فلسفۂ مذہب اور مشرقی وجدان

خواجہ آشکار حسین

مغربی فکر تخصیص و تفرید کے ایسے دور میں داخل ہوچکی ہے کہ مذہب کو بھی مخصوص فرد علم تصور کیا جانے لگا ہے۔ اسکا موضوع مذہبی واردات کے کلی اصول، اور مذہبی تجربہ کے عمومی نیز وجوبی شرائط کی تدوین سمجھا جاتا ہے۔ لیکن جو ادب اس سلسلہ میں تخلیق ہوا ہے اسکے عمیق جائزے سے یہ امر مترشح ہوتا ہے کہ مغربیات میں فلسفۂ مذہب فنی تنصیبات کا ایسا قوی ہیکل نظام ہے جسکی معرفت افراد انسانی کو اسماء، پروپگنڈہ اور دیگر گھٹیا وسائل کے ذریعے تصرف میں لاکر مخصوص ارادوں، تعصبوں، اور توہمات کا غلام بنایا جاتا ہے اس غرض سے تاریخ، ادب، سماجیات اور نفسیات کے معطیات کو حسب ضرورت استعمال کرکے ایسے مہیجات وضع کئے جاتے ہیں جن سے قلب انسانی کے تاروں کو چھیڑ کر حسب دلخواہ نغمے پیدا کئے جاسکیں۔ اسپر مستزاد یہ کہ جب مختلف عقائد کے لوگ باہم جمع ہوتے ہیں تو وہ ظاہری غرض تبادلۂ خیالات بتاتے ہیں، مگر در پردہ اس کوشش میں رہتے ہیں کہ جن تصورات و خیالات کی گود میں ان کی پرورش ہوئی ہے ان کی بیجا حمایت کی جائے ان کی اندفاع میں اعتذارات پیش کئے جائیں، دیگر مذاہب کی خوبیوں کو مسخ کیا جائے اور پوری مجلس کو ایک ایسے آلۂ کار کی حیثیت سے استعمال کیا جائے جسکے ذریعہ حیوانی و بربری جذبات، اجتماعی عصبیات وغیرہ کو برانگیختہ کرکے اپنے حلقہ بگوشوں کو دوسرے ادیان سے زیادہ سے زیادہ دور رکھا جاسکے۔

ا

واقعہ یہ ہے کہ فلسفۂ مذہب کا کام بحیثیت علم تلاش حق کے سوا کچھ نہیں ہونا چاہئے لیکن افسوس کہ یہ شعبہ ہر قسم کی چیرہ دستیوں کا صید زبوں بنا ہوا ہے۔ بایں وجہ اس مقالہ کا موضوع خود فلسفۂ مذہب، اسکے داعیات اور منطقی شرائط کا جائزہ لینا ہے اور اس خصوص میں اس امر کو واضح کرنا ہے کہ مشرقی انداز فکر کی کیا مخصوص روایت رہی ہے۔ نیز اگر ممکن ہوسکے تو ایک ایسے لائحہ عمل کی تشکیل کرنا ہے جس کے مطابق ہم اپنے

فلسفۂ مذہب کی تشکیل جدید کی کوششوں کے اصل معنی کو سمجھ کر اسکے رخ کو متعین کرسکیں۔

سب سے پہلا سوال منطقی طور پر یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا فلسفۂ مذہب مطالعۂ انسانی کی ایک باضابطہ اور باقاعدہ شاخ ہے؟ اور اگر ہے تو یہ اپنے تقاضوں کو پورا کرنے کی صلاحیت سے کس حد تک آراستہ ہے؟

فلسفۂ مذہب کی غیر متزلزل تاسیس بحیثیت ایک منفرد شعبۂ علم اسی وقت ممکن ہے اور اسکا ممتاز وجود اسی وقت مسلم ہوسکتا ہے جب چند مخصوص متبادل صورتوں کو امر حق کے طور پر فرض کرلیا جائے۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی فلسفۂ مذہب ہے اور وہ ایک ایسا دائرہ تحقیق ہے جسکو اپنی ذات میں اختصاصیت حاصل ہے تو اسکی مندرجہ ذیل میں سے ایک نہ ایک شرط ہونی چاہئیے، جسکے بغیر یہ ممکن الوجود ہی نہیں ہے۔

ا — کائنات کے مختلف اعتبارات وجود اسطرح ہیں کہ ان میں سے ایک مذہب سے عبارت ہے۔

ب — کائنات پر بہت سے زاویوں سے نظر ڈالی جاسکتی ہے۔ ایک انداز نظر مذہب بھی ہے۔

ج — مذہب نہ صرف کائنات کا ایک اعتبار وجود ہے بلکہ ایک مخصوص زاویہ نگاہ بھی ہے۔

ان تینوں میں سے کسی ایک شرط کی تکمیل فلسفۂ مذہب کی وجوبی، قبل تجربی اور منطقی اساس ہوگی۔

یہ امر قابل توجہ ہے کہ ان میں سے ہر شرط ایسی ہے جو بجائے خود مغرب کے ضمیر کے مطابق ہے۔ ان میں سے ہر شرط مغربی تعقلات کے موافق، مغربی تصویبات سے ہم آہنگ اور اسکی اصل روح کی غماز ہے۔

مغربی ذہن تقسیم، انتشار و افتشار کے اس درجہ تک پہونچ چکا ہے جہاں وہ بلا احساس و شعور گویا اپنے باطنی تقاضہ سے بالکل مجبور ہوکر مندرجہ بالا دعوی میں سے ہر ایک کو بلا کم و کاست قبول کرنے پر آمادہ نظر آتا ہے اور اسی بناء پر ذہن مغرب کیلئے یہ ممکن ہے کہ فلسفۂ مذہب کو علم کے

بہت سے شعبوں میں سے ایک شعبہ قرار دے، جسکی اپنی ڈیڑھ اینٹ کی مسجد ہو اور جو اپنی جگہ پر خود مختار ہو نیز اپنے ضابطہ' افکار کی خود تشکیل کرتا ہو لیکن اہل مشرق کا ذہن اسطرح مطمئن نہیں ہوسکتا۔ اوپر کی بیان کردہ ہر شرط روح مشرق کے وجدانات کے منافی ہے۔

اہل مشرق کے نزدیک کائنات ایک ہے، اسکو دیکھنے، پرکھنے اور سمجھنے کا زاویہ بھی ایک ہی ہے۔ اس لئے امکانات صرف دو ہوسکتے ہیں۔ یا تو پوری دنیا داخل مذہب ہے یا قطعی خارج از مذہب۔ ایک ہی وقت میں وہ دونوں حیثیتوں کی مالک نہیں ہوسکتی۔

یہ نہیں ہوسکتا کہ کائنات کا صرف ایک پہلو مذہب سے وابستہ ہو اور دیگر پہلو مذہب سے خالی ہوں۔ چنانچہ مشرقی انسان کے لئے یہ ناممکن ہے کہ وہ اپنی ذات کے ایک حصہ میں دیندار ہو اور دوسرے میں بے دین۔ اہل مشرق کیلئے اگر کوئی فلسفہ' مذہب ''ہے،، تو وہ بجائے خود پورا فلسفہ، تمام دانش، مکمل نظام فکر ہے، ورنہ ''نہیں،، ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ وہ بہت سے زاویوں میں سے ایک زاویہ، بہت سے شعبوں میں سے ایک شعبہ، اور مختلف علوم میں سے ایک علم ہو اگر فلسفہ' مذہب اولیات، وجودیات، کونیات، سائنس اور منطق، غرض، سب کچھ ہو تو ٹھیک ہے ورنہ بیکار محض ہے۔

مشرق وجدانیات میں اس خیال کی کوئی گنجائش نہیں نکل سکتی کہ مذہب ایک مخصوص مظہر کا مطالعہ ہے اسلئے کہ مشرق ذہن کلی اساس پر ہی مذہبی ادراکات کی تشکیل کرتا ہے اور اسی وجہ سے ہمہ گیر و ہمہ محیط ہونا اسکی خصوصیت تامہ ہے۔

