سعادت سعید *

مابعد الطبیعیاتی تجربہ اور فرائڈ اور یونگ کے بعض تصورات بحوالہ خطبات اقبال

Abstract:

Metaphysical Experience and Some Concepts of Freud and Jung with Reference to Iqbal's Lectures

Life in the universe is a great mystery. Human beings, from the epoch of their very beginning, are in search of their origin and aim. Through scientific research and spiritual experience, they are trying to know the ultimate truth of their existence in the world. In the modern era, C. G. Jung and Sigmund Freud, the great theoreticians belonging to the fields of twentieth century psychology and philosophy, have tried to discover the governing forces of human psyche. Their naturalistic reductionist outlook could not satisfy the thinkers belonging to the fields of metaphysics and spirituality. In this perspective the prevalence of Platonism in the modern age has its inevitability. The writer of this article argues that this attitude will continue till the scientific, empirical proofs of ultimate reality are discovered.

Keywords: Metaphysical Experience, Frued, Jung, Iqbal's Lectures.

گذشتہ صدی کے نصف دوم کی دانش پر فرائڈ ((Sigmund Freud) اور یونگ (C. G. Jung) کے نظریات کی گہری چھاپ نظر آتی ہے۔ان نظریات نے انسانی شعور کی نئی جہات کی دریافت میں بنیادی کردار ادا کیا ہے۔اس نئی جہت نمائی کا سارا تانا بانا شعور، لاشعور اور اجتماعی لاشعور کے تصورات سے تعلق رکھتا ہے۔ ان نفسیاتی ماہرین کے نظریات کی تان جبریت کے تصورات پر ٹوٹتی ہے۔وہ مفکرین جو شعور کے بل بوتے پر اپنے افکار کی تعمیر کرنے میں دلچسپی رکھتے ہیں ان کی تحریروں میں بھی لاشعور، اجتماعی لاشعور کے تیارکردہ نئے سانچوں کے اثرات اور ان سے اٹھنے والے خیالات کی گونج سنائی دیتی ہے۔ ہم اپنی گفتگو میں اکثر لاشعور کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ اپنے کسی جبلی فعل کے جواز کے لیے اجتماعی لاشعور کے الفاظ بھی بولتے ہیں کہ ''میری یہ حرکت اجتماعی لاشعور کا نتیجہ ہوسکتی ہے''۔ ان مفکرین سے قبل یہ الفاظ اس تناظر میں نہیں بولے جاتے تھے۔ انسانی عمل کی دنیا میں شعور و لاشعور کی ثنویت نے جس نوع کی نفسیاتی جبریت کو فروغ دیا ہے اس کا توڑ صرف یہ ہے کہ انسان اپنے شعوری اختیار پر انحصار کرنا سیکھے۔

ایسے میں ہمارے وہ مفکرین جو غلامی کی ہر نوع کے خلاف اپنے ردعمل کا اظہار کرتے رہے ہیں، اپنے بعض نظریات میں جدید نفسیات کی مدد لے کر صدیوں پہلے سے موجود مفروضاتی منطق کو ثابت کرنے کا اہتمام بھی کرتے رہے ہیں۔ قدامت اور جدت میں بنیادی فرق اشیا کو غیر تجرباتی یا تجرباتی بنیادوں پر دیکھنے کا ہے۔ غیر تجرباتی مظاہر کو تجرباتی سائنس، فلسفہ یا نفسیات کی مدد سے ثابت کرنے سے انسان دوکشتیوں کا سوار ہو جاتا ہے اور یوں وہ کسی ایک سے بھی انصاف نہیں کر پاتا۔ یقین یا ایمان کے معاملات کو غیر تجرباتی بنیادوں پر تسلیم کیا جاتا رہا ہے۔لیکن علوم کی نشاۃ الثانیہ کے بعد سے مفکرین کی مسلسل کوشش رہی ہے کہ وہ عقائد کے معاملات کو سائنسی کسوٹی پر پرکھ کر ان کا اثبات کریں۔ سر سید احمد خان کی اس نوع کی دانش نو مذہبی اعتقادات کے بارے میں ان کے تفسیری وتعبیری مضامین میں کھل کر سامنے آ چکے ہیں۔ ان کی بنیاد پر مذہب اور سائنس کے نزاعات نے بھی کئی سطحوں پر سر ابھارا ہے۔

علامہ محمد اقبال نے اپنے خطبات میں اپنے عہد کی یورپی دانش کے متعدد حوالوں کو استعمال کیا ہے۔ ڈارون (Darwin)، آئین سٹائن (Einstein)، وائٹ ہیڈ (Whitehead)، فرائڈ اور یونگ وغیرہ۔ انھوں نے یہ حوالے اپنے مخصوص فلسفے کی تائید یا تردید میں استعمال کیے ہیں۔ یوں انھوں نے اپنے معاصر یورپی فلسفوں اور نفسیاتی دبستانوں سے استفادہ بھی کیا ہے اور ان پر مادیت پرستی کے حوالے سے اعتراضات بھی وارد کیے ہیں۔ ان کا ذہن جدید مادی سائنس اور فلسفے اور قدیم روحانی دانش کے مابین ایک پنڈولم کی طرح گرداں تھا۔ اپنے ایک خطبے میں انھوں نے یونگ اور فرائڈ کے نفسیاتی

شعور کے حوالے سے جو کچھ لکھا ہے اس پر ایک نظر ڈالنے کے بعد ہم اپنے موضوع 'فرائڈ اور یونگ کی تقدیری جبریت اور ہماری نو افلاطونی نفسیات' کی جانب رجوع کریں گے۔

علامہ اقبال نے باطنی مذہبی مشاہدے کی صلاحیت رکھنے والے کے غیر معمولی تجربے کی ماہیت اور جواز کی تلاش میں یونگ اور فرائڈ کے نظریات کی جانب توجہ دی۔ انھوں نے بتایا کہ ابن خلدون نے مسلم دنیا میں انسانی نفسیات کے تحت الشعوری پہلو کی جانب اشارے کیے۔ انگلستان کے سر ولیم ہملٹن (William Hamilton) اور جرمن فلسفی لائی بنیز (Leibniz) نے بھی ذہن کے گہرے اور نامعلوم مظاہر کا کھوج لگانے کا کام کیا۔اقبال لکھتے ہیں:

