مذہبی تجربہ اور ارتقائے ذات کے مراحل ثلاثہ

ڈاکٹر مہناز خالد

جب انسانی ذات کے ارتقاء کے مراحل کا تعین مذہبی زندگی کے حوالے سے کیا جائے گا تو مذہبی تجربہ اس کا ایک اہم مبحث قرار پائے گا۔ ان دیکھی حقیقتوں کے لیے مذہبی تجربہ سے اشتہاد ہر اس تہذیب میں ملتا ہے جو مذہبی زندگی کی اہمیت کی قائل اور معترف ہے۔ علامہ اقبال کی نظم و نثر میں زندگی کے اعلیٰ مراتب تک رسائی اور حقائق کے عرفان کے لیے مذہبی تجربہ پر انحصار اور اس سے استفادے کا ذکر ایک سے زائد مواقع پر موجود ہے۔ اقبال کے ہاں تعمیر خودی کی منزل مذہبی زندگی کے موثر اور نتیجہ خیز ہونے کی منزل ہے۔[1] اقبال نے مذہبی زندگی کو تین ادوار میں تقسیم کیا ہے:

۱۔ اعتقاد،　　۲۔ فکر،　　۳۔ کشف[2]

یہاں یہ نکتہ قابل ذکر ہے کہ یہ مراحل بیک وقت شعور انسانی کی اجتماعی مذہبی زندگی کو بھی بیان کرتے ہیں اور ایک فرد کی مذہبی زندگی کے انفرادی عمل اور انفسی پہلو کو بھی۔ پہلا دور جو اعتقاد پر مشتمل ہے اس میں مذہبی زندگی ایک ایسے ڈسپلن کی صورت میں سامنے آتی ہے جو ایک عقیدے پر استوار ہوتی ہے اور فرد یا جماعت اس عقیدے کے معنیٰ، مفہوم یا اس کی عقلی تفہیم کو حاصل کیے بغیر غیر مشروط طور پر اس عقیدے اور اس کے تقاضوں کی تعمیل اور تکمیل کرتی ہے۔ یہ رویہ ہی کسی قوم کو سماجی اور سیاسی طور پر ایک جسدِ واحد میں بدلتا ہے کیونکہ اس سے ہی یکساں، ہم آہنگ اور مربوط شعور اور کردار کی تخلیق ممکن ہے۔ تاہم اس سے فرد کی باطنی نشو و نما، ارتقاء یا اس میں وسعت کا کوئی زیادہ امکان نہیں ہوتا۔ اعتقاد کے بعد اگلا مرحلہ اس اعتقاد کے نظام کی مکمل اطاعت کا ہے یعنی اس مرحلے پر فرد اور جماعت اعتقاد سے پھوٹنے والے نظام کو عقلی طور نہ صرف سمجھتے ہیں بلکہ اس دور میں اس عقیدے کے مندرجات سے آگاہی ملتی ہے اور کائنات کے بارے میں ایک مربوط نقطہ نظر کے حوالے سے ایک مابعد الطبیعات اور منطقی نظام میسر آجاتا ہے۔ تیسرا دور ارتقاء کا آخری دور ہے جس میں مابعد الطبیعات

کی جگہ ایک ایسی نفسیات لے لیتی ہے جو مذہبی زندگی کو اس جذبے سے بہرہ ور کرتی ہے کہ جس حقیقتِ مطلقہ کے بارے میں اس کی زندگی ایک اعتقادی بنیاد رکھتی ہے وہ اس کی قربت سے بھی مستفیض ہے۔ یہاں مذہب صرف ایک اعتقادی معاملہ نہیں رہتا بلکہ فرد کی باطنی سطح پر زندگی اور قوت کے حصول اور انجذاب کا معاملہ بن جاتا ہے اور یہیں سے فرد کی شخصیت کا ارتقاء شروع ہوتا ہے یہ ایک ایسا ارتقاء ہے جس کے نتیجے میں فرد جس کے مذہبی شعور کا آغاز ایک عقیدے سے ہوا تھا اب اس عقیدے کو اور اس عقیدے سے جنم لینے والے نظامِ قانون کو فرد اپنی ذات کی گہرائیوں میں دریافت کرلیتا ہے۔

انسانی ذات کے ارتقا کے حوالے سے کائنات کے بنیادی سوالات کو مذہب فلسفہ اور شاعری سب ہی زیرِ بحث لائے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کا انداز مختلف ہے۔ ذات حق پر یقین کو مذہبی زندگی میں مرکزی اور محوری حیثیت حاصل ہے۔ مذہبی تجربہ ذات حق پر یقین کی سبیل فراہم کرتا ہے۔ اس نوع کی ایک تحقیق ایک اس کی تصدیق کرتی ہے:

