی ہیں۔

کائنات کے متعلق ہمارے علم کے موجودہ مرحلے پر رجائیت (Optimism) اور یاسیت (Pessimism) کے مابین یوں اُٹھائے جانے والے مسئلے کے حوالے سے کوئی حتمی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ ہماری ذہنی تشکیل کچھ ایسی ہے کہ ہم اشیا کا صرف جزو اَجزواً ہی مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ ہم اُن عظیم کائناتی قوتوں (Great cosmic forces) کی مکمل اہمیت کا ادراک نہیں کر سکتے جو تباہی مچاتی ہیں اور اِس کے ساتھ ساتھ حیات کے قیام اور نشو و نما کا باعث (بھی) بنتی ہیں۔ قرآنی تعلیم، جو انسانی رویے میں بہتری کے امکان اور قدرتی قوتوں پر اُس کے تسلط پر یقین رکھتی ہے، نہ تو رجائیت پسند ہے اور نہ ہی یاسیت پرست۔ یہ اصلاحِ احوال (Meliorism) کی تعلیم ہے جو ایک نشو و نما پاتی کائنات کی

قائل ہے اور برائی پر انسان کی بالآخر فتح کی اُمید سے توانا ہے۔

علاوہ بریں ہمارے مسئلے کی بہتر تفہیم کے لیے اشارہ اُس قصے میں موجود ہے جس کا تعلق ہبوطِ آدم (Fall of man) سے ہے۔ اس قصے میں قرآن نے جزوی طور پر قدیم علامتوں کو تو برقرار رکھا ہے مگر قصے کے نفسِ مضمون کو اس خیال سے بدل دیا ہے کہ اِسے مکمل طور پر تازہ معنی و مفہوم سے ہم کنار کیا جا سکے۔ قصوں (Legends) کے اندر نئے تصورات کی روح پھونکنے کے لیے اور یوں اُنھیں ترقی پذیر روحِ عصر سے ہم آہنگ کرنے کے لیے قرآن کا قصوں کو مکمل طور پر یا جزوی طور پر بدلنے کا انداز ایک ایسا اہم نکتہ ہے جسے تقریباً ہمیشہ ہی مسلم اور غیر مسلم دونوں (قسم کے) متعلمینِ اسلام نے نظر انداز کیا ہے۔ قرآن کا اِن قصوں کے حوالے سے بحث کرنے کا مقصد تاریخ گوئی کی بجائے تقریباً ہمیشہ یہی رہا ہے کہ اِن (قصوں) کی عالم گیر اخلاقی اور فلسفیانہ اہمیت کو اُجاگر کیا جائے۔ چنانچہ قرآن اس مقصد کو اشخاص اور مقامات کے ناموں کو ترک کرنے سے حاصل کرتا ہے کیوں کہ یہ چیز قصے کے معنی و مفہوم کو مخصوص تاریخی واقعے کا رنگ دے کر اِسے محدود کر دینے کا رجحان رکھتی ہے نیز (قرآن اِس مقصد کو) اُن تفصیلات کو حذف کرنے سے بھی حاصل کرتا ہے جو احساس کی ایک مختلف جہت سے تعلق رکھتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ قصوں کو بیان کرنے کا یہ کوئی غیر مانوس طریقہ نہیں ہے۔ غیر مذہبی اَدب میں (ایسا کرنا ایک) معمول کی بات ہے۔ اِس حوالے سے ایک مثال فاؤسٹ کا قصہ (Legend of Faust) ہے جسے گوئٹے (Goethe) کی ذہانت نے مکمل طور پر ایک نئے معانی پہنا دیے ہیں۔

ہبوطِ آدم کے قصہ کی طرف دوبارہ پلٹتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ (قصہ) قدیم دنیا کے ادبیات میں مختلف صورتوں میں پایا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اِس (قصہ) کی نشو ونما کے مراحل کی حد بندی کرنا اور واضح طور پر اُن مختلف انسانی اغراض کا تعین کرنا ناممکن ہے جنھوں نے لازماً اِس (قصہ) کے بتدریج روپ بدلنے میں حصہ لیا ہوگا۔ تاہم اَپنے آپ کو اِس قصہ کی سامی صورت (Cemitic Form) تک محدود رکھتے ہوئے دیکھیں تو اس امر کا بہت زیادہ امکان نظر آتا ہے کہ اِس (قصہ) نے قدیم انسان کی اِس خواہش سے جنم لیا کہ وہ اَپنے لیے اِس بات کی وضاحت کرے کہ ایک ناموافق ماحول میں موت اور بیماری کی کثرت کی صورت میں نہ ختم ہونے والی اُس اَذیت ناک صورتِ حال کی وجہ کیا ہے جس نے اُس کی اِس کوشش کا کہ وہ اَپنے آپ کو برقرار رکھ سکے، ہر طرف سے راستہ روکا۔ طبعی طاقتوں پر اختیار نہ رکھنے کے باعث حیات کے حوالے سے قنوطی نقطۂ نظر اپنانا اُس کے لیے مکمل طور پر ایک فطری اَمر تھا، چنانچہ ہم ایک قدیم بابلی کتبے (Old Babylonian Inscription) میں ناگ (عضوِ تناسل کی علامت)، درخت اور ایک عورت کو مرد کے سامنے سیب (کنوار پن کی علامت) کی پیش کش کرتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ اِس قصے کی معنویت واضح ہے (اور وہ یہ ہے کہ) ایک بالعموم تسلیم شدہ بابرکت حالت سے انسان کی محرومی کا باعث انسانی جوڑے کا اولین جنسی عمل (Sexual Act) تھا

۔جس انداز میں قرآن اِس قصے کو بیان کرتا ہے اِس کی وضاحت اُس وقت ہوتی ہے جب ہم اِس کا تقابل کتابِ پیدائش (Book of Genesis) سے کرتے ہیں۔قرآنی اور بائبلی روایات کے مابین غیر معمولی اختلافی نقاط قرآنی روایت کے مدعا ومقصد کی بلا زیب نشان دہی کرتے ہیں۔