> غالباً ژونگ یہ سوچنے میں حق بجانب ہے کہ مذہب کی بنیادی ماہیت تحلیلی نفسیات کی حدود سے باہر ہے۔تحلیلی نفسیات اور فن شاعری کے تعلق کے بارے میں ہونے والے مباحث کا جہاں تک تعلق ہے وہ ہمیں بتاتا ہے کہ فن کا صوری پہلو ہی نفسیات کا موضوع بن سکتا ہے۔ اس کے نزدیک مطالعہ فن کی بنیادی ماہیت نفسیات کے طریق کار کا موضوع نہیں بن سکتی۔ ژونگ کے بقول یہ امتیاز ''لازمی طور پر مذہب کی حدود میں بھی قائم رہنا چاہیے۔ یہاں بھی مذہب کے جذباتی اور علامتی اظہارات کو نفسیاتی مطالعے کا موضوع بنایا جا سکتا ہے۔ یہ وہ پہلو ہیں جن سے مذہب کی اصل نوعیت کا نہ تو انکشاف ہوتا ہے اور نہ ہوسکتا ہے۔ اگر ایسا ممکن ہوتا تو نہ صرف مذہب بلکہ آرٹ بھی نفسیات کا ایک ذیلی شعبہ متصور کیا جاتا'' ژونگ نے اپنی ہی تحریروں میں خود اپنے اس اصول کو کئی بار پامال کیا ہے۔ اس طریق کار کے نتیجے میں ہمیں مذہب کی بنیادی ماہیت کے بارے میں حقیقی بصیرت اور انسانی شخصیت کے بارے میں علم فراہم کرنے کی بجائے جدید نفسیات نے نئے نظریات کا پنڈورا باکس ہمارے سامنے کھول کر رکھ دیا ہے، جنھوں نے اعلیٰ الہامی مظاہر کی حیثیت سے مذہب کی ماہیت کے بارے میں غلط فہمیاں پیدا کی ہیں اور ہم مکمل طور پر ناامیدی کی طرف چلے گئے ہیں۔ ان نظریات سے بالعموم یہ نتیجہ نکلا ہے کہ مذہب کا انسانی خودی سے ماورا کسی حقیقت سے کوئی تعلق نہیں رہا۔ اب یہ محض ایک طرح کا معروف حیاتیاتی آلہ ہے جو انسانی معاشرے کے گرد اخلاقی نوعیت کی رکاوٹیں کھڑی کرتا ہے تاکہ خودی کی غیر متزاحم جبلتوں کے خلاف ایک حفاظت کرنے والا سماجی پردہ قرار پا سکے۔[۱]

اقبال کے خیال میں جدید نفسیات مذہبی زندگی کی دہلیز تک بھی نہیں پہنچ پائی۔ اس میں ایسی گنجائش موجود نہیں ہے کہ وہ مذہبی تجربے کی بوقلمونی اور پر مایہ گہرائی کو پا سکے۔ اس کی پر مایہ گہرائیوں کو علامہ اقبال نے شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کے حوالے سے جاننے کی کوشش کی۔ اقبال نے ان کی طرف سے کیے گئے معاصر صوفیہ کے تنقیدی مطالعے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس سے نئی صوفیانہ تکنیک سامنے آئی ہے۔ انھوں نے الوہیت کی تلاش کے صوفیانہ تجربات کو

برصغیر اور وسطی ایشیا کی سرحدوں میں دیکھنے کا اہتمام کیا۔ ان کے تجربات کو بقول اقبال جدید نفسیات کی زبان میں سمجھایا نہیں جا سکتا کہ اس نوع کی زبان ان دنوں مستعمل نہیں تھی۔اقبال مذہبی تجربے کے لامتناہی تنوع کی بات الوہیت کی تلاش اور چھان بین کے حوالے سے کرتے ہیں۔اقبال لکھتے ہیں:

> حضرت شیخ احمد سرہندی کے سامنے ایک شخص عبدالمومن کا تجربہ یوں بیان کیا گیا: ''مجھے یوں لگتا ہے جیسے آسمان اور زمین اور خدا کا عرش اور دوزخ اور جنت میرے لیے تمام ختم ہو چکے ہیں۔ جب میں اپنے اِردگرد دیکھتا ہوں تو انھیں کہیں موجود نہیں پاتا۔ جب میں کسی کے سامنے کھڑا ہوتا ہوں تو میں دیکھتا ہوں کہ میرے سامنے کوئی بھی موجود نہیں۔ یہاں تک کہ خود مجھے اپنا وجود گم نظر آتا ہے۔ خدا لامتناہی ہے، کوئی شخص اس کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ اور یہ روحانی تجربے کی آخری حد ہے۔کوئی بھی ولی اس حد سے آگے نہیں جا سکا''۔حضرت مجدد الف ثانی نے اس کا یوں جواب دیا کہ: ''یہ تجربہ جو بیان کیا گیا ہے اس کا ماخذ ہر لحظہ اپنی حالت بدلتا ہوا قلب ہے۔ مجھے یوں نظر آتا ہے کہ تجربے کا حامل قلب کے لاتعداد مقامات میں سے ابھی تک ایک چوتھائی بھی عبور نہیں کر سکا۔ روحانی زندگی کے محض پہلے مقام کو پانے کے لیے باقی تین چوتھائی منازل بھی طے کرنا ضروری ہیں۔ اس مقام سے پرے اور مقامات بھی ہیں جو روح، سرِّ خفی اور سرِّ اخفیٰ کے نام سے معروف ہیں۔ان میں سے تمام مقامات، جنھیں مجموعی طور پر عالم امر کہتے ہیں، کے اپنے اپنے مخصوص احوال اور واردات ہیں۔ ان مقامات سے گذرنے کے بعد سچائی کا طالب بتدریج خدا کے اسماے حسنیٰ اور صفات الٰہی سے منور ہوتا ہے اور بالآخر ہستی باری تعالیٰ کے نور سے فیض یاب ہوتا ہے۔[۲]