> One structured item in the questionnaire is a straight forward inquiry about Confirming experiences-an awareness of the presence of divinity. Respondents were asked whether they had ever, as adults, had "A feeling that [they] were some- how in the presence of God."'
>
> Looking at the data we may see how commonly American Christians have undergone Confirming experiences. Forty-five per cent of the Protestants and forty-three per cent of the Roman Catholics reported they were "sure" they had experienced such a feeling of divine presence. Additionally, twenty-eight per cent of the Protestants and twenty-three per cent of the Roman Catholics thought they'd had such an encounter. Overall, more than two- thirds of the Christian church members in this sample at least thought they'd had a Confirming experience, and nearly half were certain of it.[3]

مذہبی تجربے سے حاصل ہونے والا یقین اور احساس فلسفہ اور شاعری میں کس طرح روبہ ظہور ہوتا ہے علامہ اقبال نے ان میں بنیادی فرق کو واضح کیا ہے۔ اقبال بتاتے ہیں کہ شاعری جس علم تک ہمیں لاتی ہے اس کا مبدا اور سرچشمہ شاعرانہ وجدان ہے جس کے حاصلات انفرادی، تمثیلی، غیر واضح اور مبہم ہوتے ہیں۔ فلسفہ آزادانہ تحقیق کے ساتھ آگے بڑھتا ہے وہ ہر تجزیئے اور دعوے کو شک کی نگاہ سے دیکھتا ہے کیونکہ اس کا وظیفہ ہی یہ ہے کہ انسانی فکر کے ایسے مفروضات جن کو انسانی عقل نے بغیر تنقید کے قبول کرلیا ہے ان کو تجسس اور شک کے ساتھ دیکھتے ہوئے ان کے ایسے گوشوں کا سراغ لگائے جو بداہتاً نمایاں نہیں ہیں اور اس کے بعد انکار یا اقرار کی منزل تک پہنچے۔ تاہم فلسفہ کا بالعموم رویہ یہی

ہے کہ عقل خالص حقیقت مطلقہ تک رسائی حاصل نہیں کر سکتی۔ علامہ فرماتے ہیں کہ مذہب کا رویہ فلسفہ اور شاعری دونوں سے بالکل مختلف ہے کیونکہ مذہب کا جوہر ایمان ہے اور ایمان مجرد عقیدہ یا احساس نہیں بلکہ یہ ایک ایسے پرندے کی مانند ہے جو عقل کی مدد بغیر اپنی داخلی بصیرت کے ذریعے سے منزل تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہے۔یعنی ایمان احساس ہی نہیں بلکہ اپنے اندر یہ وقوفی جوہر یا استطاعت کا حامل بھی ہے یوں مذہب شاعری اور فلسفے سے اس طرح مختلف ہو جاتا ہے کہ اس کا بنیادی نصب العین انسان کی باطنی اور ظاہری زندگی کو بدلنا اور اس کی رہنمائی کرنا ہے اور اس سے بڑھ کر اس میں ایک ایسا جذبہ یا احساس موجود ہے جس کے تحت وہ حقیقتِ مطلقہ کی قربت کو پانا چاہتا ہے۔[۴]

یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ جب انسان کو ذات حق پر یقین میسر آجائے تو اس کا اثر اس کی شخصیت پر بھی مرتب ہوتا ہے۔ تحقیق بتاتی ہے کہ مذہبی تجربے سے گزرنے والے افراد کا کائنات اور زندگی کے بارے میں نکتہ نظر اور رویہ اس مذہبی تجربے کے زیر اثر تشکیل پاتا ہے:

> Recently, we have been rediscovering what should always have been obvious: that religious beliefs have important implications for the ways men evaluate, respond to, and act upon, the world. In so intimately religious a matter as feeling in contact with some supernatural agency, theology ought to play a crucial role. Clearly, such behavior presupposes that persons have some conception of an active supernatural.[5]

مذہبی تجربے کے یہ اثرات ہمہ گیر ہیں۔ مذہبی تجربے کی موجودگی یا اس کے اثرات کا مشاہدہ صرف مذہبی لوگوں میں ہی نہیں ہوتا۔ بلکہ فطرت انسانی کا حصہ ہوتے ہوئے اس کا مشاہدہ غیر مذہبی لوگوں میں بھی کیا گیا ہے:

> It seems plausible to suppose that in (these) subcultures a system of norms encouraging religious experience is maintained. In short, we can regard a good portion of the religious experience that occurs even among members of liberal de-nominations as basically a social phenomenon.[6]

