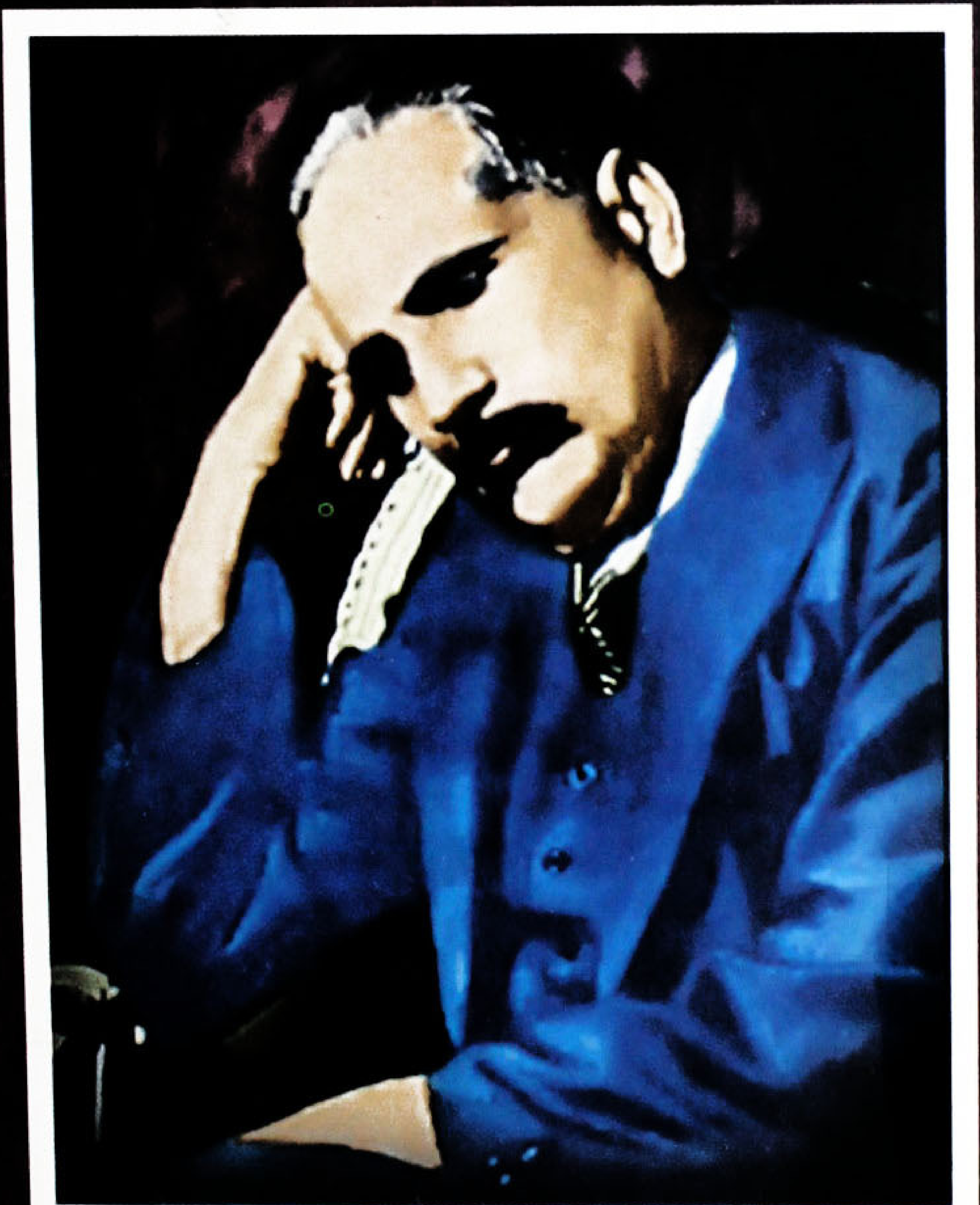
اقبال کا دوسرا خطبہ

The Philosophical Test Of The Revelations Of Religious Experience

مذہبی تجربے کے انکشافات کی فلسفیانہ پرکھ



ڈاکٹر محمد آصف اعوان

Marfat.com

اقبال کا دوسرا خطبہ

The Philosophical Test Of The Revelations Of Religious Experience

مذہبی تجربے کے انکشافات کی فلسفیانہ پرکھ

ڈاکٹر محمد آصف اعوان

مثال پبلشرز
رحیم سینٹر، پریس مارکیٹ، امین پور بازار، فیصل آباد

Marfat.com

جملہ حقوق بحق ادارہ محفوظ ©

اشاعت : 2016

کتاب : اقبال کا دوسرا خطبہ
مذہبی تجربے کے انکشافات کی فلسفیانہ پرکھ

مصنف : ڈاکٹر محمد آصف اعوان

ناشر : محمد عابد

تزئین : خرم شہباز

قیمت : 600 روپے

مطبع : بی پی ایچ پرنٹرز، لاہور

۱۲۲۱۹۹

The Philosophical Test of the Revelations
Of Religious Experience

by

Dr. Muhammad Asif Awan

Edition - 2016

اہتمام

مثال پبلشرز رحیم سینٹر پریس مارکیٹ امین پور بازار فیصل آباد
Ph:041-2615359, 2643841, Cell:0300-6668284
email: misaalpb@gmail.com

شوروم

مثال کتاب گھر، صابریہ پلازہ، گلی نمبر 8، منشی محلہ، امین پور بازار، فیصل آباد

Marfat.com

والدہ مرحومہ

کے نام

Marfat.com

Marfat.com

فہرست

□ تصدیر	17
□ پیش لفظ	24
○ مذہبی تجربے کے انکشافات کی فلسفیانہ پرکھ	26
○ مذہب کا مابعد الطبیعیاتی کردار	26
○ تصورات کی عقلی و شعوری توجیہہ کی فطری خواہش	27
○ قرآن پاک کی عقل و دانش کے حق میں تعلیمات	28
○ عقلی و فکری ارتقا اور اصحابِ دانش کی ذمہ داریاں	29
○ عصری علوم کی روشنی میں عقائد کی توضیح و تشریح	30
○ اقبال کا دوسرا خطبہ	30
○ تاریخ مذہب میں ایک برتر ہستی کا تصور	30
○ اثباتِ وجود باری تعالیٰ کے تین دلائل	31
○ کونیاتی یا تعلیلی استدلال	32
○ کونیاتی یا تعلیلی استدلال پر اقبال کے اعتراضات	33
○ کونیاتی استدلال کی ناکامی کا سبب	41
○ غایتی استدلال	41
○ غایتی استدلال پر اقبال کے اعتراضات	42
○ اقبال کا نقطۂ نظر	44
○ وجودیاتی استدلال	46
○ سینٹ انسلم کا وجودیاتی استدلال	47
○ دیکارت کا وجودیاتی استدلال	47
○ وجودیاتی دلیل پر اقبال کے اعتراضات	51
○ یورپی متکلمانہ دلائل کی ناکامی کی وجہ	53

Marfat.com

فکر اور وجود ایک ہیں	54
خدا بحیثیت صانع کائنات	54
حیات کی کلیت میں انتشار	55
فکر وجود کی صورت گر ہے	56
فکر اور وجود میں دوئی محسوس کرنے کی وجہ	56
انسانی علم اور عالم ومعلوم کی حقیقت	57
فکر وشعور کی اصلاح کا ارتقائی عمل	58
فکر اور وجود کی یکتائی کیسے ثابت ہو؟	59
تجربہ اور اُس کی پرکھ	59
حقیقت کے اظہار کا اصل ذریعہ	60
باطنی اور خارجی تجربے میں فرق	61
باطنی تجربے کی تین خارجی سطحیں	61
طبیعیات ایک تجربی سائنس	62
طبیعیات میں حسی تجربے کی بنیادی اہمیت	63
کیا مادی دُنیا کا تعلق محض حواس سے ہے	65
مادی دُنیا کے تجربے کے تین عوامل	67
جدید نظریہ مادیت کے متعلق الفرڈ آزل کی رائے	67
ذہنی تاثرات کی علت مادی ماخذ ہیں	68
کیا شعور کی علت مادی ماخذ ہیں؟	69
مادی دُنیا کی حقیقت محض شعور ہے	70
پروفیسر وائٹ ہیڈ کا نظریہ	71
ہمارے تصورات فطرت کے حقیقی آئینہ دار نہیں	72
مادیت کا روایتی تصور اور کائنات	72
طبیعیات کا علم حواس پر یقین	72

Marfat.com

- طبیعیات اور مادیت کے روایتی تصور میں فرق 73
- ہمارے ذہنی تاثرات کا باعث کیا ہے؟ 74
- ذہنی تاثرات کی معروضی حیثیت 74
- جان لاک کا تصورِ مادہ 75
- مادہ کی معروضی اور موضوعی خصوصیات 76
- ماہرین طبیعیات کی طرف سے مادہ کی مکمل معروضی حیثیت کا دفاع 76
- برکلے، جان لاک سے بھی ایک قدم آگے 76
- وائٹ ہیڈ کا نقطۂ نظر 77
- مظاہر فطرت ایک حقیقت ہیں 78
- مظاہر فطرت کی حرکی فطرت 78
- آئن سٹائن کا نظریۂ اضافیت 80
- نظریۂ اضافیت میں مکانی زماں کا تصور 81
- زماں اور مادہ کی حرکت کا ربطِ باہمی 83
- فلسفی وائٹ ہیڈ کے ہاں فطرت کا تصور بحیثیت ایک مربوط واقعاتی تسلسل 84
- نیوٹن کا خالص تصورِ مادیت 85
- خالص تصورِ مادیت کا نقصان دہ پہلو 86
- ریاضیاتی سائنس کے خالص تصورِ مادہ پر جدید سائنس کی تنقید 87
- کیا مکاں کی نوعیت مکانِ مطلق کی ہے؟ 87
- قدیم یونانی مفکر زینو (Zeno) کا نظریۂ حرکتِ مکانی 87
- مادہ کی حیثیت کیا ہے؟ 90
- حرکت کے حوالے سے مسلم مفکرین کی آراء 91
- علامہ ابنِ حزم اندلسی کی رائے 92
- اقبال کا ہنری برگساں اور برٹرنڈ رسل سے رجوع 92
- حرکت سے متعلق برگساں کا نقطۂ نظر 93

Marfat.com

○ حرکت سے متعلق برٹرنڈ رسل کا نقطۂ نظر 95
○ جارج کینٹر کا ریاضیاتی استمرار کا نظریہ 95
○ اقبال کا نقطۂ استفسار 99
○ اقبال کا ریاضیاتی استمرار کے تصور سے اختلاف 99
○ نظریۂ ریاضیاتی استمرار کی ناکامی 100
○ حرکت ایک عمل ہے 100
○ عمل کی وحدت اور فکری تقسیم و تجزیہ 101
○ عمل کا باطنی اور خارجی پہلو 102
○ نظریۂ اضافیت کی رو سے مکاں کی نوعیت 102
○ واحدیتی تصوریت 104
○ پروفیسر ٹی پرسی نن کی رائے 105
○ برٹرنڈ رسل کی تائید 106
○ نظریۂ اضافیت حتمی حقیقت کا آئینہ دار نہیں 107
○ نظریۂ اضافیت کی دوگونہ اہمیت 108
○ آئن سٹائن کا چار ابعادی تصور اور اقبال کی تردید 112
○ اوس پنسکی کا زماں سے متعلق چار ابعادی تصور 118
○ تجربے کی حیاتیاتی سطح 125
○ شعور اور حیات و خودی 125
○ شعور کشمکش اور تناؤ کو جنم دیتا ہے 126
○ شعور کی حدود متعین نہیں 127
○ ذہن اور مادہ کے باہمی تعلق کی بحث 127
○ شعور کی آزاد و خود مختار حیثیت اور علم کی معقولیت 129
○ اقبال کا تصورِ شعور 129
○ شعور کا ادراک حسی اجزا کے امتزاج و تناسب سے ہوتا ہے 130

Marfat.com

- نیوٹن اور ڈارون۔ مادیت کے دو بڑے علم بردار 131
- کیا طبعی سائنس محض مادیت سے وابستہ ہے؟ 132
- سائنس حقیقت کا جامع یا کلی تصور پیش نہیں کرتی 133
- مظاہر فطرت کی حیثیت ایک زندہ عضویہ کی ہے 134
- سائنس کی نااہلیت 135
- مذہب ہی مکمل حقیقت کا دعوے دار 136
- انسانی علم کی تشکیل تصورات سے ہوتی ہے 137
- مادی قواعد کا حیات و شعور کی سطح پر اطلاق نہیں ہوتا 138
- مقصد اور قانونِ علیت میں فرق 138
- مقصد موضوعی جب کہ علت کی حیثیت معروضی ہے 139
- عضویہ کے طرزِ عمل میں توارث کا کردار 140
- جے ایس ہالڈین کا نقطہ نظر 141
- مقصد اور فکر و ارادہ کی آزادی 144
- مقصدی اعمال کیا ہیں اور کیسے انجام پاتے ہیں؟ 144
- حیات کا ارتقائی عمل اور وحدتِ حیات 145
- ارتقائی عمل میں سرگزشت کا تصور 146
- حیات کے ارتقائی تسلسل کا ماخذ 146
- باطنی حیات اور خارجی مظاہر کی سرگرمیوں میں فرق 147
- کیا خرد ارتقا کی پیداوار ہے؟ 147
- سائنس کا معروضی اُصولِ تحقیق 148
- دوسرا سوال 148
- تین اہم نکات 150
- حیات بحیثیت نفسی فعلیت 152
- کائنات ایک زندہ حقیقت 153

Marfat.com

○ کائنات میں وقت اور واقعہ کا ربطِ باہمی 154
○ امتداد فی الزماں 156
○ وجود، اُس کی بقا اور زماں 156
○ وجودِ ذات کا باطنی پہلو ہے 157
○ ذات کے باطنی پہلو کا شعوری تجزیہ 158
○ حرکت اور وقت کا ربطِ باہمی 159
○ حیات اور وقت کا ربطِ باہمی 160
○ حرکتِ حیات کا رُخ 161
○ ذات کا باطنی اور خارجی پہلو 161
○ انائے قدری اور انائے فعلی 161
○ انائے فعلی 162
○ ذات کی خارجی سطح پر زمانی تسلسل 163
○ روزمرہ زندگی میں زماں کا تصور 164
○ مکانی حرکت کا تصور، تصورِ حرکت کی نفی ہے 164
○ زماں مکانی تحدیدات سے ماوراء ہے 165
○ انائے قدری 166
○ ذات کی باطنی سطح کی وحدت 168
○ خودی کی کلیت ناقابلِ تقسیم ہے 169
○ زماں اور حرکت میں تقدم و تاخر کا تعین 170
○ آنِ واحد میں اِدراک 171
○ خلاصۂ کلام 173
○ زماں کا قرآنی تصور 173
○ زمانِ الٰہی اور انسانی تصورِ زماں 174
○ زماں کی اضافی حیثیت 176

Marfat.com

- زمانِ خالص کا باطنی تجربہ نا قابل بیان ہے 177
- زمانِ خالص کا باطنی تجربہ نا قابلِ بیان کیوں ہے؟ 177
- معروضی سطح کا زمانی تواتر 178
- مربوط شخصی کلیت کی فراہمی میں انائے قدری کا کردار 178
- زمانِ خالص کی نامیاتی کلیت 179
- زمانِ خالص میں موجود کھلے اِمکانات سے تقدیر کی تشکیل 181
- حسن عمل کے معیار سے واقعات کا ظہور 183
- علیتی تسلسل اور حسن عمل کا معیار 184
- واقعات کا ظہور منطقی نہیں بلکہ تخلیقی ہے 185
- تقدیر اور جہد و عمل کا ربطِ باہمی 186
- وقت کی تخلیقی حیثیت 188
- تسلسلِ زماں اور زمانِ حقیقی میں فرق 190
- تخلیقی اور میکانکی سرگرمی میں فرق 193
- سائنس اور حیات کے رویے میں بنیادی فرق 194
- فکر اور وجود کی ہم آہنگی 198
- کیا حرکت ٹھوس شے کے بغیر ممکن ہے؟ 199
- ڈیموکریٹس کا نظریہ مادی جواہر پر تنقید 201
- سائنس کے نزدیک بھی ساکن شے کا تصور عنقا ہے 202
- اشیا کی تشکیل میں برق کی اساسی حیثیت 203
- کیا برقی رو کی پیمائش ممکن ہے؟ 205
- ثبات فقط ایک تغیر کو ہے زمانے میں 205
- کوئی واقعہ مطلق حیثیت نہیں رکھتا 206
- کائنات ایک لامتناہی فعل 206
- فکر کی جزئیات نگاری 207

Marfat.com

- حرکت کا فکری تجزیہ اور زمان و مکاں 208
- حقیقت کی ماہیت 209
- فکر و ارادہ کی ثنویت پر اقبال کا برگساں سے اختلاف 209
- فکر کا تالیفی وارتباطی پہلو 211
- حیات کا تدریجی اخذ و انجذاب اور نشوونما 212
- مقاصد، ذہن وشعور اور حرکتِ حیات 212
- ذہنی وشعوری سرگرمی کے دو مراحل 214
- فکر اور حیات کا ربطِ باہمی 214
- حیات مقاصد کی تخلیق وجستجو کا نام ہے 215
- حیات محض برگساں کا ''جوشِ حیات'' نہیں 215
- برگساں کی کوتاہ بینی کا سبب 216
- ماضی وحال کی شعوری وحدت اور مستقبل 217
- عمل اور مقصد کا ربطِ باہمی 217
- ادراکی انفعال 218
- فہم وفراست پر باطنی مقاصد اور دلچسپیوں کے اثرات 218
- ذہن وشعور میں موجود مقاصد اور مستقبل 220
- مقاصد سے مستقبل کی پیش بینی 221
- متخیّلہ کا تعلق مستقبل کے ساتھ ہے 222
- اقبال اور برگساں میں اختلاف 224
- اقبال کا برگساں کے اعتراض پر جواب 224
- اقبال اور برگساں کا بنیادی اختلاف 225
- مقاصد کی تشکیل وتحویل اور نوآفرینی 227
- ع حادثہ ایک دم نہیں ہوتا 228
- غایت اور جدت ونوآفرینی 228

Marfat.com

- خوب سے خوب تر کی تلاش کا عمل 230
- کائنات کا تکمیلی تصور اور قرآن 231
- کائنات، خالق کائنات کی مسلسل تخلیقی سرگرمی کا مظہر ہے 232
- تصورِ وقت حرکت و عمل سے وابستہ ہے 233
- دورانِ خالص 233
- دورانِ خالص کے تین بنیادی پہلو 235
- خودی یا ذات کی اولین حیثیت 236
- خودی کے قدر شناس عمل سے زمانِ خالص کی تخلیق 237
- اقبال کے نزدیک وجود کی دلیل 238
- شوقِ اظہارِ خودی اور عرفانِ ذات کے مراتب 238
- عرفانِ ذات اور ماحول سے مسابقت 239
- ذاتِ الٰہی غنی عن العالمین ہے 240
- ذاتِ الٰہی کے غنی عن العالمین ہونے کی وجہ 240
- ذاتِ الٰہی، انسان اور کائنات 241
- ایک اہم سوال 241
- فطرت ـــــ ایک لمحۂ گزراں 242
- ذاتِ الٰہی کی صفات و خصوصیات 242
- ذاتِ الٰہی کا تصور کیوں ممکن نہیں؟ 243
- ذات کے ہونے کی دلیل کردار ہے 243
- مظاہرِ فطرت کا ذاتِ باری سے نامیاتی ربط 244
- مظاہرِ فطرت آیاتِ الٰہی ہیں 245
- آیاتِ الٰہی ہی سنتِ الٰہی ہیں 246
- اللہ تعالیٰ کی بے پایاں تخلیقی سرگرمی اور انسانی نقطۂ نظر کی تحدیدات 246
- اللہ کی بے پایاں تخلیقی سرگرمی کی نوعیت 247
- ارتقا کا رُخ 248

Marfat.com

○ طبعی علوم کی روحانی معنویت	249
○ نگاہِ شوق اور عبادت کا مفہوم	250
○ میک ٹیگرٹ کا تصورِ زماں اور اقبال	251
○ واقعات کے باہم روابط کی دوامی حیثیت	256
○ سینٹ آگسٹائن کی رائے	257
○ زماں سے متعلق بحث کا خلاصہ	257
○ شب و روز — خدا کی تخلیقی فعالیت	258
○ کیا ذاتِ الٰہی تغیر پذیر ہے؟	259
○ تغیر عدم اکملیت کی علامت ہے؟	260
○ علم اور شعوری تجربہ	260
○ امام ابن حزم کا خدشہ	262
○ حیاتِ الٰہی کے حوالے سے ابنِ حزم کے کمزور نقطۂ نظر کی وجہ	263
○ ذاتِ الٰہی بحیثیت حقیقتِ کلی	264
○ حقیقتِ کلی سے کیا مراد ہے؟	264
○ حرکت ایک اضافی حقیقت ہے	265
○ حیاتِ ذاتِ الٰہیہ کے احوال و کیفیات سراسر باطنی ہیں	265
○ ذاتِ الٰہی کا تعلق دورانِ خالص سے ہے	267
○ ذاتِ الٰہی کی تخلیقی سرگرمی	267
○ ذاتِ الٰہی کے حوالے سے تغیر کا مطلب ارتقا نہیں	268
○ ذاتِ الٰہی سے رُونما ہونے والا تغیر	269
○ انسان اور خدا کے تخلیقی تسلسل میں فرق	270
○ ایک غلط فہمی کا ازالہ	271
○ مذہب کی فلسفہ پر فوقیت	273
○ حوالہ جات و حواشی	275
○ اشاریہ	308

Marfat.com

تصدیر

زندگی واقعات کا ایک تسلسل ہے جس میں وقت کی صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں۔ ان حوادث میں سے اکثر کا مقدر خاک ہو جانا ہوتا ہے۔ کم ایسے ہوتے ہیں جو تاریخ بن کر باقی رہ جاتے ہیں۔ تاریخ واقعاتِ پارینہ کا ایک دفتر ہے جس میں سے کم واقعات انسانی حافظے کا حصہ بن پاتے ہیں، ایسے حوادث و وقائع تو بہت ہی کم ہوتے ہیں جن کا ظہور واقعات کے کچھ نئے سلاسل کو جنم دے کر انھیں انسانی حافظے ہی نہیں تاریخ تمدن کا حصہ بنا دیتا ہے ایسے واقعات و حوادث بعض اوقات اپنی نہاد میں معمولی لیکن نتائج کے اعتبار سے غیر معمولی ہوتے ہیں۔ آئے دن دُنیا بھر میں کتب و رسائل شائع ہوا کرتے ہیں لیکن عصر اقبال میں معاشیات کے موضوع پر شائع ہونے والی ایک کتاب نے اقبال کے ذہن میں ایک ایسے سوال کو جنم دیا جو آنے والے زمانوں میں تحقیق و تفحص کے دروازے کھولنے کا باعث بن گیا۔ ۱۹۲۴ء میں امریکا سے شائع ہونے والی ایک کتاب Mohammadian theory of Finance میں کہا گیا کہ اجماع، نصِ قرآنی کو منسوخ کر سکتا ہے۔ اقبال یہ کتاب پڑھ کر مضطرب ہو گئے، اس نکتے نے ان کی فکر کو اس انداز سے انگیخت کیا کہ ان کے فکر و خیال کی دُنیا میں سوچ بچار کے ایک طویل عمل کا آغاز ہو گیا، انھوں نے وقت کے علما سے اس موضوع پر مکالمہ کیا اور خود اس سوال کا جواب تلاشنے لگے جس کا ثمر اسی سال ان کی تحریر ''اجتہاد فی الاسلام'' کی صورت میں سامنے آ گیا یہی تحریر ہے جو بعد ازاں ان کے مشہور خطبات میں The principle of movement in Islam کا رُوپ دھار کر شامل ہوئی۔

مدراس کی مسلم ایسوسی ایشن نے انھیں اجتہاد کے حوالے سے خطبات دینے کی دعوت دی تو

Marfat.com

انھوں نے اس تحریر میں دو اور موضوعات کا اضافہ کر کے وہاں تین خطبات پیش کیے۔ یہی خطبات بعدازاں علی گڑھ کے اسٹریچی ہال میں تین مزید خطبات کے اضافے کے ساتھ پیش کیے گئے اور پھر یہ Six Lectures on Reconstruction of Religious Thought in Islam کے عنوان سے کتابی شکل میں مرتب ہوئے۔ دوسری گول میز کانفرنس کے سلسلے میں جب اقبال برطانیہ گئے تو وہاں کی ارسطاطیلین سوسائٹی کی دعوت پر ایک اور خطبہ ?Is Religion Possible پیش کیا بعدازاں اس خطبے کو بھی کتاب میں شامل کر دیا گیا اور کتاب کے نام سے Six Lectures کے الفاظ حذف کر دیے گئے۔ اس کتاب کی اشاعت پر جہاں پسندیدگی کا اظہار کیا گیا وہاں بعض حلقوں کی جانب سے اسے شدید تنقید کا نشانہ بھی بنایا گیا۔ اس کتاب کے بارے میں علامہ اقبال نے اپنے ایک خط میں لکھا کہ:

"Six lectures is highly technical work and it requires good acquentance with recent development in modern science and philosophy."

آنے والے زمانے میں اس بلند رُتبہ فنی کتاب کو اگرچہ کما حقہٗ توجہ تو نہیں ملی لیکن ایسا بھی نہیں کہ یہ نظر انداز ہی ہو گئی ہو اپنے اپنے انداز میں یہ کتاب مختلف مصنّفین اور محققین کے ہاں بار پاتی رہی اور اس کے موضوعات زیرِ بحث آتے رہے ہیں اس کے حوالے سے مستقل کتابیں لکھی گئی ہیں اور مختلف اصحابِ قلم نے اسے ترجمے کے عمل سے گزار کر علامہ کے تخاطب کا دائرہ وسیع تر کرنے کی خدمت انجام دی ہے سب سے بڑھ کر اس کے متن کو مرتب کرنے کی طرف توجہ دی گئی۔ خطبات پر نقد و نظر کے سلسلے کا آغاز محمد مارما ڈیوک پکتھال کے اس تبصرے کو سمجھنا چاہیے جو اِسلامک کلچر کوارٹرلی حیدرآباد میں اکتوبر ۱۹۳۱ء کو شائع ہوا۔ اس تبصرے میں مبصر کے ہاں خطبات کے بارے میں تصور کی تین لہریں کروٹیں لیتی دیکھی جا سکتی ہیں جنھیں ناگواری، قبول اور اعتراف کے ناموں سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔ بعدازاں خطبات کے حوالے سے یہی تین رویے رنگ بدل بدل کر دکھائی دیتے رہے ہیں۔

تنقید و تبصرہ سے الگ متن کی اساس پر استوار ہونے والے کاموں میں پروفیسر سعید شیخ اور ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے کام کو اہمیت حاصل ہے۔ پروفیسر سعید شیخ نے تو انگریزی متن کو تحقیقی اصولوں کے مطابق مرتب کیا جب کہ خلیفہ صاحب نے خطبات پر حاشیہ آرائی کی بجائے اس کے مطالب کا ملخص تیار کیا جو اُن کی کتاب فکرِ اقبال میں آخری باب کے طور پر شامل ہوا، لیکن اب تلخیص خطباتِ اقبال کے نام سے الگ کتابی صورت میں شائع ہونے لگا ہے۔ متن کی اساس پر کیا گیا ایک اور اہم کام

Marfat.com

ڈاکٹر سیّد عبداللہ کی متعلقات خطباتِ اقبال ہے جس میں ان خطبات کے مباحث اور ان میں در آنے والے علمی نکات و اشارات کو موضوع بنا کر مختلف اہلِ علم نے دادِ تحقیق دی ہے۔ خطبات پر ردِّ عمل کے جس سلسلے کا آغاز محمد مارماڈیوک پکتھال کے تبصرے سے ہوا تھا۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی کی کتاب خطباتِ اقبال پر ایک نظر نے اسے آگے بڑھایا۔ پروفیسر عثمان کی فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو بھی اس سفر میں شامل کی جاسکتی ہے، اگرچہ مولانا سعید احمد اکبر آبادی کا خطاب عالمانہ ہے اور پروفیسر عثمان کا مدرسانہ۔ اسی طرح حیدر آباد کے سیّد وحید الدین، ہندوستان کے الطاف احمد اعظمی اور پاکستان کے محمد سہیل عمر کی کتابی صورتوں میں شائع ہونے والی کاوشیں خطباتی مباحث کی حامل ہیں۔ خطبات بعض علمی مجالس کا موضوع بھی بنے جن کی رودادیں الگ الگ اشاعت پذیر ہوئیں۔ لاہور میں ہونے والے ایک ایسے ہی سیمے نار کے مقالات مجلہ اقبالیات میں اور پاکستان سٹڈی سنٹر کراچی یونی ورسٹی کے زیرِ اہتمام منعقد ہونے والے سیمے نار کے مقالات کتابی صورت میں اقبال فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو کے نام سے شائع ہو چکے ہیں۔ اقبال اکیڈمی کے انگریزی مجلّے اقبال ریویو کا ایک شمارہ خطبات پر لکھے جانے والے انگریزی مقالات کے لیے مخصوص کیا گیا راقم کی میزبانی میں ایک ایسی ہی نشست پاکستان ٹیلی ویژن کے زیرِ اہتمام منعقد ہوئی جس میں فکر و فلسفہ کی دُنیا سے تعلق رکھنے والے جملہ اہلِ علم اور ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب نے شرکت کی۔ اس نشست کی رُوداد بھی اقبال اکادمی کے علمی مجلّے اقبالیات میں شائع ہو چکی ہے۔ خطبات کے بعد موضوعات الگ بھی بحث و مذاکرے کا موضوع بنے مثال کے طور پر علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد نے تصوّرِ اجتہاد کو ایک علمی مذاکرے کا موضوع بنایا اور بعد ازاں اس میں پڑھے جانے والے مقالات علامہ اقبال کا تصوّرِ اجتہاد کے عنوان سے کتابی صورت میں شائع ہوئے (اقبال اکادمی پاکستان ۲۰۰۸ء) خطبات کی کلیت کو موضوع بنا کر محمد شریف بقا صاحب نے موضوعاتِ خطباتِ اقبال کے عنوان سے مضامین خطبات کا ایک موضوع وار خلاصہ ۲۰۰۷ء میں اقبالیات کے طالبِ علموں کی خدمت میں پیش کیا۔ خطبات پر تازہ ترین اور وقیع کام خود فرزندِ اقبال ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب کا ہے جو ۲۰۰۸ء میں خطباتِ اقبال تسہیل و تفہیم کے عنوان سے شائع ہوا ہے۔ اس کام میں ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب نے جہاں شرق و غرب میں خطبات کے مثبت و منفی (زیادہ تر منفی) استقبال پر کلام کیا ہے وہاں ہر ہر خطبے کے مطالب کا خلاصہ اپنی تشریحات اور متقدم تبصرہ نگاروں کی آرا پر نقد کے

Marfat.com

ساتھ پیش کیا ہے۔ اس کتاب سے پہلے قریب کے زمانے میں الطاف احمد اعظمی صاحب کی کتاب خطباتِ اقبال ایک مطالعہ سامنے آئی تو اس میں اقبال کے فہم اسلام وقرآن کو خاصی تند تنقید کا نشانہ بنایا گیا تھا۔ اس کتاب کا نسخہ ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب کو بھیج کر اس پر ان کا ردِّ عمل دریافت کیا گیا تو انھوں نے اسے مصنف کی خود ادعائی پر محمول کرتے ہوئے ۱۸/اپریل ۲۰۰۶ء کو بہ نام راقم لکھا:

''اقبال کا فہم قرآن ناقص یا اقبال پیغمبرِ اسلام ﷺ کی قانون سازی کی رُوح کو نہ سمجھ سکے یہ ہمارے Self-righteous علماء کی سوچ ہے اور اس میں آج تک کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ ان کے اسی الٰہیاتی تکبر کے سبب آج بھی مسلمانوں کی نئی نسل جو مغرب کے مشاہداتی علوم، سائنس اور ٹیکنالوجی سے متاثر ہے، اسلام سے برگشتہ ہوتی جارہی ہے۔ اقبال کا زور اجتہادِ مطلق پر ہے اس لیے ممکن نہیں کہ انھوں نے استحسان، استصلاح وغیرہ ذیلی مآخذ کو نظرانداز کیا ہو، یا ان کے قائل نہ رہے ہوں۔ البتہ اقبال کا فرمان درست ہے کہ دورِ انحطاط میں تقلید بہتر ہے مگر ہمیں یہ فیصلہ کرنا ہوگا کہ ہم کب تک اپنے آپ کو دورِ انحطاط میں محبوس رکھیں گے اور کب تک تقلید کا پھندا ہماری گردنوں میں پڑا رہے گا۔''

ڈاکٹر صاحب پہلے تو خطبات پر کیے جانے والے تبصروں پر وقت صرف کرنے کو تضیع اوقات خیال فرماتے تھے اور ان کا کہنا تھا کہ ''خطبات بہت سے موضوعات پر مشتمل ہیں۔ میری دلچسپی کا موضوع چونکہ صرف علامہ کا تصورِ جدید اسلامی ریاست اور اجتہاد ہے اور میں علم کلام کے دیگر موضوعات سے گہری دلچسپی نہیں رکھتا۔ اس لیے ممکن ہے مجھے (خطباتِ اقبال پر کیے گئے) ان تبصروں پر بحث وقت ضائع کرنے کے مترادف نظر آتی ہو۔'' (مکتوب بہ نام راقم مکتوبہ ۲۱/اپریل ۲۰۰۵ء) لیکن بعد ازاں انھوں نے خطبات پر ہونے والے اعتراضات کو قابلِ التفات سمجھا اور ۱۸/اپریل ۲۰۰۶ء کے محولہ بالا گرامی نامے سے ظاہر احساس کے تحت خطباتِ اقبال تسہیل و تفہیم لکھی جو دو برس بعد ۲۰۰۸ء میں شائع ہوئی اس میں الطاف اعظمی صاحب کے خیالات پر ڈاکٹر صاحب کی گرفت جابجا دیکھی جاسکتی ہے۔ جہاں تک محولہ بالا پہلے اقتباس میں مندرج آخری نکتے کا تعلق ہے تو یہ اعتراض اقبال پر پہلے بھی لگایا جاتا رہا جیسا کہ ڈبلیو سی اسمتھ نے کہا تھا کہ اقبال ''فکری طور پر تجدید کے قائل تھے مگر عملی طور پر تجدید سے خوف زدہ تھے۔'' یہ بات کہتے ہوئے معترضینِ اقبال کی وہ نظم بھول جاتے ہیں جو انھوں

Marfat.com

نے رموزِ بے خودی میں ''در معنی این کہ در زمانۂ انحطاط تقلید از اجتہاد اولیٰ تر است'' کے زیرِ عنوان لکھی ہے اور جس میں کمال بصیرت سے کہا ہے:

اجتہاد اندر زمانِ انحطاط　　قوم را برہم ہمی پیچد بساط

زِ اجتہادِ عالمانِ کم نظر　　اقتدا بر رفتگان محفوظ تر

بیرونی دُنیا میں خطبات کا اِستقبال ایک الگ موضوع ہے۔ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب کی تحریروں سے بیرونی دُنیا میں خطبات کے اِستقبال کی خاصی مایوس کُن تصویر اُبھرتی ہے لیکن راقم کے خیال میں بیرونی دُنیا میں خطبات پر ردِ عمل خود برصغیر کی طرح ملا جلا رہا ہے۔خطبات کے تراجم تو دُنیا کی اکثر قابلِ ذِکر زبانوں میں ہو چکے ہیں جہاں تک ان پر تنقید و تبصرے کا تعلق ہے تو یہ پہلو بھی یکسر محروم توجہ نہیں ہے۔عربی میں ڈاکٹر البہی کی الفکر الاسلامی، فارسی میں محمد بقائی ماکان کی کتب، جرمن میں این میری شمل اور جے ڈبلیو فیوک کی کتب اطالوی نژاد امریکی پروفیسر ایم ایس رشید کی کتاب اور رُوسی علما کے مقالات (جن کا مجموعہ لاہور سے بھی شائع ہو چکا ہے) کا تذکرہ تو راقم اپنے ایک پہلے مضمون میں کر چکا ہے۔زمانہ حال میں کچھ تازہ تحقیقات بھی سامنے آئی ہیں ابھی وطنِ عزیز میں جن کی طرف توجہ نہیں ہو سکی ہے۔راقم نے اپنے عالم عرب کے اسفار میں یہ کتب حاصل کرنے میں کامیابی حاصل کی ہے۔خاص طور پر ڈاکٹر حسن حنفی کی کتاب محمد اقبال ....فیلسوف الذاتیة جس میں ایک فلسفی کی حیثیت سے مصنف نے اقبال کے فلسفیانہ افکار کو بڑی تفصیل سے اپنا موضوع بنایا ہے اور خطبات پر تنقید کرتے ہوئے ان کے پیشِ نظر عباس محمود کا عربی ترجمہ تجدید التفکیر الدینی فی الاسلام (قاہرہ ۱۹۵۲ء) رہا ہے۔مصنف عالم عرب کے ایک نام ور فلسفی ہیں اور اقبال کے خیالات سے متاثر، راقم کو خود مصنف سے ملنے اور اقبال کے بارے میں ان کے خیالات جاننے کا موقع مِلا ہے۔کتاب بھی اقبال کے لیے ان کے جذبہ محبت و اثر پذیری کا اظہار کرتی ہے۔اِس لیے ان کے ہاں ویسا لہجہ نہیں پایا جاتا جیسا مثال کے طور پر خطبات کے ہندوستانی نقاد الطاف اعظمی صاحب کے ہاں ملتا ہے۔

ان نئے مصنّفین کے ہاں خطبات کے بارے میں وہ رویہ دکھائی نہیں دیتا جیسا کہ جاوید اقبال صاحب نے بعض متقدم غیر ملکی مصنّفین کے ہاں ذکر کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اب بیرونی دُنیا میں خطبات کی جانب رجحان میں تبدیلی آ رہی ہے اور یہ تبدیلی خوش آئند ہے۔تبدیلی کی یہ لہر اندرونِ ملک بھی محسوس کی جا سکتی ہے جس کا ایک اِشارہ ڈاکٹر آصف اعوان صاحب کا پیشِ نظر کام بھی ہے جس کے تعارف

Marfat.com

کے لیے یہ سطور لکھی جارہی ہیں۔ ڈاکٹر آصف اعوان صاحب اُردو کے اُستاد اور ایک شائستہ و مہذب انسان ہیں۔ آج کل گورنمنٹ کالج یونی ورسٹی فیصل آباد میں صدرِ شعبۂ اُردو کی حیثیت سے خدمات انجام دے رہے ہیں لیکن بعض دوسرے اساتذۂ اُردو کی طرح یک فنے نہیں ہیں انھوں نے پندرہ سولہ برس اُدھر خطباتِ اقبال پر تفکر و تدبر کا سلسلہ شروع کیا اور کمال محنت سے خطبات کی ادق انگریزی پر قابو پا کر ان کے مطالب کا حصر کیا ہے۔ وہ اس سے پہلے فکرِ اقبال پر اپنے مطالعے و تفکر کے نتائج اہلِ علم کی خدمت میں پیش کر چکے ہیں۔ یوں تو انھوں نے فکرِ اقبال کے عمومی موضوعات سے بھی اعتنا کیا ہے لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ خطباتِ اقبال ان کے لیے تخصص کا درجہ اختیار کر چکے ہیں۔ موجودہ کتاب سے پہلے وہ اقبال کے پہلے اور تیسرے خطبوں پر تعارفی اور توضیحی کتب قارئین کی خدمت میں پیش کر چکے ہیں۔ اقبال کا تیسرا خطبہ تحقیقی و توضیحی مطالعہ ۲۰۰۶ء میں اور اقبال کا پہلا خطبہ علم اور مذہبی تجربہ تحقیقی و توضیحی مطالعہ ۲۰۰۸ء میں چھپ کر شائع ہو چکی ہیں۔ ۲۰۰۹ء میں معارفِ خطباتِ اقبال بھی شائع ہوئی۔ ڈاکٹر صاحب کی ان کتب کو اقبال دوست حلقوں میں بالعموم پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا گیا اور فاضل محقق کی محنت کی داد دی گئی اب انھوں نے اس ادق وادی کا ایک اور سنگِ میل عبور کرتے ہوئے اقبال کے دوسرے خطبے کو اپنے مطالعے اور تصنیفی تگ و تاز کا موضوع بنایا ہے جس کا مسودہ اقبال کا دوسرا خطبہ مذہبی تجربے کے فلسفیانہ انکشافات کی پرکھ کے عنوان سے میرے سامنے ہے۔ پہلے دونو کاموں اور اس تازہ کاوش میں بنیادی فرق یہ ہے کہ پہلی دونو کتب زیرِ بحث خطبے کو اس کی کلیت میں دیکھتی تھیں اس لیے تمام تر کتاب ایک مسلسل مضمون کی حیثیت رکھتی تھی جب کہ موجودہ کتاب کی اسکیم مختلف ہے۔ اس میں کتاب کو مختلف عنادین میں تقسیم کیا گیا ہے اور ہر عنوان پر الگ الگ بحث کی گئی ہے ان تمام عنوانات کی فہرست آغازِ کتاب میں درج ہے جس سے قاری گویا مطالبِ کتاب کا خلاصہ ایک نظر میں دیکھ سکتا ہے اور اپنی دل چسپی کے عنوان تک براہِ راست رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ ہر عنوان، اقبال کے خطبے The Philosophical Test of the Revelations of Religious Experience سے ماخوذ اور متعلقہ بحث پر اس خطبے کے اقتباس سے مزین ہے۔ عام اُردو دان قاری کے لیے اقتباس کا اُردو ترجمہ بھی دیا گیا ہے۔ اقبال کا خیال تھا کہ ''اُردو خواں دُنیا کو شاید ان (خطبات) سے فائدہ نہ پہنچے کیونکہ بہت سی باتوں کا علم میں نے فرض کر لیا ہے کہ پڑھنے والے یا سننے والے کو پہلے سے حاصل ہے۔'' ڈاکٹر

۱۴۲۱۹۹

Marfat.com

آصف اعوان صاحب نے اس کمی کو دُور کرنے کی کوشش کی ہے۔ان کی پہلی دو کتب میں اشعار اقبال سے جابجا استشہاد دکھائی دیتا ہے اگر چہ اس کتاب میں بھی اشعار کے حوالے موجود ہیں لیکن یہاں زیادہ زور متعلقہ خطبے کے متن ہی پر ہے۔ کتاب کی ایک خوبی جس سے پہلی دو کتب خالی تھیں اس کا اِشاریہ ہے جس نے کتاب سے اِستفادے کو مزید سہل بنا دیا ہے۔

ڈاکٹر آصف اعوان خطبات کی دِقتوں اور مضامین کی پیچیدگیوں سے آگاہ ہیں انھیں ضرور اس بات کا احساس ہے کہ خطبات کے تمام مضامین آج کے عصری منظرنامے سے متعلق نہیں ہیں اور بعض آراجمہور کی آرا کے مطابق بھی نہیں ہیں لیکن وہ ان بحثوں میں پڑے بغیر اپنے قاری کو خطبات کی سلطنت میں داخل کرنا چاہتے ہیں کہ ایک بار اگر قاری اس سلطنت میں داخل ہو جائے گا تو اس کے نشیب وفراز کو خود جان لے گا۔ان کے خیال میں بھی اصل بات فکر کے سفر کا آگے بڑھنا ہے، جب بات فکروخیال کی ہو تو۔۔۔ کچھ اِختلاف کے پہلو نکل ہی آتے ہیں۔۔۔ اقبال نے خطبات ہی کے اِبتدائیے میں اپنی روش فکر بتاتے ہوئے یہ بات واضح کر دی تھی کہ وہ اپنے قاری سے اِتفاقِ محض کا مطالبہ نہیں کرتے نہ ہی ان کے خیال میں ان کے افکار حرفِ آخر کا درجہ رکھتے ہیں اور فلسفیانہ فکر کی دُنیا میں کوئی شے حرفِ آخر ہوتی بھی نہیں ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ ہم فکر کی دُنیا میں آنے والے نئے نظریات کا تعصب وتنگ نظری کے بغیر مطالعہ کرتے ہوئے آگے بڑھیں تاکہ ہمارے لیے علمی ترقی کی راہیں کشادہ ہوں۔ڈاکٹر آصف اعوان صاحب کی یہ قابلِ قدر کتاب قوم کو اسی ''چراغِ راہ'' کی جانب متوجہ کر رہی ہیں۔

ڈاکٹر زاہد منیر عامر
پروفیسر اُردو
پنجاب یونی ورسٹی، لاہور

۲۸ر اپریل ۲۰۱۵ء

Marfat.com

پیش لفظ

قارئین کرام! راقم اس سے قبل اقبال کے پہلے اور تیسرے خطبے کے تحقیقی و توضیحی مطالعے پر مبنی دو کتب رقم کر چکا ہے۔ یہ کتاب جو آپ کے ہاتھ میں ہے اقبال کے دوسرے خطبے کے تحقیقی و توضیحی مطالعے کا حاصل ہے۔ اقبال کے دوسرے خطبے کا نام ''مذہبی تجربے کے انکشافات کی فلسفیانہ پرکھ'' ہے۔ یہ خطبہ دراصل اُن کے پہلے خطبے ''علم اور مذہبی تجربہ'' پر استدلال و برہان کی حیثیت رکھتا ہے۔ اقبال نے اپنے پہلے خطبے میں یہ قضیہ پیش کیا تھا کہ جس طرح مادی تجربہ ایک حقیقت ہے اور اس سے علم حاصل ہوتا ہے، اُسی طرح مذہبی یا باطنی تجربہ بھی ایک حقیقت ہے لہٰذا اس سے بھی علم حاصل ہوتا ہے، مگر چوں کہ ہر پیش کیے جانے والا قضیہ دلائل و براہین کا محتاج ہوتا ہے اس لیے اقبال نے اپنے دوسرے خطبے میں اس اَمر کا اہتمام کیا ہے کہ پہلے خطبے میں پیش کیے جانے والے قضیے کی فلسفیانہ تعبیر کی جائے اور اُسے اِس طرح منطقی استدلال کے ساتھ ثابت کیا جائے کہ اُس کے محکم و مؤکد ہونے میں کوئی شک باقی نہ رہے۔

باطنی تجربے کے نتیجے میں وقوف و ادراک کا حصہ بننے والی سب سے اہم ہستی ذاتِ باری تعالیٰ ہے۔ چنانچہ اقبال اپنے دوسرے خطبے کا آغاز اِسی ہستی کی علمی پرکھ سے کرتے ہوئے اثباتِ وجودِ باری تعالیٰ کے حوالے سے یورپی علم الکلام کے تین دلائل کو زیرِ بحث لاتے ہیں:

(i) کونیاتی یا تعلیلی استدلال Cosmological Argument

(ii) غایتی استدلال Teleological Argument

(iii) وجودیاتی استدلال Ontological Argument

اقبال نے اِن تینوں دلائل پر سیر حاصل اور جامع گفتگو کی ہے، ان پر تنقید کی ہے، اعتراضات

Marfat.com

اُٹھائے ہیں اور اپنا نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔ آگے چل کر وہ انسانی تجربے کی تین جہات یعنی مادی، حیاتی اور نفسیاتی سطحوں کا ذکر کرتے ہیں۔ اُن کا یہ خیال ہے کہ جان لاک، برکلے، وائٹ ہیڈ اور خاص طور پر البرٹ آئن سٹائن کے جدید سائنسی نظریات نے مادہ سے متعلق روایتی تصور کو یکسر بدل کر رکھ دیا ہے۔ اب مادہ کی حیثیت فضائے بسیط میں پڑی ہوئی محض ایک جامد و ساکت شے کی نہیں رہی بلکہ مادہ زنجیر کی کڑیوں کی طرح باہم مربوط واقعات کی صورت اختیار کر گیا ہے۔ جہاں تک حیات و شعور کا تعلق ہے، تجربے کی یہ سطح مادی سطح کے میکانکی طرزِ عمل سے بالکل مختلف ہے۔ علامہ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ حیات اپنی آغوش سے مقاصد کو جنم دیتی ہے اور ان مقاصد کے حصول کے لیے طرزِ عمل کی ایسی نئی اور تازہ صورتیں اختیار کرتی ہے جن کے متعلق پیش گوئی نہیں کی جا سکتی۔

خطبے کے آخر میں حضرت علامہ نے انسانی خودی اور ذاتِ الٰہی کی خودیٔ مطلق کا فرق بیان کیا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ انسانی خودی کے اِردگرد ماحول ہے اور خودی اِس ماحول سے مسابقت اور ٹکراؤ ہی سے نشوونما پاتی ہے جب کہ ہستیٔ حق ایسی خودیٔ مطلق ہے جس کے مقابلے پر کوئی غیر ذات نہیں۔ وہ ایک ایسی آزاد، بے مثل اور بے ہمتا ذات ہے جس میں دوئی کی بو تک بھی نہیں ہے۔

حضرت علامہ کا یہ خطبہ اُن کی مشرقی و مغربی علمی مآخذ پر مکمل دسترس، فلسفیانہ اسلوبِ بیان پر پوری مہارت، اور قدرتِ اِظہار و بیان کا منہ بولتا ثبوت ہے، تاہم انگریزی زبان تو خیر ایک طرف فلسفیانہ تراکیب، سائنسی اصطلاحات اور اَدق علمی مباحث اس خطبے کی تفہیم میں جگہ جگہ رکاوٹ بنتے ہیں۔ راقم نے کوشش کی ہے کہ اِن مشکلات پر قابو پاتے ہوئے خطبے کے مطالب و مفاہیم کی اس طرح توضیح کی جائے کہ ایک اوسط درجے کا پڑھا لکھا قاری بھی اِن مباحث سے استفادہ کر سکے۔ یہ کوشش بھی رہی ہے کہ خطبے کی تشریح و توضیح میں جہاں تک ممکن ہو سکے کلامِ اقبال کو بھی ساتھ ساتھ رکھا جائے تاکہ افکارِ اقبال کی وضاحت کے لیے خود کلامِ اقبال سے مدد لی جا سکے۔

ڈاکٹر محمد آصف اعوان

صدرِ شعبہ اُردو، جی سی یونیورسٹی، فیصل آباد
0300-6469336

Marfat.com

مذہبی تجربے کے انکشافات کی فلسفیانہ پرکھ

عموماً مذہب کو کلی طور پر ایک ایسا مابعد الطبیعیاتی (Metaphysical) مسئلہ سمجھا جاتا ہے جسے عقلی و شعوری سطح پر پرکھا نہیں جا سکتا۔ تاہم خود مابعد الطبیعیات کی اصطلاح اس لحاظ سے محلِ نظر ہے کہ مختلف ادوار میں مابعد الطبیعیاتی مباحث کا دائرہ مختلف رہا ہے۔ بارہا ایسا بھی ہوا کہ ایک دور کے مابعد الطبیعیاتی مباحث کسی دوسرے دور میں فکر و نظر اور عقل و شعور کی ترقی کے باعث طبیعیاتی حقائق (Physical Facts) کی صورت اختیار کر گئے۔ یوں مابعد الطبیعیات کی اصطلاح ایک ایسی اضافی (Relative) اصطلاح کے طور پر نمایاں ہوتی ہے جس کا مختلف مباحث کے حوالے سے اطلاق ہر دور کی ذہنی و عقلی اور فکری و شعوری سطحوں پر یکساں طور پر نہیں ہو سکتا۔

مذہب کا مابعد الطبیعیاتی کردار

ایک دور تھا کہ جب کوئی بات انسان کی سمجھ میں نہ آتی اور اُس کے فکر و شعور کی صلاحیتیں کسی اَمر کی تفہیم میں ناکام رہتیں تو اُسے مابعد الطبیعیاتی قرار دے کر یا تو اُس سے یکسر انکار کر دیتا یا پھر اُس کے ساتھ مختلف مذہبی عقائد منسلک کر کے اُسے مذہب کا حصہ بنا لیا جاتا۔ گویا مذہب ایک ایسی پناہ گاہ بن گیا جس کے کھاتے میں بظاہر فہم و ادراک میں نہ آنے والے ہر تجربے یا مسئلے کو ڈال کر یک گونہ اطمینان حاصل کر لیا جاتا، مثلاً شروع شروع میں جب انسان کڑکتی ہوئی بجلیوں، زلزلوں اور طوفانوں کے طبیعیاتی اسباب (Physical Causes) سے واقف نہ تھا تو وہ مظاہرِ فطرت کے ان حوادث سے خوفزدہ رہتا تھا۔

Marfat.com

وہ سمجھ نہ پاتا کہ یہ سب کیا ہے؟ کیوں اور کیسے واقع ہوتا ہے؟ چنانچہ ان حوادث و واقعات کے اصل عقلی اسباب و علل تک رسائی نہ ہونے کے باعث انسان نے ان معاملات کو مابعدالطبیعیاتی رنگ دیتے ہوئے دیوی دیوتاؤں کی ناراضی پر محمول کیا اور مذہب کے دائرے میں داخل کر دیا اور بعد ازاں اپنی عقلی وفکری نااہلی کے باعث تشکیل پانے والے ان نظریات کے تحفظ کی خاطر عقل و شعور کی ہر تحریک کے آگے بند باندھنے کی بھی کوشش کی گئی۔ اسی طرح مظلوموں کی مظلومیت اور استحصال زدہ عوام کی مفلسی و ناداری کو تقدیر کا مابعدالطبیعیاتی لبادہ اوڑھا کر اسے مذہبی عقیدے کے طور پر اس طرح مظلوم ومقہور عوام کے دلوں میں پختہ کر دیا گیا کہ وہ اس کے خلاف سر اُٹھانے اور سوچنے کی بھی جرأت نہ کر سکیں۔ یہ سب کچھ چلتا رہا تاہم امتدادِ زمانہ کے ساتھ ساتھ ایسے اصحاب فکر و دانش بھی پیدا ہوتے رہے جنہوں نے بادِ مخالف کی پروانہ کرتے ہوئے مذہب کے مابعدالطبیعیاتی کلامیے (Metaphysical Discourse) کو چیلنج کیا اور یہ کہا کہ مذہب اگر انسان کے لیے ہے تو وہ انسانی فطرت اور فہم وادراک سے ماورا نہیں ہو سکتا۔

ایس۔ رادھا کرشنن (S.Radhakrishnan ۱۸۸۸ء- ۱۹۷۵ء) کے نزدیک ایسے عقیدے کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہو سکتی جس کے ماننے والے افراد کو اس بات ہی کا یقین نہ ہو کہ اُن کے عقیدے کی صداقت کو عقل و فہم کی روشنی میں پرکھ کر ثابت بھی کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ رادھا کرشنن رقم طراز ہے:

> "Our faith is worth little if we are not sure that the individual will discover truth through the exercise of his reason and conscience."(۱)

تصوّرات کی عقلی وشعوری توجیہہ کی فطری خواہش

انسان کی یہ ایک فطری خواہش ہے کہ وہ جن مذہبی عقائد پر ایمان رکھتا ہے اور اپنی زندگی کے اعمال و افعال کو جن نظریات کے مطابق ڈھالنا چاہتا ہے وہ تجریدی استدلال پر مبنی محض تخیلی اور تصوراتی نہ ہوں بلکہ اُن کی کوئی عقلی و شعوری توجیہہ ہونی چاہئے تا کہ فرد نہ صرف انفرادی طور پر کامل یقین کے ساتھ اُن پر عمل کر سکے بلکہ دوسروں کو بھی عقلی پیمانے پر اپنے عقائد کی حقانیت پر قائل کر سکے چنانچہ ہر دور کے مختلف معاشروں میں ایسے افراد ضرور پیدا ہوتے رہے ہیں جنہوں نے مذہب کی ماورائے عقل حیثیت کو تسلیم نہ کرتے ہوئے اس کی عقلی و شعوری بنیادوں کی کھوج کے لیے اپنی زندگیوں کو وقف کر دیا۔(۲) اگرچہ مذہب کے ٹھیکیداروں کا ایک مخصوص طبقہ ذاتی منفعت کے لیے مذہب کی مابعدالطبیعیاتی (Metaphysical) حیثیت کو برقرار رکھنے پر مُصر رہا اور اُس نے ایسے افراد کے خلاف، جو مذہب کو عقلی

Marfat.com

اور فطری ثابت کرنا چاہتے تھے، نہ صرف کفر کے فتوے جاری کر کے ملعون کیا بلکہ اُن پر ظلم و جبر کا ہر حربہ آزمایا۔[۳] تاہم مذہب کی عقلی وشعوری توجیہہ وتوضیح اور پرکھ پرچول کا عمل جاری رہا۔ عقائد کی اسی عقلی وفکری پرکھ کی بدولت مذہب کے بہت سے مابعد الطبیعیاتی (Metaphysical) پہلو آہستہ آہستہ طبیعیاتی اور فطری صورت میں نمایاں ہونے لگے۔ ایمانیات کی فکری وشعوری توجیہہ کی تحریک کو سب سے بڑا سہارا خود اسلامی تعلیمات سے حاصل ہوا۔

قرآن پاک کی عقل ودانش کے حق میں تعلیمات

قرآن پاک بار بار عقلی وشعوری صلاحیتوں کے استعمال پر زور دیتا ہے اور یہ واضح کرتا ہے کہ مذہب محض خیال وقیاس نہیں بلکہ ایسے قوانین فطرت پر مبنی ہے جن کے فہم وادراک ہی سے ترقی کی تمام راہیں کھلتی ہیں۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

كِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ اِلَيْكَ مُبٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوْٓا اٰيٰتِهٖ وَلِيَتَذَكَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ.[۴]

''ہم نے آپ کی طرف ایک مبارک کتاب نازل کی تا کہ وہ اس کی آیات پر غور کریں اور تا کہ عقل والے نصیحت پکڑیں۔''

اَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ اَمْ عَلٰى قُلُوْبٍ اَقْفَالُهَا[۵]

''تو کیا وہ قرآن میں غور نہیں کرتے؟ کیا اُن کے دلوں پر تالے پڑے ہیں؟''

اُنْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْاٰيٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُوْنَ[۶]

''دیکھو ہم کس طرح آیات پھیر پھیر کر بیان کرتے ہیں تا کہ وہ سمجھ جائیں۔''

قَدْ فَصَّلْنَا الْاٰيٰتِ لِقَوْمٍ يَّفْقَهُوْنَ[۷]

''بیشک ہم نے آیات کھول کر بیان کر دی ہیں سمجھ والوں کے لیے۔''

اِنَّ شَرَّ الدَّوَآبِّ عِنْدَ اللّٰهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِيْنَ لَا يَعْقِلُوْنَ[۸]

''بے شک جانوروں سے بدترین اللہ کے نزدیک (وہ ہیں جو) بہرے، گونگے ہیں، جو سمجھتے نہیں۔''

وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِيْنَ لَا يَعْقِلُوْنَ[۹]

''اور وہ ڈالتا ہے (کفر کی) گندگی اُن لوگوں پر جو عقل نہیں رکھتے۔''

Marfat.com

وَالَّذِیْنَ اِذَا ذُكِّرُوْا بِاٰیٰتِ رَبِّهِمْ لَمْ یَخِرُّوْا عَلَیْهَا صُمًّا وَّ عُمْیَانًا[10]

''اور وہ لوگ کہ جب اُنھیں اُن کے رب کے احکام سے نصیحت کی جاتی ہے تو وہ ان پر بہروں اور اندھوں کی طرح نہیں گر پڑتے۔''

عقلی وفکری ارتقا اور اصحابِ دانش کی ذمہ داریاں

وقت جیسے جیسے آگے بڑھتا ہے، عصری ضرورتیں اور تقاضے بدلتے ہیں، زبان بدلتی ہے، محاورہ بدلتا ہے، علوم وفنون میں ترقی ہوتی ہے۔ لوگوں کے فہم وادراک کے معیارات میں تبدیلی آتی ہے۔ یہ ذمہ داری صاحبانِ علم وبصیرت اور اہلِ دانش کی ہے کہ وہ اپنے اندر بدلے ہوئے حالات کی صحیح بصیرت پیدا کریں۔ عصرِ نو کی نزاکت کو سمجھیں اور افہام وتفہیم کے اُن معیارات کا ادراک پیدا کریں جو عصرِ نو سے براہِ راست مکالمہ اور ربط ضبط کا ذریعہ بن سکتے ہیں۔ صرف یہی ایک طریقہ ہے جو کسی تہذیب وتمدن کو نہ صرف پسماندہ اور ختم ہونے سے بچاتا ہے بلکہ اُسے حیاتِ نو بھی عطا کرتا ہے۔ تاریخِ فکرِ اسلامی سے یہ شہادت ملتی ہے کہ اقدار کے تحفظ اور مذہبی واخلاقی عقائد ونظریات کے ارتقا کے لیے عقلی وفکری ارتقا لازمی امر ہے۔ اقبال تاریخ فکرِ اسلامی کے ارتقائی عمل سے آگاہ تھے اور اُنھیں اس امر کا بخوبی ادراک تھا کہ:

جہانِ تازہ کی افکار تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ وخشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا
وہی زمانے کی گردش پہ غالب آتا ہے
جو ہر نفس سے کرے عمر جاوداں پیدا[11]

عقل وتدبر کے بغیر محض تقلید کے سہارے مذہب کی صداقت پر ایمان لانے والے کی مثال ریت کے ایک ایسے ٹیلے کی سی ہوتی ہے جسے اپنی جگہ سے ہٹانے کے لیے ہوا کا کوئی بھی جھونکا کام کرسکتا ہے۔ مذہب کی صحیح اتباع اور ایمان میں استقامت کے لیے سوجھ بوجھ اور غور وفکر کی صلاحیتوں کو کام میں لانا ضروری ہے۔ اقبال سمجھتے ہیں کہ کسی دور کا مروّجہ علمی کلامیہ ہی کسی نظامِ اعتقادات کے لیے مضبوط اور مستحکم اساس بن سکتا ہے۔ اگرچہ ایمان وعقائد کی صداقت کسی عصر کے علمی کلامیے کی محتاج نہیں ہوتی تاہم روحِ عصر سے ہم آہنگی، نسلِ نو کی اعتقادات پر اعتماد کی مکمل بحالی اور معاشرتی وسماجی بنت میں عقائد کے فعال کردار کو یقینی بنانے کے لیے ضروری ہے کہ ہر آن بدلتی ہوئی علمی روایت پر نظر رکھی جائے۔ ایمان وعقائد کے سرمایہ کا ہر بدلتی ہوئی علمی روایت کی روشنی میں از سرِنو جائزہ لیا جائے اور پھر نتائج وحاصلات کا ابلاغ ایسے اسلوب اور زبان میں کیا جائے جس کی تفہیم اور ادراک میں کسی کو کوئی دشواری نہ ہو۔

Marfat.com

عصری علوم کی روشنی میں عقائد کی توضیح وتشریح

اقبال نے اپنے پہلے خطبے میں یہ بات کہی تھی کہ سائنس کی دنیا میں بہت بڑے بڑے انقلاب آ چکے ہیں۔ آئن سٹائن (Einstein ۱۸۷۹ء-۱۹۵۵ء) کے نظریات نے ہمارے سامنے کائنات کے بارے میں ایک ایسا نیا تصور پیش کر دیا ہے جس کی روشنی میں مذہب اور فلسفے کے معاملات کو ازسرنو دیکھنے اور پرکھنے کی ضرورت ہے۔ ان حالات میں اگر ایشیا اور افریقہ کے مسلمان اپنے دینی عقائد کی تازہ تعبیر وتشریح کے خواہش مند ہیں تو اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں۔ ضرورت اس اَمر کی ہے کہ اس بات کا سنجیدگی سے جائزہ لیا جائے کہ یورپی علوم اسلام کے دینیاتی فکر (Theological Thought) کی تشکیل نو (Reconstruction) میں کس حد تک معاون ہو سکتے ہیں۔ اقبال نے اسی جذبے کے تحت اپنے شہرہ آفاق خطبات تحریر کیے تاکہ اسلامی تعلیمات کی علوم متداولہ کے ساتھ تطبیق پیدا کی جا سکے اور نسلِ نو کے ساتھ اُن کی زبان اور محاورے میں بات کرتے ہوئے اُس پر عقلی اور فلسفیانہ تناظر میں اسلام کی حقّانیت کو ثابت کیا جا سکے۔ چنانچہ اگرچہ اقبال نے اپنے پہلے خطبے میں سارا زور اس بات پر صرف کیا کہ مذہب ایک حقیقت ہے اور مذہبی تجربے سے حاصل ہونے والا علم حسی علم کی طرح ہی یقینی اور قابل اعتماد ہے تاہم اقبال اسی خطبے کے اختتام پر اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ وہ لوگ جو کبھی کسی مذہبی تجربے سے نہیں گزرے، وہ مذہبی تجربے سے حاصل ہونے والے علم کی صداقت تو ایک طرف، خود مذہبی تجربے کی سچائی پر بھی شک کر سکتے ہیں۔ اس صورتِ حال میں ضروری ہے کہ سب سے پہلے ایک عام آدمی کو مذہبی تجربے کی صداقت کا قائل کرنے کے لیے ایسا فلسفیانہ معیار قائم کیا جائے جو عقل و دانش کے تمام عمومی تقاضوں پر پورا اُترتا ہو۔

اقبال کا دوسرا خطبہ

چنانچہ اقبال اپنے دوسرے خطبے میں ایک ایسے فلسفیانہ معیار کی بات کرتے ہیں جس پر مذہبی تجربے کو پرکھ کر اُسے ہر صاحبِ دانش کے لیے قابل اعتنا بنایا جا سکے۔ اقبال کے دوسرے خطبے کا عنوان ہے:

"The Philosophical Test of the Revelations of Religious Experience"

(مذہبی تجربے کے انکشافات کی فلسفیانہ پرکھ)

تاریخ مذہب میں ایک برتر ہستی کا تصوّر

انسانی فکر ونظر کا سب سے اہم موضوع مذہب ہے۔ مذہب کی تاریخ اتنی ہی پرانی ہے جتنی کہ

Marfat.com

خود انسان کی۔ تاریخِ انسانی کا کوئی دور ایسا نظر نہیں آتا کہ جب انسان کسی نہ کسی مذہب کا پیروکار دکھائی نہ دے۔ مذہب اور انسان کے اس قدر گہرے اور قدیم رشتے کے باوجود مختلف اقوام کے مذہبی عقائد و تصورات ایک دوسرے سے مختلف رہے ہیں تاہم اس اختلاف کے ساتھ ساتھ ہر قوم میں مذہب کے حوالے سے مشترک قدر ایک ایسی مافوق الفطرت قوت یا ہستی کا تصور ہے جسے ہمیشہ کسی نہ کسی انداز میں مذہب کی اساس بنایا گیا۔ چونکہ تاریخِ مذاہب سے یہ بات عیاں ہے کہ ایک برتر اور اعلیٰ ہستی کا تصور ہر قوم کے مذہبی تجربے کے انکشافات میں بنیادی اور مشترک قدر کی حیثیت رکھتا ہے اس لیے اقبال اپنے دوسرے خطبے میں بحث کا آغاز اسی برتر ہستی کے تصور یعنی وجودِ باری تعالیٰ سے کرتے ہیں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"Scholastic philosophy has put forward three arguments for the existence of God. These arguments, known as the Cosmological, the Teleological, and Ontological, embody a real movement of thought in its quest after the Absolute. But regarded as logical proofs, I am afraid, they are open to serious criticism and further betray a rather superficial interpretation of experience."[۱۲]

”متکلمانہ فلسفہ نے خدا کے وجود پر تین دلائل دیے ہیں۔ کونیاتی (Cosmological) غایتی (Teleological) اور وجودی (Ontological) کے نام سے معروف یہ دلائل حقیقتِ مطلق کی جستجو میں فکر کے حقیقی تحرک کو ظاہر کرتے ہیں۔ تاہم مجھے اندیشہ ہے کہ منطقی دلائل کے لحاظ سے وہ شدید تنقید کا ہدف ہیں بلکہ مزید یہ کہ ان کی طرف سے ہونے والی تجربے کی سطحی تعبیر و توضیح کا بھانڈا بھی پھوٹ سکتا ہے۔“

اثبات وجود باری تعالیٰ کے تین دلائل

اعتقادات کو عقلی بنیادیں فراہم کرنے کے ضمن میں خصوصاً خدا کا عقیدہ مرکزی توجہ کا حامل رہا ہے۔ قرونِ وسطیٰ (Medieval Ages) کے متکلمانہ فلسفہ (Scholastic Philosophy) میں وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات کے لیے تین دلائل پیش کیے گئے ہیں:

(i) کونیاتی یا تعلیلی استدلال — Cosmological Argument

(ii) غایتی استدلال — Teleological Argument

(iii) وجودیاتی استدلال — Ontological Argument

Marfat.com

ان دلائل سے کم از کم یہ بات ضرور مترشح ہوتی ہے کہ خدا کی تلاش و جستجو میں انسان کس درجہ منہمک اور انسانی عقل و فکر وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات کے لیے کس قدر متحرک رہی ہے، تاہم یہ بات طے ہے کہ عقل بہر حال محدود ہے اور اس کی کوئی بھی سعی حتمی قرار نہیں دی جا سکتی۔

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگرچہ خدا کے وجود کے اثبات کے لیے متذکرہ دلائل (Arguments) انسان کی فکر و فراست اور فہم و دانش کی جہدِ مسلسل کا ثبوت ہیں تاہم اگر وجودِ ذاتِ حق کے اثبات کے لیے پیش کیے گئے ان دلائل کا بنظرِ غور جائزہ لیں تو یہ دلائل نہ صرف یہ کہ سطحی ثابت ہوں گے بلکہ سخت تنقید کا ہدف بھی بنیں گے۔ (۱۳)

کونیاتی یا تعلیلی استدلال: (Cosmological Argument)

اقبال کونیاتی استدلال کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

"The Cosmological Argument views the world as a finite effect, and passing through a series of dependent sequences, related as causes and effects, stops at an uncaused first cause, because of the unthinkability of an infinite regress."(۱۴)

''کونیاتی یا تعلیلی استدلال دنیا کو ایک ایسے محدود معلول (Finite Effect) کے طور پر دیکھتا ہے جہاں علت و معلول (Cause and Effect) کی صورت میں ایک دوسرے پر منحصر موخرات کا تسلسل نا قابلِ فہم لامتناہی طور پر پس روی کا حامل ہونے کے باعث ایک بے علت، علتِ اولیٰ پر جا ٹھہرتا ہے۔''

