پروفیسر ڈاکٹر سعادت سعید
گورنمنٹ کالج یونیورسٹی لاہور

انسانی دماغ، حقیقی حد بندی اور ماورائیت

Man in the perspective of vast mysterious universe, still doesn't know the real logical meaning of his existence. In the world he has invented language to communicate with the other human beings. Language contains in words dimensional materialistic and spiritual human experiences. If someone wants to explain the phenomenon of human existence on earth through purely materialistic approach he in the end, by thinking about the very beginning and the end of the universe, will find himself facing a quagmire of assumption based logic. So if the mystery of human existence remained unsolved philosophy, religion or science cannot avoid going into the fields of metaphysics. The writer of this article is convinced that solving the question of existence by fair logical way makes it more complicated. Science and religion both have tried to solve this unsolved question only through the logic based on rulebooks only.

عالم موجود میں انسان ایک پراسرار مخلوق کے بطور متواتر اپنا سفر جاری رکھے ہوئے ہے۔اس کی ناسوتی، ملکوتی، جبروتی اور لاہوتی جہتیں (یہ لفظیات دنیا کی کئی زبانوں میں جوہری اعتبار سے موجود نہیں۔یہ عربی، فارسی اور اردو سے نسبت رکھتی ہیں)اسے ورا سے ماورا اور ماورا سے ماورالماورا لیے لیے پھر رہی ہیں۔کائنات کے ازل سے لے کر ابد تک یا ازل ازلال سے لے کر ابد الاباد تک کے معاملات گہری اور وسعت بھری خلوتوں کے سلاسل سے معمور ہیں۔لسانی حوالوں سے مکتوبہ تاریخ اور انسانی اعمال کی داستانیں صرف اس حد تک ہمارا ذہنی اثاثہ بن پاتی ہیں جس حد تک کسی نہ کسی وسیلے سے ہماری پہنچ ہو پاتی ہے۔انتہائی معذرت کے ساتھ ہمیں اس حقیقت کو قبول کر لینا چاہیے کہ ہم لسانی محدودیت کے جبر کے تحت معلومات اکٹھی کرتے ہیں اور وہ معلومات جو دست برد زمانہ سے نہ بچنے والی زبانوں میں موجود تھیں ان سے تو ہم سرے ہی سے واقف نہیں ہیں۔اسی طرح ہم زبانوں کے جن خاندانوں سے رہ و رسم میں ہوتے ہیں ان سے ماورا دیگر السنہ میں موجود معلومات سے عاری رہنے پر قناعت بھی کرتے ہیں۔یک لسانی تہذیبوں میں معلومات کے ذخائر اتنے ہی ہو سکتے ہیں جتنے ان میں تجرباتی، تاریخی اور ثقافتی طور پر موجود ہوتے ہیں۔

اس اعتبار سے ہمارے لیے حقیقت کا سامنا کرنے کا دائرہ ہماری پیدائش سے موت تک کو محیط ہوتا ہے۔اپنے تاریخی ماقبل کو ہم اپنے لسانی ماقبل سے زیادہ نہیں جان سکتے۔اسی طرح اپنے حال کی معلومات اس میں شامل کرتے ہوئے اپنے مستقبل کی معلومات سے بھی ہم محروم ہوتے ہیں۔نفسیات انسانی دماغ کے چاہے تمام حصوں کی اناٹومی ہمارے سامنے لے آئے ہم اپنی زبان کے دائروں سے باہر نکلنے کی استطاعت نہیں رکھتے۔تاہم یہ ضرور ہے کہ ہماری السنہ میں ہمارے وجود سے ماقبل کے معلوماتی سلسلے بڑے پیمانے پر موجود ہوتے ہیں اور اس پیمانے پر معلومات کو اپنے دماغ کا حصہ بنانا بھی ناممکن ہوتا ہے۔اور اپنے اردگرد موجود کائنات کے مکمل ماضی، حال اور مستقبل کے بارے میں جاننا تو انتہائی ناممکنات میں سے ہے۔چونکہ کائنات کی وسعتوں میں جو کچھ موجود تھا، جو کچھ موجود ہے اور جو کچھ موجود ہوگا اس کو گرفت میں لانا ہم جیسے کنویں کے مینڈکوں کے بس میں نہیں ہے۔اس لیے اپنی موجود سے ماقبل کی کل ماورایت اور اپنے حال کی کل ماورایت اور اپنے مستقبل کی کل ماورایت کے بارے میں ہمارے ذہن کی تختیوں پر صرف اتنا کچھ ہی نقش ہو سکتا ہے جتنا کہ ہمارے ماورائے لسانی تجربے اور لسانی معلوماتی سلسلے انہیں دان کرتے ہیں۔

اس مرحلے پر انسانی دماغ کو مابعدالطبیعیاتی معاملات کا سامنا ہوتا ہے اس لیے جدید فلسفے میں طبیعیات پر صرف اتنا ہی انحصار کیا ہے جتنا منطقی اثباتیوں اور تجربیت پسندوں نے اعتبار کروانے کی کوشش کی ہے۔ماضی کی ماورائیت، حال کی ورا الورائیت اور مستقبل کی ماورا الماورائیت کے بارے میں نان سینس کہہ کر پیچھا نہیں چھڑایا جا سکتا۔غالب نے مادی حوالے سے کائنات کے بے معنی اور ابسرڈ ہونے کی بات کرتے ہوئے اپنے خیالات کی تان روحانی سلسلوں پر توڑی تھی:

دہر جز جلوۂ یکتائی معشوق نہیں
ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں
بے دلی ہائے تماشا کہ نہ عبرت ہے نہ ذوق
بے کسی ہائے تمنّا کہ نہ دنیا ہے نہ دیں
ہرزہ ہے نغمۂ زیر و بم ہستی و عدم
لغو ہے آئینۂ فرق جنون و تمکیں
نقش معنی ہمہ خمیازۂ عرض صورت

سخن حق ہمہ پیمانۂ ذوق تحسیں
لاف دانش غلط و نفع عبادت معلوم!
درد یک ساغر غفلت ہے ۔ چہ دنیا و چہ دیں
مثل مضمون وفا باد بدست تسلیم
صورت نقش قدم خاک بہ فرق تمکیں
عشق بے ربطی شیرازۂ اجزائے حواس
وصل، زنگار رخ آئینۂ حسن یقیں
کوہکن، گرسنہ مزدور طرب گاہ رقیب
بے ستوں، آئینۂ خواب گران شیریں
کس نے دیکھا نفس اہل وفا آتش خیز
کس نے پایا اثر نالۂ دل ہائے حزیں!
سامع زمزمۂ اہل جہاں ہوں، لیکن
نہ سرو برگ ستائش، نہ دماغ نفریں
کس قدر ہرزہ سرا ہوں کہ عیاذاً باللہ
یک قلم خارج آداب وقار و تمکیں
نقش لا حول لکھ اے خامۂ ہذیاں تحریر
یا علی عرض کر اے فطرت وسواس قریں!

اردو کی قدیم و جدید شاعری میں مذہبی اور عقائدی حوالوں کی بہتات ہے۔اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اردو سے وابستہ مشرقی ومغربی شاعر اور ادیب طبیعیات کی مادی تعبیروں سے ملنے والی سائنسی برکات سے تو پورے طور پر استفادہ کرنے کے درپے ہیں تاہم ان کی مادی دنیا سے وابستگی ان کے ماورائے طبیعیات یا مابعد الطبیعیاتی تصورات کو ان کی زندگیوں سے منہا کرنے میں کوئی کردار ادا نہیں کر سکی۔ دور جدید میں ان کی مشرقی

ماورائیت کو زیادہ فروغ ملا ہے۔ انہوں نے محسوس کیا ہے کہ فلسفیوں اور سائنسدانوں نے جن ماورائی تصورات کی نفی کی ہے ان سے زندگیاں انتشار اور تنہائیوں کے سلسلوں کی زد میں آئی ہیں۔ ایسے میں انہیں اپنے پرانے عقائد سے وابستہ رہنے ہی میں ایک گونہ راحت اور سکون کا احساس ہوتا ہے۔