یہی سبب ہے کہ اہل مشرق کے نزدیک، منطق، اخلاقیات، سیاسیات اور معاشیات سب کے سب مذہب کے ہمالیہ اسکے فکری انگیزوں، جذبی تحریکات اور وقوفی تموجات کی مثالیں اور جلوہ ریزیاں ہیں۔

اہل مغرب کا انداز مختلف ہے وہ فلسفہ' مذہب کی تشکیل میں اپنے عمل و کردار کے صرف ایک پہلو کو مدنظر رکھتے ہیں۔ مذہبی واردات و تجربات کا دائرہ، انکی نظر میں زندگی کے ایک حصہ تک محدود ہے پورے وجود ذات کا احاطہ ان کے بس سے باہر ہے چنانچہ وہ زندگی کو بہت سی شاخوں پر مشتمل سمجھتے ہیں جن میں سے ایک شاخ، اپنی نوعیت میں منفرد،

مذھب بھی ہے۔ برخلاف اس کے اھل مشرق کل زندگی کو ایک واحدہ مانتے ھیں جسکا ایک ھی جادہ ھے ایک ھی منزل۔ اگر چھوٹے چھوٹے بہت سے راھگذر ھیں تب بھی آگے بڑھکر وہ وھیں پہونچتے ھیں۔

اسطرح گو کہ لفظ مذھب یا دھرم مشرق و مغرب کے مابین مشترک ضرور ھے مگر اس کے مفہوم و معنی الگ الگ ھیں۔

مشرق کی لغت میں مذھب کے معنی جامع مسلک حیات کے ھیں۔ زندگی کا پورا خاکہ، خیال، تصور، عین، مبداء و منشاء، غرض حیات کے تمام پہلوؤں پر حاوی نظام العمل و نظر پر یہ لفظ محیط ھے اگر اس اعتبار سے غور کریں تو یہ بات بالکل واضح ھے کہ مغرب میں مذھب کے خواہ کچھ معنی ھوں مشرق، معنی کے محض ایک گوشہ میں آجاتے ھیں۔ ایک بات اور قابل ذکر ھے کہ خواہ مغرب و مشرق میں مذھب سے کچھ ھی مراد لیا جائے کم از کم ایک قدر مشترک ضرور ھے اور وہ یہ کہ ''سری تجربات،، ''صوفیانہ،، یا ''رھبانوی واردات،، امور مذھبی کے امتیازات سے، دونوں جگہ، متصف خیال کئے جاتے ھیں۔

۲

لیکن اس سوال سے کہ کل آگہی و شعور میں ان سری واردات کا کیا مقام ہے دو نقاط نظر پیدا ھوتے ھیں۔

اگر ان تجربات کو جیون دھارے سے الگ تھلگ سوچا جائے اور یہ مانا جائے کہ ھماری روزمرہ زندگی کے بہاؤ سے ان کا کوئی علاقہ نہیں ھے یہ قطعاً علیحدہ اور جداگانہ قسم کے احوال ھیں جو ھمارے شعور کی سیل مقرون میں شامل نہیں تو یہ رجحان ایک مخصوص قسم کے ذھن کا غماز ھے یہ ذھن ھمارے پورے تجربے کو ایک کلیت کی حیثیت سے تو لینا چاھتا ھے لیکن ساتھ ھی یہ خیال کرتا ھے کہ مقرون تجربات کی علامتی قیمتوں اور عضویاتی وحدت کے قیام میں ان سری تجربات و احوال کو نظر انداز کیا جا سکتا ھے ایسے ذھن کا عام وطیرہ مندرجہ ذیل امور سے ترتیب پاتا ھے۔ سری تجربات، باطنی احوال، قلب و جگر کے ارتعاشات امور موجود تو ھیں مگر یہ ایسے بے نظیر، اور منفرد ھیں کہ دیگر تجربات کے تسلسل میں نہیں آتے چنانچہ یہ تجربات اپنی علیحدہ کلیت، اجتماعیت اور نسیج قائم کرتے ھیں جسکے سبب زندگی کے معمولات میں نہ تو کوئی خلاء پیدا ھوتا ھے اور نہ کوئی انتشار

کہ اس زندگی سے وابستہ پورے تجربات اپنا تسلسل خود قائم رکھتے ہیں ان کے ورود میں ایک دوسرے سے ان گنت علاقے ہوتے ہیں کہ پورا تجربہ ایک بھرپور ندی کی طرح رواں دواں ہوتا ہے۔ مذہبی زندگی کے مشمولات، صوفیانہ واردات، احوال قلب و نظر اس رواں شعور سے خارج اور الگ ہوتے ہیں ان کی اپنی ایک دنیا ہوتی ہے جو اس دنیائے مقرون سے بے تعلق اور غیر مربوط ہے یہی سبب ہے کہ مذہبی تجربات کے مرادات کا ہماری مقرون حیات اور اس کے عالم معروض سے کوئی ربط نہیں ہوتا۔ ان مرادوں کا اپنا دوسرا عالم ہوتا ہے اسلئے اگر ان کو زندگی کے عام تجربات سے خلط ملط کیا جائے تو سوائے انتشار ذہن اور عملی پراگندگی کے کچھ حاصل نہیں۔ یہ ہے فکر مغرب۔

۳

یہ فکر اور اسکے بطون میں کارفرما ذہن تمام احوال و احساسات واردات و ارتسامات میں انشقاق پیدا کرکے ان کو دو گروہوں میں بانٹ دیتا ہے جس سے دو مختلف اور باہم منفک عالم وجود میں آتے ہیں، ہمارے تجربات کے برگ و بار ان ہی عالموں کے مختلف النوع ارتسامات سے پھوٹتے ہیں، علیحدہ علیحدہ خود مختار، کل بالذات اور منفرد فی الاصل اعتبارات کی تشکیل ہوتی ہے زندگی کی پیش رفت میں اسطرح نہ مذہبی عالم غیر مذہبی دنیا کا محتاج ہے نہ غیر مذہبی زندگی، دنیوی اعتبار و پہلو کی محتاج۔ اس سے علم کی تقسیم عمل میں آتی ہے اور مذہبی عالم کا علم العلوم، فلسفۂ مذہب قرار پاتا ہے جسکا اپنا موضوع اور مخصوص ضابطہ تعقلات متصور ہوتا ہے۔

فلسفۂ مذہب اپنے مبداء و منشاء کے لحاظ سے مغرب الاصل ضابطۂ فکر کی حیثیت سے ''سری تجربات،، کی تشریح و تعبیر تک محدود ہے اور ان تجربات کو عمومیت واردات سے اسطرح خارج کرتا ہے کہ زندگی میں کوئی رخنہ محسوس نہیں کرتا فلسفۂ مذہب کی دلچسپیاں اسی وجہ سے ''سری تجربات،، کی ہئیاتی صنف سے وابستہ ہیں یہ ان تجربات کی ماہیت و صورت، مواد و مافیہ کے تجزیہ و تحلیل کو مقصود بنا کر اسکے جواز و عدم جواز کے اصول و قانون وضع کرنے کا کام انجام دیتا ہے۔

مغرب میں فلسفہ مذہب کا یہی مفہوم ہے کہ یہ اس عالم سے متعلق ہے جسکی دلالت ''سری تجربات،، سے ملتی ہے ہمارے عالم موجود سے، ہماری زندگی کے مسائل عامہ سے اسکا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ الحاصل پورا

لسفہ مذہب، اسکا دائرہ بحث، اور ارتقائے تعقلات مغربی ذہن کی اساسی تقسیم و انشقاقیت کی پیداوار ہے جو بلا انتقاد قبل تجربی طور پر بطور مقدمہ عمل و نظر تجربوں میں انفکاک پیدا کردیتی ہے۔

اسکے برخلاف دوسرا نقطۂ نظر یہ ہوسکتا ہے کہ کل تجربات کو ہم ایک ہی سیل شعور کا حصہ سمجھیں اور کوئی وجہ نہیں کہ ایسا نہ ہو۔ ''سری تجربات،، ہمارے عام تجربات کے پہلو بہ پہلو موجود ہیں اور کل تجربات ایک ہی تسبیح، اصل اتحاد اور کلیت کے متقاضی ہیں اس طور پر سوچنے کے مضمرات بہت عظیم اور وسیع ہیں ایک تو یہی کہ حیات کے مجموعی تجربی مقروں سے اگر ''سری تجربات،، اور ''واردات قلب،، کو نکالا جائے تو ہم زندگی، اسی زندگی میں ایک خلا محسوس کرینگے۔