ان حقائق کے بیان کے حوالے سے فلسفہ اور شاعری پر مذہب کی فوقیت ہے کہ علامہ نے انسانی خودی اور کائنات کے حوالے سے بنیادی سوالات کے جواب کے لیے مذہب سے رجوع کیا۔ علامہ اپنے تصورِ خدا یا تصورِ مذہب کی بنیاد فلسفہ کی بجائے قرآن حکیم اور اس کی تعلیمات پر رکھتے ہیں۔ *Reconstruction* کے پہلے باب میں جب علامہ مذہب کی تعریف کے لیے وائٹ ہیڈ کا تذکرہ کرتے ہیں

کہ ایمان کے تمام عہد عقلیت کے عہد ہیں یعنی ایمان کی عقلی توجیہ ممکن ہے تو وہ اس کی تعبیریوں کرتے ہیں کہ ایمان کی عقلی توجیہ کا یہ مطلب ہر گز نہیں کہ ہم مذہب پر فلسفے کی برتری کو تسلیم کرلیں۔ گویا فلسفہ مذہب کا جائزہ لے سکتا ہے۔ تاہم وہ یہ جائزہ اپنی متعین کردہ شرائط کے مطابق ہی لے سکتا ہے۔ مذہب کا تجزیہ کرتے ہوئے فلسفہ یہ حق قطعاً نہیں رکھتا کہ وہ مذہب کو کسی کم تر مقام پر رکھے کیوں کہ فلسفہ تو زندگی کے کسی جزو کو زیر غور لاتا ہے جبکہ مذہب کسی ایک شعبے تک محدود نہیں یہ محض فکر، احساس اور عمل نہیں بلکہ یہ پورے کے پورے انسان کا اظہار ہے۔ لہٰذا مذہب کی حقیقی قدر کا تعین فلسفہ اسی وقت کرسکے گا جب وہ اس کی اس مرکزی، جامع اور کلی حیثیت کو پیشِ نظر رکھے گا:

> Religion is not a departmental affair; it is neither mere thought, nor mere feeling, nor mere action; it is an expression of the whole man. Thus, in the evaluation of religion, philosophy must recognize the central position of religion and has no other alternative but to admit it as something focal in the process of reflective synthesis.[7]

مذہب کسی ایک شعبے تک محدود نہیں یہ نری فکر نہیں ہے۔ یہ نرا احساس بھی نہیں اور نہ محض عمل، یہ پورے انسان کا پورا اظہار ہے۔ لہٰذا مذہب کی قدر کا تعین کرتے وقت فلسفے کو لازمی طور پر اس کی مرکزی حیثیت پیش نظر رکھنی چاہیے۔ فکر کے ترکیبی عمل میں اس کی مرکزیت کے اعتراف کے سوا کوئی چارہ نہیں۔

خودی فرد کے ہونے کا وہ احساس ہے جو اسے اپنی اصل یعنی مطلق خودی[۸] کے اس طرح قریب کرتا ہے کہ صبغۃ اللہ کے تحت مطلق خودی کا عکس فرد کے اندر پیدا ہو جائے۔ اسے ہی علامہ نے مذہبی تجربہ بھی کہا ہے۔[۹]

مذہبی تجربے کو اس کے اثرات کے لحاظ سے کئی اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ان میں سے نمایاں اقسام ہیں:

> Four general types of religious experience are postulated. The Confirming Type: The human actor simply notes (feels, senses, etc.) the existence or presence of the supernatural actor, but the supernatural is not perceived as specifically acknowledging the human actor. The Responsive Type: Mutual presence is acknowledged, the supernatural actor is believed to specifically note (respond to) the presence of the human actor. The Ecstatic Type: The awareness of mutual presence is replaced by an affective relationship akin to love or friendship. The Revelational Type: The human actor perceives himself as becoming a confidant of and/or a fellow participant in action with the supernatural actor. Within each of these types several sub- types

were specified. Of these, only two sub-varieties of the Responsive Type need concern. These subtypes are:

a) The Salvational: being acknowledged as especially virtuous, "chosen", "elect", or "saved" by the divine actor.

b) The Sanctioning: experiencing the displeasure of the supernatural actor; to be chastised or punished by the super- natural.[10]