مرزا غالب نے اپنے وحدت الوجودی نقطہ نظر کے تحت دنیا کو اس جمیل خدا کی تخلیق قرار دیا ہے جو اس نے اپنے جمال کی توصیف وتحسین کے حوالے سے ایک دوئی کی شکل میں پیدا کی۔ لیکن زمانے کے لوگ اپنی بے دلی ہائے تماشا کی وجہ سے اس منطق کو خاطر میں نہیں لا رہے انہیں اس حوالے سے لا پرواہ اور بے ذوق سمجھنا چاہیے۔ ان کو نہ دنیا کی پرواہ ہے نہ دیں کی۔ یہ کیفیت ان کی بے کسی ہائے تمنا پر دال ہے۔ جس طرح جدید دہری وجودیوں نے دنیا کو ابسرڈ اور بے معنی قرار دیا ہے اسی طرح غالب نے بھی نغمۂ زیر و بم ہستی و عدم کو ہرزہ قرار دیا ہے۔ اس دور میں ان کے خیال میں آئینۂ فرق جنون و تمکیں لغو ٹھہرا ہے۔ وہ ہوش و جنوں میں فرق نہیں کر رہا۔ نقش معنی صورت یا ظاہر داری سے متعلق ہے تاہم وہ جوہر رسی کرنے کے قابل نہیں ہے۔ سخن حق سن کر لوگ واہ واہ تو کرتے ہیں لیکن حق کے اصل اعماق کی طرف توجہ نہیں دیتے۔ لوگ جو اپنی عقلی لاف زنیوں کے دوائر میں رہتے ہیں اور جس نوع کی عبادت میں مصروف ہیں اس کا نفع معلوم ہے کہ وہ اصل میں جس نوع کی زندگیاں گزار رہے ہیں وہ ان کی غفلت زدگی پر محمول ہیں۔ چنانچہ دنیا و دیں ایک ساغر غفلت کی درد سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتے۔ غالب نے اپنے جس خامہ ''ہذیاں تحریر'' کی بات کی ہے وہ وفا کے مضمون کی طرح تسیم کے ہاتھ میں ہوا کی سورت ہے اور تمکین کے سر پر نقش قدم کی مٹی آن پڑی ہے۔ عشق نے عاشق کو مخبوط الحواس کیا ہے اس میں وصل نہیں ہے اور اگر ہے تو حسن یقین کے آئینے کا زنگ ہے۔ غائب تصویروں پر مشتمل۔ کوہکن جیسے عاشق طماع ہیں اور اپنی طمع میں اپنے رقیبوں کی طرب گاہ وں کے مزدور بنے ہوئے ہیں۔ انہیں معلوم نہیں ہے کہ جن بیستونوں کو وہ کاٹ کر دودھ کی نہریں نکالیں گے وہ شاہوں کے کام آئیں گی اور ان کا مقدر لا حاصلی ہوگا۔ یہ دنیا ایسی دنیا ہے کہ اس میں اہل وفا لا نفس آتش خیز نہیں ہے اور یہاں حزیں دلوں کے نالوں کا بھی کسی پر اثر نہیں ہوتا۔ غالب مزید کہتے ہیں کہ وہ اہل جہان کے زمزمے کے سامع تو ہیں لیکن وہ ایسی بیدلی کی کیفیت کے اسیر ہیں کہ جس کی وجہ سے نہ تو وہ کسی کی ستیش کر سکتے ہیں یا قصیدہ لکھ سکتے ہیں اور نہ ہی ان میں نفرت کا کوئی احساس باقی ہے کہ وہ کسی کی ہجو ہی لکھ سکیں۔

دنیاوی معاملات کی اس مادی تصویر کشی میں موجود دنیا کی مذمت اپنی جگہ تاہم شاعر چونکہ تہذیبی طور پر

ایک مذہبی اور مابعد الطبیعیاتی سائیکی کا حامل ہے اس لیے اچانک تشبیب سے گریز کے حصے کی جانب آتے ہوئے انہیں اپنے اس ابسرڈ بیانیے پر لاحول پڑھنی پڑتی ہے اور شاید انہیں محسوس ہوتا ہے کہ زمانے کو برا کہنا ان کی مذہبی لغت میں جائز نہیں ہے۔اور پھر وہ مدح کے حصے میں اپنے ممدوح کے بامعنی اعمال کی توصیف و تحسین سے عہدہ برآ ہو کر اپنے عقیدت بھرے مذہبی خیالات کو قارئین کے سامنے لاتے ہیں۔اس اعتبار سے شیطان کو دور رکھنے کے لیے لاحول پڑھنے کا نسخہ انتہائی مفید ہے۔

کس قدر ہرزہ سرا ہوں کہ عیاذاً باللہ
یک قلم خارج آداب وقار و تمکیں
نقش لا حول لکھ اے خامۂ ہذیاں تحریر
یا علی عرض کر اے فطرت وسواس قریں [۲]

یوں ہرزہ سرائی اور وسواس سے نجات کا وسیلہ مابعد الطبیعیاتی کائنات کو سمجھا جاتا ہے۔

مرزا غالب نے جہاں زندگی کی ابسرڈٹی کو پوری شدت سے اپنے کلام میں پیش کیا ہے وہاں اپنی بے اطمینانی کی بیماری کا علاج جا بجا مابعد الطبیعیاتی خیالات کی ترسیل کے وسیلے سے بھی کیا ہے۔اس تناظر میں علامہ اقبال اپنے ابتدائی فکری دور میں یہ تجزیہ بھی کر گزرتے ہیں:

''مغربی ایشیا میں اسلامی تحریک بھی ایک نہایت زبردست پیغام عمل تھی گو اس تحریک کے نزدیک انا ایک مخلوق ہستی ہے جو عمل سے لازوال ہو سکتی ہے مگر مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب وغریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نکتہ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی۔اسی نکتہ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔'' [۳]

''شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدۃ الوجود کو جس کے وہ ان تھک مفسر تھے اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا اور اوحدالدین کرمانی اور فخر الدین عراقی ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعرا اس رنگ میں رنگین ہو گئے۔ایرانیوں کی نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل دماغی مشقت کی کہاں متحمل ہو سکتی تھی جو جزو سے کل تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے انہوں نے جزو اور کل کا دشوار گذار درمیانی

فاصلہ تخیل کی مدد سے طے کر کے ''رگ چراغ'' میں ''خون آفتاب'' کا اور ''''شرار سنگ'' میں ''جلوۂ طور'' کا بلاواسطہ مشاہدہ کیا۔''[۴]

مختصر یہ کہ ہندو حکما نے مسئلہ وحدت الوجود کے اثبات میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا۔مگر ایرانی شعرا نے اس مسئلے کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انہوں نے دل کو اپنا آماجگاہ بنایا اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوق عمل سے محروم کر دیا۔علمائے قوم میں سب سے پہلے غالباً ابن تیمیہ علیہ الرحمتہ اور حکما میں واحد محمود نے اسلامی تخیل کے اس ہمہ گر میلان کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی ۔مگر افسوس ہے کہ واحد محمود کی تصانیف آج ناپید ہیں ۔ملا محسن فانی کشمیری نے اپنی کتاب و بستان مذاہب میں اس حکیم کا تھوڑا سا تذکرہ لکھا ہے جس میں اس کے خیالات کا پورا اندازہ نہیں ہوسکتا۔ابن تیمیہ کی زبردست منطق نے کچھ نہ کچھ اثر ضرور کیا مگر حق یہ ہے کہ منطق کی خشکی شعر کی دلربائی کا مقابلہ نہیں کرسکتی۔شعرا میں شیخ علی حزیں نے یہ کہہ کر ''تصوف برائے شعر گفتن خوب ست'' اس بات کا ثبوت دیا ہے کہ وہ حقیقت حال سے آگاہ تھے مگر باوجود اس بات کے ان کا کلام شاہد ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کے اثرات سے محفوظ نہ رہ سکے ۔ان حالات میں یہ کیونکر ممکن تھا کہ ہندوستان میں اسلامی تخیل اپنے عملی ذوق کو محفوظ رکھ سکتا۔مرزا بیدل علیہ الرحمتہ لذت سکون کے اس قدر دلدادہ ہیں کہ ان کی جنبش نگاہ تک کو راہ نہیں ۔

نزاکت ہا است د ر آغوش مینا خانۂ حیرت
مژہ برہم مزن تا نشکنی رنگِ تماشارا

اور امیر مینائی مرحوم یہ تعلیم دیتے ہیں کہ

دیکھ جو کچھ سامنے آجائے منہ سے کچھ نہ بول
آنکھ آئینے کی پیدا کر دہن تصویر کا

مغربی اقوام اپنی قوت عمل کی وجہ سے تمام اقوام عالم میں ممتاز ہیں اور اسی وجہ سے اسرار زندگی کو سمجھنے کے لیے ان کے ادبیات و تخیلات اہل مشرق کے واسطے بہترین رہنما ہیں۔''[۵]

علامہ اقبال نے اپنے ان تصورات پر بوجوہ بعد ازاں نظر ثانی کی تھی تاہم بات کی تان مغربی مادی ترقی اور مادی عمل پر ٹوٹی ہے اور علامہ اقبال نے اپنی روحانی ماورائیت کو بھی ساتھ ساتھ رکھنے میں کوئی قباحت محسوس

نہیں کی۔اسی نوع کے مادی تصورات مرزا غالب نے سر سید احمد کی کتاب تصحیح آ ئین اکبری کی منظوم تقریظ میں پیش کیے تھے:

یاروں کو نوید ہو کہ سید کے اقبال کی بدولت اس پرانی کتاب کا دروازہ کھلا ہے۔

آ نکھ کو بینائی اور بازو کو طاقت میسر آئی ہے۔کہنگی نے نیا لباس پہنا ہے۔

آ ئین کی تصحیح کا کام ان کی ہمت والا کے مقابلے میں باعث ننگ و عار ہے۔

وہ دلی طور پر اس شغل سے وابستہ ہوئے اور اپنے لیے مسرت کا سامان پیدا کیا اور غلام انسان کو آ زاد کیا۔