یہ مشرقی انداز ہے۔ مشرقی ذہن اپنی فطرت میں اس طور پر کارفرما ہوتا ہے کہ وہ عالم کو ایک، زندگی کو ایک اور زندگی کی حقیقت کو بھی ایک ہی خیال کرتا ہے ہمارے تجربات مختلف عالموں سے تعلق نہیں رکھتے بلکہ ایک ہی عدہ محیط عالم سے۔ ہمارے تجربات اسی عالم پر دلیل ہیں اور یہ عالم وہی ہے جس میں نہ صرف ہم موجود ہیں بلکہ جس میں ہماری کل زندگی بنتی، بگڑتی اور ہماری تمام سوانح حیات مرتب ہوتی ہے جس میں ہم پیدا ہوتے ہیں، جیتے ہیں مرتے ہیں اور پھر جیتے ہیں۔ اہل مشرق کی نظر میں اس سے جدا اور کوئی عالم نہیں ہے اسی لئے ہمارے تمام تجربات کی مرادیں بھی اسی ایک عالم میں پوری ہوتی ہیں۔

مشرق ''سری تجربات،، کی انفرادیت اور یکتائیت کو باطل ٹھہراتا ہے، یہ بھی عام تجربات کا حصہ ہیں۔ جہانتک خود ''سریت،، کا تعلق ہے تو وہ ہر تجربہ میں موجود ہوتی ہے۔ وہ کون سا تجربہ ہے جس میں سری کیفیت موجود نہیں ہوتی؟ ہر تجربہ ایک گنجینۂ اسرار ہے۔ ہر ادراک میں جہاں کشفی پہلو ہوتا ہے وہیں حجابی پہلو بھی ہوتا ہے جہاں حقیقت پر سے کوئی نہ کوئی نقاب اٹھتا معلوم ہوتا ہے صد ہزار نقاب اسکے پیچھے اور موجود ہوتے ہیں۔ جملہ ارتسامات میں انبساط اور انقباض ساتھ ساتھ موجود ہوتے ہیں ہر حسی معطیہ میں حقیقت ظہور اور اخفا میں ہوتی ہے دراصل ''سری تجربہ،، بذات خود تجربات کی کوئی نوع نہیں سریت سب تجربات کی شرط عامہ ہے اور علم کا وجود غیب و مشہور کے بین بین ہے معلوم اور نا معلوم دونوں اسکے پہلو ہیں۔

علم معرفت ہے، نقاب کشائی ہے۔ یہ شعور کا وقوفی پہلو ہے جسکے ذریعہ حقیقت کے رخ پر سے ایک حجاب کے بعد دوسرا حجاب اٹھتا ہے اسی لئے علم آئینہ داری ہے اور شعور غیب پر شہادت ہے۔

علم کی اس ماہیت کا اقرار اصول حقیقت کہلاتا ہے۔ جب پورے علم کی یہی حقیقت ہے کہ وہ سریت بھی ہے اور آگہی بھی تو پورا تجربہ مذہبی واردات کے دائرہ میں یقیناً آ جاتا ہے اسلئے مغرب کا یہ انداز بے جا ہے کہ بعض چیزیں فہم کے اندر اور بعض باہر۔ بعض تجربات سادہ اور معمولاً ہوتے ہیں بعض پر اسرار اور ناقابل رسا۔ کہ یہ آخر الذکر مذہبی واردات سے قریب ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر تجربہ کسی نہ کسی غیب کی طرف اشارہ ہے۔

مذاہب عالمگیر انسانی مظاہر ہیں شعور کے اکتشافی وظیفہ پر انکی تاسیس ہوتی ہے یعنی مذہب کا وجود اصول حقیقت کا ترجمان ہے۔ مگر مذہب کی معنویت کا سرچشمہ خطاء صواب کا سلسلہ نہیں ہوا کرتا۔ ہر مذہب کی تقویم میں اس صداقت کے وجدانی استحضار کا فیضان ہوتا ہے جسکی علمبرداری اسکا منصب ہوتی ہے۔ اس بے چون و چرا وجدان سے یہ اپنے سرمایہ امثال، مدرکات، اعتقادات اور تشریحات کی ایسی تشکیل کرتا ہے جو کل زندگی کو اپنے سایہ میں لے لیتی ہے یا کم از کم اس امر کا دعوی کرتی ہے۔ مذہب کے عمومی خد و خال کی یہی وہ نمایاں خصوصیت ہے جس سے اسکی منطقی ہئیت قائمہ کا تعین ہوتا ہے اس کے ذریعے ہر مذہب کی من حیث مذہب شناخت ہوسکتی ہے۔

۳

شعور انسانی اسمیں کیا شک ہے کہ حیاتیاتی جہد کے دوران ارتقاء پذیر ہوا ہے اور اسکی نمو آفرینی آزمائشوں اور معاملات کی دھوپ چھاؤں میں ہوتی ہے لیکن مظاہر مذہبی میں اسکا سرمایہ وجود ایک بہت بڑے اقرار یا اثبات سے مغلوب ہو جاتا ہے اور یہ اقرار یا اثبات ذہن کے اس داعیہ سے ناشی ہوتا ہے جو ایسے تمام عروض و معروض کی بنیاد بے ہمہ وجدان پر استوار کرنا چاہتا ہے اور اسکی بنیاد پر پوری ذاتی اور سماجی زندگی کو سنوار و نکھار عطا کرتا ہے۔ مذہب بعض امور اجتماعیہ اور رسوبات کو منسوخ کرتا ہے اور بعض کی اصلاح مگر اسکی یہ خصوصیت بالعموم قائم رہتی ہے کہ وہ استدلالیت کا محتاج نہیں ہوتا اور نہ ہی مشکوک قیاسات کو زاد راہ بناتا ہے۔ اسکا سرمایہ وجدان، کشف، تجلی، بصیرت ہے اس انجلائیت اور بلاواسطہ

ادراک سے روزمرہ کی رہنمائی کے لئے جو نتائج اخذ کئے جاتے ہیں ان میں بھی ایسی بداہت قائم رہتی ہے کہ وہ بھی وجدانی معلوم ہوتے ہیں اسطرح سے تخلیقی و ذہنی تخئیلات کی اقسام سے مذہب اپنا دامن پاک رکھتا ہے اور اسکی نوع وجود تخلیقی فنکاری سے مختلف قرار پاتی ہے۔