عہد نو میں نئی نفسیاتی دریافتوں سے بھی پرانے عقیدوں یا مسلمات کی تائید کی کوششیں کی جاتی رہی ہیں۔ اس سلسلے میں تمام لبرل اور روشن خیال مفکرین سائنسی شعور کے وسیلے سے کئی سطحوں پر غیر تجرباتی شعور کو فروغ دینے کا کام کرتے رہے ہیں۔ میرے خیال میں غیر تجرباتی دانش پر ایمان رکھنے والے کے لیے قطعاً یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ سائنس کی نئی دریافتوں کی روشنی میں اپنے ایمان کو عقلی اور استقرائی حوالوں سے پرکھے۔ چنانچہ صدیوں سے موجود مذہبی مسلمات کو مذہبی منطق و عقل کی روشنی ہی میں مانا جاسکتا ہے۔ ان کی سائنسی توجیہات وتعبیرات سے غیر ضروری مباحث کے در کھل جاتے ہیں۔ اس ضمن میں وفاداری بہ شرطِ استواری ہی کو اصل ایمان قرار دیا جائے گا۔ سائنس چونکہ مذہبی مابعد الطبیعیات کو خاطر میں نہیں لاتی تو کیا ضروری ہے کہ اس کے وسیلے سے ان باتوں کی توجیہ وتعبیر کی جائے جو ہزاروں برس قبل سے انسان کے قلب ونظر کا حصہ ہیں۔ اس ضمن میں نظریۂ اضافیت، نظریۂ ارتقا اور سائنسی نفسیاتی موشگافیوں کے طور طریقوں کو قدیم مذہبی دانش کی تفہیم کا ذریعہ بنانا غیر نتیجہ خیز مشق ہے۔

اس پس منظر میں یونگ کی اعماقی نفسیات قارئین کے کام نہیں آ سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یونگ نے مذہب اور روحانیت کو مادی سائنسی حوالوں سے پہچاننے کا جتن کیا ہے۔یونگ کی نفسیات میں مذہب سے زیادہ فرد کے گہرے نفسیاتی تجربات کی بات ہوئی ہے اور ان تجربات کا منبع اجتماعی لاشعور قرار دیا گیا ہے۔ اس کے نتیجے میں اس پر ایک نئی طرز کے افلاطونی عالم امثال کی حاکمیت کو انسانی وجود کا حصہ بنا دیا گیا ہے۔

اقبال لکھتے ہیں:

> نئی نفسیات کے مطابق میسیحیت نے اپنا حیاتیاتی منصب پورا کر دیا ہے ۔ جدید دور کے انسان کے لیے یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ اس کی اساسی نوعیت کو سمجھ سکے ۔ ژونگ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ:''اگر ہماری رسومات میں پرانی بربریت کا شائبہ بھی موجود ہوتا تو یقینی طور پر ہم اسے سمجھ لیتے۔ آج ہمارے لیے یہ جاننا بہت مشکل ہے کہ بے مہار انسانی نفس کی توانائی (لبیڈو) کیا کرے گی۔ جو سیزرز (رومی بادشاہوں) کے قدیم روم میں گونجتی تھی۔ آج کے عہد کا مہذب انسان اس سے بہت دور جا چکا ہے۔ وہ شکستہ اعصاب اور جنونی ہو چکا ہے ۔ جہاں تک ہمارا معاملہ ہے وہ تقاضے جنھوں نے میسیحیت کو جنم دیا تھا، ختم ہو چکے ہیں۔ اب ہمیں ان کے مفہوم کا علم نہیں۔ ہم بالکل نہیں جانتے کہ عیسائیت ہمیں کس چیز سے محفوظ رکھنا چاہتی ہے۔ اہل علم لوگوں کے لیے یہ نام نہاد مذہبیت پہلے ہی اعصابی جنونیت تک پہنچ چکی ہے۔ گذشتہ دو ہزار سال کی عیسائیت نے اپنا کام کر لیا ہے اور اس نے ایسے بند باندھ دیے ہیں جن سے ہماری گنہ گاری کے منظر ہم سے اوجھل ہو جاتے ہیں''۔ مذہبی زندگی کے اعلیٰ تصور میں یہ نکتہ مکمل طو پر غائب ہے۔ خودی کے ارتقا میں جنسی ضبط نفس تو بالکل ابتدائی سطح کی چیز ہے۔ مذہبی زندگی کا اعلیٰ ترین مقصد انسان کے موجودہ ماحول کی تشکیل کرنے والے سماجی تانے بانے کی اخلاقی صحت سے زیادہ اس کے ارتقا کو خودی کی زیادہ اہم منزل کی طرف حرکت پذیر کرنا ہے۔ وہ بنیادی ادراک جس سے مذہبی زندگی آگے کی جانب حرکت کرتی ہے، وہ موجودہ خودی کی نازک اندام وحدت ہے جسے شکستگی کا خوف رہتا ہے، جس میں اصلاح کے امکانات ہیں اور جو یہ اہلیت بھی رکھتی ہے کہ کسی معلوم یا نامعلوم ماحول میں نئی صورت حال کی تخلیق کے لیے اپنی آزادی کو استعمال کرے۔ اس بنیادی ادراک کے پیش نظر اعلیٰ مذہبی زندگی اپنی توجہ ان تجربات پر رکھتی ہے جن سے حقیقت کی ان لطیف حرکتوں کی طرف اشارہ ملتا ہے جو حقیقت کی تعمیر کے ممکنہ مستقل عناصر کے طور پر نہایت سنجیدگی کے ساتھ خودی کے مقدر پر اثر انداز ہوتی ہیں۔[۳]

سائنسی عہد کی منطق کے دباؤ کے تابع رہ کر کارل گستاو یونگ کے پاس سوائے اس کے اور کوئی چارہ نہیں تھا کہ وہ اپنے تجربیت پسند ہونے کا ڈنکے کی چوٹ پر اعلان کرتا۔ سو اس کے نفسیاتی نظریے کے تمام تر اعماق معروضی جہات کے