اگر کوئی ان کے گوہر کی تعریف نہیں کرسکتا تو ان کے اس کام کی بدولت ان کا مداح ہو جائے گا۔

جس کام کی اصل ایسی ہو اسے وہی سراہے گا جس کا طور طریقہ ریا کاری ہے۔

میں کہ ریا کاری کے دستور کا دشمن ہوں اور مجھے اپنی وفا کا از خود اندازہ ہے۔

میں اس کے اس کام پر اگر آفرین نہیں کہتا تو خیال رکھتا ہوں کہ میں آفرین کا جویا ہوں۔

میں شاعری میں بے آ ئین لوگوں کی مثل نہیں ہوں۔فن شعر کے بارے میں جو کچھ مجھے معلوم ہے کوئی نہیں جانتا۔

زمانے میں اس متاع کا کوئی خریدار نہیں ہے۔خواجہ کو اس سے نفع کی نہ جانے کیوں امید تھی۔

انہوں نے خیال کیا ہوگا کہ یہ بلند پایہ دفتر ہے تاکہ اس کی مدد سے وہ کچھ دیکھا جائے جسے دیکھا جانا چاہیے۔

اگر آ ئین کے بارے میں ہم سے پوچھا جائے تو ہم کہیں گے کہ اس پرانے بت خانے میں آ نکھیں کھول کر انگلستان کے صاحبوں کو دیکھو ان کے انداز اور طور طریقے کو دیکھو۔

انہوں نے کیسے کیسے قوانین کو رائج کیا ہے۔جو کچھ کسی نے نہیں دیکھا تھا اسے وجود بخشا ہے۔

ان ہنرمندوں نے ہنرمندی میں اضافہ کیا ہے۔ان کی سعی ان کے پیش رووٴں پر سبقت لے گئی ہے۔

آ ئین رکھنا اسی قوم کا حق ہے کہ ملکی نظم و نسق میں ان سے کوئی بہتر نہیں ہے۔

انہوں نے انصاف اور دانش کو باہم مربوط کیا ہے۔اور ہند کو صد گونہ قوانین فراہم کیے ہیں۔

وہ آگ کہ جو پتھر سے نکالتے تھے ان ہنرمندوں نے اسے خس سے پیدا کیا ہے۔

انہوں نے پانی پر کیسا جادو کیا ہے۔ کہ دھواں کشتی کو پانی میں چلاتا ہے۔

کبھی بھاپ کشتی کو بیچوں میں لے جاتی ہے۔ اور کبھی بھاپ گردوں کو ہاموں میں لے جاتی ہے۔

بھاپ مشین کے پرزوں کو گھماتی ہے۔ اور وہ بیل اور گھوڑے کی مثل بھاگتی ہے۔

بھاپ سے چھوٹی کشتی رفتار پکڑتی ہے۔ اس کے سامنے موج اور ہوا دونوں بے بس ہو جاتے ہیں۔

وہ ساز سے مضراب کے بغیر نغمے نکالتے ہیں اور حرف پرندوں کی مانند اڑنے لگتے ہیں۔

کیا تو نہیں دیکھتا کہ یہ دانا گروہ بات کو دو لمحوں میں سوکوس سے لے آتا ہے۔

یہی لوگ ہوا میں یوں آگ لگا دیتے ہیں کہ وہ اخگر کے مانند روشن ہو جاتی ہے۔

لندن جاؤ کہ اس رخشندہ باغ میں بغیر چراغ کے شہر روشن ہو جاتا ہے۔

ان ہشیار مردوں کے معاملات کو دیکھو۔ ان کے ہر آئین میں کئی سو نئے آئین ملاحظہ کرو۔

ان کے آج کے زمانے کے دستور کے سامنے دوسرے آئین پارینہ ہو گئے ہیں۔

اے بیدار مغز عاقل انسان کتاب میں اس طرح کے بیش قیمت وتیرے موجود ہیں۔

جب کوئی اس قسم کے موتیوں کا خزانہ دیکھ لیتا ہے۔ تو پھر وہ اس خرمن کی خوشہ چینی کیوں کر کرے گا۔

اگر تو سوچتا ہے کہ اس کا طرز تحریر عمدہ ہے تو جو تو سب سے بہتر تلاش کرتا ہے اس سے بھی بڑھ کر ہے۔

ہر عمدہ کام سے بڑھ کر عمدہ کام بھی موجود ہوتا ہے۔ اگر سر موجود ہے۔ تو تاج بھی تو موجود ہو گا۔

خدائے فیاض کو بخیل شمار نہ کر اس نخیل سے اب بھی تازہ کھجوریں دستیاب ہیں۔

مردوں کو پالنا مبارک کام نہیں ہے۔ تو خود ہی بتا کہ اس کے علاوہ اور کوئی معاملے نہیں ہیں۔

غالب خاموشی کا دستور دلکش ہے۔ اگرچہ تو نے عمدہ بات کہی ہے۔ تاہم اس کا نہ کہنا اور بھی عمدہ ہوتا ہے۔

دنیا میں تیرا دین سید پرستی ہے۔ تعریف سے گریز کر اور دعا دے کہ یہ تیرا دستور ہے۔

اس سراپا صاحب دانش وعقل سید احمد خان عارف جنگ پر کرم خداوندی ہو کہ وہ جو بھی چاہیں اسے پالیں۔

طالع مسعود ان کے کام کے سامنے طالع مسعود رہے۔[۶]

مرزا غالب کے تخیل کی موشگافیوں میں ماورائیت اور مابعد الطبیعیات کے جو سلسلے موجود ہیں ان پر بات ہو چکی ہے۔تاہم جزو میں کل اور کل میں جزو دیکھنے کی منطق سائنسی طور پر ژاں پال سارت نے اپنی کتاب *The Critique of Dialectical Reason* میں منعکس کی ہے۔اس حوالے سے اس کتاب کا طویل دیباچہ بعنوان ''دی پرابلم آف میتھیڈ'' The Problem of Method[۷] توجہ کا طالب ہے۔

محمد حسن عسکری نے ''ابن عربی اور کرکے گور''[۸] مشمولہ، وقت کی راگنی، ص۵۸۲ پر لکھے ہوئے اپنے مضمون میں فکری ماورائیت اور مذہبی مابعد الطبیعیاتی سلسلے کے حوالے سے مشرقی اور مغربی فکر کے فرق کو واضح کیا ہے۔

ڈاکٹر اجمل، محمد حسن عسکری کی کتاب جدیدیت مغربی گمراہیوں کا خاکہ کے پیش لفظ میں لکھتے ہیں:

عسکری صاحب نے یہ دونوں کتابیں ان لوگوں کے لیے لکھی ہیں جو دینی تعلیم و تعلم میں اس قدر منہمک ہیں کہ انھیں مغرب کی علمی تحریکوں کے مطالعے کا موقع نہیں ملتا۔مطالعے کی اس کمی کی وجہ سے وہ دینی معاملات میں مغرب زدہ ذہن کے ساتھ مناظرے یا مباحثے میں ان کے سوالوں یا اعتراضوں کا صحیح جواب نہیں دے سکتے۔مغرب کی تحریکوں میں دین کے متعلق جو غلطیاں پنپ رہی ہیں عسکری صاحب نے اپنی ان تحریروں کے ذریعے ان کا ازالہ کر دیا ہے۔[۹]

ڈاکٹر اجمل کے بقول عسکری صاحب نے کتاب میں انیسویں صدی اور بیسویں صدی کو اہمیت دی ہے:

بیسویں صدی میں فلسفہ مادیت سے بیزاری تو پیدا ہوئی لیکن اس کا تدارک اس طرح نہیں کیا گیا کہ لوگ اصل دین کی طرف لوٹ آئیں بلکہ اس طرح کہ نت نئے خداؤں کی صنعت فروغ پا گئی۔ایسے ایسے فلسفے تعمیر کیے گئے جو بظاہر مذہبی معلوم ہوتے تھے لیکن تحقیق کرنے پر ان کی بنیاد بھی مادیت ہی نکلتی تھی۔برگساں ہو یا ولیم جیمز، وٹگنسٹائن ہو یا آئن سٹائن سب کے سب در حقیقت مادیت کے پرستار تھے لیکن انھوں نے نقاب روحانیت یا مذہب پہن رکھے تھے۔[۱۰]

انسان کی فکری و مادی کم مائیگی اسے ماورائے طبیعیات لے جانے کے مکمل اسباب سے مملو ہے۔یہی وجہ ہے

کہ اس معاملے کے حوالے سے قصہ جدید وقدیم کی تفریق کم نظری ہی پر منتج ہوتی ہے۔جن فلسفوں کو ہم سراسر مادی قرار دے کر ان کے اندر کی ماورائیت کو حالت اخفا میں رکھنے کی سبیل کرتے ہیں۔کسی سطح پر جا کر جدید دانش کے محققوں کو یہ معلوم کرنے میں کوئی دقت پیش نہیں آتی کہ جس سائنسی زاویہ نظر کی بنیاد پر انہوں نے اپنی مادی منطق کی عمارتیں کھڑی کر رکھی ہیں وہ کائنات کے آغاز کے سلسلے میں مفروضاتی منطق کا سہارا لیے بغیر نہیں رہ سکے۔