۱۔قرآن، ناگ (Serpent) اور پسلی والی کہانی (Rib-story) کو مکمل طور پر خارج کر دیتا ہے۔اول الذکر اخراج کا واضح طور پر مقصد کہانی کو جنسی ماحول سے پاک کرنا اور اِس سے جنم لینے والے یاسیت پسند تصورِ حیات کے تاثر کو ختم کرنا ہے۔موخر الذکر اخراج کا مقصد اِس اَمر کی جانب اشارہ کرنا ہے کہ قرآن کی روایت کا مقصد تاریخ نگاری نہیں ہے جیسے کہ عہد نامہ عتیق (Old Testament) میں اسرائیل کی تاریخ کی تمہید کے طور پر پہلے انسانی جوڑے کے نقطۂ آغاز کی روئیداد بیان ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اُن آیات میں جو ایک زندہ ہستی کے طور پر انسان کی آفرینش سے بحث کرتی ہیں قرآن بشر یا انسان کا لفظ استعمال کرتا ہے آدم کا لفظ استعمال نہیں کرتا (اور اس لفظ کو) یہ انسان کے زمین پر خدا کے خلیفہ ہونے کی حیثیت کے لیے محفوظ رکھتا ہے۔قرآن کا مقصد آدم (Adam) اور حوّا (Eve) کے اُن مخصوص ناموں کو حذف کرنے سے مزید واضح ہو جاتا ہے جن کا بائبل کی روایت میں ذکر کیا گیا ہے۔ آدم کا لفظ ایک مخصوص انسانی فرد کے نام کے طور پر استعمال کرنے کی نسبت زیادہ ایک تصور کے طور پر استعمال کیا گیا اور برقرار رکھا گیا ہے۔اس لفظ کا یہ استعمال خود قرآن میں سند کے بغیر نہیں ہے۔اس ضمن میں درج ذیل آیت واضح ہے:

> وَلَقَدْ خَلَقْنٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ ۖ فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِيْسَ لَمْ يَكُنْ مِّنَ السّٰجِدِيْنَ (۱۲)
>
> اور بلاشبہ ہم نے تمھیں پیدا کیا پھر تمھاری صورتیں بنائیں پھر ہم نے فرشتوں سے کہا تم آدم کو سجدہ کرو چنانچہ اُنھوں نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے۔وہ سجدہ کرنے والوں میں (شامل) نہ ہوا۔

۲۔قرآن اِس قصے کو دو مختلف حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ایک کا تعلق اُس حصے سے ہے جسے یہ محض شجر کے طور پر بیان کرتا ہے اور دوسرے کا تعلق شجرِ خلد (Tree of eternity) اور ملکِ رو بہلی (وہ مملکت جسے کبھی زوال نہیں) سے ہے۔ پہلے حصے کا ذکر قرآن کی ساتویں سورت اور دوسرے حصے کا ذکر قرآن کی بیسویں سورت میں ہوتا ہے۔قرآن کے مطابق آدم اور اُس کی زوجہ کو شیطان نے بہکا دیا جس کا کام ہی انسانوں کے ذہن میں شبہات پیدا کرنا ہے (چنانچہ اُنھوں نے) دونوں درختوں کا پھل چکھ لیا تاہم عہد نامۂ عتیق (Old Testament) کے مطابق انسان کو اُس کی نافرمانی کے پہلے ہی عمل کے فوراً بعد باغِ عدن سے نکال دیا گیا تھا اور خدا نے باغ کے مشرقی رُخ پر فرشتوں کو مقرر کر دیا اور ایک انگارے برساتی ہوئی اور ہر جانب گھومتی ہوئی تلوار (لٹکا دی) تاکہ شجرِ حیات کے راستے کی نگرانی کی

جائے۔

٣۔عہد نامۂ عتیق آدم کی نافرمانی کے عمل پر زمین کو کوستا ہے (جب کہ) قرآن زمین کو انسان کی اقامت گاہ اور اُس کے لیے ایسا ذریعۂ منفعت قرار دیتا ہے جس کے مالک بننے پر اُسے خدا کا شکرگزار ہونا چاہیے۔

وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ(١٣)

اور بلاشبہ ہم نے تمھیں زمین میں قدرت دی اور اس میں تمھارے لیے گزران کے اسباب فراہم کر دیے۔تم بہت ہی کم شکر کرتے ہو۔

یہ فرض کر لینے کا بھی کوئی جواز نہیں ہے کہ یہاں استعمال کیے جانے والے لفظ جنت کا مطلب کوئی ایسی حواس سے بالاتر بہشت ہے کہ جس سے یہ فرض کیا جاتا ہے کہ زمیں زمین پر آ گرا ہے۔ قرآن کے مطابق انسان زمین پر اجنبی نہیں ہے۔قرآن میں ارشاد ہوتا ہے:

وَاللَّهُ أَنبَتَكُم مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتاً(١٤)

اور اللہ ہی نے تمھیں زمین میں (خاص انداز سے) اُگایا۔

نیکوکار لوگوں کے ابدی مسکن کے مفہوم میں قرآن جنت کو ایک ایسی جگہ کے طور پر بیان کرتا ہے ''جس میں نیکوکار ایک دوسرے کی طرف ایسا جام بڑھائیں گے جو کسی قسم کے اوچھے پن کو جنم نہیں دے گا اور نہ ہی گناہ کا محرک ہوگا۔'' مزید براں اِسے ایک ایسی جگہ کے طور پر بیان کیا گیا ہے ''جس میں نیکوکاروں کو نہ کوئی تکان ہوگی اور نہ وہ وہاں سے نکالے جائیں گے۔'' تاہم قصے میں مذکورہ جنت میں سب سے پہلے جو واقعہ ہوا وہ انسان کی نافرمانی کا گناہ تھا جس کے بعد اُس کا اخراج ہوا۔حقیقت یہ ہے کہ قرآن اِس لفظ کے مفہوم کی، جس طرح کہ یہ اِس کی اپنی روایت میں استعمال ہوا ہے، خود وضاحت کرتا ہے۔ اِس قصے کے دوسرے حصے میں باغ (جنت) کو ایک ایسی جگہ کے طور پر بیان کیا گیا ہے ''جہاں نہ بھوک (لگتی) ہے اور نہ پیاس، نہ ہی گرمی ہے اور نہ عریانی۔'' چنانچہ میں یہ سوچنے پر مائل ہوں کہ وہ جنت جس کا قرآنی روایت میں ذکر آیا ہے (دراصل) ایک ایسی قدیم حالت کا تصور ہے جس میں انسان عملی طور پر اَپنے ماحول سے غیر متعلق (دکھائی دیتا) ہے اور نتیجتاً وہ اُن انسانی احتیاجات کی خلش محسوس نہیں کرتا جن کی پیدائش ہی سے انسانی تمدن کا آغاز ہوتا ہے۔