اقبال کہتے ہیں کہ کونیاتی استدلال (Cosmological Argument) کے مطابق یہ کائنات ایک محدود معلول (Finite Effect) ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کائنات ایسے واقعات کے باہمی انسلاک کا نام ہے جو علّت و معلول (Cause and Effect) کے انجام نا آشنا تسلسل سے مملو ہیں۔ ہر معلول (Effect) کے پیچھے ایک علّت (Cause) اور ہر علّت اپنے پیچھے موجود علّت کے لیے بصورت ایک معلول کے ہے، چونکہ کونیاتی اصول (Cosmological Principle) کے تحت تمام واقعات علّت و معلول کے باہمی انسلاک سے وقوع پذیر ہوتے ہیں اور علّت و معلول کا انسلاک ایک ایسا لامتناہی (Infinite) تسلسل ہے جس کا کوئی انجام تصور میں نہیں آ سکتا، اس لیے وجودِ باری تعالیٰ کو ثابت کرنے کے لیے کونیاتی استدلال علّت و معلول کے نا قابلِ تصور انجام کے حامل تسلسل کو توڑ کر اُسے ایک ایسی علّت پر روک دیتا ہے جس کی اپنی کوئی علّت نہیں۔ گویا یہ علّت ایسی بے علّت، اوّلین علّت یا علّتِ اولیٰ

Marfat.com

(Uncaused First Cause) ہے کہ جسے علّت و معلول کی زنجیر کی پہلی کڑی قرار دیا جا سکتا ہے۔ یوں وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات کی خاطر کونیاتی استدلال اوّلین علّت (First Cause) کا تصور قائم کرتا ہے۔ "The Oxford Companion to Philosophy" میں وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات کے علم بردار کونیاتی استدلال سے متعلق مرقوم ہے:

"Cosmological Argument. A line of theistic argument appealing to very general contingent facts, e.g., the existence of caused things. There must be some sufficient explanation for these contingent facts. Each such fact may be explained by some other contingent fact, but this series of explanations can not be infinite. It must terminate (or begin) with something whose existence needs no further explanation."(۱۵)

خدائے واحد کے وجود کا اثبات کرنے والے کونیاتی استدلال کے اس حوالے سے واضح ہوتا ہے کہ کائنات میں واقعات کا ایک مربوط عمل کارفرما ہے۔ واقعات کے اس ربط و اتصال کی توضیح ضروری ہے، اور یہ توضیح کائنات میں کارفرما علّت و معلول (Cause and Effect) کے اُسی رشتے ہی سے ممکن ہے جس کے باعث تمام واقعات ایک مربوط عمل کی صورت باہم منسلک نظر آتے ہیں تاہم واقعات کے اس انسلاک کا توضیحی عمل لامتناہی (Infinite) نہیں ہو سکتا۔ کہیں نہ کہیں واقعات کے انسلاکی عمل کو روکنا پڑے گا اور یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ ایک وجود ایسا ہے جس کی توضیح کسی علّت کی محتاج نہیں۔(۱۶)

کونیاتی یا تعلیلی استدلال پر اقبال کے اعتراضات

اقبال نے وجودِ الٰہی کے اثبات کے لیے قائم کیے جانے والے کونیاتی استدلال (Cosmological Argument) کے مختلف پہلوؤں کا باریک بینی سے جائزہ لیا ہے اور اس استدلال کے اندر مضمر کئی ایک خامیوں اور نقائص کی جانب اشارہ کیا ہے۔ اقبال کی طرف سے وجودِ الٰہی کو ثابت کرنے والے کونیاتی استدلال پر اُٹھائے جانے والے اعتراضات کی تفصیل درج ذیل ہے:

پہلا اعتراض: کونیاتی استدلال یہ کہتا ہے کہ دنیا ایک محدود یا متناہی معلول (Finite Effect) ہے۔ اگر دنیا ایک محدود یا متناہی معلول ہے تو صاف ظاہر ہے کہ اس متناہی معلول کی علّت (Cause) بھی متناہی (Finite) ہی ہوگی۔ اقبال اس اعتراض کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

"It is, however, obvious that a finite effect can only give a finite cause, or at most an infinite series of such causes."(۱۷)

"تاہم یہ بات واضح ہے کہ ایک متناہی معلول محض ایک متناہی علت (Finite Cause) ہی

Marfat.com

پیدا کر سکتا ہے یا پھر زیادہ سے زیادہ ایسی علتوں کا ایک لامتناہی تسلسل۔''

فرض کریں زید ایک گیند ہوا میں اُچھالتا ہے اور وہ گیند ایک سوفٹ کے فاصلے پر جا گرتی ہے۔ اس مثال میں زید علّت ہے اور اس علّت کا معلول (Effect) گیند کا اُچھلنا ہے تاہم گیند اُچھلنے کے بعد صرف ایک سوفٹ کا فاصلہ ہی طے کر سکی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ گیند کے اُچھلنے یعنی معلول کے پیچھے علّت محدود تھی جس نے محدود یا متناہی معلول (Finite Effect) ہی کو تخلیق کیا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر کونیاتی استدلال (Cosmological Argument) کا یہ دعویٰ ہے کہ دنیا ایک متناہی معلول ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس دنیا کی علّت (Cause) بھی محدود یا متناہی (Finite) ہے۔ اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر یہی متناہی علّت (Finite Cause) کونیاتی استدلال کے نزدیک خدا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ کونیاتی استدلال جس خدا کا وجود ثابت کرنا چاہتا ہے وہ محدود یا متناہی طاقت اور صلاحیت کا حامل ہے اور یہی اقبال کا نقطہ اعتراض ہے۔ اقبال سمجھتے ہیں کہ ذاتِ مطلق (Absolute Self) کے حوالے سے کسی بھی قسم کی محدودیت (Finiteness) کا تصور نقصِ ذات کا خیال پیدا کرتا ہے، جو کہ ناقابلِ قبول ہے۔

دوسرا اعتراض: اقبال کونیاتی استدلال پر اپنے دوسرے اعتراض کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

> "To finish the series at a certain point, and to elevate one member of the series to the dignity of an uncaused first cause, is to set at naught the very law of causation on which the whole argument proceeds."(١٨)

> ''(علت و معلول) کے تسلسل کو کسی ایک مقام پر ختم کر دینا اور اس تسلسل کی کسی ایک کڑی کو بے علت، علتِ اولیٰ (First Cause,Uncaused) ہونے کی فضیلت عطا کر دینا اُس قانونِ علیت (Law of Causation) ہی کو موقوف کر دینے کے مترادف ہے جس پر یہ سارا استدلال آگے قدم بڑھاتا ہے۔''

کونیاتی استدلال کی بنیاد علّت و معلول (Cause and Effect) کا اصول ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر چیز کے وجود کی کوئی نہ کوئی علّت ہوتی ہے، جیسے روشنی کی علّت دیا ہے۔ بارش کی علّت بادل ہیں اور اسی طرح دیگر ارضی وسماوی حوادث کی اپنی اپنی علّتیں ہیں۔ علّت سے معلول پیدا ہوتا ہے اور وہی معلول، علّت کی صورت میں اگلے معلول کا باعث بنتا ہے۔ سارے کا سارا کونیاتی استدلال اسی اصولِ تعلیل پر قائم ہے اور یہ ایک لامتناہی عمل (Infinite Process) ہے۔ اگر ہر واقعہ کے پس پشت علل کے معلوم کرنے کا سفر شروع کیا جائے تو کونیاتی استدلال کے اصولِ تعلیل کے مطابق کہیں رکنے یا

Marfat.com

آخری علّت کے ہاتھ آنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ رادھا کرشنن (Radhakrishnan) اُصول تعلیل (Law of Causality) کے متعلق لکھتا ہے کہ:

"It proceeds on a series of untenable assumptions."[19]

دراصل علّت و معلول (Cause and Effect) ایک ایسا لامتناہی عمل (Infinite Process) ہے جس کا انجام ناقابل تصور ہے۔ فلسفے کی زبان میں اسے Bad Infinity کہتے ہیں تاہم کونیاتی استدلال اپنے تعلیلی اصول کی بنیادوں پر کھڑے ہونے کے باوجود اس بات کا دعوے دار ہے کہ ایک علّت (Cause) ایسی ہے جس کی اپنی کوئی علّت نہیں۔ یہ علّتِ بے علّت (Uncaused Cause) ہے اور اسی علّت سے آگے علّت و معلول کا تسلسل قائم ہوا ہے۔ ظاہر ہے کونیاتی استدلال اصولِ تعلیل کی لامتناہیت (Infiniteness) کو محسوس کرتے ہوئے علل کی ناختتام پذیر زنجیر کے تسلسل کو توڑ دیتا ہے اور زنجیر کی کسی ایک کڑی پر رک کر اُسے یہ اعزاز بخش دیتا ہے کہ یہ علّت ایسی ہے جس کی اپنی کوئی علّت نہیں اور یہ کہ تمام قسم کے معلول اسی علّت کا ثمرہ ہیں۔ یوں خدا تو ہاتھ لگ جاتا ہے تاہم تعلیلی استدلال کی کمر ٹوٹ جاتی ہے۔[20]

اقبال کا نقطہ اعتراض یہ ہے کہ کونیاتی استدلال جس کی بنیاد ہی اصول تعلیل پر ہے، وہ جب وجودِ الٰہی کو ثابت کرنے کے لیے اپنے ہی اصول کی خلاف ورزی کرنا شروع کر دے تو پھر ایسے استدلال اور اس سے اَخذ شدہ نتائج پر کیسے یقین کیا جا سکتا ہے۔ رادھا کرشنن کہتا ہے کہ کونیاتی استدلال جب اپنے ہی اصول سے منحرف ہوتے ہوئے ایک جگہ رک کر خدا کی تلاش کر لیتا ہے تو اس خدا کی حیثیت محض ایک اتفاقی اور غیر یقینی وجود کی ہے۔ بقول رادھا کرشنن:

"At best, for causality, God is only a contingent being."[21]

کانٹ (Immanuel Kant ۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ء) نے بھی اپنی کتاب تنقید عقل محض (Critique of Pure Reason) میں وجودِ الٰہی پر دلالت کرنے والے کونیاتی استدلال پر زبردست تنقید کی ہے اور یہ کہا ہے کہ کونیاتی استدلال کے اطلاق سے وجودِ باری تعالیٰ کا اثبات ممکن ہی نہیں۔ علّت و معلول (Cause and Effect) کے لامتناہی تسلسل (Infinite Series) سے علّت اولیٰ (First Cause) کا استخراج کر لینا اور پھر اُسے مابعد الطبیعیاتی (Metaphysical) وجود کے اثبات کے لیے دلیل بنانا، ایک ایسا غیر عقلی رویہ ہے جس کا کوئی جواز نہیں۔ کانٹ (Kant) رقم طراز ہے:

"The inference to a first cause, from the impossibility of an

Marfat.com

infinite series of causes, given one after the other, in the sensible world. The principles of the employment of reason do not justify this conclusion even within the world of experience, still less beyond this world in a realm into which this series can never be extended."(۲۲)

تیسرا اعتراض: اقبال کونیاتی استدلال (Cosmological Argument) پر اپنے تیسرے اعتراض کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

"Further, the first cause reached by the argument necessarily excludes its effect. And this means that the effect, constituting a limit to its own cause, reduces it to something finite."(۲۳)

''مزید برآں اس استدلال کے ذریعے جس پہلی علت (First Cause) تک رسائی ہوتی ہے اس سے لازمی طور پر اس کا معلول (Effect) خارج ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو معلول اپنی علت کی حدود متعین کرتا ہے وہ اس علت کو متناہی (Finite) بنا دیتا ہے۔''

کونیاتی استدلال کے مطابق کائنات میں علّت و معلول کا تسلسل جس طور کارفرما ہے اس کے مطابق علّت بیک وقت علّت بھی ہے اور معلول بھی، اور اسی طرح معلول بیک وقت معلول (Effect) بھی ہے اور علّت (Cause) بھی۔ مثال کے طور پر زید نے گیند دیوار کی طرف پھینکی اور دیوار سے گیند ٹکرا کر واپس زید کے ہاتھ میں آ گئی۔ اس مثال میں گیند کے پھینکے جانے کے حوالے سے زید علّت ہے اور گیند کا دیوار سے ٹکرانا معلول، تاہم جب گیند دیوار سے ٹکرا کر واپس حرکت کرتی ہے تو اب دیوار گیند کے دیوار سے ٹکرا کر پلٹنے کے حوالے سے معلول کی بجائے علّت بن جاتی ہے اور زید کے ہاتھوں میں گیند کا جانا اسی علّت کا معلول۔ یوں ایک واقعہ ماقبل واقعہ کے لحاظ سے تو معلول ہوتا ہے تاہم یہی معلول اُس وقت علّت بن جاتا ہے جب اس سے اگلا واقعہ رونما ہوتا ہے۔ گویا ایک ہی شے کے اندر علّت و معلول کے دونوں خواص بیک وقت موجود ہوتے ہیں۔

اقبال یہ کہتے ہیں کہ کونیاتی استدلال (Cosmological Argument) وجودِ الٰہی کو ثابت کرنے کے لیے جب علّتِ اولیٰ (First Cause) کا تصور قائم کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ علّتِ اولیٰ ایسی علّتِ بے علّت (Uncaused Cause) ہے جس کے پیچھے کوئی علّت نہیں۔ جب

Marfat.com

علّتِ اولیٰ کے پیچھے کوئی علت نہیں تو صاف ظاہر ہے کہ علّتِ اولیٰ کے اندر ماقبل علّت کا معلول بھی نہیں ہو گا۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ علّتِ اولیٰ ایسی علّت ہے جو اُصولِ تعلیل سے نمو پانے والی عام علّتوں کے مقابلے میں بھی کم درجہ، ناقص اور محدود ہے۔ اقبال کے نزدیک ایسی ناقص اور محدود علّتِ اولیٰ کے سہارے وجودِ الٰہی کا اثبات کرنا قابلِ اعتراض ہے۔

چوتھا اعتراض: اقبال کونیاتی استدلال پر اپنے اگلے اعتراض کا اظہار کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"Again the cause reached by the argument can not be regarded as a necessary being, for the obvious reason that in the relation of cause and effect the two terms of the relation are equally necessary to each other. Nor is the necessity of existence identical with the conceptual necessity of causation."[۲۴]

’’ پھر یہ امر بھی قابلِ توجہ ہے کہ اس استدلال کے ذریعے جس علت تک رسائی ہوتی ہے اُس علت کا وجود لازمی نہیں ہے۔ اس کی واضح وجہ یہ ہے کہ علت و معلول (Cause & Effect) کے اس رشتے میں طرفین (علت و معلول) کا وجود یکساں طور پر ایک دوسرے کے لیے ناگزیر ہے۔ نہ ہی وجود کی ضرورت علیت (Causation) کی نظریاتی ضرورت کے مماثل ہے۔‘‘

کونیاتی استدلال کی جس اصولِ تعلیل (Law of Causality) پر بنیاد ہے اس اصولِ تعلیل کے دونوں پہلو یعنی علّت اور معلول (Cause and Effect) ایک دوسرے کے لیے لازمی اور مساوی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جیسی علّت (Cause) ہوتی ہے معلول (Effect) اُس کے مطابق ہی ہوتا ہے اور دوسری بات یہ کہ علّت سے معلول جنم لیتا ہے اور معلول ہی سے علّت کا وجود ثابت ہوتا ہے گویا علّت و معلول ایک دوسرے سے یوں وابستہ ہیں کہ اپنے وجود کے لیے ایک دوسرے کے محتاج نظر آتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ جب علّت و معلول ایک دوسرے کے مقابل مساوی اور لازم و ملزوم کی حیثیت رکھتے ہیں تو یہ کیسے ممکن ہے کہ کونیاتی استدلال باہم مساوی حیثیت کے حامل علّت و معلول (Cause and Effect) کے تسلسل میں سے کسی ایک علّت کو امتیاز بخشتے ہوئے اُسے علّتِ اولیٰ (First Cause) کا درجہ عطا کر دے اور یوں وجودِ باری تعالیٰ کا وجوب (Necessity) ثابت کرنے کی کوشش کرے۔

اقبال سمجھتے ہیں کہ علّتِ اولیٰ کے انتخاب سے وجودِ الٰہی کا وجوب (Necessity) ثابت نہیں

Marfat.com

کیا جا سکتا اور نہ ہی علیّت کا تصوراتی تلازم (Conceptual necessity of causation) وجود کے وجوب (Necessity of existence) کے مماثل ہے۔ جب اقبال یہ کہتے ہیں کہ علّیت کا تصوراتی تلازم وجود کے وجوب کے مماثل نہیں ہے تو دراصل اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کونیاتی استدلال سے وجودِ الٰہی کا وجوب ثابت کرنا تو ایک طرف یہ استدلال تو الٹا اس حقیقت کو بیان کرتا ہے کہ اصولِ علیت کے اندر علّت و معلول کے تصوراتی تلازم (Conceptual Necessity) کی نوعیت اس نوع کی ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے یہ ممکن ہی نہیں کہ اصول علیت کے تحت کہیں کسی بھی مقام پر پہنچ کر وجودِ حق کا وجوب ثابت کیا جا سکے۔ کونیاتی استدلال کی مدد سے وجودِ باری تعالیٰ کو ثابت کرنے کے حوالے سے یہی وہ اعتراض ہے جس کا اظہار کانٹ (Kant) نے ان الفاظ میں کیا ہے:

> "Such an existence is then too large for our empirical concept, and is unapproachable through any regress, however far this be carried."(۲۵)

پانچواں اعتراض: اقبال کونیاتی استدلال پر ایک اعتراض یہ کرتے ہیں:

> "The argument really tries to reach the infinite by merely negating the finite."(۲۶)

> ''یعنی یہ استدلال (کونیاتی استدلال) متناہی (Finite) کو جھٹلاتے اور اُس سے نظریں پھیرتے ہوئے لامتناہی (Infinite) تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔''

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اقبال کو لامتناہی تک پہنچنے کے لیے کونیاتی استدلال کے متناہی سے پہلوتہی کرنے کے رویے پر اعتراض کیوں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر متناہی، لامتناہی کے راستے میں رکاوٹ ہے اور لامتناہی کا حصول متناہی کی تنقیص ہی سے ممکن ہے تو اس سے دو نتائج برآمد ہوتے ہیں:

(الف) متناہی چونکہ لامتناہی کے راستے میں رکاوٹ ہے اس لیے قابلِ نفرت اور نجس ہے۔

(ب) دوسری بات یہ کہ لامتناہی تک رسائی پانے کے حوالے سے متناہی سے بیزاری اور مسابقت کا رویہ متناہی کو لامتناہی کے مقابل لا کھڑا کرتا ہے اور اس خیال کو تقویت پہنچاتا ہے کہ متناہی کی حیثیت لامتناہی کے مقابلے میں ایک ایسے ''Other'' یعنی ایک ایسے دوسرے وجود کی ہے جسے لامتناہی کی ضد قرار دیا جا سکتا ہے۔

اقبال کی نظر میں کونیاتی استدلال سے برآمد ہونے والے مذکورہ بالا نتائج نہایت خطرناک اور فکر و نظر کو بے راہرو کرنے والے ہیں۔ پہلی صورت میں انسان کے اندر دنیا سے بیزاری اور رہبانیت کا

Marfat.com

رو یہ جڑ پکڑتا ہے جبکہ دوسری صورت میں لامتناہی (Infinite) کی حیثیت ایک ایسے کمزور اور بے بس وجود کی دکھائی دیتی ہے جس تک رسائی کے راستے میں بہت سے متناہی (Finite) وجود حائل ہوں اور بے چارہ لامتناہی وجود متناہی اکائیوں کے نرغے میں آیا ہوا ہو۔ ظاہر ہے متناہی اکائیوں کے نرغے میں آئے ہوئے لامتناہی تک رسائی پانے کے لیے متناہی اکائیوں کے نرغے کو توڑنا اور متناہی وجود کی تنقیص کرنا ضروری ہے۔ تاہم اقبال متناہی اکائیوں کی تنقیص سے ہاتھ آنے والے لامتناہی سے متعلق رقم طراز ہیں:

> "But the infinite reached by contradicting the finite is a false infinite, which neither explains itself nor the finite which is thus made to stand in opposition to the infinite."(۲۷)

اقبال کہتے ہیں کہ ایسا لامتناہی جس کی لامتناہیت (Infinitude) صرف اپنی ذات تک محدود ہو اور تمام متناہی اُس کی گرفت سے نہ صرف یہ کہ آزاد ہوں بلکہ اُس تک رسائی پانے کے راستے میں رکاوٹ بنے کھڑے ہوں، سچا لامتناہی نہیں ہو سکتا۔ یہ ایسا کاذب لامتناہی (False Infinite) ہے جو نہ تو اپنی ذات کی صحیح ترجمانی کر سکتا ہے اور نہ ہی اُن متناہی اکائیوں کے لیے دلیل بن سکتا اور اُن کی توجیہہ و توضیح کا حق ادا کر سکتا ہے جو اس کے مقابل حریف کی صورت کھڑی دکھائی دیتی ہیں۔ اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ:

> "The true infinite does not exclude the finite; it embraces the finite without effacing its finitude, and explains and justifies its being."(۲۸)

اقبال کے نزدیک سچا یا راست لامتناہی (True Infinite) وہ ہے جو ہر متناہی (Finite) وجود کا احاطہ کیے ہوئے ہو اور کوئی متناہی وجود اُس کی ذات سے خارجی سطح پر یوں واقع نہ ہو کہ اُسے لامتناہی کے مقابلے میں ''Other'' یعنی مدِ مقابل دوسرے وجود کی حیثیت حاصل ہو۔ اقبال اپنے تیسرے خطبے میں خدا کی لامتناہیت کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں:

> "God's infinity is intensive not extensive."(۲۹)

گویا ذاتِ باری تعالیٰ کی لامتناہیت (Infinitude) ایسی عمیق (Intensive) نوعیت کی ہے کہ اُس کا وسعت یا مکاں سے کوئی تعلق نہیں، تاہم ذاتِ حق کائنات کے ہر ہر جوڑ بند میں ایسے ہی موجود ہے:

ع ''شاخِ گل میں جس طرح بادِ سحر گاہی کا نم''(۳۰)

اقبال نے اپنے پانچویں خطبے میں کائنات سے ذاتِ الٰہی کے ربط و تعلق کی نوعیت یوں بیان کی ہے:

Marfat.com

"We must not forget that the words proximity, contact and mutual separation which apply to material bodies do not apply to God. Divine life is in touch with the whole universe on the analogy of the soul's contact with the body."(۳۱)

راقم نے اپنی کتاب ''اقبال کا تیسرا خطبہ۔ تحقیقی وتوضیحی مطالعہ'' میں خدا کی لامتناہیت اور کائنات سے ذاتِ حق کے ربط و تعلق کی وضاحت ان الفاظ میں کی ہے:

''کائنات سے خدا کے ربط و تعلق کی نوعیت کو مصور اور اُس کی تخلیق کی مثال سے بھی واضح کیا جا سکتا ہے۔ جب ایک مصور تصویر بناتا ہے تو تصویر کے تمام خدوخال مصور کی تخلیقی فعالیت سے نمودار ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے مصور اپنی تخلیق کے ایک ایک گوشے اور پہلو میں موجود ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ناظر تصویر کا مشاہدہ کرتے ہوئے تصویر میں کہیں مصور کی شخصیت کے ایک پہلو کو دیکھتا ہے تو کہیں دوسرے پہلو کو۔ تصویر سے کہیں مصور کی شخصیت کا جمالی پہلو نمایاں ہوتا ہے تو کہیں جلالی، کہیں محبت کا رنگ پھوٹتا ہے تو کہیں نفرت کا، کہیں تصویر کے خطوط مصور کی خوشیوں کے استعارے بنے نظر آتے ہیں تو کہیں وہ حزن و یاس کی جھلک دکھا جاتے ہیں۔ مختصر یہ کہ مصور معنوی اعتبار سے اپنی تخلیق کے ہر گوشے میں موجود ہوتا ہے تاہم اُس کی دید کے لیے ضروری ہے کہ ناظر ایسی فہم و فراست کا حامل ہو کہ تصویر کے ہر پہلو میں ''نقش کفِ پائے یار'' کا ادراک کر سکے۔''(۳۲)

اقبال کہتے ہیں کہ گو اس میں شک نہیں کہ لامتناہی (Infinite) ذات ہر متناہی (Finite) وجود کو اپنے احاطے میں لیے ہوئے ہے تاہم اس کا مطلب یہ نہیں کہ متناہی وجود لامتناہی کے حصار میں جا کر اپنی شناخت سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ لامتناہی کا متناہی میں اثر و نفوذ نہ صرف یہ کہ متناہی کی شناخت اور وجود کو قائم و برقرار رکھتا ہے بلکہ وہ متناہی وجود کو جواز اور معنی فراہم کرتا ہے اور اُس کی توجیہہ و توضیح کا باعث بنتا ہے۔

اقبال کے نزدیک کائنات کے اندر لامتناہی وجود کو اساسی حیثیت حاصل ہے۔ تمام متناہی وجود لامتناہی وجود کی تخلیقی سرگرمی کا ثمرہ ہیں۔ چونکہ ہر متناہی وجود لامتناہی وجود کی تخلیقی سرگرمی کا مظہر ہے اس لیے ہر متناہی وجود اپنی شناخت کے لیے لامتناہی وجود کا محتاج ہے اور لامتناہی وجود ہی سے متناہی وجود کو جواز اور معنی نصیب ہوتے ہیں۔ یوں اگر دیکھا جائے تو متناہی وجود کی حیثیت لامتناہی کے مقابل حریف یا

Marfat.com

مدِ مقابل وجود کی نہیں رہتی بلکہ ہر لحظہ لامتناہی کے حضور میں سرنگوں و سر بہ جیب عبد کی دکھائی دیتی ہے۔

کونیاتی استدلال کی ناکامی کا سبب

اقبال رقم طراز ہیں:

"Logically speaking, then, the movement from the finite to the infinite as embodied in the cosmological argument is quite illegitimate; and the argument fails in toto."(۳۳)

''منطقی طور پر دیکھیں تو کونیاتی استدلال کی رو سے متناہی سے لامتناہی کی جانب سفر قطعاً ناجائز ہے اور یوں یہ استدلال مکمل طور پر ناکام ہو جاتا ہے۔''

اقبال کی نظر میں کونیاتی استدلال (Cosmological Argument) کی ناکامی کا سبب یہ ہے کہ یہ استدلال لامتناہی وجود کی اساسی حیثیت (Primordial Status) کو نظر انداز کر دیتا ہے اور لامتناہی کے مقابلے میں متناہی کی حیثیت کا صحیح تعین کرنے کی بجائے متناہی کو لامتناہی کے مقابلے میں ایک ایسے حریف اور مدِ مقابل وجود کی حیثیت میں پیش کرتا ہے جس کی تنقیص ہی سے لامتناہی تک رسائی ہو سکتی ہے۔ اقبال کے نزدیک متناہی کو لامتناہی کا حریف وجود تصور کرنا کونیاتی استدلال کی بہت بڑی غلط فہمی ہے اور یہی وہ غلط فہمی ہے جس کی بنا پر یہ استدلال متناہی سے لامتناہی کی جانب حرکت کا اصول اختیار کرتا ہے حالانکہ ہر قسم کے متناہی وجود لامتناہی وجود کی تخلیقی سرگرمی سے ہویدا ہوتے ہیں اس لیے منطقی اعتبار سے (Logically) لامتناہی کو اپنے وجود کے اثبات کے لیے متناہی کی ضرورت نہیں بلکہ الٹا متناہی وجود ہی اپنے اثبات اور ہستی کی توجیہہ و جواز کے لیے لامتناہی کے محتاج ہیں۔ اقبال کی نظر میں یہی وہ نکتہ ہے جسے کونیاتی استدلال نظر انداز کرتا ہے اور اسی بنا پر وہ وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات میں مکمل طور پر ناکام رہا ہے۔

(2) غایتی استدلال (Teleological Argument)

اثباتِ وجودِ الٰہی کے حوالے سے دوسرا اہم استدلال غایتی استدلال ہے، کونیاتی استدلال (Cosmological Argument) کو ایک مکمل طور پر ناکام استدلال ثابت کرنے کے بعد اقبال غایتی استدلال کی طرف رُخ کرتے ہیں اور رقم طراز ہیں:

"The Teleological Argument is no better. It scrutinizes the effect with a view to discover the character of its cause. From the traces of foresight, purpose and adaptation in nature, it infers the existence of a self-conscious being of infinite intelligence and power."(۳۴)

Marfat.com

"غایتی استدلال (Teleological Argument) کا حال بھی (کونیاتی استدلال) سے کچھ بہتر نہیں۔ یہ اس نقطۂ نظر سے معلول کی چھان پھٹک کرتا ہے تا کہ اس کی علت کی نوعیت کو معلوم کیا جا سکے۔ (چنانچہ) یہ استدلال پیش بینی، مقصد اور فطرت سے مطابقت کے نقوش سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ لامتناہی ذہانت اور طاقت کی حامل ایک خود آگاہ ہستی کا وجود پایا جاتا ہے۔"

اقبال کہتے ہیں کہ غایتی استدلال کا حال بھی کونیاتی استدلال سے کچھ بہتر نہیں ہے۔ کونیاتی استدلال صرف علت و معلول (Cause and Effect) کے رشتے کی بات کرتا ہے تاہم غایتی استدلال (Teleological Argument) معلول کی چھان پھٹک کرتا ہے تا کہ معلوم کر سکے کہ اُس علت کی صفات وخصوصیات کس نوع کی ہیں کہ جس نے معلول تخلیق کیا ہے۔ جب اس نقطۂ نظر سے غایتی استدلال کائنات کا مشاہدہ کرتا ہے تو اُسے کائنات میں بصیرت (Foresight)، مقصد (Purpose) اور فطرت میں ہم آہنگی (Adaptation in nature) کے نقوش نظر آتے ہیں اور یہ استدلال ان نقوش سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ وہ علت جس کے ان نقوش کا معلول یعنی کائنات کے اندر سراغ ملتا ہے، ضرور ایک ایسی باشعور ہستی (Self-conscious being) ہے جو اپنی ذہانت (Intelligence) اور طاقت (Power) میں لامتناہی (Infinite) ہے۔

غایتی استدلال پر اقبال کے اعتراضات

اقبال اثباتِ وجودِ باری تعالیٰ کے حوالے سے غایتی استدلال کے طریقۂ کار کو بیان کرنے کے بعد اس استدلال کا تنقیدی جائزہ لیتے ہیں اور اس پر کئی ایک اعتراضات وارد کرتے ہیں:

پہلا اعتراض: اقبال رقم طراز ہیں:

> "At best it gives us a skilful external contriver working on a pre-existing dead and intractable material, the elements of which are, by their own nature, incapable of orderly structures and combinations."[۳۵]

اقبال کہتے ہیں کہ غایتی استدلال سے خدا کا وجود تو ثابت نہیں ہوتا تاہم زیادہ سے زیادہ ذہن میں ایک ایسے ماہر صانع یا کاریگر (Skilful Contriver) کا تصور ضرور ابھرتا ہے جو خارجی سطح سے ایک ایسی کائنات پر اپنا ہنر آزما رہا ہے جو پہلے سے موجود ہے اور جس کی تشکیل ایسے مردہ اور جامد مواد (Intractable Material) سے ہوئی ہے جو فطری طور پر اس قابل نہیں کہ از خود اپنے اندر کوئی تنظیم

Marfat.com

پیدا کر سکے یا کوئی مربوط نظام قائم کر سکے۔

دوسرا اعتراض: اقبال کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ:

> "The argument gives us a contriver only and not a creator; and even if we suppose him to be also the creator of his material it does no credit to his wisdom to create his own difficulties by first creating intractable material, and then overcoming its existence by the application of methods alien to its original nature."(۳۶)

اقبال کہتے ہیں کہ غایتی استدلال (Teleological Argument) خدا کو کائنات کے خالق کی بجائے محض ایک صانع کے طور پر پیش کرتا ہے تاہم اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ خدا صانع ہونے کے ساتھ ساتھ اپنے مواد کا خالق بھی ہے تو یہ بات بھی اُس کی حکمت و دانائی (Wisdom) کے حق میں نہ ہوگی کیوں کہ اس صورت میں سوال یہ پیدا ہوگا کہ یہ کیسی دانائی ہے کہ پہلے تو جامد و ساکت مواد کی صورت میں کائنات کے اندر مزاحمت کا باعث بننے والے اور مشکلات پیش کرنے والے سرکش عناصر تخلیق کر لیے جائیں اور پھر خارج سے اُن پر قابو پانے کے لیے ایسے طریقوں کا اطلاق کیا جائے جو اُن کی خلقی صفات کے منافی ہوں۔

تیسرا اعتراض: اقبال کا تیسرا اعتراض یہ ہے کہ:

> "The designer regarded as external to his material must always remain limited by his material, and hence a finite designer whose limited resources compel him to overcome his difficulties after the fashion of a human mechanician."(۳۷)

اقبال کہتے ہیں کہ اگر یہ تصور کر لیا جائے کہ خدا صانع ہے اور ایک ایسا صانع ہے جو اپنے میٹریل (مصنوع) سے خارجی سطح پر واقع ہے تو پھر میٹریل اور خدا کے درمیان میں ایک حدِ فاصل قائم ہو جاتی ہے اور خدا کی ہستی ایک متناہی (Finite) وجود کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک متناہی ہستی کے وسائل بھی محدود اور متناہی ہی ہوتے ہیں۔ وسائل میں عقل سمجھ سے لے کر مادی لوازمات تک سب کچھ شامل ہے۔

چوتھا اعتراض: اقبال کہتے ہیں کہ انسان بھی ایک صانع ہے تاہم ایک متناہی ہستی ہونے کی حیثیت سے وہ محدود وسائل کا حامل ہے۔ اگر غایتی استدلال (Teleological Argument) کے مطابق صانع

Marfat.com

کی حیثیت سے خدا بھی ایک متناہی (Finite) ہستی ہے اور انسان کی طرح محدود وسائل کی حامل ہے تو پھر خدا اور انسان میں کوئی فرق نہیں رہ جاتا۔ جس طرح انسانی سطح پر ایک صانع کو محدود وسائل کے باعث اپنے فن کے جوہر دکھانے میں مشکلات پیش آتی ہیں، یہ ماننا پڑے گا کہ غایتی استدلال جس صانع (خدا) کا تصور دیتا ہے اُسے بھی متناہی (Finite) ہونے اور محدود وسائل پر قادر ہونے کے باعث ایک انسانی صانع ہی کی طرح اپنی صنعت کے اظہار کے راستے میں بے شمار دقتوں اور مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

اقبال غایتی استدلال سے برآمد ہونے والے ان نتائج سے متفق نہیں۔ ان کے ہاں ایک ایسے ہمہ گیر اور مکمل و اکمل صفات کے مالک خدا کا تصور ملتا ہے جسے وہ ''محیطِ بے کراں''[۳۸] کہہ کر پکارتے ہیں۔ خلیفہ عبدالحکیم اپنے مضمون ''اقبال کا تصورِ الٰہ'' میں رقم طراز ہیں کہ اقبال:

''خدا کا تصور ایک لامحدود انا، ایک کائناتی خودی، ایک ہستی ٔ مافوق اور لاانتہا ممکنات رکھنے والے فرد کے طور پر کرتے ہیں۔''[۳۹]

اسی طرح پروفیسر ایم۔ ایم شریف اپنے مضمون ''اقبال کا تصورِ باری'' میں رقم طراز ہیں کہ اقبال کے نزدیک:

''خدا مقید انا نہیں ہے بلکہ انائے مطلق ہے اس لیے کہ وہ ہر شے پر قادر ہے اور کوئی چیز اُس کے احاطۂ قدرت سے باہر نہیں ہے۔''[۴۰]

چنانچہ اقبال کہتے ہیں کہ غایتی استدلال جس تمثیلی انداز میں خدا کو انسان کی طرح ایک محدود اور متناہی انا کے طور پر پیش کرتا ہے، اس کی کوئی وقعت اور قدر و قیمت نہیں۔ بقول اقبال:

"The truth is that the analogy on which the argument proceeds is of no value at all."[۴۱]

اقبال کا نقطۂ نظر

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مظاہرِ فطرت کے حوالے سے خدا کے تخلیقی عمل کو ایک انسانی صانع (Artificer) کی صنعت اور تخلیقی عمل کے مماثل قرار دینا سراسر غیر حقیقی بات ہے۔ ذاتِ باری تعالیٰ صرف خالق ہی نہیں بلکہ ''فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ''[۴۲] بھی ہے۔ ''فاطر'' سے مراد وہ ذات ہے جو کسی چیز کو عدم سے وجود میں لے کر آئے۔ چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں:

"There is really no analogy between the work of the human artificer and the phenomena of nature."[۴۳]

گویا انسانی کاریگری کے عمل کی مظاہرِ فطرت کے تخلیقی عمل سے کوئی مماثلت نہیں۔ اقبال کے

Marfat.com

نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ:

"The human artificer can not work out his plan except by selecting and isolating his materials from their natural relations and situations."(۴۴)

انسانی صنعت کا کوئی منصوبہ کارآمد نہیں ہو سکتا اور انسان اپنی صنعت کا کوئی جوہر نہیں دکھا سکتا جب تک وہ مظاہر فطرت میں سے مختلف اشیا کو منتخب نہ کرے اور پھر اُنھیں اُن کے قدرتی روابط (Natural Relations) سے جدا کر کے اپنے کام میں نہ لائے۔

انسان اس بات پر قادر نہیں کہ وہ کسی شے کو عدم سے وجود میں لا سکے۔ انسان کے اختیار میں صرف یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ نے جو کچھ مظاہر قدرت کی صورت میں تخلیق کر دیا ہے اُس میں سے مختلف چیزوں کا انتخاب کر کے اُنھیں کوئی نئی صورت فراہم کر دے۔ مثلاً مٹی اور پانی انسان کی تخلیق نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی ان کا خالق ہے۔ انسان بحیثیت صانع یہ کر سکتا ہے کہ کہیں سے مٹی لے لے اور کہیں سے پانی لے لے اور پھر ان دونوں کو گوندھ کر ایک نئی شکل فراہم کر دے۔ یوں انسان اپنی صنعت سے سفال سے پیالہ بنا لے یا دیوا بنا لے، فولاد سے تلوار بنا لے یا ڈھال بنا لے، پتھر سے صنم بنا لے یا آئینہ بنا لے، یہ اُس کی مرضی ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسان اپنی صنعت کا اطلاق پہلے سے موجود اشیا پر کرتا ہے۔ اس مقصد کے لیے اُسے مظاہر فطرت میں سے مختلف اشیا کا انتخاب کرتے ہوئے اُنھیں اُن کے مآخذ سے علاحدہ اور قدرتی روابط سے جدا کرنا پڑتا ہے مثلاً کرسی بنانے کے لیے درخت سے کچھ لکڑی علاحدہ کر لی، کیلیں بنانے اور اُنھیں کرسی میں استعمال کرنے کے لیے کچھ فولاد حاصل کر لیا اور یوں مختلف جگہوں (Situations) اور مختلف قدرتی روابط (Natural Relations) سے اخذ شدہ اشیا کو ایک نیا آہنگ فراہم کر کے اُنھیں انسانی صنعت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ انسانی صنعت کے اس عمل سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ انسان اپنی صنعت کے اظہار کے لیے پہلے سے موجود اشیا کا محتاج ہے۔ تاہم مظاہرِ فطرت کے اندر جاری حق تعالیٰ کے تخلیقی عمل کے حوالے سے اقبال رقم طراز ہیں:

"Nature, however, constitutes a system of wholly interdependent members; her processes present no analogy to the architect's work which, depending on a progressive isolation and integration of its material, can offer no resemblance to the evolution of organic wholes in nature."(۴۵)

" تاہم فطرت ایک ایسے نظام کی تشکیل کرتی ہے جس کے ارکان مکمل طور پر ایک

Marfat.com

دوسرے پر انحصار کرتے ہیں۔ اس کا طریقۂ کار کسی کاری گر کے کام سے ہرگز مماثلت نہیں رکھتا کیوں کہ کاری گر کا کام اپنے خام مال کے حصوں کو الگ الگ کرنے اور پھر جوڑنے کے عمل سے آگے بڑھتا ہے چنانچہ اس عمل کی فطرت کی نامیاتی وحدتوں (Organic Wholes) کے ارتقا سے کوئی مماثلت نہیں ہو سکتی۔"

اقبال کہتے ہیں کہ مظاہرِ فطرت کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا جو تخلیقی عمل جاری و ساری ہے وہ انسانی صنعت کے تخلیقی عمل سے بالکل مختلف ہے۔ تمام مظاہرِ فطرت کی حیثیت ایک ایسے کل (Whole) کی ہے جس کے اجزا (Members) اپنی اپنی حیثیت میں مکمل طور پر آزاد اور خود مختار ہونے کے ساتھ ساتھ باہم ہم آہنگ اور ایک نامیاتی رشتے (Organic Relation) میں منسلک ہیں۔ مظاہرِ فطرت کے مابین یہ ربط و انسلاک ہی تخلیقی عمل کا باعث ہے، گویا مظاہرِ فطرت کے اندر تخلیقی عمل انسانی صنعت کی طرز پر مظاہرِ فطرت سے باہر پہلے سے موجود مختلف قسم کے میٹریل کے جوڑ توڑ (Isolation and Integration) سے برسرِ عمل نہیں آتا بلکہ یہ تخلیقی عمل مظاہرِ فطرت کے اندر پنہاں عدم سے وجود میں آئی ہوئی اُس ہم آہنگی سے آگے بڑھتا اور ارتقائی منازل طے کرتا ہے، جو ذاتِ باری تعالیٰ کے "فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ"[۴۶] ہونے کا ثبوت ہے۔

چنانچہ اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ غایتی استدلال (Teleological Argument) کا انسانی صنعت کی طرز پر خدا کو ایک ایسا صانع قرار دینا جو خارجی سطح سے پہلے سے موجود میٹریل پر اپنی صنعت کے جوہر دکھا رہا ہے، سراسر غلط اور نا قابلِ قبول ہے۔

(3) وجودیاتی استدلال (Ontological Argument)

اقبال وجودیاتی استدلال کے متعلق لکھتے ہیں:

> "The ontological argument which has been presented in various forms by various thinkers has always appealed most to the speculative mind."[۴۷]

درج بالا الفاظ میں اقبال نے دو باتیں بیان کی ہیں:

(الف) وجودیاتی استدلال کو مختلف مفکرین نے مختلف شکلوں میں پیش کیا ہے۔

(ب) اس استدلال نے ہمیشہ قیاس آرائی کرنے والے اور اندازے اور تخمینے سے نتائج اخذ کرنے والے ذہنوں (Speculative minds) کو زیادہ تر متاثر کیا ہے۔[۴۸]

یہاں مذکور دوسری بات وجودیاتی استدلال پر آئندہ بحث میں سامنے آئے گی تاہم یہ بالکل

Marfat.com

درست ہے کہ وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات کے لیے مختلف مفکرین وجودیاتی استدلال کو مختلف صورتوں میں پیش کرتے رہے ہیں۔ڈاکٹر نعیم احمد اپنی کتاب ''تاریخ فلسفہ جدید'' میں وجودیاتی استدلال پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''خدا کے وجود کے متعلق مندرجہ بالا دلیل کو وجودیاتی (Ontological) دلیل کہا جاتا ہے جو سب سے پہلے آگسٹائن نے پیش کی تھی اور مدرسیت کے تمام دور میں بہت مقبول رہی۔''(۴۹)

سینٹ آگسٹائن (St.Augustine ۳۵۴ -۴۳۰ء) کے تصورِ خدا کے متعلق کہا جاتا ہے کہ:

"Augustine's God is not only the cause of things' being but the cause of our knowing them."(۵۰)

''خدا نہ صرف اشیا کے وجود کی وجہ ہے بلکہ ہماری اُن سے آگہی کی بھی وجہ ہے۔''

اس کا مطلب یہ ہوا کہ خدا ہی اشیا کے وجود سے متعلق آگہی کا تصور ہمارے ذہن میں ڈالتا ہے۔ اگر اشیا کا وجود نہ ہو تو ہمارا ذہن اُن سے متعلق علم بھی نہ رکھتا ہو۔ اسی سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ اگر خدا کا تصور ہمارے ذہن میں ہے تو گویا اُس کا وجود بھی ہے۔

سینٹ انسلم کا وجودیاتی استدلال

سینٹ انسلم (St. Anselm ۱۰۳۳-۱۱۰۹ء) کے نام کے ساتھ بھی وجودیاتی استدلال (Ontological Argument) کو منسوب کیا جاتا ہے۔ روپرٹ لاج (Rupert Lodge) اپنی کتاب ''The Great Thinkers'' میں لکھتا ہے کہ:

"The ontological argument associated with the name of St. Anselm viz that the ideal of perfection includes all thinkable perfections."(۵۱)

سینٹ انسلم (St. Anselm) کا نظریہ یہ ہے کہ ایک کامل ہستی کے تصور کا تقاضا یہ ہے کہ اُس کے اندر فکر و خیال میں آنے والے تمام کمالات اور وظائف موجود ہوں۔ ظاہر ہے ایک کامل ہستی کے تصور میں وجود ایک اہم صفت ہے۔ لہٰذا خدا کے بارے میں اگر ذہن میں ایک کامل ہستی کا تصور ہے تو لازماً اُس کا وجود بھی ہے۔

دیکارت کا وجودیاتی استدلال

جدید دور میں رینے دیکارت (Rene Descartes) (۱۵۹۶ء - ۱۶۵۰ء) نے

Marfat.com

وجودیاتی استدلال کو ایک نئے انداز میں اور زیادہ وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ چنانچہ اقبال وجودیاتی استدلال کی تاریخی حیثیت کی طرف ہلکا سا اشارہ کرنے کے بعد فلسفہ جدید کے بانی رینے دیکارت کو ہی اپنی بحث کا موضوع بناتے ہیں اور وجودیاتی استدلال کے حوالے سے دیکارت کے نظریات کا حوالہ پیش کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"The Cartesian[۵۲] form of the argument runs thus: To say that an attribute is contained in the nature or in the concept of a thing is the same as to say that the attribute is true of this thing and that it may be affirmed to be in it. But necessary existence is contained in the nature or the concept of God. Hence, it may be with truth affirmed that necessary existence is in God or that God exists."[۵۳]

''کارتیسی دلیل کی صورت یہ ہے کہ یہ کہنا کہ ایک صفت کسی چیز کے تصور یا فطرت میں شامل ہے، ایسے ہی ہے کہ جیسے یہ کہا جائے کہ وہ صفت اُس چیز پر صادق آتی ہے اور یہ کہ اُسے اُس (چیز) میں ثابت کیا جا سکتا ہے۔ (اس طرح) یقیناً وجود کا وجوب (لازمی ہونا) خدا کے تصور یا فطرت میں شامل ہے۔ اس لیے اس بات کو صداقت کے ساتھ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ وجود کا وجوب (لازمی ہونا) خدا (کے تصور) میں شامل ہے یا (سیدھے لفظوں میں یوں کہا جائے) کہ خدا وجود رکھتا ہے۔''

درج بالا اقتباس کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصے میں ایک مفروضہ قائم کیا گیا ہے اور دوسرے حصے میں اُسی مفروضے کی اساس پر خدا کے وجود کو ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

پہلے حصے میں یہ بیان ہوا ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ کسی چیز کے تصور میں فلاں صفت ہے تو وہ صفت محض خیالی نہ ہوگی بلکہ اپنے موصوف کے ساتھ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صفت کو موصوف سے اور موصوف کو صفت سے علاحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ صفت بذاتِ خود موصوف کی موجودگی کا اظہار و بیان ہے، اس لیے دیکارت یہ دعویٰ کرتا ہے کہ تصور میں آنے والی جس چیز کی صفت بیان ہوتی ہے اُس صفت کو تصور میں آنے والی چیز میں ثابت بھی کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً اگر شیر کا تصور قائم کیا جائے اور اس تصور کے ساتھ طاقتور ہونے کی صفت منسوب کی جائے تو یہ صفت اپنے موصوف کی طرف محض اشارہ ہی نہیں کرے گی بلکہ اُس کی موجودگی پر گواہ بھی ہوگی۔ ثابت یہ ہوا کہ کسی چیز کے تصور کے ساتھ منسلک صفت اپنے موصوف یعنی تصور میں آنے والی چیز کے وجود پر دلالت کرتی ہے۔ صفت اور موصوف کے

Marfat.com

تعلق کے وجوب ولزوم کو بیان کرنے کے بعد دیکارت تصور اور تصور میں آنے والی چیز کے رشتے کی بات کرتے ہوئے کہتا ہے کہ جس طرح صفت اور موصوف لازم وملزوم ہیں یعنی صفت اپنے موصوف کی موجودگی کے بغیر قائم نہیں ہوتی اسی طرح تصور، تصور میں آنے والی چیز کے وجود کے بغیر قائم نہیں ہوتا۔ اگر شیر نہ ہوتا تو شیر کا تصور کیسے قائم ہوتا؟ اسی طرح چاند کا وجود ہے تو چاند کا تصور بھی موجود ہے۔ گویا اگر کسی چیز کا تصور بنتا ہے تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ وہ چیز موجود ہے اور وجود رکھتی ہے۔ اس سے دیکارت یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ خدا کے تصور سے بھی خدا کے وجود کا واجب ہونا (Necessary existence of God) ثابت ہوتا ہے۔

دیکارت وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات کے لیے درج بالا دلیل کو ایک اور دلیل کے ساتھ تقویت فراہم (Supplement) کرتا ہے۔ اقبال دیکارت کی اس دوسری دلیل کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

> "Descartes supplements this argument by another. We have the idea of a perfect being in our mind. What is the source of the idea? It can not come from nature, for nature exhibits nothing but change. It can not create the idea of a perfect being. Therefore, corresponding to the idea in our mind there must be an objective counterpart which is the cause of the idea of a perfect being in our mind. This argument is somewhat of the nature of the Cosmological Argument which I have already criticized."(۵۴)

دیکارت کہتا ہے کہ ہمارے ذہن میں ایک کامل ہستی کا تصور ہے۔ (آخر) اس تصور کا مبدا کیا ہے؟ اس تصور کا ماخذ فطرت تو نہیں ہوسکتی۔ اس لیے کہ فطرت تو سوائے تبدیلی کے اور کسی شے کا مظاہرہ نہیں کرتی۔ یہ ایک کامل ہستی کا تصور تخلیق نہیں کرسکتی۔ چنانچہ ہمارے ذہن میں موجود تصوز سے مطابقت رکھتے ہوئے ایک ایسے معروضی (Objective) ہوبہو مماثل وجود (Corresponding Counterpart) کا ہونا ضروری ہے جو ذہن میں ایک کامل ہستی کے تصور کی وجہ ہے۔ (اقبال کہتے ہیں کہ) یہ دلیل کونیاتی (Cosmological) نوعیت کی دلیل سے کچھ ملتی جلتی سی ہے جس پر میں پہلے ہی تنقید کرچکا ہوں۔

Marfat.com

دراصل دیکارت کا یہ خیال تھا کہ اگر انسان کے ذہن میں ہر نقص سے پاک ایک کامل ہستی کے وجود کا تصور پایا جاتا ہے تو لامحالہ اس تصور کا کوئی منبع و مصدر بھی ہے تاہم دیکارت یہ ماننے کے لیے تیار نہیں کہ ایک ایسے کامل وجود کے تصور کا استنباط، جو اپنی اکملیت میں لامتناہی (Infinite) ہو، ایسے وجود سے کیا جا سکتا ہے، جو متناہی (Finite) ہو اور خود ابھی اپنی ہستی کے تکمیلی مراحل میں ہو۔ چنانچہ دیکارت (Descartes) ہر لحظہ تغیر کے عمل سے گزرتی ہوئی فطرت کو اس قابل نہیں سمجھتا کہ وہ خود متناہی اور نامکمل ہوتے ہوئے ایک مکمل و اکمل اور لامتناہی (Infinite) ہستی کا تصور تخلیق کر سکے۔

دیکارت (Descartes) کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ انسان بھی چونکہ فطرت کا حصہ ہے اس لیے وہ بھی متناہی (Finite) اور نامکمل ہے اور اس قابل نہیں کہ از خود اپنے ذہن میں ایک لامتناہی (Infinite)، وجود کا تصور قائم کر سکے، تاہم اگر متناہی اور نامکمل ہونے کے باوجود انسان کے ذہن میں خدا کا تصور پیدا ہوتا ہے تو دیکارت کہتا ہے کہ انسانی ذہن میں اس تصور کی تخلیق کی وجہ کوئی متناہی ہستی (Finite being) نہیں بلکہ خود خدا ہے۔ گویا انسانی ذہن میں خدا کے تصور کا ہونا ہی خدا کے وجود کی سب سے بڑی دلیل ہے۔ اگر خدا کا وجود نہ ہوتا تو انسان کے ذہن میں اُس کا تصور بھی قائم نہ ہو پاتا۔ دیکارت اپنی کتاب ''Meditation'' میں لکھتا ہے:

> "When I make myself the object of reflection, I not only find that I am an incomplete (imperfect) and dependent being, and one who unceasingly aspires after something better and greater than he is; but, at the same time, I am assured likewise that he upon whom I am dependent possesses in himself all the goods after which I aspire, (and the ideas of which I find in my mind), and that not merely indefinitely and potentially, but infinitely and actually, and that he is thus God. And the whole force of the argument of which I have here availed myself to establish the existence of God, consists in this, that I perceive, I could not possibly be of such a nature as I am, and yet have in my mind the idea of a God, if God did not in reality exist."[۵۵]

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ دیکارت کے نزدیک ذہن انسانی میں موجود خدا کا تصور ہی خدا کے وجود کی سب سے بڑی دلیل ہے۔

Marfat.com

وجودیاتی دلیل پر اقبال کے اعتراضات

اقبال کہتے ہیں کہ پہلی بات تو یہ ہے کہ اثباتِ وجودِ الٰہی کے لیے قائم کی جانے والی وجودیاتی دلیل (Ontological Argument) میں معلول (Effect) سے مراجعت کرتے ہوئے علت (Cause) کی طرف جانے کا رجحان ہے۔ اس دلیل کا یہ پہلو کونیاتی استدلال (Cosmological Argument) سے ملتا جلتا ہے جبکہ کونیاتی استدلال پر تنقید سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ یہ استدلال وجودِ الٰہی کو ثابت کرنے کے حوالے سے مکمل طور پر ایک ناکام استدلال ہے۔ بہر حال وجودیاتی دلیل کی ظاہری صورت کو نظر انداز کرتے ہوئے اقبال رقم طراز ہیں:

> "But whatever may be the form of the argument, it is clear that the conception of existence is no proof of objective existence. As in Kant's criticism of this argument, the notion of 300 dollars in my mind can not prove that I have them in my pocket."[۵۶]

> ''استدلال کی کوئی بھی شکل ہوتا ہم یہ بات واضح ہے کہ (محض) وجود کا تصور معروضی طور پر قائم وجود کی دلیل نہیں بن سکتا۔ جیسے کہ کانٹ نے اس استدلال پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے کہ میرے ذہن میں تین سو ڈالروں کا تصور یہ ثابت نہیں کرتا کہ میں واقعتاً انھیں اپنی جیب میں رکھتا ہوں۔''

اقبال کہتے ہیں کہ محض وجود کا تصور وجود کی معروضی سطح پر موجودگی کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ تصور تو ہم کسی بھی چیز کا کر سکتے ہیں مثلاً سینگوں والے ہاتھی، پروں والی بلی یا دو ٹانگوں والی بکری کا تصور۔ کسی وجود کے تصور سے اُس وجود کا واقعاتی سطح پر موجود ہونا لازم نہیں آتا۔ اقبال وجودیاتی دلیل (Ontological Argument) پر کانٹ (Kant ۱۷۲۴ء-۱۸۰۴ء) کی تنقید کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ذہن میں تین سو ڈالروں کا تصور اس بات کا ثبوت نہیں ہو سکتا کہ وہ ڈالر واقعی جیب میں موجود بھی ہیں۔ کانٹ کہتا ہے کہ:

> "My financial position is, however, affected very differently by a hundred real thalers than it is by the mere concept of them."[۵۷]

گویا محض دولت کے تصور سے کوئی شخص دولت مند نہیں ہو سکتا بلکہ دولت کی حقیقتاً موجودگی ہی اُس کی مالی حیثیت کے استحکام کا باعث بن سکتی ہے۔ اس مثال سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ تصور اور

Marfat.com

واقعی حقیقت میں فرق ہوتا ہے۔ ضروری نہیں کہ جس شے کا ذہن میں تصور ہو، وہ شے معروضی سطح پر وجود بھی رکھتی ہو تاہم زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب کسی شے کا تصور کیا جاتا ہے تو اُس تصور میں اُس شے کی موجودگی کا تصور بھی شامل ہوتا ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"All that the argument proves is that the idea of a perfect being includes the idea of his existence."(۵۸)

اقبال کہتے ہیں کہ وجودیاتی استدلال (Ontological Argument) سے زیادہ سے زیادہ جو ثابت ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ایک مکمل و اکمل ہستی (Perfect being) کے تصور میں اُس ہستی کے وجود کا تصور بھی شامل ہوتا ہے، تاہم محض یہ سوچنے سے کہ کسی شے کا وجود ہے، وہ تصوراتی وجود معروضی حقیقت (Objective Reality) ثابت نہیں ہوتا مثلاً جب کوئی دو ٹانگوں والی گائے کا تصور قائم کرتا ہے تو بیشک اس تصور میں دو ٹانگوں والی گائے کا وجود بھی شامل ہوتا ہے تاہم کسی شے کا تصور اور اُس تصور میں اُس شے کے وجود کو تصور کرنا الگ بات ہے اور وجود کا ایک واقعی اور معروضی حقیقت ہونا ایک بالکل مختلف اور دوسری بات۔ اقبال رقم طراز ہیں کہ:

"Between the idea of a perfect being in my mind and the objective reality of that being, there is a gulf which can not be bridged over by a transcendental act of thought."(۵۹)

''میرے ذہن میں ایک مکمل و اکمل ہستی کے تصور اور اُس ہستی کی معروضی حقیقت (Objective Reality) کے درمیان میں ایک خلیج ہے جسے فکر (Thought) کی اس محض فرضی کارروائی سے کہ خدا لازماً موجود ہے، عبور نہیں کیا جا سکتا۔''

اقبال وجودیاتی استدلال کے وجودِ الٰہی کو ثابت کرنے کے طریقۂ کار سے متعلق لکھتے ہیں کہ:

"The argument as stated, is in fact a petitio principii(۶۰) for it takes for granted the very point in question, i.e., the transition from the logical to the real."(۶۱)

اقبال کہتے ہیں کہ وجودیاتی استدلال جس طور بیان ہوا ہے وہ دراصل ایک منطقی مغالطہ (Petitio Principii) ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ وجودیاتی استدلال کی اساس ایک غلط مفروضے پر قائم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وجودیاتی استدلال (Ontological Argument) جس نقطۂ سوال (Point of Question) یا جس مسئلے پر بحث کرتا ہے، اُسے پہلے ہی ایک مسلمہ حقیقت فرض کر لیتا ہے۔ گویا یہ استدلال منطقی کو حقیقی میں بدل دیتا ہے۔ منطقی (Logical) کو حقیقی (Real) میں بدل دینے کا مطلب یہ

Marfat.com

ہے کہ اگر ایک چیز عقل و منطق کے تقاضوں یا معیارات پر پورا اُترتی ہے تو اُسے بلا تردّد مسلمہ معروضی حقیقت (Objective Reality) سمجھ لیا جائے حالانکہ ایسا ہونا ضروری نہیں ہے مثلاً یہ بات ایک منطقی اصول کی حیثیت رکھتی ہے کہ ہر وجود رکھنے والی شے بصری شکل و صورت کی بھی حامل ہوتی ہے تاہم اس اصول کا ہوا اور آواز پر اطلاق نہیں ہوتا۔ آواز اور ہوا وجود رکھنے کے باوجود معروضی سطح پر بصری اوصاف سے محروم ہوتے ہیں۔ اسی طرح اگر یہ منطق ہے کہ ہر تصور میں آنے والی چیز وجود رکھتی ہے تو اس منطقی اصول کا بھی معروضی صورتِ حال سے مطابقت رکھنا ضروری نہیں ہے۔ یوں اقبال غایتی (Teleological) اور وجودیاتی (Ontological) دلائل پر بھرپور تنقید کے بعد لکھتے ہیں کہ:

> "I hope I have made it clear to you that the ontological and the teleological arguments, as stated ordinarily, carry us nowhere."[۶۲]

> ''اقبال کہتے ہیں کہ اُنھیں اُمید ہے کہ اُنہوں نے قارئین پر یہ بات پوری طرح واضح کر دی ہے کہ غایتی اور وجودیاتی دلائل کو جس طرح عموماً بیان کیا جاتا ہے، اس کو اگر مدِ نظر رکھا جائے تو بلاشبہ یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اثباتِ وجودِ الٰہی کے حوالے سے یہ دلائل نہ تو ہماری کسی قسم کی رہنمائی کرتے ہیں اور نہ ہی ان سے کسی منزل کا سراغ ہاتھ آتا ہے۔''

یورپی متکلمانہ دلائل کی ناکامی کی وجہ

مندرجاتِ بالا سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یورپ کے متکلمانہ فلسفہ (Scholastic Philosophy) میں خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے کونیاتی (Cosmological)، غایتی (Teleological) اور وجودیاتی (Ontological) مکتبہ ہائے فکر کی طرف سے تین دلائل پیش کیے گئے ہیں۔ اقبال نے یورپی متکلمانہ فلسفہ کے ان تینوں دلائل کا تنقیدی جائزہ لیا ہے۔ اُن کا استنباط یہ ہے کہ یہ دلائل نہایت کمزور اور ناقص ہیں اور اس قابل نہیں کہ ان کی مدد سے وجودِ باری تعالیٰ کو ثابت کیا جا سکے۔ اقبال ان دلائل کی ناکامی کی وجوہات بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان دلائل سے فکر اور وجود (Thought and Being) کے مابین ثنویت (Dualism) قائم ہوتی ہوئی نظر آتی ہے اور یہی ان دلائل کا وہ کمزور پہلو ہے جو ان کی ناکامی کی سب سے بڑی وجہ ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> "And the reason of their failure is that they look upon 'thought' as an agency working on things from without. This

Marfat.com

view of thought gives us a mere mechanician in the one case and creates an unbridgeable gulf between the ideal and the real in the other."(۶۳)

''اور اُن کی ناکامی کی وجہ یہ ہے کہ وہ (دلائل) فکر کو ایسی چیز سمجھتے ہیں کہ جو خارج سے اشیا پر اثر انداز ہوتی ہے۔ فکر کے متعلق یہ نقطۂ نظر ایک طرف تو ہمیں محض ایک کاریگر کا تصور دیتا ہے تو دوسری طرح مثالی (Ideal) اور حقیقی (Real) کے درمیان میں ناقابل عبور خلیج پیدا ہو جاتی ہے۔''

فکر اور وجود ایک ہیں

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ فکر اور وجود (Thought and Being) ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں بلکہ ایک ہی ہیں۔ فکر سے وجود جنم لیتا ہے اور وجود فکر ہی کی تجسیمی صورت ہے۔ کسی بھی شے کے پیچھے فکر کی حیثیت بمثل ایک کارگر عامل کے ہوتی ہے مثلاً یہ نہیں ہوتا کہ پیالہ بن جانے کے بعد کمھار کے دماغ میں پیالے کا تصوّر پیدا ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ کمھار کے ذہن میں کسی شے کے بارے میں پہلے ایک تصور جنم لیتا ہے اور پھر وہی تصور اس کے ہاتھوں ایک ٹھوس وجود کی شکل اختیار کرتا ہے، گویا فکر وجود میں منتقل ہو جاتی ہے اور یوں فکر اور وجود کے مابین ایک ایسا عضوی ربط (Organic Relation) قائم ہو جاتا ہے جس سے ان دونوں کے درمیان میں کسی قسم کے فرق یا خلیج کا تصور باقی نہیں رہتا۔ اقبال کی نظر میں یورپی متکلمانہ فلسفہ (Scholastic Philosophy) کے دلائل کی خامی یہ ہے کہ وہ وجود (Being) کو اول حیثیت دیتے ہوئے فکر (Thought) کو خارج سے وجود پر وارد ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ اس طرزِ فکر سے دو مغالطے جنم لیتے ہیں:

(i) خدا بحیثیت صانع کائنات

اگر فکر کہیں خارج سے وجود پر وارد ہوتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ فکر وجود سے علاحدہ ہے۔ فکر خارج سے وجود پر اثر انداز ہو کر محض وجود کی سطحی ترتیب و تنظیم کا کام ہی انجام دے سکتی ہے اور یوں اس کا کردار محض ایک صانع کا اُبھر کر سامنے آتا ہے۔ اس طرزِ فکر سے یورپی متکلمانہ فلسفہ (Scholastic Philosophy) کے دلائل خدا کا تعارف ایک ایسے صانع کے طور پر کراتے ہیں جو خارجی سطح سے کائنات میں ربط پیدا کرتا ہے اور نظام کائنات کی بہتر انجام دہی کے لیے اپنی خدمات پیش کرتا ہے۔ یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے کسی بہت بڑی مشین کی کارگزاری پر نظر رکھنے کے لیے کوئی کاریگر ہوتا کہ جب کبھی مشین میں کوئی خرابی واقع ہو تو وہ اُسے ٹھیک کر سکے۔

Marfat.com

(ii) حیات کی کلیت میں انتشار

جب یورپی متکلمانہ فلسفہ کے دلائل فکر (Thought) اور وجود (Being) کو ایک دوسرے سے علاحدہ کر دیتے ہیں تو اس سے ان دونوں کے مابین ایک ایسی خلیج واقع ہو جاتی ہے جسے ختم نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال کے نزدیک حیات کی وحدت (Unity) آئیڈیل (Ideal) اور ری آل (Real) کے نامیاتی ربط (Organic Relation) سے برقرار رہتی ہے لیکن فکر اور وجود کی علاحدگی کا تصور آئیڈیل اور ری آل کے نامیاتی ربط کو ختم کر کے حیات کی کلیت کو پارہ پارہ کر دیتا ہے۔ یہ ایسے ہی ہے کہ جیسے ہوا کے ساتھ نامیاتی ربط برقرار رکھنے سے غبارے کی حیاتیاتی کلیت قائم رہتی ہے تاہم اگر ہوا کو غبارے سے علاحدہ سمجھتے ہوئے ان دونوں کو ایک دوسرے سے الگ کر دیں تو غبارے کی ہوا نکل جائے گی اور اُس کی حیاتیاتی کلیت برباد ہو جائے گی۔ گویا فکر اور وجود کی وحدت ہی دراصل وحدتِ حیات کی ضامن ہے۔ اگر فکر کو وجود سے الگ کر دیا جائے تو اس سے ان دونوں کے بیچ جو خلا پیدا ہو گا اُس سے حیات انتشار کا شکار ہو جائے گی۔ اقبال کے نزدیک اس حیاتیاتی انتشار سے بچنے اور حیات کی کلیت کو قائم و برقرار رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ فکر اور وجود کی ثنویت کو ختم کرتے ہوئے فکر کو وجود سے الگ تصور نہ کیا جائے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> "It is, however, possible to take thought not as a principle which organizes and integrates its material from the outside, but as a potency which is formative of the very being of its material. Thus regarded thought or idea is not alien to the original nature of things; it is their ultimate ground and constitutes the very essence of their being, infusing itself in them from the very beginning of their career and inspiring their onward march to a self determined end."(۱۴)

فکر کا خارج سے وجود پر اطلاق کرنے سے فکر اور وجود کی ثنویت (Dualism) کا خیال پیدا ہوتا ہے اور یہ گمان گزرتا ہے کہ فکر کا کام محض وجود کے مختلف اجزاء کو مربوط (Integrate) کرنا اور ان کی سطحی ترتیب و تنظیم کا فریضہ انجام دینا ہے۔ وجود کے حوالے سے فکر کا یہ کردار اسے ایک ایسے خارجی عامل (External Factor) کی حیثیت دیتا ہے جس سے دونوں کے مابین تفاوت اور مغائرت پیدا ہو جاتی ہے۔ فکر اور وجود کے مابین یہی تفاوت اور مغائرت وحدتِ حیات کے تصور کے لیے

Marfat.com

نقصان دہ ہے۔

فکر وجود کی صورت گر ہے

اقبال کہتے ہیں کہ فکر کا خارج سے وجود پر مسلط کرنے کی بجائے ایک دوسری صورت یہ بھی ممکن ہے کہ فکر وجود کے اندر موجود ایک ایسی باطنی قوت (Potency) تصور کی جائے جو بذاتِ خود وجود کی صورت گری (Formation) کرتی ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ ذہن و قلب سے سوچ کے اس طریقے کو ختم کیا جائے کہ فکر خارج سے وجود پر اثر انداز ہوتی ہے اور وجود کے مختلف اجزا کو مربوط و منظم کرتی ہے۔ دراصل فکر ایک ایسی باطنی توانائی ہے جو خود اپنے مواد سے وجود کی تشکیل کرتی ہے مثلاً کسی مصور کے ذہن میں کسی شے کے متعلق فکری مواد ہی اس شے کے وجود کی تشکیل کرتا ہے۔ اس طرح جب فکر ہی وجود کے لیے حتمی اساس بن جاتی ہے تو پھر فکر اور وجود کے مابین کسی قسم کے تفاوت یا مغائرت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یوں فکر نہ صرف ابتدا ہی سے وجود کے رگ و ریشے میں سرایت ایک باطنی جوہر (Essence) کی حیثیت سے موجود ہوتی ہے بلکہ فکر کا یہی باطنی جوہر وجود کی آگے ارتقائی منازل کے تعین میں بھی اپنا کردار ادا کرتا ہے۔

فکر اور وجود میں دوئی محسوس کرنے کی وجہ

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب فکر اور وجود اس طرح آپس میں ہم رشتہ ہیں جس طرح لفظ اور معنی باہم یک جان ہوتے ہیں تو پھر انسان فکر اور وجود کے بیچ دوئی کیوں محسوس کرتا ہے۔ اقبال اس کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "Our present situation necessitates the dualism of thought and being."(۲۵)