دنیا میں ہر جگہ مذہب کے شعوری میل کی تہہ میں ایقان محکم ہوتا ہے جسکی تقویم اس امر پر ہوتی ہے کہ وجود انسانی کا قالب علمی وجدان سے اسطرح مستفاد و سرفراز ہے کہ حقیقت سے ہم آغوش ہو جاتا ہے چنانچہ حقیقت کی براہ راست تجلی سے ان معطیات کی تشکیل ہوتی ہے جنکی میل سے شعور مذہبی ''متحرک بالخروج،، ہوتا ہے اسی وجہ سے مذہب کا راست مخاطب شعور ہے چنانچہ اسکا اولین تخاطب ہیجانات انسانی و جذبات بشری سے نہیں بلکہ فہم و عقل، سمجھ اور بوجھ سے ہے۔ فہم کے واسطے سے یہ عاطفات اور رجحانات پر اثر انداز ہو کر ان کو تراشتا سنوارتا اور تہذیب بخشتا ہے یہ انسان کو حقیقت کے بارے میں سب کچھ بتانے کا دعویٰ کرتا ہے اور ہر انسان کو دعوت دیتا ہے کہ حامل الہام و وجدان اور بندۂ معرفت والقاء کا شریک بنے اسطرح سے مذہب کا سماجی ظہور ہوتا ہے یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ انسان فطرتاً و اصلاً اس امر کیلئے تیار رہتا ہے کہ وہ اپنے تمام پیچ و تاب، التہاب و جیشان اور بے قراری و سیماب صفتی کو مطالبات حقیقت کے سامنے سرنگوں کردے اسطرح شعور مذہبی کے ارتعاشات کے اندر اصول حقیقت ہی اصلاً متحرک ہوتا ہے اور یہ اصول احترام حقیقت کا مطالبہ کرتا ہے نہ کہ خود توسیع و گہرائی کا۔ یہی سبب ہے کہ مذہب کی عنایات میں کشف و اطلاع کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ روح مغرب اس اصول کو پا نہیں سکتی جب تک کہ یہ اپنے باطن میں انقلاب نہ پیدا کرے کیونکہ اسکی تقویم ''حیوینت،، کے مشاہدہ پر ہوتی ہے۔ حیوان کا ہر عمل ماحول کو اپنے وجود میں جذب کرنے تسخیر و تغذیہ کا عمل ہے روح مغرب شعور کو بھی اسی عمل سے تعبیر کرتی ہے چنانچہ اسکے نزدیک شعور ماحول کے تہیجات کا دیگر اعمال کیطرح جواب ہوتا ہے۔ اسکے ذریعہ اشیائے خارجی کو عضویہ اپنی مطلب براری اور بقائے حیات کیلئے استعمال کرتا ہے ان اشیاء کو اپنی گرفت میں لیتا ہے ان میں تغیر و تبدیلی کرکے اپنے جسم یا وجود کا جز بناتا ہے اسی کو ہم عمل انہضام و انجذاب سے تعبیر کرتے ہیں۔ جہاں اہل مشرق کیلئے شعور آئینہ جلوہ نما ہے وہاں روح مغرب کیلئے شعور آلۂ انہضام ہے۔ یہی سبب ہے کہ اگر مشرق کا اساسی فلسفہ حقیقت ہے اور اسکا مقصود معرفت و جلوہ ہے تو مغرب کا فلسفہ

ادراک سے روزمرہ کی رہنمائی کے لئے جو نتائج اخذ کئے جاتے ھیں ان میں بھی ایسی بداھت قائم رہتی ہے کہ وہ بھی وجدانی معلوم ھوتے ھیں اسطرح سے تخلیقی و فنی تخئیلات کی اقسام سے مذھب اپنا دامن پاک رکھتا ھے اور اسکی نوع وجود تخلیقی فنکاری سے مختلف قرار پاتی ھے۔

دنیا میں ہر جگہ مذھب کے شعوری میل کی تہہ میں ایقان محکم ھوتا ھے جسکی تقویم اس امر پر ھوتی ھے کہ وجود انسانی کا قالب علمی وجدان سے اسطرح مستفاذ و سرفراز ھے کہ حقیقت سے ھم آغوش ھو جاتا ھے چنانچہ حقیقت کی براہ راست تجلی سے ان معطیات کی تشکیل ھوتی ھے جنکی میل سے شعور مذھبی ''متحرک بالخروج،، ھوتا ھے اسی وجہ سے مذھب کا راست مخاطب شعور ھے چنانچہ اسکا اولین تخاطب ھیجانات انسانی و جذبات بشری سے نہیں بلکہ فہم و عقل، سمجھ اور بوجھ سے ھے۔ فہم کے واسطے سے یہ عاطفات اور رجحانات پر اثر انداز ھوکر ان کو تراشتا سنوارتا اور تہذیب بخشتا ھے یہ انسان کو حقیقت کے بارے میں سب کچھ بتانے کا دعویٰ کرتا ھے اور ہر انسان کو دعوت دیتا ھے کہ حامل الہام و وجدان اور بندۂ معرفت والقاء کا شریک بنے اسطرح سے مذھب کا سماجی ظہور ھوتا ھے یہ اس بات کا ثبوت ھے کہ انسان فطرتاً و اصلاً اس امر کیلئے تیار رھتا ھے کہ وہ اپنے تمام پیچ و تاب، التہاب و جیشان اور بے قراری و سیماب صفتی کو مطالبات حقیقت کے سامنے سرنگوں کردے اسطرح شعور مذھبی کے ارتعاشات کے اندر اصول حقیقت ہی اصلاً متحرک ھوتا ھے اور یہ اصول احترام حقیقت کا مطالبہ کرتا ھے نہ کہ خود توسیع و گیرائی کا ۔ یہی سبب ھے کہ مذھب کی مقیات میں کشف و اطلاع کو کلیدی حیثیت حاصل ھے ۔ روح مغرب اس اصول کو پا نہیں سکتی جب تک کہ یہ اپنے باطن میں انقلاب نہ پیدا کرے کیونکہ اسکی تقویم ''حیوینت،، کی مشابہ پر ھوتی ھے ۔ حیوان کا ہر عمل ماحول کو اپنے وجود میں جذب کرنے تسخیر و تقذیہ کا عمل ھے روح مغرب شعور کو بھی اسی عمل سے تعبیر کرتی ھے چنانچہ اسکے نزدیک شعور ماحول کے تہیجات کا دیگر اعمال کیطرح جواب ھوتا ھے ۔ اسکے ذریعہ اشیائے خارجی کو عضویہ اپنی مطلب براری اور بقائے حیات کیلئے استعمال کرتا ھے ان اشیاء کو اپنی گرفت میں لیتا ھے ان میں تغیر و تبدیلی کرکے اپنے جسم یا وجود کا جز بناتا ھے اسی کو ھم عمل انہضام و انجذاب سے تعبیر کرتے ھیں ۔ جہاں اھل مشرق کیلئے شعور آئینہ جلوہ نما ھے وھاں روح مغرب کیلئے شعور آلہٗ انہضام ھے ۔ یہی سبب ھے کہ اگر مشرق کا اساسی فلسفہ حقیقت ھے اور اسکا مقصود معرفت و جلوہ ھے تو مغرب کا فلسفہ

اس لئے مغربی ذہن حقیقت العلم سے آشنا ہی نہیں ہے جلوہ اسکی قسمت میں نہیں بہ رمز و کنایہ، اطلاع و کشف کیا جائے! اسکا بروز و ارتقاء ہی ''حیوبت،، کے نمونے پر ہوا ہے اور ہر فعل کو ''مظہر حیوبت،، کی ذیل سے ہی لیتا ہے۔ یہاں تک کہ شعور کو بھی۔ حالانکہ شعور کا اہم ترین عنصر انکشاف و اطلاع یابی پر مشتمل ہوتا ہے اور اس کے سبب شعور ''آگہی،، اور ''باخبری،، کہلاتا ہے۔

۶

مشرق حقیقیت کا علمبردار ہے اور مغرب تصوریت کا۔ مگر ایک بات یقینی ہے۔ جس دم مغرب کو اسکا شعور کلی حاصل ہوگیا کہ وہ حیوبت کی ''تنگ نائے،، ہی میں غلطاں و پیچاں رہا ہے۔ مقامات معرفت و آگہی اس سے کہیں بلند و بالا ہیں تو اسکے لئے تصوریت کی طرف دوبارہ لوٹنا ممکن نہیں ہوگا اسکی ماہئیت قلب یقینی ہے اسکو بہر صورت اصول حقیقیت میں ہی اپنی نجات اور سرفرازی ڈھونڈھنی پڑیگی۔

اصول حقیقیت کا مفہوم یہ ہے کہ شعور آئینہ کی طرح ہے حقیقت اسپر جلوہ نمائی کرتی رہتی ہے شعور کا فعل اثبات و اقرار پر مشتمل ہوتا ہے نہ کہ انجذاب و انہضام پر اور مذہب کی بنیاد اسی حقانیت پر ہے۔ چونکہ مغرب کے لئے یہ اصول اجنبی ہے اسلئے مغرب 'حقیقت مذہب' سے واقف ہو ہی نہیں سکتا۔ تاآنکہ وہ اپنے بنیادی رجحانات میں کلیدی تبدیلیاں نہ کرے۔ اور اپنے ذہن کو انداز مشرق کے مطابق استوار نہ کرے۔