یعنی مذہبی تجربہ مختلف انداز سے اپنے متاثر کے ذہنی و شخصی رویوں پر اثر انداز ہو رہا ہے۔ مذہبی تجربے کے اثرات کو تعمیری اور شخصیت ساز کس طرح بنایا جا سکتا ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ تصور خدا ہر طرح کے داخلی نقص یا جھول سے پاک ہو۔ اس لیے اقبال عقل یا فلسفے کو اس لیے بھی تصور مذہب یا تصور خدا کی تفصیلات طے کرنے کا حق نہیں دیتے کہ جب عقلی نقطۂ نگاہ سے تصور مذہب یا تصورِ خدا وضع کرنے کی کوشش کی جائے گی تو اس کی فطری تحدیدات حقیقت تک پہنچنے میں حائل رہیں گی۔ اس طرح بندے اور خدا میں وہ تعلق اور قربت پیدا نہیں ہو سکتی جو مذہبی شعور کی بنیادی طلب ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ متناہی اذہان فطرت کو اپنے آپ سے باہر ایک ایسی متقابل شے سمجھتے ہیں جس کے بارے میں ذہن جانتا تو ہے مگر اس کو تخلیق نہیں کر سکتا۔ اس تناظر میں عمل تخلیق ماضی کا ایک عمل ہے اور کائنات ایک ایسی مصنوع یا مخلوق شئے ہے جس کا اپنے صانع کی زندگی سے کوئی زندہ یا حقیقی ربط نہیں بلکہ خود صانع اس مصنوع یا مخلوق کے لیے صرف ایک ناظر کی حیثیت رکھتا ہے اس فکر کے نتیجے میں ہماری کلامی روایات میں جتنے بھی مباحث پیش کیے گئے یا تصور تخلیق کے بارے میں جتنے بھی نظریات سامنے آئے وہ سب کے سب انسان کے متناہی ذہن اور اس کی اس فطری اور لازمی روش اور محدود سوچ کا نتیجہ ہیں۔ اس کے مطابق تو کائنات خدا کی زندگی کا محض ایک حادثہ ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ حادثہ یوں سرے سے وقوع پذیر ہی نہ ہوتا یا اس صورت میں سامنے نہ آتا جب کہ مذہب کے مطابق خدا کے تصور اور کائنات کے ساتھ اس کے تعلق کو دیکھیں تو کائنات خدا مقابل کوئی ایسی غیر ذات شے نہیں ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی ایسا بعد مکانی ہو جس طرح ہم اور ہمارے مقابل موجود اشیاء میں کوئی بعد مکانی موجود ہوتا ہے۔ اس نقطہ نظر میں وحدۃ الوجودی رنگ کا شائبہ تلاش کیا جا سکتا ہے مگر اس سے ہی بندے اور خدا میں حائل بعد کو پاٹنے کی سبیل پیدا ہو سکتی ہے۔ کیونکہ الوہی نقطہ نظر سے تخلیق کوئی ایسا واقعہ متصور نہیں ہو سکتا جس کا کوئی ماقبل بھی ہو اور مابعد بھی ہو۔ اگر تخلیق کے ماقبل اور مابعد کا تصور کر لیا جائے تو سوال یہ ہے کہ اس کی ماہیت کیا ہو گی، کیا وہ بھی تخلیق ہی کی کوئی نوع ہو گی یا اس کے علاوہ کوئی شے ؟ پس کائنات کو ایسی کوئی خود مختار حقیقت تصور نہیں کیا جا سکتا جو خدا کے بالمقابل موجود ہو۔

اس طرح تو خدا اور کائنات دو ایسی اکائیوں میں بدل جائیں گے جو لامتناہی مکان کی وسعتوں میں ایک دوسرے کے مقابل موجود ہوں گے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ زمان و مکاں اور مادہ خدا کے تخلیقی عمل سے متعلق ہماری فکری تعبیرات کی مختلف صورتیں ہیں:

> The universe cannot be regarded as an independent reality standing in opposition to Him. This view of the matter will reduce both God and the world to two separate entities confronting each other in the empty receptacle of an infinite space. We have seen before that space, time, and matter are interpretations which thought puts on the free creative energy of God. They are not independent realities existing per se, but only intellectual modes of apprehending the life of God.[11]

کائنات کو ایسی خود مختار حقیقت تصور نہیں کیا جا سکتا جو خدا کے متقابل موجود ہو' کیونکہ یہ نقطہ نظر خدا اور دنیا کو دو ایسی اکائیوں میں بدل دیتا ہے جو لامتناہی مکان کی وسعتوں میں ایک دوسرے کے بالمقابل پڑے ہوں۔ ہم قبل ازیں دیکھ چکے ہیں کہ زمان و مکان اور مادہ، خدا کی آزادانہ خلّاق توانائی سے متعلق فکر کی محض مختلف تعبیرات ہیں۔ وہ قائم بالذات نہیں بلکہ حیات خداوندی کی تفہیم کے عقلی پیرائے ہیں۔