دائرے ہی میں بند رہے۔ اس تناظر میں ہمیں اس کے باطنی یا وجدانی تجربات جنھیں وہ اعماقی یا گہری نفسیات سے متعلق جانتا تھا، مادی حوالوں ہی کا رنگ لیے ہوئے نظر آتے ہیں۔ یونگ نے اپنے اجتماعی لاشعور کے تصور سے جہاں فرائڈ کی لاشعور محض تک محدود نفسیات کو، اجتماعی انسانی ذوات کے پر اسرار بر اعظموں کی دریافت سے، سطحیت آشنا جانا، وہاں انسانی روحانی تجربات تک اپنی رسائی کے باوجود ان علاقوں کے سفر سے گریز کیا کہ جنھیں عرف عام میں ماورائی، علوی یا الہامی سلاسل کا منبع ومخرج سمجھا جاتا ہے۔ وزیر آغا نے ہمارے مذہبی حوالوں کو تسلیم کرنے والے ایک نقاد محمد حسن عسکری کے حوالے سے لکھا ہے:

> بظاہر محمد حسن عسکری فرائڈ کے ہمنوا ہیں اور یونگ کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ یونگ نے قدیم حکمت کا نام لے کر قدیم حکمت کو مسخ کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ وہ کام ہے جو ہماری روایت کے اعتبار سے دجال کا کام ہے۔ محمد حسن عسکری کے اس تاثر کی کئی وجوہ سمجھ میں آتی ہیں ایک تو یہ کہ وہ خود ادب کے جنسی پہلوؤں میں دلچسپی رکھتے تھے (مثلاً ان کا افسانہ ''پھسلن'') لہٰذا انھیں یونگ کے مقابلے میں فرائیڈین تجزیہ زیادہ قابل قبول تھا۔ دوسری وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ محمد حسن عسکری ہجرت کرکے آئے تھے اور ہجرت سے ثقافتی جڑیں ٹوٹ پھوٹ جاتی ہیں اور چونکہ نئی سرزمین میں ابھی نئی جڑوں کی نشوونما کا عمل شروع نہیں ہوا تھا۔ لہٰذا عسکری صاحب ہوا میں معلق تھے اور ان کی توجہ نئی عمارت کھڑی کرنے کی بجائے شکستہ عمارت کے ملبے کا جائزہ لینے پر مبذول تھی۔ انسانی سطح پر عمارت کا شکستہ ہونا ان نفسیاتی الجھنوں کی موجودگی پر دال تھا جو ہجرت کے تجربے سے پھوٹی تھیں۔ لہٰذا یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حسن عسکری نے اس صورتحال میں یونگ کے مقابلے میں فرائڈ اور انسان کے مقابلے میں آدمی کو کیوں زیادہ اہمیت بخشی لیکن عجیب بات یہ ہے کہ یونگ کو مسترد کر دینے کے باوجود حسن عسکری یونگ کے سائے سے خود کو بچا نہیں سکے۔[۴]

یہ معاملہ صرف محمد حسن عسکری تک محدود نہیں ہے خود وزیر آغا کے فکری نظریے جس ثنویت کے دائروں میں مقید ہیں اس میں ان کا افلاطونی آسمان، عالم امثال اور ماورائی دانش سے اغماض ممکن نہ تھا۔ انھوں نے اپنی کتاب اردو شاعری کے مزاج اور تخلیقی عمل میں جو نظریہ سازیاں کی ہیں ان میں دوئی، ثنویت، زمین وآسمان، ذہن اور جسم، روح اور مادہ کی دو لختیاں ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔ ان دولختیوں کی بنیاد پر ہم ان کے فلسفے اور فکر کو نو افلاطونی قرار دینے میں کوئی پس و پیش نہیں کر سکتے۔ اس معاملے کو یونگ کے ساتھی فرائڈ کی طرف لاتے ہیں۔ مذہب کی تشکیل میں قدیم انسان نے جو حصہ لیا ہے اور دیوی دیوتاؤں کی خیالی کائنات کی تراش وتشکیل کا جو کام کیا ہے، اس کے مادی ہونے کو تسلیم کرتے ہوئے بھی اقبال کا خیال ہے کہ یہ مادی حوالہ تمام مذاہب کے تناظر میں درست نہیں۔ وہ مذہبی ایمانیات اور اعتقادات کے مابعد الطبیعی مفہوم کو تسلیم کرتے ہیں۔ اس مفہوم کو علوم فطرت کی نئی تعبیرات کے حوالے سے نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس لیے کہ بقول اقبال مذہب:

طبیعیات یا کیمیا نہیں کہ وہ علت و معلول کے ذریعے فطرت کی عقدہ کشائی کرے۔[۵]

انسانی تجربے کا مذہبی میدان اس کے مادی میدان سے مختلف ہے۔ مذہبی تجربے کو سائنسی تجربہ نہیں کہا جا سکتا۔ اقبال کا خیال ہے کہ مذہب بھی ٹھوس تجربے کی ضرورت کو مانتا ہے۔ مذہب اور سائنس دونوں کے تجربات شروع میں ٹھوس ہوتے ہیں۔ مذہب کا میدان تحقیق الگ ہے اور سائنس کا الگ۔ سائنس دنیا کو مادی حوالے سے پہچاننے کے لیے کوشاں ہے اور مذہب کا مقصد اپنی روحانیات کے حوالے سے انسانی محسوسات و تجربات کے مخصوص مفہوم تک رسائی کا اہتمام ہے۔ فرائڈ کے حوالے سے علامہ اقبال کہتے ہیں:

> فرائڈ کے پیروکاروں نے صوفی کے الوہی مشاہدات سے شیطانی وسوسوں کو خارج کرنے کے ضمن میں مذہب کی بے پناہ خدمت کی ہے۔ اگرچہ میں سمجھتا ہوں کہ نفسیات جدیدہ کے بنیادی نظریے کی تصدیق کسی ٹھوس شہادت سے ابھی تک نہیں ہو سکی۔ اگر خواب یا بعض دوسری حالتوں میں جب ہم پورے طور پر اپنے آپ میں نہ ہوں کچھ منتشر مہیجات ہم پر حاوی ہو جائیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ ہمارے تحت الشعور کے کسی کباڑ خانے میں پڑے ہوئے تھے۔ اگر ہمارے یہ دبے ہوئے مہیجات تحت الشعور سے کبھی شعور میں آ جائیں تو اس کا مطلب صرف یہ ہوگا کہ ہمارے روزمرہ نظامِ عمل میں قدرے تغیر واقع ہو گیا ہے۔ یہ نہیں کہ وہ ذہن کے کسی تاریک کونے میں مسلسل دبے پڑے تھے۔ المختصر اس نظریے کا ماحصل یہ ہے کہ ماحول سے مطابقت پذیری کے دوران ہمیں مختلف قسم کے محرکات سے سابقہ پڑتا ہے۔ ہمارا معمول کا ردِعمل آہستہ آہستہ ایک لگے بندے نظام میں تحویل ہو جاتا ہے۔ اس طرح تسلسل کے ساتھ ان محرکات کو قبول کرنے سے ردِعمل کا ایک مستقل نظام قائم ہو جاتا ہے۔ یہ مسترد محرکات ہمارے ذہن کے "لاشعور" کا حصہ بن جاتے ہیں۔ یہاں وہ اس تلاش میں رہتے ہیں کہ انھیں جب موقع ملے وہ ہمارے ماسکۂ نفس پر اپنے انتقام کے لیے دباؤ ڈالیں۔ اس طرح وہ ہمارے فکر و عمل میں بگاڑ پیدا کر سکتے ہیں، ہمارے خواب و خیال کی تشکیل کر سکتے ہیں یا وہ ہمیں بہت پیچھے انسانی رویے کی ان ابتدائی صورتوں کی طرف لے جا سکتے ہیں جنھیں ہم اپنے ارتقا کے دوران بہت پیچھے چھوڑ آئے ہیں۔ مذہب کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ یہ محض افسانہ ہے جو نوعِ انسانی کی طرف سے مسترد محرکات کا پیدا کردہ ہے جن کا مقصد ایک طرح کے ایسے پرستانِ خیال کی تشکیل ہے جہاں بلا روک ٹوک حرکت کی جا سکے۔ اس نظریے کے مطابق مذہبی اعتقادات اور ایمانیات کی حیثیت فطرت کے بارے میں انسان کے ابتدائی تصورات سے زیادہ کچھ نہیں جس سے انسان حقیقت کو ابتدائی آلائشوں سے پاک کر کے اس کی تشکیل اپنی امنگوں اور آرزوؤں کے حوالے سے دیکھنا چاہتا ہے جس کی تصدیق زندگی کے حقائق سے نہیں ہوتی۔ مجھے اس امر سے انکار نہیں کہ مذہب اور فن کی مختلف ایسی صورتیں موجود ہیں جن سے زندگی کے حقائق سے بزدلانہ فرار کی راہ

ہموار ہوئی۔[۶]

نفسیاتی طریق کار اور صوفیانہ طریق کار میں جو بُعد موجود ہے، اس کی بنا پر کہا گیا ہے کہ وہ جذب جس کا تعلق مابعدالطبیعیات یا مذہب سے ہے اسے سائنسی علم قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس حوالے سے اقبال نے جان لاک (John Locke) اور ڈیوڈ ہیوم (David Hume) کے طریق کار کی ناکامی کی بھی بات کی ہے۔ مذہبی مشاہدے میں اقبال ادراک کو موجود دیکھتے ہیں۔ لیکن اس کی دوسروں کے سامنے تصدیق ممکن نہیں یعنی اس تجربے کی کنہ اور مافیہ کا کسی اور سے ابلاغ ممکن نہیں۔ اس حوالے سے مذہبی تجربے کی تجرباتی تصدیق اور مادی توضیح وتعبیر کا امکان کم ہے۔ یہ تجربے صوفیانہ اور روحانی تجربے ہیں جن کا مرکز کسی فرد کی ذات ہے۔ پہنچ سے باہر تجربے جن کی تصدیق وہی کر سکتا ہے جو ان کو تسلیم کر چکا ہو۔

اقبال کا خیال ہے کہ مفروضے کے بغیر تجربات فلسفی بھی کرتے ہیں اور انبیا بھی۔ ان پر عقلی معیار کا اطلاق ممکن ہوتا ہے۔ اقبال فرائڈ کے نظریے میں موجود ماورائیت اور مادیت کے باہمی رشتے پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> مذہبی شعور کی تشریح وتفہیم اس کے مافیہ کو جنسی تہیجات کا نتیجہ قرار دے کر بھی نہیں کی جا سکتی۔ شعور کی دونوں صورتیں 'جنسی اور مذہبی' زیادہ تر ایک دوسرے کی ضد ہوتی ہیں یا دونوں اپنے کردار، مقاصد اور اس طرزِ عمل کے لحاظ سے جو ان سے مترتب ہوتا ہے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جذب مذہبی کی حالت میں ہم ایک ایسی حقیقت سے آشنا ہوتے ہیں جو ایک مفہوم میں ہماری ذات کے تنگ دائرے سے باہر موجود ہے۔ مگر ماہر نفسیات کے نزدیک جذب مذہبی اپنی شدت کی بنا پر جو ہمارے وجود کی گہرائی میں تہلکہ مچا دیتی ہے لازمی طور پر ہمارے تحت الشعور کی کارفرمائی معلوم ہوتی ہے۔ ہر نوع کے علم میں جذب کا عنصر موجود ہوتا ہے۔ اس کی شدت میں اتار چڑھاؤ سے علم کے موضوع کو اپنی معروضیت میں اتار چڑھاؤ کا سامنا رہتا ہے۔ ہمارے لیے تو وہی حقیقی ہے جو ہماری شخصیت کو ہلا دیتا ہے جیسا کہ پروفیسر ہاکنگس نے نکتہ آفرینی کی ہے کہ اگر کسی صوفی یا عام انسان کو اپنے محدود اور بے بصیرت نفس زمانی میں کوئی ایسا جلوہ نظر آتا ہے جس سے اس کی اور ہماری زندگی ایک نئے دھارے میں بدل جاتی ہے تو اس کا سبب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ حقیقت سرمدی اپنی تمام تر محسوسیت کے ساتھ اس کی روح پر حاوی ہو گئی ہے۔ اس تجلی سے بلاشبہ تحت الشعوری آمادگی کا اظہار ہوتا ہے۔ اور یوں تحت الشعور نوازی کا۔ لیکن غیر استعمال شدہ ہوا کے پھیلاؤ کا مطلب یہ نہیں ہو سکتا کہ ہم باہر کی ہوا میں سانس لینا ہی ترک کر دیں بلکہ اس کے برعکس ہمیں اس تازہ ہوا میں سانس لینا چاہیے۔[۷]