تصوریت کا فلسفہ طبع مغرب کے عین مطابق ہے اس لئے کہ مغرب کبھی 'حیوی کردار' کے محصورہ سے باہر نہیں آسکا۔ جدلیاتی منطق مغربی معتقدات اور نظریات حیات کے ریشہ ریشہ میں جاری ہے۔ اور اس سے مغرب کا معیار عقلیت تشکیل پاتا ہے چنانچہ ان کے ہاں معقول وہی ہے جو اس منطق کے سانچوں میں آجائے۔ جو مسخر ہو، اور منضم ہو وہ معقول۔ اور جس نے مزاحمت کی نامعقول غیر عقلی۔ اس تفصیل کے بعد یہ سمجھنا کچھ دشوار نہیں ہے کہ کیوں انکشاف بحیثیت وظیفہ شعور مغرب کے لئے اجنبی اور نامانوس ہے۔ اور جب دبستان حقیقیت مغرب کے عمومی انداز سے ہٹ کر اس بیسویں صدی میں نمودار ہوا تو مغرب نے کیوں اسکے خلاف شدید رد عمل کا اظہار کیا۔ وہی پرانی تصوریت، منطقی ایجابیت، تجربیت اور دیگر انواع موضوعیت

کے روپ میں پھر ظاھر ھوں۔ تاکہ حقیقت یعنی علم کے ''مبنی بر کشف ھونے،، کا مقابلہ کیا جاسکے۔ بہر حال، میں پھر اس بات کو دھراتا ھوں، کہ جسدم مغرب نے اس بات کو پایا کہ وہ عضری شیشہ گری کی طلسمات میں گرفتار رھا ھے تصوریت کے بطون یعنی مقولہ حیویت کا سحر اسیر پھر کارگر نہ ھوگا۔ اسکا ذھن مشرق ذھن بن جائیگا۔ یہ انقلاب نفس و ذھن اس ھمہ گیر بات پر مبنی ھے کہ انجذاب و انضمام ھی ایک وظیفہ' ذات نہیں بلکہ انکشاف و انجلا وغیرہ بھی وظائف حیات ھیں۔

مشرق میں یہ بدیہات میں سے ھے کہ معرفت کے دروازے اسی وقت وا ھوتے ھیں جب انسان اپنے عضویاتی تقاضوں، داعئیات نفس، خواھشات جسم پر اختیار حاصل کرکے باطنی آزادی سے ھمکنار ھوتا ھے بہر حال تزکیہ نفس کے بعد ھی ذھن اس قابل ھوتا ھے کہ اسپر اسرار و حقائق کی بارش ھو۔ اسکے مصفیٰ آئینہ میں حقیقت اپنا جلوہ دکھائے۔ اسی تزکیہ اور تصفیہ میں ذھن مذھب اسکی اصلیت، اسکی فلسفیانہ اساس، اسکی حکمت و منشاء سے واقف ھوسکتا ھے محض اساطیر کے جمع کرنے، تحلیل نفسی کے سستے فن کو آزمانے، یا سماجی عناصر کی مدد سے تعبیر کرنے سے مذھب کے مظاھر کی تشریح نہیں ھوسکتی جو مغربی علم المذھب کے حاصلات ھیں۔

۷

مذھب کی بنیاد حقیقت تجلی پر قائم ھے اور یہ وہ مقام ھے جس سے ذھن مشرق شروع سے آشنا رھا ھے تسلیم حقیقت اور احترام حقیقت، علم کا کشفی ھونا، معرفت کا حق آگاہ ھونا، یہ وہ امور ھیں جنکو ذھن مشرق ھمیشہ اپنا حاصل اور فلسفہ قرار دیتا رھا ھے اسی لئے مذھب کے بارے میں بصیرت حاصل کرنا بھی مشرق کا ھی حصہ ھوسکتا ھے۔

مشرق ذھن جب فلسفہ مذھب کیطرف رجوع کرتا ھے تو وہ اسی لئے ایسے بیانات و نتائج تک پہونچتا ھے جن پر اھل مغرب کو تعجب ھوتا ھے کل زندگی پر اسکا بیان محیط ھوتا ھے محض حال و قال کی باتیں نہیں ھوتیں ھماری عام زندگی اور اس سے متعلقہ جملہ راجبات اس میں آجاتی ھیں کیا امور نفسیہ، کیا سیاسیہ اور کیا اقتصادیہ۔

الحاصل مشرق ذھن فلسفہ' مذھب کے بارے میں کچھ اسطرح سوچتا ھے

کہ اسکے زیر عنوان تمام تجربے کے اسرار آ جاتے ھیں لیکن یہ امر اسکا خاصہ خصوصی نہیں کیونکہ اس میں تو ھر قسم کے علوم شریک ھیں۔ وہ متعین موضوع جو فلسفہ مذھب سے مخصوص ہے اسکا تعین دراصل زاویہ ھمہ انداز کے مقولہ سے ھوتا ہے جو ایک ایسی قوس ادراک ہے کہ جسکے دامن میں تمام زمان و مکان آ جاتے ھیں۔

زاویہ ھمہ انداز کی وسعت داماں میں زندگی کے تمام پہلو، کیا جبلی، کیا نادری، کیا جذبی اور کیا عقلی سب ھی مفہوم پذیر اور موجود بالخارج ھوتے ھیں اس زاویہ کی تعبیر کبھی اسطرح نہیں کی جا سکتی کہ وہ ایک ایسا محیط ہے جو جزوی تجربات سے تشکیل پاتا ہے۔ ایک خصوصی ماورائیت اور کشادگی کا یہ زاویہ حاصل ھوتا ہے جسکے سبب اس میں ایسی جامعیت موجود ھوتی ہے کہ تمام اعتبارات و تجربات اور اجزائے زندگی اسکی جلوہ آرائی اور احضار کے وسیلے بن جاتے ھیں۔ اور اس وجہ سے ذھن کیلئے یہ ممکن ھو جاتا ہے کہ وہ اس زاویہ کے مقام و وجود کا مشاھدہ ھر قسم کے جزی ادراکات سے ماوراء ھوکر کرسکے۔

ایسے آدمیوں کی کمی نہیں جو سرمایہ داری، جاگیرداری، اشتراکیت وغیرہ کو ھمہ انداز زاویہ حیات تسلیم کرنے میں کوئی تکلف محسوس نہیں کرتے اس میں شبہ نہیں کہ زندگی کے مختلف پہلوؤں کے مسائل کا کچھ نہ کچھ حل ان نظاموں میں موجود رہے تا ھم ان میں سے کسی کا قد و قامت زاویہ ھمہ انداز کا سا نہیں ہے بایں سبب انسان کے وجود کے جتنے داعیات و لوازمات ھوسکتے ھیں ان سب کی تکمیل و تشریح ان کے بس سے باھر ہے۔

زاویہ ھمہ انداز وہ اعلی ترین مقام معرفت و حقیقت عامہ ہے جسکے اندر حیات کے تمام تقاضوں کی تکمیل پوشیدہ ہے مذھب کی حقیقت اس مقام سے متعین ھوتی ہے۔

اس مقام پر جو شخص فائز ھوتا ہے وہ نبی ھوتا ہے یا نبی کا تابع، اسکا ساتھی، حواری یا صاحبی۔ اس مقام سے مذھب کا سرچشمہ پھوٹتا ہے ھر مذھب کی تہہ میں مقام نبوت ھوتا ہے اور ھر مذھب کا قیام ان تجلیات پر ھوتا ہے جو اس مقام سے مسلسل ھوتی رھتی ھیں۔ اس لئے مذھب کی عمومی اور وجوبی شرط اصول حقیقیت ہے جو علم کی ماھیت، انکشاف، تجلی، الہام اور وحی کو قرار دیتی ہے۔

چونکہ مذہب اپنی کلی تحلیل میں آخرکار تجربہ الہام یا وحی پر مشتمل ہوتا ہے اسلئے مشرقی فکر، جو اصول حقیقیت کی علمبردار ہے فلسفہ مذہب کا آغاز تجربہ نبوت سے کرتی ہے اور دراصل اسی کی ماہیت کی تحلیل سے علم المذہب کا آغاز بھی ہونا چاہئیے۔