تعمیر خودی کے حوالے سے مذہب اور فلسفہ کے کردار اور موثریت میں بھی بڑا واضح فرق ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ تصورِ خدا کے باب میں مذہب کے عزائم فلسفہ کے عزائم سے بہت بلند ہیں کیونکہ فلسفہ یا فکر میں ذہن فقط مشاہدہ کرتا ہے اور حقیقت کی کارگزاری کو دیکھتا ہے جبکہ مذہب میں عبادت کا عمل ایک ایسا عمل ہے جو کائنات میں رواں کلیت کو تلاش کرتے ہوئے اپنا کردار ترک کر دیتا ہے اور وہ حقیقت فکر محض جس کی کارگزاری کے مشاہدے تک محدود رہتی ہے یہ اس حقیقت کی زندگی میں ایک شعوری کردار ادا کرنے کے نقطہ نظر اور ارادے سے اس حد تک بلند تر ہو جاتا ہے کہ فکر کو پیچھے چھوڑ دیتا ہے یعنی طلبِ حقیقتِ مطلقہ کا عمل روحانی تابندگی کے حصول کی ایک ایسی کوشش ہے جس کے ذریعے ہماری ہستی جو اناء یا زندگی کا ایک محدود سا جزیرہ ہے وہ زندگی کے ایک بڑے کل کے اندر اپنا مقام متعین کر لیتی ہے۔ گویا مذہب محض تصورات پر قانع نہیں ہوتا بلکہ وہ اپنے مقصود کے زیادہ گہرے علم اور اس کی قربت کا خواہش مند ہوتا ہے۔

یہاں تعمیر خودی کے لیے مذہب کے عملی اور اطلاقی تناظر کا آغاز ہوتا ہے۔ علامہ مذہب کے مقصود کے علم اور قربت کے حصول کا ذریعہ عبادت کو قرار دیتے ہیں جو روحانی تجلّی کا باعث بنتی ہے۔ عبادت ایک ایسا عمل ہے جو شعور کی مختلف سطحات اور مختلف درجات کو مختلف انداز سے متاثر کرتا ہے۔

عبادت کا عمل محض ایک رسم نہیں بلکہ ایک جاندار اور زیادہ تخلیقی عمل ہے اور وہ ایک نئی اخلاقی دنیا کی تخلیق کی استعداد رکھتا ہے جہاں نبی کی وحی کے نتائج عالم محسوس اور مشہود میں سامنے آرہے ہوتے ہیں۔ دعا یا عبادت اپنے اسی حتمی مقصد کے لحاظ سے ایک ایسا جواز رکھتی ہے جو اسے ہماری ہستی کے ارتقاء کے لیے ایک لازمی تقاضا قرار دیتی ہے۔ یہاں پھر اس امر کا اعادہ ضروری ہو جاتا ہے کہ تعمیر ذات و تعمیر خودی کے لیے اس کے لازمی تقاضا ہونے کا جواز اس تصور خدا سے پھوٹتا ہے جو فلسفہ کے دیئے ہوئے تصور خدا سے بہت بلند تر ہے۔ علامہ فرماتے ہیں:

> Thus you will see that, psychologically speaking, prayer is instinctive in its origin. The act of prayer as aiming at knowledge resembles reflection. Yet prayer at its highest is much more than abstract reflection. Like reflection it too is a process of assimilation, but the assimilative process in the case of prayer draws itself closely together and thereby acquires a power unknown to pure thought. In thought the mind observes and follows the working of Reality; in the act of prayer it gives up its career as a seeker of slow-footed universality and rises higher than thought to capture Reality itself with a view to become a conscious participator in its life. There is nothing mystical about it. Prayer as a means of spiritual illumination is a normal vital act by which the little island of our personality suddenly discovers its situation in a larger whole of life.[12]

اب آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ نفسیاتی حوالے سے بات کی جائے تو دعا اپنی اصل میں جبلی ہے۔ علم حاصل کرنے کی حیثیت سے دُعا کا عمل تفکر سے مشابہت رکھتا ہے لیکن اپنی اعلیٰ ترین صورت میں یہ مجرد فکر سے کہیں زیادہ ہے۔ دعا اپنی انتہا میں مجرد تفکر کی طرح ہے۔ یہ اپنے عمل میں انجذاب و اکتساب ہے۔ تاہم دعا کا اکتسابی عمل بعض اوقات بڑھ کر ایسا نقطہ ارتکاز بن جاتا ہے کہ فکر خالص کے لیے اس کی حیثیت اجنبی رہتی ہے۔ فکر میں ذہن مشاہدہ کرتا ہے اور حقیقت کی کارگزاری کو دیکھتا ہے۔ دُعا کے عمل میں یہ سست خرام کلیت کے متلاشی کے بطور اپنا کردار ترک کر دیتا ہے اور حقیقت کی زندگی میں ایک شعوری کردار ادا کرنے کے نقطہ نظر سے اس تک رسائی حاصل کرنے کے لیے فکر سے بلند تر اٹھتا ہے۔ اس امر میں کچھ بھی پر اسرار نہیں۔ دعا روحانی تابندگی کے لیے ایک معمول کا عمل ہے جس کے ذریعے ہماری شخصیت کا چھوٹا سا جزیرہ زندگی کے بڑے کل میں اچانک اپنا مقام پالیتا ہے۔