جدید سائنس ہو یا قدیم مذہبی دانش ان کی بنیاد میں جو مفروضے موجود ہیں ان کی بنا پر دونوں کے مابعد الطبیعیاتی

پہلوؤں سے پہلو تہی ممکن نہیں ہے۔ مثلاً کائنات کی تخلیق میں بگ بینگ کے تصور میں ذرہ اور اس سے ماقبل شش جہتی مکان کی موجودگی کی کوئی سائنسی تعبیر نہ ہونے کی بنا پر اس کے مابعد الطبیعیاتی ہونے پر مہر تصدیق ثبت کی جا سکتی ہے۔ اسی طرح انسان کے زمین پر وجود کی محدودیت اور کائنات کی وسعتوں کے مدنظر مابعد الطبیعیاتی امکانات کو تسلیم کیے بغیر کوئی اور چارہ کار نظر نہیں آتا۔ البتہ اول و آخر فنا اور ظاہر و باطن فنا کے اصول کے پیش نظر ازلیت اور ابدیت کے باہمی رشتوں کو وحدت اور یک جائی کے حوالے سے پرکھنے کا غیر افلاطونی نقطۂ نظر حقیقت سے عبارت ہے کہ یہ دونوں طرح کی موجودگیاں یعنی ماضی اور امکان سے متعلقہ سلسلے ہی اصل ہیں کہ ان کے درمیان فنا در فنا سلاسل کے غیر مختتم معاملے اپنی اپنی مدت عمر کے اعتبار سے حقیقی ہیں اور بحوالہ فنا غیر حقیقی کہ حقیقت تو صرف ازلی اور ابدی ہے اور اس کے درمیان کی موجودگیاں معدومیت محض ہیں۔

ایسے میں ماورائی تجربوں کے امکانات کی موجودگی سے انکار ممکن نہیں ہے تاہم ان کی دیرپائی، استقلال اور ہمیشگی پر ایک پریشان کن سوال کا سامنا بھی اپنی جگہ بڑی حقیقت ہے کہ انفرادی روحانی ادراک اجتماعی ادراک بننے سے قاصر رہتا ہے۔ اور اس کی نوعیت بھی عارضی اور کبھی کبھار والی ہے اور پھر ایسا بھی ہوتا ہے کہ روحانی تجربے بالتکرار بھی نہیں ہوتے اور اس حوالے سے صوفی اور ولی بھی اس کیفیت میں مبتلا نظر آتے ہیں کہ ایک بار دیکھا ہے دوسری بار دیکھنے کی ہوس ہے۔

ڈاکٹر الف د نسیم کا کہنا ہے:

> ہستی برتر خصوصاً خدا چونکہ عقل اور حس کی گرفت سے بالاتر ہے اس لیے عقلی لحاظ سے انسانی ذہنوں میں اس کی ذات و صفات کے متعلق کبھی بھی یکسانیت پیدا نہیں ہوسکی۔ 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 کیے 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۔ البتہ انبیاے کرام اور رسولان عظام نے حضرت آدم سے لے کر نبی آخر زماں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک جو کچھ ہمیں بتایا ہے اس میں وحدت فکر موجود ہے۔ اس لیے کہ انھوں نے اپنی عقلی ٹامک ٹوئیوں سے کام نہیں لیا بلکہ جس برتر ہستی کی ہمیں تلاش اور ضرورت ہے اس نے خود اپنے متعلق انھیں جو کچھ بتایا ہے ہمیں پہنچا دیا ہے اور انھوں نے جو کچھ خود دیکھا ہے ہمیں دکھا دیا ہے۔ ہستی برتر کے نظریاتی پہلو کے ساتھ ساتھ ایک عملی نظام بھی معرض وجود میں آتا رہا جس کا سبب انسان میں ذوق حضور کی خواہش ہے۔ جب کسی شے کی تصویر یا اس کا تصور ذہن میں کوئی شکل اختیار کر لیتا ہے تو اسے خارج میں دیکھنے

> کی خواہش قدرتی طور پر پیدا ہو جاتی ہے۔ ہستی برتر کے دیدار کی اس فطری آرزو کو پورا کرنے کے لیے انسان نے کچھ عملی قدم اٹھائے ہیں۔ مراقبہ، عبادت، تصوف، عمل، ایمان، الہام (یا کشف یا وحی)، وصال (یا پیوستگی)، انکشافی (یا تحقیقی) اعتقاد اس کی مختلف صورتیں ہیں۔ ان میں ہمارے نقطہ نظر سے تصوف یا روحانیت کو خاص اہمیت حاصل ہے۔[۸]