مفروضاتی منطق کو منطق استخراجیہ کہتے ہیں اور سائنس نے اس منطق کی بنیاد پر کائنات کی تفہیم ''ذرہ دھماکہ'' [۱۱] یا بگ بینگ کی کہانی پر استوار کر کے اس سے ماقبل (بگ بینگ یا ذرہ دھماکہ سے قبل) کی ازلی وسعتوں اور مکانی اعراض سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نجات پانے کا دعوی داغ دیا ہے۔تاہم اس استخراجی یا مفروضاتی منطق پر استقرائی منطق کے کوہ ہائے ہمالیہ کھڑے کر کے سائنس دان اپنے جھوٹ کو زیادہ دیر تک نہیں چلا پائے کہ یہ سوال بدستور موجود رہا کہ خدا اور اس کے پارٹیکلز کیا ہیں اور یہ ''ذرہ دھماکہ'' سے قبل بھی موجود تھے اور اس کے بعد بھی موجود رہے ہیں اور ابد الآباد تک ان کی موجودگی سے انکار کا کوئی جواز نہیں ہے۔اس لیے مفروضاتی منطق پر کھڑی سائنس کی ماورائیت کو سائنس دان اکثر ایکسپلور کرنے کا عندیہ بھی دیتے رہے ہیں۔

نظریہ ارتقا [۱۲] کے حوالے سے ڈارون کے سائنسی اصولوں کا دودھ پینے، سبزی کھانے اور گوشت خور جانوروں پر انطباق ڈارون کے زمانے تک معلوم جانداروں کی کتھا تو بیان کرتا ہے لیکن زندگی کے لیے مناسب ماحول کے وجود میں آنے کی قیاسی تعبیروں کی کوئی سائنسی توجیہ پیش کرنے سے قاصر رہا ہے۔تاحال لاکھوں سال پرانے جانوروں کی نسلوں کی موجودگی اس امر کی نشاندہی کر رہی ہے کہ سب نہیں کچھ جانوروں کا ارتقا ،ڈارون کے بتائے ہوئے عمومی نسل، تدریجی ترقی، انواعی زیاد، اور فطری انتخاب کے سائنسی اصولوں کا مرہون منت ہوسکتا ہے، اس کے اصولوں پر جن پر تنازع للبقا، اور تطابق یا ہم آہنگی کی کتھا کہانی چپکی نظر آتی ہے خلقت کی بے اعتباری قابل غور ہے ۔اس نظریئے کے سلسلے میں بھی بہت سے سائنس دانوں نے احتیاط اختیاری کو فوقیت دی ہے اور یوں یہ نظریہ بھی اپنی سائنسی حقانیت کا ثبوت فراہم کرنے سے قاصر معلوم ہوتا ہے۔

البتہ اس پر علامہ اقبال جیسے مفکروں نے بھی اپنے انداز سے بحوالہ مولانا روم ۱۲ اور ابن مسکویہ [۱۳] روشنی

ڈالی ہے اور یہ دونوں مفکر مسلم مابعد الطبیعیاتی نقطہ نظر کے دل و جان سے حامی ہیں۔اور ان کے تصورات ڈارون سے صد ہا سال پہلے کے ہیں ۔ان کی بنیاد یہ ہے کہ مسلم مابعد الطبیعیاتی فکر نفس واحد کو تمام انواع پیدائش کا منبع قرار دیتی ہے۔مٹی کے پتلے کی ماورائیت اس میں موجود روح میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔ جمادات سے نباتات ، نباتات سے حیوانات اور پھر انسان کا معرض وجود میں آنا! لیکن جمادات کا وجود کس کا مرہون منت ہے ۔سائنس مادے کے فنا نہ ہونے کی بات تو کرتی ہے لیکن مادے کی تخلیق کے سلسلے میں صادق معلومات دینے سے قاصر رہی ہے۔انرجی کی مادی حیثیت کی تو شاید کوئی تشفی بخش تعبیر مل جائے البتہ کائنات کی تاریک قوتوں کی پیدائش کی تا حال کوئی سائنسی توجیہ منظر عام پر نہیں آئی۔ایسے میں اول وآخر کو فنا کہہ کے کام نہیں چل سکتا اول و آخر کی تجرباتی، منطقی اور عقلی دلیلوں کا اپنے تمام ثبوتوں سمیت پیش کیا جانا سائنسی علم کی علمی توقیر کا باعث ہوسکتا ہے مگر جو سائنس ''ذرہ دھماکہ'' کو اول قرار دے کر اس سے ماقبل کے اول یعنی کائنات کی وسعتوں بھری مکانیت کا کوئی جواز نہ پیش کر سکے اسے بھی ماورائیت ہی کے دائرے میں رکھنے سے ان نازک اور پیچیدہ معاملات کی تفہیم میں آسانی ہوگی ۔یہ ماورائیت منطق استخراجیہ سے مدد لے کر کسی ایسی قوت کی نشاندہی کرسکتی ہے کہ جو کائناتی پیدائش کی کنہ یا جوہر ہے۔اسے سائنسی ذہن رکھنے والے لائف فورس کا نام بھی دے سکتے ہیں کہ مذہبی اپروچ اسے زمینوں اور آسمانوں کے نور سے تعبیر کرتی ہے۔

کائنات عدم سے وجود میں آئی ہے اور اس کے معدوم ہونے کی عمر تا حال شمار میں نہیں آئی ۔اس لیے عدم سے ابھرتے وجود یعنی مادے کے لافنا ہونے کی بات کرتے ہوئے سائنس دانوں نے لافانی مادے کے ماخذ عدم کو سرے سے غائب کر دیا ہے اور عدم کی لافنائیت کے بارے میں بات کرنے سے دانستہ نظر چرائی ہے۔عدم کے بطن سے نمودار ہوتے مادی وجود کو دیکھتے ہوئے بھی سائنسدان عدم کی طاقت ورترین قوت کا انکار کررہے ہیں۔

گل آتے ہیں ہستی میں عدم سے ہمہ تن گوش
بلبل کا یہ نالہ نہیں افسانہ ہے اس کا[۱۴]

وٹگنسٹائن[۱۵] ہو کہ سوسن کے لینگر[۱۶]، ساسیئر[۱۷] ہو یا ڈریڈا[۱۸]، اے جے ائر[۱۹] ہو یا رسل[۲۰] سب نے اپنے لسانی مباحث میں زبان کی جہتوں میں پھیلی امکانی صورت حال سے گہرا سمبندھ رکھا ہے۔وائٹ ہیڈ[۲۱]

اور ہیڈیگر [۲۲] نے اس کے تخلیقی امکانات کے رخوں پر پڑے کئی پردے سرکائے ہیں۔لسانی حوالے سے میلکم مگریج [۲۳]، سوسن کے سونتاگ [۲۴] نے بھی اپنی اپنی نظری بصیرتوں کو قارئین کے ملاحظوں کے لیے پیش کیا ہے۔زبان کے روایتی استعمال میں موجود خطرات سے آزاد ہونے کے لیے جیمز جوائس نے اپنے ناول ''فننگنز ویک'' [۲۵] میں اپنی انگریزی کی نئی دکان کھول لی۔ترکی میں یہ کام یاشر کمال نے کیا [۲۶] اور اردو میں افتخار جالب [۲۷] نے۔اگرچہ یہ قصہ طولانی ہے مگر اجمال اس تفصیلیے کا یہ ہے کہ اگر کوئی زبان فہمی کی کائنات میں داخل ہوتا ہے تو اسے لفظوں کے بطن میں موجود کیفیاتی دھند کو اپنے دماغ کی آنکھوں سے دیکھنا ہوگا۔سردست روزمرہ کاروباری زبان کا لین دینی عامیانہ سلسلہ زیر بحث نہیں ہے وہ زبان ہمارے سامنے ہے جسے ہر زبان کے تخلیقی لکھاریوں اور شاعروں نے اپنے اپنے دماغی عرشوں سے اتار کر اپنی تخلیقات میں بکھیرا ہے۔تخلیق کار جس نوع کے سماجی بندھنوں میں بندھا ہوتا ہے اس کا دماغ اگر ان کے خلاف ردعمل کا اظہار کرتا ہے تو اسے اپنے اردگرد رونما ہونے والے بہت سے وقوعات سے نجات پانے کے مرحلے درپیش ہوتے ہیں تاکہ وہ اپنے دماغ کے بالائی حصوں میں پرورش پاتے الہاموں کو صفحۂ قرطاس پر نازل کر سکے۔