اقبال یہ کہنا چاہتے ہیں کہ گو فکر اور وجود میں کوئی فرق نہیں تاہم ہماری (انسان کی) موجودہ حالت ہمیں فکر اور وجود کے مابین ثنویت محسوس کرنے پر مجبور کرتی ہے۔

فکر اور وجود کے بیچ ثنویت (Dualism) محسوس کرنے کے حوالے سے اقبال نے انسان کی موجودہ حالت کو اس لیے موردِ الزام ٹھہرایا ہے کہ انسان اپنی موجودہ حالت میں مادیتِ محض سے مغلوب ہو کر کچھ اس طرح خوگرِ پیکرِ محسوس بن کر رہ گیا ہے کہ اُس کی نظر کسی وجود کی صرف خارجی اور ظاہری سطح تک ہی محدود رہتی ہے اور وہ وجود کے رگ و ریشے میں جاری و ساری اُس باطنی توانائی (فکر) تک رسائی حاصل نہیں کر پاتا جس کے بل پر دراصل وجود کا قیام عمل میں آتا ہے۔

Marfat.com

انسانی علم اور عالم و معلوم کی حقیقت

اقبال انسان کے مادی سطح کے علم کے حوالے سے رقم طراز ہیں کہ:

"Every act of human knowledge bifurcates what might on proper inquiry turn out to be a unity into a self that knows and a confronting 'other' that is known."(۶۶)

''انسانی علم کا ہر عمل اُس اکائی کو دو حصوں میں منقسم کر دیتا ہے جس کا مناسب تحقیق و تفتیش کے بعد انکشاف خودی میں ایک ایسی وحدت کے طور پر ہوتا ہے جو جانتی ہے اور ایک ایسی مقابل دوسری شے جسے جانا گیا ہے۔''

اقبال کہتے ہیں کہ انسانی علم انسان کے نفسِ مدرکہ اور اس کے بالمقابل شے مدرک کے احساس پر مبنی ہوتا ہے۔ گویا ایک طرف وہ ہے جو جاننے کی جستجو کرتا ہے اور دوسری طرف وہ شے، جسے جاننے کی یا جس کا ادراک حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ یوں اقبال کے نزدیک انسانی علم کا ہر عمل دو حصوں میں منقسم ہوتا ہے۔ ایک فاعل یعنی جاننے والا اور دوسرا مفعول یعنی وہ جسے جانا جاتا ہے۔ یہ تو انسانی سطح کے علم کی عمومی صورت ہے تاہم اقبال کہتے ہیں کہ اگر غور کیا جائے اور انسانی علم کے اُس عمل کی جو عالم اور معلوم میں امتیاز پیدا کرتا ہے، صحیح صحیح جانچ پڑتال کی جائے، تو یہ بات مترشح ہوگی کہ دراصل عالم اور معلوم میں کوئی فرق نہیں ہے اور یہ دونوں ایک ہی خودی کی وحدت میں سمائے ہوئے ہیں مثلاً جب ایک مصور تصویر بناتا ہے تو یہ تصویر مصور کی ذات کی فکری سطح سے کینوس پر عکس ریز ہوتی ہے۔ تصویر بننے کے بعد مصور تصویر کا مشاہدہ کرتا ہے تو بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ مصور اور تصویر دونوں ایک دوسرے سے الگ الگ ہیں۔ ایک طرف نفسِ مدرکہ ہے اور دوسری طرف شے مدرک، لیکن دراصل ایسا نہیں ہوتا۔ آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے وہ فریب نظر ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تصویر مصور ہی کی ذات سے منصۂ شہود پر آتی ہے چنانچہ مصور اور تصویر میں کوئی مغائرت نہیں ہو سکتی۔ دونوں (عالم اور معلوم) ایک ہی خودی کی وحدت کا حصہ ہیں۔ اس کی ایک اور واضح مثال سمندر اور اس سے اُبھرنے والی لہریں ہیں۔ سمندر سے چاہے کتنی ہی لہریں کیوں نہ اُبھریں، وہ سمندر ہی کا حصہ ہیں۔ لہر، لہر بن کر بھی سمندر کا حصہ ہوتی ہے اور مٹ کر بھی سمندر ہی کا حصہ بنتی ہے۔ لہروں کے سمندر سے اُبھرنے سے سمندر کی وحدت کو کوئی خطرہ لاحق نہیں ہوتا۔ کائنات کے اندر ہر شے کی حیثیت بھی ہستی کے سمندر سے اُبھرنے والی موجوں کے مثل ہے لیکن چونکہ انسانی علم عالم اور معلوم میں امتیاز پیدا کرنے سے روبہ عمل آتا ہے، چنانچہ اسی بات کو پیش نظر رکھتے ہوئے

Marfat.com

اقبال رقم طراز ہیں:

"That is why we are forced to regard the object that confronts the self as something existing in its own right, external to and independent of the self whose act of knowledge makes no difference to the object known."(۱۷)

چونکہ انسان اشیا کا محض سطحی مشاہدہ کرتا ہے اور اُس کی نظر نفسِ انسانی اور اشیا کے عضوی ربط (Organic Relation) پر نہیں ہوتی، اس لیے اُسے یہ محسوس ہوتا ہے کہ اشیا نفسِ انسانی (Self) کے بالمقابل خارجی سطح پر اپنے طور پر قائم، آزاد اور خود مختار حیثیت کی حامل ہیں، حالانکہ آنکھ جس چیز کو بھی نفسِ انسانی سے خارجی سطح پر واقع دیکھتی ہے، وہ دراصل نفسِ انسانی ہی کے کسی ایک پہلو کا محض بصری اظہار ہوتا ہے۔ یوں یہ بات متبادر ہوتی ہے کہ اشیا نفسِ انسانی ہی کا حصہ ہیں اور ان کے بصری اظہار سے نفسِ انسانی کے علم میں کوئی کمی بیشی واقع نہیں ہوتی۔ مثلاً مصور جب ایک تصویر کینوس پر اتارتا ہے تو اگرچہ آنکھ مصور اور تصویر کو ایک دوسرے سے الگ الگ دیکھتی ہے تاہم مصور کو اس اَمر کی حاجت نہیں ہوتی کہ وہ تصویر کو دیکھ کر ہی تصویر کے خدوخال کا علم حاصل کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تصویر تو خود مصور کی ذات کے سمندر سے مثلِ موج اُبھر کر کینوس کی سطح پر بکھرتی ہے یوں تصویر چونکہ خود مصور کی ذات کا حصہ ہوتی ہے اس لیے مصور اپنے اور تصویر کے مابین کوئی مغائرت محسوس نہیں کرتا اور نہ ہی کینوس پر اتری ہوئی تصویر اُس کے لیے کسی اضافی علم کا باعث بنتی ہے۔

فکر و شعور کی اصلاح کا ارتقائی عمل

اقبال اس بات کے قائل ہیں کہ فکر و شعور کی اصلاح کا عمل بتدریج ارتقائی مراحل سے گزرتا ہے۔ فکر کے اس ارتقائی عمل میں فکری لغزشیں اور خطائیں بھی نہایت اہم کردار ادا کرتی ہیں۔ جب انسان پہلے سے قائم کسی نقطۂ نظر پر جرح و تنقید سے اُس نقطۂ نظر کے اندر پوشیدہ نقائص اور کمزوریوں کو طشت از بام کرتے ہوئے نسبتاً زیادہ مناسب اور بہتر فکری سطح کو پا لیتا ہے تو اس فکری و شعوری ترقی کے عمل میں فکر و نظر کے سابقہ مراحل کی اہمیت اور کردار کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ جیسے کسی سیڑھی پر بلندی کی جانب اُٹھنے والا ہر قدم سابقہ قدم کے مرہونِ منت ہی آگے بڑھتا ہے، چنانچہ اقبال اسی بات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"The true significance of the ontological and the teleological arguments will appear only if we are able to show that the human situation is not final and that thought and being are

Marfat.com

ultimately one."(۱۸)

''وجودیاتی اور غایتی دلائل کی صحیح اہمیت اُس وقت اُجاگر ہوگی جب ہم یہ ثابت کرسکیں گے کہ انسان کی موجودہ صورت حتمی نہیں ہے اور یہ کہ وجود اور فکر بالآخر ایک ہیں۔''

دراصل اثباتِ وجودِ الٰہی کے لیے وجودیاتی (Ontological) اور غایتی (Teleological) مکتبہ ہائے فکر کی بنیاد اس انسانی زاویہ نظر پر ہے کہ کائنات میں فکر اور وجود (اشیا) ایک دوسرے سے الگ اور باہم متخالف ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر وجودیاتی اور غایتی دلائل پر جرح وتنقید کرتے ہوئے یہ ثابت کردیا جائے کہ انسان کی سطحی نظر حقیقت تک رسائی کے لیے حتمی اساس نہیں اور یہ کہ فکر اور وجود ایک دوسرے سے الگ نہیں بلکہ بنیادی طور پر ایک ہی ہیں، تو اگرچہ اثباتِ وجودِ الٰہی کے وجودیاتی اور غایتی دلائل غلط ثابت ہوجائیں گے تاہم ان دلائل کی حقیقی اہمیت یہ ہوگی کہ یہی وہ دلائل ہیں جن سے نبرد آزما ہوتے ہوئے انسانی فکر ونظر نے ارتقا کے اگلے مراحل میں قدم رکھا اور یہ نقطہ نظر اختیار کیا کہ فکر اور وجود دراصل ایک ہیں۔

فکر اور وجود کی یکتائی کیسے ثابت ہو؟

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ فکر اور وجود کو ایک ثابت کیا جائے۔ اقبال کی نظر میں:

"This is possible only if we carefully examine and interpret experience, following the clue furnished by the Quran which regards experience within and without as symbolic of a reality described by it, as 'the First and the Last, the Visible and the Invisible."(۱۹)

''یہ اسی صورت ممکن ہے کہ اگر ہم نہایت احتیاط سے تجربے کی پرکھ اور توضیح قرآن کے اس اشارے کو پیش نظر رکھتے ہوئے کریں جو باطنی اور خارجی تجربے کو ایک ایسی حقیقت کے طور پر پیش کرتا ہے جو اوّل بھی ہے اور آخر بھی، جو ظاہر بھی ہے اور پوشیدہ بھی۔''

اقبال کہتے ہیں کہ فکر اور وجود کی یکتائی کو اسی صورت میں ثابت کیا جاسکتا ہے کہ تجربے کی پرکھ اور توجیہہ نہایت احتیاط سے کی جائے۔

تجربہ اور اُس کی پرکھ

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تجربہ کیا ہے؟ تجربہ دراصل کسی عمل سے گزرنے کا نام ہے مثلاً جب ایک شخص قلم سے کاغذ پر دائرہ کھینچتا ہے تو وہ دراصل دائرہ کھینچنے کا عمل انجام دیتا ہے اور یوں وہ ایک تجربے

Marfat.com

سے گزرتا ہے۔ اب اگر ہم اس تجربے کا بغور جائزہ لیں تو سوال یہ پیدا ہوگا کہ دائرہ قلم سے کاغذ پر اُترنے سے پہلے کہاں تھا؟ ظاہر ہے انسان کی ظاہری نظر سے تو غائب تھا۔ ایک مصنف جب کوئی عبارت تحریر کرتا ہے تو عبارت کے الفاظ پہلے اُس کے فکر و خیال کا حصہ بنتے ہیں اور پھر مصنف اُنہی الفاظ کو تحریر کی ظاہری صورت میں کاغذ پر بکھیر دیتا ہے۔ اس مثال کو پیش نظر رکھا جائے تو یہ بات بآسانی کہی جا سکتی ہے کہ کسی مصنف کے الفاظ کی طرح دائرہ بھی کاغذ پر اُترنے سے پہلے کسی شخص کے فکر و خیال کا حصہ ہوتا ہے تاہم جب دائرہ کھینچنے والے شخص کی فکر تجربے میں ڈھل کر عملی صورت اختیار کرتی ہے تو وہ دائرہ جو قبل ازیں فکر کی صورت میں باطنی ذات کا حصہ ہوتا ہے، وہی کاغذ پر نمودار ہو کر ظاہری شکل اختیار کر لیتا ہے گویا جو چیز پہلے باطنی ذات کا حصہ ہوتی ہے وہی عملی تجربے سے گزرنے کے بعد ظاہری صورت میں جلوہ فگن ہوتی ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ پہلے جو چیز نا قابلِ دید (Invisible) ہوتی ہے، عملی تجربے سے گزر کر قابل دید (Visible) ہو جاتی ہے۔ یوں تجربے کے بغور جائزے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تجربے میں ایک ہی حقیقت ہے جو اول (First) اور آخر (Last) اور ظاہر و باطن (Visible and Invisible) کی حیثیات کی حامل ہے۔ گویا تجربہ دوئی کی بجائے حقیقت کی وحدت کا علم بردار ہے۔

تجربے کی محولہ بالا ماہیت سے متعلق واضح اشارہ قرآن پاک کی سورت الحدید کی آیت نمبر ۳ میں ملتا ہے۔ یہی وہ آیت ہے کہ جس کا حوالہ دیتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ اگر اس آیت میں موجود تجربے کی ماہیت سے متعلق اشارے کو سمجھ لیا جائے تو یہ بات واضح ہو جائے گی کہ ظاہری و باطنی تجربہ اُس ایک ہی حقیقت کی ترجمانی کرتا ہے جسے قرآن پاک نے ان الفاظ میں پیش کیا ہے:

''هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ''[۴۰]

''اور وہی اول ہے وہی آخر ہے۔''

یہی بات پروفیسر وائٹ ہیڈ نے اپنی کتاب ''Process and Reality'' میں یوں رقم کی ہے:

"God, as well as being primordial, is also consequent. He is the beginning and the end. He is not the beginning in the sense of being in the past of all members. He is the presupposed actuality of conceptual operation, in unison of becoming with every other creative act."[41]

حقیقت کے اظہار کا اصل ذریعہ

درج بالا مباحث سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک یورپی علم الکلام کے فلسفیانہ

Marfat.com

دلائل حقیقت کی صحیح نمائندگی نہیں کرتے۔ چنانچہ اقبال فلسفیانہ دلائل کو چھوڑ کر انسانی تجربے کو اپنی توجہ کا مرکز بناتے ہیں۔ اُن کا خیال ہے کہ انسانی تجربہ ہی حقیقت کے اظہار کا اصل ذریعہ ہے۔ اسی خیال کو مدِنظر رکھتے ہوئے اقبال انسانی تجربے کی پرکھ اور توجیہہ وتوضیح کو موجودہ خطبے کا موضوع بناتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"This I propose to do in the present lecture."(۷۲)

باطنی اور خارجی تجربے میں فرق

باطنی تجربے میں حقیقت کا مشاہدہ کلی صورت میں ہوتا ہے۔ یہ تجربہ چونکہ عقل وخرد کی بجائے وجدان کی نمائندگی کرتا ہے اس لیے اس تجربے میں حقیقت صاحب تجربہ پر اپنا اظہار و انکشاف ایسی سرعت کے ساتھ کرتی ہے کہ زماں کے گزرنے کا تصور بھی عنقا ہو جاتا ہے۔ تاہم جب اقبال باطنی تجربے کی بجائے خارجی تجربے کی جانب توجہ کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ:

"Now experience, as unfolding itself in time, presents three main levels --- the level of matter, the level of life, and the level of mind and consciousness --- the subject matter of physics, biology and psychology."(۷۳)

''تجربہ زماں میں تین بڑی سطحوں پر اپنا انکشاف کرتا ہے۔ مادی سطح، حیاتیاتی سطح اور ذہن وشعور کی سطح، گویا طبیعیات (Physics) حیاتیات (Biology) اور نفسیات (Psychology) کے موضوعات۔''

باطنی تجربے میں تو حقیقت کا انکشاف کلی صورت میں وقت صرف ہوئے بغیر ہوتا ہے تاہم اقبال کہتے ہیں کہ باطنی تجربے کے برعکس خارجی سطح کے تجربے میں حقیقت کا اظہار و انکشاف وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت کے خارجی تجربے میں عقل اپنا کردار ادا کرتی ہے اور حقیقت کو مختلف حصوں میں منقسم کرتے ہوئے اس کی پرکھ اور تجزیہ کرتی ہے۔ اقبال نے اپنے پہلے خطبے میں باطنی تجربے پر بحث کی تھی اور اس کی خصوصیات رقم کرتے ہوئے یہ بتایا تھا کہ باطنی تجربہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے ناقابلِ تجزیہ (Unanalysable) ہے۔(۷۴)

باطنی تجربے کی تین خارجی سطحیں

موجودہ خطبے کا موضوع چونکہ باطنی تجربے کے انکشافات کی فلسفیانہ یا علمی وعقلی پرکھ ہے اس لیے اقبال اس خطبے میں عقل وخرد کی مدد سے حقیقت کے خارجی روپ کی علمی وعقلی پرکھ کو اپنی بحث کا

Marfat.com

موضوع بناتے ہیں اور رقم طراز ہیں کہ جب باطنی حقیقت وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اپنا اظہار خارجی سطح پر کرتی ہے تو انسانی تجربے میں یہ حقیقت تین سطحوں پر نمودار ہوتی ہے:

(الف) مادی سطح (ب) حیاتیاتی سطح (ج) شعوری سطح(۷۵)

انسان کے خارجی تجربے کی درج بالا تینوں سطحیں بالترتیب تین علوم طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات سے تعلق رکھتی ہیں۔

مادہ: فزکس کا تعلق مادی علوم کے ساتھ ہے چنانچہ اقبال سب سے پہلے مادے کی ماہیت کو اپنی توجہ کا مرکز بناتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

"Let us first turn our attention to matter."(۷۶)

اقبال رقم طراز ہیں:

"In order exactly to appreciate the position of modern physics, it is necessary to understand exactly what we mean by matter."(۷۷)

اقبال کہتے ہیں کہ عصرِ حاضر میں جدید طبیعیات (Modern Physics) کے مقام و مرتبے کو جاننے اور سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ مادے کے مفہوم و مطلب سے پوری صحت کے ساتھ آگہی حاصل کی جائے۔ بقول اقبال:

"Physics, as an empirical science, deals with the facts of experience, i.e. sense experience."(۷۸)

طبیعیات ایک تجربی سائنس

اقبال کے خیال میں طبیعیات ایک تجربی سائنس (Empirical Science) ہے۔ طبیعیات کے تجربی سائنس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ طبیعیات ایک ایسا علم ہے جو صرف اُن حقائق کو تسلیم کرتا ہے جو تجربے سے حواس (Sense) کا حصہ بنتے ہیں، گویا طبیعیات کا علم محض حسی تجربہ (Sense Experience) کو مانتا اور اسی کی رو سے علم و آگہی کا حصہ بننے والے حقائق سے بحث کرتا ہے۔ چنانچہ اقبال لکھتے ہیں:

"The physicist begins and ends with sensible phenomena, without which it is impossible for him to verify his theories."(۷۹)

''ماہرِ طبیعیات (Physicist) کے کام کا سرتاپا (اوّل تا آخر) دارومدار ایسے قابل ادراک مظاہر پر ہے جن کے بغیر اُس کے لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ اپنے نظریات کی

Marfat.com

تصدیق کر سکے۔"

ایک ماہرِ طبیعیات کا تعلق صرف اُن مظاہر سے ہوتا ہے جو قابلِ ادراک (Sensible) ہوتے ہیں اور حواس (Senses) سے اُن کے وجود کا ثبوت مل سکتا ہے مثلاً میز پر ایک کتاب پڑی ہوئی ہے۔ طبیعیات کی رو سے اس کتاب کا وجود اس لیے قابلِ قبول ہے کہ ہماری بصارت اور لمس کے حواس اس کتاب کے وجود کا ادراک کر سکتے ہیں تاہم اگر یہ کہا جائے کہ مجھے آپ سے مل کر بہت مسرت ہوئی ہے تو طبیعیات ''مسرت'' کو نہیں مانتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ''مسرت'' ایسی چیز نہیں کہ جس کا ادراک حواس (Senses) کی مدد سے کیا جا سکے۔ ''مسرت'' کو نہ تو سنا اور چھوا جا سکتا ہے اور نہ ہی دیکھا، سونگھا اور چکھا جا سکتا ہے چنانچہ طبیعیات کی رو سے ''مسرت'' کا وجود نا قابلِ ادراک ہے۔ اقبال طبیعیات کے اسی مزاج کو سامنے رکھتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایک ماہرِ طبیعیات کے کام کی ابتدا وانتہا صرف اُن مظاہر سے تعلق رکھتی ہے جن کا حسّی ادراک (Sense Perception) کیا جا سکے۔ گویا ایک ماہرِ طبیعیات حسّی ادراک کے معیار کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ہی کوئی نظریہ قائم کرتا ہے اور حسّی ادراک کے معیار ہی پر اپنے نظریات کی پرکھ پرچول کرتا ہے۔ کسی طبعی ماہر کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ کسی حسّی معیار کو قائم کیے بغیر اپنے نظریات کی تصدیق وتوثیق کر سکے۔

طبیعیات میں حسی تجربے کی بنیادی اہمیت

اقبال ماہرِ طبیعیات کے کام کی نوعیت بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ اگرچہ ماہرِ طبیعیات کے لیے حسّی ادراک (Sense Perception) بنیادی اہمیت رکھتا ہے تاہم بعض اوقات:

> "He may postulate imperceptible entities, such as atoms; but he does so because he can not otherwise explain his sense-experience. Thus physics studies the material world; that is to say, the world revealed by the senses."(۸۰)

> ''وہ غیر حسّی موجودات بھی فرض کر لیتا ہے مثلاً جواہر (Atoms)، تاہم ایسا وہ اس لیے کرتا ہے کیوں کہ بصورتِ دیگر وہ اپنے حسّی تجربے کی توضیح کرنے سے قاصر ہوتا ہے۔ یوں طبیعیات مادی دنیا کا مطالعہ کرتی ہے گویا ایک ایسی دنیا جس کا انکشاف حواس (Senses) سے ہوتا ہے۔''

یہ بات تو طے ہے کہ طبیعیات کا تعلق اشیا کے مادی وجود کے ساتھ ہے۔ طبیعیات اپنے آپ کو صرف مادی وجود کے مطالعہ ومشاہدہ تک محدود رکھتی ہے تاہم بعض اوقات ایک ماہرِ طبیعیات اپنے کسی

Marfat.com

حسی تجربے (Sense experience) کی توجیہہ وتوضیح کی خاطر وجود کی ایسی صورتوں کو بھی اُمرِ واقعہ کے طور پر تسلیم کر لیتا ہے جو فی الوقت نا قابلِ ادراک ہوتی ہیں مثلاً جواہر (Atoms)۔ جب ایک ماہرِ طبیعیات حسّی تجربے کی توضیح کے لیے کسی نا قابلِ ادراک (Imperceptible) وجود کو فرض کرتا ہے تو اس عمل کا مقصد بھی یہ ہوتا ہے کہ اگر کسی حسّی تجربے کی بظاہر کوئی علت نہیں تو بجائے اس کے کہ حسّی تجربے کی توضیح مابعد الطبیعیاتی (Metaphysical) عوامل سے کی جائے، طبیعیات کے لیے یہ زیادہ قابلِ قبول ہے کہ اس مقصد کے لیے کسی ایسے وجود کو تسلیم کر لیا جائے جو اگر چہ فی الوقت نا قابلِ ادراک ہوتا ہم اُس کی مادی حیثیت پر آنچ نہ آئے۔ مثلاً فرض کریں کہیں کوئی ارضی وسماوی آفت آتی ہے تو ایک عام آدمی تو اس آفت کی توضیح اسے محض خدا کا عذاب یا آزمائش کہہ کر کردے گا تا ہم جب ایک ماہرِ طبیعیات اس آفت کے حسّی تجربے سے گزرتا ہے تو اُس کا ذہن اس آفت کے پیچھے کارفرما اُن مادی محرکات کی طرف مبذول ہوگا، جو گو فی الحال نا قابلِ رسائی ہی سہی، تا ہم اُن کا وجود ماہرِ طبیعیات کی نظر میں ناگزیر حیثیت رکھتا ہے۔ یوں یہ اُمر بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ طبیعیات کا تعلق حواس سے منکشف ہونے والی محض مادی دنیا (Material World) کے ساتھ ہے۔ طبیعیات حسّی تجربے کے مادی پہلو کے علاوہ کسی دوسرے پہلو کو اپنے دائرۂ بحث کا حصہ نہیں بناتی۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"The mental processes involved in this study, and similarly religious and aesthetic experience, though part of the total range of experience, are excluded from the scope of physics for the obvious reason that physics is restricted to the study of the material world, by which we mean the world of things we perceive."(۸۱)

''اس مطالعہ (طبیعیاتی مطالعہ) میں شامل ذہنی عوامل اور اسی طرح مذہبی اور جمالیاتی تجربہ، اگر چہ یہ سب کچھ تجربے کے کلی دائرہ کا حصہ ہوتا ہے تا ہم طبیعیات کے احاطہ سے باہر ہے۔ اس کی واضح وجہ یہ ہے کہ طبیعیات کا مطالعہ صرف ایسی مادی دنیا تک محدود ہے جس سے مراد اشیا پر مشتمل ایسی دنیا ہے جس کا ہم ادراک کرتے ہیں۔''

جب فرد کو کسی مظہر (Phenomena) کا حسّی تجربہ (Sense experience) ہوتا ہے تو وہ اس تجربہ کے محض حسّی پہلو ہی کو محسوس نہیں کرتا بلکہ اُس کے حسّی تجربے کے کلی عمل میں کچھ دیگر ذہنی اعمال (Mental Processes) کے ساتھ ساتھ جمالیاتی (Aesthetic) اور مذہبی تجربہ کے پہلو بھی شامل ہوتے ہیں مثلاً جب ایک فرد آسمان پر ستاروں کی کہکشاں کو دیکھتا ہے تو اُسے ستاروں کے جھرمٹ

Marfat.com

کا محض بصری تجربہ ہی نہیں ہوتا بلکہ اُس کے اس تجربے میں ذہنی عمل کے وہ پہلو بھی شامل ہوتے ہیں جو خوف، خوشی اور حیرت و تعجب کے علاوہ کہکشاں کی شکل و صورت سے اس کا تصور قائم کرنے تک کے تمام مراحل کا حصہ بنتے ہیں۔ علاوہ ازیں اس تجربے کا ایک جمالیاتی پہلو بھی ہوتا ہے جو کہکشاں کی خوبصورتی سے متاثر ہو کر اس کی تحسین کرتا ہے جبکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اس تجربے سے فرد کے اندر مذہبی پہلو کو تحریک ملے اور وہ اس تجربے کے مذہبی پہلو سے مغلوب ہو کر کہکشاں کے تمام تر حسن و جمال کو خدا سے منسوب کر دے اور پھر بے ساختہ نعرۂ تکبیر یا سبحان اللہ کے الفاظ اپنی زبان سے ادا کرے۔ یوں یہ بات متبادر ہوتی ہے کہ جب ایک فرد کسی حسّی تجربے سے گزرتا ہے تو اُس کا تجربہ حسّی ہونے کے ساتھ ساتھ کچھ دیگر پہلوؤں کا حامل بھی ہوتا ہے تاہم طبیعیات تجربے کے حسّی پہلو کے علاوہ کسی دوسرے پہلو کو خاطر میں نہیں لاتی اور نہ اُس پر بحث کرتی ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ طبیعیات کا حسّی تجربے کے علاوہ ہر نوع کے دوسرے تجربے سے بے اعتنائی کا رویہ اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ طبیعیات صرف اُس مادی دنیا (Material World) کے مطالعہ و مشاہدہ تک محدود ہے جو حواس سے تجربے کا حصہ بنتی ہے۔

کیا مادی دنیا کا تعلق محض حواس سے ہے؟

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ طبیعیات حواس سے تجربے کا حصہ بننے والی جس مادی دنیا تک محدود رہنے کا دعویٰ کرتی ہے، کیا اس مادی دنیا کا تعلق محض حواس سے ہے یا حواس کے پس پشت کوئی اور ایسی ادراکی صلاحیت بھی ہے جو مادہ کے حقیقی ادراک اور توجیہہ و تشریح میں اپنا کردار ادا کرتی ہے۔ یہ ایک نہایت اہم سوال ہے کیوں کہ اس سوال کا تسلی بخش جواب ہی مادہ کی حقیقت کو سمجھنے میں معاون ہو سکتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگرچہ طبیعیات کا یہ دعویٰ ہے کہ اُس کا تعلق محض حواس سے تجربے کا حصہ بننے والی مادی دنیا سے ہے تاہم طبیعیات کا یہ دعویٰ محل نظر ہے کیوں کہ بقول اقبال:

> "When I ask you what are the things you perceive in the material world? You will, of course, mention the familiar things around you, e.g., earth, sky, mountains, chairs, tables, and so on. When I further ask you what exactly you perceive of these things, you will answer.....their qualities. It is clear that in answering such a question you are really putting an interpretation on the evidence of our senses."(۸۲)

اقبال کہتے ہیں کہ: ''اگر کسی ماہر طبیعیات سے یہ پوچھا جائے کہ آپ مادی دنیا میں کن کن چیزوں کا ادراک کرتے ہیں تو وہ جواب میں یقیناً کئی چیزوں کا نام لے سکتا ہے

Marfat.com

مثلاً زمین، آسمان، پہاڑ، میز اور کرسی وغیرہ۔ پھر اگر اُسے مزید پوچھا جائے کہ آپ صحیح صحیح بتائیں کہ آپ ان اشیا میں کس چیز کا ادراک کرتے ہیں کہ میز کو آپ میز کہتے ہیں اور کرسی کو کرسی علیٰ ہذا القیاس۔ جواب ہوگا ان کی صفات۔ اقبال کہتے ہیں کہ اس جواب سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ کسی بھی شے کا تصور حواس کی بخشی ہوئی معلومات اور ان کی توجیہہ کرنے والے ذہنی عمل ہی سے تکمیل پاتا ہے۔''(۸۳)

اگر ذہن اس قابل نہ ہو کہ وہ حواس کی بخشی ہوئی معلومات سے مادہ کی صفات کا تعین کر سکے تو خود ماہرِ طبیعیات کے لیے یہ ممکن نہ رہے گا کہ وہ مختلف مادی اشیا کے مابین فرق و امتیاز کر سکے۔ چنانچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ محض حواس سے مادہ کی توجیہہ کا عمل مکمل نہیں ہوتا۔ حواس تو محض اُن مادی وسائل (Physical sources) کو دماغ تک پہنچانے کا ذریعہ ہیں جن سے دماغ مختلف قسم کے ذہنی تصور (Percept) قائم کرتا ہے۔ برٹرنڈ رسل (Bertrand Russel) (۱۸۷۲ء-۱۹۷۰ء) اپنی کتاب ''Human Knowledge'' میں رقم طراز ہے:

"When I say that the noise is in my ear, I mean that the physical source of the sound that I experience is "in" my ear as a physical object in physical space."(۸۴)

برٹرنڈ رسل کہتا ہے کہ جب میں یہ کہتا ہوں کہ میرے کان میں شور ہے تو میرے کہنے کا دراصل مطلب یہ ہے کہ ایک مادی جگہ (Physical space) پر ایک مادی شے کی صورت میں شور کا ایک مادی ماخذ، جس کا میں تجربہ کرتا ہوں، میرے کان میں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جس شے کو ہم شور کہتے ہیں، وہ دراصل ایک مادی شے ہے جو براستہ حواس دماغ تک پہنچتی ہے اور دماغ کا ادراکی عمل اُس کا تجربہ شور کی صورت میں کرتا ہے۔ اسی طرح مختلف مادی مآخذ کی رسائی براستہ حواس دماغ تک ہوتی ہے تو دماغ اُن کی توجیہہ (Interpretation) کرتے ہوئے مختلف انواع کی اشیا اور اُن کی صفات مثلاً اونچائی، لمبائی، چوڑائی، نرمی، سختی، رنگ و خوشبو اور اصوات کے تجربات سے گزرتا ہے۔ گویا ذہن کے ادراکی عمل سے مادی دنیا دو حصوں میں منقسم ہو جاتی ہے یعنی اشیا اور اُن کی صفات۔ بقول اقبال:

"This interpretation consists in making a distinction between the thing and its qualities."(۸۵)

درج بالا مباحث سے یہ حقیقت اظہر من الشمس ہو جاتی ہے کہ طبیعیات کا یہ دعویٰ درست نہیں کہ اس علم کا تعلق محض حواس سے تجربے میں آنے والی مادی دنیا سے ہے۔ محض حواس مادی دنیا کے تجربے

Marfat.com

کا باعث نہیں بنتے۔

مادی دنیا کے تجربے کے تین عوامل

مادی دنیا کے تجربے میں تین عوامل کارفرما ہوتے ہیں:

(i) مادی ماخذ (Physical Sources):

مادی ماخذ براستہ حواس دماغ تک پہنچتے ہیں۔

(ii) حواس (Senses):

حواس مادی ماخذ کے دماغ تک ترسیل کا ذریعہ بنتے ہیں۔

(iii) ذہن یا دماغ (Mind):

جب مادی ماخذ براستہ حواس دماغ تک پہنچتے ہیں تو دماغ کا ادراکی عمل ان مادی ماخذ کی توجیہہ کرتا ہے۔ دماغ کے اس توجیہی عمل کو ایک ایسا Decoding کا عمل بھی کہہ سکتے ہیں جس سے نہ صرف اشیا کی مختلف مادی صورتیں ہویدا ہوتی ہیں بلکہ اشیا کے ذہنی تصورات (Percepts) بھی قائم ہوتے ہیں۔ اقبال سمجھتے ہیں کہ جدید فکر ونظر کو سامنے رکھتے ہوئے مادی دُنیا کی تعریف میں تین باتوں کا شامل ہونا ضروری ہے۔ چناں چہ لکھتے ہیں:

"This really amounts to a theory of nature i.e., of the nature of sense-data their relation to the perceiving mind, and their ultimate causes."(۸۶)

اقبال کی نظر میں حواس کی فراہم کردہ معلومات (Sense-data)، ان معلومات کا ادراک کرنے والے ذہن سے رشتہ اور اساسی اسباب (Ultimate Causes)،(۸۷) یہ وہ تین عوامل ہیں، جن سے حقیقتاً مادی نظریہ کی تشکیل ہوتی ہے۔

جدید نظریۂ مادیت کے متعلق الفرڈ آنزل کی رائے

اقبال مادیت سے متعلق جدید نظریہ کے مفہوم ومطلب کا خلاصہ الفرڈ آنزل (Alfred Hoenrle) کی کتاب ''Matter, Life, Mind and God'' سے درج ذیل الفاظ میں نقل کرتے ہیں:

"The sense objects (colours, sounds, & c.) are states of the perceiver's mind, and as such excluded from nature regarded as something objective. For the reason, they can not be in any proper sense qualities of physical things.

Marfat.com

When I say "the sky is blue", it can only mean that the sky produces a blue sensation in my mind, and not that the colour blue is a quality found in the sky. As mental states, they are impressions, that is to say, they are effects produced in us. The cause of these effects is matter, or material things acting through our sense organs, nerves and brain on our mind. This physical cause acts by contact or impact; hence it must possess the qualities of shape, size, solidity and resistance."(۸۸)

''حواس کے معروض مثلاً رنگ اور آواز وغیرہ ادراک کرنے والے ذہن کی اپنی حالتیں ہیں اور یوں وہ فطرت کی معروضیت سے خارج ہیں۔ اس بنا پر وہ کسی بھی مفہوم میں مادی اشیا کے خواص نہیں ہوتے۔ جب میں کہتا ہوں ''آسمان نیلا ہے'' تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ آسمان میرے ذہن پر نیلے پن کی حس مرتسم کرتا ہے ورنہ نیلا رنگ کوئی ایسی صفت نہیں جو آسمان میں پائی جاتی ہے۔ ذہنی حالتوں کے بطور یہ ارتسامات ہیں جو ہمارے اندر تاثرات پیدا کرتے ہیں۔ ان تاثرات کی وجہ مادہ یا مادی اشیا ہیں جو ہمارے اعضائے حس، اعصاب اور دماغ کے ذریعے ہمارے ذہن پر عمل کرتی ہیں۔ یہ مادی علت چوں کہ تعلق یا تصادم کے ذریعے عمل پیرا ہوتی ہے لہٰذا یہ شکل، حجم، ٹھوس پن اور مزاحمت کی صفات رکھتی ہے۔''(۸۹)

محولہ بالا اقتباس میں حواس کے معروض (Sense objects) سے مراد وہ اشیا ہیں جو حواس (ناک، کان، آنکھ، زبان اور قوتِ لامسہ) کے بالمقابل خارجی سطح پر موجود محسوس ہوتی ہیں مثلاً رنگ اور آواز اور اسی طرح معروض کی صورت میں دیگر اشیا۔

ذہنی تاثرات کی علت مادی ماخذ ہیں

اس اقتباس میں یہ بات بیان کی گئی ہے کہ حواس کے بالمقابل ان معروضی صورتوں کا دراصل کوئی وجود یا حقیقت نہیں ہے۔ رنگ، خوشبو، بدبو، لمبائی، اونچائی، چوڑائی، نرمی، نازکی یا گرمی، سردی وغیرہ یہ سب کچھ ہماری ایسی ذہنی حالتیں ہیں جن کا خارجی سطح پر کوئی وجود نہیں۔ جب خارجی سطح پر ان کا کوئی وجود نہیں تو پھر ظاہر ہے ان کا تعلق فطرت کے مختلف مظاہر کے ساتھ اُن کی صفات کی صورت میں بھی قائم نہیں کیا جا سکتا مثلاً آسمان کو ہماری حسِ بصارت نیلا دیکھتی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ آسمان میں کوئی

Marfat.com

نیلے رنگ کی صفت ہے۔ دراصل آسمان سے ہماری ذہنی کیفیت کچھ ایسی بنتی ہے جس سے نیلے پن کا تاثر جنم لیتا ہے۔ اس تاثر کا تعلق خارجیت (Objectivism) کے ساتھ نہیں بلکہ داخلیت (Subjectivism) کے ساتھ ہے۔ اَب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ذہن پر مختلف نوع کے اثرات کی کیا وجوہات ہیں؟ ان اثرات کی وجوہات مادہ یا وہ مادی اشیا ہیں جو براستہ حواس ذہن سے جا کر ٹکراتی یا ربط پیدا کرتی ہیں۔ ذہن کے ساتھ مادی اشیا کے اس ربط یا ٹکراؤ سے انسانی اِدراک میں شکل، حجم، ٹھوس پن، یا مزاحمت کی صورت میں مختلف تاثرات جنم لیتے ہیں۔ ان تاثرات کو ذہنی حالتیں یا داخلی کیفیات بھی کہہ سکتے ہیں۔

گزشتہ بحث سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ خارجی دنیا کے مادی مظاہر دراصل ہماری وہ ذہنی حالتیں یا تاثرات ہیں جن کا سبب مادی مآخذ بنتے ہیں۔ گویا اگرچہ اس نظریہ کی رو سے تمام مظاہر فطرت کی حیثیت ذہنی تاثرات کی ہے تاہم ان ذہنی تاثرات کی بنیادی علت مادہ ہی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کچھ نامعلوم قسم کے مادی مآخذ ہی براستہ حواس دماغ تک پہنچتے ہیں تو وہ ذہنی تاثرات (Mental Impressions) کا باعث بنتے ہیں۔ چنانچہ اس نظریہ کی رو سے شعور مادہ کی نہیں بلکہ مادہ شعور کی علت ہے۔

کیا شعور کی علت مادی مآخذ ہیں؟

اقبال اس بات کے تو قائل ہیں کہ مظاہر فطرت کی حقیقی اساس خارجی نہیں بلکہ باطنی ہے تاہم وہ مادیت کے اس روایتی تصور کو نہیں مانتے کہ شعور کی علت مادہ ہے یا یہ کہ مادہ کو ہمارے ہر نوع کے ذہنی تاثرات کے حوالے سے بنیادی مآخذ کی حیثیت حاصل ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ برکلے (George Berkeley ۱۶۸۵ء- ۱۷۵۳ء) وہ فلاسفر تھا جس نے سب سے پہلے مادیت کے روایتی تصور پر ضرب لگائی۔ بقول اقبال:

> "It was the philosopher Berkeley who first undertook to refute the theory of matter as the unknown cause of our sensations."(۹۰)

> ''وہ فلسفی برکلے (Berkeley) تھا جس نے سب سے پہلے اس مادی نظریے کا ابطال کیا کہ مادہ ہی ہمارے حواس کی نامعلوم علت ہے۔''

جارج برکلے سے قبل سائنس دانوں کے لیے یہ تسلیم کرنا ہرگز قابلِ قبول نہ تھا کہ مادہ کا وجود شعور پر منحصر ہے کیوں کہ ایسا کرنے سے ایک تو مادہ کے قائم بالذات وجود کے ہونے کی نفی ہوتی ہے اور دوسرا یہ کہ شعور پر منحصر ہونے کے باعث بظاہر شعور سے الگ اور علاحدہ ہونے کے باوجود مادہ کے خارجی وجود کا تصور عنقا ہو کر رہ جاتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ برکلے وہ پہلا فلاسفر تھا جس نے مادیت کے روایتی

Marfat.com

تصور کو مسترد کرتے ہوئے اس بات کی تردید کی کہ مادہ ہمارے فہم و شعور یا ذہنی تاثرات کی ایک نامعلوم علت (Unknown Cause) ہے۔[۹۱]

مادی دنیا کی حقیقت محض شعور ہے

دراصل برکلے اس بات پر یقین رکھتا تھا کہ زمین و آسمان اور ان کے بیچ موجود تمام اشیا شعور کے بغیر کوئی وجود نہیں رکھتیں۔ جس چیز کو ہم مادہ کہتے ہیں وہ سوائے شعور کی کارفرمائی کے اور کچھ نہیں ہے۔

روپرٹ لاج (Rupert Lodge) کہتا ہے:

"Berkeley has to show, if possible that there is no such thing as matter."[۹۲]

برٹرنڈ رسل (Bertrand Russell) برکلے کے متعلق لکھتا ہے کہ:

"He thinks, he is proving that all reality is mental."[۹۳]

برکلے نے مکالمات (Dialogues) میں دو کرداروں Hylas اور Philonous کے حوالے سے مادہ کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ برٹرنڈ رسل انھی کرداروں کے مکالمات کو پیش کرتے ہوئے برکلے کے تصورِ مادہ کو ان الفاظ میں پیش کرتا ہے:

"After a few amiable remarks, Hylas says that he has heard strange reports of the opinions of Philonous to the effect that he does not believe in material substance. "Can anything", he exclaims, "be more fantastical, more repugnant to common sense, or a more manifest piece of skepticism, than to believe, there is no such thing as matter?" Philonous replies that he does not deny the reality of sensible things, i.e., of what is perceived immediately by the senses, but that we do not see the causes of colours or hear the causes of sounds. Both agree that the senses make no inferences. Philonous points out that by sight we perceive only light, colour and figure; by hearing, only sounds; and so on. Consequently, apart from sensible qualities there is nothing sensible, and sensible things are nothing but sensible qualities or combinations of sensible qualities."[۹۴]

درج بالا گفتگو سے یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ برکلے کے نزدیک مادی دنیا کی شعور

Marfat.com

سے ماورا کوئی حقیقت نہیں ہے۔شعور اس مادی کائنات کا اصل سبب ہے۔شعور نہیں تو کچھ بھی نہیں۔

پروفیسر وائٹ ہیڈ کا نظریہ

برکلے (Berkeley) کے مادہ کے متعلق نظریات کو بیان کرنے کے بعد اقبال، پروفیسر وائٹ ہیڈ (Whitehead ۱۸۶۱ء–۱۹۴۷ء) کا ذکر کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"In our own times, Professor Whitehead- --an eminent mathematician and scientist has conclusively shown that the traditional theory of materialism is wholly untenable."(۹۵)

اقبال کہتے ہیں کہ ''ہمارے دور کے ایک معروف ریاضی دان اور سائنس دان پروفیسر وائٹ ہیڈ نے حتمی طور پر یہ ثابت کر دیا ہے کہ مادیت کا روایتی نظریہ مکمل طور پر ناپائیدار اور ناقابلِ دفاع ہے۔''

درج بالا بیان میں مادیت کے روایتی نظریہ سے مراد وہی تصورِ مادیت ہے جس پر سب سے پہلے برکلے نے تنقید کی۔وائٹ ہیڈ نے بھی اس تصورِ مادیت پر شدید تنقید کی ہے اور اس نقطۂ نظر کا اظہار کیا ہے کہ یہ تصورِ کائنات کو ایک ناقابلِ اعتبار شے بنا کر رکھ دیتا ہے۔اقبال، وائٹ ہیڈ کی تنقید کو ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں:

"It is obvious that, on the theory, colours, sounds & c, are subjective states only and form no part of Nature. What enters the eye and the ear is not colour or sound, but invisible ether waves and inaudible air waves. Nature is not what we know her to be; our perceptions are illusions and can not be regarded as genuine disclosures of nature, which, according to the theory is bifurcated into mental impressions, on the one hand, and the unverifiable, imperceptible entities producing these impressions, on the other."(۹۶)

''یہ بات واضح ہے کہ اس نظریے کی رو سے رنگ اور آوازیں وغیرہ فطرت کا حصہ نہیں بلکہ محض موضوعی (Subjective) حالتیں ہیں۔جو کچھ آنکھ یا کان میں داخل ہوتا ہے وہ رنگ یا آواز نہیں بلکہ اثیر (Ether) کی ناقابلِ دید اور ہوا کی ناقابلِ شنید لہریں ہیں۔ فطرت کا جیسے ہمیں ادراک ہوتا ہے وہ ویسی نہیں ہے۔ہمارے ادراکات ایسے واہمے

Marfat.com

ہیں جنہیں اُس فطرت کا حقیقی ترجمان قرار نہیں دیا سکتا جو اس نظریے کی رو سے ایک طرف تو ذہنی تاثرات میں بٹی ہوئی ہے اور دوسری طرف ایسی نا قابلِ دید اور نا قابلِ ادراک اشیا ہیں جو ان تاثرات کو پیدا کر رہی ہیں۔''

ہمارے تصورات فطرت کے حقیقی آئینہ دار نہیں

پرفیسر وائٹ ہیڈ کا کہنا یہ ہے کہ اگر ہم روایتی تصورِ مادیت کی رو سے دیکھیں تو یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ رنگ یا آوازوں وغیرہ کا قدرت وفطرت کا حصہ ہونے کی حیثیت سے کوئی خارجی وجود نہیں ہے وہ محض ہماری ذہنی حالتیں ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ رنگ یا آوازیں وغیرہ خارجی سطح سے ہماری آنکھوں یا کانوں میں داخل نہیں ہوتیں بلکہ ان میں خارجی سطح سے محض نا قابلِ دید غیر مرئی موجیں (Ether Waves) اور نا قابلِ شنید ہوا کی لہریں داخل ہوتی ہیں۔ جب ان لہروں یا امواج کا براستہ حواس ذہن سے ربط و اتصال ہوتا ہے تو ذہن ان کی توجیہ رنگ و آواز کی مختلف صورتوں میں کرتا ہے لیکن ہمیں یوں لگتا ہے کہ جیسے رنگ و آواز کی یہ مختلف صورتیں ہمارے سامنے خارجی سطح پر موجود ہیں، حالاں کہ ایسا نہیں ہوتا۔ گویا اگرچہ ہمیں اپنے سامنے موجود رنگ و آواز کی بوقلمونی حقیقی معلوم ہوتی ہے تاہم اس کی اپنی کوئی حقیقت نہیں۔ یہ محض ہماری ذہنی حالتیں ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مظاہر فطرت میں جو چیزیں باہر ہمیں جیسی نظر آتی ہیں وہ ویسی نہیں ہیں۔ ہمارے تصورات فطرت کو حقیقی صورت میں بے حجاب نہیں کرتے بلکہ وہم و گمان اور التباس کا شکار رہتے ہیں۔

مادیت کا روایتی تصور اور کائنات

دراصل مادیت کا روایتی تصور مظاہر قدرت کی حقیقت کو جس طور بیان کرتا ہے اس سے کائنات دو حصوں میں بٹی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ ایک طرف تو ذہنی تاثرات (Mental Impressions) ہیں اور دوسری طرف وہ نا قابلِ تصدیق (Unverifiable) اور نا قابلِ فہم (Imperceptible) موجودات ہیں جن کے براستہ حواس (ناک، کان، آنکھ وغیرہ) دماغ تک پہنچنے سے مختلف ذہنی تاثرات (رنگ اور آواز وغیرہ) جنم لیتے ہیں۔ گویا بظاہر خارجی سطح پر موجودات کی بوقلمونی کے احساس کا اصل باعث حواس نہیں بلکہ وہ دماغی توضیحات ہیں جن سے ذہنی تاثرات جنم لیتے ہیں۔

طبیعیات کا علم حواس پر یقین

تاہم اس نظریے کے برعکس طبیعیات کا علم حواس کو اہمیت دیتا ہے اور اس بات پر یقین رکھتا

Marfat.com

ہے کہ حواس ہی خارجی سطح پر موجود اشیا سے متعلق معلومات فراہم کرتے ہیں اور حواس کی فراہم کی ہوئی انھی معلومات کی بنیاد پر علم طبیعیات کے ایک مربوط نظام کی تشکیل ہوتی ہے۔ پروفیسر وائٹ ہیڈ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ:

"If Physics constitutes a really coherent and genuine knowledge of perceptively known objects, the traditional theory of matter must be rejected for the obvious reason that it reduces the evidence of our senses, on which alone the physicist, as observer and experimenter must rely, to the mere impressions of the observer's mind."(۹۷)

"اگر طبیعیات (Physics) شعوری طور پر معلوم کردہ اشیا کے ایک واقعتاً حقیقی اور مربوط علم پر مشتمل ہے تو مادے کے روایتی تصور کو لازماً اس واضح سبب کی بنا پر مسترد کر دینا چاہیے کہ یہ تصور ہمارے حواس کی اُس شہادت کو، کہ تنہا جس شہادت پر ماہر طبیعیات (Physicist) مشاہدہ اور تجربہ کرنے والے کی حیثیت سے انحصار کرتا ہے، محض مشاہدہ کرنے والے کے ذہنی تاثرات میں بدل دیتا ہے۔"

طبیعیات اور مادیت کے روایتی تصور میں فرق

پروفیسر وائٹ ہیڈ (Whitehead) کا خیال یہ ہے کہ اگر طبیعیات واقعتاً ایک ایسا علم ہے جو حواس سے ادراک کا حصہ بننے والی اشیا پر یقین رکھتا ہے اور اسی اساس پر ایک مربوط نظامِ علم کی تشکیل کرتا ہے تو اسے مادہ کے روایتی نظریہ کو ترک کر دینا چاہیے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک ماہرِ طبیعیات تو چیزوں کا مشاہدہ کرنے اور تجربہ کرنے والے کی حیثیت سے اپنا سارا انحصار حواس سے حاصل ہونے والے علم پر کرتا ہے جبکہ مادہ کا روایتی نظریہ ماہر طبیعیات کے مشاہدہ اور تجربہ کی اسی اساس کو محض ذہنی تاثرات کا نام دے کر مشکوک بنا دیتا ہے اور یوں:

"Between Nature and the observer of Nature, the theory creates a gulf which he is compelled to bridge over by resorting to the doubtful hypothesis of an imperceptible something, occupying an absolute space like a thing in a receptacle and causing our sensation by some kind of impact."(۹۸)

"یہ نظریہ فطرت اور فطرت کا مشاہدہ کرنے والے کے بیچ ایک ایسی خلیج پیدا کر دیتا ہے

Marfat.com

جسے مجبوراً کسی ناقابل ادراک شے کے ایسے مشکوک مفروضے سے پُر کرنا پڑتا ہے جو مکانِ مطلق (Absolute Space) میں کچھ اس طرح پڑی ہوئی ہو کہ جسے کوئی شے کسی برتن میں پڑی ہوتی ہے، اور وہ کسی نوع کے اثر سے ہمارے حسیات کا باعث ہو۔"

ہمارے ذہنی تاثرات کا باعث کیا ہے؟

جب یہ بات کہی جاتی ہے کہ مظاہر فطرت دراصل ذہنی تاثرات ہیں تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ ذہنی تاثرات کس شے سے متاثر ہونے سے پیدا ہوتے ہیں؟ اگر مادیت کا روایتی تصور اس سوال کا جواب فراہم نہ کرے تو فطرت اور ناظر فطرت کے بیچ ایک ایسی خلیج حائل ہو جاتی ہے جسے پُر نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ اسی خلیج سے بچنے کے لیے روایتی تصورِ مادہ نے ایک مشکوک قسم کا مفروضہ (Doubtful Hypothesis) قائم کیا۔ مفروضہ کو مشکوک اس لیے کہا گیا ہے کہ یہ قائم کیے جانے والا مفروضہ غیر مرئی اور ناقابل ادراک (Imperceptable) تھا تاہم اس مفروضہ کو اپناتے ہوئے یہ موقف اختیار کیا گیا کہ کائنات میں ایک ایسا مادہ ہے جو فضائے بسیط میں بالکل اسی طرح جگہ گھیرے ہوئے ہے جیسے کسی برتن میں کوئی شے پڑی ہوئی ہو۔ یہی وہ مادہ ہے جو نامعلوم علت (Unknown Cause) کی صورت میں کسی نہ کسی طرح ہمارے اوپر اثر انداز ہوتا ہے اور ہمارے اندر مختلف نوع کے محسوسات و تاثرات کا باعث بنتا ہے۔

ذہنی تاثرات کی معروضی حیثیت

روایتی تصورِ مادہ کے اس موقف سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ ایک طرف تو محض قیاس پر مبنی ایک نامعلوم علت (Unknown Cause) ہے اور دوسری طرف اس علت سے نمو پانے والے وہ ذہنی تاثرات ہیں جو مظاہر فطرت کی ایسی کرشمہ سازی کا باعث بنتے ہیں جن کے متعلق ہم ہر چند یہ کہیں کہ وہ ہم سے خارجی سطح پر واقع ایک حقیقت ہیں تاہم ذہنی تاثرات ہونے کی حیثیت سے اُن کی خارجی حیثیت مشکوک ہی رہتی ہے۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ جیسے خواب کی حالت میں ہم اپنے سامنے بہت سے مناظر اور حرکات و سکنات کا نظارہ کرتے ہیں تاہم وہ سب کچھ دراصل ہماری ذہنی کیفیات ہوتی ہیں جو تصویری صورت میں ہمارے سامنے نمایاں ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ پروفیسر وائٹ ہیڈ کا خیال یہ ہے کہ روایتی تصورِ مادیت سے جس دنیا کا تصور اُبھر کر سامنے آتا ہے وہ محض قیاس اور خواب و رویا پر مبنی دنیا ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"In the words of Professor Whitehead, the theory reduces

Marfat.com

one-half of Nature to a 'dream' and the other half to a 'conjecture.'[99]

پروفیسر محمد سعید شیخ دوسرے خطبے کی توضیحات میں رقم طراز ہیں کہ وائٹ ہیڈ کے نزدیک روایتی تصورِ مادیت دراصل قدرت کے مربوط نظام کو دو پارہ کرنے کا نظریہ ہے۔ شیخ صاحب روایتی تصورِ مادیت کے متعلق لکھتے ہیں:

"This is what Whitehead has called the 'theory of bifurcation of Nature' based on the dichotomy of simply located material bodies of Newtonian physics and the pure sensations of Hume.....The theory thus divides totality of being into a reality which does not appear and is thus a mere 'conjecture' and appearances which are not real and so are mere 'dream'.[100]

جان لاک کا تصورِ مادہ

ایک وقت تھا کہ جب مادہ کے متعلق یہ خیال کیا جاتا تھا کہ مادہ کی حیثیت مکمل طور پر معروضی ہے۔ مادہ قائم بالذات ہے۔ مستقل حیثیت رکھتا ہے اور جامد و بے روح ہے۔ مادہ کے متعلق یہ تصور صدیوں قائم رہا لیکن پھر جان لاک (John Lock ۱۶۳۲ء-۱۷۰۴ء) نے مادہ کے متعلق یہ نظریہ قائم کیا کہ یہ دراصل دو خصوصیات کا حامل ہے، بنیادی (Primary) اور ثانوی (Secondary) خصوصیات۔ مادہ کی بنیادی خصوصیت معروضی (Objective) ہے اس لیے کہ اس کا تعلق جسمیت کے ساتھ ہے جبکہ ثانوی خصوصیت موضوعی (Subjective) ہے، اس لیے کہ اس کا تعلق صفات کے ساتھ ہے۔ برٹرنڈ رسل (Bertrand Russell) مادہ کے متعلق جان لاک کے بنیادی اور ثانوی خصوصیات کے تصور کی وضاحت ان الفاظ میں کرتا ہے:

"The primary qualities are defined as those that are inseparable from body, and are enumerated as solidity, extension, figure, motion or rest, and number. The secondary qualities are all the rest: colours, sounds, smells, etc. The primary qualities, he maintains, are actually in bodies; the secondary qualities, on the contrary are only in the recipient. Without the eye, there would be no colours; without the ear, no sounds, and so on."[101]

Marfat.com

درج بالا وضاحت سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ جان لاک نے مادہ کی دو خصوصیات کا تصور دے کر مادہ کی وحدت کو ذات اور صفات کے دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔

مادہ کی معروضی اور موضوعی خصوصیات

جہاں تک مادہ کی ذات یا جسمیت کا تعلق ہے، یہ مادہ کی بنیادی خصوصیت ہے اور اس کی حیثیت معروضی (Objective) ہے تاہم مادہ کی صفات مادہ سے الگ ہیں اور ان صفات کی حیثیت معروضی کی بجائے موضوعی (Subjective) ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مادہ کی صفات کا تعلق ان صفات کو محسوس کرنے والے فرد کی باطنی کیفیت یا ذہنی احساس سے ہوتا ہے۔ یوں یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ جان لاک نے مادہ کی مطلق معروضی حیثیت کو چیلنج کرتے ہوئے اس کی ثانوی خصوصیت کا وہ تصور پیش کیا جس کی رو سے مادہ محض جسم ہی نہیں بلکہ صفات بھی رکھتا ہے تاہم ان صفات کا تعلق ان صفات کو محسوس کرنے والے ذہن کے ساتھ ہے اور اس لحاظ سے مادہ کے صفاتی پہلو کی حیثیت محض موضوعی (Subjective) ہے۔

ماہرینِ طبیعیات کی طرف سے مادہ کی مکمل معروضی حیثیت کا دفاع

جان لاک کے مادہ کے متعلق نقطۂ نظر کے منظر عام پر آنے کے بعد ماہرین طبیعیات نے مادہ کی مکمل معروضی حیثیت کا دفاع کرتے ہوئے مادہ کی ثانوی خصوصیات کو بھی مادہ ہی پر مبنی قرار دینے کی کوشش میں یہ موقف اختیار کیا کہ ذہنی تاثرات یا باطنی کیفیات سے متشکل ہونے والے مادہ کی صفات دراصل اُن مادی مگر غیر مرئی لہروں سے پیدا ہوتی ہیں جو حواس کے راستے دماغ تک پہنچتی ہیں۔ برٹرنڈ رسل رقم طراز ہے:

"The physicist's rules were such as would follow from this doctrine. Colours and nois\es were allowed to be subjective, but due to waves proceeding with a definite velocity---that of light or sound as the case may be---from their source to the eye or ear of the percipient."[۱۰۲]

برکلے، جان لاک سے بھی ایک قدم آگے

جان لاک (John Lock) کے بعد برکلے (Berkeley) وہ پہلا شخص ہے جس نے مادہ کی معروضی (Objective) حیثیت کا مکمل طور پر انکار کرتے ہوئے اسے سراسر موضوعی (Subjective) قرار دے دیا۔ برکلے کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ جان لاک جس دلیل کے زور پر مادہ کی ثانوی خصوصیات کو موضوعی

Marfat.com

قرار دیتا ہے، اُسی دلیل کی رُو سے مادہ کی بنیادی خصوصیات کا انحصار بھی محض حواس اور ذہنی تاثرات پر ہے۔ بقول برٹرنڈ رسل:

> "Berkeley pointed out that the same argument apply to primary qualities."(۱۰۳)

وائٹ ہیڈ یہ کہتا ہے کہ جان لاک ہو یا برکلے یا پھر سائنس دانوں کا محض قیاس پر مبنی ناقابلِ ادراک موجوں کے حواس کے راستے دماغ تک پہنچنے کا تصور، ایک بات بہر حال واضح ہو جاتی ہے کہ مادہ کا وہ تصور جو مادہ کو ایک مکمل معروضی وجود قرار دیتے ہوئے اُس کی مطلق جامد و بے روح حیثیت کا قائل تھا، خود سائنس دانوں کے ہاتھوں ختم ہو گیا۔ اقبال، وائٹ ہیڈ کے ان خیالات کی ترجمانی کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

> "Thus physics, finding it necessary to criticize its own foundations, has eventually found reason to break its own idol, and the empirical attitude which appeared to necessitate scientific materialism has finally ended in a revolt against matter."(۱۰۴)

> ''یوں طبعیات (Physics) نے اپنی بنیادوں پر تنقید کو ضروری سمجھتے ہوئے بالآخر اس امر ہی میں معقولیت پائی کہ خود اپنے ہی بت کو پاش پاش کر دے اور وہ تجربی رویہ (Empirical Attitude) جو سائنسی مادیت کی ضرورت کا دعوے دار بن کر سامنے آیا تھا، آخر کار اُس کا انجام مادے کے خلاف بغاوت پر ہوا ہے۔''

وائٹ ہیڈ (Whitehead) کہتا ہے کہ جب ماہرین طبعیات نے مادہ کی مطلق معروضی، قائم بالذات اور جامد و بے روح حیثیت کا حامل سائنسی مادیت (Scientific Materialism) کا تصور قائم کیا تو تجربی طرزِ عمل کے لیے یہ ایک پسندیدہ تصور تھا۔ ایک طویل عرصہ مادیت کا یہ تصور دلوں کو لبھاتا رہا لیکن پھر علم طبعیات کو مادہ سے متعلق اپنی ہی قائم کردہ بنیادوں پر تنقید کی ضرورت محسوس ہوئی اور اُس نے مادہ کی معروضی حیثیت کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا اور یوں مادیت کا وہ بت جو طبعیاتی سائنس نے تراشا تھا، خود اسی کے ہاتھوں پاش پاش ہو گیا۔

وائٹ ہیڈ کا نقطۂ نظر

وائٹ ہیڈ مادہ سے متعلق گزشتہ تمام نظریات سے مختلف نقطۂ نظر کا حامل ہے۔ وہ نہ تو مادہ کے روایتی جامد و بے روح تصور پر یقین رکھتا ہے اور نہ اُسے جان لاک (John Lock) کے مادہ سے متعلق

Marfat.com

بنیادی اور ثانوی خصوصیات کے ایسے تصور سے اتفاق ہے جس کی رو سے مادہ جسمیت کے اعتبار سے معروضی (Objective) اور اپنی صفات کے لحاظ سے موضوعی (Subjective) کیفیات پر مشتمل ہے۔ وائٹ ہیڈ سائنس دانوں کے اس موقف سے بھی متفق نہیں کہ مادہ کی نا قابلِ ادراک لہریں ایسے ذہنی تاثرات یا موضوعی کیفیات کا باعث بنتی ہیں جن سے مادہ کی صفات کا تعین ہوتا ہے اور نہ وہ برکلے (Berkeley) کی طرح یہ سمجھتے ہیں کہ کائنات کے مادی مظاہر دراصل سراسر باطنی یا موضوعی کیفیات ہیں۔ وائٹ ہیڈ کے نزدیک مظاہر فطرت ایک ایسی معروضی حقیقت ہیں جس کا ہمیں براہ راست تجربہ حاصل ہوتا ہے۔

ہوورڈ ایف۔ ڈیڈس بری (Howard F. Didsbury) اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں:

"Whitehead insists that we have 'a direct experience of an external world."(۱۰۵)

وائٹ ہیڈ (Whitehead) کے کائنات اور مظاہر فطرت سے متعلق خیالات کی مزید وضاحت پروفیسر ناتھانیل لارنس (Professor Nathaniel Lawrence) کے ان الفاظ سے ہوتی ہے:

"What Whitehead has rejected and does not readmit under any disguise, is the notion that nature is composed of unmovable entities whose activities in the neighbourhood of sensitive tissue arouse a phantasmagoria private to the consciousness associated with the sensitive tissue, and subject to extinction when the tissue ceases to function."(۱۰۶)

مظاہرِ فطرت ایک حقیقت ہیں

وائٹ ہیڈ کا یہی وہ موقف ہے جسے مدِ نظر رکھتے ہوئے اقبال وائٹ ہیڈ کے خیالات کی ترجمانی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اشیا نا قابلِ ادراک (Imperceptable) مادہ سے وجود میں آنے والی محض موضوعی حالتیں (Subjective States) نہیں ہیں بلکہ ان کی حیثیت واقعتاً ایسے مظاہرِ فطرت (Phenomena) کی ہے جن کا ہمیں بالکل اُسی طرح ادراک ہوتا ہے جس طرح وہ قدرت کا حصہ ہیں۔

اقبال رقم طراز ہیں:

"Since objects, then, are not subjective states caused by something imperceptible called matter, they are genuine phenomena which constitute the very substance of Nature and which we know as they are in nature."(۱۰۷)

''اب چوں کہ اشیا کسی نا قابل ادراک شے یعنی مادہ سے متشکل ہونے والی موضوعی

Marfat.com

حالتیں نہیں ہیں، اس لیے اُن کی حیثیت ایسے حقیقی مظاہر کی ہے جن سے جسدِ فطرت کی تشکیل ہوتی ہے اور جن کا ہم اُسی طرح ادراک کرتے ہیں جیسے کہ وہ فطرت میں ہیں۔''

مظاہرِ فطرت کی حرکی فطرت

محولہ بالا عبارت میں سب سے اہم لفظ Phenomena ہے۔ Phenomena سے مراد مظاہرِ فطرت کی کوئی ایک ایسی معروضی حالت ہے کہ جس سے وہ اگلے ہی لمحے کسی دوسری معروضی حالت میں بدل جاتے ہیں۔ گویا کا مطلب محض مظاہر فطرت نہیں بلکہ اس سے مراد نشوونما کے ارتقائی سفر میں گام زن ایسے مظاہر فطرت ہیں جو ہر دم تغیر وتبدل کے عمل میں رہتے ہیں۔ تغیر وتبدل کا یہ عمل اس قدر سرعت سے وقوع پذیر ہوتا ہے کہ کوئی بھی فرد کسی بھی شے کی کسی ایک حالت کے ایک سے زیادہ مرتبہ تجربے سے نہیں گزر سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نہ صرف تجربہ کی ہدف شے بلکہ خود صاحب تجربہ بھی ہر لحظہ تبدیلی کے عمل میں رہتا ہے۔ چنانچہ وائٹ ہیڈ کہتا ہے کہ:

"No subject experiences twice."(۱۰۸)

اس کی وجہ خود وائٹ ہیڈ کے الفاظ میں یہ ہے کہ:

"We apprehend nature as continuous and we recognize it as atomic."(۱۰۹)

فارسی شاعر صائب کہتا ہے:

ازاں ہر لحظہ مجنوں در بیابانے کند جولاں
کہ در ہر جلوہ لیلیٰ میدہد تغییر محمل را(۱۱۰)

''مجنوں بیاباں میں اس لیے محوِ رقص رہتا ہے، کیوں کہ لیلیٰ ہر جلوے میں اپنے محمل کو بدلتی رہتی ہے۔''

گویا کائنات سکون وثبات سے نا آشنا تسلسل اور حرکت وعمل کا ایک ایسا کارخانہ ہے جس میں ہر پل نئے واقعات ظہور پذیر ہو رہے ہیں۔ اشیا نئے سے نئے قالبوں میں ڈھل رہی ہیں، نئی ساختیں رونما ہو رہی ہیں اور جدت واختراع کی نئی صورتیں جنم لے رہی ہیں۔

دما دم نقش ہائے تازہ ریزد
بیک صورت قرارِ زندگی نیست
اگر امروزِ تو تصویرِ دوش است
بخاکِ تو شرارِ زندگی نیست(۱۱۱)

Marfat.com

''(حیات) ہر گھڑی نئے نقوش بکھیرتی ہے۔حیات کسی ایک صورت پر قائم نہیں رہتی۔اگر تیرا آج گزرے ہوئے کل کی تصویر ہے۔تو تیری خاک کے اندر زندگی کا شعلہ نہیں ہے۔''

آئن سٹائن کا نظریہ اضافیت

اس میں کوئی شک نہیں کہ وائٹ ہیڈ (Whitehead) نے مادہ کے جامد اور قائم بالذات ہونے کے روایتی تصور اور اس کے ساتھ ساتھ جان لاک (John Lock) اور برکلے (Berkeley) کے مادہ سے متعلق محض موضوعی (Subjective) حالت ہونے کے تصور کی نفی کی اور یہ نظریہ قائم کیا کہ مادہ ایک ایسی معروضی (Objective) حقیقت ہے جس کی نوعیت حرکی اور ارتقائی ہے تاہم مادہ کے روایتی تصور کو سب سے کاری ضرب البرٹ آئن سٹائن (Albert Einstein ۱۸۷۹ء-۱۹۵۵ء) کے ہاتھوں لگی۔اقبال رقم طراز ہیں:

"But the concept of matter has received the greatest blow from the hand of Einstein - another eminent physicist, whose discoveries have laid the foundation of a far reaching revolution in the entire domain of human thought."(۱۱۲)

''تاہم مادہ کے تصور کو سب سے کاری ضرب آئن سٹائن کے ہاتھوں لگی۔آئن سٹائن وہ ممتاز ماہرِ طبیعیات (Physicist) ہے جس کی دریافتوں نے انسانی فکر کی پوری دنیا میں دوررس انقلاب کی بنیادیں رکھ دی ہیں۔''

علم طبیعیات کے میدان میں آئن سٹائن کی دریافتیں انقلاب آفریں افکار و خیالات کا باعث بنیں۔اُس کے نظریات نے نہ صرف سائنس بلکہ فکر و فلسفہ کے شعبے کو بھی متاثر کیا۔علم طبیعیات اور اس کے ماتحت مروج بہت سے فلسفیانہ افکار و خیالات محض دھوکہ اور نظری التباس ثابت ہوئے۔انسانی فکر و نظر میں دوررس تبدیلی رونما ہوئی۔دنیا نے جہالت سے ایک قدم باہر نکالا اور اصحاب فکر و دانش کے اندر اپنے خیالات کو نئے سرے سے ترتیب دینے اور اشیا کو اب ایک مختلف زاویہ نظر سے پرکھنے اور دیکھنے کا احساس بیدار ہوا۔اقبال،آئن سٹائن کے نظریہ اَضافیت (The Theory of Relativity) اور اس کے اثرات کو برٹرنڈ رسل (Bertrand Russell) کے الفاظ میں یوں بیان کرتے ہیں:

"The theory of Relativity by merging time into space-time, says Mr. Russell, 'has damaged the traditional notion of substance more than all the arguments of the philosophers.