یوں ہم دیکھتے ہیں کہ قرآنی ہبوطی قصے کا اس کرّے پر انسان کے ظہورِ اول (کے معاملے) سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد انسان کا جبلی رغبت (Instinctive appetite) کی قدیم حالت سے ارتقاع پا کر شعوری طور پر ایک ایسی آزاد شخصیت کا مالک بننے کی جانب اشارہ کرنا ہے جو شک اور نافرمانی کر سکتی ہے۔ہبوط (Fall) کا مطلب کوئی اخلاقی گراوٹ نہیں ہے یہ تو انسان کی سادہ

شعور سے خود شعوری کی پہلی جھلک کی طرف منتقلی ہے اور خوابِ فطرت سے اِس احساس کے ساتھ بیداری ہے کہ اُس کی اپنی ذات کے اندر (بھی) اسباب وعلل کی ایک دنیا آباد ہے۔ قرآن زمین کو ایک ایسا عقوبت خانہ نہیں سمجھتا کہ جہاں طبعاً بدخصلت انسانیت کو اُس کے کسی ازلی گناہ کے باعث مقید کیا گیا ہے۔ انسان کی نافرمانی کا پہلا عمل اُس کی آزادئ انتخاب (Free choice) کا بھی پہلا اقدام تھا یہی وجہ ہے کہ قرآنی بیان کے مطابق آدم کی پہلی خطا معاف کر دی گئی۔ ایک ایسی ہستی جس کی حرکات ایک مشین کی طرح مکمل طور پر متعین ہوں، نیکی کو جنم نہیں دے سکتی۔ چنانچہ آزادی نیکی کے لیے شرط ہے۔ تاہم ایک ایسی متناہی خودی کے ظہور کی اجازت دینا کہ جس کے پاس یہ اختیار ہو کہ وہ اپنے سامنے موجود عمل کے کئی ایک راستوں کی خوبیوں اور خامیوں کا جائزہ لینے کے بعد کسی ایک کا انتخاب کر سکے، حقیقتاً ایک بہت بڑا خطرہ مول لینا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نیکی کا انتخاب کرنے کی آزادی میں نیکی کے برخلاف انتخاب کر لینے کی آزادی بھی شامل ہے۔ اس کے باوجود خدا کا یہ خطرہ مول لینا اُس کا انسان پر بہت زیادہ اعتماد ظاہر کرتا ہے۔ اَب یہ انسان کی ذمہ داری ہے کہ وہ اِس اعتماد کو درست ثابت کرے۔ شاید صرف ایسا ہی خطرہ مول لینے سے یہ ممکن تھا کہ ایک ایسی ہستی کی مخفی صلاحیتوں کی آزمائش اور نشوونما کی جائے کہ جسے 'احسن التقویم' پیدا کیا گیا اور پھر 'اسفل السافلین' ہونے کی نچلی سطح پر لے آیا گیا۔ جیسے کہ قرآن کہتا ہے:

وَنَبۡلُوكُم بِالشَّرِّ وَالۡخَيۡرِ فِتۡنَةً (١٥)

اور ہم تمھیں پرکھنے کے لیے برائی اور بھلائی سے آزماتے ہیں۔

چنانچہ خیر وشر اگرچہ ضدین ہیں تاہم لازمی طور پر ایک ہی ''کل'' میں شامل ہیں۔ کوئی ایسی شے نہیں ہے کہ جسے ایک الگ تھلگ اَمرِ واقعہ کی حیثیت حاصل ہو۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ حقائق ایسے منظّم کل (Systematic Wholes) ہوتے ہیں کہ جن کے اجزا کو باہمی حوالوں سے سمجھنا ضروری ہے۔ منطقی جائزہ کسی اَمرِ واقعہ کے اجزا کو صرف اِس لیے الگ الگ کرتا ہے تاکہ اُن کی باہم وابستگی کو ظاہر کیا جا سکے۔

مزید براں یہ خودی کی فطرت ہے کہ وہ اپنے آپ کو بحیثیت خودی قائم و برقرار رکھے۔ اِس مقصد کے لیے یہ علم (knowledge)، افزائشِ نسل (Self-multiplication) اور طاقت (Power) کی جستجو کرتی ہے یا قرآن کے الفاظ میں ایسی مملکت کی طالب ہوتی ہے جسے کبھی زوال نہ ہو۔ قرآنی قصے کا پہلا حصہ انسان کی خواہشِ علمی سے تعلق رکھتا ہے جب کہ دوسرا حصہ افزائشِ نسل اور طاقت سے متعلق اُس کی خواہش کو بیان کرتا ہے۔ پہلے قصے کے حوالے سے دو چیزوں کی نشان دہی کرنا ضروری ہے۔ پہلی بات یہ کہ اِس قصے کا ذکر اُن آیات کے فوراً بعد کیا گیا ہے جنمیں چیزوں کے نام یاد رکھے اور پھر (اُنھیں) دُہرانے کے حوالے سے آدم کی فرشتوں پر برتری بیان کی گئی ہے۔ اِن آیات کا