مرزا غالب نے اپنے دماغ کے عرش سے اترتے الہام کے حوالے سے دوٹوک انداز میں یہ کہہ دیا تھا کہ نوائے سروش اس کے خامے یا قلم کے چلنے کی آواز ہے یعنی ''صریر خامہ نوائے سروش ہے'' [۲۸] اس الہام کو کسی ماورائی کائنات سے لانے والے فرشتے سے تعبیر کرنا غالب کے مادی ذہن کو ماورائیت کے سپرد کرنے کے مترادف ہے۔ان کے غیب سے آنے والے مضامین ان کے دماغ کے غیب سے اترے تھے۔ان کا الہام ان کے جمع شدہ تجربات کی ندی سے اچانک باہر امنڈ پڑنے سے زیادہ اور کچھ نہیں تھا۔وہ مابعدالطبیعیاتی لسانی ذائقوں کی یلغار کی زد میں آ کر ذہنی طور پر معطل ہوتے ہوئے بھی عقیدوں کی لمسی خوشبوؤں کا تعاقب جاری رکھے ہوئے تھے۔یعنی انہیں ان کی ثقافتی معنوی زنبیل نے قیدی بنا رکھا تھا۔یہ عمل جوش ملیح آبادی سے بنے بھائی یعنی سجاد ظہیر اور پھر سبط حسن، کرار حسین تک جاری رہا اور اپنے علی عباس جلالپوری بھی اپنی تحقیقی بصیرتوں میں اپنے عقائد کے عرش سے نیچے نہیں اترے اور اپنے نظری طور پر مخالف تاریخی کرداروں کو اپنی خرد افروزی کی لسانی اکتسابی منطق سے لتاڑنے میں پس و پیش نہ کر پائے۔

لسانی فینٹاز مگوریاز! کہ جو سماجی عقائد کے بندھنوں میں بندھے ہیں، سماجی جانور یعنی انسان کو مخصوص دائروں کے اندر زندگی بسر کرنے پر اکساتے ہیں۔ان کی بکھری لسانیاتی دنیا میں الفاظ ایمان، عقائد، سماجی عہد

و پیمان کی زیر و زبر اور گولائیوں سے خالی اور معریٰ نہیں ہوتے۔ جو لوگ اپنے لفظوں کو ان میں ودیعت شدہ گولائیوں سے خالی اور معریٰ جانتے ہیں ان کی اقلیم نشاں محدود رہتی ہے۔ وہ نئے ناسوری ہیولوں کی گرفتاری کی قیامت زائی سے محفوظ رہتے ہیں۔ نشور ضبط ان کے حصے میں آتا ہے اس لیے وہ لات ومنات عہد کہنہ توڑنے سے کوئی دلچسپی نہیں رکھتے۔

زبان کے اوائلی دور ہی سے انسان اشیا کو نام دینے کے عمل میں مصروف ہے۔ جب عہد بہ عہد نئے بت ، نئے چہرے، نئی اشیا وجود میں آتی ہیں تو ان کو لسانی دائروں میں سمیٹ کر اپنے دماغوں پر مسلط کرنے میں ہمیں کوئی عار محسوس نہیں ہوتی۔ یہ نیا پن یا جدید زمانی سلسلے رات دن، ہر دم نئے پہلو بدل کر سامنے آتے ہیں اور یوں ان کے دلوں کے روائتی ظروف ٹوٹتے ہیں۔ لفظوں کی ایسی نئی چھاگلیں اور کوزے وجود میں آتے ہیں جن میں نئی معطر دھڑکنوں کا خون عکس فگن ہوتا ہے۔ ان نئے لفظوں کے اکتساب میں کہنہ الفاظ حائل رہتے ہیں۔ جو انسان کو پرانے زمانے کی حد بندیوں میں بے جان اور جامد ہی دیکھنا چاہتے ہیں۔ ادب میں روایت پرستیاں سمٹتے حرفوں کے جوڑوں سے بنے سمٹتے الفاظ کی دین ہیں۔ یہ الفاظ انسان کے ذہن پر خول کی طرح چڑھا دیئے جاتے ہیں اور آدم حکم عدولی کے رستوں کا متلاشی رہتا ہے۔ شجر ممنوعہ کا پھل چکھتا ہے یوں اسے نئی آفتوں کا سامنا ہوتا ہے۔

ہیڈیگر، مارلو پونٹی اور سارتر نے بھی زبان اور انسانی شعور کے بارے میں عمدہ اظہار خیال کیا ہے۔ ہیڈیگر نے زبان شعر کو مابعد الطبیعیاتی اور ماورائی زبان سے زیادہ بہتر قرار دیا ہے۔[۲۹] مارلو پونٹی نے سائنز اور زبان میں خموشی کے زونز کی معنویت کا سراغ لگایا ہے۔[۳۰] سارتر نے شاعرانہ زبان کو نثری زبان کے مقابلے میں گہری معنویت سے مزین بتایا ہے۔[۳۱] حقیقت یہ ہے کہ سماجی جانور ایک دوسرے سے زبان ہی کے وسیلے سے ابلاغ کرتے ہیں البتہ یہ زبان لفظی، تصویری، صوتی، اشاراتی اور علامتی وغیرہ کی جہتوں پر بھی مشتمل ہوتی ہے۔ سوشل اینیمل کے اپنے تخلیق کردہ الفاظ دھیرے دھیرے اس کی سماجیات، اخلاقیات اور ثقافت کے خول بنتے جاتے ہیں جن کے اندر اسے نسل در نسل رہنا ہوتا ہے۔ اس لیے انسان کا لفظ میں جینا اسے جنگل کی جانب واپس لے جا سکتا ہے۔ اس کا یہ بھی مطلب ہے کہ جتنا جنگل اس کے لاشعور یا اجتماعی لاشعور میں ہوتا ہے وہ اس کے طرز اعمال یا خوابوں میں عود عود کر آتا رہتا ہے۔[۳۲] سماجی زندگی میں متعلقہ انسانی دماغ کی چھتوں پر لفظوں کی آوازیں مکڑیوں کے ریشمی باریک الجھے جالوں کی طرح جال در جال پھیلی رہتی ہیں۔ یوں

انسان مابعدالطبیعیاتی، عمرانی اور اخلاقی پیچاکوں کے خلاؤں میں سرگرم عمل رہتا ہے۔اسے اس کے سماجی اعمال لایعنی کی ابسرڈ فصیلوں سے باہر نکلنے کا رستہ مہیا نہیں کرتے۔

وہ خواب دیکھتا ہے کسی سرخ بیل باٹم کے اندر سے جھانکتے مرمریں پاؤں اور جوان لہو کی تازگی اور دوشیزگی کے لمس کے۔اس کے ماتھے پرنمی سی تیرتی ہے وہ گدرائے رخساروں اور گلے کی دودھیا شفاف چمڑی اور سینے کی ہری فصلوں سے فیض پانا چاہتا ہے۔سماج کے جیتے جاگتے لمحوں میں اس کی تمنائیں دھواں دھواں ہوتی رہتی ہیں:

شام بھی تھی دھواں دھواں، دل بھی تھا کچھ اداس اداس
دل کو کئی کہانیاں یاد سی آ کر رہ گئیں[۳۳]

یعنی شجرممنوعہ کا آرکی ٹائپ اسے یاد آتا رہتا ہے وہ خیالوں ہی خیالوں میں لفظ دہراتا ہے خوابگوں وصال کے تجربے کے:

ذرا وصال کے بعد آئینہ تو دیکھ اے دوست
ترے جمال کی دوشیزگی نکھر آئی[۳۴]

یعنی سانپ نے جب ثمرممنوعہ یعنی سیب اس کے ہاتھوں میں دیا تو اسے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے علم واحساس سے بہرہ ور کیا گیا۔لذائذ کا ابدل گیا۔عیش ونشاط کے لیے ۔نسل کشی کے لیے! عورت کو پہلے آگہی ملی مگر وہ بوجوہ اکٹھے زمیں آشنا ہوئے۔حکم عدولی آخر رنگ لائی۔تب وہ بے یارومددگار آنے والے کڑے دہشت و مصیبت زدہ پلوں کا سامنا کرنے کے لیے تیار ہوئے۔ان کے سامنے جنگل تھے جن میں سوسوطرح کے جانور تھے۔تو پھر انھوں نے چلتی اور گڑی چیزوں کو نام دینے شروع کیے۔[۳۵] کہیں یہ بھی کہا گیا کہ آدم کو اسم سکھائے گئے۔[۳۶] آدم نے اپنے سیکھے ہوئے لفظوں میں اشیا دراشیا نئے پیدا ہوتے سلاسل کی روشنیوں میں اضافے کرنے شروع کر رکھے ہیں یہ اضافے اسے یاد دلاتے رہتے ہیں کہ وہ قبائلی، جاگیرداری اور سرمایہ داری یا شہری تمدن سے قبل تاریک غاروں میں بلاؤں کے لہو میں بھیگے ہیبت ناک چہروں کا بھی سامنا کرتا رہا ہے۔مرد حاکمیت کے سماج کے قیام کے بعد سے عورت کو مرد کا چہرہ لہو میں بھیگا ہیبت ناک نظر آنا شروع ہوا۔تانیثیت کے در کھلے۔اب نیوٹرل جینڈر[۳۷] کے سلسلے بھی لوگوں کو دکھائی دینے شروع ہو گئے ہیں۔