Marfat.com

Matter, for common sense, is something which persists in time and moves in space. But for modern relativity-physics this view is no longer tenable. A piece of matter has become not a persistent thing with varying states, but a system of inter-related events. The old solidity is gone, and with it the characteristics that to the materialist made matter seem more real than fleeting thoughts."(۱۱۳)

"رسل کہتا ہے کہ نظریہ اضافیت نے زماں کو مکانی زماں (Space Time) میں ضم کر کے مادہ کے روایتی تصور کو وہ نقصان پہنچایا جو فلسفہ کے تمام دلائل مل کر بھی اسے نہ پہنچا سکے۔ فہمِ عامہ کے مطابق مادہ ایک ایسی شے ہے جو زماں میں قائم رہتا ہے اور مکاں میں حرکت کرتا ہے مگر جدید نظریہ اضافیت کی حامل طبیعیات کی رو سے یہ نظریہ اب قابل قبول نہیں رہا۔ مادے کا ایک ٹکڑا اب ایک ایسی شے نہیں جو بدلتی ہوئی حالتوں کے ساتھ ایک ہی مقام پر برقرار رہنے والا ہو بلکہ وہ باہم مربوط واقعات کا ایک نظام ہے۔ پرانا ٹھوس پن جاتا رہا اور اس کے ساتھ ہی اس کے وہ خواص بھی جن کے باعث مادیت پسندوں کو مادہ (ذات کے اندر) گزرتے ہوئے خیالات سے بھی حقیقی معلوم ہوتا تھا۔"

برٹرنڈ رسل کہتا ہے کہ نظریہ اضافیت نے زماں (Time) کو مکاں (Space) میں ضم کر کے مکانی زماں کا ایک ایسا نیا خیال پیش کیا جس نے مادہ کے روایتی تصور کو وہ نقصان پہنچایا جو فلاسفہ کے تمام دلائل مل کر بھی اسے نہ پہنچا سکے تھے۔

نظریہ اضافیت میں مکانی زماں کا تصور

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ نظریہ اضافیت کی رو سے مکانی زماں سے کیا مراد ہے؟ مکانی زماں سے مراد آئن سٹائن کا وہ نظریہ ہے جس نے زمان و مکاں کو ایک دوسرے کے اندر جذب کر دیا۔ زماں و مکاں کا لزوم یہ ظاہر کرتا ہے کہ زماں کے بغیر مکاں میں تبدیلی نہیں آ سکتی۔ زماں بدلتا ہے تو مکاں بھی بدلتا ہے۔ چنانچہ مکاں کے ایک نقطے پر زماں کچھ اور ہوتا ہے تو دوسرے نقطے پر کچھ اور۔ مکانی تبدیلی چاہے کتنی ہی خفیف کیوں نہ ہو وہ زمانی تغیر و تبدل کی نشان دہی کرتی ہے۔ نیوٹن (Sir Isaac Newton ۱۶۴۲ء - ۱۷۲۷ء) کا نظریہ یہ تھا کہ وقت یا زماں غیر متغیر اور مطلق ہے جبکہ روشنی کی رفتار اور مکاں دونوں متغیر ہیں۔ اگر روشنی ایک مکاں سے دوسرے مکاں کی جانب حرکت کرے تو ضروری نہیں کہ وہ متعین زماں میں متعین فاصلہ ہی طے کرے کیوں کہ زماں تو خیر مطلق (Absolute) حیثیت رکھتا ہے

Marfat.com

تاہم روشنی کی رفتار متغیر ہوسکتی ہے۔اس لیے اگر روشنی کی رفتار زیادہ ہو تو متعین زماں میں طے شدہ مکانی فاصلہ زیادہ ہوگا اور اگر روشنی کی رفتار کم ہو تو اُسی متعین زماں میں طے شدہ مکانی فاصلہ کم بھی ہوسکتا ہے۔ گویا روشنی کی رفتار اور مکاں دونوں متغیر (Variable) ہیں جبکہ نیوٹن کے مطابق صرف زماں ایک ایسی مطلق (Absolute) حقیقت ہے جس میں کوئی تبدیلی رونما نہیں ہوتی۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ زماں میں تغیر آئے بغیر ہی مکانی فاصلے کم یا زیادہ ہوسکتے ہیں۔نیوٹن کے اس نظریے کو آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت (Theory of Relativity) نے رد کر دیا اور یہ کہا کہ روشنی کی رفتار ہمیشہ ایک جیسی رہتی ہے تاہم زماں ایک متغیر عامل ہے۔جب روشنی مکاں پر حرکت کرتی ہے تو مکاں کے ہر نقطے پر موجود ناظر (Observer) کا زماں دوسرے ناظر کے زماں سے مختلف ہوتا ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ زماں کی تبدیلی کے بغیر حرکت کا تصور ناقابلِ قیاس ہے۔مکاں کو مطلق حیثیت حاصل ہے اور نہ ہی زماں کو مطلق حیثیت حاصل ہے بلکہ یہ دونوں ایک دوسرے سے وابستہ اور باہم منسلک ہیں۔زمان و مکاں (Time & Space) کا یہی انسلاک مکانی زماں (Space time) کہلاتا ہے جو نظریہ اضافیت (Theory of Relativity) کا ایک اہم پہلو ہے۔ سٹیفن۔ڈبلیو۔ہاکنگ (Stephen W. Hawking) اپنی کتاب "A Brief History of Time" میں نیوٹن کے روایتی تصورِ زمان و مکاں اور آئن سٹائن کے مکانی زماں کے فرق کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:

"In Newton's theory, if a pulse of light is sent from one place to another, different observers would agree on the time that the journey took (since time is absolute), but will not always agree on how far the light traveled (since space is not absolute). Since the speed of time is just the distance it has traveled divided by the time it has taken, different observers would measure different speeds for the light. In relativity, on the other hand, all observers must agree on how fast light travels. They still, however, do not agree on the distance the light has traveled, so they must therefore now also disagree over the time it has taken (The time taken is the distance the light has traveled - which the observers do not agree on - divided by the light's speed - which they do agree on). In other words, the theory of relativity put an end to the idea of absolute time. It

Marfat.com

appeared that each observer must have his own measure of time, as recorded by a clock carried with him, and that identical clocks carried by different observers would not necessarily agree."(۱۱۴)

آئن سٹائن (Einstein) سے قبل یہ ایک عام خیال تھا کہ مادہ اگر چہ مکاں پر حرکت کرتا ہے تاہم مادہ کی اس حرکت کا زماں سے کوئی تعلق نہیں۔ چوں کہ مادہ کی حرکت کا زماں سے کوئی تعلق نہیں اس لیے مادہ زماں کے اثرات سے بھی محفوظ رہتا ہے اور اپنی ہستی کو جوں کا توں قائم و برقرار رکھتا ہے۔ برٹرنڈ رسل کے خیال میں مادہ کے زماں سے بے نیاز رہنے کے تصور کی بنیاد ماہرینِ طبیعیات کا یہ قدیم خیال تھا کہ زماں اور مکاں، دونوں ایک دوسرے سے علاحدہ ہیں۔ برٹرنڈ رسل رقم طراز ہیں:

"In the old view, a piece of matter was something which survived all through time, while never being at more than one place at a given time. This way of looking at things is obviously connected with the complete separation of space and time in which people formerly believed."(۱۱۵)

نظریہ اَضافیت (Theory of relativity) نے زمان و مکاں کی علاحدگی کے تصور پر زبردست تنقید کی اور اس کی جگہ مکانی زماں (Space Time) کا تصور پیش کیا۔ مکانی زماں سے مراد وہ زماں ہے جس سے مکانی سطح پر مادہ کی حرکت کا تصور پیدا ہوتا ہے۔

زماں اور مادہ کی حرکت کا ربطِ باہمی

نظریہ اَضافیت کی رو سے زماں کے بغیر حرکت کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ جب ایک شے مکاں کے ایک نقطے سے دوسرے نقطے کی طرف حرکت کرتی ہے تو پہلے اور بعد یا تقدم و تاخر کا تصور ہی دراصل زماں کا تصور ہے۔ چنانچہ اگر زماں نہیں تو حرکت کا تصور چہ معنی دارد۔ لہٰذا یہ ثابت ہوتا ہے کہ مادہ کی حرکت زماں سے بے نیاز نہیں ہو سکتی بلکہ زماں اور حرکت کا آپس میں گہرا ربط ہے۔ یوں نظریہ اَضافیت (The Theory of Relativity) نے زماں سے بے نیاز مادہ کی حرکت کے تصور کو رد کرتے ہوئے زماں اور مادہ کی حرکت کے باہمی ربط و تعلق کا تصور فراہم کیا۔ اس تصور سے مادہ کی قائم بالذات حیثیت کا خاتمہ ہوا اور اَب مادہ کی حرکت کا تصور روز و شب کے ایک ایک لحظہ سے منسلک مادی وقوعات کے ایک ایسے نظام کی صورت میں اُبھر کر سامنے آیا کہ جس میں ہر واقعاتی کڑی دوسری کڑی سے مربوط ہو کر فروغ و ارتقا کے دھارے پر گام زن دکھائی دیتی ہے۔ گویا جب زمان و مکاں (Time and Space) کی علاحدگی کا

Marfat.com

تصور عنقا ہوا تو مکانی زماں کے نئے تصور کی رو سے مکانی سطح پر ہر حرکت زماں سے منسلک ایک وقوعہ (Event) کی صورت میں رونما ہوتی ہوئی نظر آنے لگی۔ چنانچہ اس نئے زاویۂ نظر نے مادہ کے متعلق یہ تصور فراہم کیا کہ مادہ کی تشکیل دراصل زماں کی آغوش سے لحظہ بہ لحظہ خلق ہونے والے وقوعاتی عناصر سے مل کر ہوتی ہے۔ برٹرنڈ رسل لکھتا ہے:

"When we substitute space time for space and time, we shall naturally expect to derive the physical world from constituents which are as limited in time as in space. Such constituents are what we call 'events'. A event does not persist and move, like the traditional piece of matter, it merely exists for its little moment and then ceases. A piece of matter will then be resolved into a series of events."(۱۱۶)

یوں کائنات کی وسیع فضا میں معلق ٹھوس جسمیت پر مبنی مادہ کا وہ پرانا تصور جو ماہرینِ طبیعیات کو بہت عزیز تھا اور جس پر وہ خود اپنی ذات کے اندر تیزی سے رواں افکار و خیالات سے بھی زیادہ یقین و اعتماد رکھتے تھے، آخر ختم ہو گیا۔ مادہ کی صلابت (Solidity) جاتی رہی اور اَب مادہ واقعاتی تسلسل کے ایک ایسے نظام کی صورت میں رونما ہوا جس کی ارتقائی اور تخلیقی رو نے کائنات کے متعلق ایک زندہ عضویہ کا تصور پیدا کیا۔

فلسفی وائٹ ہیڈ کے ہاں فطرت کا تصور بحیثیت ایک مربوط واقعاتی تسلسل

اس میں کوئی شک نہیں کہ آئن سٹائن (Einstein) کے مادہ سے متعلق تصورات بقول اقبال مروجہ مادی تصورات کے لیے ایک ضربِ کاری (The greatest blow) تھے۔ ان تصورات نے نہ صرف اپنے ہم عصر سائنس دانوں بلکہ فلاسفہ کو بھی متاثر کیا۔ اقبال کہتے ہیں کہ:

"According to Professor Whitehead, therefore, Nature is not a static fact situated in a dynamic void, but a structure of events, possessing the character of a continuous creative flow which thought cuts up into isolated immobilities out of whose mutual relations arise the concepts of space and time."(۱۱۷)

''پروفیسر وائٹ ہیڈ کے مطابق فطرت کسی حرکی خلا میں واقع کوئی جامد حقیقت نہیں ہے بلکہ مسلسل تخلیقی بہاؤ کی خصوصیت کے حامل واقعات کا ایک ایسا نظام ہے جسے

Marfat.com

انسانی فکر الگ الگ ایسی غیر متحرک صورتوں میں بانٹ دیتی ہے جن کے باہمی رشتوں سے زمان ومکاں (Space and Time) کے تصورات پیدا ہوتے ہیں۔"

پروفیسر وائٹ ہیڈ ایک فلسفی ہے تاہم اس کا بھی یہی خیال ہے کہ فطرت کوئی ایسی جامد شے نہیں جو زماں سے بے نیاز خلا میں معلق ہو۔ فطرت دراصل واقعات کے ایسے مربوط نظام کا نام ہے جس میں ایک مسلسل تخلیقی بہاؤ پایا جاتا ہے تاہم ہماری عقل محدود ہے اور یہی وجہ ہے کہ جب ہم خارج سے فطرت کا مشاہدہ کرتے ہیں تو اپنی محدود عقل کی بنا پر فطرت کا بحیثیت کل جائزہ لینے سے قاصر رہتے ہیں اور ہماری رسائی اُس مربوط واقعاتی نظام تک نہیں ہو پاتی جو دراصل مادہ کی تخلیقی اور ارتقائی حرکت کی شہادت دیتا ہے۔ جہلِ خرد کا یہی وہ مظاہرہ ہے کہ جس کے باعث وہ نظام فطرت کے اجزا کا علاحدہ علاحدہ جائزہ لیتی اور اُنھیں ایک دوسرے سے باہم جدا اور غیر متحرک تصور کرتی ہے۔ فطرت سے متعلق عقل وخرد کی یہ وہ محدود نظری ہے جس کے باعث اُسے جذبِ باہمی کی بجائے زمان ومکاں کے باہم انفصال کا گمان ہوتا ہے۔ زمان ومکاں کے انفصال کا تصور ہی دراصل مادہ سے متعلق جسمیت پر مبنی ایسے ٹھوس پیکر کے خیال کا باعث رہا ہے کہ جس پر ایک زمانے میں برکلے (George Berkeley ۱۶۸۵ء - ۱۷۵۳ء) نے شدید تنقید اور غم وغصہ کا اظہار کیا تھا تاہم اُس وقت کی سائنس نے برکلے کے مادہ سے متعلق نقطۂ نظر کو سائنس کی بنیادوں پر حملہ تصور کرتے ہوئے اُسے مسترد کر دیا۔ اقبال کہتے ہیں کہ آج جدید سائنس برکلے سے اپنی مطابقت اور موافقت کا اظہار کر رہی ہے اور مادہ کو خارجی سطح پر واقع محض جسمیت پر مبنی پیکر کی بجائے زماں (Time) سے مربوط واقعاتی تسلسل کا نام دیتی ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

"Thus, we see how modern science utters its agreement with Berkeley's criticism which it once regarded as an attack on its very foundation."[۱۱۸]

"یوں ہم دیکھتے ہیں کہ کس طرح وہی جدید سائنس برکلے کی تنقید کے ساتھ اتفاق کا اظہار کرتی ہے جس نے کبھی اسے اپنی بنیادوں پر ایک حملہ تصور کیا تھا۔"

نیوٹن کا خالص تصورِ مادیت

اقبال یاد دلاتے ہیں کہ فطرت کے متعلق خالص مادیت (Pure Materiality) کے تصور کی اساس نیوٹن (Sir Issac Newton ۱۶۴۲ء-۱۷۲۷ء) کے نظریات ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"The scientific view of nature as pure materiality is associated with the Newtonian view of space as an absolute

Marfat.com

void in which things are situated. This attitude of science has, no doubt, ensured its speedy progress; but the bifurcation of a total experience into two opposite domains of mind and matter has today forced it, in view of its own domestic difficulties, to consider the problems which, in the beginning of its career, it completely ignored."(119)

''سائنس کا فطرت سے متعلق خالص مادیت کا نظریہ نیوٹن کے اس تصور کے ساتھ منسلک ہے کہ مکاں (Space) کی حیثیت ایک ایسے خلائے مطلق کی ہے جس میں چیزیں پڑی ہوئی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ سائنس کے اس رویے نے اس کی تیز رفتار ترقی کو یقینی بنایا مگر کلی تجربے کی ذہن و مادہ کے دو متضاد حصوں میں تقسیم سے اب یہ خود اپنی داخلی مشکلات کے باعث مجبور ہے کہ اُن مسائل پر غور کرے جنہیں اس نے شروع میں مکمل طور پر نظر انداز کر دیا تھا۔''

اقبال کہتے ہیں کہ فطرت سے متعلق خالص مادیت کا سائنسی تصور دراصل نیوٹن کے تصورِ مادہ سے وابستہ ہے۔ نیوٹن کا یہ خیال تھا کہ مادہ پیکرِ محسوس کا نام ہے اور یہ خلائے بسیط میں اسی طرح پڑا ہوا ہے جیسے صندوق میں کپڑے یا کٹورے میں پانی پڑا ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سائنس نے مادہ کے متعلق یہ تصور قائم کرتے ہوئے بڑی تیزی سے ترقی کی تاہم نقصان بھی اُٹھانا پڑا۔

خالص تصورِ مادیت کا نقصان دہ پہلو

فطرت سے متعلق خالص مادیت (Pure Materiality) کا تصور قائم کرنے سے نقصان یہ ہوا کہ سائنس نے فطرت کے کلی تجربے کو خاطر میں لانے اور سمجھنے کی بجائے اسے ذہن اور مادہ (Mind and Matter) کے دو باہم متقابل حصوں میں بانٹ دیا لیکن جب اس تقسیم نے خود سائنس کی راہ میں مشکلات کھڑی کرنا شروع کیں تو عصرِ نو میں سائنس کو مجبوراً خالص مادیت کے تصور کے باعث پیدا ہونے والے ذہن و مادہ کی تفاوت کے مسئلہ پر از سرِ نو غور کرنا پڑا۔ خالص مادیت سے جنم لینے والا ذہن و مادہ کی تفاوت کا یہ وہ مسئلہ تھا جسے سائنس نے ابتدا میں مکمل طور پر نظر انداز کر دیا تھا۔ دراصل ابتدا میں سائنس کی نظر بہت محدود تھی۔ فکر و نظر پر حواس کی حکمرانی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ حواس کے دائرے میں جو کچھ اور جتنا کچھ آتا تھا، سائنس صرف اُسی پر یقین و اعتماد کرتی اور اپنے نتائج فکر مرتب کرتی تھی۔ گویا سائنس کا طرزِ عمل محض دو جمع دو چار کرنے کے سوا کچھ نہ تھا۔

Marfat.com

ریاضیاتی سائنس کے خالص تصورِ مادہ پر جدید سائنس کی تنقید

اقبال کی نظر میں ریاضیاتی سائنس (Mathematical Science) کی یہی وہ بنیادی کمزوری تھی جسے جدید سائنس نے بھانپ لیا اور اس پر زبردست تنقید کی۔

اقبال لکھتے ہیں:

"The criticism of the foundations of the mathematical sciences has fully disclosed that the hypothesis of a pure materiality, an enduring stuff, situated in an absolute space, is unworkable."(۱۲۰)

"ریاضیاتی علوم (Mathematical Sciences) کی بنیادوں پر تنقید نے یہ امر واشگاف کر دیا ہے کہ خالص مادیت کا یہ مفروضہ اب قابل عمل نہیں رہا کہ مادہ مکانِ مطلق (Absolute Space) میں پڑی ہوئی کوئی مستقل شے ہے۔"

جدید سائنس کی تنقید سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آ گئی کہ ریاضیاتی سائنس کے تحت خالص مادیت (Pure Materiality) کا یہ تصور ایک بے کار مفروضہ (Unworkable Hypothesis) ہے کہ مادہ پائیدار ہے اور وہ مکان مطلق میں ایسے ہی پڑا ہوا ہے کہ جیسے غبارے میں ہوا ہو، لیکن ہوا اگر غبارے سے نکل جائے یا نکال دی جائے تو غبارہ سکڑ جاتا ہے اور اپنا وجود برقرار نہیں رکھتا جبکہ مکانِ مطلق کا مطلب ایسا مکاں (Space) ہے جو قائم بالذات ہو اور ہر ہر نوع کے اثرات سے آزاد ہو۔

کیا مکاں کی نوعیت مکانِ مطلق کی ہے؟

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا مکاں کی نوعیت واقعی مکانِ مطلق کی ہے۔ اقبال سوال اُٹھاتے ہیں کہ:

"Is space an independent void in which things are situated and which would remain intact if all things were withdrawn?"(۱۲۱)

کیا مکاں کی حیثیت ایک ایسے آزاد خلا (Independent Void) کی ہے کہ جس میں چیزیں پڑی ہوئی ہیں اور اگر اُس میں سے چیزیں نکال لی جائیں تو تب بھی وہ ویسا ہی سالم و ثابت اپنے وجود کو قائم و برقرار رکھے گا؟ اقبال کے لیے یہ ایک نہایت اہم سوال ہے۔

قدیم یونانی مفکر زینو (Zeno) کا نظریہ حرکتِ مکانی

اقبال اس مسئلے کے حل کے لیے مشہور قدیم یونانی مفکر زینو (Zeno ۴۵۰ ق۔م) کے نظریہ

Marfat.com

حرکت مکانی (Movement in space) سے رجوع کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ:

"The ancient Greek philosopher Zeno approached the problem of space through the question of movement in space. His arguments for the unreality of movement are well known to the students of philosophy, and ever since his days, the problem has persisted in the history of thought and received the keenest attention from successive generations of thinkers."(۱۲۲)

زینو (Zeno) نے مکاں (Space) کی حقیقت کو بیان کرنے کے لیے حرکت مکانی (Movement in Space) کے غیر حقیقی ہونے کا نظریہ پیش کیا۔ اقبال کہتے ہیں کہ فلسفہ کے طلبہ زینو کے اُن دلائل سے بخوبی آگاہ ہیں جو اُس نے مکاں پر حرکت کے تصور کو مسترد کرنے اور حرکت کو ایک غیر حقیقی اَمر قرار دینے کے لیے پیش کیے۔ تاریخ فلسفہ گواہ ہے کہ زینو کے وقت سے لے کر آج تک یہ مسئلہ نسل در نسل مفکرین کی غیر معمولی توجہ کا مرکز رہا ہے۔ اگرچہ زینو نے حرکت کے غیر حقیقی ہونے سے متعلق بہت سے دلائل دیے ہیں(۱۲۳) تاہم اقبال اُن میں سے صرف دو کا ذکر کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"Zeno, who took space to be infinitely divisible, argued that movement in space is impossible. Before the moving body can reach the point of its destination, it must pass through half the space intervening between the point of start and the point of destination; and before it can pass through that half it must travel through the half of the half and so on to infinity. We can not move from one point of space to another without passing through an infinite number of points in the intervening space. But it is impossible to pass through infinity of points in finite time."(۱۲۴)

''زینو جو مکاں کو غیر محدود طور پر قابل تقسیم سمجھتا تھا، نے یہ استدلال دیا کہ مکاں میں حرکت ناممکن ہے۔ اس سے قبل کہ حرکت کرتا ہوا جسم اپنی منزل کے مقام پر پہنچے، اسے نقطۂ آغاز اور منزل کے مقام کے بیچ واقع مکاں کے نصف فاصلے کو طے کرنا پڑے گا اور اس سے قبل کہ وہ اُس نصف فاصلے کو طے کرے، اسے نصف کے نصف فاصلے کو طے کرنا ہوگا اور یوں یہ عمل لامتناہی طور پر جاری رہے گا۔ ہم مکاں کے بے شمار نقطوں پر سے

Marfat.com

گزرے بغیر مکاں کے ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک نہیں پہنچ سکتے مگر متناہی وقت میں لامتناہی نقاط پر سے گزرنا ناممکن ہے۔''

اقبال حرکت کے تصور کے خلاف زینو کی پہلی دلیل کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ زینو سمجھتا تھا کہ چونکہ مکاں غیر محدود حد تک قابلِ تقسیم ہے اس لیے مکاں پر حرکت ناممکن ہے۔ زینو اس نکتے کی تفسیر یوں کرتا ہے کہ جب بھی کوئی شے حرکت کرے گی تو اُسے اپنی منزل پر پہنچنے سے پہلے حرکت کے نقطۂ آغاز سے منزل تک کے آدھے حصے کو طے کرنا پڑے گا اور اس آدھے حصے کو طے کرنے سے پہلے آدھے سے آدھے حصے کو طے کرنا پڑے گا علیٰ ہذا القیاس۔ نتیجہ یہ برآمد ہوتا ہے کہ کوئی بھی حرکت کرتی ہوئی شے مکاں کے کسی ایک نقطے سے اگلے نقطے تک نہیں پہنچ سکتی جب تک وہ ہر دو نقطوں کے بیچ لامحدود تعداد میں موجود نقاط کو عبور نہیں کر لیتی لیکن کسی شے کی قسمت میں ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک کے درمیانی فاصلے کو عبور کرنا تو ممکن ہی نہیں، اس لیے کہ ہر دو نقطوں کے بیچ موجود لامحدود نقاط راستے میں پڑتے ہیں اور پھر ظاہر ہے کہ محدود وقت میں لامحدود نقاط کا سفر ممکن نہیں۔ یوں حرکت کے تصور کی نفی ہو جاتی ہے۔

زینو کی حرکت کے خلاف دوسری دلیل تیر کی اُڑان سے متعلق ہے۔ زینو کی اس دلیل کا ذکر کرتے ہوئے اقبال رقم طراز ہیں:

> "He further argued that the flying arrow does not move; because at any time during the course of its flight, it is at rest in some point of space. Thus Zeno held that movement is only a deceptive appearance and that Reality is one and immutable."(۱۲۵)

> ''اُس (زینو) نے مزید یہ دلیل دی کہ ایک اُڑتا ہوا تیر (دراصل) حرکت نہیں کرتا کیوں کہ اُڑان کے دوران یہ ہر وقت مکاں (Space) کے کسی نہ کسی نقطے پر حالت سکون میں ہوتا ہے۔ یوں زینو نے یہ نقطۂ نظر اختیار کیا کہ بظاہر دکھائی دینے والی حرکت محض واہمہ ہے اور یہ کہ حقیقت واحد اور ناقابلِ تغیر ہے۔''

زینو حرکت کے تصور کی نفی کرتے ہوئے کہتا ہے کہ جب ایک تیر ہوا میں پرواز کرتا ہے تو وہ دراصل ساکن ہوتا ہے۔ تیر کی پرواز یا حرکت محض فریب نظر ہے۔ بظاہر یہ بات بہت عجیب معلوم ہوتی ہے تاہم زینو نے جس منطق کے بل پر یہ نتیجہ اَخذ کیا ہے، اُس میں بہت وزن ہے۔ زینو کے خیال میں مکاں کی تشکیل نقطوں (Points) سے ہوتی ہے۔ اگر واقعی ایسا ہے تو تیر جس مقام سے چلتا ہے وہ تیر

Marfat.com

کی اُڑان کا نقطۂ آغاز ہے اور جس مقام پر پہنچتا ہے وہ نقطۂ اختتام ہے۔ زینو کہتا ہے کہ تیر کو نقطۂ آغاز اور نقطۂ اختتام کے درمیان میں بے شمار نقطوں پر سے ہو کر گزرنا پڑتا ہے تاہم ایسا کرتے ہوئے جب تیر کسی ایک نقطے پر ہوتا ہے تو وہ دوسرے نقطے پر نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تیر کسی ایک لمحے ایک ہی نقطے پر ہو سکتا ہے۔ جب تیر کسی ایک لمحے ایک ہی نقطے پر ہو سکتا ہے تو ظاہر ہے وہاں وہ ساکن ہوگا۔ چنانچہ تیر اپنی اُڑان کے ہر لمحے کسی نہ کسی ایک نقطے پر ہوگا اور ساکن ہی ہوگا۔ یوں یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ تیر کی حالتِ پرواز محض نظر کا دھوکہ ہے۔ دراصل تیر شروع سے آخر تک مختلف نقاط پر ساکن ہی رہتا ہے۔ ساکن ہونا ہی وہ واحد حقیقت ہے جو نا قابلِ تغیر ہے۔

زینو کے دلائل سے حرکت کے تصور ہی کی تردید نہیں ہوتی بلکہ مکاں (Space) کا تصور بھی دھندلا جاتا ہے۔ مکاں کی قائم بالذات حیثیت برقرار نہیں رہتی اور مکاں کے نقطہ در نقطہ سکڑنے اور بھینچنے کا عمل اس کی معدومیت کی حدوں کو چھونے لگتا ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"The unreality of movement means the unreality of an independent space."[۱۲۶]

اقبال کے نزدیک حرکت کے غیر حقیقی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مکاں کی آزاد اور قائم بالذات حیثیت بھی حقیقی نہیں ہے۔ ظاہر ہے حرکت کے لیے مکاں کی ضرورت ہے لیکن جب مکاں، حرکت کرنے والی شے کے پاؤں کے نیچے سے مسلسل سرکتا رہے گا اور اسی وجہ سے حرکت مسلسل التوا کا شکار رہے تو پھر ان دونوں کے غیر حقیقی ہونے میں کوئی شک باقی نہیں رہتا۔

مادہ کی حیثیت کیا ہے؟

زیرِ بحث گفتگو کا اصل ہدف یہ سوال ہے کہ مادہ کی حیثیت کیا ہے؟

(i) کیا مادہ کی کوئی خارجی حقیقت ہے؟

(ii) کیا مادہ محض باطنی کیفیات کا خارجی اظہار ہے؟

(iii) کیا مادہ قائم بالذات شے ہے؟

(iv) کیا مادہ زماں سے منسلک ہے یا اس سے الگ ہے؟

یہ وہ سوالات ہیں جن کا جواب تلاش کرتے ہوئے اقبال مختلف مغربی مفکرین مثلاً جان لاک، جارج برکلے، برٹرنڈ رسل، پروفیسر وائٹ ہیڈ اور آئن سٹائن، سب سے رجوع کرتے ہیں۔ آئن سٹائن کے خیالات سے اقبال نے یہ اخذ کیا کہ مکاں کی حیثیت قائم بالذات نہیں بلکہ زمان و مکاں، دونوں

Marfat.com

ایک دوسرے کے ساتھ لازم وملزوم ہیں۔ زماں سے مکاں کو اور مکاں سے زماں کو خارج نہیں کیا جا سکتا۔ نہ زماں (Time) کا بغیر مکانی واقعہ کے تصور ممکن ہے اور نہ ہی مکانی واقعہ کا بغیر زماں کے تصور کیا جا سکتا ہے۔ زمان ومکاں پہلو بہ پہلو حرکت کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ زماں میں حرکت مکانی سطح پر وقوعات میں اضافے اور حرکت کا باعث بنتی ہے۔ گفتگو کے اس مرحلے پر یہ تو واضح ہو جاتا ہے کہ مکاں کی حیثیت آزاد اور قائم بالذات شے کی نہیں تاہم زمانی ومکانی حرکت سے اقبال کا ذہن قدیم یونانی مفکر زینو کے اس خیال کی گرفت میں آجاتا ہے کہ حرکت تو محض فریب نظر ہے۔ چنانچہ اقبال اس موقع پر زینو کے عدم حرکت سے متعلق تصورات کو بیان کرتے ہیں۔ زینو کے خیالات سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ چونکہ مکاں حرکت کرنے والی شے کے مقابل مسلسل سکڑنے اور بھینچنے کی کیفیت میں رہتا ہے، اس لیے فی الواقع حرکت ہو ہی نہیں پاتی۔

حرکت کے حوالے سے مسلم مفکرین کی آراء

زینو کے عدم حرکت سے متعلق تصورات سے اگرچہ مکاں کی مطلق (Absolute) حیثیت پر تو چوٹ لگتی ہے تاہم اقبال، زینو کے عدم حرکت کے تصورات سے مطمئن نہیں ہوتے چنانچہ وہ زینو کو چھوڑ کر مکاں پر حرکت کے حوالے سے مسلم مفکرین کی طرف رجوع کرتے ہیں اور رقم طراز ہیں:

> "Muslim thinkers of the school of Al-Ash'ari did not believe in the infinite divisibility of space and time. With them space, time and motion are made up of points and instants which can not be further subdivided. Thus, they proved the possibility of movement on the assumption that infinitesimals do exist; for if there is a limit to the divisibility of space and time, movement from one point of space to another point is possible in a finite time."[۱۲۷]

اشعری مکتبہ فکر[۱۲۸] سے تعلق رکھنے والے مفکرین زمان و مکاں کی غیر محدود تقسیم (Infinite divisibility) پر یقین نہیں رکھتے تھے۔ اُن کا یہ خیال تھا کہ مکاں، وقت اور حرکت کی تشکیل ایسے نقاط (Points) اور لمحات (Instants) سے ہوتی ہے جنہیں مزید تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ گویا اشعری مکتبہ فکر کے مفکرین ایسے خفیف اور ناقابلِ تجزیہ اجزا کو فرض کر لیتے ہیں کہ جن کے وجود کی بنا پر مکانی حرکت کو ثابت کیا جا سکے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر زمان ومکاں کی تقسیم پذیری کی کوئی حد ہو تو پھر زمانی ومکانی (Temporal and Spatial) اکائیوں کا تعین ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں ایک حرکت

Marfat.com

کرنے والی شے کو پاؤں ٹکانے کے لیے کسی ایک زمانی متعین اکائی میں کوئی ایک مکانی متعین اکائی میسر آ جاتی ہے اور یوں ایک حرکت کرتی ہوئی شے کے لیے یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ وہ زماں کی مختلف متعین اکائیوں کے ساتھ ساتھ مکاں کی مختلف متعین اکائیوں پر قدم بہ قدم آگے بڑھتی جائے اور اس طرح حرکت ایک اظہر من الشمس حقیقت بن جائے۔

علامہ ابنِ حزم اندلسی کی رائے

اشعریوں نے تو بے حد خفیف اجزاء (Infinitesimals) کے نا قابلِ تقسیم ہونے کا تصور دے کر حرکت کو ایک بدیہی حقیقت مان لیا تاہم اندلسی عالم حافظ ابن حزم (۳۸۴ھ/ ۷ نومبر ۹۹۴ء - ۴۵۶ھ/ ۱۵ اگست ۱۰۶۴ء) خفیف سے خفیف اجزاء کے بھی نا قابلِ تجزیہ یا نا قابلِ تقسیم ہونے کا قائل نہ تھا۔ چنانچہ اقبال حافظ ابن حزم کے متعلق رقم طراز ہیں:

> "Ibn-i-Hazm, however, rejected the Ash'arite notion of infinitesimals and modern mathematics has confirmed his view."(۱۲۹)

> ''بہر حال ابنِ حزم نے اشعریوں کے نا قابلِ تقسیم اجزا کے تصور کو رد کر دیا اور جدید ریاضی نے اُس کے نقطۂ نظر کی توثیق کی ہے۔''

اقبال کہتے ہیں کہ حافظ ابنِ حزم نے اشعریوں کے نا قابلِ تقسیم اجزاء کے تصور کو رد کر دیا اور یہ کہا کہ کوئی بھی مادی جسم، چاہے وہ کتنا ہی خفیف کیوں نہ ہو، تقسیم مزید کے عمل سے مبرا نہیں ہو سکتا۔(۱۳۰) اقبال سمجھتے ہیں کہ جدید ریاضی بھی ابنِ حزم کے اس نظریے پر مہر تصدیق ثبت کرتی ہے۔(۱۳۱)

زینو مکاں کے غیر محدود حد تک قابلِ تقسیم ہونے کا قائل تھا، اس لیے اُس نے حرکت کو فریب نظر کہا۔ اشعریوں نے حرکت کو ثابت کرنے کے لیے ایسے خفیف مادی اجزاء (Infinitesimals) کا وجود فرض کر لیا کہ جن کی مزید تقسیم نہیں ہو سکتی لیکن چونکہ اشعریوں کے اس دعوے کو کوئی عقلی اعانت حاصل نہ تھی، اس لیے جب ابن حزم نے خفیف سے خفیف اجزاء کے نا قابل تقسیم ہونے کے تصور کی مخالفت کر دی تو حرکت کے فریب نظر ہونے کا وہ مسئلہ جو زینو نے اُٹھایا تھا، پھر وہیں کا وہیں آ کھڑا ہوا۔

اقبال کا ہنری برگساں اور برٹرنڈ رسل سے رجوع

اقبال یہ سمجھتے ہیں کہ حرکت اور حیات کا آپس میں چولی دامن کا ساتھ ہے:

ع ''ہستم گر میروم، گر نہ روم نیستم''(۱۳۲)

چنانچہ زینو کا عدم حرکت کا تصور اُن کے لیے گہری تشویش کا باعث ہے۔ وہ اس مسئلے کے حل

Marfat.com

کے لیے فرانسیسی فلاسفر ہنری برگساں (Henri Bergson) (۱۸۵۹ء-۱۹۴۱ء) اور انگریز مفکر اور ریاضی دان برٹرنڈ رسل (Bertrand Russell ۱۸۷۲ ء-۱۹۷۰ء) سے رجوع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان دونوں مفکرین نے اپنے اپنے نقطۂ نظر سے زینو کے عدم حرکت سے متعلق دلائل کو رد کرنے کی کوشش کی۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"Of modern thinkers, the French philosopher Bergson and the British mathematician Bertrand Russell have tried to refute Zeno's arguments from their respective standpoints."(۱۳۳)

حرکت سے متعلق برگساں کا نقطۂ نظر

اقبال حرکت سے متعلق برگساں کے نقطۂ نظر کو اِن الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

"To Bergson, movement as true change, is the fundamental Reality. The paradox of Zeno is due to a wrong apprehension of space and time which are regarded by Bergson only as intellectual views of movement. It is not possible to develop here the argument of Bergson without a further treatment of the metaphysical concept of life on which the whole argument is based."(۱۳۴)

''برگساں کے نزدیک حرکت بحیثیت حقیقی تغیر، ایک بنیادی حقیقت ہے زینو کے متناقضہ (Paradox) کا باعث زماں و مکاں کا غلط تصور ہے۔ برگساں حرکت کے حوالے سے (زماں و مکاں سے متعلق زینو کے نظریات کو) محض عقلی نظریات قرار دیتا ہے۔ اس مقام پر یہ ممکن نہیں کہ حیات کے اُس مابعد الطبیعیاتی تصور پر مزید بحث کیے بغیر برگساں کی دلیل کو بیان کیا جائے، کہ جس پر سارے کے سارے استدلال کی بنیاد ہے۔''

اقبال کہتے ہیں کہ برگساں حقیقی تغیر (True Change) کی حیثیت سے حرکت کو ایک بنیادی صداقت قرار دیتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حرکت کے ساتھ حقیقی تغیر کے الفاظ کا بطورِ خاص استعمال کس معنی و مفہوم کا حامل ہے؟ ظاہر ہے حرکت تغیر کے عمل ہی سے وقوع پذیر ہوتی ہے تاہم اگر برگساں کے نقطۂ نظر سے حرکت کے تصور پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ برگساں کے نزدیک حرکت سے مراد محض مکانی تغیر نہیں بلکہ باطنی تغیر ہے۔ اگر ایک شخص کولھو کے بیل کی طرح اپنی زندگی کی تمام سرگرمیاں ایک خاص دائرہ میں محدود رہتے ہوئے یوں انجام دیتا ہے کہ اُس کے عمل میں کوئی جدت یا نیاپن نظر نہ

Marfat.com

آئے تو بظاہر تو وہ حرکت میں ہوگا تاہم اُس کی حرکت حقیقی تغیر کے وصف سے محروم دکھائی دے گی۔ علم طبیعیات کی رو سے بھی اگر کوئی جسم ایک ہی رفتار سے حرکت کر رہا ہو یعنی اُس جسم کی بنیادی رفتار میں کوئی تغیر رونما نہ ہو تو وہ توازن میں ہوتا ہے۔ تغیر دراصل اُس وقت رونما ہوتا ہے جب جسم کی بنیادی رفتار میں تبدیلی آئے۔ خواہ وہ تبدیلی اسراع (Acceleration) کی صورت میں ہو یا ابطاء (Retardation) کی صورت میں۔ چنانچہ برگساں کی نظر میں حرکت کا تعلق دراصل اُس تغیر سے ہے جو ہستی کی باطنی سطح پر رونما ہو کر اپنا اظہار خارجی سطح پر کرتا ہے۔ یہی وہ تغیر ہے جو حقیقی تغیر کہلاتا ہے۔ اس حقیقی تغیر کے عمل سے گزرتے ہوئے ہستی لحظہ بہ لحظہ پختگی کے مراحل طے کرتی ہے اور تخلیق و اختراع کے نا اختتام پذیر جادۂ عمل پر سرگرم رہتی ہے۔ برگساں اپنی کتاب ''تخلیقی ارتقا'' (Creative Evolution) میں رقم طراز ہے:

"To exist is to change, to change is to mature, to mature is to go on creating oneself endlessly."[۱۳۵]

جہاں تک زینو کی اس بات کا تعلق ہے کہ حرکت محض ایک فریبِ نظر ہے تو برگساں کا اس حوالے سے نقطۂ نظر یہ ہے کہ زینو کے اس تصور کا باعث اُس کا زمان و مکاں سے متعلق غلط نظریہ ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ زینو نے زمان و مکاں کے محض خارجی پہلو کو پیش نظر رکھا ہے اور اُسے ہی عقلی پیمانے پر پرکھنے کی کوشش کی ہے حالانکہ دراصل زمان و مکاں کا تعلق ہستی کے خارجی پہلو سے نہیں بلکہ باطنی پہلو سے ہے اور زمان و مکاں کا یہ باطنی پہلو ہی ہے جو برگساں کے نزدیک زمان و مکاں کے حقیقی تصور کا آئینہ دار ہے۔ باطنی سطح پر زماں کی حیثیت ایک ایسی اکائی کی ہے جو کسی بھی قسم کے تجزیہ یا تقسیم کی متحمل نہیں ہوتی تاہم جب زماں کا یہی باطنی پہلو مادی حوادث اور وقوعات کی صورت میں اپنا اظہار خارجی سطح پر کرتا ہے تو وہ نہ صرف زمانی بلکہ مکانی ہر دو لحاظ سے تقسیم در تقسیم کے ایسے لامحدود عمل کی زد میں آ جاتا ہے جس سے کئی ایک مسائل کھڑے ہو جاتے ہیں۔ حرکت کے فریب نظر ہونے کا مسئلہ بھی انھی میں سے ایک ہے۔ برگساں کے نزدیک حیات کے خارجی پہلو کے برعکس حیات کا باطنی یا مابعد الطبیعیاتی پہلو (Metaphysical Aspect) تجزیہ و تقسیم کے عمل سے ماوراء ہے۔ چنانچہ حرکت کے تصور کو حیات کے مابعد الطبیعیاتی (خارجی کی بجائے باطنی) پہلو کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہی ثابت کیا جا سکتا ہے۔ برگساں رقم طراز ہے:

"The line traversed by the moving body lends itself to any kind of division, because it has no internal organization. But all movement is articulated inwardly. It is either indivisible

Marfat.com

bound (which may occupy nevertheless, a very long duration) or a series of indivisible bounds. Take the articulations of this movement into account, or give up speculating on its nature."(۱۳۶)

اقبال کہتے ہیں کہ حرکت کے تصور کو سمجھنے کے لیے برگساں کے مابعد الطبیعیاتی تصورِ حیات (Metaphsical Concept of Life) کا بھرپور جائزہ لینا ضروری ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حیات کے مابعد الطبیعیاتی پہلو ہی کو بنیاد بنا کر برگساں نے اپنے تصورِ حرکت کے حق میں دلائل وضع کیے ہیں۔(۱۳۷)

حرکت سے متعلق برٹرنڈ رسل کا نقطۂ نظر

برگساں کے بعد اقبال برٹرنڈ رسل (Bertrand Russell ۱۸۷۲ء-۱۹۷۰ء) کا ذکر کرتے ہیں۔ برٹرنڈ رسل کے خیال میں زینو کے تصور عدم حرکت کا ابطال جارج کینٹر (George Cantor ۱۸۴۵ء-۱۹۱۸ء) کے نظریہ ریاضیاتی استمرار ہی سے کیا جا سکتا ہے۔(۱۳۸)

چنانچہ وہ حرکت کو ثابت کرنے کے لیے کینٹر کے نظریہ ریاضیاتی استمرار کو دلیل کے طور پر پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ کینٹر کا نظریہ ریاضیاتی استمرار جدید ریاضیات کی سب سے اہم دریافتوں میں سے ایک ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

"Bertrand Russell's argument proceeds on Cantor's theory of mathematical continuity which he looks upon as one of the most important discoveries of modern mathematics."(۱۳۹)

''برٹرنڈ رسل کے استدلال کی بنیاد کینٹر (Cantor) کا نظریہ ریاضیاتی استمرار ہے جسے وہ جدید ریاضی کی اہم ترین دریافتوں میں ایک سمجھتا ہے۔''

جارج کینٹر کا ریاضیاتی استمرار کا نظریہ

سوال یہ ہے کہ ریاضیاتی استمرار کا نظریہ کیا ہے اور اس سے حرکت کے تصور کا اثبات کیسے ہوتا ہے؟ دراصل ریاضیاتی استمرار کا نظریہ جرمن ریاضی دان جارج کینٹر (George Cantor) نے پیش کیا۔ اس نظریہ کے مطالعہ سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ زینو کے نقاط (Points) کے تصور پر مبنی نظریہ زمان و مکاں (Time and Space) کی طرح کینٹر کے نظریہ ریاضیاتی استمرار (Mathematical Continuity) کی بنیاد بھی نقاط ہی پر ہے تاہم فرق یہ ہے کہ زینو کے خیال میں زمان و مکاں کی تشکیل ایسے نقاط سے ہوتی ہے جو ایک دوسرے کے آگے پیچھے واقع ہیں جبکہ کینٹر یہ کہتا ہے کہ اگرچہ زمان و مکاں کی تشکیل نقاط ہی

Marfat.com

سے ہوتی ہے تاہم یہ نقاط یوں ایک دوسرے کے آگے پیچھے واقع نہیں کہ ایک کے بعد دوسرا آئے۔ کینٹر کے خیال میں زمانی یا مکانی نقاط اس طرح ایک دوسرے میں پیوست ہیں کہ ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک کے سفر کی راہ میں کوئی خلا واقع نہیں ہوتا اور یوں حرکت ممکن بن جاتی ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"Zeno's argument is obviously based on the assumption that space and time consist of an infinite number of points and instants. On this assumption, it is easy to argue that since between two points the moving body will be out of place, motion is impossible; for there is no place for it to take place. Cantor's discovery shows that space and time are continuous. Between any two points in space, there is an infinite number of points, and in an infinite series no two points are next to one another. The infinite divisibility of space and time means the compactness of the points in the series; it does not mean that points are mutually isolated in the sense of having a gap between one another."[۱۴۰]

''زینو کا استدلال واضح طور پر اس مفروضے پر مبنی ہے کہ مکان اور زماں نقاط کی لامتناہی تعداد پر بنی ہیں۔ اس مفروضے کی بنیاد پر یہ استدلال قائم کرنا آسان ہو جاتا ہے کہ چوں کہ حرکت کرتا ہوا جسم دو نقطوں کے بیچ بے مکاں ہو جاتا ہے اس لیے اُس کے لیے کوئی جگہ ہی نہیں ہوتی کہ جہاں وہ قدم رکھ سکے چنانچہ اُس کے لیے حرکت ناممکن ہے۔ کینٹر کی دریافت یہ ظاہر کرتی ہے کہ زمان و مکاں مسلسل ہیں۔ نقاط کی تعداد لامتناہی ہے تاہم نقاط کے لامتناہی تسلسل میں کوئی دو نقاط بھی ایک دوسرے کے آگے پیچھے نہیں ہیں۔ زمان و مکاں کے لامتناہی طور پر قابل تقسیم ہونے کا مطلب ایک سلسلے میں نقطوں کا تہ بہ تہ ہونا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ نقطے اس طرح اس دوسرے سے الگ الگ ہیں کہ اُن میں ایک دوسرے کے درمیان خلا واقع ہو۔''

صاف سی بات ہے کہ زینو کا استدلال اس مفروضے پر ہے کہ زمان و مکاں کی تشکیل بالترتیب لامتناہی (Infifnite) لمحات (Instants) اور نقاط (Points) سے ہوتی ہے۔ اس مفروضے سے یہ استدلال قائم کرنا آسان ہو جاتا ہے کہ چونکہ ایک حرکت کرتے ہوئے جسم کو دو نقاط کے بیچ قدم رکھنے کی جگہ دستیاب نہیں ہوتی، اس لیے اُس کے لیے حرکت ممکن نہیں رہتی۔ کینٹر کی دریافت یہ ظاہر کرتی ہے کہ

Marfat.com

زمان ومکاں کی تشکیل ایسے لمحات اور نقاط سے ہوتی ہے جو اس طرح مسلسل (Continuous) ہیں کہ اُن کے بیچ کوئی خلا (Gap) واقع نہیں ہوتا۔ اگرچہ یہ بات درست ہے کہ مکاں پر ہر دو نقاط کے درمیان میں لامتناہی تعداد میں نقاط (Infinite number of points) ہوتے ہیں تاہم نقاط کے اس لامتناہی سلسلہ (Infinite Series) میں کوئی سے بھی دو نقاط اس طرح واقع نہیں ہوتے کہ ایک کے بعد دوسرا آئے۔ زمان ومکاں کی لامتناہی تقسیم (Infinite Divisibility) سے مراد یہ ہے کہ زمان ومکان کو تشکیل دینے والے لمحات یا نقاط ایک دوسرے میں پیوست ہو کر ایک سلسلہ (Series) بناتے ہیں اور اس سلسلہ میں وہ کہیں بھی ایک دوسرے سے یوں جدا نہیں ہوتے کہ کسی دو لمحات یا نقاط کے درمیان میں خلا واقع ہو۔ اس ضمن میں ڈاکٹر سی۔ اے قادر رقم طراز ہیں:

> ''برٹرینڈ رسل، زینو کے نظریہ میں جو خامی پائی جاتی ہے، اسے دور کرنے کے لیے کینٹر کا نظریہ تسلسل دلیل بناتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے زمان ومکاں مسلسل ہیں۔ اگر کوئی سے دو مقام لیے جائیں تو ان کے درمیان لامتناہی مقام آئیں گے لیکن اس لامتناہی سلسلہ میں کوئی مقام بھی دوسرے کے بغیر نہیں۔ زمان ومکاں کی لامتناہی تقسیم پذیری سے یہ مراد نہیں کہ یہ مقامات ایک دوسرے سے علاحدہ ہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ لامتناہی تقسیم پذیری کے باوجود یہ مقامات ایک دوسرے سے پیوستہ ہیں لہٰذا ان کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں۔ زینو سمجھتا ہے کہ جب مکاں کو تقسیم کیا جاتا ہے اور یہ عمل جاری رہتا ہے تو جو حصے تقسیم سے پیدا ہوتے ہیں وہ ایک دوسرے سے جدا ہوتے ہیں اور ان کے درمیان فاصلہ ہوتا ہے۔ کنٹر لامتناہی تقسیم پذیری کو قبول کرتا ہے لیکن اس بات کو تسلیم نہیں کرتا کہ مقامات کے درمیان کوئی فاصلہ ہوتا ہے کیوں کہ یہ مقامات ایک دوسرے سے پیوستہ اور وابستہ ہوتے ہیں لہٰذا حرکت ممکن ہے۔''(۱۴۱)

چونکہ برٹرنڈ رسل (Bertrand Russell) کینٹر (Cantor) کے نظریہ ریاضیاتی استمرار (Mathematical Continuity) کا حامی ومؤید تھا اس لیے اُس نے حرکت کے حق میں کینٹر کے نظریہ ریاضیاتی استمرار ہی کو بنیاد بنایا ہے۔ اقبال زینو کے تصورِ عدم حرکت کے جواب میں ولڈن کار (Wildon Carr) کی کتاب ''The General Principle of Relativity'' میں سے برٹرنڈ رسل کے خیالات کا حوالہ پیش کرتے ہوئے یہ اقتباس نقل کرتے ہیں:

> "Zeno asks - how can you go from one position at one moment to the next position at the next movement without in

Marfat.com

the transition being at no position at no moment? The answer is that there is no next position to any position, no next moment to any moment; because between any two there is always another. If there were infinitesimals, movement would be impossible; but there are none. Zeno, therefore, is right in saying that the arrow is at rest at every moment of its flight, wrong in inferring that therefore it does not move; for there is a one-one correspondence in a movement between the infinite series of positions and the infinite series of instants. According to this doctrine, then, it is possible to affirm the reality of space, time and movement, and yet avoid the paradox in Zeno's argument."[۱۴۲]

''زینو یہ سوال اُٹھاتا ہے کہ آپ ایک لمحے میں ایک مقام پر پہنچنے کے بعد دوسرے لمحے میں دوسرے مقام تک کیسے پہنچ سکتے ہیں جب تک آپ پہلے اور دوسرے لمحے اور پہلے اور دوسرے مقام کے بیچ واقع وقت اور مقام سے مبرا خلا کو عبور نہیں کر لیتے؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ کسی مقام کے بعد اگلا مقام یا کسی لمحے کے بعد اگلا لمحہ یوں واقع نہیں ہوتا کہ ہر دو لمحات (Instants) یا مقامات (Positions) کے بیچ خلا واقع ہو بلکہ اصل صورتِ حال یہ ہے کہ ہر دو لمحات اور ہر دو مقامات کے بیچ ایک اور لمحہ اور ایک اور مقام ہوتا ہے جو خلا کے خیال کو رفع کرتا ہے۔ برٹرنڈ رسل کہتا ہے کہ اگر زمانی و مکانی (Temporal and Spatial) سطح پر ناقابلِ تقسیم اکائیاں (Infinitesimals) ہوتیں تو حرکت ناممکن ہوتی، لیکن ایسی اکائیوں کا وجود نہیں ہے۔ زینو یہ کہنے میں تو حق بجانب ہے کہ تیر اپنی اُڑان کے ہر لمحہ پر حالت سکون میں ہوتا ہے تاہم اس سے یہ نتیجہ اَخذ کرنا درست نہیں کہ تیر حرکت نہیں کرتا۔ تیر کی عدم حرکت پر مبنی نتیجہ اَخذ کرنا اس لیے غلط ہے کہ لامتناہی لمحات (Infinite Instants) اور لامتناہی مقامات (Infinite Positions) اس طرح مسلسل ہیں اور ایک دوسرے میں گندھے ہوئے ہیں کہ نہ تو کوئی لمحہ دوسرے لمحے سے جدا ہوتا ہے اور نہ ہی کوئی مقام دوسرے مقام سے علاحدہ ہوتا ہے۔ چنانچہ جب کوئی چیز حرکت کرتی ہے تو لمحہ اور مقام کی ایک اور ایک کی مطابقت کے اصول کو اختیار کرتے ہوئے آگے بڑھتی چلی جاتی ہے۔ اس نقطۂ نظر کو پیشِ نظر

Marfat.com

رکھیں تو زمان ومکاں اور حرکت(Time, Space & Movement) کی حقیقت کو ثابت کیا جا سکتا ہے اور یوں زینو کے دلائل میں موجود تناقص سے بھی جان بچائی جا سکتی ہے۔''

اقبال کا نقطۂ استفسار

حرکت کے تصور پر بحث کرتے ہوئے اقبال کے پیش نظر بنیادی سوال یہ تھا کہ:

"Is space an independent void in which things are situated and which would remain intact if all things were withdrawn?"[۱۴۳]

''کیا مکاں (Space) ایک آزاد وخودمختار خلا ہے جس میں چیزیں پڑی ہوئی ہیں اور جو ویسے ہی برقرار رہے گا اگر اُس میں سے تمام چیزیں نکال لی جائیں۔''

جب برٹرنڈ رسل (Bertrand Russell) کینٹر (Cantor) کے نظریہ ریاضیاتی استمرار (Mathematical Continuity) کی بنیاد پر حرکت کو ایک حقیقت قرار دیتا ہے تو اقبال اس بات کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"Thus Bertrand Russell proves the reality of movement on the basis of Cantor's theory of continuity."[۱۴۴]

''یوں برٹرنڈ رسل کینٹر کے نظریہ تسلسل کی بنیاد پر حرکت کی حقیقت کو ثابت کرتا ہے۔''

اقبال کہتے ہیں کہ خارجی سطح پر حرکت کو ایک حقیقت ماننے کا مطلب یہ ہوا کہ مکاں ایک آزاد اور خودمختار حقیقت ہے اور فطرت ہم سے خارجی سطح پر واقع ایک معروضی صداقت ہے۔

"The reality of movement means the independent reality of space and the objectivity of Nature."[۱۴۵]

''حرکت کی حقیقت کا مطلب مکاں کی آزاد وخودمختار حقیقت اور فطرت کی معروضیت ہے۔''

اقبال کا ریاضیاتی استمرار کے تصور سے اختلاف

اقبال ریاضیاتی استمرار کے تصور پر مبنی برٹرنڈ رسل کے نظریہ حرکت کو تسلیم نہیں کرتے۔ تاہم وہ سمجھتے ہیں کہ:

"The identity of continuity and the infinite divisibility of space is not solution of the difficulty."[۱۴۶]

Marfat.com

''(محض) تسلسل کی شناخت اور مکاں کی لامتناہی تقسیم پذیری کا نظریہ اس مشکل کا حل نہیں ہے۔''

جب اقبال Identity of Continuity کے الفاظ استعمال کرتا ہے تو اس سے مراد دراصل زمانی و مکانی اکائیوں (Temporal and Spatial Units) کا اپنی باہمی مطابقت کو برقرار رکھتے ہوئے تسلسل (Continuity) کے عمل میں رہنا ہے۔

نظریہ ریاضیاتی استمرار کی ناکامی

اقبال کہتے ہیں کہ ریاضیاتی استمرار (Mathematical Continuity) کا نظریہ ایک طرف تو یہ کہتا ہے کہ زمانی و مکانی اکائیاں (لمحات اور نقاط) باہمی مطابقت سے استمرار کے عمل میں رہتی ہیں اور دوسری طرف یہی نظریہ مکاں (Space) کے لامتناہی تقسیم و تجزیہ کی بات بھی کرتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر مکاں لامتناہی طور پر تقسیم پذیر ہے تو اس سے تو اُس مشکل کا، جو زینو (Zeno) کے تصورِ عدم حرکت کا باعث بنی، کوئی حل نہیں نکلتا۔ زمانی و مکانی اکائیوں میں لاکھ مطابقت سہی لیکن اگر مکانی جہت پر لامتناہی تقسیم پذیری کا عمل ہوگا تو حرکت تو ممکن نہ ہو سکے گی۔ چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں:

> "Assuming that there is a one-one correspondence between the infinite multiplicity of instants in a finite interval of time and an infinite multiplicity of points in a finite portion of space, the difficulty arising from the divisibility remains the same."(۱۴۷)

اقبال کہتے ہیں کہ اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ ایک متناہی زماں (Finite Time) میں لمحات کی لامتناہی کثرت (Infinite multiplicity) اور ایک متناہی حصہ مکاں (Finite portion of space) میں نقاط کی لامتناہی کثرت کے بیچ ایک اور ایک کی مطابقت ہے، تب بھی تقسیم پذیری کے باعث حرکت کی راہ میں جو دشواری پیدا ہوتی ہے، وہ ویسی کی ویسی ہی رہتی ہے۔

دراصل اقبال کینٹر (Cantor) کے ریاضیاتی استمرار کے اس تصور سے اتفاق نہیں کرتے کہ مکاں کی لامتناہی تقسیم پذیری کے عمل کے باوجود ایک اور ایک کی مطابقت کا حامل زمان و مکاں کا لامتناہی سلسلہ (Infinite Series) حرکت کو ثابت کر سکتا ہے۔

حرکت ایک عمل ہے

اقبال سمجھتے ہیں کہ حرکت ایک عمل (Act) ہے، اور بطور عمل اس کا ایک باطنی پہلو ہے اور دوسرا

Marfat.com

خارجی۔ جہاں تک حرکت کے بطور عمل باطنی پہلو کا تعلق ہے وہ تجزیہ و تقسیم سے ماورا اور مبرا ہے، چنانچہ اس پر زمان و مکاں کی اکائیوں کے لامتناہی سلسلہ (Inifinite Series) کے حامل ریاضیاتی استمرار (Mathematical Continuity) کے نظریے کا اطلاق نہیں ہوتا۔ تاہم اس نظریے کا اطلاق حرکت کی اُس تصویر پر ہو سکتا ہے جس کا مشاہدہ ایک ناظر خارجی سطح سے کرتا ہے۔ بقول اقبال:

> "The mathematical conception of continuity as infinite series applies not to movement regarded as an act, but rather to the picture of movement as viewed from the outside."(148)

> ''لامتناہی سلسلے کے طور پر تسلسل کے ریاضیاتی تصور کا حرکت پر بحیثیت عمل اطلاق نہیں ہوتا بلکہ (حرکت کی) اُس تصویر پر ہوتا ہے جس کا خارجی سطح سے مشاہدہ کیا جاتا ہے۔''

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ حرکت ایک عمل (Act) ہے اور عمل ایک وحدت کا نام ہے۔ وحدت کی صورت میں ہی کسی عمل کا ایک مکمل اور بھرپور باطنی تاثر قائم ہوتا ہے۔ عمل کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں مثلاً کھانا پینا، کھیلنا کودنا اور پڑھنا لکھنا وغیرہ۔ جس طرح ریت، سیمنٹ اور اینٹ پتھر وغیرہ جب ایک وحدت میں ڈھل جاتے ہیں تو اس وحدت سے دیوار کا تصور جنم لیتا ہے۔ اس طرح ہر عمل کسی نہ کسی وحدت ہی سے متشکل ہوتا ہے۔

عمل کی وحدت اور فکری تقسیم و تجزیہ

جب کسی عمل پر فکری تجزیہ و تقسیم کا اطلاق کیا جاتا ہے تو عمل کی وحدت برقرار نہیں رہتی اور اُس کا باطنی تاثر مفقود ہو جاتا ہے۔ اقبال سمجھتے ہیں کہ اگر کسی عمل کا بحیثیت عمل تاثر قائم رکھنا مقصود ہو تو اُسے ہر نوع کے فکری تجزیہ سے بچانا ضروری ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عمل کسی بھی نوع کے فکری تجزیہ و تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔ کسی عمل کا باطنی تاثر اسی صورت قائم و برقرار رہ سکتا ہے کہ جب اُس کی وحدت برقرار رہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> "The act of movement, i.e., movement as lived and not as thought, does not admit of any divisibility. The flight of the arrow observed as a passage in space is divisible, but its flight regarded as an act, apart from its realization in space, is one and incapable of partition into a multiplicity. In partition lies its destruction."(149)

اقبال کہتے ہیں کہ اگر عقلی و فکری زاویہ نظر سے ہٹ کر حرکت کے عمل (Act) کا صرف اس

Marfat.com

کے واقعاتی پہلو کو مدِّ نظر رکھتے ہوئے مشاہدہ کریں، تو معلوم ہوگا کہ حرکت ایک ایسا عمل ہے جو کسی نوع کے تقسیم و تجزیہ کو قبول نہیں کرتا۔ اگر مکانی سطح پر تیر کی اُڑان کے عمل کا ایک جادہ کی صورت میں مشاہدہ کریں تو یقیناً وہ قابلِ تقسیم ہے لیکن بحیثیت عمل تیر کی اُڑان ایک ایسی وحدت ہے جس کے حصے بخرے نہیں کیے جاسکتے۔ عمل کی تقسیم سے عمل کافور ہو جاتا ہے۔

عمل کا باطنی اور خارجی پہلو

مذکورہ بالا گفتگو سے یہ نتیجہ اَخذ ہوتا ہے کہ اقبال کی نظر میں کسی بھی اَمر کا ایک باطنی پہلو ہوتا ہے اور دوسرا خارجی۔ خارجی سطح پر واقعاتی اجزا لاانتہا عقلی و فکری تقسیم و تجزیہ کا شکار رہتے ہیں جبکہ باطنی پہلو واقعاتی اجزا کو مربوط (Synthesize) کرتے ہوئے اُنھیں ایک عمل کی صورت میں دیکھتا ہے۔ چونکہ کسی عمل کی شہادت فرد کے باطنی پہلو سے ملتی ہے اور باطنی پہلو کے لحاظ سے ہر فرد مخصوص مزاج کا حامل ہوتا ہے، اس لیے اقبال کے نزدیک یہ ضروری نہیں کہ ہر عمل کے حوالے سے سب افراد کی رائے ایک سی ہو۔ گویا کوئی بھی عمل اپنی نوعیت کے لحاظ سے ایسی مطلق (Absolute) حیثیت نہیں رکھتا کہ سب کو وہ ایک ہی سا دکھائی دے۔ عین ممکن ہے کہ ایک ہی عمل کی نوعیت کے بارے میں مختلف افراد کی رائے اُن کے مخصوص مزاج، ماحول، حالت اور مقام کے لحاظ سے مختلف ہو۔

نظریۂ اضافیت کی رو سے مکاں کی نوعیت

گفتگو کے اس مرحلے پر اقبال کی توجہ آئن سٹائن (Einstein) کے نظریۂ اضافیت (The Theory of Relativity) کی طرف مُڑ جاتی ہے اور وہ اَب اس بات پر اظہارِ خیال کا آغاز کرتے ہیں کہ آئن سٹائن کے نظریۂ اَضافیت کی رُو سے مکاں (Space) کی نوعیت کیا ہے؟ اقبال رقم طراز ہیں:

> "With Einstein space is real, but relative to the observer. He rejects the Newtonian concept of an absolute space. The object observed is variable; it is relative to the observer; its mass, shape and size change as the observer's position and speed change. Movement and rest too, are relative to the observer. There is, therefore, no such thing as a self-subsistent materiality of classical physics."(۱۵۰)

اقبال کہتے ہیں کہ آئن سٹائن (Einstein) مکاں (Space) کو حقیقی (Real) سمجھتا ہے تاہم اُس کے نزدیک ناظر (Observer) کے حوالے سے مکاں کی حیثیت اضافی ہے۔ ناظر کے حوالے سے مکاں کی حیثیت کے اَضافی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ ہر ناظر اپنے مخصوص ماحول، مزاج،

Marfat.com

حالت اور مقام کے لحاظ سے کسی شے کا مشاہدہ کرتا ہے اس لیے عین ممکن ہے کہ ایک ہی شے کا مشاہدہ کرنے والے مختلف افراد کی رائے اپنے اپنے مخصوص مزاج، ماحول، حالت اور مقام کے پیش نظر ایک دوسرے سے مختلف ہو۔ گویا آئن سٹائن کا نظریہ اضافیت (Theory of Relativity) نیوٹن کے اس تصور کو رد کرتا ہے کہ مکاں مطلق (Absolute) حیثیت کا حامل ہے۔ آئن سٹائن کا یہ خیال ہے کہ مشاہدہ کی جانے والی ہر شے کی حالت اپنے ناظر کی نسبت سے تغیر پذیر (Variable) ہے۔ بس کے اندر بیٹھے ہوئے مسافر اپنے آپ کو ساکن تصور کرتے ہیں جبکہ بس کے باہر سے مشاہدہ کرنے والا ان مسافروں کو حرکت میں دیکھتا ہے۔ یہی حالت زمین کی ہے۔ ہم زمین پر بسنے والے زمین کو حالتِ سکون میں خیال کرتے ہیں لیکن اگر کوئی ناظر کرۂ زمینی سے باہر کھڑا ہو کر زمین کا مشاہدہ کرے تو اُسے زمین نہ صرف گھومتی ہوئی بلکہ تیزی کے ساتھ آگے کی جانب حرکت کرتی ہوئی بھی دکھائی دے گی۔ ایک ہی عینک ایک شخص استعمال کرے گا تو اُسے اشیا اور طرح کی نظر آئیں گی جبکہ وہی عینک کسی دوسرے شخص کو پہنا دیں تو وہ اُنھی اشیا کو کسی اور ڈھنگ کا دیکھے گا۔

آئن سٹائن کہتا ہے کہ جس طرح ناظر (Observer) کے حوالے سے حرکت اور سکون کی حیثیت اضافی ہے اسی طرح اشیا کی ظاہری شکل وصورت (Shape)، کمیت (Mass) اور جسامت (Size) کو بھی مطلق حیثیت حاصل نہیں بلکہ کسی ناظر کی حالت یا رفتار میں تبدیلی سے ان میں بھی تبدیلی واقع ہو جاتی ہے۔ سی۔ ای۔ ایم جوڈ (CEM Joad) اپنی کتاب ''Guide to Philosophy'' میں لکھتا ہے کہ ایک ننھے سے کیڑے کو تو اپنی ٹانگ بہت بڑی دکھائی دیتی ہے لیکن ہمیں وہ بہت چھوٹی نظر آتی ہے۔ جوڈ اس کی وجہ یہ بیان کرتا ہے:

> "Size is not intrinsic quality of the object seen, a quality possessed by it in its own right but is relative to and dependent upon the nature of the perceiver's mind."[151]

ایک سو فٹ اونچے کھمبے کی لمبائی سو فٹ دور کھڑے مشاہد کے لیے کچھ اور ہوگی، پچاس فٹ دور کھڑے مشاہد کے لیے اور ہوگی اور جو شخص عین کھمبے کے نیچے سے آنکھیں اوپر اُٹھا کر کھمبے کی اونچائی کا مشاہدہ کرے گا، اُسے وہ کھمبا فلک بوس دکھائی دے گا۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کائنات میں کسی شے کو مطلق (Absolute) حیثیت حاصل نہیں۔ ہر شے کی حیثیت ناظر (Observer) کی نسبت سے متعین ہوتی ہے۔ کلاسیکی طبیعیات (Classical Physics) کا یہ دعویٰ کہ مادیت قائم بالذات (Self-subsistent) شے ہے، اَب اپنی اہمیت کھو چکا ہے۔ اقبال اس موقع پر ولڈن کار

Marfat.com

(H.Wildon Carr ۱۶ جنوری ۱۸۵۷ء۔ ۸ جولائی ۱۹۳۱ء) کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"It is, however, necessary here to guard against a misunderstanding. The use of the word 'Observer', in this connection has misled Wildon Carr into the view that the theory of Relativity inevitably leads to Monadistic Idealism."(۱۵۲)