حقیقت یہ کہ انسان کی ناپائداری نے اسے روحانی معاملات سے گہری نسبتوں کی طرف مائل کیا ہے۔ اس کے اندر ہمیشگی اور بقا کے تصورات اس کے تخیل کے اسپ ہائے تیز رفتار کو شش جہت میں دوڑنے پر مجبور کرتے ہیں مگر فنا کے مقابلے میں بقا کا سوال انسان کو اندر ہی اندر گھن کی طرح کھاتا رہتا ہے اور وہ اس حوالے سے اپنی اپنی فکری اور تخیلی پہنچ کے مطابق طرح طرح کے تصورات کا سامنا کرتا رہتا ہے۔ حقیقت 'میں' کی نفی سے اور 'تو' کے اثبات سے ہی سامنے آ سکتی ہے۔ بقول ایک صوفی شاعر کے ''میں ناہیں سب توں''! اس حوالے سے نہ فراعنہ کے اہرام کام آتے ہیں، نہ نظریہ تناسخ و حلول اور نہ ہی دائمی زندگی کے بارے میں سامنے آنے والا کوئی اور تصور۔ شاعر بھی اپنی شاعری میں زندہ رہنے کی حسرتوں میں مر جاتے ہیں۔ تو ایسے میں قائم صرف قائم بالذات ہی کہلا سکتا ہے۔ باقی سب کچھ حادث ہے یعنی فنا ہونے والا اور اسی پس منظر میں محدود مدتی مذہبی اور روحانی تجربوں کو پرکھا جا سکتا ہے۔

علامہ اقبال نے فنا کے عمومی تصور کو تسلیم کرتے ہوئے حقیقت اولیٰ یا دائمی حقیقت کے عشق میں بقا کی ایک صورت دیکھی ہے۔ انھوں نے اپنی طویل نظم ''مسجدِ قرطبہ'' میں سِلسلۂ روز و شب کو نقش گرِ حادثات، اصلِ حیات و ممات، اور ایسا تارِ حریرِ دو رنگ قرار دیا ہے جس سے ذات اپنی قبائے صفات بناتی ہے۔ سِلسلۂ روز و شب سازِ ازل کی ایسی فغاں ہے جس سے ذات زِیروبمِ ممکنات دِکھاتی ہے۔ یہ سلسلہ سب کو پرکھتا ہے۔ یہ صیرفیِ کائنات ہے۔ عام انسان اگر کم عیار ہیں تو موت ان کی برات ہے۔ عام انسانوں کے شب و روز کی حقیقت زمانے کی اس رو میں ہے جس میں نہ دن ہے نہ رات! پھر اقبال کہتے ہیں:

آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر
کارِ جہاں بے ثبات، کارِ جہاں بے ثبات!
اوّل و آخر فنا، باطن و ظاہر فنا
نقشِ کہن ہو کہ نو، منزلِ آخر فنا
ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام
جس کو کِیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام

مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصلِ حیات، موت ہے اس پر حرام
تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو
عشق خود اک سیل ہے، سیل کو لیتا ہے تھام
عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام
عشق دمِ جبرئیل، عشق دلِ مصطفیؐ
عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام
عشق کی مستی سے ہے پیکرِ گِل تابناک
عشق ہے صہبائے خام، عشق ہے کاس الکرام
عشق فقیہِ حرم، عشق امیرِ جنود
عشق ہے ابن السّبیل، اس کے ہزاروں مقام
عشق کے مِضراب سے نغمۂ تارِ حیات
عشق سے نورِ حیات، عشق سے نارِ حیات[9]

اس حوالے سے علامہ اقبال نے اپنے جس تصور کو خطبات میں پیش کیا ہے اس کے مطابق عام انسان نے ارتقا کی مزید منزلیں طے کرتے ہوئے انسان کامل کے مرحلے کی جانب بڑھنا ہے۔ وہ انسان کامل ان کی مثنوی اسرار خودی میں بھی شاعر کے منشا ومقصود کی صورت سامنے آیا ہے۔ اس لیے فنا کے سیل رواں میں بقا کا حصول اپنے اندر اس ہستی کے نور کو روشن کرنے کی بدولت سامنے آ سکتا ہے جو ازل الآزال سے موجود ہے اور ابد الآباد تک موجود رہے گی۔ایسے میں فرائڈ اور یونگ کے مادی نفسیاتی اصول مذہبی دانش سے مکمل طور پر نبرد آزما دکھائی دیتے ہیں اور اس کا برملا اظہار علامہ اقبال نے کیا ہے۔

حواشی و حوالے

* ممتاز پروفیسر و سابق صدر شعبۂ اردو، گورنمنٹ کالج یونی ورسٹی، لاہور۔

۱۔ محمد اقبال، *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (لندن: اوکسفرڈ یونی ورسٹی پریس، ۱۹۳۴ء)، ۱۸۱۔
محمد اقبال کے خطبات کی اصل عبارتوں کے تراجم: وحید عشرت، تجدید فکریات اسلام (لاہور: اقبال اکادمی، ۲۰۰۲ء) سے لیے گئے ہیں۔

Jung, however, is probably right in thinking that the essential nature of religion is beyond the province of analytic psychology. In his discussion of the relation of analytic psychology to poetic art, he tells us that the process of artistic form alone can be the object of psychology. The essential nature of art, according to him, cannot be the object of a psychological method of approach. "A distinction", says Jung: must also be made in the realm of religion; there also a psychological consideration is permissible only in respect of the emotional and symbolical phenomena of a religion, where the essential nature of religion is in no way involved, as indeed it cannot be. For were this possible, not religion alone, but art also could be treated as a mere sub-division of psychology.

Yet Jung has violated his own principle more than once in his writings. The result of this procedure is that, instead of giving us a real insight into the essential nature of religion and its meaning for human personality, our modern psychology has given us quite a plethora of new theories which proceed on a complete misunderstanding of the nature of religion as revealed in its higher manifestations, and carry us in an entirely hopeless direction. The implication of these theories, on the whole, is that religion does not relate the human ego to any objective reality beyond himself; it is merely a kind of well-meaning biological device calculated to build barriers of an ethical nature round human society in order to protect the social fabric against the otherwise unrestrainable instincts of the ego.