انسان کا عمومی طریق ادراک اگرچہ مشاہدے کی بنیاد پر استوار ہے تاہم لسانی یا نطقی جانور ہونے کی حیثیت سے کم از کم مہذب معاشروں میں اسے لفظوں کو منہا کر کے کسی چیز کے بارے میں سوچنے کی عادت نہیں رہی۔ان دنوں اکتساب علم کے سلسلے کو سماجی لسانیات کے سلاسل سے جوڑ دیا گیا ہے۔بچپن سے نوعمری تک جس نوع کے لسانی نقوش سے انسان کے ذہن کی صاف سلیٹ کو بھرا جاتا ہے اس کی آئندہ زندگی انہی نقوش کی بنیادوں پر اپنے طرز فکر و عمل کو استوار کرنے کے اعمال میں مبتلا رہتی ہے۔وہ معاشرے جن کی لسانیاتی دنیا میں ماورائیت کے نقوش راسخ ہوتے ہیں ان کو مادی لسانیات کے دائروں میں واپس لانا کار محال ہوتا ہے۔اس لیے باوجود ایسے نظریات کہ جو ماورائیت آشنا انسان کو تشکیک کی راہیں دکھاتے ہیں وہ اپنی مقرر شدہ پوزیشن سے باہر آنے کو تیار نہیں ہوتا۔اگر کچھ وقت کے لیے سائنسی علم اور عمرانی مادیت اسے آمادہ بغاوت ہونے پہ اکسا بھی دیتے ہیں تو بھی عمر کے کسی ایسے حصے میں کہ جہاں راہ فنا کا سوال سامنے آتا ہے وہاں اس کی ماورائیت پھر عود کے آجاتی ہے۔ہوسکتا ہے کہ وہ انسان کہ جن کی لسانیات سے ماورائیت کے مسلکی سلسلے غائب ہوتے ہیں وہ اپنے لیے مادیتی سماج اور دنیا کو حتمی اور آخری سمجھ کر اپنے انجام کو پہنچ جاتے ہیں۔مارکس [۳۸] نے ہیگل [۳۹] کی ماورائیت کی مادی تعبیر کر کے اسے سر کے بل سے پاؤں کے بل کھڑا کرنے کا جو کام کیا ہے اس سے یہ کہیں ثابت نہیں ہوسکتا کہ ماورائے مادہ کوئی ماورائیت موجود نہیں ہے۔

بگ بینگ کے نظریئے کے اندر یہ تضاد موجود ہے کہ کائنات کا پھیلاؤ پہلے سے موجود سپیس میں ہو رہا ہے یا اس کی وجہ سے سپیس کی تخلیق ہوئی ہے۔کائنات کے سفر کا یک رخی سلسلہ اس امر کی تردید کرتا ہے کہ بگ بینگ سپیس سازی کا وسیلہ بھی ہے۔چنانچہ سب سے زیادہ سائنسی نظریہ بھی ماورائیت کے سلاسل سے بچ نہیں پایا۔افلاطونی ثنویتی فلسفے [۴۰] کی نوتعبیری یا نو افلاطونیت [۴۱] ماورائیت کے تصورات سے مالا مال تاہنوز اپنے علمی و فکری سلاسل کو پوری آب و تاب سے جاری رکھے ہوئے ہے۔لسانی ساختیات کی محدودیت غیر لسانی خیالات و احساسات کو اپنی گرفت میں لانے سے قاصر رہی ہے۔اسی طرح رد تشکیل [۴۲] یا لاتشکیل کے معاملے نئی تشکیل پر منتج ہو کر پرانی تشکیلات کی ماورائیت کو شرف قبولیت دے دیتے ہیں۔ساسیئر [۴۳]، لیوی سٹراس [۴۴]، رولاں بارتھ [۴۵]، ژاک ڈریڈا [۴۶]، لاکاں [۴۷] اور اسی قبیل کے بے شمار دانشور اور مفکر مادیتی تعبیروں کے اندر موجود ماورائیت کو منہا کرنے یا اس کی مکمل نفی کرنے سے قاصر رہے ہیں۔ان حوالوں سے تو بات کسی اور وقت کے لیے اٹھائے رکھتے ہیں۔فی الوقت نفسیاتی نو افلاطونیت کی طرف رجوع کرتے ہیں تا

کہ یہ معلوم ہو سکے کہ جدید مادی نفسیات میں بھی ماورائیت کے نقوش جلوہ فگن ہیں۔ یہ ماورائیت لاشعور کی ہو یا اجتماعی لاشعور کی انسانی شخصیات فرائیڈ [۴۸] اور یونگ [۴۹] کے نظریات کی روشنی میں ماورائیت سے مکمل طور پر منقطع نہیں ہو سکتیں۔ لاشعور اور اجتماعی لاشعور کے اظہاریئے، ماورائے شعور کوائف کے پیرا فرنیلیا یا ان کے زیر اثر وجود میں آتے کباڑ خانوں کا پرتو رکھتے ہیں۔یعنی چاہے یہ فرد کے تخلیق کردہ سلسلے ہیں یا مکمل انسانی اجتماع کے، یہ انسانی شعور پر کسی نہ کسی صورت اپنا جبر قائم رکھے ہوئے ہیں۔ جیسے عالم مثال کا جبر یونانی فلسفیوں نے انسانی مادی سماج پر مسلط کیا ہوا تھا۔انسان کو تجسس یا اساطیر نے گھیرا ہو، کسی ساختیاتی مفروضے نے مفلوج کر رکھا ہو، اجتماعی لاشعور نے باندھ رکھا ہو یا لاشعور نے رہ نوردی پر مجبور کر رکھا ہو ان سب سلاسل میں نو افلاطونیت ہی کے معاملات راسخ نظر آتے ہیں۔

اسے ایک اور حوالے سے یوں بھی دیکھا جا سکتا ہے کہ کسی نو مولود کی پیدائش میں اس کی ماورائیت یعنی اس کی کامیاب نطفہ بندی کا عمل دخل ہے کہ اسی پروسس میں کئی امکانی شکلیں فنا کی دلدلوں میں ایک دوسرے سے نبرد آزما وجود میں آنے سے قاصر رہتی ہیں۔ وجود میں آنے والے انسان کے لیے بھی اس کی حد عمر تک کا معاملہ مادی ہے اس کے بعد یعنی اس کی موت اسے ماورائیت کے امکانی سلسلوں میں پھر سے منتقل کر دیتی ہے۔اسے اقبال نے اس پر گزرنے والی نفسی حالتوں سے تعبیر کیا ہے۔ [۵۰] اہرام مصر والوں نے اسے ایک اور نوع کی ماورائیت کا نام دیا ہے۔ [۵۱] تناسخ والوں نے اسے نئی شکل میں آنے کا عندیہ دیا ہے۔ [۵۲] غالب نے یہ کہہ کر اس ماورائیت کی نشاندہی کی ہے کہ سب تو نہیں لیکن کچھ خاک زدہ صورتیں لالہ وگل میں نمایاں ہو جاتی ہیں [۵۳] اور باقی جو نہیں نمایاں ہو سکتیں وہ مادے کے ماورائی امکانات کی صورت منتظر فردا رہتی ہیں۔

فلسفے کے تمام کی تمام داخلیت پسند ماورائی افکار چاہے ان کا تعلق کانٹ [۵۴] کے نظریات سے ہو ہسرل [۵۵] کے افکار سے ہو۔ کرکے گور [۵۶] کی وجودیت سے ہو یا لسانیات [۵۷] اور تجربیت [۵۸] والوں کی خالص سائنسی ماورائیت سے ہو کہ جس میں جذبات و کوائف کی گنجائشوں کو منہا کر کے ہندساتی ماورائیت قائم کی گئی ہو جس کا کرشمہ کمپیوٹر کی پروگرامنگ میں مستعمل ہونے والی ریاضیاتی لسانیات میں نظر آ سکتا ہے یعنی ریاضی اپنے انتہائی سلاسل کی حدوں سے آگے شاعری ہو جاتی ہے [۵۹] اور شاعری کے ماورائی، داخلی یا ٹرانسینڈنٹل رول سے انکار ممکن نہیں ہے کہ اسے شاعروں اور نقادوں نے شاعری کی دیویوں [۶۰]، پیغام لاتے سروشوں اور پیغمبری مقاصد سے بھی عبارت جانا ہے۔یعنی شاعری جزویست از پیغمبری....