''بہر حال یہاں ایک غلط فہمی سے بچنا ضروری ہے۔ اس ضمن میں لفظ ''ناظر'' کے استعمال نے ولڈن کار کو اس غلط فہمی میں مبتلا کر دیا کہ نظریہ اضافیت لازمی طور پر واحدیتی تصوریت (Monadistic Idealism) کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔''

اس میں کوئی شک نہیں کہ نظریہ اَضافیت (Theory of Relativity) نے مطلق کائنات (Absolute Universe) کا تصور درہم برہم کر کے رکھ دیا تاہم ایک غلط فہمی سے بچنا بہت ضروری ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ نظریہ اَضافیت میں استعمال ہونے والے لفظ ''ناظر'' نے ولڈن کار کو گم راہ کر دیا اور وہ یہ سوچنے لگا کہ نظریہ اَضافیت لامحالہ واحدیتی تصوریت (Monadistic Idealism) کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ واحدیتی تصوریت سے کیا مراد ہے؟

واحدیتی تصوریت: (Monadistic Idealism)

واحدیتی تصوریت یا واحدیتی عینیت کا خیال دراصل لائبنیز (Leibnitz جولائی ۱۶۴۶ء - نومبر ۱۷۱۶ء) کے نظریہ موناد (Monad) سے ماخوذ ہے۔ موناد یونانی زبان کا لفظ ہے جس کا لغوی مطلب ہے واحد (One)۔ لائبنیز کے نزدیک موناد ایسی زندہ اکائیاں یا وحدتیں ہیں جن سے مادی، نباتی، حیوانی اور انسانی سطح پر حیات کی مختلف صورتوں کی تشکیل ہوتی ہے۔ موناد ساخت کے لحاظ سے تو ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہوتے تاہم اپنی مخصوص ذہنی صلاحیتوں کے اعتبار سے ہر موناد انفرادیت کا حامل ہوتا ہے۔ مادی، نباتی اور حیوانی سطح کے بعد انسانی سطح پر موناد میں سابقہ صلاحیتوں کے ساتھ ساتھ عقل کی خصوصیت بھی پیدا ہو جاتی ہے جس سے انسانی سطح پر موناد کی حیثیت ایک ایسی روحِ عاقل کی بن جاتی ہے جو صرف آگہی کی بنیاد ہی پر نہیں بلکہ عقل و دانش کی اساس پر اپنے معاملات کو دیکھتی، پرکھتی اور آگے بڑھاتی ہے۔ موناد کی سب سے اعلیٰ و ارفع صورت ذاتِ الٰہی ہے۔ مونادوں کی اس درجہ بندی کو واحدیتی تصوریت کہتے ہیں۔

رے۔ ڈوٹرر (Ray H.Dotterer) لکھتا ہے:

"According to Leibniz, the world is itself a system which

Marfat.com

comprises many minds. Sticks and stones, chairs and tables, toothpicks and telephone poles, all the so-called dead things of the world, are not really dead----All the monads are alive and more clearly conscious than others. The drowsiest and least lively of all the monads are those which compose the so-called dead things (which, however, according to Leibniz, are not really dead), such as rocks and dry sticks. The monads which compose the plants do not sleep quite so soundly. A little more wide-awaken than the vegetable monads are those which make up the bodies of animals and of men. The monads which we call human minds or selves have longer or shorter periods of relatively clear consciousness. While in God, the Supreme Monad, consciousness is found in the highest degree. Thus, according to monadistic idealism, there is a continuous gradation of beings, ranging all the way from the supreme Monad to the monads which compose the so-called inanimate things."[۱۵۳]

مندرجات بالا سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کائنات ذہنی صلاحیتوں کے اعتبار سے مختلف درجات کے حامل مونادوں (Monads) پر مشتمل ہے۔ مونادوں کی یہی درجہ بندی واحدیتی تصوریت (Monadistic Idealism) کہلاتی ہے۔ جب موناد ارتقائی مدارج سے گزرتے ہوئے انسانی سطح پر پہنچتے ہیں تو وہ عقل و دانش کی ایسی ذہنی صلاحیت (Mental Capability) سے متصف ہو جاتے ہیں جس کی بنا پر کوئی ناظر (Observer) کسی شے کے بارے میں آزادانہ رائے قائم کرتا ہے، اور یوں یہ عین ممکن ہے کہ کسی ایک ہی شے کو مختلف ناظر مختلف طریقے سے دیکھیں اور ایک دوسرے سے الگ رائے قائم کریں۔ واحدیتی تصوریت کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کسی شے کے بارے میں مختلف ناظروں کی رائے میں اختلاف کی بنیادی وجہ محض ذہنوں (Minds) کا فرق ہے۔

پروفیسر ٹی پرسی نن کی رائے

اقبال نظریۂ اضافیت (Theory of Relativity) کو مدِ نظر رکھتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"It is true that according to the theory, the shapes, sizes and durations of phenomena are not absolute. But as

Marfat.com

Professor Nunn points out, the space time frame does not depend on the observes's mind; it depends on the point of the material universe to which his body is attached."(۱۵۴)

''یہ سچ ہے کہ اس نظریے کی رو سے مظاہر کی شکلیں، جسامتیں اور فاصلے مطلق حیثیت نہیں رکھتے مگر جیسا کہ پروفیسر نن (Professor Nunn) نے نشان دہی کی ہے کہ مکانی زماں کا ڈھانچہ ناظر کے ذہن کا پابند نہیں بلکہ اس کا انحصار مادی کائنات کے اُس مقام سے ہوتا ہے جس سے اُس کا جسم وابستہ ہے۔''

اقبال کہتے ہیں کہ اگرچہ نظریہ اضافیت کی رو سے کسی بھی شے کی شکل (Shape) جسامت (Size) یا کسی فاصلے کے دورانیے (Duration) کو مطلق (Absolute) حیثیت حاصل نہیں تاہم اس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ کسی شے کی شکل و جسامت یا کسی نوع کے دورانیے کے حوالے سے مختلف افراد کے ذہنی تاثرات کے اختلاف کا باعث محض اُن کا دماغ (Mind) ہوتا ہے۔ اقبال پروفیسر ٹی۔ پرسی نن (T.Percy Nunn دسمبر ۱۸۷۰ء۔ دسمبر ۱۹۴۴ء) کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ مکانی زماں کا ڈھانچہ (Space Time Frame) ناظر کے ذہن کے تابع نہیں۔ کسی شے یا کسی دورانیے سے متعلق مختلف ناظروں (Observers) کے ذہنی تاثر میں اختلاف کی اصل وجہ ناظروں کا دماغ نہیں ہوتا بلکہ وہ مقام ہوتا ہے جس سے کسی ناظر کا جسمانی رابطہ ہوتا ہے اور جہاں سے وہ کسی شے کو دیکھتا یا کسی فاصلے کو جانچنے یا ناپنے کی کوشش کرتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ پروفیسر نن دماغ کی بجائے مقام کی اہمیت کو واضح کرنے کے لیے اور ولڈن کار کے ذہن میں واحدیتی تصوریت (Monadistic Idealism) سے در آنے والی غلط فہمی کو دور کرنے کے لیے یہ کہتے ہیں کہ:

"In fact, the 'Observer' can be easily replaced by a recording apparatus."(۱۵۵)

پروفیسر نن کا یہ خیال ہے کہ کسی مقام پر کسی شے کی شکل، جسامت یا کسی نوع کے دورانیے کا اندازہ کرنے کے لیے صاحبِ دماغ ناظر ہی کا ہونا ضروری نہیں بلکہ صاحبِ دماغ ناظر کی بجائے یہی کام کسی ریکارڈ کرنے والا آلہ سے بھی لیا جاسکتا ہے۔ گویا اصل اہمیت ناظر کی نہیں بلکہ اُس مقام کی ہے جہاں سے کوئی ناظر (آلہ یا فرد) مشاہدہ کرتا ہے اور نتائج مرتب کرتا ہے۔

برٹرنڈ رسل کی تائید

برٹرنڈ رسل اپنے ایک مضمون ''Philosophical Consequences'' میں پروفیسر نن کے نقطۂ نظر کی تائید ان الفاظ میں کرتا ہے:

Marfat.com

"It is natural to suppose that the observer is a human being, or at least a mind, but he is just as likely to be a photographic plate or a clock. That is to say, the odd results as to the difference between one'point of view' and another are concerned with'point of view' in a sense applicable to physical instruments just as much as to people with perceptions. The'subjectivity' concerned in the theory of relativity is a physical subjectivity, which would exist equally if there were no such things as minds or senses in the world."(۱۵۶)

نظریۂ اضافیت حتمی حقیقت کا آئینہ دار نہیں

اگرچہ اقبال آئن سٹائن (Einstein) کے نظریۂ اضافیت کے مداح ہیں اور وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اس نظریہ نے کائنات کی خارجی حقیقتوں کی تفہیم میں بہت معاونت کی ہے تاہم اشیا کی حتمی حقیقت (Ultimate Reality) سے متعلق یہ نظریہ بھی کوئی معلومات فراہم نہیں کرتا ہے چنانچہ اقبال اس حوالے سے اپنی ذاتی رائے کا اظہار کرتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ:

"Personally, I believe that the Ultimate Character of Reality is spiritual."(۱۵۷)

''ذاتی طور پر میرا یقین ہے کہ حقیقت کا اصل روپ رُوحانی ہے۔''

اقبال اسی بات کا اظہار یوں بھی کرتے ہیں:

جوہرِ نوریست اندر خاکِ تو
یک شعاعش جلوۂ ادراکِ تو(۱۵۸)

برگ و سازِ کائنات از وحدت است
اندریں عالم حیات از وحدت است(۱۵۹)

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ سائنسی حقائق چاہے کتنے ہی وقیع اور افادیت کے حامل کیوں نہ ہوں تاہم وہ حتمی نہیں ہوتے۔ حتمی حقائق سائنسی حقائق سے ماورا ہیں، لیکن افسوس کی بات یہ ہے کہ ایک وسیع پیمانے پر یہ غلط فہمی عام ہو چکی ہے کہ سائنسی حقائق ہی آخری اور حتمی حقائق ہیں۔ اقبال اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لیے نظریۂ اضافیت (Theory of Relativity) کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس

Marfat.com

بات کو سمجھ لینا چاہیے کہ چونکہ نظریہ اضافیت ایک سائنسی نظریہ ہے اس لیے اس نظریے کا تعلق بھی محض اشیا کی خارجی ساخت سے ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"In order to avoid a widespread misunderstanding, it is necessary to point out that Einstein's theory, which is, as a scientific theory, deals only with the structure of things, throws no light on the ultimate nature of things which possess that structure."[۱۶۰]

''ایک وسیع پیمانے پر پھیلی ہوئی غلط فہمی سے بچنے کے لیے یہ نشان دہی کرنا ضروری ہے کہ آئن سٹائن کا نظریہ ایک سائنسی نظریہ ہے اور اس حیثیت سے وہ محض اشیا کی ساخت سے بحث کرتا ہے (مگر) اس ساخت کی حامل اشیا کی حتمی نوعیت پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا۔''

اقبال سمجھتے ہیں کہ سائنسی علوم کی عمل داری محض اشیا کی ساخت (Structure) تک محدود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نظریہ اضافیت بھی اشیا کی ساخت کے متعلق تو معلومات فراہم کرتا ہے تاہم اس ساخت کی حامل اُس پس پردہ حقیقت تک اس کی رسائی نہیں جو ہر شے کی اساس ہے اور جسے حتمی حقیقت (Ultimate Reality) ہونے کی حیثیت حاصل ہے۔

نظریہ اضافیت کی دوگونہ اہمیت

اقبال نظریہ اضافیت کے بارے میں اپنے تحفظات کا اظہار کرنے کے باوجود اس نظریہ کی فلسفیانہ قدر و اہمیت کا اعتراف کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ:

"The philosophical value of the theory is twofold."[۱۶۱]

یعنی فلسفیانہ نقطہ نگاہ سے نظریہ اضافیت کی اہمیت دوگونہ ہے۔

(i) First, it destroys, not the objectivity of Nature, but the view of substance as simple location in space---a view which led to materialism in Classical Physics. 'Substance' for modern relativity - physics is not a persistent thing with variable states, but a system of interrelated events. In Whitehead's presentation of the theory the notion of 'matter' is entirely replaced by the notion of 'organism'.[۱۶۲]

''اوّلاً یہ کہ یہ (نظریہ اضافیت) فطرت کی معروضیت (Objectivity) کی بجائے جوہر

Marfat.com

کے مکاں میں واقع ہونے کے اُس نقطۂ نظر کو تاراج کر دیتا ہے جس سے کلاسیکی طبیعیات
میں مادیت کو راہ ملی۔نظریۂ اضافیت کی حامل جدید فزکس کی رو سے جوہر (Substance)
تغیر پذیر حالتوں کی حامل کوئی جامد شے نہیں بلکہ آپس میں مربوط واقعات کا ایک نظام
ہے۔وائٹ ہیڈ (Whitehead) نے اس نظریے کو جس طرح پیش کیا ہے اُس کے
مطابق مادہ کا تصور مکمل طور پر عضویہ (Organism) کے تصور سے بدل گیا ہے۔''

فلسفیانہ حوالے سے نظریہ اَضافیت کی پہلی اہمیت یہ ہے کہ اس نظریہ نے بہت سے دیگر فلسفیوں (جان لاک، برکلے وغیرہ) کے برعکس مظاہرِ فطرت کی معروضی حیثیت کو تسلیم کیا۔اس سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آ گئی کہ مظاہر فطرت محض باطنی احساس کی کرشمہ سازی نہیں ہیں بلکہ یہ خارجی سطح پر اپنا وجود رکھتے ہیں۔نظریۂ اَضافیت نے مظاہرِ فطرت کی معروضیت کو تو تسلیم کیا تاہم یہ ماننے سے انکار کر دیا کہ مادہ مکاں میں اسی طرح پڑا ہوا ہے کہ جیسے کسی جگہ کوئی شے رکھی ہوئی ہو۔نظریۂ اَضافیت سے قبل مادہ سے متعلق یہی وہ تصور تھا جس نے کلاسیکی طبیعیات (Classical Physics) کو مادیت کی راہ سجھائی۔ اقبال کہتے ہیں کہ نظریۂ اَضافیت کی رو سے مادہ نہ تو مکاں میں اس طرح پڑا ہوا ہے کہ جیسے صندوق میں کپڑے یا کٹورے میں پانی پڑا ہوا ہو اور نہ ہی مادہ قابلِ تبدیل حالتوں (Variable States) کا حامل ایسا وجود ہے جو مستقل حیثیت رکھتا ہو۔نظریۂ اَضافیت کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مادہ دراصل مربوط واقعات (Interrelated Events) کا ایک ایسا نظام ہے جسے وائٹ ہیڈ کے الفاظ میں عضویہ کا نام دیا جا سکتا ہے۔نظریۂ اَضافیت مادہ کو واقعات کا مربوط نظام کیوں اور کیسے قرار دیتا ہے، اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے برٹرنڈ رسل رقم طراز ہے:

"As in the old view, an extended body was composed of a number of particles, so, now, each particle, being extended in time, must be regarded as composed of what we may call 'event particles'. The whole series of these events make up the whole history of the particle, and the particle is regarded as being its history, not some metaphysical entity to which the events happen. This view is rendered by the fact that relativity compels us to place time and space more on a level than they were in the old physics."(۱۴۳)

فلسفیانہ حوالے سے نظریہ اَضافیت کی دوسری اہمیت بیان کرتے ہوئے اقبال رقم طراز ہیں:

Marfat.com

"Secondly, the theory makes space dependent on matter. The universe, according to Einstein, is not a kind of island in an infinite space; it is finite but boundless; beyond it there is no empty space. In the absence of matter, the universe would shrink to a point."(۱۶۴)

''ثانیا: یہ نظریہ مکاں کو مادہ کا پابند بنا دیتا ہے۔ آئن سٹائن کے مطابق کائنات کی حیثیت کسی لامتناہی مکاں میں ایک قسم کے جزیرے کی نہیں ہے۔ یہ متناہی مگر بے کنار ہے۔ اس سے ماورا کوئی خالی جگہ نہیں ہے۔ مادہ کی عدم موجودگی میں کائنات ایک نقطے میں سمٹ جائے گی۔''

اقبال کہتے ہیں کہ آئن سٹائن (Einstein) کے نظریہ اضافیت کی دوسری اہم بات یہ ہے کہ یہ نظریہ مکاں (Space) کو مادہ (Matter) کے تابع کر دیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مکاں اپنے طور پر مادہ سے الگ اور آزاد (Independent) وجود نہیں رکھتا بلکہ مادہ ہی سے مکاں کی تشکیل ہوتی ہے۔ نظریہ اضافیت (Theory of Relativity) سے قبل یہ خیال کیا جاتا تھا کہ مکاں کی حیثیت ایک ایسے سمندر کی ہے کہ جس میں کائنات ایک جزیرے (Island) کی مانند واقع ہے۔ نظریہ اضافیت نے اس خیال کا قلع قمع کرتے ہوئے یہ ایک بالکل نیا تصور پیش کیا کہ کائنات محدود (Finite) اور بے پایاں (Boundless) ہے اور اس سے پرے کوئی خالی جگہ نہیں۔ گویا جہاں تک مادہ ہے، وہیں تک کائنات ہے اور مکاں کی حد بھی وہیں تک ہے۔ اگر کائنات میں سے مادے کو نکال لیا جائے تو کائنات سکڑ کر ایک نقطے کی شکل اختیار کر لے گی۔ تفہیم کی خاطر یہ کہا جا سکتا ہے کہ کائنات کی مثال گویا ایک ایسے غبارے کی سی ہے کہ جس میں سے ہوا نکل جائے یا نکال لی جائے تو وہ پچک جائے گا۔ کائنات کے محدود ہونے کے حوالے سے ڈاکٹر مجاہد کامران رقم طراز ہیں:

''آئن سٹائن کے اندازوں نے یہ بتایا کہ کائنات بہت بڑی ضرور ہے لیکن لامحدود نہیں۔ اس سے ایک پرانا مسئلہ بھی حل ہو گیا جسے بہت پہلے اولبر (Olber) نامی شخص نے اُٹھایا تھا۔ مسئلہ یہ تھا کہ اگر کائنات لامحدود ہے تو پھر اس میں ستاروں کی تعداد بھی لامحدود ہو گی اور اگر ستارے لامحدود ہیں تو پھر روشنی بھی لامحدود ہو گی اور اگر روشنی لامحدود ہے تو پھر کائنات تاریک کیوں ہے؟ خلا میں گاہے بگاہے ستارے نظر آتے ہیں لیکن مجموعی طور پر خلا تاریکی میں ڈوبی ہوئی ہے۔ آئن سٹائن نے اس مسئلے کا حل نکال لیا تھا۔''(۱۶۵)

Marfat.com

جہاں تک خلا کے بے پایاں (Boundless) ہونے کا تعلق ہے تو اس حوالے سے سید شہاب الدین دسنوی رقم طراز ہیں:

''ایک کیڑا سیدھی سمت میں سطح زمین پر ہمیشہ ہمیشہ رینگتا رہے تو اُسے یہی محسوس ہوگا کہ زمین مسطح اور لامتناہی ہے۔ آئن سٹائن کی جیومیٹری میں خط مستقیم کا کوئی وجود ہی نہیں تھا۔ اُس کے ہاں صرف بڑے بڑے دائروں کا تصور تھا۔ خلا گو محدود ہے لیکن اس کی حدود غیر معین ہیں۔ انگلستان کے ایک مشہور سائنس دان سر جیمز جینز (Sir James Jeans) نے خلا اور کائنات کے پورے تصور کو ایک مثال سے اس طرح سمجھایا ہے جس طرح بچے پانی میں صابن گھول کر نلکی سے پھونک مار کر بلبلے بناتے ہیں۔ کائنات بھی ویسا ہی ایک بلبلہ ہے لیکن اس کی سطح پر سلوٹیں پڑی ہوئی ہیں۔ اب آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت کے تصور سے بلبلے کی شکن آلود سطح کو کائنات سمجھ لیجئے تو بلبلے کے اندر کی خالی جگہ خلا ہوگی۔ اس مثال میں یاد رکھنا چاہئے کہ یوں تو صابن کے بلبلے کی سطح دو ابعادی ہوگی لیکن جس بلبلے کا ہم کائنات کے طور پر تصور کر رہے ہیں وہ چار ابعادی ہوگا یعنی مکانی ابعاد تین: لمبائی، چوڑائی اور اونچائی اور چوتھا زمانی بُعد۔ صابن کے محلول کی بجائے کائناتی بلبلہ ''زماں'' کو پھونک مار کر تیار کیا گیا اور وہی بلبلے کی خالی جگہ لے لیتا ہے۔''(۱۶۶)

درج بالا توضیحات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ آئن سٹائن (Einstein) کے نزدیک کائنات اس لیے بے پایاں (Boundless) ہے کہ یہ گیند کی طرح کُروی صورت میں ہے، چنانچہ اگر اس پر کوئی شے سفر کرنا شروع کرے تو وہ ہمیشہ چلنے کے باوجود بھی کبھی اس پر کسی اختتامی سرے پر نہ پہنچ سکے گی۔ اسی لیے آئن سٹائن کائنات کو بے پایاں کہتا ہے۔ جہاں تک کائنات کے محدود ہونے کا تعلق ہے تو ظاہر ہے کہ کائنات مادی ہے۔ جہاں تک مادہ ہے وہیں تک کائنات ہے اور اس سے آگے کچھ نہیں۔ اگر مادہ پھیلتا جائے تو کائنات پھیلتی جائے گی اور اگر مادہ سکڑنا شروع کر دے تو کائنات بھی سکڑنا شروع ہو جائے گی۔ گویا مادہ کے گھٹنے اور بڑھنے سے کائنات کی حدود گھٹتی اور بڑھتی ہیں اور عین ممکن ہے کہ اگر کائنات میں سے مادہ کو نکال لیا جائے تو کائنات سکڑ کر ایک نقطے میں سما جائے۔ اسی لیے اقبال اس نظریے کی رو سے رقم طراز ہیں:

"In the abser ce of matter, the universe would shrink to a point."(۱۶۷)

Marfat.com

آئن سٹائن کا چار ابعادی تصور اور اقبال کی تردید

آئن سٹائن سے قبل مکاں (Space) کی تین جہات (Three Dimensions) یعنی طول، عرض اور عمق کا تصور تو عام تھا لیکن آئن سٹائن نے اس میں ایک اور جہت کا اضافہ کرتے ہوئے زماں (Time) کو بھی مکاں کی چوتھی جہت (Fourth Dimension) قرار دے دیا اور یوں مکاں (Space) کی تین جہات کی بجائے چار جہات کا ایک نیا تصور منظر عام پر آیا۔ اقبال کہتے ہیں کہ اُنہوں نے اپنے خطبات میں جس نقطۂ نظر کو اختیار کیا ہے، آئن سٹائن کا مکاں سے متعلق چار ابعادی تصور (Four Dimensional Theory) اُس سے مطابقت نہیں رکھتا۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> "Looking, however, at the theory from the standpoint that I have taken in these lectures, Einstein's Relativity presents one great difficulty, i.e., the unreality of time. A theory which takes time to be a kind of fourth dimension of space must, it seems, regard the future as something already given, as indubitably fixed as the past."(۱٦۸)

> ''اگر اس نظریے کا اُس نقطۂ نظر کی رو سے، جو میں نے ان خطبات میں اپنایا ہے، جائزہ لیا جائے تو آئن سٹائن کا نظریۂ اضافیت ایک بہت بڑی مشکل کا باعث بنتا ہے اور وہ ہے زماں (Time) کا بے حقیقت ہونا۔ ایک ایسا نظریہ جو زماں (Time) کو مکاں (Space) کے چوتھے بُعد کے طور پر لیتا ہے اُس سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ نظریہ مستقبل کو پہلے سے موجود ماضی ہی کی طرح غیر مشکوک طور پر طے شدہ قرار دیتا ہے۔''

اقبال کے نظامِ فکر میں وقت کی حیثیت ایک تخلیق کنندہ عامل کی ہے۔ اقبال اپنی نظم ''مسجد قرطبہ'' میں وقت کی خالقیت کا اظہار اس طرح کرتے ہیں:

سلسلۂ روز و شب، نقش گرِ حادثات
سلسلۂ روز و شب، اصلِ حیات و ممات (۱٦۹)

اقبال کے نزدیک یہ ممکن نہیں کہ وقت کو پہلے تصور کر لیا جائے اور اُس میں واقعات بعد میں ڈالے جائیں۔ واقعات وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ رونما ہوتے ہیں۔ وقت کا ہر لحظہ ایک نئے واقعے کی تخلیق کا باعث بنتا ہے۔

مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ (۱۷۰)

Marfat.com

جب آئن سٹائن (Einstein) وقت کو مکاں (Space) کا چوتھا بُعد (Fourth Dimension) قرار دیتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وقت پہلے ہی سے مکانی سطح پر موجود ہے۔ اگر وقت پہلے ہی سے موجود ہے تو کیا وہ وقوعات (Events) سے خالی ہوگا؟ ظاہر ہے وقت کا تصور وقوعات کے بغیر تو ممکن ہی نہیں۔ یہ تو ایک ایسا ظرف ہے جس کا مظروف کے بغیر تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ اگر وقت اور اس کے اندر موجود واقعات پہلے ہی سے متعین صورت میں موجود ہیں تو پھر ایک طرف تو وقت کے لحظہ بہ لحظہ گزرنے سے پہلے سے متعین واقعات کے رونما ہونے کا عمل محض فریب نظر اور بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے اور دوسری طرف ماضی کی طرح ایک متعین مستقبل کا تصور بھی جنم لیتا ہے۔ چنانچہ اقبال اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ مکاں (Space) کے چوتھے بُعد (Fourth Dimension) کی حیثیت سے وقت کا تصور ایک ایسے آزاد تخلیقی بہاؤ (Free Creative Movement) کی صفت سے محروم نظر آتا ہے جس میں جدت طرازی، نیا پن اور تازگی کے عناصر ہوں۔ اقبال لکھتے ہیں:

> "Time as a free creative movement has no meaning for the theory. It does not pass. Events do not happen; we simply meet them."(۱۷۱)

> ''اس نظریے میں وقت کے بحیثیت آزاد تخلیقی بہاؤ کوئی معنی نہیں ہیں۔ یہ گزرتا نہیں ہے۔ واقعات رونما نہیں ہوتے (بلکہ) ہم صرف اُن سے ملتے ہیں۔''

اقبال کہتے ہیں کہ مکاں کے چوتھے بُعد کی حیثیت سے وقت کے تصور کا گمان کریں تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ وقت گویا ایک ایسا مکینیکل عمل ہے کہ جس میں کوئی جدت و اختراع نہیں۔ وہ تمام واقعات جو پہلے ہی سے مکانی سطح پر موجود وقت کا حصہ بن چکے ہیں، ایک خاص ترتیب سے منظرِ عام پر آتے ہیں چنانچہ اب نہ تو وقت کی کوئی نئی ساعت عالمِ امکان کا حصہ بن سکتی ہے اور نہ ہی کوئی نیا واقعہ وقوع پذیر ہو رہا ہے۔ یوں مکاں کے چوتھے بُعد کی حیثیت سے دیکھیں تو وقت کی حیثیت ایک ساکت و صامت چشمے کی سی نظر آتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وقت کا بہاؤ نئے اور تازہ واقعات کی تخلیق ہی سے ممکن ہے۔ جب تمام واقعات مکانی سطح پر موجود وقت کے اندر پہلے ہی سے وقوع پذیر حالت میں موجود ہیں تو پھر ظاہر ہے نہ تو وقت کی کوئی نئی ساعت ظہور پذیر ہو رہی ہے اور نہ ہی کوئی نیا واقعہ وقوع پذیر ہو رہا ہے۔ ہو صرف یہ رہا ہے کہ پہلے سے متعین واقعات ہی ایک خاص ترتیب سے منظرِ عام پر آ رہے ہیں اور ہم ایک ایک کر کے اُن سے آشنا ہو رہے ہیں۔ اقبال کے نزدیک اس نوع کے تصورِ وقت سے جبریت اور تقدیر کے روایتی تصور کو تقویت ملتی ہے اور انسان کے اندر جوشِ عمل کا جذبہ سرد پڑتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ

Marfat.com

آئن سٹائن وقت کو مکاں کا چوتھا بُعد قرار دے کر وقت کی بعض ایسی خصوصیات کو نظر انداز کر دیتا ہے جو ہمارے تجربے کا حصہ ہیں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"It must not, however, be forgotten that the theory neglects certain characteristics of time as experienced by us." (۱۷۲)

''تاہم اس امر کو یقیناً فراموش نہیں کیا جا سکتا کہ یہ نظریہ ہمارے تجربے میں آنے والے زماں (Time) کے بعض خواص کو نظر انداز کر دیتا ہے۔''

اقبال انسان کی باطنی حیات اور تجربے کا حصہ بننے والے زماں کے خواص کا ذکر درج ذیل اشعار میں یوں کرتے ہیں:

اے اسیر دوش و فردا در نگر
در دلِ خود عالمِ دیگر نگر

این و آں پیداست از رفتارِ وقت
زندگی سرّ یست از اسرارِ وقت

اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست — وقت جاوید است و خور جاوید نیست
عیش و غم، عاشور و ہم عید است وقت — سرِّ تابِ ماہ و خورشید است وقت (۱۷۳)

''اے گزشتہ و آئندہ کے اسیر! غور کر۔
دیکھ! کہ تیرے دل میں ایک اور دنیا (بھی) آباد ہے۔
ایں و آں (گزشتہ و آئندہ) وقت کی رفتار سے پیدا ہوئے ہیں۔
زندگی (بھی) وقت ہی کے رازوں میں سے ایک راز ہے۔
وقت اصل میں سورج کے طلوع و غروب سے عبارت نہیں۔
وقت کو ہمیشگی حاصل ہے، اور سورج فانی ہے۔
دُکھ سکھ اور عاشور و عید (سب کچھ) وقت ہی کے مظاہر ہیں۔
سورج اور چاند کی چمک کا راز بھی وقت ہے۔''

اقبال کہتے ہیں کہ ہمیں باطنی سطح پر وقت کی جن چند اہم خصوصیات کا ادراک ہوتا ہے اُن میں روانی، بے پناہ طاقت، تازگی اور تخلیقیت کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ آئن سٹائن کا تصورِ وقت، وقت کی ان خصوصیات کو نظر انداز کرتا ہے لیکن اقبال کے نزدیک ہمارے تجربے پر مبنی وقت کی یہ وہ خصوصیات

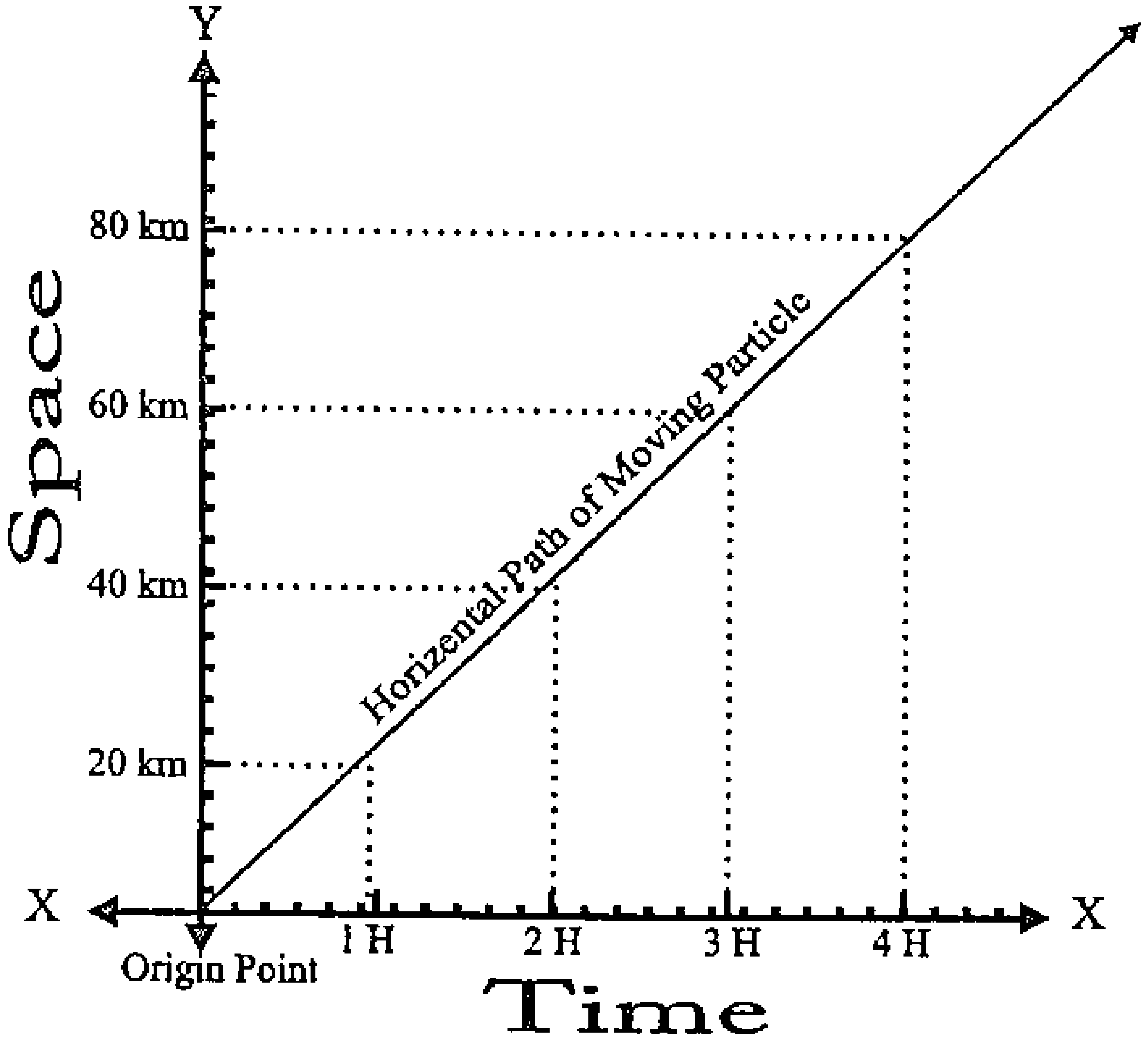
Marfat.com

ہیں جنہیں کسی بھی صورت ختم نہیں کیا جاسکتا۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"It is not possible to say that the nature of time is exhausted by the characteristics which the theory does note in the interests of a systematic account of those aspects of Nature which can be mathematically treated."(۱۲۴)

''یہ کہنا ممکن نہیں کہ وقت کی نوعیت اُن خصوصیات کی بنا پر ختم ہو جاتی ہے جن خصوصیات کو یہ نظریہ فطرت کے اُن پہلوؤں کی باضابطہ توجیہہ کی خاطر پیش نظر رکھتا ہے، جو ریاضیاتی طریق سے ہی زیر بحث آسکتے ہیں۔''

آئن سٹائن (Einstein) کا تصورِ وقت دراصل اُس کے نظریۂ اَضافیت کا حصہ ہے۔ اقبال یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اگر آئن سٹائن کے نظریۂ اَضافیت کی رو سے فطرت کے بعض پہلوؤں کی توجیہہ و توضیح میں ریاضیاتی طریق کا استعمال ہوتا ہے تو اس طریقِ کار کی اپنی خصوصیات ہیں۔ ان خصوصیات کا ادراک کارتیسی محددات (Cartesian Co-ordinates) کے استعمال ہی سے ہو سکتا ہے۔ کارتیسی محددات کے ذریعے کسی لمحۂ مخصوص میں مکاں (Space) پر کسی شے کے طے شدہ فاصلہ یا اُس کی رفتار کا اندازہ ریاضیاتی طریقے سے کیا جاتا ہے۔ درج ذیل گراف ملاحظہ ہو:



Marfat.com

درج بالا گراف پر کارتیسی محددات (Cartesian Co-ordinates) کے استعمال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کوئی شے مکاں (Space) پر کسی لمحۂ مخصوص میں کتنا فاصلہ طے کرتی ہے یا یہ کہ وہ مکاں پر کس رفتار سے حرکت کر رہی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ نظریۂ اضافیت (Theory of Relativity) بھلے کارتیسی خطوط کا استعمال کرتے ہوئے ریاضیاتی طریق سے وقت (Time) کو مکاں کے ساتھ مربوط کر دے اور کسی لمحۂ مخصوص پر مکاں پر کسی شے کے طے کردہ فاصلہ یا رفتار کی پیمائش کرے تاہم اس سے وقت کی وہ خصوصیات (روانی، تازگی، تخلیقیت) جو ہمارے تجربے کا حصہ ہیں، ختم نہیں ہو جاتیں۔ گویا نظریۂ اضافیت کسی لمحۂ مخصوص پر کسی شے کی مکانی حالت کا تعین تو ضرور کرتا ہے تاہم نہ وقت رکتا ہے اور نہ ہی وقت کی آغوش سے نئے اور تازہ وقوعات (Events) کی تخلیق کا تسلسل تھمتا ہے۔

اقبال گو اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ ایک عام آدمی کے لیے آئن سٹائن (Einstein) کے تصورِ وقت کی اصل نوعیت کو سمجھنا ممکن نہیں۔[۱۷۵] تاہم وہ رقم طراز ہیں:

> "It is obvious that Einstein's time is not Bergson's pure duration. Nor can we regard it as serial time. Serial time is the essence of causality as defined by Kant. The cause and its effect are mutually so related that the former is chronologically prior to the latter, so that if the former is not, the latter can not be." [۱۷۶]

> ''یہ امر تو واضح ہے کہ آئن سٹائن کا تصورِ وقت برگساں کا دورانِ خالص نہیں ہے، نہ ہی ہم اسے سلسلہ وار زماں قرار دے سکتے ہیں۔ کانٹ کی تعریف کی رو سے سلسلہ وار زماں قانونِ علیت (Causality) کی روح ہے۔ علت و معلول یوں باہم منسلک ہیں کہ اوّل الذکر زمانی ترتیب کے لحاظ سے مؤخر الذکر سے پہلے آتی ہے، چنانچہ اگر اوّل الذکر نہیں ہے تو مؤخر الذکر بھی نہیں ہو سکتا۔''

اقبال کہتے ہیں کہ یہ بات بہرحال بالکل واضح ہے کہ آئن سٹائن (Einstein) کا تصورِ وقت نہ تو برگساں (Henri Bergson ۱۸۵۹ء-۱۹۴۱ء) کا دورانِ خالص (Pure Time) ہے اور نہ اسے سلسلہ وار زماں (Serial Time) کہا جا سکتا ہے۔ کانٹ (Immanuel Kant ۱۷۲۴ء-۱۸۰۴ء) کا یہ خیال ہے کہ یہ سلسلہ وار زماں ہی ہے کہ جس میں قانونِ تعلیل (Law of Causality) کی حقیقت پوشیدہ ہے۔ اگر سلسلہ وار زماں نہ ہو تو علت و معلول (Cause & Effect) کا باہم انسلاک اور تسلسل بھی قائم نہ رہے۔ زمانی لحاظ سے علت پہلے واقع ہوتی ہے اور معلول بعد میں۔ گویا علت کو

Marfat.com

معلول پر تقدم حاصل ہے۔ اگر علت نہ ہو تو معلول بھی نہ ہوگا۔ یوں اگر علت و معلول کا تسلسل رک جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ سلسلہ وار زماں کا بہاؤ رک گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ واقعات (علت و معلول) کا تسلسل زماں (Time) کے تسلسل سے مشروط ہے۔ اگر سلسلہ وار زماں ہے تو علت و معلول کا تسلسل بھی ہوگا۔ سلسلہ وار زماں کے ساتھ علت و معلول کے ربط وضبط کی وضاحت کرنے کے بعد اقبال، آئن سٹائن کے ریاضیاتی تصورِ وقت (Mathematical Concept of Time) کے متعلق لکھتے ہیں:

> "If mathematical time is the serial time, then on the basis of the theory, it is possible, by a careful choice of the velocities of the observer and the system in which a given set of events is happening, to make the effect precede its cause."(۱۷۷)

> ''اگر ریاضیاتی زماں، زمانِ مسلسل ہے تو اس نظریے کی بنیاد پر یہ ممکن ہے کہ ناظر کی رفتاروں کے محتاط انتخاب سے اور اس نظام کے پیش نظر جس میں پہلے سے موجود واقعات رونما ہو رہے ہیں، معلول علت سے پہلے واقع ہو جائے۔''

اقبال آئن سٹائن کے تصورِ وقت کو ریاضیاتی وقت اس لیے کہتے ہیں کہ یہ وقت ریاضیاتی فارمولوں سے اَخذ ہوتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر آئن سٹائن (Einstein) کے ریاضیاتی وقت (Mathematical Time) کو سلسلہ وار زماں (Serial Time) قرار دیں تو قانونِ تعلیل (Law of Causality) کے برعکس یہ عین ممکن ہے کہ معلول (Effect) علت (Cause) سے پہلے واقع ہو جائے۔ تاہم اس بات کی تفہیم کے لیے ضروری ہے کہ ناظر (Observer) کی حرکت کی مختلف رفتاروں کا اور اُس مخصوص نظام کا کہ جس کے اندر واقعات وقوع پذیر ہو رہے ہیں، نہایت احتیاط سے انتخاب کر لیا جائے مثلاً فرض کریں کسی مکانی سطح پر ایک گاڑی حرکت کر رہی ہے۔ کارتیسی محددات (Cartesian Co-ordinates) کی مدد سے گاڑی کی رفتار کی پیمائش کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ گاڑی پہلے دس منٹ میں 10 کلومیٹر کا فاصلہ طے کرتی ہے۔ اگلے دس منٹ میں 15 کلومیٹر کا فاصلہ طے کرتی ہے، پھر اگلے دس منٹ میں 20 کلومیٹر کا فاصلہ طے کرتی ہے۔ اس سے اگلے دس منٹ میں 25 کلومیٹر کا فاصلہ طے کرتی ہے وغیرہ۔ یوں جب زماں کو مکاں کے ساتھ ملاتے ہوئے گاڑی کی رفتار کی مختلف پیمائشوں کا نہایت احتیاط سے انتخاب کیا جاتا ہے تو اس سے یہ اندازہ کرنا مشکل نہیں رہتا کہ آئندہ دس منٹوں میں گاڑی کتنا فاصلہ طے کرے گی۔ گویا زماں (Time) کے ریاضیاتی تصور سے معروضی سطح پر علت کے وقوع پذیر ہونے سے قبل ہی معلول اظہر من الشمس ہو جاتا

Marfat.com

ہے جس سے زماں کی حیثیت بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے' یہی وجہ ہے کہ اقبال کہتے ہیں کہ اگر زماں کو چوتھے بُعد (Fourth Dimension) کے طور پر مکاں کے ساتھ مربوط کر دیا جائے تو زماں، زماں نہیں رہتا۔

"It appears to me that time regarded as a fourth dimension of space ceases to be time."(۱۲۸)

''مجھے ایسے لگتا ہے کہ زماں (Time) کو مکاں (Space) کا چوتھا بُعد قرار دینے سے زماں (Time) کی حیثیت معدوم ہو کر رہ جاتی ہے۔''

اوس پنسکی کا زماں سے متعلق چار ابعادی تصور

آئن سٹائن کے پیش کردہ مکاں کے چوتھے بُعد پر اپنے خیالات کا اظہار کرنے کے بعد اقبال کی توجہ جدید روسی مصنف اوس پنسکی (Ouspensky ۱۸۷۸ء-۱۹۴۷ء) کی کتاب ''نظامِ ثلاثہ'' (Tertium Organum) کی طرف مڑ جاتی ہے۔ اقبال مکاں کے چوتھے بُعد کے حوالے سے اوس پنسکی (Ouspensky) کے خیالات کو وضاحت سے پیش کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ اوس پنسکی (Ouspensky) کے نزدیک مکاں کا چوتھا بُعد کس طرح معرضِ وجود میں آتا ہے اور یہ کہ اس کی نوعیت کیا ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"A modern Russian writer, Ouspensky, in his book called Tertium Organum, conceives the fourth dimension to be the movement of a three-dimensional figure in a direction not contained in itself. Just as the movement of the point, the line and the surface in a direction not contained in them gives us the ordinary three dimensions of space, in the same way, the movement of the three-dimensional figure in a direction not contained it itself must give us the fourth dimension of space." (۱۲۹)

''جدید روسی مصنف اوس پنسکی (Ouspensky) اپنی کتاب ''نظامِ ثلاثہ'' (Tertium Organum) میں چوتھے بُعد سے مراد کسی سہ ابعادی شے کی ایسی سمت میں حرکت خیال کرتا ہے جو خود اس میں موجود نہ ہو۔ جس طرح نقطے، خط اور سطح کی ایک ایسی سمت میں حرکت، جو اُن میں موجود نہ ہو، سے مکاں کا عمومی سہ ابعادی تصور سامنے

Marfat.com

آتا ہے اُسی طرح کسی سہ ابعادی شے کی ایسی سمت میں حرکت، جو خود اُس میں موجود نہ ہو، ہمیں مکاں (Space) کے چوتھے بُعد سے متعارف کرواتی ہے۔''

اپنی کتاب ''نظامِ ثلاثہ'' میں اوس پنسکی کا یہ خیال ہے کہ جب کوئی تین ابعاد کی حامل شے (Three dimensional figure) کسی ایسی سمت (Direction) میں حرکت کرتی ہے جو خود اُس میں موجود نہیں تو اس سے چوتھا بُعد (Fourth Dimension) پیدا ہوتا ہے۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ جیسے نقطہ (Point)، خط (Line) اور سطح (Surface) کی اپنی اپنی سمت کے علاوہ دیگر سمتوں کی جانب حرکت سے مکاں (Space) کے ایک سے زائد پہلو عیاں ہوتے ہیں یعنی جب نقطہ، خط اور سطح اپنی سمت کے علاوہ کسی ایسی سمت میں حرکت کرتے ہیں جو خود اُن میں موجود نہیں، تو اس سے مکاں کی تین ابعاد (Three Dimensions of Space) کا انکشاف ہوتا ہے تاہم جب یہ تین ابعادی مکاں (Three Dimensional Space) بحیثیت کل اپنی تینوں ابعاد (Dimensions) کے علاوہ کسی ایسی سمت (Direction) میں حرکت کرتا ہے جو خود اس میں موجود نہیں تو اس سے ایک اور بُعد کا ظہور ہوتا ہے جسے مکاں (Space) کا چوتھا بُعد کہتے ہیں۔ مکاں (Space) کا یہی وہ چوتھا بُعد (Fourth Dimension) ہے جسے وقت یا زماں (Time) کہتے ہیں۔ اوس پنسکی (Ouspensky) اس بات کی بھی وضاحت کرتا ہے کہ مکاں کا چوتھا بُعد یعنی زماں، مکاں کے عمومی تین ابعاد سے کس طرح مختلف ہے اور کیا کام انجام دیتا ہے۔ اقبال، اوس پنسکی کی وضاحت کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

> "Since time is the distance, separating events in order of succession and binding them in different wholes, it is obviously a distance lying in a direction not contained in the three dimensional space."[۱۸۰]

> ''چوں کہ زماں ایک ایسا فاصلہ ہے جو واقعات کو ایک تواتر میں ترتیب دے کر انھیں ایک دوسرے سے جدا جدا رکھتا ہے اور اُنھیں مختلف خانوں میں بانٹتا ہے (اس لیے) یہ واضح ہے کہ یہ فاصلہ ایک ایسی سمت میں واقع ہے جو سہ ابعادی مکاں میں موجود نہیں۔''

اقبال، اوس پنسکی کے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ چونکہ زماں ایک ایسا فاصلہ (Distance) ہے جو واقعات کو ایک تواتر (Succession) کی صورت میں ایک دوسرے سے الگ کرتا ہے اور واقعات کی مختلف کلیتوں (Wholes) کے مابین انسلاک پیدا کرتا ہے اس لیے زماں ایک ایسی سمت میں واقع مکاں کا چوتھا بُعد ہے جو تین ابعادی مکاں میں موجود نہیں ہے۔ اس بات

Marfat.com

کی وضاحت ریل گاڑی کے ڈبوں کی مثال سے کی جاسکتی ہے۔ ریل گاڑی کے ڈبے ایک دوسرے سے الگ الگ مگر ایک دوسرے کے آگے پیچھے ایک ترتیب اور تواتر کی صورت میں ہوتے ہیں۔ ڈبوں کا یہ تواتر ڈبوں کی مختلف کلیتوں کے باہمی انسلاک سے جنم لیتا ہے تاہم اس میں کوئی شک نہیں کہ ریل گاڑی کے الگ الگ ڈبوں کے مابین ترتیب وتواتر (Succession) کا باعث لوہے کے مضبوط کنڈے ڈبوں کی مختلف کلیتوں (Wholes) سے الگ واقع ہوتے ہیں۔ اسی طرح تین ابعادی مکاں (Three Dimensional Space) کی حرکت سے جو واقعات رونما ہوتے ہیں، ان واقعات کے مابین خود تین ابعادی مکاں ہی ترتیب وتواتر قائم نہیں کرتا بلکہ اس تواتر کا باعث ایک اور عامل ہے جسے زماں (Time) کہتے ہیں۔ یہ عامل چونکہ تین ابعادی مکاں کی حرکت سے منصۂ شہود پر آتا ہے اس لیے یہ کہا جاتا ہے کہ تین ابعادی مکاں جب حرکت کرتا ہے تو اُس کی حرکت ایک ایسی سمت (Direction) میں ہوتی ہے جو خود اُس کے اندر واقع نہیں ہوتی بلکہ اُس سے الگ اور علاحدہ ہوتی ہے۔ اسی الگ اور علاحدہ سمت کو مکاں (Space) کا چوتھا بُعد (Fourth Dimension) کہتے ہیں۔ مکاں کا یہی وہ چوتھا بعد ہے جو زماں کہلاتا ہے، یہی زماں تین ابعادی مکاں کی حرکت سے وقوع پذیر ہونے والے واقعات کے مابین انسلاک اور تواتر کا باعث بنتا ہے۔

اوس پنسکی (Ouspensky) کے نزدیک زماں اور تین ابعادی مکاں کی جہات ایک سمت میں واقع نہیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تین ابعادی مکاں کی جہات سے زمانی فاصلہ ناقابلِ پیمائش ہے۔ اقبال، اوس پنسکی کے اس خیال کو ان الفاظ میں پیش کرتا ہے:

> "As a new dimension this distance, separating events in the order of succession, is incommensurable with the dimensions of three-dimensional space, as a year is incommensurable with St. Petersburg."(۱۸۱)

> ''ایک نئے بُعد کی حیثیت سے یہ فاصلہ، جو تواتر کی صورت میں واقعات کو جدا جدا کرتا ہے، سہ ابعادی مکاں کی جہات سے اسی طرح متبائن ہوتا ہے جس طرح سال سینٹ پیٹرز برگ سے متبائن ہے۔''

اوس پنسکی کہتا ہے کہ واقعات کو الگ الگ آگے پیچھے رکھ کر تواتر قائم کرنے والے ایک نئے بُعد (Dimension) کی حیثیت سے زمانی فاصلہ کی تین ابعادی مکاں (Three Dimensional Space) کی جہات سے پیمائش نہیں کی جاسکتی۔ تین ابعادی مکاں کی جہات اور زمانی فاصلہ میں ایسا ہی

Marfat.com

فرق ہے جیسا کہ ایک سال اور سینٹ پیٹرز برگ (St.Petersburg) میں تضاد ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تین ابعادی مکاں کی جہات سے زمانی فاصلہ کی پیائش کیوں نہیں ہوسکتی؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ زمانی فاصلہ جامد و ساکت عامل نہیں ہے۔ جب بھی کسی مکانی جہت سے اس کی پیائش کرنے کی کوشش کی جائے گی، اتنی دیر میں زمانی فاصلہ مزید آگے بڑھ چکا ہوگا علی ہذا القیاس۔ اوس پنسکی (Ouspensky) کے نزدیک مکانی جہات سے زمانی فاصلہ کے ناقابل پیائش ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ:

"It is perpendicular to all directions of three dimensional space, and is not parallel to any of them."(۱۸۲)

''یہ سہ ابعادی مکاں کی تمام سمتوں کے حوالے سے عمودی ہے اور کسی کے بھی متوازی نہیں۔''

اوس پنسکی کہتا ہے کہ تین ابعادی مکاں سے زمانی فاصلہ کے ناقابلِ پیائش ہونے کی وجہ یہ ہے کہ زمانی فاصلہ مکاں کی تمام جہات پر عموداً واقع ہے اور مکاں کی کسی بھی جہت پر یہ متوازی (Parallel) خط کی صورت میں نہیں ہے۔

مندرجات بالا سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ اوس پنسکی اپنی کتاب ''نظامِ ثلاثہ'' (Tertium Organum) میں زماں (Time) کو مکاں کی ابعاد ثلاثہ (Three Dimensions) سے الگ ایک ایسا چوتھا بُعد (Fourth Dimension) قرار دیتے ہیں جو واقعات کو ریل کے ڈبوں کی طرح الگ الگ مگر آگے پیچھے ایک تواتر (Succession) کی صورت میں ظاہر کرتا ہے۔ گویا اوس پنسکی کے نزدیک مکاں کے چوتھے بُعد یعنی زماں کا سب سے اہم وصف تواتر و تسلسل یا سلسلہ وار ہونا ہے تاہم اقبال اس بات پر حیرت کا اظہار کرتے ہیں کہ:

"Elsewhere in the same book Ouspensky describes our time-sense as a misty space-sense and argues, on the basis of our psychic constitution that to one; two; or three dimensional beings, the higher dimension must always appear as succession in time."(۱۸۳)

''اوس پنسکی (Ouspensky) اسی کتاب میں کسی اور مقام پر ہماری حسِ زمانی (Time Sense) کو ایک دُھندلی سی حسِ مکانی (Space Sense) کے طور پر بیان کرتا ہے اور ہماری نفسیاتی ساخت کو بنیاد بنا کر دلیل دیتا ہے کہ ایک، دو اور تین ابعاد کی حامل ہستیوں کو بلند تر بُعد ہمیشہ زمانی تواتر ہی کی صورت میں ظاہر ہوتا معلوم ہوگا۔''

اقبال کہتے ہیں کہ اوس پنسکی اپنی کتاب ''نظام ثلاثہ'' (Tertium Organum) میں مکاں

Marfat.com

کے چوتھے بُعد (Fourth Dimension of Space) کو واضح طور پر زماں (Time) قرار دینے اور تواتر و تسلسل (Succession) کو زماں کی بنیادی صفت قرار دے دینے کے باوجود اسی کتاب میں آگے کسی جگہ پر ہمارے احساسِ زماں کو دھندلا سا احساسِ مکاں قرار دے دیتا ہے اور کہتا ہے کہ ہم ایک، دو اور تین ابعاد کی حامل ہستیوں کی نفسیاتی ساخت ہی کچھ اس نوع کی ہے کہ ہمیں ابعاد ثلاثہ کے بعد اس سے اگلا یا بلند تر بُعد ہمیشہ زمانی تسلسل (Serial Time) کی صورت میں ظاہر ہوتا محسوس ہوگا۔ اقبال رقم طراز ہیں کہ:

"This obviously means that what appears to us three dimensional beings as time, is in reality an imperfectly sensed space-dimension which in its own nature does not differ from the perfectly sensed dimensions of Euclidean space."(۱۸۴)

''اس کا واضح طور پر یہ مطلب ہے کہ جو شے ہم سہ ابعادی ہستیوں کو زماں معلوم ہوتی ہے وہ درحقیقت صحیح طور پر ادراک نہ کیے جانے والا ایسا مکانی بُعد ہے جو اپنی نوعیت کے لحاظ سے مکمل طور پر اِدراک کی گئی اقلیدسی ابعاد سے مختلف نہیں ہے۔''

اقبال کہتے ہیں کہ اگر ہمارا احساسِ زماں (Time-sense) دراصل دھندلا سا احساسِ مکاں (Space-sense) ہے تو اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ ہم تین ابعادی ہستیوں (ThreeDimensional Beings) کو جو شے زماں (Time) کے طور پر ظاہر ہوتی محسوس ہوتی ہے وہ درحقیقت مکانی بُعد ہی کا ایک اَدھورا (Imperfect) سا احساس ہے۔ ایک ایسا مکانی بُعد جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے مکمل طور پر سمجھ میں آنے والی اور احساس و ادراک کا حصہ بننے والی اقلیدسی مکاں (Euclidean space) کی ابعاد (Dimensions) سے مختلف نہیں ہے۔ چونکہ اقلیدسی مکاں کی ابعاد متعین، قطعی اور ایک کشیدہ خط کی صورت میں ہوتی ہیں، اس لیے اقبال کہتے ہیں کہ اگر مکاں کا چوتھا بُعد (Fourth Dimension) بھی اقلیدسی مکاں کی ابعاد کی طرح ہی کا ایک پہلے سے متعین اور طے شدہ حوادث و واقعات پر مشتمل مکانی بُعد ہے تو پھر:

"In other words, time is not a genuine creative movement; and that what we call future events, are not fresh happenings, but things already given and located in an unknown place."(۱۸۵)

Marfat.com

"دوسرے لفظوں میں وقت ایک حقیقی تخلیقی بہاؤ نہیں ہے اور وہ جنہیں ہم مستقبل کے واقعات کہتے ہیں، تازہ وقوعات نہیں بلکہ ایسی چیزیں ہیں جو پہلے سے موجود اور کسی نامعلوم مقام پر واقع ہیں۔"

اقبال کہتے ہیں کہ اگر مکاں (Space) کا چوتھا بُعد بھی مکاں کے ابعادِ ثلاثہ ہی کی طرح کا ایک بُعد ہے تو پھر زماں کی ایک آزاد اور حقیقی تخلیقی بہاؤ (Genuine Creative Movement) کی حیثیت ختم ہو کر رہ جاتی ہے۔

یوں اگر زماں سے اُس کا تخلیقی وصف چھن جائے تو جدت اور تازہ کاری کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ وقت گزرتا ضرور ہے مگر اُس کی آغوش سے نئے حوادث رونما نہیں ہوتے بلکہ پہلے سے طے شدہ واقعات ہی ایک ایک کر کے منظر عام پر آتے ہیں۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں کہ اگر مکاں کے چوتھے بُعد یعنی زماں کو ابعادِ ثلاثہ (Three Dimension) ہی کی طرح کا ایک بُعد (Dimension) تصور کیا جائے تو مستقبل کے واقعات، جن کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ نئے اور تازہ ہوتے ہیں، وہ بھی نئے اور تازہ شمار نہ ہوں گے بلکہ اُن کی حیثیت مکاں کے چوتھے بُعد (Fourth Dimension) کے کسی نامعلوم مقام پر پہلے ہی سے پڑے اور واقع شدہ وقوعات کی ہو گی۔ یوں یہ بات متبادر ہوتی ہے کہ اگر مکاں کے چوتھے بُعد کو ابعادِ ثلاثہ ہی کی طرح کا ایک بُعد سمجھا جائے تو زماں کی حقیقی تخلیقی بہاؤ (Real Creative Movement) کی حیثیت ختم ہو کر رہ جاتی ہے۔

اقبال کا یہ خیال ہے کہ اوس پنسکی (Ouspensky) نے زماں کے متعلق دو متضاد رویے اختیار کیے ہیں۔ پہلے تو وہ مکاں کے چوتھے بُعد کو سلسلہ وار زماں (Serial Time) قرار دیتا ہے اور بعد ازاں وہ اسی بُعد سے متعلق اس خیال کا اظہار کرتا ہے کہ یہ بُعد بھی دراصل ایک دھندلا سا احساسِ مکاں (Space-sense) ہی ہے۔ زماں سے متعلق اوس پنسکی کی اس دوسری رائے کے باوجود اقبال رقم طراز ہیں کہ:

> "Yet in his search for a fresh direction other than the three Euclidean dimensions, Ouspensky needs a real serial time, i.e., distance, separating events in the order of succession."[۱۸۶]

"تاہم اقلیدس کی تین ابعاد کے علاوہ ایک تازہ بُعد کے حوالے سے اپنی تلاش میں اوس پنسکی کو ایک ایسے حقیقی سلسلہ وار زماں (Serial Time) کی ضرورت پڑتی ہے جو

Marfat.com

تواتر کی صورت میں واقعات کو الگ الگ کرنے والے فاصلہ کا کردار ادا کر سکے۔"

اقبال کہتے ہیں کہ جب اوس پنسکی اقلیدسی ابعاد (مکاں کی ابعاد ثلاثہ) کے ہوتے ہوئے ان سے مختلف اور الگ ایک اور بُعد کی تلاش کرتا ہے تو دراصل اُس کی ضرورت ایک ایسا حقیقی سلسلہ وار زماں (Real Serial Time) ہے جو تدریجی انداز میں واقعات کو آگے پیچھے رکھتے ہوئے اُن کے اندر ایک تواتر (Succession) قائم کر سکے مگر اوس پنسکی چوتھے بُعد (Fourth Dimension) کی سلسلہ وار زمانی حیثیت کی ضرورت کا زیادہ دیر احساس نہ کر سکا۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"Thus time which was needed and consequently viewed as succession for the purposes of one stage of the argument is quietly diverted, at a later stage, of its serial character and reduced to what does not differ in anything from the other lines and dimensions of space."(۱۸۷)

"یوں وقت جسے استدلال کے ایک مرحلے کے مقاصد کے لیے جب سلسلہ وار زماں کے طور پر دیکھنے کی ضرورت تھی تو اسے تواتر کی صورت میں دیکھا گیا تاہم بعد کے مرحلے پر اسے اس کے سلسلہ وار کردار سے خاموشی کے ساتھ محروم کر دیا اور پھر اس میں اور مکاں کی دیگر ابعاد اور خطوط میں کوئی فرق باقی نہ رہا۔"

اقبال کہتے ہیں کہ اوس پنسکی (Ouspensky) کو مکاں (Space) کے چوتھے بُعد کی ایک سلسلہ وار زماں (Serial Time) کی حیثیت سے ضرورت تھی اور یقیناً اوس پنسکی نے مکاں کے چوتھے بُعد کو سلسلہ وار زماں (Serial Time) کے طور ہی پر دیکھا مگر پھر نجانے اُس کے طرزِ فکر میں کیا تبدیلی آئی کہ مکاں کا وہ چوتھا بُعد جو پہلے ایک مرحلے پر تو اوس پنسکی کی فکر میں سلسلہ وار زمانی حیثیت کا حامل تھا، وہی بعد ازاں فکر کے ایک دوسرے مرحلے پر اپنی سلسلہ وار زمانی حیثیت سے محروم ہو گیا اور اس طرح وہ مکاں کی ابعادِ ثلاثہ (Three Dimensions) کی طرح ہی کا ایک بُعد (Dimension) بن کر رہ گیا۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"It is because of the serial character of time that Ouspensky was able to regard it as a genuinely new direction in space. If this characteristic is in reality an illusion, how can it fulfill Ouspensky's requirements of an original dimension."(۱۸۸)

"اوس پنسکی زماں کو اس کے سلسلہ وار کردار کے باعث مکاں (Space) میں حقیقتاً

Marfat.com

ایک نئی سمت خیال کرتا تھا۔ اگر (زماں کا) یہ وصف در حقیقت ایک دھوکہ ہے تو پھر یہ ایک حقیقی بُعد کی حیثیت سے اوس پنسکی کے تقاضوں کو کیسے پورا کرسکتا ہے۔''

اگر کوئی شے نوعیت کے لحاظ سے دوسروں سے مختلف ہو تو تبھی اُس کی الگ حیثیت کا تعین ہوتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہ مکاں کے چوتھے بُعد (Fourth Dimension) کے ساتھ منسوب سلسلہ وار زماں (Serial Time) کا وصف ہی ہے کہ جس کی وجہ سے اوس پنسکی مکاں کے چوتھے بُعد کو مکاں کی حقیقتاً ایک نئی سمت سمجھتا ہے۔ گویا اوس پنسکی کے نزدیک مکاں کا چوتھا بُعد اپنی مکانی نوعیت کی وجہ سے نہیں بلکہ سلسلہ وار زمانی حیثیت کی بنا پر مکاں کا ایک نیا رخ ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر مکاں کے چوتھے بُعد کی سلسلہ وار زمانی حیثیت محض ایک فریب ہے تو پھر اوس پنسکی کی نظر میں مکاں کا یہ بُعد (Dimension) بھی مکاں کا حقیقتاً ایک نیا بُعد ہونے کے تقاضے کیسے پورے کرسکتا ہے؟ یوں اقبال خود اوس پنسکی کی دلیل کے زور ہی سے اوس پنسکی کے اس خیال کی تردید کردیتے ہیں کہ مکاں کا چوتھا بُعد بھی ایک دھندلا سا احساسِ مکاں (Space-sense) ہے۔

تجربے کی حیاتیاتی سطح

تجربے کی مادی سطح کے حوالے سے طویل اور سیر حاصل بحث کے بعد اقبال حیات و شعور کی تجربی سطح پر گفتگو کا آغاز کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ:

"Passing now to other levels of experience---life and consciousness. Consciousness may be imagined as a deflection from life. Its function is to provide a luminous point in order to enlighten the forward rush of life."[۱۸۹]

''اب ہم تجربے کی دیگر سطحوں یعنی حیات و شعور کی جانب قدم بڑھاتے ہیں۔ شعور کو (دراصل) حیات سے اُبھرنے والی ایک ایسی شے (شعاع) کے طور پر تصور کیا جاسکتا ہے کہ جس کا کام ایک ایسا نقطۂ نوری فراہم کرنا ہے کہ جو تیزی سے آگے بڑھتی ہوئی حیات کی راہوں کو منور کرے۔''

شعور اور حیات وخودی

اقبال کا یہ خیال ہے کہ شعور (Consciousness) حیات سے منعطف (Deflect) ہونے والا ایک ایسا نقطۂ نوری (Luminous Point) ہے جس کا کام حیات کے راستوں کو منور اور روشن کرنا ہے تا کہ یہ جمود کا شکار نہ ہو بلکہ حرکت وارتقا کی بدولت نئی سے نئی منازل کی جانب گام زن رہے۔

Marfat.com

لگی نہ میری طبیعت ریاضِ جنت میں
پیا شعور کا جب جامِ آتشیں میں نے(۱۹۰)

گویا اقبال کے نزدیک شعور ایک ایسا نقطۂ نوری ہے جو حیات کے تیزی سے آگے بڑھتے ہوئے قدموں کے لیے مہمیز کا کام دیتا ہے۔ ''اسرارِ خودی'' میں اسی نقطۂ نوری کو ''خودی'' کا نام بھی دیا گیا ہے۔

نقطۂ نورے کہ نامِ او خودی است
زیرِ خاکِ ما شرارِ زندگی است(۱۹۱)

''بانگ درا'' کی نظم ''آفتاب'' میں اقبال نے دل، خرد، روح رواں اور شعور، ان سب کو ایک ایسے آفتاب سے تشبیہ دی ہے جس سے زمانے میں نور ہے:

وہ آفتاب جس سے زمانے میں نور ہے
دل ہے، خرد ہے، روح رواں ہے، شعور ہے(۱۹۲)

اقبال کی طرح برگساں (Henri Bergson ۱۸۵۹-۱۹۴۱ء) نے بھی اپنی کتاب تخلیقی ارتقا (Creative Evolution) میں شعور کا ذکر ایک ایسی روشنی کے طور پر کیا ہے جو عمل کی پیش رفت کا باعث بنتی ہے۔(۱۹۳) اقبال شعور کے متعلق رقم طراز ہیں:

"It is a case of tension, a state of self-concentration, by means of which life manages to shut out all memories and associations which have no bearing on a present action."(۱۹۴)

''یہ ایک تناؤ کی کیفیت ہے گویا اپنے آپ میں مرکوز ہونے کی ایسی حالت جس کے ذریعے حیات ایسی تمام یادوں اور علائق سے علاحدہ ہونے کا اہتمام کرتی ہے جن کا امرِ حاضر سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔''

شعور کش مکش اور تناؤ کو جنم دیتا ہے

اقبال کے نزدیک شعور کی خصوصیت یہ ہے کہ شعور انسان کو زندگی کے ہر موقع پر عمل کی ایک سے زیادہ صورتوں یا امکانات سے آگاہ کرتا ہے۔ اس سے ایک کشمکش یا تناؤ (Tension) کی صورت پیدا ہوتی ہے جو شعور کا خاصہ ہے۔ شعور سے تناؤ (Tension) کے پیدا ہونے کی وجہ یہ سوال بنتا ہے کہ شعور کسی موقع پر عمل کی جن مختلف صورتوں یا امکانات کی نشان دہی کرتا ہے، اُن میں سے کس ایک عمل کا انتخاب کیا جائے؟ اس کشمکش یا تناؤ کو رفع کرنے کے لیے انسان گہرے غور وفکر اور باطنی انہماک (Sef-concentration) سے کام لیتا ہے۔ ظاہر ہے انسانی ذات ایک ایسا سمندر ہے جس میں مختلف

Marfat.com

قسم کی معلومات، یادداشتیں، تعلقات وتلازمات (Associations) اور دیگر جذبات و احساسات ہوتے ہیں تاہم جب انسان شعور کے تناؤ کے باعث اپنی ذات میں منہمک ہو کر غور وفکر کرتا ہے تو وہ اپنی ذات کے اندر واقع اُن تمام نفسی کوائف کی طرف سے آنکھیں بند کر لیتا ہے جن کا اَمرِ حاضر کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ شعور کی حدود کے بارے میں اقبال رقم طراز ہیں کہ:

"It has no well-defined fringes; it shrinks and expands as the occasion demands."(۱۹۵)

''اس کی کوئی واضح حدود نہیں ہیں، یہ موقع کے مطابق سکڑتی اور پھیلتی ہیں۔''

شعور کی حدود متعین نہیں

اقبال کہتے ہیں کہ شعور کی کوئی خاص حدود متعین نہیں ہیں۔ کبھی تو شعور محض حواس کے دائرہ میں آنے والے مادی مظاہر تک ہی محدود رہتا ہے اور کبھی یہ ایک ہی جست میں کئی صدیوں کا سفر طے کرتے ہوئے اُن حوادث وواقعات کو بھی اپنی گرفت میں لے لیتا ہے جو ابھی وقوع پذیر بھی نہیں ہوئے ہوتے۔ اقبال کے خیال میں موقع ومحل کی مناسبت سے بھی شعور میں کمی بیشی واقع ہوتی ہے مثلاً ایک ادبی ذوق کا حامل شخص اگر ادبی محفل میں ہو تو اُس کے شعور کی پرواز کا عالم کچھ اور ہوتا ہے جبکہ کسی اور ماحول میں اس شخص کا شعور اپنی مفلسی وکوتاہی کا برملا اظہار کرتا ہے۔