۸

جہاں تک الہام، اور القاء، وحی و کشف کا تعلق ہے تو ہم میں سے کوئی ان حقائق سے نا آشنا نہیں ہے۔ ہم پر بھی الہام کی بارش ہوتی ہے تجلیات اور جلوے ہمارے بھی حصہ میں آئے ہیں ہم ان سے حسی ادراکات کی صورت میں آشنا ہیں۔ مگر ہمارے مکشوفات والہامات کی کیفیت یہ ہے کہ یہ سریع الزوال اور گریز پا ہوتے ہیں۔ ان کی اہمیت محض عارضی لمحاتی ہوتی ہے۔ ان لمحات سے آگے ان کی کوئی قدر و قیمت برقرار نہیں رہتی۔ ان سے بلند مرتبہ کی وہ تجلیات ہیں جن سے ایسے معطیات تک رسائی ہوتی ہے جنکے دائرے میں بہت سے لمحات اور عہد آ جاتے ہیں۔ ان سے بھی بلند مرتبہ وجدانات ہیں جنکے دوران میں آفاقیت اور کلیت ہوتی ہے۔ انسان آتے ہیں اور چلے جاتے ہیں مگر ان تجلیات کی روشنی مدھم نہیں ہوتی۔ اسی درجہ کے الہامات ''شعور مذہبی،، کے معطیات ہیں۔ فنا پذیر محسوسات سے لیکر ان دائم اور زوال نا آشنا معطیات تک وجدانات کا ترفیعی سلسلہ ہے جسکی سب سے بلند راس پر تجربہ نبوت ہوتا ہے۔ نبی مشاہدہ حقیقت کرتا ہے ہم بھی مشاہدہ حقیقت ہی کرتے ہیں مگر ہمارے حصہ میں لمحاتی تجلیات آتی ہیں نبی ایسی تجلیات سے سرفراز ہوتا ہے جن کا عرصہ زماں و مکاں کی حدوں کو چھوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تجربہ نبوت کے دائرہ میں تمام کون و مکاں ہوتے ہیں۔ اور اسی وجہ سے نبی کو ہی یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ اپنے مقام ادراک کو زاویہ ہمہ انداز سے تعبیر کرے ۔

تصوریت یعنی وہ فلسفہ جو مغرب کی فطرت کا جز ہے ہرگز اس لائق نہیں ہوسکتا کہ وہ تجربہ نبوت کی ماہیت کو جان سکے۔ اسکی تقدیر میں لغات وجدان سے مہجوری ہے اسلئے کہ یہ مفہوم علم اور حقیقت شعور سے نا آشنا انا اور صنم کے چکر میں سرگرداں اور شخصیت پرستی سے پا بہ زنجیر ہے۔ یہ کسی شے کو شخصیت کے ضمیمہ کے سوا کچھ اور سمجھ نہیں پاتی۔ اسکے نزدیک تجربہ کرنے والی ذات پورے عالم تجربہ کا ایک فاعل حصہ ہے جو ہر معطیہ تجربہ میں سرائیت کرتا ہے اور اسکو اپنی ذات کا ضمیمہ بنا لیتا ہے

گویا ہر معروض کو اپنی شخصیت یا کیفیت میں تبدیل کرنا مغرب کے ہاں علم کہلاتا ہے چنانچہ اسکے دائرہ ادراک میں صرف وہی وجدانات آسکتے ہیں جن پر تضمیم بالذات کا عمل واقعتاً ہوسکتا ہے تمام دیگر خصوصاً ماورائی وجدانات سے اسکی ذات کے لئے اسوجہ سے محرومی کے سوا کچھ نہیں مل سکتا باوجود اسکے کہ وجدانات محض تنویر اور انجلائیت کی بے پناہ ضو فشانی ہوتے ہیں لیکن ایسے نفس تاریک ہی رہتے ہیں جنکا دائرہ انضمام تک محدود ہو ۔ ان تجلیات سے سرفرازی کی شرط اولین فک شخصیت ہے یعنی عضویاتی حد بندیوں سے تزکیہ و تصفیہ ۔ اس شرط کی تکمیل سے اس علم تک حضوری نصیب ہوتی ہے جو بے قید و بے همه ہے جسکا مدار وجود نفس شاعر میں نہیں بلکہ نفس حقیقت میں یعنی خود اس تجلی کے اندر موجود ہوتا ہے ۔ ہمارے اکثر تجربات نامیاتی ہوتے ہیں ان کے مدار ہماری جبلتوں میں ہوتے ہیں مگر وجدانات محض کے مدار خود انکی جلوہ آرائی میں ہوتے ہیں ہمارے نفس تو محض ان کو قبول کرنے میں بد وہ تجلیات ہوتی ہیں جو اپنے مرکز وجود سے باہر کسی قصد کا وسیلہ نہیں ہوا کرتیں سچ پوچھئے تو انہیں سے سارے مقاصد و ذرائع پیدا ہوتے ہیں ۔ آنکھ بن جاؤ، کان بن جاؤ، ملوثات سے آزاد ہو اور ایک انائے خالص بن جاؤ تو تم ان تجلیات پر گواہ بن سکتے ہو بڑے وجدانات ہوا و ہوس سے رفعت چاہتے ہیں اسی وجہ سے تمام حقیقی علم غیر شخصی اور غیر موضوعی ہوتا ہے کہ اس میں خواہشات نفس کا شائبہ تک نہیں ہوتا ۔

انا مرکزیت کا مغالطہ تمام ممکنات تجربہ پر ننگی تلوار کیطرح لٹکا رہتا ہے ذرا بھول چوک ہوئی اور نفس وجدانات کے قلب میں داخل ہوکر انہیں کچھ سے کچھ بنا دیتا ہے چنانچہ فرد جب انا منم کے گرداب میں پھنس جاتا ہے تو وہی تجلیات اسکے دائرہ ادراک میں آتی ہیں جو اسکی انا مرکزیت میں شامل ہوسکیں باقی وجدانات کا تو اسکو احساس بھی نہیں ہو پاتا اسی وجہ سے اعلیٰ مرتبہ کے وجدانات عام آدمی کی پہونچ سے باہر ہوتے ہیں نبی کی انفرادیت میں اس تربیت کا فیضان ہوتا ہے جسکے ذریعے وہ اپنے نفس اور اپنی شخصیت کو کہیں پیچھے چھوڑ آتا ہے ۔ انا مرکزیت کے صبو کو توڑ کر یہ انائے خالص بنتا ہے اور اسی انائے خالص کیلئے اصلی و ابدی تجلیات، الہام اور وحی اصول وجود ہوتے ہیں ۔

چونکہ تصوریت کا قیام اس مغالطہ پر ہے کہ سب تجربے انا مرکزی ہوتے ہیں اسی لئے یا تو تجربہ نبوت کو تصوریت خود نبی کی ذات اور شخصیت

کا اظہار خیال کرتی ہے یا پھر اس سے منکر ہوتی ہے دونوں صورتوں میں تصوریت موضوعی تحلیل سے ماوراء تمام امکانات علم کی نفی کرتی ہے یہ انکار نبوت مغربی طرز حیات کی تہہ میں ہے اسلئے مغرب کا فلسفہ قدرتاً تصوریت ہی ہے - مگر انا مرکزیت داعیات سے ماوراء اور بلند آثار علم و حکمت موجود ہیں جو حقیقت مرکزی ہوتے ہیں - یہ وہ حقیقت ہے جسکے ذریعہ تجربہ نبوت کی ماہیت سمجھ میں آسکتی ہے اور یہ صرف ابطال تصوریت کے بعد ہی ممکن ہے -

ذہن مشرق کے مطابق فلسفہ مذہب کی تشکیل جدید کیلئے لازم ہے کہ اس فلسفہ کے مقولات و تعقلات سے استخلاص حاصل کیا جائے - اصول حقیقیت اسکے عضوی سانچے اور نظام تصورات کو واضح کیا جائے صرف اسی طور سے وہ علم المذہب مدون ہوسکتا ہے جو مشرق کے حقائق اصول کے مطابق ہو - مغرب کا مرتبہ فلسفہ مذہب اور اسکا جملہ ادب تصوریت زدہ ہے -