مقصد، جیسے کہ میں نے پہلے بتایا ہے، انسانی علم کی تصوراتی نوعیت (Conceptual character) کو واضح کرنا ہے۔ دوسری بات یہ کہ مادام بِل واتسکی (Madam Blavatsky)، جو قدیم رموز و علامات کا غیر معمولی علم رکھتی تھی، اپنی کتاب ''مخفی عقیدہ'' (Secret Doctrine) میں ہمیں بتاتی ہے کہ پرانے زمانے کے لوگوں کے نزدیک درخت ساحرانہ علم کے لیے ایک خفیہ علامت تھی۔ آدم کو اِس درخت کا پھل چکھنے سے یقیناً اس وجہ سے منع کیا گیا کیوں کہ بحیثیت خودی اُس کی متناہیت، اُس کی حِسیاتی بناوٹ (Sense.equipment) اور اُس کی ذہنی صلاحیتیں مجموعی طور پر ایک مختلف قسم کے علم کے موافق تھیں یعنی ایک ایسا علم جس میں مستقل مزاجی کے ساتھ مشاہدہ کرنے کی محنت درکار ہو اور جس میں صرف آہستہ روی کے ساتھ ہی اضافہ ہونے کی گنجائش ہوتا ہم (جب) شیطان نے اُسے ساحرانہ علم (Occult knowledge) کے ممنوعہ پھل کو کھانے پر اُکسایا تو آدم مان گیا مگر (ایسا اُس نے) اِس لیے نہیں کیا کہ وہ بنیادی طور پر بد تھا بلکہ اِس لیے کہ فطری طور پر جلد باز ہونے کے باعث اُس نے علم تک فوری رسائی کے لیے ایک چور دروازہ تلاش کر لیا۔ اِس رجحان کی اصلاح کا صرف یہ طریقہ تھا کہ اُسے ایک ایسے ماحول میں رکھا جائے جو اگر چہ تکلیف دہ ہوتا ہم اُس کی علمی صلاحیتوں کے اظہار کے لیے زیادہ موزوں ہو۔ چنانچہ آدم کا تکلیف دہ مادی ماحول میں داخلہ سزا کے طور پر نہیں ہوا تھا بلکہ اِس کا مقصد شیطان کے اُس ارادے کو ناکام کرنا تھا کہ جس کے تحت اُس نے انسان کے دشمن کے طور پر انسان کو تدریجی (علمی) نشو ونما اور پیہم (ذہنی) وسعت سے محروم رکھنے کی کوشش کی جب کہ ایک مزاحمانہ ماحول میں متناہی خودی کی حیات کا دارومدار حقیقی تجربہ پر مبنی تدریجاً وسعت پذیر علم پر ہوتا ہے۔ ایک ایسی متناہی خودی کا تجربہ جس کے سامنے بہت سے امکانات کھلے ہوتے ہیں، سعی و خطا (Trial and error) کے طریقے سے وسعت پاتا ہے۔ چنانچہ غلطی، جسے ایک قسم کی علمی خطا (Intellectual Evil) کے طور پر بیان کیا جا سکتا ہے، تجربے کی تعمیر و تشکیل میں ایک ناگزیر عنصر ہے۔ قرآنی قصے کا دوسرا حصہ یوں ہے:

> ''پھر شیطان نے اُس کی طرف وسوسہ ڈالا۔ اُس نے کہا: اے آدم! کیا میں تجھے سدا جینے کا درخت اور بادشاہی نہ بتاؤں جو پرانی نہ ہو؟ چنانچہ اِن دونوں نے اس میں سے پھل کھایا تو اِن کی شرم گاہیں اِن پر ظاہر ہو گئیں اور وہ دونوں اَپنے اوپر جنت کے پتے چپکانے لگے اور آدم نے اَپنے رب کی نافرمانی کی تو وہ بھٹک گیا پھر اُسے اُس کے رب نے برگزیدہ کیا۔ اُس کی توبہ قبول کی اور (اُسے) ہدایت دی۔'' (۱۶)

ترجمہ از احسن البیان، ص ۵۲۳

یہاں (اِن آیات کے اندر) مرکزی خیال حیات کی اِس شدید خواہش کا اظہار ہے کہ اُسے

ابدی فرماں روائی (Lasting Dominion) حاصل ہو۔ یعنی ایک مادی فرد (Concrete Individual) کی حیثیت سے (حیاتِ انسانی کا) ایک ایسا سلسلہ ہو جو کبھی ختم نہ ہونے پائے۔ ایک عارضی (مادی) وجود کی حیثیت سے موت کے ہاتھوں اُپنے (حیاتی) تسلسل کے خاتمے سے ڈرتے ہوئے اس کے سامنے صرف ایک ہی راستہ بچتا ہے اور وہ یہ کہ تکثیرِ ذات (Self-multiplication) سے ایک طرح کی اجتماعی ابدیت (Collective Immortality) حاصل کر لے۔ شجرِ ابدیت (Tree of eternity) کے ممنوعہ پھل (Forbidden fruit) کا کھانا حیات کا جنسی تفریق (Sex-differentiation) سے رجوع کرنے کا عمل ہے جس سے یہ اپنی نسل میں اضافہ کرتی ہے تا کہ مکمل خاتمے سے بچنے کی کوئی راہ نکالی جائے۔ یہ ایسے ہی ہے کہ جیسے حیات موت سے کہہ رہی ہو کہ ''اگر تم زندہ اشیا کی ایک نسل کا صفایا کر دو گی تو میں ایک اَور پیدا کر دوں گی۔'' قرآن فنِ قدیم کی علامتِ لنگ (Phallic symbolism) کو مسترد کرتا ہے تاہم اصلی جنسی عمل (Original sexual act) کی جانب اشارہ کرتا ہے جو اس احساس سے شرم وحیا کی پیداش سے عمل میں آیا جس کا اظہار اُپنے بدن کی برہنگی کو چھپانے کے لیے آدم کی پریشانی کی شکل میں ہوا۔ اَب زندہ رہنے کا مطلب ایک مخصوص لائحہ عمل اور ایک ٹھوس شخصیت (Concrete Individuality) کا حامل ہونا ہے۔ خودیٔ مطلق (Ultimate Ego) ٹھوس شخصیت، جس کا اظہار زندہ اشکال کی لاتعداد اقسام میں ہوتا ہے، ہی میں اُپنے وجود کی لامحدود ثروت (Infinite wealth) کا اظہار کرتی ہے تاہم انفرادیتوں کا ظہور اور افزائش، جن میں سے ہر ایک اپنی نظر اپنی عمل داری قائم کرنے کی جستجو اَور اُپنے امکانات کے انکشاف پر مرکز رکھے ہوتی ہے، لازمی طور پر اُپنے پیچھے موجود قرن ہا قرن کی دکھوں اور تکلیفوں سے بھرپور جدوجہد بھی اُپنے ساتھ لاتی ہے۔ قرآن کہتا ہے: ''ایک دوسرے کے دشمن کے طور پر تم اُترو۔'' (۲:۳۶)۔ یہی متخالف انفرادیتوں کا باہمی تصادم وہ عالم گیر دکھ ہے جو حیات کے دنیاوی تگ ودو کے عمل کو روشن بھی کرتا ہے اور تاریک بھی۔ انسان کے معاملے میں کہ جہاں غلط کاری کے امکانات کھل جاتے ہیں اور انفرادیت گہری ہوتی ہوئی شخصیت کا روپ اختیار کر لیتی ہے، زندگی کی المناکی کا احساس کہیں زیادہ شدت اختیار کر لیتا ہے تاہم خودی کو زندگی کے ایک روپ کے طور پر قبول کرنے کا مطلب اُن تمام کمیوں کوتاہیوں کو قبول کرنا (بھی) ہے جو خودیٔ متناہی سے سرزد ہوتی ہیں۔ قرآن انسان کو ایک ایسی ہستی کے طور پر پیش کرتا ہے جس نے اُپنے آپ کو خطرے میں ڈال کر شخصیت کی اُس اَمانت کو قبول کر لیا جس کے بوجھ کو آسمانوں، زمین اور پہاڑوں نے اُٹھانے سے انکار کر دیا:

> ''یقیناً ہم نے آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے ''امانت'' قبول کرنے کے لیے پیش کی مگر اُنھوں نے اِس کے بوجھ کو اُٹھانے سے انکار کر دیا اور وہ اِسے قبول کرنے سے ڈر گئے۔ انسان نے اِس بوجھ کو اُٹھانے کی ذمہ داری قبول

کر لی تاہم ظالم اور بے وقوف ثابت ہوا ہے۔'' (۱۷)

تو ایسی صورت میں کیا ہم شخصیت کی اَمانت کو اِس سے وابستہ تمام مصائب سمیت قبول کر لیں گے یا رد کر دیں گے؟ قرآن کے نزدیک سچی مردانگی مصائب اور مشکلات میں صبر سے کام لینے میں ہے تاہم ارتقائے خودی کے موجودہ مرحلے پر ہم اُس نظم وضبط کی اہمیت کو پوری طرح نہیں سمجھ سکتے جو رنج والم کی قوتِ متحرکہ سے پیدا ہوتی ہے۔ شاید یہ خودی کو کسی ممکنہ تحلیل سے بچنے کے لیے پختہ کرتی ہو مگر مذکورہ بالا سوال پوچھنے کی صورت میں ہم فکرِ خالص (Pure thought) کی حدود پھلانگ رہے ہیں۔ یہی وہ مقام ہے جہاں ایمان، خیر کی بالآخر فتح کی صورت میں، ایک مذہبی عقیدے کے طور پر نمودار ہوتا ہے۔ ''خدا اَپنے مقصد کو پورا کرتا ہے لیکن زیادہ تر لوگ اس اَمر سے آگاہ نہیں ہیں۔'' (۱۸)

اَب میں نے آپ پر واضح کر دیا ہے کہ خدا کے اسلامی تصور کو فلسفے کی رو سے ثابت کرنا کیسے ممکن ہے تاہم جیسے کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ مذہب کی غایت فلسفے کی غایت سے کہیں زیادہ بلند پرواز ہوتی ہے۔ یہ اَپنے ہدفِ جستجو کے ساتھ رفاقت اور اُس کے زیادہ گہرے علم کا خواہاں ہوتا ہے۔ جس وسیلے سے یہ رفاقت حاصل ہوتی ہے وہ عبادت کا عمل یا نماز ہے جس کا منتہا روحانی جلا ہے تاہم عبادت کا عمل شعور کی مختلف اقسام پر مختلف طریقے سے اثر انداز ہوتا ہے۔ پیغمبرانہ شعور کے معاملے میں یہ خاص طور پر تخلیقی ہے گویا یہ ایک ایسا نیا اخلاقی جہان پیدا کرنے کا رجحان رکھتا ہے جس میں یوں کہہ لیجیے کہ پیغمبر اَپنے الہامات پر عملی آزمائش (Pragmatic test) کا اطلاق کرتا ہے۔ میں مسلم ثقافت کے مفہوم پر مبنی اَپنے خطبے میں اِس نکتے کی مزید وضاحت کروں گا۔ صوفیانہ شعور کے معاملے میں یہ زیادہ تر وجدانی ہے۔ اِسی وجدانی نقطۂ نظر سے میں عبادت کے مفہوم کی کھوج لگانے کی کوشش کروں گا۔ یہ نقطۂ نظر عبادت کے بنیادی مقصد کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے مکمل طور پر حق بجانب ہے۔ میں آپ کی توجہ عظیم امریکی ماہرِ نفسیات پروفیسر ولیم جیمز (Professor William James) کے درج ذیل پیرا گراف کی طرف مبذول کروں گا:

> ''اِس اَمر کا امکان نظر آتا ہے کہ اُس تمام مخالفت کے باوجود جو سائینس کر سکتی ہے، لوگ ہمیشہ عبادت کرتے رہیں گے سوائے اِس صورت کے کہ اُن کی ذہنی ساخت ہی کچھ اِس طور بدل جائے کہ جس (طور بدل جانے) کی توقع کرنا، ہمارے علم کے مطابق، بے بنیاد ہے۔ انسان کے اندر عبادت کا جذبہ اِس حقیقت کا لازمی نتیجہ ہے کہ انسان کے تجربی نفسی پہلوؤں کے عمیق ترین حصے میں ایک ذات ہے جو سماجی نوعیت کی ہے تاہم یہ اپنا مطلوب رفیق (اپنا عظیم ساتھی) ایک مثالی دنیا ہی میں پا سکتی ہے۔ بہت سے لوگ اکثر یا کبھی کبھی اَپنے سینوں میں اُس کا اشارہ پاتے ہیں۔ اِسی بلند درجہ معرفت کی بدولت اس دنیا