لسانی ماقبلیت کے نتیجے میں جس نوع کے ساختیاتی شعور سے سابقہ پڑتا ہے اس میں انسان پر اساطیری جبریات کی فوقیت کو تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں۔ البتہ فلسفیانہ نظریہ سازی کے تناظر میں اسے شعور یا آزاد شعور کے لیے سد راہ کے بطور سامنے آنے والی ماورائیت سے ہی عبارت جاننا ہوگا۔ اس امر کا ادراک انسان کو اس کی فکری موت سے بچا سکتا ہے۔ انسان کی چشم تصور نے اس کی عقل کی حدوں کی بنیاد پر چند ایسے تصوراتی بتوں کو بھی دیکھا ہے جن کی اصلیت فطرت کی متنوع ناقابل تسخیر قوتوں کے خوف یا افادے سے منسلک ہے۔ اس حوالے سے یہ اقتباس بہت کچھ کہتا نظر آتا ہے:

کسی برتر ہستی یا خدا کے متعلق انسان نے کب سوچنا شروع کیا اور مذہب کی ابتدا کیسے ہوئی؟ اسکے متعلق کئی نظریات پیش کئے جاتے ہیں جن میں اختلاف کے باوجود ایک بات مشترک نظر آتی ہے اور وہ یہ کہ انسان کو کسی برتر ہستی کا تصور قائم کرنے کی ضرورت اس وقت پیش آئی جب اس نے اپنے آپ کو فطرت کے بعض مظاہر اور خاص طور موت کے آگے بے بس پایا۔

موت نے کردیا لاچار وگرنہ انساں
ہے وہ خود بیں کہ خدا کا بھی نہ قائل ہوتا

اس قسم کے خیال کا اظہار شوپنہار نے بھی اپنے ایک مقالہ بہ عنوان ''انسان کو مابعدالطبیعیات کی ضرورت'' میں کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مذہب اور فلسفہ کے آغاز کا سراغ موت کی حقیقت میں مل سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر انسان کو حیات جاوید میسر آتی تو شاید مذہب کا وجود نہ ہوتا۔ ہمیں اس خیال سے اتفاق کے باوجود یہ کہنا پڑتا ہے کہ موت کے علاوہ کچھ اور چیزیں بھی ایسی ہیں جو مذہب کے اجرا اور اثبات کا باعث بنی ہیں۔ ان میں مظاہر قدرت کے غیظ وغضب سے اپنے آپ کو، اپنے گھر بار اور کھیتوں کو محفوظ رکھنے کا خیال اور زندگی کو کامیاب سے کامیاب تر بنانے کے لئے ایسے سہاروں کی ضرورت جو بظاہر میسر نہیں آسکتے تھے، خاص طور پر شامل ہیں۔ چنانچہ جب ہم قدیم سے قدیم تر وحشی انسان کے مذہبی خیالات کا کھوج لگاتے ہیں تو اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ وہ اپنے سے کسی بہتر ہستی کا تصور اس وقت قائم کرنا شروع کرتا ہے جب وہ اپنی تمام مدافعتی قوتوں خصوصاً جادو اور سحر کو مظاہر فطرت کے آگے بے بس پاتا ہے اور اپنے ان ہتھیاروں سے ان پر غلبہ نہ پا سکنے کے بعد ان سے مفاہمت کی کوشش کرتا ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہوسکتا تھا جب وہ ان کے

سامنے اپنے عجز کا اقرار کرتا چنانچہ اس نے ایسا ہی کیا اور آندھی، طوفان، بیماری، خوف اور موت سے بچنے یا ان کو ٹالنے کے لئے اور اپنی خوش حالی، ترقی اور کامیابی کی امید میں ان تمام مظاہر فطرت کے آگے سر جھکانا شروع کر دیا جو یا تو ان کو کسی نہ کسی طرح کا مادی فائدہ پہنچاتے تھے یا نقصان۔ دونوں حالتوں میں اسے ان کی خوشامد کی ضرورت تھی اور اس نے انہیں دیوتا اور خدا بنا کر پوجنا شروع کر دیا۔ یہ تھی کسی ہستی برتر کے تصور کی ابتدا جہاں سے مذہب کا آغاز ہوا اور پھر جہاں سے خدا کی موجودگی کا خیال اور یقین ابھرا۔ اس سے پتہ چلا کہ مذہب کا منبع یاس اور خوف ہے۔ خواہ وہ موت کا خوف ہو یا کسی شئے کا۔۔۔۔ اس لحاظ سے ہم الفریڈ ویبر کی اس تعریف کو کسی حد تک جامع کہہ سکتے ہیں۔ ''مذہب ذہنی نقطہ نظر سے ایک خوف ہے جو موت و حیات کے مالک (خواہ وہ حقیقی ہوں یا خیالی) ہم میں پیدا کرتے ہیں اور خارجی لحاظ سے یہ ان تصورات اور رسوم و مسائل کے مجموعہ کا نام ہے جو اس خوف کا نتیجہ ہیں'' ہستی برتر خصوصا خدا چونکہ عقل اور حس کی گرفت سے بالا تر ہے اس لئے عقلی لحاظ سے انسانی ذہنوں میں اس کی ذات وصفات کے متعلق کبھی بھی یکسانیت پیدا نہیں ہو سکی۔ وہ مطلق ہے یا مقید، نور ہے یا ظلمت، خیر ہے یا شر، حادث ہے یا قدیم، جسمانی ہے یا جسم سے ماورا، وجود ہے یا شہود، عین فطرت ہے یا غیر فطرت، وہ موجود بھی ہے یا صرف انسانی تجربے کا نام ہے۔ ان اختلافی امور کی بنا پر ہستی برتر کے متعلق لوگوں نے مختلف نظریات قائم کئے ہیں جن میں کثرت پرستی، خدا پرستی، وحدانیت، توحید وجودی، توحید شہودی، توحید ناقص، انسان مشربی، مافوقیت دین فطرت، لاشخصی تصوریت، مذہبی فطرت پرستی، تغیر پسندی یا ارتقا پذیری اور لا ادری حقیقت شناسی کے نظریے شامل ہیں۔''[۶۱]

تو یوں ماورائیت سے اس لیے مفر نہیں ہے کہ انسان کئی سطحوں پر بے بس ہے اور اپنی بے بسیوں کے نتیجے میں اسے فکری اور عملی طور پر ماورائیت کی اقلیموں میں جانے کا خیال درپیش رہتا ہے۔ افلاطون نے جب اس دنیا کو ماورائی دنیا یا عالم مثال کی تصویر، عکس اور سایہ قرار دیا تھا تو اسے مادی دنیا کی بے حقیقتی یا خیالی ہونے پر یقین کی حد تک اعتبار تھا۔ اسی نوع کی منطق نئے سائنسی، لسانی اور نظری فلسفوں میں بھی راسخ نظر آتی ہے۔ یوں ماورائیت کی نئی شکلیں نو افلاطونیت کی صورت میں انسان کے قدیمی خیالات ہی پر تصدیقی مہریں ثبت کرتی چلی جا رہی ہیں۔ تاریخ مذاہب میں خدا کے منکر مذاہب (مثلاً بدھ ازم میں) خدا کی جگہ دنیاوی مقدس ہستی کو دینے کا اہتمام کر کے ایک اور نوع کی ماورائیت کو جنم دیا ہے۔ کیمونسٹ دنیا، جمہوری دنیا وغیرہ میں بھی ان کے بڑے موثر یا بانی لیڈرز بھی مقدس ہستیوں کی صورت دیکھے جاتے ہیں۔

ایسے میں اس صوفی کا پیغام انتہائی مفید ہے کہ جس نے کہا تھا کہ ''علموں بس کریں او یار اکو ای الف ترے درکار''۔ ہمارے دل دریا کی گہرائیاں اور اعماق اتنی ہی ہوسکتی ہیں کہ جتنی ہماری السنہ کے وسیلوں سے ہمارے ذہن میں داخل ہوتی ہیں۔ فلسفے اور نفسیات نے انسان کو اس کی مادی زندگی کے بارے میں جو معلومات مہیا کی ہیں انسان ان پر آمنا وصدقنا کہہ کر یقین کر رہا ہے۔ اسی طرح تمام سائنسز نے جو کچھ ہمیں ہماری زبانوں کے وسیلے سے بتا دیا ہے اس پر بھی نئے روشن خیال اور سائنسی حقائق کو تسلیم کرنے والے انسانوں کو یقین کامل ہے۔ البتہ ماورائے تجربہ زمان و مکان کے بارے میں تا حال ہماری معلومات نہ ہونے کے برابر ہیں اس لیے ہم حتمی طور پر اسی قدر ورا کو تسلیم کر سکتے ہیں جس قدر ہماری زبانوں کے وسیلے سے ہم تک معلومات پہنچی ہیں۔

کائنات کی ڈارک انرجی کے وسیع امکانات اور ہول در ہول بلیک ہولز کے امکانی سلاسل سے انسان تا حال بے خبر ہے۔ اس لیے انسانی دماغ کی حد بندی اس کے سائنسی تجربات کی حد بندی سے زیادہ کرنا امکانی نہیں ہے۔ البتہ زبان میں پہلے سے موجود ماورائی سلسلوں کی بنیادوں پر ہم تصوراتی ماورائیتوں کے ہر سہ جہتوں میں پھیلے ہوئے سلسلوں کو تسلیم کرنے کے، نااہل ہیں۔ ایسے میں حقیقت کہ جو ہمیں نظر آ رہی ہے اس پر بھی ایک بنیادی سوال موجود ہے کہ انڈہ پہلے پیدا ہوا کہ مرغی ۶۷۔ اس سوال کا جواب تا حال کسی نے نہیں دیا۔ اس لیے اپنی موجودگی کے بارے میں ہم صرف اتنا ایقان کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ہم جس شکل میں متحرک ہیں بس وہی یقینی ہے اور اس وقت تک حقیقی ہے جب تک ہم اس شکل میں موجود نہیں رہتے۔