۲۔ محمد اقبال، *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*، ۱۸۲–۱۸۳۔

The experience of one 'Abd al-Mu'min was described to the Shaikh as follows:

Heavens and Earth and God's Throne and Hell and Paradise have all ceased to exist for me. When I look round I find them nowhere. When I stand in the presence of somebody I see nobody before me: nay even my own being is lost to me. God is infinite. Nobody can encompass Him; and this is the extreme limit of spiritual experience. No saint has been able to go beyond this. On this the Shaikh replied: The experience which is described has its origin in the ever varying life of the Qalb; and it appears to me that the recipient of it has not yet passed even one fourth of the innumerable "Stations" of the Qalb. The remaining

three-fourths must be passed through in order to finish the experiences of this first "Station" of spiritual life. Beyond this "Station" there are other "Stations" known as Ruh, Sirr-i-Khafi, and Sirr-i-Akhfa, each of these "Stations" which together constitute what is technically called 'Alam-i Amr, has its own characteristic states and experiences. After having passed through these "Stations" the seeker of truth gradually receives the illuminations of "Divine Names" and "Divine Attributes" and finally the illuminations of the Divine Essence.

۳۔ محمد اقبال، *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*، ۱۸۲۔

That is why, according to this newer psychology, Christianity has already fulfilled its biological mission, and it is impossible for the modern man to understand its original significance. Jung concludes: Most certainly we should still understand it, had our customs even a breath of ancient brutality, for we can hardly realize in this day the whirlwinds of the unchained libido which roared through the ancient Rome of the Caesars. The civilized man of the present day seems very far removed from that. He has become merely neurotic. So for us the necessities which brought forth Christianity have actually been lost, since we no longer understand their meaning. We do not know against what it had to protect us. For enlightened people, the so-called religiousness has already approached very close to a neurosis. In the past two thousand years Christianity has done its work and has erected barriers of repression, which protect us from the sight of our own sinfulness.

This is missing the whole point of higher religious life. Sexual self-restraint is only a preliminary stage in the ego's evolution. The ultimate purpose of religious life is to make this evolution move in a direction far more important to the destiny of the ego than the moral health of the social fabric which forms his present environment. The basic perception from which religious life moves forward is the present slender unity of the ego, his liability to dissolution, his amenability to reformation and the capacity for an ampler freedom to create new situations in known and unknown environments. In view of this fundamental perception, higher religious life fixes its gaze on experiences symbolic of those subtle movements of Reality which seriously affect the destiny of the ego as a possibly permanent element in the constitution of Reality.

۴۔ وزیر آغا، تنقید اور جدید اردو تنقید (کراچی: انجمن ترقی اردو پاکستان، ۱۹۸۹ء)،۲۱۹۔

۵۔ محمد اقبال، *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*، ۲۴۔

Religion is not physics or chemistry seeking an explanation of Nature in terms of causation.

۶۔ محمد اقبال، *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*، ۲۳–۲۴۔

And it is in the elimination of the satanic from the Divine that the followers of Freud have done inestimable service to religion; though I cannot help saying that the main theory of this newer psychology does not appear to me to be supported by any adequate evidence. If our vagrant impulses assert themselves in our dreams, or at other times we are not strictly ourselves, it does not follow that they remain imprisoned in a kind of lumber room behind the normal self. The occasional invasion of these suppressed impulses on the region of our normal self tends more to show the temporary disruption of our habitual system of responses rather than their perpetual presence in some dark corner of the mind. However, the theory is briefly this. During the process of our adjustment to our environment we are exposed to all sorts of stimuli. Our habitual responses to these stimuli gradually fall into a relatively fixed system, constantly growing in complexity by absorbing some and rejecting other impulses which do not fit in with our permanent system of responses. The rejected impulses recede into what is called the "unconscious region" of the mind, and there wait for a suitable opportunity to assert themselves and take their revenge on the focal self. They may disturb our plans of action, distort our thought, build our dreams and phantasies, or carry us back to forms of primitive behaviour which the evolutionary process has left far behind. Religion, it is said, is a pure fiction created by these repudiated impulses of mankind with a view to find a kind of fairyland for free unobstructed movement. Religious beliefs and dogmas, according to the theory, are no more than merely primitive theories of Nature, whereby mankind has tried to redeem Reality from its elemental ugliness and to show it off as something nearer to the heart's desire than the facts of life would warrant. That there are religions and forms of art, which provide a kind of cowardly escape from the facts of life, I do not deny.

۷۔ محمد اقبال، *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*، ۲۴۔

Nor is it possible to explain away the content of religious consciousness by attributing the whole thing to the working of the sex-impulse. The two forms of consciousness- sexual and religious- are often hostile or, at any rate, completely different to each other in point of their character, their aim, and the kind of conduct they generate. The truth is that in a state of religious passion we know a factual reality in some sense outside the narrow circuit of our

personality. To the psychologist religious passion necessarily appears as the work of the subconscious because of the intensity with which it shakes up the depths of our being. In all knowledge there is an element of passion, and the object of knowledge gains or loses in objectivity with the rise and fall in the intensity of passion. That is most real to us which stirs up the entire fabric of our personality. As Professor Hocking pointedly puts it:

If ever upon the stupid day-length time-span of any self or saint either, some vision breaks to roll his life and ours into new channels, it can only be because that vision admits into his soul some trooping invasion of the concrete fullness of eternity. Such vision doubtless means subconscious readiness and subconscious resonance too,- but the expansion of the unused air-cells does not argue that we have ceased to breathe the outer air:- the very opposite!

۸۔ الف دنسیم، اردو شاعری کا مذہبی اور فلسفیانہ عنصر، مقالہ پی ایچ ڈی، مملوکہ سعادت سعید، ص ۲۵۔

۹۔ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو (لاہور: اقبال اکادمی، ۱۹۹۴ء)، ۴۱۹–۴۲۰۔

مآخذ

آغا، وزیر۔ تنقید اور جدید اردو تنقید۔ کراچی: انجمن ترقی اردو پاکستان، ۱۹۸۹ء۔

اقبال، محمد۔ *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*۔ لندن: اوکسفرڈ یونی ورسٹی پریس، ۱۹۳۴ء۔

______۔ کلیات اقبال اردو۔ لاہور: اقبال اکادمی، ۱۹۹۴ء۔

عشرت، وحید۔ تجدید فکریات اسلام۔ لاہور: اقبال اکادمی، ۲۰۰۲ء۔

نسیم، الف د۔ اردو شاعری کا مذہبی اور فلسفیانہ عنصر۔ مقالہ پی ایچ ڈی۔ مملوکہ سعادت سعید۔