انانیت کے مغالطہ کی وجہ سے مرادات کا یہ حق کبھی ادا نہیں کرسکا ہے ذہن مشرق اپنی بدیہات کی وجہ سے فلسفہ مذہب کی تشکیل تو چاہتا ہے اس تشکیل کا اساسی ضابطہ اصول حقیقیت یعنی وجدان، الہام اور وحی کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوسکتا -

۹

تصوریتی منہاج ''شعور مذہبی،، کو چند نفسی کیفیات میں تحلیل کرتا ہے چنانچہ خشیت، خوف، عجز اور اسی قبیل کے دیگر کوائف کو وہ مذہبی ایقانات کا سرچشمہ قرار دیتا ہے تصوریت نبی کے تجربات کو اسکی انا کی گہرائیوں، اسکے بطون کی پرتوں اور اسکے وجود کی موضوعیت سے منسوب کرتی ہے کہ تمام الہامات، بیانات و آیات نبی کے احوال ذات کے ظہور سے عبارت ہیں - درآں حالانکہ ہر نبی کا یہ محکم ایقان ہوتا ہے کہ جو کچھ وہ کہتا ہے اسکا مدار اسکی ذات میں نہیں ہے - اپنی طرف سے وہ کچھ نہیں کہتا - ہر نبی یہ محسوس کرتا ہے اور اسی احساس میں اسکی نبوت کا جوہر ہوتا ہے کہ کوئی موجود بالخارج ہی و قیوم طاقت اپنے پیغامات براہ راست یا بالواسطہ اس تک پہنچا رہی ہے - اور بحیثیت ایک واسطہ اسکا کام بس اتنا ہی ہے کہ وہ بلا رنگ آمیزیوں کے لوگوں تک ان پیغامات کو پہونچا دے - مگر نبی پر اترنے والی وحی کو اس کی ذات کا آئینہ شخصیت کا پرتو وغیرہ قرار دے کر فلسفہ

تصوریت واردات رسالت کی توہین تکذیب کرتا ہے ۔ ہر رسول اپنی رسالت کی جان اپنی ذات اور شخصیت کے تلوث سے منزہ القا و بیان سمجھتا ہے ۔ اور سچ پوچھئے تو نبوت میں اگر یہ اساسی امر نہ ہو تو دجل کے سوا اسمیں اور کیا ہوسکتا ہے ؟ لیکن تصوریت کے فلسفہ میں وجدان اور الہام کی کوئی گنجائش نہیں ہے ۔ اسکا فلسفہ شعور مقام علم و کشف کہ ذات موضوع کا اس میں کوئی میل نہیں ہوتا، سے آشنا نہیں اسلئے وہ نبوت کو بھی نہیں جان سکتی ۔

اس امر میں کوئی شبہ نہیں کہ نبی کی شخصیت اور اسکے الہام میں ایک باطنی ربط ہوتا ہے ۔ ہر نبی اپنے پر کامل درجہ کا یقین رکھتا ہے اور یہ یقین کوئی مزاجی کیفیت، کوئی رجحان، کوئی نفسی واقعہ ہی نہیں ہوتا ہے بلکہ پوری زندگی کا جوہر ہوتا ہے ۔ اسکی رگ رگ میں یہ یقین دوڑتا ہے ۔ اسکے ہر خیال میں اسکا نفوذ ہوتا ہے ۔ اسکی ہر نیت میں اسکی طغیانی ہوتی ہے ۔ اسکے ہر ہر عمل میں اسکے انوار جھلکتے ہیں ۔ چنانچہ اسکے الہامات کا زندہ نمونہ خود اسکی ذات ہوتی ہے ۔ اگر کسی مدعی نبوت کے الہامات اور اسکے اعمال میں تفاوت ہو، بلکہ اس مقام سے اور آگے جائیے، اگر اسکے الہامات اور واردات ذہن میں بھی تفاوت آجائے تو اسکو فوراً پہچان لیا جائے کہ وہ مرتبہ نبوت پر فائض نہیں ہے ۔ نبی کے الفاظ اسکی نیت، اسکے خیال اور اسکے اعمال عین یکدگر ہوتے ہیں ۔ یہ وہ باطنی ربط ہے جو نبی اور اسکے الہام میں پایا جاتا ہے ۔ اس باطنی ربط کو یوں سمجھنا کہ نبی کی شخصیت کا ظہور اسکے الہامات ہوتے ہیں غلط ہے ۔ اس ربط کی نوعیت یہ ہے کہ نبی اپنے علم و ادراک سے ایک حقیقت کا انکشاف کرتا ہے ۔ یا یہ کہ ایک حقیقت اسپر منکشف ہوتی ہے ۔ یہ کشف اسکی زندگی میں نفوذ کر جاتا ہے اسطرح اسکی زندگی اسکے الہامات کا ظہور ہوتی ہے ۔ زیادہ صحت کے ساتھ اس حقیقت کو یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ نبی کی زندگی اتباع الہام پر مشتمل ہوتی ہے ۔ اور الہام فیض ربانی سے کشف حقیقت پر مشتمل ہوتا ہے ۔

١٠

انبیاء کے علاوہ اور بھی لوگ گزرے ہیں ۔ جنکی زندگیاں بنی نوع انسان کے لئے نمونہ ہیں ایسے لوگوں کو جیسا کہ سبھی جانتے ہیں " اولیاء اللہ ،، کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے ۔ اقبال نبی اور ولی کا فرق بڑی خوبی سے واضح کرتے ہیں اسی غرض سے انہوں نے عبدالقدوس گنگوہی کا قول نقل کیا ہے

کہ ''محمد عربی عرش معلی پر خدا کے ہاں پہنچ کر اس عالم میں واپس آگئے واللہ اگر میں وہاں پہنچ جاتا تو کبھی واپس نہ آتا علامہ فرماتے ہیں کہ اس سے ولی اور نبی کا فرق ظاہر ہو جاتا ہے ۔ ولی وجدان و وحدت میں غرق ہوکر وہیں رہ جاتا ہے اسلئے اہل عالم پر اسکا اثر عملی طور پر کم ہوتا ہے لیکن نبی اس حال سے واپس ہوکر اور عرفان و عشق سے فیض یاب ہوکر عالم انسانی کے قلوب میں انقلاب پیدا کرنے کا آرزو مند ہوتا ہے،، اس بات سے اہل حال و کشف اور صاحب نبوت و رسالت کا فرق درجات معین ہوتا ہے ۔ اہل حال مست تجربہ ہوتے ہیں ۔ لیکن نبی کبھی اپنے الہام سے مغلوب نہیں ہوتا ۔ وہ اس کو امانت کے طور پر اٹھاتا ہے خود اسمیں غرق نہیں ہو جاتا اور اس امانت کو بلا کم و کاست دوسروں تک اپنی تقریر و تدبیر عمل و کردار سے منتقل کرتا ہے اور انکو صحیح راستہ پر لگاتا ہے ۔ جو ولائت حال و کیف میں کھو گئی اسکو ایک نقصان سمجھنا چاہئیے ۔ صرف وہی ولائت مستند ہے جو اتباع نبوی میں انسانوں کی اصلاح اور فلاح میں آبلہ پا بن جائے ۔ نبی کا دل سوز دروں سے معمور ہوتا ہے اور وہ انسانوں کو اچھے راستہ پر لگانے کے لئے اپنا سب کچھ قربان کر دیتا ہے ۔ خود بھوکا رہتا ہے ۔ دوسروں کو کھلاتا ہے خود ایک کملی پر اکتفا کرتا ہے ۔ اور دوسروں کو کپڑے پہناتا ہے ۔ وہ ہر ایک کا عزیز، غمگسار اور دوست ہوتا ہے ۔ جب کوئی بیمار ہوتا ہے وہ تیمار دار بنتا ہے ۔ کوئی اسے برا کہتا ہے وہ معاف کردیتا ہے ۔ وہ کوئی آرام اپنے لئے نہیں رکھتا جب تک اسی آرام سے دوسروں کو مستفید نہیں کرتا ۔ یہ سب نبوت اور اتباع نبوت کی نشانیاں ہیں ۔ اسکے علاوہ باقی سب ہوا و ہوس ہے ۔ جیسا کہ میں نے اوپر بیان کیا ''نبوت،، تجربہ مذہبی کا مصدری مقام ہے تمام شریعت کا انشاء و اجراء مقام نبوت سے ہی ہوتا ہے ۔ اسی وجہ سے واردات نبوت ہی فلسفہ مذہب کا نقطہ آغاز ہیں ۔