ذہن اور مادہ کے باہمی تعلق کی بحث

فلسفے میں ذہن اور مادہ (Matter and Mind) کے باہمی تعامل کی بحث بہت پرانی اور پیچیدہ ہے۔ عقلیت محض کے علم برداروں کا ہمیشہ یہ دعویٰ رہا ہے کہ کائنات سراسر مادیت پر مبنی ہے۔ مادیت پرستی (Materialism) کے اس رجحان نے اس خیال کو تقویت بخشی کہ شعور (Consciousness) اور مادہ (Matter) میں بھی کوئی فرق نہیں ہے۔ مادہ ہی شعور کی تخلیق کرتا ہے اس لیے شعور کی حیثیت ایک ایسی شے کی ہے جو مادہ سے جنم لیتی ہے یا یوں کہہ لیجیے کہ شعور مادی تعاملات کا ضمنی نتیجہ (By-Product) ہے۔ اقبال مادی نقطۂ نظر کے برعکس مادہ کی نسبت سے شعور کی ثانوی یا ضمنی حیثیت کے قائل نہیں۔ اس کی وجہ کیا ہے؟ اس پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے اقبال شعور کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

"To describe it as an epi-phenomenon(۱۹۶) of the processes of matter is to deny it as an independent activity, and to deny it as an independent activity, is to deny the validity of all knowledge which is only a systematized expression of

Marfat.com

consciousness."(۱۹۷)

''اقبال کہتے ہیں کہ شعور کو مادی تعاملات (Processes) کا ثانوی مظہر (Epi-phenomenon) قرار دینا دراصل شعور کی آزاد اور خودمختار فعلیت سے انکار کرنا ہے اور شعور کی آزاد اور خودمختار فعلیت (Activity) سے انکار علم کی بحیثیت کل معقولیت (Validity) سے انکار کے مترادف ہے کیونکہ علم سوائے شعور کے منظم اظہار (Systematized Expression) کے اور کچھ نہیں۔''

محولہ بالا اقتباس میں اقبال اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ شعور مادی تعاملات (Processes of Matter) کے نتیجے میں وجود میں آتا ہے۔ پرویز اپنی کتاب ''انسان نے کیا سوچا'' میں لکھتا ہے کہ مادی نقطۂ نظر کے حامل مفکرین کا یہ خیال ہے کہ:

''زندگی اپنے ارتقائی مراحل طے کرتی ہوئی اُس مقام تک آ گئی ہے جہاں اس میں شعور پیدا ہو گیا۔ یہ شعور اسی طرح میکانکی قوانین کا پابند ہے جس طرح غیر ذی حیات مادہ۔ وہ کہتے ہیں کہ شعور دماغ ہی سے پیدا ہوتا ہے اور دماغ چونکہ مادی چیز ہے اس لیے شعور مادہ کی پیداوار ہے۔ لیکن تحقیقِ جدید نے اس تمام مفروضہ کو غلط ثابت کر دیا ہے۔ اب یہ نظریہ قائم ہوا ہے کہ شعور دماغ کی پیداوار نہیں۔ شعور اپنی ہستی الگ رکھتا ہے لیکن دماغ وہ ذریعہ یا آلہ (Instrument) ہے جس کی وساطت سے شعور اپنے آپ کو مشہود (Manifest) کرتا ہے، جیسے آپ کا ریڈیو سیٹ۔ جب سیٹ درست حالت میں ہو تو اُس میں سے آواز آتی ہے لیکن وہ آواز سیٹ کی پیداوار نہیں ہوتی۔ آواز فضا کی لہروں میں الگ موجود ہوتی ہے لیکن وہ اپنا مظاہرہ ریڈیو سیٹ کی وساطت سے کرتی ہے۔ جب سیٹ خراب ہو جائے تو اس میں سے آواز آنا بند ہو جاتی ہے حالانکہ فضا میں وہ آواز اب بھی اُسی طرح موجود ہوتی ہے جس طرح پہلے موجود تھی۔ جو تعلق ریڈیو سیٹ اور فضا میں بکھری ہوئی آواز کا ہے وہی تعلق دماغ اور شعور کا ہے۔ شعور اپنے طور پر موجود ہوتا ہے، صرف اپنا مظاہرہ دماغ کے ذریعے کرتا ہے۔''(۱۹۸)

اقبال کہتے ہیں کہ شعور (Consciousness) سینے کو تابانی بخشنے والا ایک ایسا نور ہے جو خاک آلودہ اور روز و شب کے بندھنوں میں رہنے کے باوجود زمان و مکاں سے پاک ہے:

چہ نورے، جاں فروزے، سینہ تابے
نیرزد با شعاعش آفتابے

Marfat.com

بخاک آلودہ و پاک از مکاں است
بہ بندِ روز و شب پاک از زماں است (۱۹۹)

شعور کی آزاد و خود مختار حیثیت اور علم کی معقولیت

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مادہ شعور کا خالق نہیں بلکہ شعور مادہ کا خالق ہے، اور اس لحاظ سے تمام تر مادی وجود شعور ہی کی تجسیمی یا ٹھوس صورت ہے۔ اگر شعور کو مادہ کا ثانوی مظہر (Epi-phenomenon) یعنی مادہ سے تخلیق شدہ شے قرار دیا جائے تو اس سے شعور کی آزاد اور خود مختار حیثیت متاثر ہوتی ہے اور شعور مادہ کا محتاج نظر آنے لگتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر شعور کو مادے کا محتاج تصور کر لیا جائے تو ہمارا سارے کا سارا علم غیر معتبر اور ناقابلِ اعتبار ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علم اور شعور کا آپس میں گہرا تعلق ہے۔ جب شعور کے مختلف اجزا مربوط ہو کر ایک خاص ترتیب اور تنظیمی صورت میں اپنا اظہار کرتے ہیں تو اس سے علم تشکیل پاتا ہے۔ تاہم اگر شعور بذاتِ خود اپنے وجود کے لیے کسی اور شے کا محتاج اور دست نگر ہو تو ایسے شعور سے درست اور قابلِ قبول (Valid) علم کا استنباط کیسے ممکن ہے۔

بھروسا کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر
کہ دنیا میں فقط مردانِ حُر کی آنکھ ہے بینا (۲۰۰)

اقبال کی نگاہ میں علم کی معقولیت اور صحت پر اعتماد شعور کی آزاد اور خود مختار حیثیت کے تعین ہی سے ممکن ہے۔

اقبال کا تصورِ شعور

اقبال شعور (Consciousness) کے متعلق رقم طراز ہیں:

"Thus consciousness is a variety of the purely spiritual principle of life which is not a substance, but an organizing principle, a specific mode of behvaiour essentially different to the behavior of an externally worked machine."(۲۰۱)

''اقبال کہتے ہیں کہ شعورِ حیات کے خالص روحانی اصول کی ایک ایسی قسم ہے جو کہ مادی نوعیت کی نہیں ہے بلکہ اس کی حیثیت ایک ایسے تنظیمی اصول (Organizing Principle) کی ہے جو مخصوص طرزِ عمل رکھتا ہے تاہم یہ طرزِ عمل لازماً اُس مشینی طرزِ عمل سے مختلف ہوتا ہے جسے خارجی سطح سے چلایا جاتا ہے۔''

Marfat.com

محولہ بالا اقتباس میں شعور کی ایک نہایت جامع تعریف کی گئی ہے جس کے درج ذیل مختلف پہلو ہیں:۔

(i) شعور حیات کے روحانی اصول کی ایک قسم ہے۔

(ii) اس روحانی اصول کی کارکردگی تنظیمی نوعیت کی ہے۔

(iii) حیات کا روحانی اُصول تنظیمی کارکردگی کا اظہار جس طریقے سے کرتا ہے وہ مشینی نوعیت کی کارکردگی سے بالکل مختلف ہے۔

شعوری اور مشینی کارکردگی یا طرزِ عمل کے ایک دوسرے سے مختلف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شعوری عمل خودکار ہوتا ہے۔ اس کا طرزِ عمل نہ تو پہلے سے متعین ہوتا ہے اور نہ ہی اسے اپنی کارکردگی کے اظہار کے لیے کسی بیرونی سہارے کی ضرورت ہوتی ہے تاہم شعور کے برعکس مشینی عمل نہ صرف میکانکی یا متعین صورت میں ہوتا ہے بلکہ مشینی عمل اپنی کارکردگی کے اظہار کے لیے کسی خارجی اشارے یا ہاتھ کا بھی محتاج ہوتا ہے۔

اقبال کے تصورِ شعور سے یہ بات تو واضح ہے کہ شعور کی نوعیت نہ تو مادی ہے اور نہ ہی شعور مادہ سے تشکیل پاتا ہے مگر اقبال رقم طراز ہیں:

> "Since, however, we can not conceive of a purely spiritual energy, except in association with a definite combination of sensible elements through which it reveals itself, we are apt to take this combination as the ultimate ground of spiritual energy."(۲۰۲)

یعنی شعور کی خالصتاً روحانی توانائی (Spiritual Energy) کا ذہنی تصور حسّی اجزا (Sensible Elements) کے ایک مخصوص امتزاج (Combination) کے بغیر نہیں کیا جا سکتا۔ چونکہ یہ حسّی اجزا امتزاج ہی ہے کہ جس کے واسطے سے شعور کی خالصتاً روحانی توانائی اپنے آپ کا اظہار کرتی ہے، اس لیے ہم حسّی اجزاء کے امتزاج ہی کو شعور کی روحانی توانائی کی حتمی اساس سمجھتے ہیں۔

شعور کا ادراک حسی اجزا کے امتزاج وتناسب سے ہوتا ہے

شعور جسے اقبال ایک خالص روحانی توانائی کہتے ہیں، کوئی ٹھوس شے نہیں ہے کہ جس کا کوئی ذہنی تصور قائم کیا جا سکے۔ اقبال کے نزدیک شعور کی موجودگی کا احساس ہمیں اُس وقت ہوتا ہے جب کچھ حسّی اجزا ایک خاص تناسب کے ساتھ ایک امتزاج کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ مثلاً چائے میں

Marfat.com

دودھ، پتی، پانی اور میٹھے کا امتزاج۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ کون سی طاقت ہے جو حسّی اجزا کے اندر ایک خاص تناسب پیدا کرتی ہے اور پھر ان کے امتزاج سے ایک نئی شے تخلیق ہوتی ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ طاقت وہ روحانی توانائی (Spiritual Energy) ہے جسے شعور کہتے ہیں۔ گویا شعور کا ادراک و احساس حسّی اجزا کے ایک مخصوص امتزاج (Combination) سے ہوتا ہے تاہم یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ حسّی اجزاء شعور کو پیدا کرتے ہیں بلکہ درحقیقت یہ شعور ہی ہے جو حسّی اجزا کے اندر ایک خاص تناسب پیدا کرتا ہے اور ایک نئی شے کی تخلیق کا باعث بنتا ہے۔ یوں اقبال مادیت پرست ذہنیت کے اس دعوے کی تردید کر دیتے ہیں کہ مادہ شعور کا خالق ہے۔ اقبال کے نزدیک شعور بجائے خود ایک ایسی موثر قوت ہے جو اپنی جگہ مطلق حیثیت کی حامل ہے اور فکر و ارادہ کی آزادی کے ساتھ عمل آرا ہوتی ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں کہ:

> "The discoveries of Newton in the sphere of matter and those of Darwin in the sphere of Natural History reveal mechanism. All problems, it was believed, were really problems of Physics."(۲۰۳)

نیوٹن اور ڈارون- مادیت کے دو بڑے علم بردار

اقبال کہتے ہیں کہ مغربی مادہ پرست ذہنیت کے دو بڑے علم برداروں نیوٹن (Isaac Newton ۱۶۴۲ء-۱۷۲۷ء) اور ڈارون (Charles Darwin ۱۸۰۹ء-۱۸۸۲ء) کے مادہ (Matter) اور طبعی تاریخ (Natural History) کے میدان میں انکشافات نے یہ ظاہر کیا کہ کائنات میں میکانکیت کی عمل داری ہے۔ اس سے مغرب کا مادیت پر ایمان اور بھی پختہ ہو گیا اور اس بات پر یقین کیا جانے لگا کہ کائنات میں ہر شے یہاں تک کہ حیات و جذبات اور فکر و ارادہ تک کی اساس مادہ ہے۔ گویا تمام مسائل صرف اور صرف طبیعیات (Physics) سے تعلق رکھتے ہیں۔ یوں مغرب میں میکانکی تصور پر مبنی ایک ایسے خالص مادی طرزِ فکر کو رواج ملا جس کا دعویٰ یہ تھا کہ حیات کا مادی و میکانکی تصور ہی ایک ایسا ہمہ گیر اُصول ہے جس کی بنیاد پر فطرت کی ہر شے کی تشریح و توضیح کی جا سکتی ہے۔(۲۰۴) مغرب میں مادیت پرستوں کا یہ ایک بہت بڑا دعویٰ تھا جس پر ردّ و کد کے ایک طویل سلسلے کا آغاز ہوا اور بقول اقبال:

> "The battle for and against mechanism is still being fiercely fought in the domain of Biology."(۲۰۵)

گویا مغرب میں حیات کے میکانکی طرزِ فکر کی حمایت اور مخالفت میں بحث و تکرار کا جو سلسلہ شروع ہوا وہ ختم ہونے کی بجائے آج بھی علم حیاتیات (Biology) کے میدان میں پوری شد و مد سے

Marfat.com

جاری وساری ہے۔اس بحث کے سب سے اہم پہلو کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اقبال رقم طراز ہیں کہ:

"The question, now, is whether the passage to Reality through the revelations of sense-perception necessarily leads to a view of Reality essentially opposed to the view that religion takes of its ultimate character. Is Natural Science finally committed to materialism."(۲۰۶)

اقبال کے نزدیک سب سے اہم اور غور طلب سوال یہ ہے کہ حسّی ادراک (Sense-perceptions) کے انکشافات سے جو حقیقت ہاتھ آتی ہے، کیا یہ فرض کرنا ضروری ہے کہ وہ حقیقت اُس تصورِ حقیقت سے ہر صورت مختلف ہوگی جو مذہب حقیقت کے حتمی کردار یا نوعیت کے بارے میں رکھتا ہے اور کیا طبعی سائنس (Natural Science) حتمی طور پر محض مادیت سے وابستہ ہے؟

کیا طبعی سائنس محض مادیت سے وابستہ ہے؟

درج بالا سوال کے ذریعے اقبال دراصل قاری کی توجہ اس اَمر کی طرف دلانا چاہتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں کہ حسّی ادراک سے منکشف ہونے والے حقائق لازماً مذہبی حقائق سے مختلف ہی ہوں اور یہ کہ طبعی سائنس (Natural Science) کی مادیت پرستی سے کسی بھی طرح ماورائے طبیعیات حقائق کی راہ نہ کھلتی ہو۔اقبال کے نزدیک ضرورت اس اَمر کی ہے کہ حسّی ادراک سے جو حقائق و معارف حاصل ہوتے ہیں اُن کا استحسان کیا جائے تاہم یہ بات ضرور مدِّ نظر رہنی چاہئے کہ حسّی ادراک کی اپنی حدود ہیں، لہٰذا حسّی ادراک کے ذریعے حاصل ہونے والے حقائق کلّی حقائق نہیں ہو سکتے۔اقبال رقم طراز ہیں:

"There is no doubt that the theories of science constitute trustworthy knowledge, because they are verifiable and enable us to predict and control the events of Nature. But we must not forget that is called science is not a single systematic view of Reality. It is a mass of sectional views of Reality---fragments of a total experience which do not seem to fit together."(۲۰۷)

اقبال کہتے ہیں کہ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ سائنسی نظریات سے ایسی قابلِ اعتماد معلومات حاصل ہوتی ہیں جن کی تصدیق ہو سکتی ہے۔جن کی مدد سے پیش گوئی کی جا سکتی ہے اور یوں مستقبل کے واقعات پر قابو بھی پایا جا سکتا ہے تاہم ہمیں یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہئے کہ سائنس

Marfat.com

حقیقت کا کوئی ایک یا واحد منظم تصور (Systematic View) پیش نہیں کرتی بلکہ سائنس کی ہر شاخ حقیقت کے بارے میں اپنا ایک الگ اور منفرد منظم تصور رکھتی ہے۔ اس طرح سائنس کی مختلف شاخوں کے پاس اگرچہ مختلف نوع کی بہت سی معلومات ہیں تاہم ان معلومات کی حیثیت حقیقت سے متعلق جزوی تصورات (Sectional Views) کے ایک انبار کی ہے۔

سائنس حقیقت کا جامع یا کلی تصور پیش نہیں کرتی

فزکس، کیمسٹری، بیالوجی (Biology)، زوالوجی (Zoology)، آرکیالوجی (Archaeology)، فزیالوجی (Physiology)، سائیکالوجی (Psychology) اور ریاضی وغیرہ سائنس کی مختلف شاخیں ہیں۔ سائنس کی یہ تمام شاخیں نہایت وقیع اور قابلِ اعتماد معلومات فراہم کرتی ہیں اور اپنے دائرے میں ان کی فراہم کردہ معلومات مربوط اور منظم بھی ہوتی ہیں تاہم سائنس کی کمزوری یہ ہے کہ اس کی مختلف شاخوں کے درمیان کوئی ربط نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ سائنس اپنی مختلف شاخوں کے مابین ارتباط کے فقدان کے باعث حقیقت کے بارے میں کوئی جامع یا کلّی تصور قائم کرنے میں ہمیشہ ناکام رہتی ہے۔ چنانچہ اقبال کا یہ نقطۂ نظر بالکل درست ہے کہ سائنس کی مختلف شاخوں کے نظریات دراصل کلّی تجربے (Total Experience) کے ایسے منتشر ٹکڑے (Fragments) ہیں جو آپس میں اکٹھے ہوتے ہوئے محسوس نہیں ہوتے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> "Natural science deals with matter, with life and with mind; but the moment you ask the question how matter, life and mind are mutually related, you begin to see the sectional character of the various sciences that deal with them and the inability of these sciences, taken singly, to furnish a complete answer to your question."(۲۰۸)

اقبال کہتے ہیں کہ یوں تو طبعی سائنس (Natural Science) کا تعلق مادہ (Matter)، حیات (Life) اور ذہن (Mind)، سبھی کے ساتھ ہے تاہم جیسے ہی آپ سائنس سے یہ سوال کریں کہ مادہ، حیات اور ذہن کس طرح آپس میں مربوط ہیں تو اس موقع پر یہ بات بالکل عیاں ہو جائے گی کہ سائنس مختلف شاخوں میں بٹی ہوئی ہے۔ سائنس کی کوئی ایک شاخ بھی اس قابل نہیں کہ وہ اپنے طور پر اس سوال کا تسلی بخش جواب دے سکے۔ سائنس کی ہر شاخ کی معلومات صرف اپنے دائرہ تک محدود ہیں۔ سائنس کی کسی شاخ کا تعلق مادہ سے ہے، کسی کا علم حیاتیات (Biology) سے تو کسی کا ذہن یا علم نفسیات

Marfat.com

(Psychology) سے۔ چنانچہ سائنس سے کسی ایسے واحد منظم علم کی توقع کرنا جو مادہ، حیات اور ذہن کے ربط باہمی کو یک جا بیان کر سکے، بے سود ہے۔ مختلف سائنسی علوم حقیقت کو مختلف ٹکڑوں میں بانٹ کر مطالعہ کرتے ہیں اور مظاہرِ فطرت کو اپنے اپنے انداز میں دیکھتے، پرکھتے اور نتائج مرتب کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ سائنس کے تو یہ بس ہی میں نہیں کہ وہ حقیقت کا کلّی ادراک کر سکے۔ اقبال سائنس کے اسی فروعانہ رویے کو نشانہ بناتے ہوئے سائنسی علوم کو ایسے بہت سے گدھوں (Vultures) سے تشبیہ دیتے ہیں کہ جو نیچر کو ایک لاش سمجھ کر اُس کے مختلف حصوں کو نوچ رہے ہوں۔ اقبال لکھتے ہیں:

"In fact, the various natural sciences are like so many vultures falling on the dead body of Nature, and each running away with a piece of its flesh."(۲۰۹)

''دراصل مختلف سائنسی علوم کی مثال ایسے بہت سے گدھوں کی سی ہے جو فطرت کے مردہ جسم پر حملہ آور ہوتے ہیں اور اُس کے گوشت کا ایک ایک ٹکڑا نوچ کر بھاگ جاتے ہیں۔''

اقبال کہتے ہیں کہ جب مظاہر فطرت سائنس کا موضوع بنتے ہیں تو اُن کی ایک زندہ عضویہ کے طور پر کلّی حیثیت ختم ہو کر رہ جاتی ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"Nature, as the subject of science, is a highly artificial affair, and this artificiality is the result of that selective process which science must subject her in the interest of precision."(۲۱۰)

''مظاہر فطرت کو سائنس کے موضوع کی حیثیت سے دیکھیں تو وہ نہایت مصنوعی (Artificial) سے دکھائی دیں گے۔ دراصل مظاہر فطرت کا یہ مصنوعی پن (Artificiality) سائنس کے اُس انتخابی عمل (Selective Process) کا نتیجہ ہے کہ جسے کامل درستی (Precision) کی خاطر سائنس کو اختیار کرنا پڑتا ہے۔''

مظاہرِ فطرت کی حیثیت ایک زندہ عضویہ کی ہے

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مظاہرِ فطرت کی حیثیت اپنی کلّی صورت میں ایک زندہ عضویہ (Organism) کی ہے اور ایک زندہ عضویہ کی حیثیت سے مظاہرِ فطرت کا ہر پہلو دوسرے پہلو سے مربوط اور بامعنی ہے تاہم سائنس جب مظاہرِ فطرت کو اپنا موضوع بناتی ہے تو وہ مظاہرِ فطرت کا بحیثیتِ کلّی مطالعہ نہیں کرتی بلکہ سائنس کی مختلف شاخیں مظاہرِ فطرت کے مختلف حصوں کا انتخاب کرتے ہوئے اُن کا

Marfat.com

مطالعہ مظاہرِ فطرت کے دیگر پہلوؤں سے الگ رکھ کر کرتی ہیں۔ مختلف سائنسی علوم کے اس انتخابی عمل کا مقصد یہ ہے کہ مظاہرِ فطرت کے مختلف پہلوؤں کا تخصیصی مطالعہ کرتے ہوئے ان کا بہتر سے بہتر فہم و ادراک حاصل کیا جائے۔ سائنسی علوم کا یہ انتخابی عمل اور درست ترین نتائج کے حصول کی خاطر اُن کے تخصیصی مطالعہ کی کاوش اپنی جگہ قابلِ تحسین سہی تاہم مظاہرِ فطرت کو مختلف حصوں میں بانٹ دینے سے مظاہرِ فطرت کی ایک زندہ عضویہ کے طور پر کلی حیثیت عنقا ہو جاتی ہے اور مظاہرِ فطرت کے مختلف حصے مختلف سائنسی علوم کا موضوع بن کر ایک مربوط اور زندہ کل کا حصہ متصور ہونے کی بجائے اپنی علاحدہ علاحدہ حیثیت میں ایک بے جان اور مصنوعی سی شے کا منظر پیش کرتے ہیں۔

سائنس کی نااہلیت

مظاہرِ فطرت کے حوالے سے سائنس کے رویے پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے اقبال یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ گو سائنس مظاہرِ فطرت کے مختلف پہلوؤں کا تخصیصی مطالعہ کرتی ہے اور اپنے اپنے دائرے میں رہتے ہوئے فطرت کے ہر پہلو سے متعلق جامع اور مربوط معلومات دیتی ہے تاہم جس طرح ایک زندہ عضویہ کے طور پر مظاہرِ فطرت کا بحیثیت مجموعی مطالعہ اور اس کے متعلق جامع اور مربوط علم فراہم کرنا سائنس کے بس میں نہیں، اسی طرح جب سائنس کا اطلاق کلی انسانی تجربے پر کیا جاتا ہے تو یہاں بھی سائنس کلی انسانی تجربے کو اپنی گرفت میں لینے کی بجائے جزویت پسندی پر مبنی ایک مختلف نوع کے کردار کا مظاہرہ کرتی ہے۔ یوں یہ امر مترشح ہوتا ہے کہ سائنس میں یہ اہلیت ہی نہیں کہ وہ مجموعی انسانی تجربے کو مربوط انداز میں اپنی گرفت میں لے سکے، بقول اقبال:

> "The moment you put the subject of science in the total of human experience, it begins to disclose a different character."[۲۱۱]

> ''جیسے ہی آپ سائنسی علم کو کلی انسانی تجربے (Total Human Experience) کے مقابل لاتے ہیں تو اس کے ایک مختلف نوع کے کردار کا انکشاف ہوتا ہے۔''

اس ضمن میں شیلا میگڈونا رقم طراز ہیں:

> ''سائنس یہ دکھا رہی ہے کہ کوئی بھی واحد تصویر نہیں جو ہمیں مکمل سمجھ بوجھ دے سکے کہ ہیئتِ کائنات کیا ہے؟ نہ ہی پرانی تصاویر میں کوئی ایسی ہے جو ان حقائق کا پتہ دے سکتی ہو جو اب ہمیں معلوم ہیں۔ سائنس دان ایسی تصاویر کو صرف جزوی طور پر استعمال کرتے ہیں۔ ایک خاص ندرتِ خیال کے مختلف پہلوؤں کو سمجھنے کے لیے بہت سی مختلف

Marfat.com

بلکہ متضاد تصاویر کو استعمال میں لایا جاتا ہے مثال کے طور پر روشنی کو لے لیں۔ اس علامت کو جزوی طور پر یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ روشنی ایک لہر ہے اور دوسری علامت اس طرح قابلِ فہم معلوم ہوتی ہے کہ روشنی گولی کی مانند تیز رو ذرّات کا مجموعہ فضا میں رواں ہے بالفاظِ دیگر تصاویر انسانی ذہن میں بطور کارآمد آلات کے ہیں جن کی مدد سے وہ مشاہدات کے متعلق صاف صاف سوچ سکتا ہے۔ انسان اب یہ باور کر رہا ہے کہ وہ کاروبارِ کائنات کے کس قدر صغیر اجزا کو سمجھ پایا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ اُسے بالکل معلوم نہیں کہ فطرت کی اساس کیا ہے۔"(۲۱۲)

دِیے کی روشنی کا اصل باعث محض وہ بتّی نہیں ہوتی جو ہمیں جلتی ہوئی نظر آتی ہے بلکہ اس کی اساس وہ تیل ہے جو گو دکھائی نہیں دیتا تاہم وہی بتّی کے جلنے سے مسلسل پیدا ہونے والی روشنی کا باعث ہوتا ہے۔ اسی طرح جس کی نظر گرڈ اسٹیشن پر نہ ہو وہ محض بجلی کے روشن قمقموں کو دیکھ کر اس کے اصل منبع اور مکمل حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتا۔ میاں محمد طفیل لکھتے ہیں:

"Iqbal accepts the mastery of reason and intellect aided by sense-perception, but he disapproves of the attitude of the modern scientist and abstract thinker who confine reality to sense-perception or intellect only. Mere speculation can neither grasp the concrete world, no is it serviceable in giving a definite knowledge of the ultimate reality."(۲۱۳)

مذہب ہی مکمل حقیقت کا دعوے دار

اقبال کی نظر میں مذہب ہی مکمل حقیقت کے ادراک کا دعوے دار ہو سکتا ہے کیونکہ وہ کلی انسانی تجربے کو مدِّ نظر رکھتے ہوئے نتائج اخذ کرتا ہے۔

اقبال رقم طراز ہیں:

"Thus religion, which demands the whole of Reality and for this reason must occupy a central place in any synthesis of all the data of human experience, has no reason to be afraid of any sectional views of Reality."(۲۱۴)

اقبال سائنسی علم کو نہایت مفید سمجھتے ہیں اور اس کی اہمیت کے بھی قائل ہیں تاہم اقبال کی نظر میں مذہب کے مقابلے میں سائنس کا علم جزوی ہے۔ مذہب کلّی حقیقت (Whole of Reality) کا

Marfat.com

مطالبہ کرتا ہے اور اس مقصد کے لیے وہ کلّی انسانی تجربے کو مدِ نظر رکھتا ہے۔ اس حوالے سے قرآنِ پاک میں انبیا اور اُن کی اُمتوں کے قصص کا بیان مذہب کے اس رویے کی واضح مثال ہے کہ مذہب کسی حقیقت کے کلّی ادراک اور اظہار و ابلاغ کے لیے انسانیت کے اجتماعی رویے کو پیش نگاہ رکھتا ہے چنانچہ اقبال کے نزدیک مذہب کو انسانی زندگی میں اس لحاظ سے مرکزی حیثیت حاصل ہے کہ وہ اجتماعی انسانی تجربے کی ترکیب و تالیف کا کردار ادا کرتا ہے تا کہ اس عمل سے کلّی حقیقت کا ادراک حاصل کیا جا سکے۔

مذہب کے برعکس سائنس کلی انسانی تجربے سے پہلو تہی کرتی ہے اور اس کا سامنا نہیں کر پاتی۔ یہی وجہ ہے کہ جب سائنس کا کلی انسانی تجربے سے واسطہ پڑتا ہے تو وہ اسے مختلف ٹکڑوں میں بانٹ کر ان کا جزوی انداز میں مطالعہ کرتی ہے جس سے سائنس کا فرو عانہ رویہ طشت از بام ہو جاتا ہے۔ مذہب اور سائنس کے اسی تفاوت کے پیش نظر اقبال مذہب کو سائنس پر فوقیت دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مذہب چونکہ کلّی حقیقت کا علم بردار ہے اس لیے اسے سائنس سے خوف زدہ ہونے کی کوئی ضرورت نہیں۔ بقول اقبال:

"Natural science is by nature sectional, it can not, if it is true to its own nature and function, set up its theory as a complete view of Reality."(۲۱۵)

''اقبال کہتے ہیں کہ طبعی سائنس (Natural Science) فطری طور پر جزویت پسند ہے چنانچہ اپنی فطرت کی اسی خاصیت کی بنا پر اس کے لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ حقیقت (Reality) کا مکمل ادراک کر سکے۔''

انسانی علم کی تشکیل تصوّرات سے ہوتی ہے

انسانی علم کی تشکیل تصورات سے ہوتی ہے، اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ انسانی علم تصوراتی نوعیت کا ہے۔(۲۱۶) سائنس کا علم اگرچہ جزوی (Sectional) ہے اور مکمل حقیقت کا ادراک کرنے سے قاصر رہتا ہے تاہم اس کی تشکیل بھی تصورات (Concepts) ہی سے ہوتی ہے۔ یہ اَمر بدیہی ہے کہ اگر سائنس کا علم جزوی ہے تو جن تصورات سے اس جزوی نوعیت کے علم کی تشکیل ہوتی ہے، وہ خود بھی جزوی ہی ہوں گے۔ چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں کہ:

"The concepts, we use in the organization of knowledge are, therefore, sectional in character, and their application is relative to the level of experience to which they are applied."(۲۱۷)

Marfat.com

''وہ تصورات جو کسی علم کی تشکیل میں کام آتے ہیں، اپنی نوعیت کے لحاظ سے جزوی ہوتے ہیں اور ان کا اطلاق تجربے کی صرف اُس سطح سے مخصوص ہوتا ہے جس پر اُن کا انطباق کیا جاتا ہے۔''

اقبال درج بالا بیان کی وضاحت ایک مثال سے کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

"The concept of 'Cause', for instance, the essential feature of which is priority to the effect, is relative to the subject-matter of physical science which studies one special kind of activity to the exclusion of other forms of activity observed by others. When we rise to the level of life and mind, the concept of cause fails us, and we stand in need of concepts of a different order of thought."[۲۱۸]

مادی قواعد کا حیات وشعور کی سطح پر اطلاق نہیں ہوتا

درج بالا سطور میں اقبال قانونِ علیت (Law of Causality) کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس قانون کا خاص وصف یہ ہے کہ علت (Cause) ہمیشہ معلول (Effect) سے پہلے آتی ہے۔ اقبال کے خیال میں اس قاعدے کا اطلاق مادیت سے تعلق رکھنے والے ان علوم (طبیعیات، کیمیا، فلکیات) پر تو کامیابی سے ہوسکتا ہے جو ایک مخصوص قسم کی سرگرمی کا جائزہ لیتے ہیں تاہم وہ دیگر نوعیت کی سرگرمیاں اس قاعدہ کے انطباقی دائرہ سے باہر ہیں جن کا مشاہدہ مادی علوم کی بجائے دوسرے علوم کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر جب ہم حیات وشعور کی سطح پر پہنچتے ہیں تو قانونِ علت کارآمد نہیں رہتا۔ چنانچہ اس سطح پر پہنچ کر ہمیں قانونِ علت کی بجائے کچھ دیگر نوعیت کے فکری تصورات کی ضرورت پیش آتی ہے۔

اقبال رقم طراز ہیں:

"The action of living organisms, initiated and planned in view of an end, is totally different to causal action."[۲۱۹]

مقصد اور قانونِ علیت میں فرق

محولہ بالا اقتباس میں Causal Action سے مراد ایسا عمل (Action) ہے جو کسی خارجی سطح کی علت سے ابھرتا ہے مثلاً ساز کے تاروں کو چھیڑنے سے آواز کا برآمد ہونا۔ ساز کے تاروں کو چھیڑنا علت ہے جبکہ ساز کی آواز اسی علت سے ہویدا ہونے والا عمل ہے۔ اسے علت ومعلول (Cause and Effect)

Marfat.com

یا قانونِ علت کا میکانکی عمل کہتے ہیں۔ اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ قانونِ علیت کی کارفرمائی صرف مادی سطح تک محدود ہے۔ حیات کی سطح پر قانونِ علیت اس لیے ناکام ہو جاتا ہے کہ زندہ عضویہ (Living Organism) کے عمل کی منصوبہ بندی اور ابتدا ایک مقصد کے تابع ہوتی ہے۔ مقصد ہمیشہ داخلی اور موضوعی نوعیت کا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک زندہ عضویہ کا عمل ظاہری یا خارجی اسباب کا پابند نہیں ہوتا بلکہ داخلی مقصد کے ماتحت ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ عین ممکن ہے کہ کسی حیاتی پیکر کے افعال بظاہر اسباب سے بالکل مختلف ہوں۔ ایک مجاہد میدانِ جہاد میں اپنے جسم پر سیکڑوں زخم کھانے کے باوجود سینہ تان کر اس لیے چلتا ہے کہ اُس نے اپنے قلب میں اللہ کی راہ میں شہید ہونے کا مقصد پال رکھا ہے۔ ایک باپ شفقتِ پدری کے باوجود بیٹے کی گردن پر چھری اس لیے رکھ دیتا ہے کہ اُس کے دل میں حکمِ الٰہی کی بجا آوری ہی سب سے بڑا مقصدِ حیات ہے۔ اقبال مقصد (Purpose) اور علت (Cause) کے فرق کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "The subject matter of our inquiry, therefore, demands the concepts of 'end' and 'purpose', which act from within unlike the concept of cause which is external to the effect and acts from without."(۲۲۰)

مقصد موضوعی جب کہ علت کی حیثیت معروضی ہے

اقبال مقصد اور علت کا فرق بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مقصد اپنی نوعیت کے لحاظ سے موضوعی (Subjective) ہوتا ہے جبکہ علت کی حیثیت معروضی (Objective) ہے۔ چونکہ مقصد موضوعی ہوتا ہے اس لیے وہ باطنی سطح سے عمل آرا ہوتا ہے اور ایسے طرزِ عمل کو جنم دیتا ہے جو اُس سے مناسبت اور موافقت رکھتا ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مقصد کی حیثیت بھی ایک طرح سے علت کی ہے اور یہ علت (مقصد) جس طرزِ عمل کا باعث بنتی ہے وہ اُس کا معلول (Effect) ہے مگر چونکہ مقصد کی نوعیت موضوعی ہے اس لیے یہ ایک ایسی علت ہے جس کی نوعیت اپنے معلول کی نسبت سے خارجی نہیں بلکہ باطنی ہے یہاں تک کہ طرزِ عمل کی صورت میں معلول کے ظاہر ہونے کے باوجود مقصد باطنی سطح پر پوشیدہ ہی رہتا ہے اور کوئی بھی مشاہد حتمی طور پر یہ نہیں کہہ سکتا کہ طرزِ عمل کی صورت میں جو معلول بظاہر سامنے آتا ہے وہی باطنی سطح پر پوشیدہ مقصد کا حتمی مقصود ہے۔ مقصد کے برعکس علت کی حیثیت معروضی ہے اور وہ معروضی یا خارجی سطح ہی سے عمل آرا ہوتی ہے چنانچہ ایک معلوم و مشہود علت سے جو معلول (Effect) ہویدا ہوتا ہے وہ علت (Cause) سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہوتا ہے۔

Marfat.com

علت و معلول (Cause and Effect) کی یہ ہم آہنگی ہی میکانکیت کے اُس تصور کی بنیاد ہے کہ جسے مدِ نظر رکھتے ہوئے علت کی روشنی میں معلول کے متعلق پیش گوئی بھی کی جا سکتی ہے۔

عضویہ کے طرزِ عمل میں توارث کا کردار

مادی سطح پر میکانکی طرزِ عمل کے اظہار و بیان کے بعد اقبال زندہ عضویہ کے طرزِ عمل کا ذکر کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

> "No doubt, there are aspects of the activity of a living organism which it shares with other objects of Nature. In the observation of these aspects, the concepts of physics and chemistry would be needed; but the behaviour of the organism is essentially a matter of inheritance and incapable of sufficient explanation in terms of molecular physics."(۲۲۱)

اقبال کے خیال میں بلاشبہ ایک زندہ عضویہ (Living Organism) کی ہستی کے بعض پہلو ایسے بھی ہیں جو (اپنی ظاہری و خارجی اور مادی نوعیت کے لحاظ سے) مظاہرِ فطرت سے مماثلت رکھتے ہیں۔ زندہ عضویہ کے ان پہلوؤں کا مطالعہ و مشاہدہ کرنے کے لیے وہی تصورات (Concepts) کام آتے ہیں جو مظاہرِ فطرت سے تعلق رکھنے والے دیگر علوم (طبیعیات اور کیمیا وغیرہ) کے لیے کارآمد ہیں تاہم جہاں تک طرزِ عمل (Behaviour) کا معاملہ ہے، اس کا تعلق وراثت (Inheritance) سے ہے۔ آر۔ پلومن (R. Plomin) اپنے مضمون "The Role of Inheritance in Behaviour" میں رقم طراز ہے:

> "Inheritance plays a major role in behaviour as shown by selection and strain studies for animal behaviour and by twin and adoption studies for human behaviour."(۲۲۲)

زندہ عضویہ (Living Organism) کے طرزِ عمل کے متعین ہونے میں موروثی خصوصیات (Hereditary Characteristics) کا یہی وہ کردار ہے جس کے باعث ہر زندہ عضویہ کا طرزِ عمل دوسرے زندہ عضویہ کے طرزِ عمل سے منفرد اور جداگانہ انداز میں نمایاں ہوتا ہے۔ اقبال کے بقول طرزِ عمل (Behavior) زندہ عضویہ کی ہستی کا ایک ایسا پہلو ہے جس کی مناسب توجیہہ و توضیح خالص مادی علوم یا سالماتی طبیعیات (Molecular Physics) کی اصطلاحات کی رو سے نہیں کی جا سکتی۔

Marfat.com

یوں یہ بات متبادر ہوتی ہے کہ اگرچہ ایک زندہ عضویہ کے بعض پہلوؤں پر میکانکیت کی فرماں روائی ہے تاہم میکانکیت پسندوں کے نقطۂ نظر کے برعکس حیات کو مکمل طور پر ایک میکانکی عمل قرار نہیں دیا جاسکتا۔

جے ایس ہالڈین کا نقطۂ نظر

اقبال اسی گفتگو کو آگے بڑھاتے ہوئے معروف ماہر حیاتیات (Biologist) جے۔ایس۔ ہالڈین (John Scott Haldane مئی ۱۸۶۰ء-۱۵ مارچ ۱۹۳۶ء) کا حوالہ دیتے ہیں۔ ہالڈین ایک زندہ عضویہ اور مشین کا فرق بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ زندہ عضویہ کی خصوصیت یہ ہے کہ زندہ عضویہ نہ صرف اپنی ہستی کا خود تحفظ کرسکتا ہے بلکہ اُس میں کسی خرابی کی صورت میں اصلاح بھی کرتا ہے۔علاوہ ازیں زندہ عضویہ کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ وہ اپنی نسل کو آگے بڑھانے کی خوبی سے بھی متصف ہوتا ہے۔ (۲۲۳)

جے۔ایس۔ہالڈین رقم طراز ہے:

"It is thus evident that although we find within the living body many phenomena which, so long as we do not look closely, can be interpreted satisfactorily as physical and chemical mechanism, there are side by side other phenomena (i.e., self-maintenance and reproduction) for which the possibility of such interpretation seems to be absent. The mechanists assume that the bodily mechanisms are so constructed as to maintain, repair and reproduce themselves. In the long process of natural selection, mechanisms of this sort have, they suggest, been evolved gradually.

Let us examine this hypothesis. When we state an event in mechanical terms, we state it as a necessary result of certain simple properties of separate parts which interact in the event----The essence of the explanation or re-statement of the event is that after due investigation we have assumed that the parts interacting in the event have certain simple and definite properties, so that they always react in the same way under the same conditions. For a mechanical

Marfat.com

explanation, the reacting parts must first be given. Unless an arrangement of parts with definite properties is given, it is meaningless to speak of mechanical explanation.

To postulate the existence of a self-producing or self-maintaining mechanism is, thus, to postulate something to which no meaning can be attached. Meaningless terms are sometimes used by physiologists, but there is none so absolutely meaningless as the expression "mechanism of reproduction". Any mechanism, there may be in the parent organism, is absent in the process of reproduction and must reconstitute itself at each generation, since the parent organism is reproduced from a mere tiny speck of its own body. There can be no mechanism of reproduction. The idea of a mechanism which is constantly maintaining or reproducing its own structure is self-contradictory. A mechanism which reproduced itself would be a mechanism without parts and, therefore, not a mechanism."(۲۲۴)

''یہ تو واضح ہے کہ اگرچہ ہم ایک زندہ عضویہ کے اندر بہت سے مظہر پاتے ہیں جن کی...... اگر ہم بنظر غائر نہ دیکھیں...... اطمینان بخش طریقے سے طبیعیاتی اور کیمیاوی میکانکیت کے تحت تشریح ہو سکتی ہے۔ ان کے پہلو بہ پہلو دوسرے مظاہر ہیں (مثلاً خود کو قائم رکھنے والا اور توالد و تناسل کی صلاحیت والا مظہر) جن کی ایسی توضیح کے امکانات عنقا ہیں۔ ماہرین میکانیت فرض کر لیتے ہیں کہ جسمانی مشین اس طرح بنائی گئی ہے کہ وہ خود کو قائم رکھ سکے، اپنی مرمت کر سکے اور اپنی نسل کو بڑھا سکے۔ اُن کا خیال ہے کہ طبیعی انتخاب کے طویل عمل کے بعد آہستہ آہستہ اس قسم کے میکانکی جسموں کا ارتقا ہوا۔ آیئے اس مفروضے کا تجزیہ کریں۔ جب ہم کسی واقعہ کو میکانکی اصطلاحات میں بیان کرتے ہیں تو ہم یہ کہہ رہے ہوتے ہیں کہ وہ علاحدہ علاحدہ اجزا کے اُن مخصوص سادہ خواص کا لازمی نتیجہ ہے جو اُس واقعہ میں باہم دگر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اس توضیح یا واقعے کو دوبارہ بیان کرنے کا جوہر یہ ہے کہ مناسب تحقیق و تفتیش کے بعد ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ واقعات میں جو اجزا ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں وہ کچھ مخصوص اور

Marfat.com

متعین خواص رکھتے ہیں، لہٰذا وہ اس طرح کی صورتِ حال میں اسی طریقے سے اثر انداز ہوں گے۔ میکانکی توضیح کے لیے ردِعمل دینے والے اجزا کو لازمی طور پر پہلے موجود ہونا چاہئے۔ جب تک ان اجزا کی ترتیب اور ان کے حتمی خواص کا علم نہ ہو اُس وقت تک اس میکانکی توضیح کے بارے میں کچھ کہنا بے معنی ہے۔ اس تولید و تناسل کی اہل اور خود کو برقرار رکھنے والی میکانکیت کے وجود کے بارے میں کوئی دعویٰ ایک ایسا دعویٰ ہے جس کے ساتھ کسی قسم کے معنی وابستہ نہیں کیے جاسکتے۔ ماہرین عضویہ نے اس سلسلے میں بعض اوقات بے معنی اصطلاحات استعمال کی ہیں مگر تولید و تناسل کی میکانکیت سے زیادہ لغو کوئی اور اصطلاح نہیں۔ جو میکانکیت والدین کے عضویوں میں ہوگی وہ تناسل کے عمل میں مفقود ہو جائے گی اور وہ ہر نسل کے لیے از سرِ نو متشکل ہوگی کیونکہ اسلاف کے عضویے کا کوئی حصہ اگر پھر سے پیدا ہوتا ہے تو اپنے ہم جنس کے ایک جرثومے سے۔ تولید و تناسل کی کوئی میکانکیت نہیں ہوتی۔ ایسی میکانکیت کا تصور جو اپنے آپ کو برقرار رکھنے اور اپنے توالد و تناسل کی اہل ہو، ایک ایسا تصور ہوگا جو خود تردیدی کا شکار ہے۔ ایک ایسی میکانکیت جو اپنی تولید و تناسل کی اہل ہو وہ بغیر اجزا کے ہوگی لہٰذا وہ میکانکیت ہی نہیں ہوگی۔''(۲۲۵)

ہالڈین (Haldane) حیات کو مکمل طور پر میکانکی عمل قرار دینے کے خلاف ہے۔ اُس کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ایک زندہ جسم کے کچھ وظائف ایسے بھی ہیں جن کی توضیح خالص میکانکی اصولوں پر نہیں کی جاسکتی۔ ان وظائف میں تحفظِ ذات کا شعور، توالد و تناسل کی اہلیت، اور خود اصلاحی عمل شامل ہیں۔ ہالڈین کے خیال میں زندہ جسم کی یہ وہ خصوصیات ہیں جو نہ تو طبعی انتخاب (Natural Selection) کے طویل عمل سے وجود میں آسکتی ہیں اور نہ ہی انھیں میکانکی اصولوں کی پیداوار قرار دیا جاسکتا ہے۔ ہالڈین کے افکار سے اقبال یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں:

"Life is, then, a unique phenomenon and the concept of mechanism is inadequate for its analysis."(۲۲۶)

حیات ایک ایسا بے مثل معروض (Unique Phenomenon) ہے جس کے تجزیہ کے لیے میکانکی تصور ناکافی ہے۔ حیات کے تجزیہ (Analysis) کے لیے میکانکی تصور کے ناکافی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ میکانکی تصور کا اطلاق ایسی شے پر ہوتا ہے جس کے اعمال لگے بندھے ہوں اور وہ متعینہ راہِ عمل سے ہرگز گریز پا نہ ہوں، لیکن حیات میکانکیت کے اس نظم کو پورا نہیں کرتی۔ اقبال حیات کے متعلق لکھتے ہیں:

Marfat.com

"Its 'factual wholeness', to use an expression of Driesch---another notable biologist---is a kind of unity which, looked at from another point of view, is also a plurality."(۲۲۷)

اقبال حیات کی حقیقت کی وضاحت کے لیے ہالڈین کے بعد ایک اور ماہرِ حیاتیات (Biologist) ڈریش (Driesch ۲۸ اکتوبر ۱۸۶۷ء - اپریل ۱۹۴۱ء) کا لب ولہجہ اختیار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حیات کی واقعی کلیت (Factual Wholeness) ایک طرح کی وحدت ہے تاہم یہی وحدت ایک دوسرے نقطۂ نظر سے دیکھیں تو اپنے اندر کثرت کا رنگ بھی رکھتی ہے۔

مقصد اور فکر و ارادہ کی آزادی

مقصد فکر و ارادہ کی آزادی سے جنم لیتا ہے۔ مشینی عمل فکر و ارادہ سے عاری ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ مشینی عمل کے انضباط میں کبھی کوئی فرق نہیں آتا مگر حیات کی سطح پر فکر و ارادہ کی آزادی مقصدی اعمال (Purposive Processes) کا باعث بنتی ہے۔ یہ مقصدی اعمال عضویہ حیات کے عمل میں تغیر و تبدل سے عیاں ہوتے ہیں۔

مقصدی اعمال کیا ہیں اور کیسے انجام پاتے ہیں؟

مقصدی اعمال کیا کیا ہو سکتے ہیں اور کس طرح عمل آرا ہوتے ہیں، اقبال اس حوالے سے رقم طراز ہیں:

"In all the purposive processes of growth and adaptation to its environment, whether this adaptation is secured by the formation of fresh or the modification of old habits, it possesses a career which is unthinkable in the case of a machine."(۲۲۸)

اقبال حیات کے نشوونما پانے اور ماحول سے مطابقت (Adaptation) پیدا کرنے کے عمل کی وضاحت کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ نشوونما پانا یا اپنے ماحول سے مطابقت (Adaptation) پیدا کرنے کی کوشش کرنا، حیات کے ایسے مقصدی اعمال ہیں جن کی انجام دہی کے لیے حیات یا تو بالکل نیا اور تازہ رویہ اختیار کرتی ہے یا پھر اُسے اپنے پرانے رویے میں تبدیلی لانا پڑتی ہے۔ کوئی بھی صورت ہو تاہم یہ بات طے ہے کہ نہ تو بطنِ حیات سے مقصدی اعمال کا انشراح کوئی نئی بات ہے اور نہ ہی حیات کے لیے اپنے کردار و رویے میں جدت یا تبدیلی لانے کا عمل کسی حادثاتی واقعے کی صورت میں انجام پاتا

Marfat.com

ہے۔حقیقت یہ ہے کہ حیات اپنے مقصدی اعمال کی انجام دہی کے لیے مسلسل ارتقائی عمل سے گزرتی ہے۔اقبال کی نظم ''ساقی نامہ'' کے یہ اشعار حیات کے ارتقائی رویے کی جانب ہی اشارہ کرتے ہیں:

دمادم رواں ہے یم زندگی
ہر اک شے سے پیدا رم زندگی

اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود
کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موج دود
یہ ثابت بھی ہے اور سیّار بھی
عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی

یہ وحدت ہے، کثرت میں ہردم اسیر
مگر ہر کہیں بے چگوں، بے نظیر
یہ عالم، یہ بت خانۂ شش جہات
اسی نے تراشا ہے یہ سومنات(۲۲۹)

پسند اس کو تکرار کی خو نہیں
کہ تو مَیں نہیں اور مَیں تو نہیں
من و تو سے ہے انجمن آفریں
مگر عینِ محفل میں خلوت نشیں
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود

سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی
فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی(۲۳۰)

بڑی تیز جولاں، بڑی زود رس
ازل سے ابد تک رم یک نفس(۲۳۱)

حیات کا ارتقائی عمل اور وحدتِ حیات

اپنے کردار و رویے میں مسلسل جدت و تغیر پیدا کرنے کا عمل ایک ایسا وظیفۂ حیات ہے جو

Marfat.com

حیات کے ارتقائی عمل کی نشان دہی کرتا ہے۔ حیات اپنے ارتقائی عمل کے دوران میں اگرچہ وحدت سے کثرت کی تخلیق کرتی ہے تاہم اس کا رشتہ ماضی سے اس قدر مضبوط رہتا ہے کہ حیات کی وحدت متاثر نہیں ہوتی اور حیات ''ازل سے ابد تک رمِ یک نفس'' کی صورت میں مسلسل رواں دواں رہتی ہے۔ حیات کی یہ وہ خصوصیت ہے جس کا اطلاق مشین کے میکانکی عمل پر کرنے کے بارے میں سوچا بھی نہیں جا سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مشین میں یہ صلاحیت نہیں ہوتی کہ وہ کسی خارجی یا باطنی تحریک کے تحت اپنے کسی مخصوص طرزِ عمل میں اپنے طور پر تبدیلی لا سکے۔

ارتقائی عمل میں سرگزشت کا تصور

یہ صرف ایک پیکرِ حیات ہی کی خاصیت ہے کہ وہ اپنے طرزِ عمل میں کسی خارجی یا باطنی تحریک کے زیرِ اثر تبدیلی یا جدت پیدا کر سکتا ہے اور یوں اُس کے طرزِ عمل میں تبدیلی کا سفر قدم بہ قدم آگے بڑھتا ہے۔ طرزِ عمل میں تبدیلی کے اس سفر کو زندہ عضویہ (Organism) کے طرزِ عمل کی سرگزشت (Career) بھی کہا جا سکتا ہے۔ اقبال زندہ عضویہ کے طرزِ عمل کی اس سرگزشت کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

"And the possession of a career means that the sources of its activity can not be explained except in reference to a remote past, the origin of which, therefore, must be sought in a spiritual reality revealable in, but non-discoverable by any analysis of spatial experience."[۲۳۲]

اقبال کہتے ہیں کہ جب ہم اس نتیجے پر پہنچ جاتے ہیں کہ زندہ عضویہ کا طرزِ عمل مشینی طرزِ عمل کی طرح جامد شے نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ زندہ عضویہ کے ہر عمل (Activity) کی ایک سرگزشت ہے۔ یہ سرگزشت اس اَمر کا بدیہی ثبوت ہے کہ کسی پیکرِ حیات سے سرزد ہونے والے ہر طرزِ عمل کا ایک ایسا ماضی ہے جس سے گزر کر کوئی طرزِ عمل نمایاں ہوتا ہے چنانچہ اگر ایک زندہ عضویہ کے طرزِ عمل کی توجیہہ و توضیح مقصود ہو تو وہ اُس وقت تک ممکن نہیں جب تک زندہ عضویہ (Organism) کے طرزِ عمل میں تبدیلی کے عمل کو یا ارتقائی تسلسل کو دور دراز ماضی (Remote Past) پر پھیلا ہوا نہ دیکھ لیا جائے۔

حیات کے ارتقائی تسلسل کا ماخذ

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پیکرِ حیات کے طرزِ عمل میں تبدیلی کے ارتقائی تسلسل کا ماخذ (Origin) کیا ہے؟ اقبال اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ زندہ عضویہ کے طرزِ عمل میں تبدیلی کا ماخذ ایک ایسی روحانی حقیقت

Marfat.com

(Spiritual Reality) ہے جو ہمارے سامنے مکانی سطح پر منکشف ہوتی ہوئی تو نظر آتی ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ یہ روحانی حقیقت مکانی سطح پر انکشافی (Revealable) تو ہے تاہم کسی مکانی تجربے (Spatial Experience) سے اس روحانی حقیقت کے مَبدا کا سراغ نہیں لگایا جاسکتا۔

باطنی حیات اور خارجی مظاہر کی سرگرمیوں میں فرق

اقبال باطنی حیات اور خارجی مظاہر پر مبنی طبعی (Physical) اور کیمیائی (Chemical) دنیا کی عمومی سرگرمیوں کے فرق کی وضاحت کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"It would, therefore, seem that life is foundational and anterior to the routine of physical and chemical processes which must be regarded as a kind of fixed behaviour formed during a long course of evolution."(۲۳۳)

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ طبعی اور کیمیائی دنیا کی عمومی سرگرمیاں ارتقا کے طویل عرصہ میں تشکیل پانے والے متعین طرزِ عمل کا اظہار کرتی ہیں جبکہ طبعی اور کیمیائی دنیا کی خارجی سطح کی عمومی سرگرمیوں کے مقابلے میں حیات کی حیثیت زیادہ اساسی، مقدم اور داخلی نوعیت کی ہے۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ جیسے حیات کے علم بردار بیضا کے اندرونی حصے کی حیثیت بیضا کے اوپری چھلکے (Crust) کے مقابلے میں اساسی اور مقدم ہوتی ہے۔ غالب کا شعر ہے:

بیضا آسا بال و پر ہے یہ کنجِ قفس
از سرِ نو زندگی ہو گر، رہا ہو جائیے(۲۳۴)

کیا خرد ارتقا کی پیداوار ہے؟

اقبال ایک اور پہلو سے بات کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"Further, the application of the mechanistic concepts to life, necessitating the view that the intellect itself is a product of evolution, brings science into conflict with its own objective principle of investigation."(۲۳۵)

''یعنی اگر حیات پر ایسے میکانکی تصور کا اطلاق کیا جائے جو اس خیال کا مستلزم ہو کہ خرد (Intellect) ارتقا کی پیداوار ہے، تو سائنس خود اپنے ہی معروضی اُصولِ تحقیق (Objective Principle of Investigation) سے متصادم ہو جاتی ہے۔''

Marfat.com

یہاں دو سوال جنم لیتے ہیں:

(i) سائنس کا معروضی اصولِ تحقیق کیا ہے؟

(ii) خرد کو ارتقا کی پیداوار تصور کرنے سے سائنس اپنے معروضی اُصولِ تحقیق سے کیسے متصادم ہو جاتی ہے؟

سائنس کا معروضی اُصولِ تحقیق

(Objective Principle of Investigation in Science)

سائنسی تحقیق کی بنیاد معروضی اصول (Objective Principle) پر ہے۔ سائنس کے معروضی اصول سے مراد یہ ہے کہ سائنسی تحقیق کا مواد ایسے مظاہر پر مبنی ہوتا ہے جن کی حیثیت معروضی (Objective) ہو۔ معروضی مظاہر (Objective Phenomena) سے مراد ایسے ٹھوس اور خارجی مظاہر ہیں جو قابلِ مشاہدہ (Observable) اور قابلِ تجربہ (Empirical) ہوں۔ سائنسی طریقہ کار کے متعلق کہا جاتا ہے:

"To be termed scientific, a method of inquiry must be based on gathering, empirical and measurable evidence. A scientific method consists of the collection of data through observation and experimentation and the formulation and testing of hypothesis."[۲۳۶]

دوسرا سوال

یہ نہایت اہم سوال ہے کہ خرد (Intellect) کو ارتقا کی پیداوار سمجھنے سے سائنس خود اپنے معروضی اصولِ تحقیق (Objective Principle of Investigation) سے کیسے متصادم ہو جاتی ہے؟
اقبال اس حوالے سے ہربرٹ ولڈن کار (Herbert Wildon Carr ۱۸۵۷ء-۱۹۳۱ء) کی ایک کتاب کا حوالہ نقل کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"On this point, I will quote a passage from Wildon Carr, who has given a very pointed expression to this conflict."[۲۳۷]

ہربرٹ ولڈن کار اپنی کتاب ''A Theory of Monads'' میں لکھتا ہے:

"If intellect is a product of evolution, the whole mechanistic concept of the nature and origin of life is absurd, and the principle which science has adopted must clearly be revised.

Marfat.com

We have only to state it to see the self-contradiction. How can the intellect, a mode of apprehending reality, be itself an evolution of something which only exists as an abstraction of that mode of apprehending, which is the intellect? If intellect is an evolution of life, then the concept of the life which can evolve intellect as a particular mode of apprehending reality must be the concept of a more concrete activity than that of any abstract mechanical movement which the intellect can present to itself by analyzing its apprehended content. And yet further, if the intellect be a product of the evolution of life, it is not absolute but relative to the activity of the life which has evolved it, how then, in such case, can science exclude the subjective aspect of the knowing and build on the objective presentation as an absolute? Clearly the biological sciences necessitate a reconsideration of the scientific principle."[۲۳۸]

''اگر عقل ارتقاہی کی پیداوار ہے تو زندگی کی نوعیت اور اس کے آغاز کے بارے میں تمام میکانکی تصور لغو ٹھہرتا ہے لہٰذا وہ اصول جسے سائنس نے اختیار کیا اس پر یقیناً نظرثانی کی جانی چاہیے۔ ہم اس سلسلے میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ خود متناقض بالذات ہے۔ عقل جسے ادراکِ حقیقت کا رویہ کہا جاتا ہے کس طرح بجائے خود کسی ایسی چیز کے ارتقا کا نتیجہ ہو سکتی ہے جو اگر موجود ہے تو اس طریق ادراک یعنی عقل کی ایک تجرید کی حیثیت سے۔ اگر عقل زندگی کا ارتقا ہے تو زندگی کا یہ تصور کہ اس سے عقل کا ارتقا ادراکِ حقیقت کے ایک مخصوص طریق کی صورت میں پیدا ہوا ہے، لازمی طور پر کسی مجرد میکانکی حرکت کی نسبت زیادہ محسوس فعالیت کا تصور ہونا چاہیئے تھا جو اپنے محتویات کے ادراک کی تجزیہ کاری سے عقل خود اپنے آپ ظاہر کر سکتی ہے اور پھر مزید اگر عقل زندگی کے ارتقا کا نتیجہ ہے تو یہ مطلق نہیں بلکہ زندگی کی سرگرمی کے حوالے سے اضافی ہے۔ اب اس صورت میں سائنس ادراک کے موضوعی پہلو کو خارج کر کے ایک مطلق معروضی تصور پر کس طرح اپنی عمارت استوار کر سکتی ہے؟ ایسے میں ظاہر ہے کہ علومِ حیات کے لیے لازم ہے کہ وہ سائنسی اصولوں پر دوبارہ غور کرے۔''[۲۳۹]

Marfat.com

تین اہم نکات

محولہ بالا اقتباس میں ولڈن کار (Wildon Carr) نے تین اہم نکات بیان کیے ہیں جن کی علاحدہ علاحدہ توضیح کی جائے گی۔

(i) ولڈن کار کہتا ہے کہ اگر خرد (Intellect) ارتقا کی پیداوار ہے تو پھر سائنس کا زندگی کے آغاز اور نوعیت کے بارے میں سارے کا سارا میکانکی تصور احمقانہ ٹھہرتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت حال میں سائنس کو اپنے وضع کردہ اصول پر نظر ثانی کرنا پڑے گی۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خرد کو ارتقا کی پیداوار قرار دینے سے سائنس کا زندگی کے آغاز اور نوعیت کے بارے میں میکانکی تصور کیوں احمقانہ قرار پاتا ہے؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ خرد کو ارتقا کی پیداوار قرار دینے سے حیات کے متعلق سائنس کا میکانکی تصور اس لیے احمقانہ ٹھہرتا ہے کہ ایک ایسی شے جو سائنسی نقطۂ نظر کے مطابق میکانکی نوعیت کی ہو اُس سے ایک ایسی دوسری شے کیسے وجود پذیر ہوسکتی ہے جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے ارتقائی ہو۔

ظاہر ہے خرد حیات کے ساتھ وابستہ ہے۔ حیات ہے تو خرد ہے۔ خرد کو حیات سے علاحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ جب خرد اور حیات کا آپس میں چولی دامن کا ساتھ ہے تو یہ کیسی عجیب بات ہے کہ سائنس حیات کے آغاز اور نوعیت کے بارے میں تو میکانکی تصور اختیار کرے اور خرد کے متعلق یہ کہے کہ خرد ارتقا کی پیداوار ہے۔ یہ دعویٰ خود تردیدی (Self-contradictory) ہونے کے ساتھ ساتھ احمقانہ ہی ہوسکتا ہے۔

خرد کو ارتقا کی پیداوار قرار دینے کے اندر حماقت کا ایک اور پہلو بھی پوشیدہ ہے۔ ولڈن کار (Wildon Carr) کہتا ہے کہ یہ خرد ہی ہے جو ادراکِ حقیقت کا ذریعہ (Mode of Apprehending Reality) ہے۔ جو بھی شے موجود ہے اُس کی موجودگی کا ادراک خرد ہی سے ہوتا ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ خرد کسی ایسی شے سے ارتقا پذیر ہو جس کے خود اپنے وجود کا ادراک خرد سے مشروط ہے؟ اگر خرد پہلے سے موجود نہیں تو پھر وہ کون سا عامل ہے جو اس اَمر کا ادراک کرتا ہے کہ کسی شے سے خرد کا ارتقا ہو رہا ہے۔ گویا خرد کو ارتقا کی پیداوار قرار دینے کے تصور میں حماقت کے سوا اور کچھ نہیں تا آں کہ سائنس حیات کے متعلق اپنے تصور پر نظر ثانی کرے اور اپنا قبلہ درست کرے۔

(ii) ولڈن کار کہتا ہے کہ اگر بفرضِ محال ہم یہی بات مان لیں کہ حیات کے ارتقا سے خرد کا جنم ہوتا ہے جو کہ ادراکِ حقیقت کا ایک ذریعہ ہے تو پھر حیات کا تصور محض لطیف میکانکی حرکت (Abstract Mechanistic Movement) کی حامل شے کی بجائے ایک ایسی نسبتاً زیادہ ٹھوس

Marfat.com

سرگرمی (More Concrete Activity) کی حامل شے کے طور پر ہونا چاہئے کہ جس کا خرد تجزیہ کر سکے اور اُسے اپنے سامنے ملاحظہ کر سکے۔

یہاں دو سوالات جنم لیتے ہیں:

(الف) ولڈن کار (Wildon Carr) نے کہا کہ حیات کا تصور محض لطیف میکانکی حرکت (Abstract Mechanistic Movement) کی حامل شے کی بجائے زیادہ ٹھوس سرگرمی (MoreConcrete Activity) کی حامل شے کے طور پر کرنا چاہیے۔ اس بیان میں ''زیادہ ٹھوس سرگرمی'' کے الفاظ توجہ طلب ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کس کی نسبت حیات کا تصور ''زیادہ ٹھوس سرگرمی'' کی حامل شے کے طور پر کرنا چاہئے۔ ظاہر ہے دو ہی چیزوں کا ذکر ہو رہا ہے حیات اور خرد۔ ولڈن کار یہ کہنا چاہتا ہے کہ اگر خرد (Intellect) نے حیات کے ارتقا سے جنم لیا ہے تو خرد کو حیات سے نسبتاً لطیف شے اور حیات کو خرد سے نسبتاً زیادہ ٹھوس سرگرمی کی حامل شے تصور ہونا چاہیے۔

(ب) اس مرحلے پر ایک دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ولڈن کار ایسا کیوں کہتا ہے کہ خرد نے اگر حیات کے ارتقا سے جنم لیا ہے تو اُسے حیات کی نسبت لطیف اور حیات کو خرد کے مقابلے میں نسبتاً زیادہ ٹھوس سرگرمی کی حامل شے ہونا چاہئے۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ ارتقا کے زینے میں خرد کا نمبر حیات کے بعد آتا ہے۔ اس لحاظ سے خرد کو حیات سے زیادہ لطیف شے متصور ہونا چاہئے اور خرد میں یہ صلاحیت ہونی چاہئے کہ وہ اپنے سے نسبتاً زیادہ ٹھوس سرگرمی کی حامل شے (حیات) کی پرکھ پرچول کر سکے، اُس کے محتویات (Content) کا تجزیہ کر سکے اور اُسے اپنے سامنے ایک ٹھوس حقیقت کے طور پر ملاحظہ کر سکے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا خرد واقعی ایسا کر سکتی ہے؟ کیا خرد کے پاس یہ صلاحیت ہے کہ وہ حیات کا بذریعہ حواس ادراک کر سکے اور اُس کا مکانی سطح پر تجزیہ کر سکے؟ ظاہر ہے کہ خرد ایسا نہیں کر سکتی۔ خرد کے یہ بس ہی میں نہیں کہ وہ حیات کے باطن تک رسائی حاصل کر سکے۔ اس صورتِ حال میں یہ کیسے ممکن ہے کہ خرد سائنس کے معروضی اُصولِ تحقیق (Objective Principle of Investigation) پر عمل کرتے ہوئے حیات کا معروضی تجزیہ کر سکے۔

(iii) ولڈن کار تیسرا اہم نکتہ یہ بیان کرتا ہے کہ اگر خرد حیات کے ارتقا کی پیداوار ہے تو یہ مطلق (Absolute) نہیں ہو سکتی بلکہ اس کی حیثیت حیات کی سرگرمی کی نسبت سے اَضافی (Relative) ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جیسے جیسے حیات ارتقائی منازل طے کرتے ہوئے آگے قدم بڑھاتی ہے خرد میں بھی ترقی و اضافہ ہوتا ہے گویا خرد معین و مطلق نہیں بلکہ اس کا ارتقا حیات کے ارتقا کے

Marfat.com

ساتھ ہوتا ہے۔حیات کی حیثیت معروضی نہیں بلکہ باطنی ہے اور خرد اسی باطنی نوعیت کے حامل مظہر کے ساتھ قدم بہ قدم آگے بڑھتی ہے۔

سائنس کا سارا دارومدار خرد پر ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ خرد ایک ادراکی جوہر ہے مگر وہ خود باطنی نوعیت کے حامل مظہر یعنی حیات کے ساتھ وابستہ ہے۔ چونکہ خرد حیات کی پیداوار ہے اور اس کا ارتقا حیات کے ارتقا کی نسبت سے اضافی ہے اس لیے یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ خرد کی اپنی حیثیت بھی باطنی ہے۔ اس صورتِ حال میں کیا سائنس کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ ادراک کے باطنی پہلو کو نظر انداز کرتے ہوئے محض معروضیت ہی کو مطلق قرار دے اور اُسی پر اپنی ساری سرگرمیوں کی عمارت تعمیر کرے۔ظاہر ہے ایسا کرنا ادراک کے نہایت اہم پہلو سے صرفِ نظر کرنے کے مترادف ہے۔

یوں یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ علومِ حیات (Biological Sciences) کا مطالعہ اس اَمر کو ناگزیر ٹھہراتا ہے کہ سائنس اپنے اُصولوں پر نظر ثانی کرے اور محض معروضیت کو حتمی اور مطلق حقیقت سمجھنے کے بجائے ادراک کے باطنی پہلو کی جانب بھی اپنی توجہ مبذول کرے۔

حیات بحیثیت نفسی فعلیت

علوم حیات کی مدد سے یہ ثابت کرنے کے بعد کہ حیات اور خرد (Intellect)، دونوں کی نوعیت باطنی ہے، اقبال ایک اور پہلو سے حیات وخرد (Life and Thought) کے تقدم یا اولیت (Primacy) کو ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ اپنے قاری سے مخاطب ہوتے ہوئے لکھتے ہیں:

"I will now try to reach the primacy of life and thought by another route, and carry you a step farther in our examination of experience. This will throw some further light on the privacy of life and will also give us an insight into the nature of life as a psychic activity."(۲۴۰)

اقبال کہتے ہیں کہ اب وہ جس نئے رخ سے حیات وخرد (Life and Thought) کی اولیت (Primacy) تک رسائی پانے کی کوشش کریں گے اُس سے وہ نہ صرف قاری کو اپنے تجربے کی پرکھ کے عمل میں ایک قدم آگے لے جائیں گے بلکہ اس سے ہمیں حیات کی نوعیت کو بحیثیت نفسی فعلیت (Psychic Activity) سمجھنے میں مدد ملے گی۔

حیات کی نوعیت بحیثیت نفسی فعلیت کے الفاظ غور طلب ہیں۔سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حیات کی نوعیت بحیثیت نفسی فعلیت سے کیا مراد ہے؟ اقبال کے نزدیک نفسی فعلیت سے مراد وہ فعلیت ہے جو

Marfat.com

ہمارے نفس میں ہماری باطنی تحریکات، احساسات، محسوسات اور ہر لحظہ مٹتی اور نئی اُبھرتی ہوئی خواہشات کی صورت میں جاری وساری رہتی ہے۔ یہی وہ فعلیت ہے جو حیات کی ترجمان ہے۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں کہ حیات کی حیثیت ایک ایسے "بحر روانے"(۲۴۱) کی سی ہے جس کی موجوں کے اضطرار میں کبھی کمی واقع نہیں ہوتی۔ اقبال کے خیال میں نفسی فعلیت کی بے قراری گو ہمارا ایک ایسا باطنی تجربہ ہے جس سے ہر کوئی ہر لحظہ گزرتا ہے تاہم اس تجربے کی حقیقی نوعیت کا احساس وادراک اُس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک اپنے من کی دنیا کی طرف دھیان نہ کیا جائے۔(۲۴۲)

من کی دنیا میں ڈوب کر ہی زندگی کا سراغ ملتا ہے، اور پتا چلتا ہے کہ نفسی فعلیت کی صورت میں ہر لحظہ بدلتی ہوئی باطنی کیفیات ہی دراصل حیات کے تحرک کی حقیقی غماز ہیں۔

کائنات ایک زندہ حقیقت

اقبال کے نزدیک کائنات مردہ نہیں بلکہ ایک زندہ حقیقت ہے کیوں کہ:

تنِ بے رُوح سے بیزار ہے حق
خدائے زندہ زندوں کا خدا ہے(۲۴۳)

حیات کے باطنی پہلو کی نفسی فعلیت (Psychic Activity) سے اقبال کی توجہ کائنات کے رگ وریشے میں جاری اُس تحرک اور حرکت وسرگرمی کی طرف مبذول ہوجاتی ہے جس کے بارے میں وہ خود کہتے ہیں:

یہ کائنات اُبھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکوں(۲۴۴)

اقبال کے نزدیک کائنات کے اندر ایک مسلسل تخلیقی بہاؤ (Creative Flow) کی عمل داری ہے۔ یہی تخلیقی بہاؤ کائنات کی ناتمامیت اور اس کے ایک زندہ حقیقت ہونے کی حجت ہے۔(۲۴۵)

اقبال نے خطبہ ہٰذا کے شروع میں بھی اس موضوع کے حوالے سے پروفیسر وائٹ ہیڈ (Professor Whitehead ۱۵ فروری ۱۸۶۱ء–۳۰ دسمبر ۱۹۴۷ء) کا ذکر کیا تھا(۲۴۶) اب وہ دوبارہ ان کا ذکر کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

> "We have seen that Professor Whitehead describes the universe, not as a something static, but as a structure of events possessing the character of a continuous creative flow."(۲۴۷)

Marfat.com

اقبال کہتے ہیں کہ پروفیسر وائٹ ہیڈ کا نقطۂ نظر ہمارے سامنے آ چکا ہے جس کا ملخص یہ ہے کہ فطرت واقعات کے ایسے مربوط نظام کا نام ہے جس میں ایک واقعے کے ساتھ دوسرا واقعہ اور دوسرے کے ساتھ تیسرا واقعہ جڑتا چلا جاتا ہے اور یوں واقعات کا تسلسل ایک ایسے تخلیقی بہاؤ کی صورت اختیار کر لیتا ہے کہ جس میں کہیں کوئی خلا واقع نہیں ہوتا۔ واقعات کا یہ غیر منقطع بہاؤ یا حرکی تسلسل وقت کے گزران کی علامت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وقت کے بغیر حرکت کا تصور ممکن ہی نہیں۔ اقبال نے اپنے تیسرے خطبے میں یہی بات یوں کہی ہے:

"It is obvious that motion is inconceiveable without time."(۲۴۸)

کائنات میں وقت اور واقعہ کا ربط باہمی

وقت کی گزران کے ساتھ ہی تمام واقعات ظہور پذیر ہوتے ہیں:

سلسلۂ روز و شب نقش گر حادثات
سلسلۂ روز و شب، اصل حیات و ممات
سلسلۂ روز و شب، تارِ حریرِ دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات(۲۴۹)

اقبال فطرت کے زماں میں مرور (Nature's Passage in Time) کی خصوصیت کا اظہار کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"The quality of Nature's passage in time is perhaps the most significant aspect of experience which the Quran especially emphasizes and which, as I hope to be able to show in the sequel, offers the best clue to the ultimate nature of Reality."(۲۵۰)

اقبال کہتے ہیں کہ قدرت کے اندر تمام واقعات وقت (Time) کے ساتھ وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ کوئی واقعہ وقت کے بغیر وقوع پذیر نہیں ہو سکتا۔ وقت کی حرکت ہی واقعاتی حرکت کا باعث بنتی ہے۔ نظامِ قدرت میں واقعاتی حرکت کی یہ ایک ایسی خصوصیت ہے جو ہمارے تجربے کا ایک نہایت اہم پہلو ہے۔ تجربے کے اس پہلو کی طرف قرآن خاص طور پر متوجہ کرتا ہے کیونکہ یہی وہ پہلو ہے جس سے حقیقت کی حتمی نوعیت کا سراغ مل سکتا ہے۔ قرآن اس ضمن میں بار بار رہنمائی کرتا ہے۔ اقبال نے اپنے پہلے خطبے ''علم اور مذہبی تجربہ'' (Knowledge and Religious Experience) میں بھی اس موضوع پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے قرآنِ پاک کی سورت آلِ عمران کی آیت نمبر ۱۹۰، ۱۹۱، سورت البقرہ کی آیت نمبر ۱۶۴

Marfat.com

اور سورت النور کی آیت نمبر ۴۴ کو حوالے کے طور پر درج کیا تھا تاہم یہاں اقبال موضوع کی اہمیت کے پیش نظر قرآنِ پاک کی چند مزید آیات کا حوالہ نقل کرتے ہیں:

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَّقُوْنَ (۲۵۱)

''بے شک رات اور دن کے بدلنے میں اور جو اللہ نے آسمانوں میں اور زمین میں پیدا کیا (اس میں) نشانیاں ہیں پرہیزگاروں کے لیے۔''

وَهُوَ الَّذِيْ جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ اَرَادَ اَنْ يَّذَّكَّرَ اَوْ اَرَادَ شُكُوْرًا (۲۵۲)

''وہی ہے جس نے رات اور دن کو ایک دوسرے کا جانشین بنایا ہر اُس شخص کے لیے جو سبق لینا چاہے یا شکر گزار رہنا چاہے۔''

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يُوْلِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُوْلِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ز كُلٌّ يَّجْرِيْ اِلٰى اَجَلٍ مُّسَمًّى. (۲۵۳)

''کیا تو نے نہیں دیکھا کہ اللہ داخل کرتا ہے رات کو دن میں اور دن کو داخل کرتا ہے رات میں اور اُس نے سورج اور چاند کو مسخر کیا۔ ہر ایک چلتا رہے گا مدتِ مقررہ تک۔''

يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ط كُلٌّ يَّجْرِيْ لِاَجَلٍ مُّسَمًّى. (۲۵۴)

وہ رات کو دن پر لپیٹتا ہے اور دن کو رات پر لپیٹتا ہے (گھٹاتا بڑھاتا ہے) اور اُس نے مسخر کیا سورج اور چاند کو، ہر ایک ایک مدتِ مقررہ تک چلتا ہے۔

وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ. (۲۵۵)

''گردشِ لیل ونہار اُس کے قبضہ قدرت میں ہے۔''

مذکورہ بالا آیات کا حوالہ درج کرنے کے بعد اقبال رقم طراز ہیں:

"There is another set of verses which indicating the relativity of our reckoning of time, suggests the possibility of unknown levels of consciousness, but I will content myself with a discussion of the familiar, yet deeply significant,

Marfat.com

aspect of experience alluded to in the verses quoted above."(۲۵۶)

اقبال کہتے ہیں کہ اگرچہ کچھ ایسی آیات بھی ہیں جو اس اَمر کی جانب اشارہ کرتی ہیں کہ زماں (Time) سے متعلق ہمارا تمام حسابی عمل (گویا زماں کو سیکنڈوں، منٹوں، گھنٹوں، دنوں اور سالوں وغیرہ میں شمار کرنا) محض اضافی (Relative) ہے۔ علاوہ ازیں شعور کی کچھ ایسی سطحوں کا امکان بھی ہے جو ابھی تک نامعلوم ہیں، تاہم اقبال فی الحال اپنی گفتگو کو شعور کے صرف اُس معروف و مانوس مگر انتہائی اہم پہلو تک محدود رکھنا چاہتے ہیں جس کا اظہار درج بالا آیات میں ہوا ہے۔

امتداد فی الزماں

محولہ بالا آیات میں شعور کے جس مانوس اور انتہائی اہم پہلو کا ذکر ہوا ہے وہ امتداد فی الزماں (Duration of Time) ہے۔ امتداد فی الزماں کے مسئلے کو ہنری برگساں (Henri Bergson ۱۲/اکتوبر ۱۸۵۹ء - ۴ جنوری ۱۹۴۱ء) نے خاص طور پر اپنی توجہ اور غور و فکر کا موضوع بنایا ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"Among the representatives of contemporary thought Bergson is the only thinker who has made a keen study of the phenomenon of duration in time. I will first briefly explain to you his view of duration and then point out the inadequacy of his analysis in order fully to bring out the implications of a completer view of the temporal aspect of existence."(۲۵۷)

اقبال کے نزدیک ہنری برگساں عصرِ حاضر کی فکر کا وہ واحد نمائندہ مفکر ہے جس نے امتداد فی الزماں کے مسئلے پر سب سے زیادہ توجہ دی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ وہ پہلے تو برگساں کے تصورِ امتداد کی اجمالاً وضاحت کریں گے اور پھر اس اَمر کی نشان دہی کریں گے کہ امتداد فی الزماں سے متعلق برگساں (Bergson) کا تجزیہ کیوں ہمارے لیے ناکافی اور غیر تسلی بخش ہے تاکہ وجود (Existence) کے زمانی پہلو (Temporal Aspect) کے کامل تر تصور میں شامل مضمرات کو پوری طرح سامنے لایا جا سکے۔

وجود، اُس کی بقا اور زماں

اقبال کے سامنے سب سے اہم سوال یہ ہے کہ وجود کیا ہے؟ وجود اور وجود کی بقا کا زماں (Time) سے کیا تعلق ہے؟ وجود کی بقا (Persistence) کا اثبات کیسے کیا جا سکتا ہے اور یہ کہ وجود کی

Marfat.com

حتمی نوعیت کا ادراک کیسے ممکن ہے؟ اقبال کے ذہنی پس منظر میں یہ وہ بنیادی سوالات ہیں جن کا جواب تلاش کرتے ہوئے وہ رقم طراز ہیں کہ:

> "The ontological problem before us is how to define the ultimate nature of existence. That the universe persists in time is not open to doubt. Yet, since it is external to us, it is possible to be sceptical about its existence."(۲۵۸)

اقبال کہتے ہیں کہ ہمارے سامنے علمِ وجودیات (Ontology) کا ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ وجود (Existence) کی حتمی نوعیت کا تعین کیسے کیا جائے۔ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ کائنات کا قیام زماں (Time) میں ہے گویا کائنات زمانی بہاؤ کے ساتھ اپنے وجود کو قائم و برقرار رکھے ہوئے ہے تاہم یہ سوال کہ زمانی بہاؤ کے ساتھ قائم کائناتی وجود کی نوعیت کیا ہے، ایک نہایت اہم سوال ہے لیکن اس سوال کا جواب صاحبِ وجود کے سوا اور کوئی نہیں دے سکتا۔ چونکہ کائنات بھی ہم سے خارجی سطح پر واقع ہے اس لیے ہم نہ صرف یہ کہ کائنات کے وجود کی اصلیت کو سمجھ نہیں سکتے بلکہ اس کے ہونے یا نہ ہونے پر شک بھی کر سکتے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ زماں میں وجود کے قیام و بقا کے معنی و مفہوم کو کیسے سمجھا جا سکتا ہے۔ اقبال اس ضمن میں رقم طراز ہیں:

> "In order completely to grasp the meaning of this persistence in time, we must be in a position to study some privileged case of existence which is absolutely unquestionable and gives us the further assurance of a direct vision of duration."(۲۵۹)

اقبال کہتے ہیں کہ زماں میں وجود کے قیام و بقا (Persistence) کے معنی و مفہوم کی مکمل تفہیم کے لیے ضروری ہے کہ ہم ایک ایسی پوزیشن میں ہوں کہ جس میں نہ صرف یہ کہ وجود کی ایک ایسی خصوصی مثال کا مطالعہ کر سکیں کہ جس کے ہونے میں کوئی شک نہ ہو بلکہ وجود کی اس خصوصی مثال کا مطالعہ کرتے ہوئے ہمیں پورے وثوق اور تیقن کے ساتھ اس وجود پر گزرتے ہوئے دوران (Duration) کا براہِ راست مشاہدہ اور بصیرت بھی حاصل ہو۔

وجودِ ذات کا باطنی پہلو ہے

گزشتہ گفتگو سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ اقبال کے نزدیک وجود کا تعلق ذات کے ظاہری یا خارجی پہلو سے نہیں بلکہ باطنی پہلو سے ہے اور ظاہر ہے ذات کے باطنی پہلو سے صرف صاحبِ ذات ہی

Marfat.com

آ گاہ ہوسکتا ہے۔ میرے پیٹ میں اگر درد ہوتو صرف میں ہی جان سکتا ہوں کہ میرے پیٹ میں درد کی نوعیت کیا ہے۔ دوسرے لوگ میری ظاہری حرکات وسکنات سے درد سے متعلق کچھ اندازہ تو لگا سکتے ہیں تاہم درد کی حقیقی نوعیت سے آ گاہ نہیں ہوسکتے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"Now my perception of things that confront me, is superficial and external; but my perception of my own self is internal, intimate and profound."(۲۶۰)

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ وہ تمام اشیا جنھیں ہم اپنی ذات سے خارجی سطح پر موجود پاتے ہیں، ہمارا اُن سے متعلق مطالعہ ومشاہدہ اُن کے صرف ظاہری وسطحی پہلو تک محدود رہتا ہے۔ ہم اُن کے باطن سے آ گاہ نہیں ہوسکتے۔ باطنی پہلو سے آ گاہی صرف صاحبِ ذات ہی کو ہوسکتی ہے اور اُسی کا اپنی ذات سے متعلق ادراک زیادہ قریبی، عمیق اور گہرا ہوتا ہے۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں :

ع ''سفر در خود کن و بنگر کہ من چیست''(۲۶۱)

یعنی اپنے اندر کا سفر اختیار کر اور دیکھ کہ ''من'' گویا تیرا ''وجود'' کیا ہے۔ اپنے اندر کا سفر اختیار کرنے سے مراد اپنی ذات کا باطنی گہرائیوں سے شعوری طور پر آ گاہ ہونے کا عمل ہے۔ چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں:

"It follows, therefore, that conscious experience is that privileged case of existence in which we are in absolute contact with Reality, and an analysis of this privileged case is likely to throw a flood of light on the ultimate meaning of existence."(۲۶۲)

جب یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ ذات کے باطنی پہلو کا سفر اختیار کرنا ہی ذات کا ایسا شعوری تجربہ حاصل کرنا ہے کہ جس سے وجود کی حقیقت واضح ہوتی ہے تو اقبال اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ذات کا شعوری تجربہ ہی دراصل وجود کی وہ خصوصی مثال ہے کہ جس کے باوصف ہم حقیقت سے اس طرح مکمل طور پر مربوط ہو جاتے ہیں کہ وہم وگماں کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی۔ اسی لئے اقبال کہتے ہیں کہ:

دمادم خویش را اندر کمیں باش
گریزاں از گماں سوے یقیں باش (۲۶۳)

ذات کے باطنی پہلو کا شعوری تجزیہ

اقبال کے خیال میں ذات کے باطنی پہلو کے شعوری تجزیہ سے ''وجود'' کی حقیقت اور اس

Marfat.com

کے معنی ومفہوم کو جاننے اور سمجھنے میں بے پناہ مدد ملتی ہے۔ جب ہم شعوری طور پر اپنی ذات کے باطنی پہلو کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو اس شعوری تجربے سے یہ اَمر متبادر ہوتا ہے کہ ہمارے اندر نو بہ نو قسم کی کیفیات کا ایک ایسا سیلِ بے پناہ ہے جو کبھی رُکنے یا تھمنے میں نہیں آتا:

ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود(۲۶۴)

باطنی ہستی میں ہر پل تغیرات رونما ہوتے رہتے ہیں۔ اقبال باطنی ذات کے اس پہلو کی مزید وضاحت کے لیے ہنری برگساں کی کتاب ''Creative Evolution'' سے یہ اقتباس نقل کرتے ہیں:

"I pass from state to state. I am warm or cold, I am merry or sad, I work or I do nothing, I look at what is around me or I think of something else. Sensations, feelings, volitions, ideas---such are the changes into which my existence is divided and which colour it in turns. I change, then, without ceasing."(۲۶۵)

ہنری برگساں کے محولہ بالا اقتباس سے یہ اَمر واضح ہوتا ہے کہ جب ایک شخص اپنی ذات کے باطنی پہلو کا شعوری تجربہ (Conscious Experience) حاصل کرتا ہے تو اُسے یہ احساس ہوتا ہے کہ میں ہر لحظہ ایک حالت سے دوسری حالت میں داخل ہو رہا ہوں۔ مجھے کبھی گرمی لگتی ہے اور کبھی سردی۔ کبھی میں خوش ہوتا ہوں تو کبھی اُداس ہوتا ہوں، کبھی اپنے اردگرد کے ماحول کو دیکھتا ہوں یا اُس کے بارے میں کچھ سوچتا ہوں اور کبھی کسی اَور شے کے متعلق سوچتا ہوں، کبھی کچھ کرتا ہوں اور کبھی کچھ نہیں کرتا، گویا یہ مختلف نوعیت کے تاثرات، احساسات، محسوسات، ارادے اور خیالات ہیں جن میں مجھے اپنا وجود منقسم دکھائی دیتا ہے تاہم ایک بات طے ہے کہ ذات کے باطنی پہلو کے شعوری تجربے سے یہ احساس ہوتا ہے کہ میں بلا تعطل تبدیلی کے عمل سے گزر رہا ہوں۔ اقبال نفسی زندگی سے متعلق ہنری برگساں کی رائے سے پوری طرح متفق ہیں چنانچہ وہ برگساں (Bergson) کی ہاں میں ہاں ملاتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"There is nothing static in my inner life; all is a constant mobility, an unceasing flux of states, a perpetual flow in which there is no halt or resting place."(۲۶۶)

حرکت اور وقت کا ربطِ باہمی

اقبال کہتے ہیں کہ ہماری باطنی زندگی (Inner Life) میں سکون نامی کوئی شے نہیں ہے، اگر

Marfat.com

کوئی شے ہے تو وہ صرف اور صرف حرکتِ مسلسل اور پیہم تغیر پر مبنی حالتوں کا ایک ایسا سیلانی بہاؤ ہے جو تھمنے اور رکنے سے قطعاً نا آشنا ہے۔ باطنی زندگی میں حرکت و تغیر کے اس احساس سے وقت (Time) کا تصور جنم لیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ایک شے ایک جگہ سے دوسری جگہ حرکت کرتی ہے یا جب ایک حالت کے بعد دوسری حالت نمایاں ہوتی ہے تو پہلے اور بعد یا تقدم و تاخر کا تصور ذہن میں اُبھرتا ہے اور یہی وہ تصور ہے جس سے وقت کی گرہ کھلتی ہے۔ حرکت کرتی ہوئی شے کے بارے میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ شے ایک وقت میں مقام ''الف'' پر تھی اور دوسرے وقت میں مقام ''ب'' پر۔ اسی طرح بدلتی ہوئی حالتوں یا کیفیتوں کا معاملہ ہے۔ ایک وقت میں ایک کیفیت یا حالت ہوتی ہے تو دوسرے وقت میں دوسری۔ یوں مسلسل حرکت و تغیر اور حالتوں کے پیہم تبدل کا تصور وقت (Time) کے تصور کو ناگزیر بنا دیتا ہے چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں:

"Constant change, however, is unthinkable without time."(۲۶۷)

یعنی مسلسل تبدیلی کا عمل وقت کے بغیر ناقابلِ تصور ہے۔

حیات اور وقت کا ربطِ باہمی

اقبال حیات کو بھی زماں یا وقت کے ساتھ مشروط قرار دیتے ہیں اور اس ضمن میں اُن کے مدِ نظر باطنی تجربے کی مثال ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"On the analogy of our inner experience, then, conscious existence means life in time."(۲۶۸)

اقبال کہتے ہیں کہ باطنی تجربے کی مثال سے یہ اُمر واضح ہو چکا ہے کہ نفسی زندگی میں پیہم حرکت و تغیر کا عمل ہی دراصل وجود (Existence) کا تصور پیدا کرتا ہے۔ گویا وجود حرکت و تغیر سے عبارت ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ حرکت و تغیر ہی وجود کی حیات ہے تاہم حیاتِ وجود یعنی حرکت و تغیر کو وقت (Time) سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وجود کی بقا یا حیات، حرکت و تغیر کی جس دائمی روانی کے ساتھ منسلک ہے اس کا پہیہ وقت کے ساتھ چلتا ہے۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں کہ وجود سے مراد حیات فی الزماں (Life in Time) ہے۔

زندگی از دہر و دہر از زندگی است
لَاتَسُبُّو الدَّھر فرمانِ نبی است (۲۶۹)

''زندگی زمانے سے ہے اور زمانہ زندگی سے ہے، نبی (ﷺ) کا فرمان ہے کہ زمانے پر دُشنام طرازی نہ کرو۔''

Marfat.com

حرکتِ حیات کا رُخ

باطنی زندگی کے شعوری تجربے سے اس اَمر کا تو انکشاف ہو چکا ہے کہ ہمارے باطن میں حرکت و تغیر کا ایک لامتناہی عمل کارفرما ہے تاہم چونکہ ہر حرکت کا رخ کسی نہ کسی سمت میں ہوتا ہے اس لیے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ذات کی باطنی سطح پر جو مختلف نوع کی حرکات رونما ہوتی رہتی ہیں اُن کا رخ کس سمت ہوتا ہے؟ اقبال اس ضمن میں رقم طراز ہیں:

"A keener insight into the nature of conscious experience, however, reveals that the self in its inner life moves from the centre outwards."(۲۷۰)

اقبال کہتے ہیں کہ شعوری تجربے (Conscious Experience) کی نوعیت کا قدرے زیادہ گہری نظر سے جائزہ لیں تو معلوم ہوگا کہ باطنی زندگی سے تعلق رکھنے والی ذات مرکز سے باہر کی طرف حرکت کرتی ہے۔

ذات کا باطنی اور خارجی پہلو

پہلی بات تو یہ ہے کہ باطنی حیات میں کیفیات کے مسلسل ردو بدل، ارادوں اور احساسات کے نامختتم تغیر اور خواہشات و جذبات کے لامتناہی بہاؤ ہی سے ذات کی تشکیل ہوتی ہے اور ظاہر ہے ذات (Self) کی تشکیل کا مقام ہی ذات کا مرکز ہے۔ اقبال جب یہ کہتے ہیں کہ باطنی حیات میں تشکیل پانے والی ذات اپنے مرکز سے باہر کی طرف حرکت کرتی ہے تو اس سے ذات کے دو پہلوؤں کی طرف توجہ مبذول ہوتی ہے:

(الف) ذات کا باطنی پہلو — Internal side of self

(ب) ذات کا خارجی پہلو — External side of self

اقبال ذات کے باطنی اور خارجی پہلوؤں کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

"It has, so to speak, two sides which may be described as appreciative and efficient."(۲۷۱)

انائے قدری اور انائے فعلی

اقبال ذات کی باطنی اور خارجی اطراف کو دو مختلف ناموں سے بیان کرتے ہیں:

(الف) انائے قدری — Appreciative self

(ب) انائے فعلی — Efficient self

Marfat.com

راقم نے اپنی کتاب ''معارفِ خطباتِ اقبال - اجمالی تحقیقی و توضیحی مطالعہ'' میں انائے قدری (Appreciative slef) اور انائے فعلی (Efficient self) کی وضاحت اِن الفاظ میں کی ہے:

''انائے قدری کا تعلق ہستی کے اُس باطنی یا داخلی پہلو سے ہے جس کی حرکی فطرت دوسروں کی نظروں سے مخفی رہتی ہے جبکہ انائے فعلی کا تعلق ہستی کے اُس خارجی یا بیرونی پہلو سے ہے جو متحرک اور فعال نظر آتا ہے۔''(۲۷۲)

انائے فعلی (Efficient Self)

اقبال انائے فعلی کے متعلق رقم طراز ہیں:

"The efficient self is the subject of associationist psychology---the practical self of daily life in its dealing with the external order of things which determine our passing states of consciousness and stamp on these states their own spatial feature of mutual isolation. The self here lives outside itself as it were, and, while retaining its unity as a totality, discloses itself as nothing more than a series of specific and consequently numberable states."(۲۷۳)

''انائے فعلی (Efficient self) کا تعلق تلازماتی نفسیاتی (Associationist Psychology) کے موضوع سے ہے۔ انائے فعلی دراصل وہ عملی ذات ہے جس کا تعلق روزمرہ زندگی سے ہے۔ روزمرہ زندگی میں عملی ذات (Practical self) کا واسطہ جب اشیا کی اُس خارجی ترتیب (External Order of Things) سے پڑتا ہے جس سے ہمارے شعور کے گزرتے ہوئے احوال کا تعین ہوتا ہے تو یہ ذات (عملی ذات یعنی انائے فعلی) ان احوال کو ایک دوسرے سے الگ رکھنے کے لیے ان پر مکانیت کی مہر ثبت کر دیتی ہے گویا یہاں ذات (Self) انائے فعلی کے رنگ میں خارجی سطح پر اپنا اظہار کرتی ہے اور بحیثیت کلیت (Totality) اپنی وحدت (Unity) کو برقرار رکھتے ہوئے مخصوص اور قابلِ شمار احوال (States) کے ایک سلسلے کے طور پر اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔''

محولہ بالا اقتباس میں اقبال نے ذات کے باطنی اور خارجی پہلوؤں کی خوبصورت عکاسی کی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ خارجی سطح پر موجود اشیا دراصل ذات کے باطنی احوال ہی کی آئینہ دار ہوتی ہیں۔

Marfat.com

فرق صرف یہ ہے کہ باطنی سطح پر احوال (States) کی کوئی خاص ترتیب یا درجہ بندی نہیں ہوتی تاہم جب یہی باطنی احوال (Internal States) انائے فعلی کے ذریعے خارجی سطح پر ظاہر ہوتے ہیں تو مکانی تحدیدات کے زمرے میں آ کر ایک خاص ترتیب اور تسلسل کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ جیسے صراحی کے اندر پانی کے احوال کی کسی مخصوص ترتیب کا تو تعین نہیں کیا جا سکتا تاہم جب یہی پانی صراحی سے خارج ہوتا ہے تو موتیوں کی لڑی کی صورت میں قطرہ قطرہ ٹپکتا ہے۔ ذات کی باطنی سطح کے احوال بھی خارجی سطح پر حوادث کی صورت میں اسی طرح وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ ایک فنکار کے قلم سے کینوس پر بکھرنے والے رنگ دراصل فنکار کی ذات کی وہ باطنی کیفیات ہوتی ہیں جو خارجی سطح پر ایک خاص ترتیب اور تسلسل کے ساتھ جلوہ آرا ہوتی ہیں۔ اقبال کے نزدیک اگرچہ ذات باطنی سطح پر کلی صورت میں اپنی وحدت (Unity) کو برقرار رکھتی ہے تاہم خارجی سطح پر یہی ذات (Self) اپنے آپ کو انائے فعلی (Efficient self) کے ذریعے حوادث کی ایک ایسی لڑی کی صورت میں ظاہر کرتی ہے جس کے مختلف اجزا کو شمار کیا جا سکتا ہے۔

ذات کی خارجی سطح پر زمانی تسلسل

شماریاتی عمل زمانی تسلسل (Serial Time) کے بغیر ممکن نہیں۔ انائے فعلی ذات کی جس خارجی سطح پر برسرِ عمل ہوتی ہے اس کی سب سے اہم خصوصیت زمانی تسلسل ہی ہے۔ یہ زمانی تسلسل ہے جس کی بدولت حوادث کا شمار وقت کے چھوٹے بڑے وقفوں میں کیا جاتا ہے۔ اگر ایک گاڑی ایک مخصوص رفتار سے سڑک پر حرکت کر رہی ہو تو پیش گوئی کی جا سکتی ہے کہ یہ گاڑی زماں (Time) کے کتنے لمبے یا مختصر وقفے میں کتنا مکانی فاصلہ طے کرے گی۔ چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں:

> "The time in which the efficient self lives is, therefore, the time of which we predicate long and short. It is hardly distinguishable from space. We can conceive it only as a straight line composed of spatial points which are external to one another like so many stages in a journey."(۲۷۴)

> ''انائے فعلی جس زماں میں رہتی ہے وہ، زماں وہ ہے جس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ اس کے وقفے طویل بھی ہوتے ہیں اور مختصر بھی۔ اس زماں کو مکاں (Space) سے علاحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس زماں کا تصور ایک ایسی سیدھی لکیر کی صورت ہی میں کیا جا سکتا ہے جس پر ایک دوسرے سے الگ الگ بالکل اسی طرح مکانی وقفوں کے نشانات ہیں جس

Marfat.com

طرح سڑک پر سفر کے مختلف مراحل کو ظاہر کرنے والے سنگ میل نصب ہوتے ہیں۔''

روزمرہ زندگی میں زماں کا تصور

اقبال زماں کے ایسے تصور کو بیان کرتے ہیں جس کا تعلق ہماری روزمرہ زندگی کے ساتھ ہے۔ہم اپنی روزمرہ زندگی میں زماں کو آنات کے ایک ایسے سلسلے کی صورت میں جانتے ہیں جسے ماضی، حال اور مستقبل کے مختلف خانوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔مزید برآں ہمارے معمولاتِ حیات میں زماں (Time) کا تصور مکاں (Space) سے علاحدہ نہیں بلکہ زمان ومکاں (Time and Space) دونوں ایک دوسرے کے ساتھ لازم وملزوم ہیں۔اس تلازم کی وجہ یہ ہے کہ ہم زماں کا تصور ہی مکانی حرکت سے قائم کرتے ہیں۔یہی وجہ ہے کہ ہم اپنی روزمرہ زندگی میں زماں کا جو تصور رکھتے ہیں اسے مکانی زماں (Spatial Time) بھی کہا جاسکتا ہے لیکن اقبال مکانی زماں کے اس تصور کو زماں کا حقیقی تصور قرار نہیں دیتے۔وہ اس ضمن میں برگساں (Henri Bergson) کا بھی حوالہ دیتے ہیں اور لکھتے ہیں:

> "But time thus regarded is not true time according to Bergson."[۲۷۵]
>
> ''اقبال کہتے ہیں کہ برگساں کے نزدیک زماں کا اس طرح کا تصور (زماں کا مکانی حرکت سے مشروط تصور) زماں کا حقیقی تصور نہیں۔''

مکانی حرکت کا تصور، تصوّرِ حرکت کی نفی ہے

اقبال اور برگساں دونوں کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ حرکت اور زماں کا آپس میں چولی دامن کا ساتھ ہے تاہم ان کے نزدیک زماں کا تعلق ایسی حرکت سے نہیں جو مکاں پر یکے بعد دیگرے نقاط پر مشتمل ہو۔مکانی سطح پر یکے بعد دیگرے نقاط پر حرکت کے تصور سے حرکت کے نا مختتم بہاؤ (Unceasing Flux) کے تصور کی نفی ہو جاتی ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی شے کے ایک مکانی نقطے سے دوسرے مکانی نقطے اور دوسرے سے تیسرے مکانی نقطے کی طرف حرکت کا مطلب یہ ہے کہ وہ شے زماں کے ایک مرحلے پر ایک مکانی نقطے اور زماں کے دوسرے مرحلے پر دوسرے مکانی نقطے پر قیام پذیر ہوتی ہے۔جیسے اگر سڑک پر بظاہر حرکت کرتی ہوئی گاڑی کی کیمرے سے تصاویر لیں تو وہ گاڑی زماں کے کسی ایک مرحلے پر لی گئی تصویر میں ایک مکانی نقطے پر ساکت دکھائی دے گی تو زماں کے کسی دوسرے مرحلے پر لی گئی تصویر میں دوسرے مکانی نقطے پر ساکت نظر آئے گی۔اس سے حرکت کے تصور میں عیب یا نقص ہی پیدا نہیں ہوتا بلکہ سرے سے حرکت کا تصور ہی مفقود ہو کر رہ جاتا ہے۔

Marfat.com

زماں مکانی تحدیدات سے ماوراء ہے

اقبال اور برگساں (Bergson) کے نزدیک زماں (Time) ایک ایسا نامختتم حرکی بہاؤ ہے جس کا تعلق نہ تو کسی نوع کی مکانی تحدیدات سے ہے اور نہ ہی کسی پیمانہ سے اس حرکی بہاؤ کی پیمائش کی جا سکتی ہے۔ اقبال وقت کو دوش و فردا کے مختلف خانوں میں تقسیم کرنے والے انسان سے مخاطب ہو کر کہتا ہے:

اے اسیر دوش و فردا در نگر
در دلِ خود عالم دیگر نگر
در گلِ خود تخم ظلمت کاشتی
وقت را مثلِ خطے پنداشتی
باز با پیمانۂ لیل و نہار
فکرِ تو پیمود طولِ روزگار (۲۷۶)

''اے آنے اور جانے والے کل کی قید میں رہنے والے شخص! ذرا اپنے دل کے اندر جھانک کر دیکھ۔ دیکھ کہ تیرے دل کے اندر ایک اور ہی دنیا آباد ہے۔
تو نے اپنی مٹی میں اندھیرے کا بیج بویا اور تو نے وقت کو محض ایک لکیر سمجھ لیا۔
پھر تیری فکر نے روز و شب کے پیمانے سے زمانے کی طوالت کو ناپنا شروع کر دیا۔''

گزشتہ صفحات میں یہ بحث ہو چکی ہے کہ وجود (Existence) کا مطلب حیات فی الزماں (Life in Time) ہے۔ گویا حیات زماں کے ساتھ منسلک ہے۔ اگر زماں ہے تو حیات ہے اور حیات ہے تو وجود ہے۔ زماں بقول برگساں ایسا پیہم اور نامختتم حرکی بہاؤ ہے جس میں کہیں رکاوٹ یا وقفہ کا تصور نہیں پایا جاتا۔ زماں کی یہی وہ صفت ہے جس سے نہ صرف وجود کا اثبات ہوتا ہے بلکہ اس کی بقا اور حیات کا ساماں بھی زماں کی اسی صفت میں ہے۔ وجود اور اس کی بقا کے حوالے سے برگساں کا نقطۂ نظر یہ ہے:

> "If our existence were composed of separate states with an impassive ego to unite them, for us there would be no duration. For an ego which does not change does not endure, and a psychic state which remains the same so long as it is not replaced by the following state, does not endure either."(۲۷۷)

برگساں (Bergson) کے اس اقتباس سے یہ بات عیاں ہے کہ وجود کا تصور زماں (Time) کی ایسی پیہم روانی کے ساتھ منسلک ہے جو پہلے یا بعد یا تقدم و تاخر کی درجہ بندی سے ماورا ہو۔ اقبال کے

Marfat.com

نزدیک اس نوع کے زماں کا تعلق ذات کے باطنی پہلو سے ہے تاہم ذات کی خارجی سطح پر جب زماں مکاں سے منسلک ہو کر مکانی زماں (Spatial Time) میں بدل جاتا ہے تو اس زماں میں پیہم روانی کی وہ صفت برقرار نہیں رہتی جس میں کوئی وقفہ حائل نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مکانی سطح پر جب ایک لمحے کے بعد دوسرا لمحہ نمودار ہوتا ہے تو پہلے اور دوسرے لمحے کا درمیانی وقفہ (گو وہ کتنا ہی مختصر کیوں نہ ہو) وجود (Existence) کی نفی کا باعث بن جاتا ہے تاہم اگر اس کے باوجود ظاہری سطح پر وجود قائم یا برقرار دکھائی دیتا ہے تو وہ محض نظر کا دھوکہ یا سراب ہی ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال زماں کی مکانی سطح پر وجود کے تصور کو محض جعلی یا نقلی وجود قرار دیتے ہیں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"Existence in spatialized time is spurious existence."(۲۷۸)

انائے قدری (Appreciative Self)

ذات کی خارجی سطح پر زمان و مکاں (Space and Time) حرکت اور وجود کی حیثیت پر اظہارِ رائے کرنے کے بعد اقبال کی توجہ ایک مرتبہ پھر درونِ خانہ ذات کے باطنی پہلو یعنی اَنائے قدری (Appreciative self) کی طرف مبذول ہو جاتی ہے اور وہ لکھتے ہیں:

"A deeper analysis of conscious experience reveals to us what I have called the appreciative side of the self. With our absorption in the external order of things, necessitated by our present situation, it is extremely difficult to catch a glimpse of the appreciative self. In our constant pursuit after external things, we weave a kind of veil round the appreciative self which thus becomes completely alien to us. It is only in the moments of profound meditation, when the efficient self is in abeyance, that we sink into our deeper self and reach the inner centre of experience."(۲۷۹)

"شعوری تجربے کے غائر تر تجزیے سے ہم پر اَنائے قدری (Appreciative self) کا انکشاف ہوتا ہے تاہم موجودہ صورتِ حال کے جبر کے باعث ہم اشیا کے خارجی نظام میں اس قدر کھو جاتے ہیں کہ ہمارے لیے ذات کے باطنی پہلو یعنی اَنائے قدری کی ایک جھلک تک دیکھنا انتہائی مشکل ہو جاتا ہے۔ ہم خارجی اشیا کا مسلسل تعاقب کرتے ہوئے اَنائے قدری کے گرد ایک پردہ سا تان دیتے ہیں اور یوں ہم اُس سے مکمل طور

Marfat.com

پر نامانوس ہو جاتے ہیں۔ ایسا کبھی صرف گہرے استغراق کے لمحات ہی میں ہوتا ہے کہ جب اَنائے فعلی (Efficient self) تعطل یا التوا کا شکار ہو جاتی ہے تو ہم ذات کی گہرائی میں ڈوب کر تجربے کے باطنی مرکز تک رسائی حاصل کر لیتے ہیں۔''

اس اقتباس میں اقبال نے یہ بیان کیا ہے کہ انسان اپنے دنیاوی دھندوں اور معروضی حالات میں اس قدر کھو جاتا ہے کہ اُس کا دھیان اس سے ہٹ کر کبھی ذات کے باطنی پہلو کی طرف جاتا ہی نہیں۔ اُس کی آنکھ صرف خارجی احوال کو دیکھتی ہے اور محض مادیت کے نظارے تک محدود رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اُس چشم بینا سے محروم رہتا ہے جو ذات کی باطنی سطح پر آباد دنیا کو دیکھ سکے، اور یہ جان سکے کہ انسانی ارادوں، مقاصد، احساسات، خیالات اور خواہشات کی آماجگاہ اور ہر نوع کے انسانی تجربات کا اصل مرکز ذات کا وہ باطنی پہلو ہے جسے اَنائے قدری کہتے ہیں چنانچہ اقبال کے خیال میں:

اگر یک چشم بر بندد گناہے است
اگر با ہر دو بیند شرطِ راہے است[۲۸۰]

''اگر اپنی ایک آنکھ بند کر لے تو یہ گناہ ہے
اگر اپنی دونوں آنکھوں سے دیکھے تو یہ شرطِ راہ (ہدایت) ہے''

اقبال کے نزدیک اگرچہ دنیاداری کے جھمیلوں میں ذات کا باطنی پہلو انسان کی نظروں سے زیادہ تر اوجھل ہی رہتا ہے تاہم بعض اوقات گہرے تفکر، استغراق یا مراقبے کی حالت میں ایسے لمحات آجاتے ہیں کہ جب ہماری فاعلی ذات غیر مستعد ہو جاتی ہے۔ یہی وہ لمحات ہوتے ہیں کہ جب ہمیں اپنی ذات کی گہرائیوں میں ڈوب کر ذات کے باطنی پہلو تک رسائی پانے کا موقع مل جاتا ہے۔ اس حوالے سے یہ اَمر بھی قابلِ ذکر ہے کہ مختلف مذاہب میں صوفیوں، درویشوں اور رشیوں نے دھیان گیان اور مراقبہ کے ایسے طریقے بھی وضع کیے ہوئے ہیں جن پر عمل کر کے انسان اپنی باطنی ذات کی جھلک پانے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ اس ضمن میں جوشوآ لوتھ لائب مین (Joshua Loth Liebman) لکھتا ہے:

> "Practically, it is not an easy matter to 'look within". Techniques do exist, however, and until quite recently religion seemed to have a monopoly on them. Spiritual meditation has always been the gateway to a special kind of self-knowledge, and certainly, a rich reward awaits the contemplative soul that can commune with itself under the solitary laburnum of thought."[۲۸۱]

Marfat.com

ذات کی باطنی سطح کے حیاتیائی عمل (Life Process) کی نوعیت، ذات کی خارجی سطح کے حیاتیاتی عمل کی نوعیت سے مختلف ہے۔ ذات کی خارجی سطح پر حوادث وواقعات کے وقوع پذیر ہونے میں ایک ایسی ترتیب اور تسلسل پایا جاتا ہے کہ ایک واقعے کو دوسرے واقعے اور دوسرے کو تیسرے واقعے سے علاحدہ شمار کیا جاسکتا ہے تاہم حیات کی باطنی سطح پر یہ صورتِ حال نہیں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"In the life process of this deeper ego, the states of consciousness melt into each other."[۲۸۲]

ذات کی باطنی سطح کی وحدت

اقبال کہتے ہیں کہ جب انسان گہرے تفکر، استغراق یا پھر مذہب کے اختراع کردہ کسی طریقے سے اپنی ذات کے باطنی پہلو کی جانب متوجہ ہوتا ہے تو اُس پر یہ حقیقت واہوتی ہے کہ ذات کی باطنی سطح یعنی اَنائے قدری جسے اَنائے عمیق (Deeper Ego) بھی کہہ سکتے ہیں، کے حیاتیائی عمل میں شعور کی مختلف حالتیں (States) یوں ایک دوسرے میں مدغم یا ضم ہوتی ہیں کہ وہ اپنی الگ الگ پہچان قائم رکھنے کی بجائے ایک وحدت کا تصور پیدا کرتی ہیں۔ اقبال اس وحدت کو اُس حیاتیے (Germ) کی وحدت کے مماثل قرار دیتے ہیں جس میں اسلاف (Ancestors) کے تجربات موجود ہوتے ہیں مگر یہ تجربات علاحدہ علاحدہ کثرت (Plurality) کے رنگ میں نہیں ہوتے بلکہ ایک ایسی وحدت کی صورت میں ہوتے ہیں جس میں ہر تجربہ اپنے ''کل'' میں سرایت کیے ہوئے ہوتا ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"The unity of the appreciative ego is like the unity of the germ in which the experiences of its individual ancestors exist, not as a plurality, but as a unity in which every experience permeates the whole."[۲۸۳]

جب اقبال اَنائے قدری (Appreciative Ego) کے حیاتیائی عمل (Life Process) کی وحدت کو اُسے حیاتیے کی وحدت کے مماثل قرار دیتے ہیں جس میں اُس کے (یعنی اَنائے قدری کے) انفرادی اسلاف کے تجربات موجود ہوتے ہیں، تو اس سے اَنائے قدری کے حیاتیاتی عمل کی وحدت کی نوعیت تو اپنی جگہ عیاں ہوتی ہی ہے تاہم اس کے ساتھ ساتھ اس اَمر کی بھی شہادت ملتی ہے کہ کسی بھی اَنائے قدری کی حیثیت اس طرح قائم بالذات یا مطلق (Absolute) نہیں کہ اُس کا تعلق ماقبل اسلاف سے نہ ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ ہر انفرادی خودی کے اندر اپنے اسلاف کی صفات وخصوصیات موجود ہوتی ہیں اور اس کی وجہ اسلاف کے تجربات سے متصف وہی حیاتیہ ہے جو ارتقائی عمل کے تحت نسل درنسل انائے قدری

Marfat.com

کے حیاتیاتی عمل کی تشکیل کرتا ہے۔اس موقع پر بابا بُلھے شاہ رحمۃ اللہ علیہ کی ایک کافی کا یہ مصرع کس قدر برمحل معلوم ہوتا ہے کہ:

''دادا گودکھڈایا''(۲۸۴)

ریاض مجید کا شعر ہے:

جو مجھ میں بولتا ہے وہ میرا ہی ''میں'' نہ تھا
احباب کی صدائیں بھی میری صدا میں تھیں(۲۸۵)

علم حیاتیات(Biology) سے بھی اس اَمر کا ثبوت ملتا ہے کہ زندہ خلیات(Living Cells) لاتعداد نسلوں تک اپنے آپ کو قائم و برقرار رکھتے ہیں اور یوں موروثی خصوصیات نسل در نسل ارتقا پاتی ہیں۔ مشہور ماہر حیاتیات(Biologist) ڈیوڈ۔ایل۔نیلسن(David L.Nelson) رقم طراز ہیں:

"Perhaps the most remarkable property of living cells and organisms is their ability to reproduce themselves for countless generations with nearly perfect fidelity. This continuity of inherited traits implies constancy over millions of years, in the structure of molecules that contain the genetic information."(۲۸۶)

ماہر نفسیات اینی اینسٹاسی(Anne Anastasi) کا خیال ہے کہ انسانی رویوں کی تشکیل میں وراثت کے ساتھ ساتھ ماحول کے عوامل بھی کارفرما ہوتے ہیں۔وہ رقم طراز ہے:

"Every trait of the individual and every reaction which he manifests depend both upon his heredity and upon his environment."(۲۸۷)

خودی کی کلیت ناقابلِ تقسیم ہے

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ انائے قدری(Appreciative Ego) کے حیاتیاتی عمل(Life Process) کی تشکیل میں وراثت(Heredity) کے ساتھ ساتھ چاہے ماحول کے عوامل بھی کارفرما ہوں تاہم:

"There is no numerical distinctness of states in the totality of the ego, the multiplicity of whose elements is, unlike that of the efficient self, wholly qualitative."(۲۸۸)

''اَنائے قدری کی سطح پر خودی کی کلیت میں موجود حالتوں کے مابین کوئی عددی تفریق یا امتیاز(Numerical Distinctness) نہیں ہوتا۔انائے فاعلی(Efficient Ego)

Marfat.com

کے برعکس یہ وہ خودی ہے جس کے عناصر کی کثرت سراسر کیفیتی (Qualitative) ہے۔''

خودی جس کسی کیفیت میں بھی ہوتی ہے وہ کیفیت خودی پر گزرنے والی مختلف نوع کی حالتوں (States) سے متشکل ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر جب ایک شخص باغ میں جاتا ہے تو اُس پر ایک خاص نوع کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ اس کیفیت کو دراصل خودی پر گزرنے والی اُن بہت سی حالتوں کا ماحصل کہنا چاہئے جن کے مجموعی اثر سے خودی پر یہ کیفیت طاری ہوتی ہے تاہم یہ ممکن نہیں ہے کہ خودی کی کسی کیفیت کو تشکیل دینے والی مختلف حالتوں (States)، جنہیں خودی کی کلیت (Totality) میں شامل عناصر (Elements) کہا گیا ہے، کے مابین ایسی تفریق یا امتیاز کیا جا سکے جس سے یہ اَمر متبادر ہو کہ خودی پر کسی خاص کیفیت کے طاری ہونے میں کون سی اور کتنی حالتیں کتنا کردار ادا کرتی ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خودی کو کسی خاص کیفیت سے دوچار کرنے والی حالتوں کے مابین درجہ بندی یا تقسیم کیوں نہیں کی جا سکتی۔ اقبال اس سوال کا جواب اِن الفاظ میں دیتے ہیں:

> "There is change and movement, but change and movement are indivisible; their elements interpenetrate and are wholly non-serial in character."[۲۸۹]

> ''(ذات کی باطنی سطح پر) تغیر اور حرکت ہے مگر یہ تغیر اور حرکت ناقابلِ تقسیم ہے۔ اس (تغیر و حرکت) کے عناصر (باطنی ذات کی مختلف النوع حالتیں) ایک دوسرے میں گندھے ہوئے اور اس طرح باہم پیوست ہیں کہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے مکمل طور پر غیر سلسلہ وار (Non-serial) ہیں۔''

اقبال کے نزدیک جب ذات کی باطنی سطح پر مختلف حالتوں کے باہم ادغام سے مختلف کیفیات وجود میں آتی ہیں تو ان حالتوں کے مابین کسی نوع کی درجہ بندی، تقسیم یا تفریق نہیں کی جا سکتی۔ صرف حرکت اور تغیر کا احساس ہوتا ہے مگر اس حرکت و تغیر میں کوئی تسلسل یا تقدم و تاخر کارفرما نہیں ہوتا۔

زماں اور حرکت میں تقدم و تاخر کا تعین

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ذات کی باطنی سطح پر اگر حالتوں میں تغیر اور حرکت ہے تو اس تغیر و حرکت میں تقدم و تاخر یا تسلسل کا سراغ کیوں نہیں لگایا جا سکتا؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ کسی بھی حرکت میں تقدم و تاخر یا تسلسل کا تعین کرنے کے لیے ضروری ہے کہ حرکت یا رفتار کو ایسے زماں (Time) کے ساتھ مربوط کر کے دیکھا جائے جو لمحات کی چھوٹی سے چھوٹی اکائیوں میں منقسم ہو۔ ذات کی باطنی سطح پر زماں تو ہوتا ہے تاہم اُس کی حیثیت ایک ایسے آنِ واحد (Single Now) کی ہے جسے لمحات کی مختلف

Marfat.com

اکائیوں میں تحلیل نہیں کیا جا سکتا۔ یہ خالص زماں (Pure Duration) ہے چنانچہ اس زماں میں ماضی، حال اور مستقبل کا تصور بھی نہیں پایا جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ ذات کی باطنی سطح پر ہر حرکت کا ادراک اس طرح آنِ واحد میں ہوتا ہے کہ جس سے حرکت میں تقدم و تاخر کے سلسلے کا تعین کرنا ممکن نہیں رہتا البتہ ذات کی خارجی سطح (انائے فاعلی کی سطح) پر زماں لمحات کی چھوٹی سے چھوٹی اکائیوں میں منقسم ہوتا ہے۔ اس زماں کو سلسلہ وار زماں (Serial Time) کہتے ہیں۔ سلسلہ وار زماں کی مدد سے نہ صرف کسی بھی حرکت کرتی ہوئی شے کی رفتار کی پیمائش کی جا سکتی ہے بلکہ ریل گاڑی کے ڈبوں یا تسبیح میں جڑے ہوئے دانوں کے تقدم و تاخر کی صورت حرکت میں تقدم و تاخر کے سلسلے کا سراغ بھی لگایا جا سکتا ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> "It appears that the time of the appreciative self is a single 'Now' which the efficient self, in its traffic with the world of space, pulverizes into a series of 'Now' like pearl beads in a thread. Here is, then, pure duration unadulterated by space."[۲۹۰]

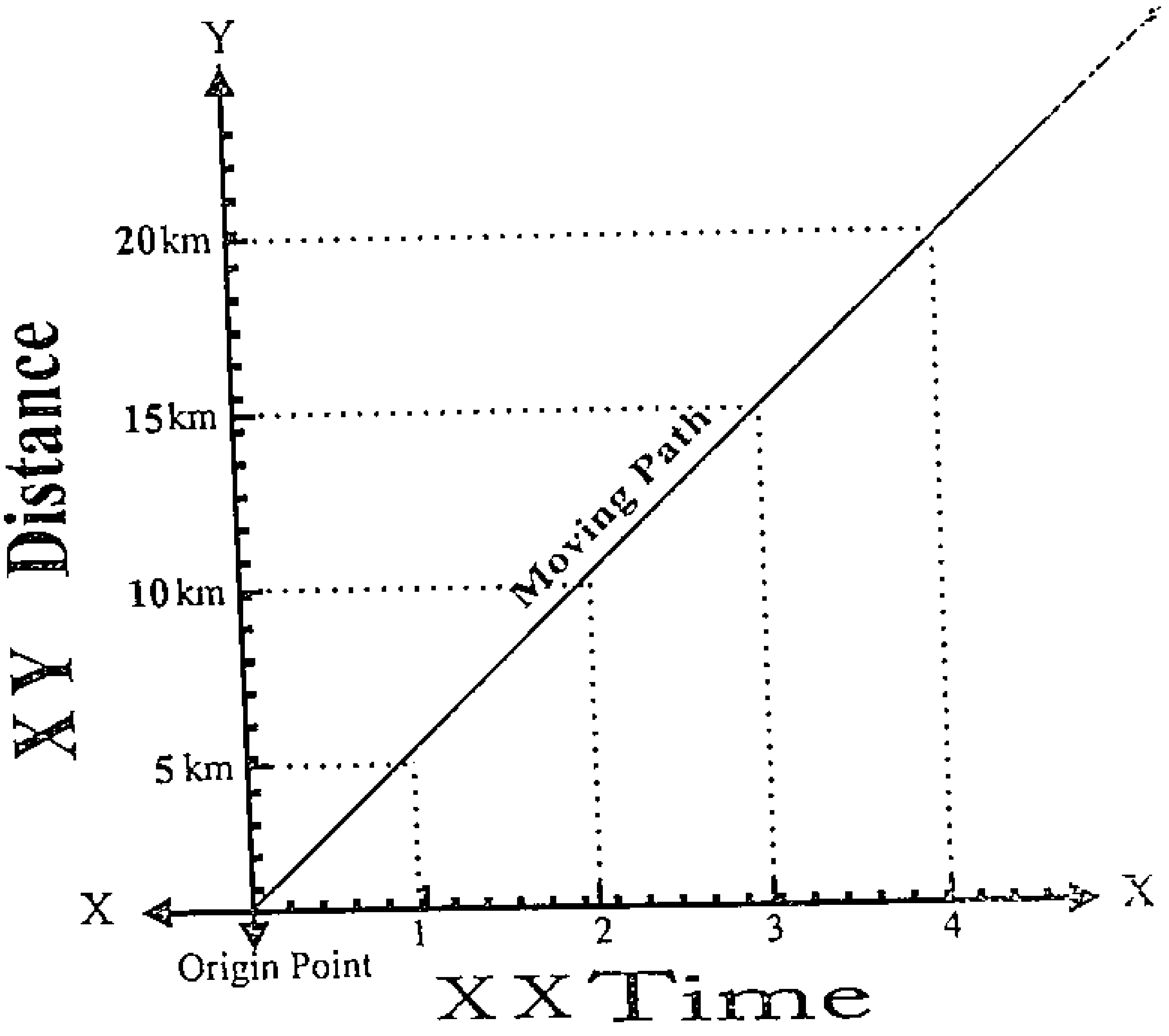
> ''ایسے لگتا ہے کہ انائے قدری (Appreciative self) کے زماں کی حیثیت ایک ایسے آنِ واحد (Single Now) کی ہے جسے اَنائے فاعلی (Efficient self) مکانی دنیا کے ساتھ راہ و رسم کے دوران میں اس طرح ریزہ ریزہ کر کے اٰنات کے ایک سلسلے میں بانٹ دیتی ہے جس طرح تسبیح کے دھاگے میں موتی پروئے ہوتے ہیں۔''

آنِ واحد میں اِدراک

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انائے قدری کی سطح پر حرکت و تغیر کے غیر مختتم عمل کا آنِ واحد میں ادراک کیسے ممکن ہے اور کس طرح ذات کی خارجی سطح پر انائے فاعلی مکانی دنیا سے رشتہ بپا ہو کر انائے قدری کے آنِ واحد کو لمحات کی ایسی ماتحت اکائیوں میں منقسم کر دیتی ہے کہ جس سے کسی بھی حرکت کو تقدم و تاخر کے سلسلے کی صورت میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے؟ ان سوالات کے جواب کے لیے معروضی سطح سے مثالیں فراہم کی جا سکتی ہیں مثلاً ہم جانتے ہیں کہ سفید روشنی کا انتشار سات رنگوں میں ہوتا ہے۔ ہر رنگ کے دکھائی دینے کی وجہ اس سے اُٹھنے والی روشنی کے تموجات کا ارتعاش ہے۔ اس ارتعاش کی سرعت مختلف رنگوں میں مختلف ہوتی ہے مثال کے طور پر سرخ رنگ سے اُٹھنے والی روشنی کے تموجات کا ارتعاش اگرچہ دوسرے رنگوں کی نسبت کم سے کم ہوتا ہے تاہم اس کی سرعت چار کھرب فی سیکنڈ ہے گویا سرخ رنگ کے نظر آنے کی وجہ یہ ہے کہ اس رنگ سے اُٹھنے والی روشنی کی لہروں کے ارتعاش کی رفتار چار کھرب

Marfat.com

فی سیکنڈ ہے، تاہم یہ انائے قدری (Appreciative self) کی صورت میں نفسِ انسانی ہی ہے جو بیک لحظہ (آنِ واحد میں) روشنی کی لہروں کے اس ارتعاش کو اپنے اندر سمو لیتا ہے اور یوں ہم سرخ رنگ کو دیکھتے ہیں۔ کیا معروضی سطح پر انائے فاعلی (Efficient self) کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ سرخ رنگ سے چار کھرب فی سیکنڈ کے حساب سے اُٹھنے والی لہروں کے ارتعاش کا بیک لحظہ شمار کر سکے۔ ظاہر ہے ایں خیال است ومحال است وجنوں۔ دراصل انائے فاعلی کسی بھی حرکی کلیت کا ادراک اُن چھوٹی سے چھوٹی زمانی اکائیوں کے پیمانے سے کرنے کی کوشش کرتی ہے جن میں ایک غیر مختتم تسلسل کارفرما ہوتا ہے۔ درج ذیل ترسیمی نقشہ (گراف) سے اس امر کی وضاحت ہو جاتی ہے:



معروضی سطح پر حرکت کی پیمائش میں ایک پیچیدگی یہ بھی ہے کہ جب زمانی اکائیوں کی مدد سے حرکت کی پیمائش کرنے کی کوشش کی جاتی ہے تو اس مقصد کے لیے مختلف زمانی اکائیوں پر ٹھہرنا پڑتا ہے جس سے حرکت میں تعطل پیدا ہوتا ہے اور حرکت، حرکت ہی نہیں رہتی۔ زماں (Time) کی معروضی سطح کے برعکس اگر ذات کی باطنی سطح پر زماں کی نوعیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ زماں اپنی کنہ کے لحاظ سے دائمی ہے۔ اس کو نہ ٹھہرایا جا سکتا ہے اور نہ کسی لمحے کو قید کیا جا سکتا ہے۔ ہر لمحے کے باطن سے نئے نئے لمحات اور فاصلے کے کم سے کم نقاط کا صدور ہوتا رہتا ہے اور یوں حرکت وتغیر کا ایک ایسا ناقابلِ تقسیم باہم مربوط نظام قائم ہوتا ہے جس میں دائمی طور پر جاری وساری رہنے کی صلاحیت ہے۔

Marfat.com

خلاصۂ کلام

پیش ازیں مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ذات کی معروضی سطح پر زماں کی نوعیت سلسلہ وار (Serial) ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ زماں مکانی اکائیوں سے متشکل ہوتا ہے اور لحظہ بہ لحظہ آگے بڑھتا ہے تاہم ذات کی باطنی سطح پر زماں کو خالص زماں (Pure Time) کہتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس زماں میں مکاں کی آمیزش نہیں ہوتی چنانچہ اس زماں کی نوعیت بھی سلسلہ وار نہیں ہوتی بلکہ آنِ واحد (Single Now) کی ہوتی ہے۔

زماں کا قرآنی تصور

اقبال سلسلہ وار زماں (Serial Time) اور غیر سلسلہ وار زماں (Non Serial Time) کے حوالے سے درج ذیل قرآنی آیات کا حوالہ درج کرتے ہیں:

"وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهٖ وَكَفٰى بِهٖ بِذُنُوْبِ عِبَادِهٖ خَبِيْرًا ۝ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ ۚ اَلرَّحْمٰنُ "(۲۹۱)

"اور اُس ہمیشہ رہنے والے پر بھروسہ کرو جسے موت نہیں اور اُس کی تعریف کے ساتھ پاکیزگی بیان کر، اور وہ اپنے بندوں کے گناہوں کی خبر رکھنے والا کافی ہے۔ وہ جس نے آسمانوں کو پیدا کیا اور زمین کو اور جو اُن کے درمیان ہے چھ دن میں، پھر عرش پر قائم ہوا، جو رحم کرنے والا ہے۔"

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

"اِنَّا كُلَّ شَیْءٍ خَلَقْنٰهُ بِقَدَرٍ ۝ وَمَآ اَمْرُنَآ اِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ۝"(۲۹۲)

"بے شک ہم نے ہر شے کو ایک اندازے کے مطابق پیدا کیا، اور ہمارا حکم تو صرف ایک (اشارہ ہوتا ہے) جیسے آنکھ کا جھپکنا۔"

اقبال رقم طراز ہیں:

"If we look at the movement embodied in creation from the outside, that is to say, if we apprehend it intellectually, it is a process lasting through thousands of years; for one Divine day, in the terminology of the Quran, as of the old Testament, is equal to the thousand years."(۲۹۳)

Marfat.com

''اگر ہم تخلیقی عمل میں شامل مجسّم حرکت کا خارج سے مشاہدہ کریں یا یوں کہیے کہ اگر ہم اسے (تخلیقی حرکت) عقلی طور پر سمجھنے کی کوشش کریں تو یہ ایک ایسا عمل ہوگا جس پر ہزاروں برس صرف ہوں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عہد نامۂ عتیق کی طرح قرآن کی اصطلاح میں بھی خدا کا ایک دن (ہمارے) ایک ہزار سال کے برابر ہے۔''

محولہ بالا اقتباس میں قرآنِ پاک کی اس آیت کا حوالہ دیا گیا ہے:

وَاِنَّ یَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَاَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّوْنَ.(۲۹۴)

''اور بے شک تمہارے رب کے ہاں ایک دن ہزار سال کے مانند ہے اس سے جو تم گنتے ہو (تمہارے حساب میں)''

عہد نامۂ عتیق (Old Testament) میں یہی مفہوم و مطلب اس طرح بیان ہوا ہے:

"One day is with the Lord as a thousand years."(۲۹۵)

اُردو میں اسی آیت کا ترجمہ کتابِ مقدس کے ''پرانا اور نیا عہد نامہ'' کے عنوان سے چھپے ہوئے ایڈیشن میں اس طرح درج ہے:

''تیری نظر میں ہزار برس ایسے ہیں جیسے کل کا دِن جو گزر گیا۔''(۲۹۶)

زمانِ الٰہی اور انسانی تصورِ زماں

محولہ بالا آیات میں زمانِ الٰہی (Divine Time) اور انسانی تصورِ زماں کو بیان کیا گیا ہے۔ خدا کے ہاں زماں (Time) لمحاتی تقسیم کا حامل نہیں بلکہ اس کی حیثیت ایک ایسے آنِ واحد (Single Now) کی ہے جس کی گرفت میں پوری کائنات میں جاری و ساری ہر نوع کے تخلیقی عمل سے رونما ہونے والے واقعات کی تفصیلات سمائی ہوئی ہیں۔ گویا ذاتِ الٰہی کائنات میں وقوع پذیر ہونے والے ہر تخلیقی عمل سے بیک لحظہ آگاہ ہے۔ اس کی وجہ کیا ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے لیے وقت ایسی خارجی حقیقت نہیں کہ جس کے ادراک یا شمار کے لیے اُسے کوئی پیمانہ متعین کرنا پڑے۔ حق تعالیٰ خود وقت کا خالق ہے۔ جس طرح ایک عام آدمی کے برعکس ایک فنکار یا شاعر اپنی تخلیق کے رموز و معارف سے بیک لحظہ واقف ہوتا ہے اُسی طرح وقت بھی خدا کی تخلیق ہے۔ اُسے اس کی تفہیم کے لیے کسی سہارے کی ضرورت نہیں۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ازل سے اَبد تک وقت ایک ایسا ''کل'' ہے جس کی نوعیت ریاضیاتی نہیں بلکہ موضوعی ہے، تاہم جب انسان خدا کے ہاں موضوعی نوعیت کے حامل وقت کے اندر سمائے ہوئے کسی تخلیقی دھارے یا عمل کا معروضی مشاہدہ مکانی حوالے سے کرتا ہے تو اُسے وہ تخلیقی عمل ہزاروں برس پر محیط معلوم

Marfat.com

ہوتا ہے مثلاً فطرت چونکہ خدا کے تخلیقی عمل کا معروضی اظہار ہے اس لیے فطرت کا ہر مظہر بھی انسانی تصورِ زماں کے مطابق اپنی تکمیل کے لیے زمانے کے لمبے لمبے وقفوں سے گزرتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔

؎ چو فطرت می تراشد پیکرے را

تمامش می کند در روزگارے (۲۹۷)

''خدا کا قانونِ قدرت مادی و طبیعی حالت میں جب کسی پیکر کی تخلیق و تشکیل کرتا ہے تو ماہ و سال کا ایک (طویل) زمانہ صرف کر کے اُس کی تکمیل کرتا ہے۔''

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

يُدَبِّرُ الْاَمْرَ مِنَ السَّمَاۗءِ اِلَى الْاَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ اِلَيْهِ فِيْ يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهٗٓ اَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّوْنَ (۲۹۸)

سید قطب شہید نے ''فی ظلال القرآن'' میں سورۃ السجدۃ کی محولہ بالا آیت کا ترجمہ ان الفاظ میں کیا ہے:

''وہ آسمان سے زمین تک دنیا کے معاملات کی تدبیر کرتا ہے اور اس تدبیر کی رُوداد اُس کے حضور جاتی ہے ایک ایسے دِن میں جس کی مقدار تمہارے شمار سے ایک ہزار سال ہے۔'' (۲۹۹)

مولانا جعفر شاہ پھلواری اسی آیت کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

''اس پوری کائنات کی ہر شے خواہ وہ کثیف ہو یا لطیف وجود میں آنے کے بعد منازلِ ارتقا کی طرف رجوع و صعود کرتی رہی اور ایک منزل سے دوسری منزل میں آنے تک اُسے ہزاروں سال لگے۔ یہ ہزاروں سال کی معیاد ہمارے پیمانۂ وقت کے مطابق ہے ورنہ اللہ جو زماں و مکاں کے انسانی پیمانوں سے بالاتر ہے، کے نزدیک ایک یوم ہے۔'' (۳۰۰)

چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں:

"The process of creation, lasting through thousands of years, is a single indivisible act, 'shift as the twinkling of an eye'." (۳۰۱)

''اقبال کہتے ہیں کہ وہ تخلیقی عمل جو انسانی حساب و کتاب میں ہزاروں برس پر محیط دکھائی دیتا ہے خدا کے ہاں اُس وقت کی حیثیت پلک جھپکنے سے زیادہ نہیں۔''

اقبال نے سورہ القمر کی آیت نمبر ۵۰ کا بھی حوالہ دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ حق تعالیٰ کے تخلیقی عمل کی حیثیت اس لیے ایک ایسے واحد اور ناقابلِ تقسیم (Indivisible) عمل کی ہے کیونکہ وہ پلک جھپکنے کی سی

Marfat.com

سرعت کے ساتھ انجام پاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی عمل کے انجام پانے کی سرعت، اسی عمل کی انجام دہی میں وقت کے عمل دخل کو ختم کر دیتی ہے، اور یوں اس عمل کو ایک ایسے مجرد فعل (Single Act) کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے جسے تسلسلِ زماں (Serial Time) کی اکائیوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا تاہم انسان معروضی سطح پر ہر عمل کو زمانی اکائیوں میں تقسیم کر کے اُس کی پیمائش اور تجزیہ کرنے کا عادی ہے چنانچہ جب انسان اپنی اسی عادت کے باعث خدا کے پلک جھپکنے کی سی سرعت کے ساتھ انجام پانے والے تخلیقی عمل کو بھی معروضی سطح پر وقت کی اکائیوں میں تقسیم کر کے دیکھتا ہے تو اُسے وہ عمل ہزاروں برس پر محیط دکھائی دیتا ہے۔ اس سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ وقت کی حیثیت مطلق (Absolute) نہیں بلکہ اَضافی (Relative) ہے۔