میں حقیر ترین بے یار و مددگار انسان بھی اَپنے آپ کو حقیقی معنوں میں موجود اور معتبر محسوس کر سکتا ہے اور اگر اِس نوع کی باطنی پناہ گاہ نہ ہو تو ہم میں سے اکثر لوگوں کے لیے دنیا خارجی سماجی شخصیت کی ناکامی یا شکستگی کی صورت میں خوف و دہشت کی حامل جہنم بن جائے۔ میں نے ''ہم میں سے اکثر لوگوں کے الفاظ'' اِس لیے استعمال کیے ہیں کیوں کہ اِس بات کا امکان ہے کہ (مختلف) افراد پر ایک اعلیٰ ناظر کے احساس کی گرفت ایک دوسرے سے بہت مختلف درجے کی ہو۔ یہ بعض لوگوں کے شعور کا دیگر لوگوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ ضروری حصہ ہے۔ وہ لوگ جن میں یہ (احساس) بہت زیادہ بڑھا ہوا ہوتا ہے وہ ممکنہ طور پر بہت زیادہ مذہبی لوگ ہوتے ہیں تاہم مجھے اِس بات کا یقین ہے کہ وہ لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ اُن میں یہ (احساس) بالکل نہیں ہے، اَپنے آپ کو دھوکہ دیتے ہیں کیوں کہ حقیقتاً (وہ بھی) یہ (احساس) کسی نہ کسی حد تک رکھتے ہیں۔'' (۱۹)

یوں نفسیاتی حوالے سے بات کریں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ عبادت اپنی اصل کے اعتبار سے جبلی ہے۔ عبادت کا عمل چوں کہ علم و عرفان کو اپنا نصب العین ٹھہراتا ہے (اِس لیے) یہ تفکر سے مشابہ ہے تاہم عبادت اپنی بلند ترین سطح پر (محض) خیال تفکر (Abstract reflection) سے کہیں بڑھ کر ہے۔ تفکر کی طرح یہ بھی اَپنے اندر جذب کرنے کا عمل (Process of assimilation) ہے تاہم عبادت کی صورت میں یہ انجذابی عمل اَپنے آپ کو (محبوب کے) انتہائی قریب کر لیتا ہے۔ اِس سے ایک ایسی قوت حاصل ہوتی ہے جس سے فکرِ خالص (Pure thought) ناواقف ہے۔ تفکر کی صورت میں ذہن مشاہدہ کرتا ہے اور حقیقتِ مطلقہ (Reality) کی کارگزاری کو (ایک ایک کر کے) ذہن نشین کرتا ہے۔ عبادت کے عمل میں یہ آہستہ رو ہمہ گیریت (Low footed universality) کے متلاشی کے طور پر اپنی سابقہ روش کو ترک کر دیتا ہے اور اِس نقطۂ نظر کے تحت تفکر سے بلند ہو جاتا ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کو بذاتہٖ دام میں لا کر اُس کی زندگی میں شعوری طور پر حصہ دار بن جائے۔ اِس حوالے سے کوئی پُراسراریت نہیں ہے۔ عبادت روحانی تجلی (کے حصول) کا ذریعہ ہونے کے ناطے ایک ایسا معمول کا حیات بخش عمل (Vital act) ہے جس کے ذریعے ہماری شخصیت کا چھوٹا سا جزیرہ اچانک حیات کی ایک وسیع تر کلیت میں اپنی جگہ بنا لیتا ہے۔ یہ مت خیال کیجیے کہ میں خود تلقینی (Auto-suggestion) کی بات کر رہا ہوں۔ خود تلقینی کا حیات کے اُن سرچشموں کو کھولنے سے کوئی تعلق نہیں ہے جو انسانی خودی کی گہرائیوں میں پڑے ہوئے ہیں۔ روحانی تجلی جو انسانی شخصیت کو (ایک نئے) قالب میں ڈھالتے ہوئے (اُسے) ایک نئی اور تازہ قوت عطا کرتی ہے، کے برخلاف یہ (خود تلقینی اَپنے) پیچھے حیات پر مستقل اثرات مرتب نہیں کرتی، نہ ہی (یہ خیال کیجیے کہ) میں علم کے کسی

ماورائی یا خصوصی طریقے کی بات کر رہا ہوں۔ میرا مقصد صرف یہ ہے کہ آپ کی توجہ اُس حقیقی انسانی تجربے (Real human experience) پر مرکوز کروں جو اپنے پیچھے ایک تاریخ اور سامنے مستقبل رکھتا ہے۔ اِس میں شک نہیں کہ تصوف نے اِس تجربے کے خصوصی مطالعہ سے ذات کے نئے پہلوؤں کا انکشاف کیا ہے، تاہم فرسودہ مابعد الطبیعات (Worn-out metaphysics) کی فکری ہستیوں (Thought-forms) سے متشکل ہونے والا اس کا مخصوص اسلوبِ بیان جدید ذہن پر قدرے مردنی پیدا کرنے والا اثر ڈالتا ہے۔ ایک بے نام معدوم شے (Nameless nothing) کی جستجو، جیسے کہ نوافلاطونی تصوف (Neo-Platonic) سے عیاں ہے چاہے یہ (تصوف) عیسائیوں سے تعلق رکھتا ہو یا مسلمانوں سے، اُس جدید ذہن کو مطمئن نہیں کر سکتی جو اپنی ٹھوس (شواہد کی طلب گار) سوچ (Concrete thinking) کے باعث خدا کے (بھی) ایک قابلِ محسوس اور جیتے جاگتے تجربے کا مطالبہ کرتا ہے۔ مزید براں (جدید ذہن رکھنے والے لوگوں کی) نسل کی تاریخ اس اَمر پر گواہ ہے کہ عبادت کے عمل میں مشغول ذہن کا یہی رویہ اِس قسم کے تجربے کی شرط ہے۔ دراصل عبادت کو فطرت کا مشاہدہ کرنے والے کی علمی سرگرمی کا ایک ضروری تکمیلی حصہ سمجھنا چاہیے۔ فطرت کا سائنسی مشاہدہ ہمیں حقیقتِ مطلقہ کے طرزِ عمل کے ساتھ قریبی ربط میں رکھتا ہے اور اُس طرح اُس (حقیقتِ مطلقہ) کے زیادہ گہرے کشف کے لیے باطنی احساس کو تیز کرتا ہے۔ اِس مرحلے پر میں صوفی شاعر رومی کے ایک خوب صورت قطعہ کا حوالہ دیے بغیر نہیں رہ سکتا جس میں وہ حقیقتِ مطلقہ کے لیے صوفیانہ جستجو کو بیان کرتا ہے:

دفترِ صوفی سواد و حرف نیست
جز دل اسپید مثلِ برف نیست
زادِ دانشمند؟ آثارِ قلم
زادِ صوفی چیست؟ آثارِ قدم
ہمچو صیادے سوئے آشکار شد
گامِ آہو دید و بر آثار شد
چند گامش گامِ آہو درخور است
بعد ازاں خود ناف آہو رہبر است
راہ رفتن یک نفس بر بوئے ناف
خوشتر از صد غزل گام و طواف(۲۰)

صوفی کی کتاب روشنی اور حروف سے تحریر شدہ نہیں ہوتی۔ یہ برف کی طرح شفاف دِل کے سوا کچھ نہیں۔
ایک عالم کا سرمایہ نقوشِ قلم ہیں۔ ایک صوفی کا سرمایہ کیا ہے؟ نقوشِ پا۔ صوفی

ایک شکاری کی طرح دبے پاؤں شکار کا پیچھا کرتا ہے۔ وہ مشک بردار ہرن کے
راستہ کو دیکھتا ہے اور قدموں کے نشانات کا پیچھا کرتا ہے۔
کچھ دیر کے لیے تو ہرن کا راستہ اُس کے لیے مناسب نشان ہے مگر اِس کے بعد
کستوری اُس کی رہبر بن جاتی ہے۔
کستوری کی خوشبو کی رہنمائی میں ایک منزل طے کرنا راستے کا پیچھا کرتے
ہوئے سو منزلیں طے کرنے اور بے مقصد گھومنے سے (کہیں) بہتر ہے۔

سچ تو یہ ہے کہ علم کی تمام تر تلاش یقیناً عبادت ہی کی ایک صورت ہے۔ فطرت کا سائنسی انداز میں مشاہدہ کرنے والا ایک قسم کا ایسا صوفیانہ تجسُّس کا حامل فرد ہے جو عبادت کے عمل میں مصروف ہو۔ اگرچہ وقتی طور پر وہ محض مشک بردار ہرن کے نقوشِ پا کی پیروی کرتا ہے اور یوں سیدھے سادھے انداز میں اپنی جستجو کے طریقۂ کار کو محدود رکھتا ہے تاہم یقیناً (اُس کی) علمی پیاس انجامِ کار اسے اُس مقام پر لے جائے گی کہ جہاں نافۂ آہو کی خوشبو (اُس کے لیے) ہرن کے نقوشِ پا کی نسبت بہتر رہنما بن جاتی ہے۔ صرف یہی چیز فطرت پر اُس کے تصرف میں اضافہ کرے گی اور اُسے مکمل لامتناہیت (Total Infinite) کی وہ بصیرت عطا کرے گی جس کی فلسفہ جستجو تو کرتا ہے مگر پا نہیں سکتا۔ قوت کے بغیر (روحانی) بصیرت اخلاقی بلندی کا باعث تو ضرور بنتی ہے مگر دیرپا تمدن فراہم نہیں کر سکتی (اور روحانی) بصیرت کے بغیر طاقت غیر انسانی اور تباہ کن ہونے کا میلان رکھتی ہے (چنانچہ) انسانیت کے روحانی فروغ کے لیے دونوں کا اکٹھا ہونا ضروری ہے۔

عبادت کا حقیقی مقصد بہر حال اسی صورت بہتر طریقے سے حاصل ہوتا ہے جب عبادت کا عمل اجتماعی بنتا ہے۔ تمام تر حقیقی عبادت کی روح سماجی ہے۔ ایک راہب بھی اس اُمید میں انسانوں کے معاشرے سے قطع تعلق کرتا ہے کہ اُسے گوشۂ تنہائی میں خدا کی رفاقت حاصل ہوگی۔ مذہبی اجتماع لوگوں کا ایک ایسا اکٹھ ہوتا ہے جو ایک ہی اُمنگ سے سرشار ہوتے ہیں، ایک ہی مقصد پر اپنی توجہ مرکوز کیے ہوتے ہیں اور ایک ہی جذبۂ محرکہ کی فعالیت کے لیے اپنی باطنی ذات کے دروازوں کو کھول دیتے ہیں۔ یہ ایک نفسیاتی حقیقت ہے کہ باہم میل ملاپ ایک عام آدمی کی قوتِ ادراک (سوجھ بوجھ) میں کئی گنا اضافہ کر دیتا ہے، اُس کے جذبات میں گہرائی پیدا کرتا ہے اور اُس کی قوتِ ارادی کو اِس حد تک مستحکم کر دیتا ہے کہ جس سے فرد اپنی انفرادی حیثیت میں بے بہرہ ہوتا ہے۔ ایک نفسیاتی مظہر کے طور پر دیکھا جائے تو عبادت واقعی ابھی تک ایک راز ہے کیوں کہ نفسیات ابھی تک اُن قوانین کا کھوج نہیں لگا سکی ہے جن کا تعلق جماعت کی صورت میں انسانی حسّیت میں اضافے کے ساتھ ہے۔ بہر حال اسلام میں اجتماعی عبادت کے ذریعے روحانی انوار کا حامل سماجی میل ملاپ خصوصی دل چسپی کا مرکز ہے۔ جب ہم روز کی اجتماعی عبادت سے لے کر مکہ کی مرکزی مسجد (خانہ کعبہ) کے گرد (طواف کی صورت میں) سالانہ

مذہبی رسم تک کی ادائیگی کے عمل سے کرتے ہیں تو آپ آسانی سے اِس بات کا اندازہ کر سکتے ہیں کہ کس طرح عبادات کا اسلامی نظام بتدریج انسانی جمعیت کے دائرے کو وسیع کرتا ہے۔

خیر عبادت چاہے انفرادی ہو یا اجتماعی (دراصل یہ) کائنات کی خوف ناک خاموشی میں جواب کے لیے انسان کی باطنی تمنا کا اظہار ہے۔ یہ دریافت کا انوکھا عمل ہے کہ جس سے دریافت کنندہ خودی عین اپنی ذات کی نفی کے لمحے ہی اَپنے وجود کا اثبات کرتی ہے اور یوں کائنات کی حیات میں ایک متحرک عامل (Dynamic factor) کی حیثیت سے خود اپنی اہمیت اور جواز کا کھوج لگاتی ہے۔ عبادت میں ذہنی رویے کی نفسیات کے مصداق اسلام میں عبادت کا طرزِ عمل نفی اور اثبات کے دونوں (پہلوؤں) کی نشان دہی کرتا ہے تاہم نسلِ انسانی کے تجربے سے جنم لینے والی حقیقت کو مدِ نظر رکھتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک باطنی عمل کے طور پر عبادت نے مختلف صورتوں میں اظہار پایا ہے۔ قرآن کہتا ہے:

> ''ہر اُمت کے لیے ہم نے ایک طریقِ عبادت مقرر کیا ہے جس کی وہ پیروی کرتی ہے اِس لیے وہ اِس معاملے سے آپ سے جھگڑا نہ کریں۔ آپ اَپنے رب کی طرف دعوت دیں۔ یقیناً آپ سیدھے راستے پر ہیں تاہم اگر وہ آپ سے جھگڑا کریں تو کہہ دیں جو تم عمل کرتے ہو اللہ کو خوب معلوم ہے۔ اللہ قیامت کے روز تمھارے مابین اُن سب باتوں کا فیصلہ کرے گا جن میں تم اختلاف کرتے تھے۔'' (۲۱)

عبادت کے طرزِ عمل کو نزاع کا مسئلہ نہیں بننا چاہیے۔ آپ کس طرف اپنا چہرہ کرتے ہیں یقیناً یہ بات عبادت کی روح کا لازمی حصہ نہیں ہے۔ قرآن کا اِس موضوع پر نقطۂ نظر مکمل طور پر واضح ہے:

> ''مشرق و مغرب اللہ ہی کے لیے ہیں چنانچہ جس طرف بھی تم منہ کرو گے اُسی طرف اللہ کا رخ ہے۔'' (۲۲)

> ''اَپنے چہروں کو مشرق یا مغرب کی طرف پھیر لینے میں نیکی نہیں ہے بلکہ وہ نیک ہے جو اللہ پر، آخرت کے دِن پر، فرشتوں پر، آسمانی کتابوں پر اور پیغمبروں پر یقین رکھتا ہے۔ جو اللہ کی محبت میں اپنا مال رشتے داروں کو، اور یتیموں کو، اور مسکینوں کو، اور مسافروں کو اور اُن کو جو سوال کرنے والے ہیں نیز قید سے چھڑانے کے لیے صرف کرتا ہے۔ جو نماز قائم کرتے ہیں اور زکوٰۃ دیتے ہیں اور جو اُن میں سے ہے جو اَپنے عہدوں کو پورا کرتے ہیں کہ جب وہ اُنھیں کر لیں، نیز مصیبتوں، سختیوں اور کٹھن وقت میں صابر ہوتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو حق پرست ہیں اور یہ وہ لوگ ہیں جو متقی ہیں۔'' (۲۳)

تاہم ہم اِس اہم قابلِ توجہ بات کو نظر انداز نہیں کر سکتے کہ جسم کی وضع کا ذہنی رویے کے تعین کرنے میں ایک حقیقی کردار ہے۔ اسلامی نظامِ عبادات میں ایک مخصوص رُخ کے انتخاب کا مقصد یہ ہے کہ مذہبی اجتماع میں اتحاد کے احساس کو یقینی بنایا جائے۔ اس (مذہبی اجتماع) کی صورت سے بالعموم سماجی مساوات کا احساس پیدا ہوتا اور پرورش پاتا ہے یہاں تک کہ یہ عبادت گزاروں میں مقام و مرتبے اور نسلی تفاخر کے احساس کو ختم کر دیتا ہے۔ کیا ہی شاندار عملی طور پر فوراً ایک روحانی انقلاب برپا ہوگا اگر جنوبی ہندوستان کے کسی مغرور شاہانہ ٹھاٹھ باٹھ کے حامل برہمن کو روزانہ کسی اَچھوت کے ساتھ کندھے کے ساتھ کندھا ملا کر کھڑا ہونے پر آمادہ کیا جائے۔ اُس محیطِ کل خودی (All-inclusive Ego) کی وحدت سے، جو تمام خودیوں کو تخلیق کرتی اَور اُن کے وجود کو قائم رکھتی ہے، تمام بنی نوع انسان کی ناگزیر وحدت کا تصور جنم لیتا ہے۔ قرآن کی رو سے انسانیت کی نسلوں، قوموں اَور قبائل میں تقسیم کا مقصد محض شناخت ہے۔ چنانچہ اسلام میں اجتماعی طرزِ عبادت اپنی وقوفی قدر و اہمیت (Cognitive value) کے علاوہ اس خواہش کا اظہار بھی ہے کہ انسان اَور انسان کے مابین حائل تمام رکاوٹوں کو گراتے ہوئے انسانیت کی اس ناگزیر وحدت کو زندگی کی ایک حقیقت کے طور پر عملی صورت عطا کی جائے۔

حوالہ جات

١۔ الاخلاص:١١٢

2. Bergson, Henri, Creative Evolution, London: Macmillan & Co. Ltd., 1964, P-14

٣۔ النور:٢٢:٣٥

4. Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, P-53

5. Eddington, Sir Arthur Stanley, Space, Time and Gravitation, 1920

٦۔ الحجر:١٥:٢١

7. Whitehead, Professor, Science and the Modern World, P-49

٨۔ جلال الدین رومی، مثنوی معنوی (دفترِ اول)، شعر نمبر ١٨١٢

9. Rougier, Louis, Philosophy and the New Physics (An essay on the Relativity Theory and the Theory of Quanta), 1921, P-74

10. Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, P-61

11. Friedrick Nouman, Briefe Uber Religion, P-68

۱۲۔ الاعراف:۷:۱۱

۱۳۔ الاعراف:۷:۱۰

۱۴۔ النوح:۷۱:۱۷

۱۵۔ الانبیا:۲۱:۳۵

۱۶۔ طٰہٰ:۱۲۰۔۱۲۲

۱۷۔ القرآن:۳۳:۷۲

۱۸۔ القرآن:۱۲:۲۱

19. Willian James, The Principles of Psychology, London: Macmillan & Co. Ltd., 1890, P-316

۲۰۔ جلال الدین رومی، مثنوی معنوی (دفتر دوم)، شعر نمبر ۱۵۹ تا ۱۶۲، ۱۶۴

۲۱۔ الحج:۲۲:۶۷۔۶۹

۲۲۔ البقرۃ:۲:۱۱۵

۲۳۔ البقرۃ:۲:۱۷۷

☆......☆......☆