علامہ ذاتِ خداوند کو انفرادیت کی حامل انائے مطلق قرار دیتے ہیں۔ جس کے لیے قرآن کریم نے اللہ کا نام استعمال کیا ہے اور اس کی توضیح کے لیئے علامہ نے سورۃ اخلاص سے استدلال کیا ہے۔ انائے

مطلق کی انفرادیت کیا ہے اور حقیقتاً فرد کیا ہے؟ اس کی توضیح کے لیے علامہ نے برگساں کی کتاب تخلیقی ارتقاء سے کچھ حوالے پیش کیے ہیں کہ فردیت کے کئی مدارج ہوتے ہیں خود انسانی وجود بھی فردیت کی ایک مثال ہے تاہم یہ الگ تھلگ اکائی ہونے کی صورت کے باوجود بھی فردیت کا مکمل اظہار نہیں کیونکہ فردیت کے مکمل اور مثالی اظہار میں تولید کا عمل ایک مزاحم عنصر کی حیثیت رکھتا ہے۔

قرآن حکیم نے تصورِ خدا کے ایک بنیادی عنصر کے طور پر اس فردیت کو بیان کیا ہے۔ ایک مکمل فرد ایک ایسی انا ہے جو محدود، بے مثل اور یکتا ہو گی۔ اور برگساں کے مطابق اگر اس میں امکان تولید موجود ہے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس اناء یا فرد نے اپنی فردیت کو تباہ کرنے کے لیے خود ایک دشمن اپنے اندر پال لیا ہے۔ قرآن حکیم نے مسیحی تصورِ خدا کے بالکل برعکس فرد کامل کی انفرادیت پر مکمل اور پورے اصرار کے ساتھ تصورِ خدا کو پیش کیا ہے۔ تاہم علامہ فرماتے ہیں کہ مذہبی فکر کی تاریخ کا یہ ایک بہت بڑا نقص رہا ہے کہ اس نے ہمیشہ حقیقتِ مطلقہ کے فردیت پسندانہ تصور سے فرار اختیار کرنے کی کوشش کی ہے اور اسے روشنی کی طرح مبہم اور ہر جگہ سرائیت کرنے والے عنصر کے طور پر پیش کیا ہے۔ اور اسی نقطہ نظر کو گیفرڈ لیکچر میں فارنل نے قرآن حکیم کی آیت نور کے حوالے سے پیش کیا ہے۔[۱۳]

تاہم علامہ نے فارنل کی اس تعبیر اور تشبیہ سے مکمل طور پر اختلاف کیا ہے بلکہ اس آیت کو فارنل کے نقطہ نظر کے بالکل برعکس حقیقتِ مطلقہ کی فردیت کے تصور کو ثابت کرنے کے لیے پیش کیا ہے کیونکہ علامہ فرماتے ہیں کہ جدید طبیعات کے مطابق نور واحد شے ہے جس کی رفتار میں اضافہ ممکن نہیں اور یہ ہر مشاہدہ کرنے والے کے لیے ایک جیسی ہے چاہے اسکا اپنا نظام حرکت کتنا ہی بدلتا کیوں نہ رہے۔ گویا اس عالم ہست و بود اور تغیر کی دنیا میں روشنی اپنے مطلق ہونے اور انفرادیت کی حامل ہونے کے لحاظ سے ذات مطلق کے قریب ترین حقیقت ہے۔ لہٰذا اگر خدا کے لیے نور کے استعارے کا استعمال ہو بھی تو جدید سائنسی تحقیقات کے مطابق اس کا مفہوم خدا کی مطلقیت ہونا چاہیے نہ کہ ہر جگہ سرایت کیے ہوئے ہونا۔

اگر پہلے کی گئی گفتگو کے تناظر میں فردیت کے اس تصور کا جائزہ لیں تو یہ ایک مختلف بیان نظر آتا ہے۔ علامہ پہلے یہ کہہ چکے ہیں کہ خدا اس کائنات کے مقابل یا الگ تھلگ یا کائنات خدا کے مقابل یا الگ تھلگ موجود نہیں جبکہ یہاں وہ خدا کے بارے میں عدم سریانی فردیت کے اثبات کی بات کر رہے ہیں۔ بقول اقبال یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ذاتِ مطلق ایک فرد ہے تو کیا اس پر متناہیت کی قدغن عائد نہیں ہو جائے گی؟ یہ کیسے ممکن ہے کہ خدا ایک انا اور فرد بھی ہو اور لامتناہی بھی؟ اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں کہ خدا کو ہم مکانی لامتناہیت کے انداز میں لامتناہی تصور نہیں کر سکتے کیونکہ