ہمارے فلسفہ مذہب کو تشکیل جدید کی ضرورت ہے ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ ابتک مذہب کے عناصر کا تجزیہ، واردات مذہبی کی تحصیل و ترکیب کا فلسفہ' تصوریت کے ہاتھوں میں رہا ہے ۔ اور تصوریت اپنی باطنی منطق کے تکون سے ہرگز اس منصب کو پورا نہیں کرسکتی ۔ اسلئے کہ اسکے مہبط عظمیٰ پر معرفت، وجدان، الہام کے لئے کوئی مقام نہیں ہے یہ انا مرکزی فلسفہ ہے ۔ اس لئے حقیقت کبریٰ تک رسائی اس کے بس سے باہر ہے اسکے خیال میں ہر چیز یا تو ''میں،، ہے یا ''میرے لئے،، ہے ۔ اس لئے واردات شعور بھی یا تو ''میں،، پر مشتمل ہیں یا ''میرے لئے،،

پر۔ یہ فلسفہ وجدان و کشف کو بھی ان دو میں سے کسی ایک سے منسوب کرتا ہے۔

ہماری الہیات، مابعد الطبیعات، سماجیات، انسانیات، علم الحقوق والفرائض، سیاسیات غرض ہر شاخ مذہب میں اسی کے تصورات و نظریات، تفصیلات و شعورات کی چھاپ ملیگی۔ چنانچہ اسکا اثر مسلسل غلط نظریات حیات، گمراہ کن سماجی نصب العین، اور ضرر رساں مذہبی شاہات کی صورت میں نمودار ہوا ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ صحیح فلسفیانہ بنیادوں پر اس تمام اساسہ کا جائزہ لیا جائے۔ حقانیات وحی و عرفان کی بنیادوں پر پورے اصول مذھب کی تدوین عمل میں لائی جائے۔ اقبال کے چھ لکچرز اس ضمن میں سنجیدہ کوششیں ہیں مگر نہ تو یہ کام ایک آدمی کے بس کا ہے اور نہ ہی ان لکچرز کا یہ منشاء ہے کہ بس انہیں پر تکیہ کرکے بیٹھ جائیے۔ ہمارا کام یہ ہے کہ جس فلسفیانہ کام کا آغاز اقبال نے کیا تھا اسکو تکمیل تک پہونچائیں اور کم از کم نظری حد تک مذھب کی واقعی خدمت انجام دیں۔

جہاں تک خود اقبال کا تعلق ہے انہوں نے اپنے فلسفہ مذھب کی تشکیل جدید کا سنگ بنیاد اصول خودی کو قرار دیا ہے۔ اصول خودی فلسفہ میں نیا نہیں ہے۔ دراصل سب بڑے فکری نظامات اصول خودی سے ہی چلتے ہیں۔ بایزید بسطامی، ابن سینا، غزالی، اور شہاب الدین سہروردی ان سب کا بنیادی فلسفہ نظریہ خودی پر ہی استوار ہوتا ہے۔ مگر خودی کا یہ نظریہ اساساً وحدت الوجودی ہے۔ جو انائے انسانی کو مجازی قرار دیتا ہے۔ صرف شیخ احمد سرھندی وہ مفکر ہیں جنہوں نے اس اصول کو سرالفراق کے حوالہ سے بافت کیا۔ اقبال کا تصور خودی انہی سے ماخوذ ہے اور اسی لئے وحدت الوجودی فکر سے مختلف ہے۔ مغربی فلاسفہ میں نٹشے نے اصول خودی میں قوت و شوکت کے عنصر پر زور دیا، اقبال نے اس پہلو کو بھی اپنے تصور خودی میں جگہ دی برگساں نے زماں یا حرکت کے پہلو کو اجاگر کیا، اقبال نے اسکو بھی اپنے اصول کا حصہ بنایا۔ غرض انہوں نے مختلف اعتبارات سے خواہ وہ کسی مفکر سے ملے ہوں تصور خودی کے جامع تشکیل کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ خودی ''خود کے ہونے کا احساس،، نہیں ہے۔ یہ ایک وجودی حقیقت ہے۔ جو فعال، خلاق، متحرک اور منفرد ہے۔

اگر ہم اس سلسلہ میں پیدا ہونے والے پورے ادب کا جائزہ لیں تو معلوم ہوگا کہ جدید فلسفہ کی تشکیل اقبال پر ختم نہیں ہوئی، بلکہ ان کے افکار سے

شروع ہوتی ہے ۔ افکار اقبال سے متاثر ہو کر رفیع الدین نے حقیقت انسانی کا سائینسی فلسفہ متشکل کیا ۔ چنانچہ موجودہ سائنسی نقطہ نظر اور نظریہ ارتقاء کی بنیاد پر انہوں نے انسانی خودی اور اسکے داعئات کی تشریح کی ہے ۔ رفیع الدین کا بڑا کارنامہ خودی کے قدری اور اخلاقی اعتبار کا انکشاف ہے ۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ اگر خودی اقبال کے ہاں فعال حقیقت ہے، اور مسلسل اپنے مقاصد، غایات کی خلاق ہے تو رفیع الدین کے فلسفہ میں یہ مقصد کوشی ایک برتر نصب العین کے تابع ہے ۔ جو قدر مطلق ہونے کی وجہ سے خودی کی تمام حرکیت کا تعین کرتی ہے ۔ یہ وہ مقام ہے جہاں فلسفہ خودی کے ڈانڈے جمالیات سے مل جاتے ہیں ۔ نتشے نے واضح کیا تھا کہ کائنات ایک جمالیاتی مظہر کی حیثیت سے ہی سمجھ میں آسکتی ہے ۔ اس سلسلہ میں ایم ایم شریف نے غیر معمولی کام کیا ہے اور خودی کے جمالیاتی اعتبار کو مدون کرکے تفصیلات کا جامہ پہنایا ہے ۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ ہمارے صوفیائے کرام کا حقیقت مطلقہ سے اقتراب جمالیاتی وجدان پر مشتمل ہے ۔ اس وجہ سے ایم ایم شریف نے جمالیات میں جو اہم کام کیا ہے وہ تھوڑے سے رد و بدل کے ساتھ فلسفہ مذہب کی تشکیل جدید میں اہم عنصر بن سکتا ہے ۔

فلسفہ مذہب کی تشکیل جدید کے ضمن میں خلیفہ عبدالحکیم کی کاوشوں کو کچھ کم دخل نہیں ہے ۔ انہوں نے اپنی مختلف تصانیف میں ثقافتی اور تمدنی پہلوؤں پر زور دیا ہے اقبال کے ہاں ثقافت اسلامی کی باطنی حرکیت کا اچٹتا ہوا بیان ملتا ہے ۔ خلیفہ عبدالحکیم نے اس حرکیت کی کئی تفصیلات واضح کی ہیں ۔ اسکے سیاسی اور معاشی نصب العین کی تشریح کی ہے ۔ ان تشریحات سے واضح ہوتا ہے کہ ''تاریخ،، اور ''زمانہ،، مذہبی وجدان میں ناگریز اجزائے اثبات ہیں ۔ ابتک مذہبی تحلیل کی ساری کوششیں ''لازمانیت،، کے تصور پر مبنی رہی ہیں ۔ اور اسی وجہ سے انسانوں کے مقرون حالات، ان کے حقیقی مسائل سے فرار پر مبنی رہی ہیں ۔ اب یہ محسوس ہوتا ہے کہ فلسفہ مذہب کا کام چند باطنی واردات تک محدود نہیں ہے بلکہ اسکی وسعت مقرون زندگی تک وسیع ہے اور اسکے دائرہ میں تمام تمدنی، سماجی، ثقافتی، اخلاقی، سیاسی مظاہر کی پوری کمیت آ جاتی ہے ۔ یہی احساس و ادراک مشرقی ذہن کی خصوصیات عامہ ہیں ۔