یہ کائنات اتنی وسعتوں بھری ہے کہ اس کے بارے میں حتمی معلومات کے لیے کسی نسل یا تہذیب کی عمر اس سے زیادہ ہونی چاہیے اور ایسا ہونا ممکن نہیں ہے۔ اس لیے اپنی زندگیوں کی حد تک تو وہی حقیقی ہے جس پر ہم نے اپنے تجربات اور لسانی معلومات کے وسیلے سے اعتبار کیا ہے۔ ورنہ اسے تو ہم کا کارخانہ کہہ کر ماضی، حال، اور مستقبل کے ورا الورا اور ماورا الماورا سلسلوں سے نجات پانے ہی میں عافیت ہے۔

ہو گیا مہماں سرائے کثرت موہوم آہ
وہ دل خالی کہ تیرا خاص خلوت خانہ تھا[۶۲]

حواشی و حوالہ جات

۱۔ مرزا غالب، دیوان، دلی، انجمن ترقی اردو، ۱۹۸۹ء،ص ۲۳۱،۲۳۲،۲۳۳

۲۔ ایضاً،ص ۲۳۳

۳۔ علامہ اقبال ،مثنوی اسرار خودی، یونین اسٹیم پریس، لاہور،س ن،ص ہ

۴۔ ایضاً،ص و

۵۔ ایضاً،ص ذ، ح

۶۔ نثری ترجمہ سعادت سعید، راوی، غالب نمبر، لاہور، جی سی، ۱۹۹۷ء،ص ۵۰

7. Jean Paul Sartre,*The Critique of Dialectical ReasonThe Problem of Method* , Methuen and Company, 1963

۸۔ محمد حسن عسکری، مجموعہ، وقت کی راگنی، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۸ء،ص ۵۸۲

۹۔ ایضاً ''جدیدیت مغربی گمراہیوں کا خاکہ''، پیش لفظ، ،ص ۱۱۷۳

۱۰۔ ایضاً،ص ۱۱۷۴

۱۱۔ سیمون سنگھ Big Bang: *The Origin of the Universe*,HarperCollins,2005
سیمون سنگھ

۱۲۔ علامہ اقبال

Sir Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* Oxford University Press (London, 1934)P 115

۱۳۔ *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* P 114

۱۴۔ حیدرعلی آتش، دیوان، لکھنو،نول کشور، ۱۹۲۸ء،ص ۳

15. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (a.k.a. The Tractatus)

16. *Philosophy in a New Key*, Susan K Langer

17. Ferdinand de Saussure *Course in General Linguistics*, Glasgow: Fontana/Collins, 1977.

18. Jacques Derrida, *Of Grammatology* (1967)
19. A. J. Ayer, Language, Truth, and Logic
20. Bertrand Russell and Alfred North Whitehead, *Principia Mathematica*, 1910-1913
21. Alfred North Whitehead and Bertrand Russell, *Principia Mathematic*
22. Martin Heidegger, *Being and Time* (1927)
23. Thomas Malcolm Muggeridge *Affairs of the Heart*, (1949
24. Susan K Sontag *Against Interpretation*(1966)
25. James Joyce, *Finnegan's Wake*1939
26. Yasar Kemal *Tanyeri Horozlari* (The Cocks of Dawn) 2002

۲۷۔ افتخار جالب، ماخذ، لاہور، مکتبہ ادب جدید ۔۱۹۶۳ء

۲۸۔ دیوان غالب، ص ۱۶۸

۲۹۔ Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*,1971

۳۰۔ Maurice Merleau-Ponty Signes Paris: Gallimard, 1960

۳۱۔ Jean-Paul Sartre *What is Literature*, 1947

۳۲۔ Claude Levi Strauss The Savage Mind 1962

۳۳۔ فراق گھورکھپوری، گلہائے پریشان،

۳۴۔ ایضاً

35. The Book of Genesis

۳۶۔ وعلم آدم اسما، قرآن مجید

۳۷۔ دیکھئے مباحث: Gender netral language and Gender inclusive language

38. `s Philosophy of Right 1843`Karl Marx, German Idealogy ,and Critique of Hegal
39. Hegal, *The Phenomenology of Spirit or Mind*, 1807

۴۰۔ افلاطونی ثنویت میں جسم اور دماغ کی ثنویت برقرار رہتی ہے۔

41. Albany new york 1869 ۔New Platonism and Alchemy

۴۰

Alexander Wilder,

42. Jacques Derrida, *Of Grammatology* (1967)
43. Ferdinand de Saussure *Course in General Linguistics*, Glasgow: Fontana/Collins, 1977.
44. Levi Strauss, *Structural Anthropology*, 1973
45. Roland. S. Barth, *Intoduction to the Structural Analysis of Narratives*
46. Jacques Derrida, *Of Grammatology* (1967)
47. Jaques Lacan, The four Fundamental Concepts of Psychoanalysis 1973
48. Sigmund Freud, *Interpretation of Dreams*, 1901
49. C.G. Jung, Modern *Man in Search of a Soul*, 1955

۵۰-

However, according to the teachings of the Qur'an the ego's re-emergence brings him a "sharp sight" (50: 22) whereby he clearly sees his self-built "fate fastened round his neck." Heaven and Hell are states, not localities. Their descriptions in the Qur'an are visual representations of an inner fact, i.e. character. Hell, in the words of the Qur'an, is "God's kindled fire which mounts above the hearts" - the painful realization of one's failure as a man. Heaven is the joy of triumph over the forces of disintegration. There is no such thing as eternal damnation in Islam. The word "eternity" used in certain verses, relating to Hell, is explained by the Qur'an itself to mean only a period of time (78: 23). Time cannot be wholly irrelevant to the development of personality. Character tends to become permanent; its reshaping must require time. Hell, therefore, as conceived by the Qur'an, is not a pit of everlasting torture inflicted by a revengeful God; it is a corrective experience which may make a hardened ego once more sensitive to the living breeze of Divine Grace. Nor is Heaven a holiday. Life is

one and continuous. Man marches always onward to receive ever fresh illuminations from an Infinite Reality which "every moment appears in a new glory". And the recipient of Divine illumination is not merely a passive recipient. Every act of a free ego creates a new situation, and thus offers further opportunities of creative unfolding.(Lecture IV: The Human Ego-His Freedom and Immortality) *Reconstruction...* Oxford P116, 117

۵۱۔ خواجہ حسن نظامی، مصر کے فرعون، لاہور، یو پبلشرز، ۲۰۱۲ء

۵۲۔ دیکھیے ابو ریحان؛ بیرونی، کتاب الہند، مترجم سید ختر علی، ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم اپنے مقالے (پی ایچ۔ڈی مملوکہ راقم الحروف) میں لکھتے ہیں:

''ہندوؤں اور بدھوں کا خیال ہے کہ روح بار بار جنم لیتی ہے اور صرف وہ روح آزاد ہوتی ہے جو مکشہ حاصل کر کے اپنے کمال کو پہنچ جاتی ہے اسے وہ تناسخ یا آواگون کا نام دیتے ہیں۔ قدیم آریوں میں اس عقیدے نے افسانوی رنگ اختیار کر لیا تھا۔ اٹھارہ پورانوں (برہم سوتر خطبہ سوم) کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ موت کے بعد روح ایک جسم لطیف اختیار کر کے چاند میں چلی جاتی ہے وہاں سے اثیر، ہوا اور بادل میں ہوتی ہوئی پانی کی شکل میں برستی ہے اس طرح پہلے نباتات کا جسم اختیار کرتی ہے پھر وہاں سے غذا کی صورت میں انسانوں میں داخل ہوتی ہے جب یہ روح پاک ہوجاتی ہے۔ تو عرفان کا درجہ حاصل کر لیتی ہے اور روح مطلق میں مل جاتی ہے۔ یہ درجہ انسان اپنی زندگی میں بھی یوگ سے حاصل کر سکتا ہے، اسی لیے بعض لوگ یوگ کو مذہب ویدانت بھی کہتے ہیں'' اسی طرح ان کو کئی جنموں پر بھی یقین ہے۔

۵۳۔ دیوان غالب، ص ۱۱۰

54. Kant, *Critique of Pure Reason*, 1781
55. Edmund Husserl, *Logical Investigation* 1900
56. Soren Kierkegaard, *Frar and Trembling*, 1843
57. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*
58. Rudolf Carnap, *Introduction of Symbolic Logic and its applications,* 1958
59. Bertrand Russell and Alfred North Whitehead, *Principia*

Mathematica,

60. *Muses*

۶۱۔ ڈاکٹر الف۔د، نسیم اپنے مقالے (پی ایچ۔ڈی مملوکہ راقم الحروف)

۶۲۔ خواجہ میر درد، دیوان، کراچی، اردو اکیڈمی، ۱۹۵۱ء، ص ۲۰