روحانی قدر کے تعین میں وسعت اور پہنائی کوئی مفہوم نہیں رکھتی۔ مزید بر آں یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ زمانی اور مکانی لامتناہیت مطلق نہیں ہوتی۔ متناہی سے مراد خلاء میں واقع کچھ ساکن وجود نہیں بلکہ یہ باہم مربوط واقعات کا ایک نظام ہے۔ جن کے ربطِ باہمی سے ہی زماں اور مکاں کے تصورات پیدا ہوتے ہیں نہ کہ زماں اور مکاں کے تصورات کے نتیجے میں کسی شے کا بطور فرد موجود ہونا متحقق ہو۔ گویا روایتی تصور کے بالکل بر عکس جدید سائنس نے ہمیں کائنات کی تعبیر اور کائنات کے مشاہدے کا ایک نیا تناظر دے دیا ہے۔ یعنی یہ اس حقیقت کو بیان کرنے کا ایک مختلف انداز ہے کہ زماں اور مکاں وہ توجیہات ہیں جو انسانی فکر ذاتِ حق کے تخلیقی عمل کی تفہیم کے لئے بروئے کار لاتی ہے اور زماں و مکاں انائے مطلق کے وہ امکانات ہیں جن کا ہمارے زماں و مکاں کی ریاضیاتی شکل میں جزوی طور پر اظہار ہوتا ہے۔ ذات حق کے علاوہ یا اس سے ماوراء اس کے تخلیقی عمل سے الگ نہ ہو تو کوئی زماں ہے اور نہ کوئی مکاں جسے دوسری اناوں سے الگ یا ان کے مقابل کہیں متحقق قرار دیا جا سکے۔ انائے مطلق نہ تو مکانی لحاظ سے لامتناہی ہے نہ ہی اس مفہوم میں متناہی ہے جس طرح انسان مکانی لحاظ سے محدود ہے اور جسمانی لحاظ سے دوسرے انسانوں سے الگ ہے۔ بلکہ انائے مطلق کی لامتناہیت اس کے تخلیقی عمل اور تخلیقی قوت کے لامتناہی اندرونی امکانات کا نام ہے اور ہماری معروف کائنات جن کا ایک جزوی اظہار ہے۔ الغرض ذات حق کو فرد یا ایک اناء قرار دیتے ہوئے اس پر متناہی ہونے کا جو اشکال وارد ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ خدا فرد یا ایک انائے مطلق ہوتے ہوئے وسیع ہونے کے لحاظ سے لامتناہی نہیں بلکہ اس کی لامتناہیت اس کے عمیق ہونے میں ہے۔ گویا وہ ایک لامتناہی سلسلے کا باعث تو ہے لیکن خود لامتناہی سلسلہ نہیں:

> There is, however, one question which will be raised in this connexion. Does not individuality imply finitude? If God is an ego and as such an individual, how can we conceive Him as infinite? The answer to this question is that God cannot be conceived as infinite in the sense of spatial infinity. In matters of spiritual valuation mere immensity counts for nothing. Moreover, as we have seen before, temporal and spatial infinities are not absolute. Modern science regards Nature not as something static, situated in an infinite void, but a structure of interrelated events out of whose mutual relations arise the concepts of space and time. And this is only another way of saying that space and time are interpretations which thought puts upon the creative activity of the Ultimate Ego. Space and time are possibilities of the Ego, only partially realized in the shape of our mathematical space and time. Beyond Him and apart from His creative activity, there is neither time

> nor space to close Him off in reference to other egos. The Ultimate Ego is, therefore, neither infinite in the sense of spatial infinity nor finite in the sense of the space-bound human ego whose body closes him off in reference to other egos. The infinity of the Ultimate Ego consists in the infinite inner possibilities of His creative activity of which the universe, as known to us, is only a partial expression. In one word God's infinity is intensive, not extensive. It involves an infinite series, but is not that series.[14]

اب یہاں اس سلسلے میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا فردیت سے مراد متناہیت نہیں ہے۔ اگر خدا ایک انا ہے اور یوں ایک فرد ہے تو ہم اس کو لامتناہی کیسے تصور کر سکتے ہیں۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ خدا کو مکانی لامتناہیت کے مفہوم میں ہم لامتناہی تصور نہیں کر سکتے۔ روحانی قدر کے تعین میں وسعت اور پہنائی کوئی مفہوم نہیں رکھتی۔ علاوہ ازیں، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، زمانی اور مکانی لامتناہیت مطلق نہیں ہوتی۔ جدید طبیعیات فطرت کو کسی لامتناہی خلا میں واقع ساکن خیال نہیں کرتی بلکہ ایک دوسرے سے باہم مربوط واقعات کا ایک نظام تصور کرتی ہے جن کے باہمی روابط سے زمان و مکان کے تصورات ابھرتے ہیں اور یہ اس حقیقت کو بیان کرنے کا ایک مختلف انداز ہے کہ زمان و مکان وہ توجیہات ہیں جو فکر، انائے مطلق کی تخلیقی فعلیت پر لاگو کرتی ہے۔ زمان و مکان انائے مطلق کے امکانات ہیں جن کا ہمارے زمان و مکان کی ریاضیاتی شکل میں جزوی طور پر ہی اظہار ہوتا ہے۔ خدا سے ماورا اور اس کی خلاّقی فعلیت سے الگ نہ تو مکان ہے اور نہ ہی زمان جو اسے دوسری اناؤں سے الگ ٹھہرا سکے۔ انائے مطلق نہ تو مکانی لحاظ سے لامتناہی ہے اور نہ ہی اس مفہوم میں متناہی ہے جس طرح انسان مکاناً محدود اور جسماً دوسرے انسانوں سے الگ ہوتے ہیں۔ انائے مطلق کی لامتناہیت اس کی تخلیقی قوت کے لامتناہی اندرونی امکانات سے عبارت ہے جن کا ہماری معروف کائنات ایک جزوی اظہار ہے۔ مختصراً خدا کی لامتناہیت وسیع نہیں عمیق ہے۔ وہ ایک لامتناہی سلسلے کا باعث تو ہے مگر خود یہ سلسلہ نہیں۔ اس میں لامتناہی تسلسل کا دخل ہے، خود کوئی تسلسل نہیں۔

مذہبی تجربہ صرف انسانی شخصیت کو متاثر نہیں کرتا بلکہ انسانی ذاتی رویے اور افتادِ فکر بھی مذہبی تجربے کی نوعیت اور سمت کو طے کرتے ہیں:

> It is now clear that the reservations raised about the danger of prematurely considering religious experience in terms of individual, rather than social, behavior were justified. The data (about this phenomenon) indicate that a good portion of religious experience can be attributed to norm compliance within enduring social situations. To have applied an individually oriented conception of causality without having first extracted those for whom this behavior is "normal" would

have simply clouded the findings, and perhaps obscured actual individual effects.[15]

گویا انسانی شعور کی بالیدگی باہم مربوط واقعات کے زیر اثر ہوتی ہے اور خود زماں و مکاں بھی باہم مربوط واقعات کے نظام سے جنم لیتے ہیں، باہم مربوط واقعات کا نظام ذات حق کے تخلیقی عمل کے اظہار کی ایک صورت ہے۔ اور انسانی خودی جو ایک لحاظ سے تو اس تخلیقی عمل کا حصہ ہے مگر اپنے ایمانی جوہر کے باعث حقیقتِ مطلقہ کی قربت کی متمنی بھی ہے، اقبال کے نزدیک اس تمنا کے منزل آفریں ہونے کی سبیل عبادت ہے۔ عبادت کے عمل کے ذریعے انسانی خودی اس روحانی تابندگی کو حاصل کرتی ہے جو اسے قربتِ حق کے کل سے اس طرح واصل کرتی ہے کہ یہ اپنی انفرادیت کو قائم رکھتے ہوئے اور انائے مطلق کی فردیت سے انحراف کیے بغیر اسکے اوصاف کا عکس اپنی ذات میں پیدا کر لیتی ہے اور یہی مذہب کی نفسیات یعنی تصوف کی منزل بھی ہے۔[۱۶]

❁…❁…❁

حوالہ جات و حواشی

۱ علامہ اقبال، کلیات اقبال اردو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۵۸۳۔

2 Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, IIC, 2-Club Road, Lahore, 2006, p-143.

3 Rodney Stark, Social Contexts and Religious Experience, *Review of Religious Research*,Vol 7, No. 1 (Autmn 1965), Relgious Research Associatoin, Inc., pp. 20-21.

4 *The Reconstruction*, p-4.

5 Rodney Stark, p. 25.

6 Ibid, p.27

7 *The Reconstruction*, p-2.

8 I have conceived the Ultimate Reality as an Ego; and I must add now that from the Ultimate Ego only egos proceed. ibid, p-57.

9 In the history of religious experience in Islam which, according to the Prophet, consists in the 'creation of Divine attributes in man', this experience has found expression....... In the higher Sufism of Islam unitive experience is not the finite ego effacing its own identity by some sort of absorption into the infinite Ego; it is rather the Infinite passing into the loving embrace of the finite. *The Reconstruction*, p-88.

10 Rodney Stark, Social Contexts and Religious Experience, *Review of Religious Research*,Vol 7, No. 1 (Autmn 1965), Relgious Research Associatoin, Inc., P.19.

11 *The Reconstruction*, p-52-53.

12 *The Reconstruction*, p-71-72.

13 *The Reconstruction*, p-51.

14 *The Reconstruction*, p-51-52.

15 Rodnay Stark, p.27

16 *The Reconstruction*, p-88.