زماں کی اضافی حیثیت

دورِ حاضر میں آئن سٹائن (Einstein) نے نظریۂ اضافیت (The Theory of Relativity) پیش کر کے زماں (Time) کی اَضافی حیثیت کو ایک سائنسی حقیقت کے طور پر پیش کیا ہے۔ ایک مثال سے وقت کی اس اضافیت کا ادراک کیا جا سکتا ہے۔ فرض کریں مختلف افراد لاہور سے کراچی تک کا سفر اختیار کرتے ہیں۔ ایک شخص لاہور سے کراچی تک کا فاصلہ پیدل طے کرتا ہے تو اُسے ایک ماہ کا عرصہ لگتا ہے۔ دوسرا گاڑی استعمال کرتا ہے تو وہ ایک دِن میں یہ فاصلہ طے کر لیتا ہے۔ ایک اور شخص جہاز کے ذریعے کراچی جاتا ہے تو صرف ایک گھنٹا صرف ہوتا ہے۔ یوں اگر مذکورہ فاصلہ طے کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ تیز رفتار وسیلہ اختیار کرتے چلے جائیں تو صرف شدہ وقت کا دورانیہ کم سے کم ہوتا چلا جائے گا تا آنکہ ایک مقام وہ بھی آ سکتا ہے کہ جہاں وقت کی گزران کا تصور بے معنی ہو جائے اور تسلسلِ زماں (Serial Time) کا معروضی تصور ختم ہو کر رہ جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک مقام پر عمل کی سرعت اُس انتہا کو پہنچ سکتی ہے جو وقت کو اس قدر سکیڑ دے گی کہ اُس کی کسی زمانی اکائی میں تقسیم ممکن نہ رہے گی۔

قرآن جب یہ کہتا ہے:

إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ (٣٠٢)

''اُس کا کام اس کے سوا نہیں کہ وہ کسی شے کا ارادہ کرتا ہے تو وہ اُس کو کہتا ہے ''ہو جا'' تو وہ ہو جاتی ہے۔''

تو یہاں بھی تخلیقی عمل کی ایسی سرعت کی جانب اشارہ کرنا مقصود ہے جس سے تسلسلِ زماں (Serial Time) کی نفی ہو جاتی ہے۔

Marfat.com

زمانِ خالص کا باطنی تجربہ نا قابلِ بیان ہے

اگرچہ وقت کی اضافیت (Relativity) اب ایک مسلمہ حقیقت ہے اور اسی حقیقت کی بنا پر اس امکان کو رد نہیں کیا جاسکتا کہ سرعتِ عمل کے باعث زماں (Time) کا ایک ایسا مقام بھی آ سکتا ہے جو تسلسل سے عاری اور زمانی اکائیوں سے مبرا ہو، تاہم ہم انسانوں کے لیے زمانی اکائیوں سے متشکل ہونے والے تسلسل کے حامل زماں کا تصور ہی قابلِ فہم ہے۔ نظریۂ اضافیت (The Theory of Relativity) کے تحت ہم نظری طور پر زمانی اکائیوں سے مبرا زماں کو ممکن تو سمجھتے ہیں تاہم ہمارے لیے تسلسل سے عاری اس خالص زماں (Pure Time) کی نوعیت کو سمجھنا اور بیان کرنا بہت مشکل ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"It is, however, impossible to express this inner experience of pure duration in words, for language is shaped on the serial time of our daily efficient self."(۲۰۳)

زمانِ خالص کا باطنی تجربہ نا قابلِ بیان کیوں ہے؟

اقبال کہتے ہیں کہ ہماری زبان کے لیے زمانِ خالص (Pure Duration) کے باطنی تجربے کو بیان کرنا اس لیے ممکن نہیں کیوں کہ ہماری لسانی تشکیل ہی اُس تسلسلِ زماں (Serial Time) کے مطابق ہوئی ہے جس کا تعلق ہماری روزمرہ کی اَنائے فاعلی (Efficient Ego) سے ہے۔ بہرحال اقبال ایک مثال کے ذریعے یہ سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں کہ کس طرح دورانِ خالص کا باطنی تجربہ بیک لحظہ حرکت و ارتعاش کے اُس طوفان کو اپنے اندر سمو لیتا ہے کہ جس کو اگر انائے فاعلی معروضی سطح پر شمار کرنا شروع کرے تو اس عمل میں اُس کے ہزاروں برس صرف ہو جائیں گے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"According to physical science, the cause of your sensation of red is the rapidity of wave motion, the frequency of which is 400 billions per second. If you could observe this tremendous frequency from the outside, and count it at the rate of 2000 per second, which is supposed to be the limit of the perceptibility of light, it will take you more than six thousand years to finish the enumeration. Yet in the single momentary mental act of perception you hold together a frequency of wave motion which is practically incalculable."(۲۰۴)

Marfat.com

سرخ رنگ سے چار کھرب فی سیکنڈ (Billion per second400) کے حساب سے روشنی کی لہروں کا اخراج ہوتا ہے۔ ارتعاشات کے اخراج کی یہ سرعت ہماری حدِ ادراک سے بہت زیادہ ہے تاہم زمانِ خالص (Pure Duration) سے تعلق رکھنے والی ہماری باطنی ذات سرخ رنگ سے اُٹھنے والے ارتعاشات کے اس طوفانِ بے پناہ کا بیک لحظہ ادراک کر لیتی ہے اور یوں ہم سرخ رنگ کا مشاہدہ کر پاتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر معروضی سطح پر سرخ رنگ سے اُٹھنے والے ارتعاشات کو عملی طور پر شمار کرنا چاہیں تو ایسا کرنا ناممکن ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے لیے روشنی کی لہروں کے ادراک کی زیادہ سے زیادہ حد دو ہزار ارتعاشات فی سیکنڈ ہے چنانچہ اگر ہم دو ہزار فی سیکنڈ ارتعاشات کے پیمانے سے بھی سرخ رنگ سے چار کھرب فی سیکنڈ کے حساب سے خارج ہونے والے ارتعاشات کا شمار کرنا شروع کریں تو اس عمل میں چھ ہزار برس صرف ہو جائیں گے۔[۳۰۵]

معروضی سطح کا زمانی تواتر

یوں یہ بات متبادر ہوتی ہے کہ زمانِ خالص سے تعلق رکھنے والی باطنی ذات جس عمل کو بیک لحظہ انجام دیتی ہے اُسی عمل کو اگر معروضی سطح پر انجام دیا جائے تو وہ ہزار ہا برس پر پھیل جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ معروضی سطح پر وقت ایسے تواتر (Succession) کی صورت میں ہوتا ہے جس کی لمحات، دِن، مہینے اور سالوں کی صورت میں پیمائش کی جا سکتی ہے مگر انسان کے باطنی نفس سے تعلق رکھنے والا ذہنی عمل (Mental Act) اس سرعت سے کسی شے کا ادراک کرتا ہے کہ جس کے باعث معروضی سطح کا زمانی تواتر (Temporal Succession) ایسے 'دوران' (Duration) میں بدل جاتا ہے جو زمانی اکائیوں سے قطعاً نا آشنا ہوتا ہے۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں:

"Mental act transforms succession into duration."[۳۰۶]

وادیٔ عشق بسے دور و دراز است ولے

طے شود جادۂ صد سالہ بآہے گاہے[۳۰۷]

''عشق کی وادی بہت دور دراز ہے لیکن کبھی کبھی صد سالہ راستہ ایک ہی آہ میں طے کر لیا جاتا ہے۔''

مربوط شخصی کلیت کی فراہمی میں انائے قدری کا کردار

انسان کی ذات کا وہ باطنی پہلو جس کے ادراک کی سرعت معروضی سطح کے تواتر (Succession) کو دورانِ خالص (Pure Duration) میں بدل دیتی ہے، انائے قدری (Appreciative self)

Marfat.com

کہلاتا ہے، چنانچہ اقبال انائے قدری کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

> "The appreciative self, then, is more or less corrective of the efficient self, inasmuch as it synthesizes all the 'heres' and 'nows'---the small changes of space and time, indispensable to the efficient self---into the coherent wholeness of personality."(۳۰۸)

اقبال کہتے ہیں کہ انائے قدری کسی حد تک انائے فاعلی (Efficient self) کی اصلاح کا کام بھی انجام دیتی ہے۔ دراصل جب انائے فاعلی معروضی سطح پر کسی عمل کو ایں و آں (Heres and Nows) کے تواتر کا شکار کر دیتی ہے تو اس سے شخصیت کا بحیثیت مجموعی آہنگ متاثر ہوتا ہے اور شخصیت کی مرکزیت اور یک جہتی لخت لخت ہو کر رہ جاتی ہے۔ انائے قدری شخصیت کی مرکزیت کی حفاظت کرتی ہے۔ اس کے آہنگ کو بحال کرتی ہے اور اسے بکھرنے سے بچاتی ہے۔ اس کام کو انجام دینے کے لیے انائے قدری، انائے فاعلی کے ساتھ ایں و آں کی صورت میں چسپاں زمان و مکاں (Time and Space) کے تمام چھوٹے چھوٹے تنوعات پر مشتمل ناگزیر تواتر کو بیک لحظہ اپنے اندر سمو لیتی ہے جس سے شخصیت میں کسی قسم کا خلل واقع ہونے کی بجائے اُس کی جامعیت میں اضافہ ہوتا ہے اور یوں انائے قدری نہ صرف شخصیت کو زمان و مکاں کی بکھری ہوئی اکائیوں کے ساتھ بکھرنے سے بچاتی ہے بلکہ اُسے ایک مربوط کلیت (Coherent Wholeness) بھی فراہم کرتی ہے۔

زمانِ خالص کی نامیاتی کلیت

یہ بات تو عیاں ہو چکی ہے کہ وقت کے معروضی تصور اور باطنی تصور میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ معروضی سطح پر وقت مختلف اکائیوں میں منقسم ماضی، حال اور مستقبل کے خانوں میں بٹا ہوا نظر آتا ہے جبکہ ذات کی باطنی سطح پر وقت کسی نوع کی اکائیوں کی زد میں نہیں آتا۔ یہ وقت ہر قسم کی آمیزش سے پاک صرف زماں (Time) ہے۔ اسی لیے اسے خالص زماں (Pure Time) کہتے ہیں۔ اس زماں کی حیثیت آنِ واحد (Single Now) کی صورت میں ایک ایسے 'کل' (Whole) کی ہے جس میں ماضی، حال اور مستقبل ایک دوسرے سے علاحدہ نہیں بلکہ یک جا ہیں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> "Pure time, then, as revealed by a deeper analysis of our conscious experience, is not a string of separate, reversible instants; it is an organic whole in which the past is not left behind, but is moving along with, and operating in the present."(۳۰۹)

Marfat.com

اقبال کہتے ہیں کہ شعوری تجربے کے غائر تجزیے سے اس اَمر کا انکشاف ہوتا ہے کہ باطنی سطح پر وقت کی حیثیت ایسی مالا کی نہیں کہ جس میں پروئے ہوئے لمحات ایک دوسرے سے الگ الگ ہوں اور جن کا اعادہ ہو سکے۔ یہاں اعادہ کے حوالے سے اس اَمر کو مدِّ نظر رکھنا ضروری ہے کہ اعادہ دراصل اُس شے کا ہوتا ہے جو لمحۂ موجود میں حاضر نہ ہو۔ جہاں تک زمانِ خالص کا تعلق ہے اس میں ماضی، حال اور مستقبل تو ہیں مگر زمانِ خالص کے یہ تینوں اجزا نہ تو ایک دوسرے سے علاحدہ ہیں اور نہ ہی ان کی حیثیت مالا میں پروئے ہوئے ایسے موتیوں کی ہے جو ترتیب میں ایک دوسرے کے آگے پیچھے ہوتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک زمانِ خالص کی حیثیت دراصل ایک ایسے نامیاتی کل (Organic Whole) کی ہے جس کے اجزا ایک دوسرے کے آگے پیچھے ہونے یا ایک دوسرے سے علاحدہ ہونے کی بجائے یک جا ہیں، مثلاً زمانِ خالص میں ماضی کا تصور بھی ایسے وقت کے ساتھ وابستہ نہیں جو کہیں پیچھے رہ گیا ہو۔ گویا اقبال کے نزدیک ماضی کسی گزرے وقت میں ایسے ٹھہرے ہوئے واقعہ کا استعارہ نہیں کہ جس کے اعادے کی ضرورت ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانِ خالص (Pure Time) میں ماضی متحرک رہتا ہے۔ آگے بڑھتا ہے اور حال سے بے تعلق ہونے کی بجائے حال میں عمل آرا ہو کر اس پر اثر انداز ہوتا ہے۔ جہاں تک مستقبل کا تعلق ہے، مستقبل بھی زمانِ خالص کے اُس نامیاتی کل (Organic Whole) کا حصہ ہے جس میں ماضی و حال کا ادغام ہوا نظر آتا ہے۔ گویا زمانِ خالص کے نامیاتی کل میں صرف ماضی و حال کا ادغام ہی نہیں ہے بلکہ مستقبل بھی اسی ادغام کا حصہ ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"And the future is given to it not as lying before, yet to be traversed; it is given only in the sense that it is present in its nature as an open possibility."[310]

''اور مستقبل اسے (زمانِ خالص کو) آگے رکھی ہوئی ایسی شے کے طور پر نہیں دیا گیا جسے ابھی عبور کرنا ہے۔ اس کا (پہلے سے) عطا کیا ہوا ہونا صرف ان معنوں میں ہے کہ یہ اپنی اصل کے لحاظ سے ایک کھلے امکان (Open possibility) کی صورت میں موجود ہے۔''

اقبال نے اپنے تیسرے خطبے ''تصورِ خدا اور دُعا کا مفہوم'' (The Conception of God and the Meaning of Prayer) میں زمانِ خالص میں موجود مستقبل کی نوعیت و اصلیت کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

"The future certainly pre-exists in the organic whole of God's

Marfat.com

creative life, but it pre-exists as an open possibility, not as a fixed order of events with definite outlines."(۳۱)

''مستقبل یقیناً خدا کی تخلیقی زندگی کے نامیاتی کل میں پہلے سے موجود ہے تاہم اس کی پہلے سے موجودگی مخصوص خدوخال اور طے شدہ ترتیب کے حامل واقعات کی بجائے کھلے امکانات کی صورت میں ہے۔''

زمانِ خالص میں موجود کھلے امکانات سے تقدیر کی تشکیل

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ نہ تو ماضی زمانِ خالص کے نامیاتی کل (Organic Whole) سے باہر ہے اور نہ ہی مستقبل زمانِ خالص (Pure Time) کے نامیاتی کل کی سرحدوں سے خارج اور ماضی و حال سے الگ کہیں آگے اس طرح پڑا ہوا ہے جس تک ابھی رسائی حاصل کرنا باقی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ زمانِ خالص کا نامیاتی کل زماں (Time) کی تمام جہات پر محیط ہے۔ زمانِ خالص کے نامیاتی کل میں مستقبل کسی ایک متعین صورت میں نہیں بلکہ ایسے کھلے مگر بے شکل اور بے رنگ امکانات کی صورت میں ہے جن میں سے کسی ایک امکان کا انتخاب ہی مستقبل کی کسی متعین صورت کی تخلیق کرتا ہے۔ اس بات کی تفہیم اس مثال سے ہو سکتی ہے۔ فرض کریں ایک شخص ایک بہت بلند عمارت کی چھت پر کھڑا ہے اور وہ اس چھت سے نیچے آنا چاہتا ہے۔ کیسے آئے گا؟ سیڑھیوں کے ذریعے، لفٹ کے ذریعے، چھلانگ لگا کر، رسی سے لٹک کر، پیراشوٹ کے ذریعے، ہیلی کاپٹر کے ذریعے یا کسی اُڑن کھٹولے میں بیٹھ کر۔ بہت سے کھلے امکانات ہیں جو پہلے سے موجود ہیں۔ ان میں سے کچھ بیک وقت ذہن میں ہو سکتے ہیں اور کچھ نہیں بھی تاہم کوئی شخص عملی طور پر ان امکانات میں سے صرف اُس امکان کا انتخاب کرے گا جس کے انتخاب کی اجازت اُس کے وسائل، صحت یا عقل دے گی۔ اسی طرح فرض کیا اگر ایک شخص کو راستے میں پڑی سونے کی اینٹ نظر آ جائے تو اب پھر کئی ایک امکانات ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ شخص مذکورہ اُس سونے کی اینٹ کو اُٹھا لے اور اپنے گھر لے جائے یا اُس شخص کو تلاش کرے جس کی وہ اینٹ ملکیت ہے یا پھر وہ اُس سونے کی اینٹ کو اُٹھا کر کوتوالی میں جمع کرا دے اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ راستے میں پڑی ہوئی سونے کی اینٹ کو دیکھے مگر اُسے نظر انداز کرتے ہوئے آگے نکل جائے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی بھی موقع پر جب انسان کوئی عمل انجام دینا چاہتا ہے تو اس عمل کے انجام دہی کی کوئی ایک نہیں بلکہ کئی ایک صورتیں ہو سکتی ہیں جو کھلے امکانات (Open Possibilities) کی حیثیت میں اُس کے سامنے موجود ہوتی ہیں تاہم یہ تمام امکانات بے شکل اور بے رنگ ہوتے ہیں اور صرف اُس امکان کے خدوخال (Outlines)

Marfat.com

متعین ہوتے ہیں جس کا انتخاب کوئی شخص اپنی پوری آزادی کے ساتھ کرتا ہے۔

تو اپنی سرنوشت اب اپنے قلم سے لکھ
خالی رکھی ہے خامۂ حق نے تری جبیں[۳۱۲]

چونکہ زمانِ خالص کے نامیاتی کل میں دیے گئے امکانات (Given Possibilities) میں سے کسی ایک امکان کا انتخاب مکمل آزادی سے کیا جاتا ہے اس لیے اقبال کی نظر میں وہی منتخب کردہ امکان عمل میں ڈھل کر فرد کی تقدیر بن جاتا ہے۔ یوں یہ بات اظہر من الشمس ہو جاتی ہے کہ انتخاب کی مکمل آزادی کے ساتھ زمانِ خالص کے نامیاتی کل (Organic Whole) میں پہلے سے موجود کھلے امکانات نہ صرف مستقبل کا استعارہ ہیں بلکہ ان کی حیثیت اُن لاانتہا تقدیرات[۳۱۳] کی بھی ہے جن میں سے کوئی شخص کسی ایک تقدیر کا انتخاب اپنے عمل کی صورت میں کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر ہم وقت کا ادراک ایک نامیاتی کل کے طور پر کریں تو یہی تقدیر ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وقت کے اس نامیاتی کل سے باہر کچھ بھی نہیں ہے۔ جو کچھ ہے اس کے اندر ہے۔ قرآن کا نقطۂ نظر بھی یہی ہے، چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں:

"It is time regarded as an organic whole that the Quran describes as Taqdir or the destiny---a word which has been so much misunderstood both in and outside the world of Islam."[۳۱۴]

''قرآن وقت کو بحیثیت نامیاتی کل (Organic Whole) تقدیر یا قسمت کے طور پر بیان کرتا ہے۔ تقدیر ایک ایسا لفظ ہے جس کا دنیائے اسلام کے اندر اور باہر دونوں جگہ بہت غلط مفہوم سمجھا گیا ہے۔''

اقبال زمان (Time) اور تقدیر کے باہمی تعلق کی مزید وضاحت کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"Destiny is time regarded as prior to the disclosure of its possibilities. It is time freed from the net of causal sequence---the diagrammatic character which the logical understanding imposes on it."[۳۱۵]

''تقدیر وہ وقت ہے جس کے امکانات کا ابھی ظہور نہیں ہوا۔ یہ وہ وقت ہے جو علت و معلول کے تدریجی جال سے آزاد ہے...... یعنی وہ ترسیمی کردار یا خصوصیت جو منطقی فہم اس پر عائد کرتی ہے۔''

Marfat.com

اقبال نے وقت کو تقدیر قرار دیا ہے مگر اُس وقت کو جس کے امکانات ابھی منظرِ عام پر نہیں آئے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وقت کی آغوش میں امکانات کا ایک وسیع ذخیرہ ہے۔ یہ امکانات نیلے، پیلے، اودھے، سرخ، سفید اور سیاہ کئی رنگوں کے ہیں۔ وقت کی آغوش میں پڑے امکانات کی نوعیت کے اس تنوع ہی سے تقدیر کی تشکیل ہوتی ہے۔ جب ان امکانات میں سے کوئی ایک امکان منظرِ عام پر آجاتا ہے تو وہ امکان واقعے کا روپ دھار لیتا ہے۔

سلسلۂ روز و شب، نقش گر حادثات
سلسلۂ روز و شب، اصل حیات و ممات (۳۱۶)

حُسنِ عمل کے معیار سے واقعات کا ظہور

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وقت کی آغوش میں پڑے ہوئے امکانات کے وسیع ذخیرے میں سے کس طرح کوئی ایک امکان منکشف ہو کر واقعے کی شکل اختیار کر لیتا ہے؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ یہ عمل کے حسن و قباحت کا معیار ہے کہ جس کی مناسبت سے کئی ایک امکانات میں سے کوئی ایک امکان منکشف ہو کر واقعے کی صورت ڈھل جاتا ہے۔ مثلاً فرض کریں ایک طالبِ علم نے ایک امتحان دینا ہے جس کے کل نمبر ایک ہزار ہیں۔ یہ ایک ہزار نمبر دراصل وہ ایک ہزار امکانات ہیں جو وقت کی آغوش میں پوشیدہ ہیں اور ان میں سے ابھی کوئی امکان ظہور پذیر نہیں ہوا۔ چنانچہ یہ تمام امکانات طالبِ علم کی تقدیر کی صورت میں اُس کے سامنے ہیں۔ وہ ان امکانات کی حدود سے آگے پیچھے نہیں ہو سکتا۔ اُسے انھی ایک ہزار امکانات میں سے کسی ایک امکان تک رسائی حاصل کرنا ہے تاہم طالبِ علم واقعتاً ان ایک ہزار امکانات میں سے کس امکان کو اپنے نام کرتا ہے، اس بات کا انحصار اُس کے حسنِ عمل کے معیار پر ہے۔ اگر عمل کا معیار بلند درجے کا ہے تو بلند درجے کا امکان صورت واقعہ میں ڈھل کر سامنے آئے گا اور اگر عمل کا معیار پست سطح کا ہے تو پھر اُس کی مناسبت سے پست سطح کا امکان واقعہ بن کر ہاتھ لگے گا۔ گویا اقبال کی نظر میں وقت کی آغوش سے امکانات کا ظہور علت و معلول کے تدریجی تسلسل (Causal Sequence) کی صورت میں نہیں ہوتا بلکہ یہ حسنِ عمل کا معیار ہے، جو کسی ایک امکانی سطح کے ظہور کا باعث بنتا ہے۔ اسی نکتے کی وضاحت اقبال کے ان اشعار سے ہوتی ہے:

گر ز یک تقدیر خوں گردد جگر
خواہ از حق حکمِ تقدیرِ دگر

Marfat.com

تو اگر تقدیرِ نو خواہی رواست
زانکہ تقدیراتِ حق لا انتہاست
ارضیاں نقدِ خودی درباختند
نکتۂ تقدیر را نشناختند
رمزِ باریکش بحرفے مضمر است
تو اگر دیگر شوی، او دیگر است
خاک شو نذرِ ہوا سازد ترا
سنگ شو بر شیشہ اندازد ترا(۳۱۷)

شبنمی؟ افتندگی تقدیر تست
قلزمی؟ پایندگی تقدیر تست(۳۱۸)

''اگر ایک تقدیر سے تیرا جگر خون ہو جاتا ہے
تو تُو اللہ تعالیٰ سے ایک اور تقدیر کا تقاضا کر
تو اگر ایک نئی تقدیر کا تقاضا کرے تو یہ جائز ہے
اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں لا انتہا تقدیریں ہیں
اہلِ زمین اپنی خودی کی دولت سے ہاتھ دھو بیٹھے ہیں
(اسی لیے) وہ تقدیر کی حکمت کو نہ سمجھ پائے
اُس (تقدیر) کی گہری حقیقت ایک حرف میں پوشیدہ ہے
تو اگر بدل جائے تو وہ (تقدیر) بھی بدل جائے گی
تو مٹی ہو تو قدرت تجھے ہوا کی لہروں کے بھینٹ چڑھا دے گی
تو پتھر ہو تو (تقدیر) تجھے شیشے پر پرکھے گی
تو اگر شبنم ہے تو پستی پر گرنا ہی تیری تقدیر ہے
(اور اگر) تو سمندر ہے تو بقا و استحکام تیرا مقدر ہے''

علیتی تسلسل اور حسنِ عمل کا معیار

یوں یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ زمانِ خالص (Pure Time) سے تعلق رکھنے والے

Marfat.com

امکانات علیتی تسلسل (Causal Sequence) کے ساتھ منصۂ شہود پر نہیں آتے بلکہ کسی فرد کے عمل کی مناسبت سے زمانِ خالص میں موجود لاتعداد امکانات میں سے کوئی ایک امکان واقعہ بن کر ظاہر ہوتا ہے۔ اگر زمانِ خالص میں علیتی تسلسل (Causal Sequence) ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ زمانِ خالص (Pure Time) میں موجود امکانات ایک خاص منطقی اعداد و شمار کے حامل ہیں اور لگی بندھی ترتیب کے ساتھ معروضی سطح پر نمایاں ہو رہے ہیں۔ اس صورت میں عمل کی اہمیت ختم ہو کر رہ جائے گی۔ حقیقت یہ ہے کہ زمانِ خالص وہ زماں ہے جسے ہم محسوس تو کرتے ہیں تاہم اُسے نہ تو فکر و خیال کے کسی نظم کا پابند کر سکتے ہیں اور نہ ہی اُسے اعداد و شمار کے کسی قاعدے کی گرفت میں لا سکتے ہیں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"It is time as felt and not as thought and calculated."(۳۱۹)

''یہ زماں ایسا ہے جیسا محسوس ہوتا ہے اور نہ کہ ویسا جیسا فکر و خیال اور اعداد و شمار میں آتا ہے۔''

اقبال زماں (Time) کے علیتی تسلسل کی نفی کرتے ہوئے ایک مثال سے اپنے موقف کی یوں وضاحت کرتے ہیں:

"If you ask me why the Emperor Humayun and Shah Tahmasp of Persia were contemporaries, I can give you no causal explanation. The only answer that can possibly be given is that the nature of reality is such that among its infinite possibilities of becoming, the two possibilities known as the lives of Humayun and Shah Tahmasp should realize themselves together."(۳۲۰)

''اگر آپ مجھ سے پوچھیں کہ شہنشاہ ہمایوں اور ایران کے شاہ طہماسپ ہم عصر کیوں تھے تو میں آپ کو کوئی علیتی توجیہہ نہیں دے سکتا۔ صرف ایک جواب جو ممکنہ طور پر دیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ حقیقت کی ماہیت ہی کچھ ایسی ہے کہ وجود پذیر ہونے کے لامحدود امکانات میں سے ہمایوں اور شاہ طہماسپ کی زندگیوں کی صورت میں دو امکانات نے ایک ساتھ اپنے آپ کو پردۂ خفا سے نمایاں کیا۔''

واقعات کا ظہور منطقی نہیں بلکہ تخلیقی ہے

اقبال نے اس اَمر کو بالکل واضح کر دیا ہے کہ حوادث و واقعات کسی طے شدہ فکری و منطقی حساب کتاب کے تحت منصۂ شہود پر جلوہ نما نہیں ہوتے۔ اگر ایسا ہوتا تو واقعات کے وقوع پذیر ہونے کے عمل پر

Marfat.com

کسی نہ کسی ایسے ریاضیاتی فارمولے کا اطلاق ضرور ہو جاتا جس کی مدد سے وقوع پذیر ہونے والے واقعات کی کوئی نہ کوئی عقلی توجیہہ کی جا سکتی لیکن ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ ہر وقوع پذیر ہونے والا واقعہ دراصل وقوع پذیری کے لیے تیار اُن بے شمار امکانات میں سے ایک ہوتا ہے جو کسی عمل کی مناسبت سے اپنے آپ کو معروضی صورت میں ڈھال لیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ واقعاتی تسلسل کسی عقلی و منطقی ترتیب کا شاخسانہ نہیں بلکہ آزاد عمل سے وجود میں آنے والا ایک ایسا تخلیقی بہاؤ ہے جس میں اپنی نوعیت کے لحاظ سے جدت و تازگی اور نئے پن کی صفات پائی جاتی ہیں۔ اقبال لکھتے ہیں:

"Time regarded as destiny forms the very essence of things. As the Quran says: God created all things and assigned to each its destiny."[۳۲۱]

زماں بطور تقدیر اشیا کا بنیادی جوہر ہے۔ جیسے کہ قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے:

''خدا نے ہر شے کو پیدا کیا اور ہر (شے) کو اُس کی تقدیر تفویض کر دی۔''[۳۲۲]

تقدیر اور جہد و عمل کا ربطِ باہمی

اللہ تعالیٰ ہر شے کا خالق ہے۔ وہ جانتا ہے کہ جو بھی شے اُس نے پیدا کی ہے وہ کن صلاحیتوں کی مالک ہے۔ اُس کی پہنچ اور رسائی کیا ہے۔ کسی شے کو اللہ تعالیٰ نے جن صلاحیتوں اور عمل کی رسائی کی جن حدود کے ساتھ پیدا کیا ہے وہی دراصل اُس کی تقدیر ہے۔ یہی تقدیر ہے جو ہر شے کی پیدائش کے ساتھ ہی اُس کے اندر ودیعت کر دی گئی ہے۔ اقبال جب یہ کہتے ہیں کہ زماں بطور تقدیر (Time Regarded as Destiny) ہر شے کا بنیادی جوہر (Essence) ہے تو اس سے مراد یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر شے کے اندر اُس کی صلاحیتوں اور اُس کے عمل کی پہنچ اور رسائی کی حدود کا تعین کر دیا ہے جس سے وہ باہر نہیں جا سکتی۔ عمل اور صلاحیتوں کی ان حدود ہی کو کسی شے کے بنیادی جوہر کی حیثیت حاصل ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی شے یا فرد کے اندر عمل کی جو صلاحیتیں بنیادی جوہر کی صورت میں رکھی ہیں، وہ شے یا فرد اُن صلاحیتوں میں سے کس قدر صلاحیتوں سے کام لیتا ہے اور نظامِ ہستی میں کس مقام و مرتبے کا حامل بنتا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ اس سوال کا جواب اُس وقت تک نہیں دیا جا سکتا جب تک فرد کا عمل زماں (Time) کی کوکھ سے ہویدا ہو کر واقعے کا روپ اختیار نہ کرے۔ جب کوئی عمل زماں کی کوکھ سے ہویدا ہو کر واقعے کی صورت اختیار کرتا ہے تو اُس لمحے ہی کسی فرد کی تقدیر کی کوئی متعین صورت نمایاں ہوتی ہے اور اس اَمر کا اظہار ہوتا ہے کہ کسی فرد نے اپنے بنیادی جوہر یعنی

Marfat.com

تقدیر کی کس سطح کو اپنے نام کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ فرد کی تقدیر اُس کے بنیادی جوہر یعنی عمل اور صلاحیتوں کی حدود کی صورت میں تو متعین ہے تاہم کوئی فرد ان صلاحیتوں میں سے کس قدر صلاحیتوں کو اُجاگر کرتا ہے اور اپنے عمل کی حدود کے کس پست یا بلند مقام تک رسائی پاتا ہے، یہ نہ تو پہلے سے طے شدہ ہے اور نہ ہی کوئی فرد اس کا پابند ہے۔ ہر فرد اپنی ہمت، محنت اور جدوجہد کے مطابق ہی اپنے بنیادی جوہر یعنی تقدیر سے حصہ پاتا ہے۔ زماں بطورِ تقدیر نہ صرف فرد کے عمل کے نتائج وعواقب کو عیاں کرتا ہے بلکہ فرد کے عمل کی پرکھ کرتے ہوئے روزگارِ حیات میں اُس کی حیثیت کا تعین بھی کرتا ہے۔ اقبال ''بالِ جبریل'' میں زماں کی حیثیت کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

تجھ کو پرکھتا ہے یہ، مجھ کو پرکھتا ہے یہ
سلسلۂ روز و شب، صیرفیِ کائنات
تو ہو اگر کم عیار، میں ہوں اگر کم عیار
موت ہے تیری برات، موت ہے میری برات (۳۲۳)

اس سے یہ بات متبادر ہوتی ہے کہ تقدیر کسی خارجی سطح کے بے رحم (Unrelenting) ہاتھوں سے متعین نہیں ہوتی بلکہ یہ ذات کی باطنی سطح پر امکانات کی صورت میں موجود صلاحیتوں کو حقیقت بنا کر واقعاتی رنگ میں پیش کرنے کا نام ہے۔ اقبال اسی بات کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

"The destiny of a thing then is not an unrelenting fate working from without like a taskmaster; it is the inward reach of a thing, its realizable possibilities which lie within the depths of its nature, and serially actualize themselves without any feeling of external compulsion."(۳۲۴)

''کسی شے کی تقدیر قسمت کا ایسا بے رحم ہاتھ نہیں کہ جو خارج سے کسی جابر آقا (Taskmaster) کی طرح کام کر رہا ہو۔ دراصل یہ کسی شے کی باطنی رسائی ہے اور اُس کی فطرت میں پڑے حقیقت میں متبدل ہو جانے کی صلاحیت رکھنے والے ایسے امکانات ہیں جو کسی خارجی جبر کے احساس کے بغیر اپنے آپ کو ایک ایک کر کے واقعاتی رنگ میں پیش کرتے ہیں۔''

اقبال کے مذکورہ بیان سے اس خیال کی قطعاً نفی ہو جاتی ہے کہ انسان مجبورِ محض ہے اور اُس کے اختیار میں کچھ نہیں۔ اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر انسان کو مجبورِ محض تصور کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ

Marfat.com

خارجی سطح پر واقعات کی تشکیل میں انسانی کردار کا کوئی عمل دخل نہیں بلکہ بنے بنائے اور گڑھے گڑھائے واقعات پہلے ہی سے دوران (Duration) کے نامیاتی کل (Organic Wholeness) میں موجود ہیں اور وہ وہاں سے ایک ایک کر کے ظاہری سطح پر نمایاں ہوتے جا رہے ہیں۔ تقدیر کے اس نوع کے تصور سے جہاں اس روایتی خیال کو تقویت ملتی ہے کہ جو کچھ ہوتا ہے وہ پہلے ہی سے طے شدہ ہے اور لکھے کو کوئی نہیں ٹال سکتا وغیرہ۔ وہاں تقدیر کا یہ تصور انسانی عمل کی حیثیت اور اہمیت کو اس قدر ختم کر کے رکھ دیتا ہے کہ خیر وشر، جزا وسزا اور روز آخرت وغیرہ کے تصورات بھی بے معنی نظر آنے لگتے ہیں، چنانچہ اقبال تقدیر کے کسی بھی ایسے تصور کے قائل نہیں جو عمل کی راہ میں رکاوٹ بنے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"Thus the organic wholeness of duration does not mean that full-fledged events are lying, as it were, in the womb of Reality, and drop one by one like the grains of sand from the hour-glass."[۳۲۵]

''دوران کے نامیاتی کل کا مطلب یہ نہیں کہ اس کے اندر ہر لحاظ سے مکمل واقعات اُسی طرح پڑے ہوئے ہیں کہ جس طرح وہ حقیقت کی کوکھ میں تھے اور ایک ایک کر کے شیشۂ ساعت (Hour Glass) سے ریت کے ذروں کی طرح گرتے جا رہے ہیں۔''

وقت کی تخلیقی حیثیت

اقبال کے وقت (Time) سے متعلق نظریات سے یہ بات بالکل عیاں ہے کہ اُن کے نزدیک وقت کی حیثیت پہلے سے تشکیل شدہ واقعات کے گودام کی نہیں بلکہ ایسے خالق کی ہے جس کا ہر لحظہ حقیقی اور بدیعی ہونے کی حیثیت سے تخلیقی صلاحیت کا حامل ہوتا ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"If time is real, and not a mere repetition of homogeneous moments which make conscious experience a delusion, then every moment in the life of Reality is original, giving birth to what is absolutely novel and unforeseeable 'Everyday doth some new work employ Him', says the Quran."[۳۲۶]

''اگر وقت حقیقی ہے اور محض ایسے ہم جنس (Homogenous) لمحات کی تکرار نہیں ہے جو شعوری تجربے کو فریب نظر بنا دیتے ہیں تو پھر (یہ کہا جا سکتا ہے کہ) حقیقت کی دنیا میں ہر لمحہ اصلی (Original) ہے اور اُن (واقعات) کو جنم دیتا ہے جو قطعاً نادر و نادیدہ ہیں۔ قرآن کہتا ہے ہر دن وہ ایک نئے کام میں مشغول رہتا ہے۔''

Marfat.com

اقبال نے اپنے فکر و فلسفہ میں جہاں خدا اور انسان کو اپنی اپنی سطح پر خالق قرار دیا ہے وہاں اُن کے نزدیک وقت (Time) کو بھی ایک ایسے خالق کی حیثیت حاصل ہے جس کی آغوش سے ہمیشہ نئے، اچھوتے اور نادر و نادیدہ واقعات جنم لیتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ غیر حقیقی وقت کے برعکس حقیقی وقت وہ ہے جس میں نہ تو ہم جنس لمحات کی تکرار پائی جاتی ہے اور نہ ہی واقعات کی تکرار سے شعوری تجربہ فریبِ نظر کا شکار ہوتا ہے۔ اگر پہلے سے تشکیل شدہ واقعات ہی وقوع پذیر ہوں تو پھر وقت کا گزرنا ایسے ہی ہے کہ جیسے کسی تھیٹر میں ناظرین اور واقعات کے مابین حائل پردے کا آہستہ آہستہ ہٹتے چلے جانا اور پہلے سے سوچے سمجھے اور دیکھے بھالے واقعات کا ایک ایک کر کے وقوع پذیر ہوتے چلے جانا۔ سی۔ ڈی اور کیسٹ کی مثال سے بھی غیر حقیقی وقت کی وضاحت کی جا سکتی ہے۔ جب کسی سی۔ ڈی پلیئر میں پڑی ہوئی سی۔ ڈی یا ٹیپ ریکارڈر میں رکھی ہوئی کیسٹ کو چلایا جاتا ہے تو ان میں سے ایک متعین وقت پر مشتمل پہلے سے محفوظ واقعات بجنسہٖ لحظہ بہ لحظہ ایک ایک کر کے نشر ہونے لگتے ہیں۔ کیا اس صورت میں پہلے سے تشکیل شدہ واقعات کے نشر ہونے سے وقت کے کسی حقیقی کردار کی نشان دہی ہوتی ہے؟ ہرگز نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی وقت تخلیقی کردار کا حامل ہوتا ہے اور تخلیقیت تکرار اور میکانکیت کو برداشت نہیں کرتی۔ چنانچہ اقبال کی نظر میں اصل (Original) یا حقیقی وقت وہ ہے جس کی کوکھ سے پہلے سے گڑھے گڑھائے واقعات نہیں بلکہ نئے اور تازہ واقعات جنم لیتے ہیں۔ اقبال وقت کی تخلیقی حیثیت کے اظہار کے لیے قرآن پاک کی درج ذیل آیت کا حوالہ دیتے ہیں:

كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِيۡ شَاۡنٍ۔ (۳۲۷)

''وہ ہر روز کام میں مصروف رہتا ہے''

اقبال نے وقت کے تخلیقی وصف کا اظہار اپنے کلام میں یوں کیا ہے:

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان، نئی آن
گفتار میں، کردار میں، اللہ کی برہان (۳۲۸)

ہر لحظہ نیا طور، نئی برقِ تجلی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے (۳۲۹)

ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود (۳۳۰)

Marfat.com

اقبال رقم طراز ہیں:

"To exist in real time is not to be bound by the fetters of serial time, but to create it from moment to moment and to be absolutely free and original in creation."(۳۳۱)

''زمانِ حقیقی میں رہنے کا مطلب تسلسلِ زماں (Serial Time) کی پابندیوں کا اسیر ہونا نہیں بلکہ اسے (یعنی تسلسلِ زماں کو) لحظہ بہ لحظہ تخلیق کرنا اور اس تخلیقی عمل میں مکمل طور پر حریت وندرت کا حامل ہونا ہے۔''

تسلسلِ زماں اور زمانِ حقیقی میں فرق

تسلسلِ زماں کا مطلب وقت کی ایسی گزران ہے کہ جس میں ایک لمحے کے بعد دوسرا لمحہ اور دوسرے کے بعد تیسرا لمحہ وقوع پذیر ہوتا ہے۔ لمحات کا یہ تسلسل ایسی زمانی اکائیوں کی نشان دہی کرتا ہے جس سے زمانی تحدیدات کا ایک مخصوص نظام وضع ہو جاتا ہے۔ ہماری معروضی دنیا کا تعلق زمانی اکائیوں پر مشتمل ایک ایسے ہی نظامِ وقت سے ہے کہ جس میں لمحے کے ساتھ لمحہ جڑتا چلا جاتا ہے اور وقت کا دھارا آگے بڑھتا چلا جاتا ہے۔ تسلسل کے حامل اس نظامِ وقت میں ہر وقوع پذیر ہونے والا واقعہ کسی نہ کسی زمانی اکائی سے وابستہ دکھائی دیتا ہے اور اُس کے لیے اُس مخصوص زمانی اکائی کی قید سے رہائی پانا ممکن نہیں ہوتا۔ اقبال کہتے ہیں کہ زمانِ حقیقی (Real Time) ہماری معروضی دنیا کی طرز کا نظامِ وقت نہیں ہے کہ جس میں وقوعات لمحات کے اسیر اور زمانی تحدیدات کے پابند ہو کر تسلسلِ زماں (Serial Time) کے بہاؤ کا حصہ ہوں۔ اگرچہ اس میں کوئی شک نہیں کہ زمانِ حقیقی میں بھی وقت کے گزرنے یعنی مرور کا احساس پایا جاتا ہے تاہم یہ ایسا مرور نہیں کہ جو زمانی حد بندی کی مختلف چھوٹی یا بڑی اکائیوں میں منقسم ہو۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی رقم طراز ہیں:

''زمانِ حقیقی ایک قسم کی تخلیقی فعلیت ہے۔ اس کے متعلق تواتر کا تصور نہیں کیا جا سکتا اور نہ اس کو ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کیا جا سکتا ہے بلکہ زمانِ خالص دوران و مرور ہے۔''(۳۳۲)

آگے چل کر ڈاکٹر رضی الدین صدیقی زمانِ حقیقی کی نوعیت پر ان الفاظ میں اظہارِ خیال کرتے ہیں:

''اگر ہم آنکھیں بند کر لیں اور خارجی دنیا کے تمام خیالات کو دل سے نکال دیں تو اس کے باوجود ہمیں وقت کے گزرنے کا احساس ہوتا رہے گا لیکن مکاں کی وسعت یا تنگی کا

Marfat.com

کوئی احساس نہیں ہوگا۔ وقت کا یہی داخلی اور شعوری احساس اس کی امتیازی خاصیت ہے۔''(۳۴۳)

اقبال کے یہ اشعار وقت کی حقیقی نوعیت کو بیان کرتے ہیں:

اے اسیرِ دوش و فردا در نگر
در دلِ خود عالم دیگر نگر(۳۴۴)

تو کہ از اصلِ زماں آگہ نۂ
از حیاتِ جاوداں آگہ نۂ

تا کجا در روز و شب باشی اسیر
رمزِ وقت از لی مع اللہ یاد گیر

ایں و آں پیداست از رفتارِ وقت
زندگی سریست از اسرارِ وقت
اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست
وقت جاویدست و خور جاوید نیست(۳۴۵)

''اے آنے اور جانے والے کل کی قید میں رہنے والے شخص! ذرا اپنے دل کے اندر جھانک کر دیکھ۔ دیکھ کہ تیرے دل کے اندر ایک اور ہی دنیا آباد ہے۔
(چوں کہ) تو زمانے کی حقیقت سے واقف نہیں (اس لیے تجھے دائمی زندگی کا بھی شعور نہیں۔
تو کب تک روز و شب (غیر حقیقی زماں) کا قیدی رہے گا، وقت کا راز (حضور ﷺ کے ارشاد) لی مع اللہ سے سمجھ لے۔
جملہ جہات وقت کی رفتار کا نتیجہ ہیں، حیات وقت کے بھیدوں میں سے ایک بھید ہے۔
وقت کی حقیقت کا تعلق سورج کی گردش کے ساتھ نہیں ہے، وقت کو دوام ہے اور سورج دائمی نہیں ہے۔''

اقبال کہتے ہیں کہ حقیقی وقت (Real Time) میں زمانی لحاظ سے رفتہ و آئندہ کی کوئی تخصیص نہیں ہوتی گویا باطنی ذات کے اندر حقیقی وقت کی تمام زمانی جہات بیک لحظہ یک جا ہوتی ہیں تاہم اس کا

Marfat.com

مطلب یہ بھی نہیں کہ حقیقی وقت، ایک جامد و ساکت شے ہے۔ دراصل حقیقی وقت کا تعلق ہماری باطنی ذات سے ہے اور اگر ہم اپنی باطنی ذات پر غور کریں تو ہمیں محسوس ہوگا کہ ہمارے اندر ہر پل مختلف نوع کے جذبات، احساسات، ادراکات، نئی سے نئی خواہشات، تحریکات اور فکر و خیال کے نادر اور اچھوتے زاویے مسلسل بن اور بگڑ رہے ہیں۔ باطنی ذات کے اندر حرکت و سرگرمی کا یہ عمل فرد کو وقت کی گزران کے احساس سے غافل نہیں ہونے دیتا مگر یہ اَمر ملحوظِ خاطر رہنا چاہئے کہ باطنی ذات کے اندر وقت کی گزران کی صورت ایسی سیدھی لکیر کی طرح نہیں ہوتی کہ جسے مختلف علاحدہ علاحدہ حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہو۔ دراصل باطنی ذات سے تعلق رکھنے والے حقیقی وقت کی مثال صراحی میں پڑے ہوئے اُس جام کی سی ہے جس کا صراحی میں وجود کسی خاص ترتیب کا حامل نہیں ہوتا بلکہ پوری صراحی جام کے ہر حصے کے لیے بیک لحظہ ملجا و ٹھکانہ ہوتی ہے۔ صراحی میں پڑے ہوئے جام کے مصداق ہماری باطنی ذات سے متعلق حقیقی وقت کی مثال بھی ایک ایسے محلول کی ہے جس کے تمام مشتملات رفتہ و آئندہ کی کسی مخصوص ترتیب یا نظم کی پابندی سے ناآشنا بیک لحظہ باطنی ذات کے روبرو دست بستہ حاضر رہتے ہیں مگر حقیقی وقت کی یہ صورت ذات کی صرف باطنی سطح تک محدود ہے۔ جس طرح صراحی میں جام کسی مخصوص نظم میں نہ ہونے کے باوجود جب صراحی سے خارجی سطح پر منتقل ہوتا ہے تو نظم و ضبط کی ایک خاص صورت اختیار کر لیتا ہے اسی طرح ذات کی باطنی سطح پر وقوع پذیر ہونے والے وہ حوادث جو باطنی ذات میں حقیقی وقت کی ایسی گزران کا احساس پیدا کرتے ہیں جس میں رفتہ و آئندہ کی تقسیم نہیں ہوتی، جب وہی حوادث فاعلی ذات (Efficient Ego) کی کارگزاری کے باعث معروضی دنیا کی جانب سفر کرتے ہیں تو اس سے پل پل پر مشتمل تسلسل زماں (Serial Time) کا تخلیقی عمل رونما ہوتا ہے۔ اقبال کی نظر میں تخلیق تکرار کی ضد ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کے نزدیک تسلسلِ زماں کے تخلیقی عمل کی سب سے بڑی خصوصیت جدت و ندرت ہے۔ یوں یہ حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ پل پل پر مشتمل تسلسلِ زماں کے تخلیقی عمل میں کوئی ایک ساعت بھی ایسی نہیں ہو سکتی جو پہلے سے وقوع پذیر کسی عمل کا مثنیٰ ہو۔

جرمین گریسز (Germain Grises) لکھتا ہے:

> "Creative freedom refers to the freedom present when circumstances and factors which tend toward repetition are overcome and that which is new emerges. This is the freedom peculiar, for example, to a creative artist, inasmuch as the artist does not merely repeat what has been done before but creates a work possessing an element of genuine

Marfat.com

newness. Some philosophers have gone so far as to liken the whole of reality to the relative process of art, seeing reality as an ongoing process in which there regularly emerge novelties which are not attributable to antecedent conditions and laws."[۳۳۶]

محولہ بالا اقتباس کا ملخص یہ ہے کہ تخلیقی آزادی (Creative Freedom) سے مراد ایسی سرگرمی ہے جو تکرار یا واقعاتی اعادہ سے آزاد ہو اور جس کے باعث ہر پل جدت وندرت کے نئے در وَا ہوں۔ چنانچہ اقبال رقم طراز ہے:

"In fact, all creative activity is free activity. Creation is opposed to repetition which is a characteristic of mechanical action."[۳۳۷]

تخلیقی اور میکانکی سرگرمی میں فرق

اقبال کی نظر میں ہر تخلیقی سرگرمی کسی بھی نوع کے جبر یا پابندی سے مبرا رہ کر وقوع پذیر ہوتی ہے۔ تخلیقی سرگرمی کی یہ خصوصیت میکانکی عمل سے بالکل مختلف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تخلیقی سرگرمی یا عمل کے برعکس میکانکی عمل تکراری نوعیت کا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کے خیال میں تخلیق تکرار کی ضد ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ میکانکی عمل سے کیا مراد ہے؟ میکانکی سرگرمی سے دراصل ایک ایسے عمل کی نشان دہی ہوتی ہے جس کے پس پشت کوئی ایسی قوت کارفرما ہو جو کسی عامل کو ایک دفعہ سرزد ہو چکنے والے عمل کے بار بار دہرانے اور اُس کا اعادہ کرنے پر مجبور کرے۔ گویا تکرار واعادہ میکانکی عمل کی سب سے بڑی خصوصیت ہے۔ جب تکرار واعادہ میکانکی عمل کی سب سے بڑی خصوصیت ہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ زندگی کی آزاد حر کی قوت کو میکانکیت کے پیمانے پر پرکھا جا سکے۔ چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں:

It is impossible to explain the creative activity of life in terms of mechanism.[۳۳۸]

دراصل میکانکیت کی ساری عمارت علت ومعلول (Cause and Effect) کے اصول پر قائم ہے یعنی ہر عمل کی مناسبت ہی سے ردِعمل رونما ہوتا ہے تاہم اس اُصول کا اطلاق مادی دنیا کی حد تک تو ہو سکتا ہے لیکن جہاں تک حیات انسانی کا تعلق ہے اس کی سرگرمیوں کا اس اصول وضابطے سے کوئی تعلق نہیں اور وہ مفکرین جو یہ سمجھتے ہیں کہ آدمی محض "آب وگل"[۳۳۹] کی حیثیت رکھتا ہے، صریح خودفریبی کا شکار ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان کے تمام اعمال خود اُس کی اپنی افتادِ طبع سے ہویدا ہوتے ہیں۔ یہی وجہ

Marfat.com

ہے کہ انسان بعض اوقات خیر وشر میں تمیز کرنے اور واضح علم رکھنے کے باوجود خیر کی بجائے شر کا راستہ اختیار کر لیتا ہے۔ غالب کا شعر ملاحظہ ہو:

جانتا ہوں ثواب طاعت و زہد
پر طبیعت ادھر نہیں آتی(۳۴۰)

اقبال رقم طراز ہیں:

"Science seeks to establish uniformities of experience, i.e., the laws of mechanical repetition. Life with its intense feeling of spontaneity constitutes a centre of indeterminism, and thus falls outside the domain of necessity. Hence science can not comprehend life."(۳۴۱)

سائنس اور حیات کے رویے میں بنیادی فرق

اقبال نے محولہ بالا اقتباس میں سائنس اور حیات کے بنیادی فرق کی وضاحت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جہاں تک سائنس کا تعلق ہے سائنس تجربے کی مماثلتوں کی تلاش کا علم ہے۔ سائنس دان کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ وہ کسی اُمر سے متعلق مختلف تجربات میں در آنے والی مماثلتوں کی تلاش کرے تاکہ اس تلاش کے نتیجے میں ایک ہی نوع کے واقعات کی تکرار کی دریافت سے کسی حتمی نتیجے کی تشکیل کی جا سکے۔ ڈاکٹر محمود علی سڈنی اپنی کتاب ''فلسفہ، سائنس اور کائنات'' میں لکھتے ہیں:

''سائنس دان کے لیے یہ ازبس ضروری ہے کہ اُس کا ذہن دقیقہ رس ہو۔ اُس کو مزاجاً اس طرح ہونا پڑتا ہے کہ وہ مسائل کو عادتاً باریک بینی، منطقی اور تنقیدی نظر سے دیکھتا ہو اور اُن کی بذاتہ جانچ پڑتال کرتا ہو کہ جو شہادتیں موجود ہیں اور اُن کی بنا پر جو پیش گوئیاں کی گئی ہیں اُن کی توثیق تجربات سے ہوتی ہے یا نہیں۔''(۳۴۲)

اقبال کی نظر میں سائنس کا یہ رویہ اس بات کی نشان دہی کرتا ہے کہ سائنس میکانکی تکرار کے قوانین (Laws of Mechanical Repetition) کی پیروکار ہے جس سے یہ اُمر مترشح ہوتا ہے کہ سائنس واقعاتی تکرار سے نتائج کا استنباط کرتی ہے اور جبریت (Determinsim) پر یقین رکھتی ہے۔ سائنس کے اس طرزِ عمل کے برعکس بقول اقبال:

''زندگی را رسم و آئینے دگر''(۳۴۳)

زندگی کی مثال تو صحرا کی اُس ریت کی سی ہے کہ جو آندھیوں کی زد پر جب آتی ہے تو اُس

Marfat.com

کے اُڑنے، بکھرنے اور پرواز کرنے کے لیے کوئی مخصوص راہ متعین نہیں ہوتی۔ صحرا میں اُڑتی ہوئی ریت کا ہر ذرہ اپنا راستہ خود متعین کرتا ہے۔ پرواز کرنا اور آگے بڑھتے جانا ہی اُس کی اصل لگن ہے۔ انسانی زندگی کی مثال بھی صحرا میں اُڑتی ہوئی ریت کے ذروں کی سی ہے۔ ہر شخص اپنے انداز میں زندگی بسر کرتا ہے اور دوسروں سے جدا اور منفرد رویہ اختیار کرتے ہوئے سوئے منزل قدم رکھتا ہے۔ وہ نہ تو کسی نوع کی جبریت (Determinism) کا شکار ہوتا ہے اور نہ ہی کوئی بھی منزل اُس کے لیے آخری یا حتمی ٹھکانہ کی صورت اختیار کرتی ہے۔

زندگی جز لذتِ پرواز نیست
آشیاں با فطرتِ او ساز نیست[۳۴۴]

''زندگی پرواز کی لذت کے سوا کچھ نہیں، ٹھکانہ اُس کی فطرت کے لیے موزوں نہیں۔''

اقبال کی نظر میں زندگی کے اندر ایک ایسی شدید قسم کی بے ساختگی کا احساس (Intense feeling of spontaneity) اور بے کلی پائی جاتی ہے جو اسے کسی بھی لحظہ تکرار و اعادہ کا شکار کرنے کی بجائے ہر دم نئے سے نئے انقلابات سے ہم کنار رکھتی ہے۔[۳۴۵] اقبال کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

چہ کنم کہ فطرتِ من بہ مقام در نسازد
دلِ ناصبور دارم چو صبا بہ لالہ زارے
چو نظر قرار گیرد بہ نگارِ خوبروئے
تپد آں زماں دلِ من پئے خوب تر نگارے
ز شرر ستارہ جویم، ز ستارہ آفتابے
سرِ منزلے ندارم کہ بمیرم از قرارے
چو ز بادۂ بہارے، قدحے کشیدہ خیزم
غزلے دِگر سرائم بہ ہوائے نوبہارے
طلبم نہایت آں کہ نہایتے ندارد
بہ نگاہِ ناشکیبے، بہ دلِ اُمیدوارے
دل عاشقاں بمیرد بہ بہشتِ جاودانے
نہ نوائے درد مندے، نہ غمے، نہ غم گسارے[۳۴۶]

''میں کیا کروں کہ میری فطرت ٹھہرنے کو پسند نہیں کرتی، میں کسی لالہ زار میں صبا کی

Marfat.com

طرح بے قرار دل کا مالک ہوں۔

جب نظر کسی خوب صورت محبوب کے چہرے پر ٹھہر جاتی ہے تو میرا دل اُسی لمحے کسی اور زیادہ خوب صورت محبوب کے لیے تڑپنے لگتا ہے۔

میں چنگاری سے ستارہ اور ستارے سے سورج تلاش کرتا ہوں، میں منزل سے واقف نہیں کیوں کہ پڑاؤ میں میری موت ہے۔

جب میں بہار کی شراب سے جام پیے ہوئے اُٹھتا ہوں تو بہار کی ایک نئی رُت کے لیے ایک اور غزل گاتا ہوں۔

میں بے صبر نگاہ اور اُمیدوار دِل کے ساتھ اُس منزل کا طالب ہوں کہ جس کی کوئی انتہا نہیں۔

عاشقوں کا دِل دائمی جنت سے پژمردہ ہوجاتا ہے، کیوں کہ یہ دردمند آواز، غم اور غم گسار سے خالی ہوتی ہے۔''

اقبال کے نزدیک حیات علت و معلول (Cause and Effect) کے میکانکی قوانین کی قلم رو سے آزاد ایک ایسا تخلیقی بہاؤ ہے جس سے ہر لحظہ نئے جلوے نقش زیر ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے میکانکی قوانین کی خوگر سائنس کے لیے حیات کے اس نوع کے مظہر کو سمجھنا آسان نہیں کہ جس کی کوکھ سے ہر لحظہ نئے حوادث جلوہ نما ہو رہے ہوں اور جس میں:

ایک صورت پر نہیں رہتا کسی شے کو قرار (۳۴۷)

اقبال رقم طراز ہیں:

"The biologist who seeks a mechanical explanation of life is led to do so because he confines his study to the lower forms of life whose behaviour discloses resemblances to mechanical action. If he studies life as manifested in himself i.e., in his own mind freely choosing, rejecting, reflecting, surveying the past and the present and dynamically imagining the future, he is sure to be convinced of the inadequacy of his mechanical concepts."(۳۴۸)

اقبال کی نظر میں کائنات کے اندر جمادات، نباتات، حیوانات اور انسان کی صورت میں حیات کے مختلف مظاہر ہیں اور یوں اس پوری کائنات کی حیثیت ایک زندہ عضویہ کی ہے تاہم کائنات کے اندر موجود حیات کے ان مختلف مظاہر کی خصوصیات ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ ایک مظہرِ حیات کی

Marfat.com

خصوصیات کا انطباق دوسرے پر اور دوسرے مظہرِ حیات کی خصوصیات کا اطلاق کسی اور مظہرِ حیات پر نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم یہ اَمر طے شدہ ہے کہ کائنات کے اندر حیات کا بہترین اظہار انسانی صورت میں ہوا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان سے فروتر تمام مخلوقاتِ عالم کے طرزِ عمل میں ایک ہی نوع کی میکانکیت کا عنصر غالب ہے، لیکن انسانی رویہ و کردار میکانکیت کی اس بندش سے آزاد ہے۔ آزادی کی یہی وہ نعمت ہے جس کے باوصف انسان کو اشرف المخلوقات ہونے کا اعزاز حاصل ہے۔ چنانچہ اقبال کی نظر میں:

> ''وہ ماہرینِ حیاتیات (Biologist) جو زندگی کی تعبیر و تصریح میکانکی حوالے سے کرتے ہیں اُن کی نظر حیات کی محض ادنیٰ سطحوں تک محدود ہے تاہم اگر وہ خود اپنے من میں ڈوب کر سراغِ زندگی پانا چاہیں اور اعماقِ ذات کا مشاہدہ کریں تو اُنھیں معلوم ہوگا کہ حیات ایک ایسی آزاد تخلیقی اور ارتقائی رَو ہے جس میں انتخاب کرنے، رَد کرنے، ماضی و حال کا جائزہ لینے اور حرکی و ارتقائی انداز میں مستقبل کو اپنے تصور سے تخلیق کرنے کی صلاحیت ہے جبکہ میکانکیت کی دنیا عمل کی ایسی آزادی سے محروم ہے۔''(۳۴۹)

اقبال کے خیال میں موجودہ سائنس کی غلطی یہ ہے کہ وہ حیاتِ انسانی کے معاملات کو بھی کائنات کے دیگر مظاہر کے طرزِ عمل کے توسط ہی سے پرکھنے اور سمجھنے کی کوشش کرتی ہے حالانکہ انسانی سطح حیات کی بلند ترین سطح ہے اور حیات کی اس بلند ترین سطح کے حامل انسان کا وصف یہ ہے کہ وہ میکانکیت کے جبر سے آزاد ہے۔ وہ اپنے انداز میں چیزوں کا ادراک کرتا اور اُن کے بارے میں اپنے منفرد ردِ عمل کا اظہار کرتا ہے۔ اقبال اپنے ایک شعر میں انسان سے مخاطب ہوتے ہوئے دیگر مخلوقات عالم کے مقابلے میں اُس کی آزادیٔ عمل کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں:

ناچیز جہانِ مہ و پرویں ترے آگے
وہ عالم مجبور ہے، تو عالم آزاد(۳۵۰)

اقبال کہتے ہیں کہ اگر کوئی سائنس دان خود اپنے باطنی شعوری تجربے کی جانب متوجہ ہو تو اُسے لازماً اس بات کا احساس ہوگا کہ اُس کا باطنی شعور ہر لحظہ کسی نہ کسی اَمر کے رَد و انتخاب کے عمل میں مصروف رہتا ہے یا پھر اپنے لیے کسی الگ راہ کے تعین کی فکر میں ہوتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ باطنی شعور ایک ایسی آزاد تخلیقی سرگرمی ہے جس کی راہ میں کسی نوع کی خارجی بندش رکاوٹ نہیں بن سکتی۔ یہ ایک ایسا آزاد تخلیقی تسلسل ہے جس سے باطنی شعور کسی لحظہ بھی فارغ نہیں ہوتا۔ نت نئے فیصلے اور شعور کے سمندر سے فکر و خیال کی نئی سے نئی لہریں برآمد ہوتی رہتی ہیں۔ شعورِ انسانی کی اس آزاد تخلیقی سرگرمی کے باطنی

Marfat.com

مشاہدہ اور احساس کے بعد کسی بھی سائنس دان کے لیے اس بات پر یقین کرنے کے سوا چارہ نہیں رہتا کہ انسانی سطح حیات پر میکانکی اصولوں کا اطلاق سراسر غیر تشفی بخش ہے۔ اقبال کائنات کی حرکت کو بھی باطنی شعوری حرکت کے مماثل ایک آزاد تخلیقی حرکت قرار دیتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"On the analogy of our conscious experience, then, the universe is a free creative movement."(۳۵۱)

فکر اور وجود کی ہم آہنگی

اقبال کہتے ہیں کہ ہمارے شعوری تجربے کے مماثل کائنات بھی ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اقبال نے ایسا کیوں کہا کہ ہمارے شعوری تجربے کے مماثل کائنات بھی ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبال کی نظر میں فکر اور وجود میں کوئی فرق نہیں۔ فکر کی نوعیت ہی وجود کی نوعیت کا تعین کرتی ہے۔ بقول اقبال:

"Idea is not alien to the original nature of things."(۳۵۲)

اور پھر لکھتے ہیں:

"Thought and being are ultimately one."(۳۵۳)

انسان کی باطنی سطح پر فکر اگر ایک آزاد شعوری حرکت ہے تو لامحالہ اسی کی جھلک کائنات کی تخلیقی حرکت میں دکھائی دے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کائنات انسانی شعوری تجربے سے علاحدہ نہیں۔ جو کچھ انسانی شعوری تجربے کا حصہ بنتا ہے وہی کچھ ٹھوس کائناتی مظاہر کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ چنانچہ اس حقیقت کے ماننے میں کیا شک رہ جاتا ہے کہ جس طرح آزاد شعوری تجربہ انسان کی باطنی سطح پر نمودار ہوتا ہے وہ اُسی طرح آزاد تخلیقی سرگرمی کی صورت میں کائنات کے مسلسل پھیلاؤ اور وسعت میں ڈھلتا چلا جاتا ہے۔ اقبال کے اس نقطۂ نظر کی تائید لنکن بارنٹ (Lincoln Barnett) کی کتاب ''کائنات اور ڈاکٹر آئن سٹائن (The Universe and Dr.Einstein) کے درج ذیل اقتباس سے بھی ہوتی ہے۔ لنکن بارنٹ لکھتا ہے:

''کوانٹم طبیعیات نے کلاسیکی سائنس کے دو مستحکم ستون-علت اور جبر-مسمار کر کے رکھ دیے، اس لیے کہ کائنات کے واقعات و مظاہر کو اعداد و شمار اور تخمین و ظن کی اصطلاحوں میں الجھا کر کوانٹم طبیعیات نے اس عقیدے سے کنارہ کشی کر لی ہے کہ کائنات میں علت و معلول کا اٹل قانون کارفرما ہے اور واقعات میں عدم تعین کی گنجائش رکھ کر اُس نے اس قدیم اُمید سے بھی ہاتھ دھو لیے ہیں کہ اگر کائنات کی ہر مادی شے کا موجودہ مقام اور

Marfat.com

رفتار معلوم ہو جائیں تو سائنس کائنات کی آئندہ تاریخ مرتب کر سکتی ہے۔ اس اعترافِ شکست کی ضمنی پیداوار آزاد ارادے کے حق میں ایک نئی دلیل ہے کیونکہ اگر طبیعی قوانین دراصل غیر معین ہیں اور مستقل غیر یقینی، تو ممکن ہے کہ کائنات کی نامعلوم شے یعنی ذہن انسانی ہی اس متلون مزاج کائنات کی لاتعداد غیر یقینیوں میں انسانی قسمت کی راہنمائی کر سکے، لیکن یہ تصور افکار کی ایسی اقلیم سے متعلق ہے جس سے ماہر طبیعیات کا کوئی واسطہ نہیں۔''(۳۵۴)

بہر حال لنکن بارنٹ یہ کہے بغیر نہیں رہتا کہ:

''خارجی حقیقت کے درمیان ایک ناقابل عبور خلیج حائل ہے۔ جب کبھی انسان چور دروازوں میں سے اس خارجی دنیا پر نظر ڈالنے کی کوشش کرتا ہے تو اُس کے اپنے مشاہدات ہی کائنات کے اعمال کو متغیر اور مسخ کرتے چلے جاتے ہیں اور جب وہ اس حقیقی دنیا کو اپنے حسّی ارتسامات سے علاحدہ کرتا ہے تو ریاضی کی مساوات کے سوا کچھ نہیں بچتا۔''(۳۵۵)

کیا حرکت ٹھوس شے کے بغیر ممکن ہے؟

اقبال کائنات کو انسانی شعوری تجربے کے مماثل ایک آزاد تخلیقی سرگرمی یا حرکت قرار دینے کے بعد خود ہی یہ سوال اُٹھاتے ہیں:

"But how can we conceive a movement independent of a concrete thing that moves."(۳۵۶)

اقبال کہتے ہیں کہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہم حرکت کو اُس ٹھوس شے کے بغیر کیسے سمجھ سکتے ہیں جو حرکت کرتی ہے۔ اقبال خود اپنی طرف سے اٹھائے ہوئے اس سوال کا جواب یوں دیتے ہیں:

"The answer is that the motion of thing is derivative. We can derive 'things' from movement; we can not derive movement from immobile things."(۳۵۷)

اقبال کے خیال میں شے کی حرکت کا تصور استخراجی (Derivative) ہے۔ استخراجی اس طرح کہ ہم حرکت سے اشیا کو اَخذ کرتے ہیں نہ یہ کہ غیر متحرک اشیا سے حرکت کو اَخذ کریں۔ ظاہر ہے جو شے خود غیر متحرک ہے اُس سے حرکت کیسے اَخذ کی جا سکتی ہے۔ دراصل حرکت ایک باطنی جوہر ہے اور اسی باطنی جوہر کا اظہار خارجی سطح پر مظاہر فطرت کی صورت میں ہوتا ہے۔ صراحی سے نئے سے نئے واقعات

Marfat.com

اور اشیا و حوادث کا ظہور صراحی کے اندر موجود باطنی حرکت ہی کی برکت ہی سے رونما ہوتا ہے۔ (۳۵۸)

اقبال کی نگاہ میں اس دنیا کی حیثیت ایک ایسے تصویر خانہ کی ہے جس میں جا بجا بکھری ہوئی تصویریں (مظاہر فطرت) 'شبِ درازِ عدم' سے مسلسل حرکت ہی کے سبب ظہور پذیر ہوئی ہیں اور ہو رہی ہیں۔(۳۵۹) گویا یہ حرکت ہی ہے کہ جس کے باعث کاروانِ وجود ہر لحظہ تازہ جلوؤں کے ساتھ ہویدا ہوتا اور عالمِ اسباب کا حصہ بنتا جا رہا ہے۔(۳۶۰) اقبال جب جوئے آب سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں:

اے جوئے آب بڑھ کے ہو دریائے تند و تیز

ساحل تجھے عطا ہو تو ساحل نہ کر قبول (۳۶۱)

تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ اقبال کی نظر میں حرکت سے اور آگے بڑھنے ہی سے واقعات کا تسلسل قائم رہتا ہے۔ نئے حوادث رونما ہوتے ہیں اور یوں حرکت کے سبب نئی سے نئی اشیا کی تخریج کا عمل جاری رہتا ہے۔ اقبال قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں کو خراجِ تحسین پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ اُن کی مساعیٔ جلیلہ اور حرکی فطرت ہی کا کرشمہ تھا کہ جس کے باعث زمانے کی کہنگی سے ایک نیا اور تازہ جہان وجود میں آ گیا:

اندریں دیر کہن پیہم تپید

تا جہانے تازہ آمد پدید (۳۶۲)

''اس پرانے جہان کے اندر وہ مسلسل تڑپے (حرکت کرتے رہے)

پھر کہیں جا کر ایک نیا جہان وجود میں آیا''

اقبال کی نظر میں مظاہر فطرت کی رگوں میں دوڑتا اور گردش کرتا ہوا خون ہی ہے کہ جس کے سبب:

''ذرہ از بالیدگی صحرا شود''(۳۶۳)

''ذرہ (حرکت کے باعث) نشوونما پا کر صحرا بن جاتا ہے۔''

اقبال کے خطبے کے ان مباحث کا مطالعہ کرتے ہوئے اس نکتے کو کسی لمحے بھی فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ اقبال کائناتی حرکت کو انسان کی باطنی سطح کی شعوری حرکت پر قیاس کرتے ہیں۔ اُن کے خیال میں انسان کی باطنی سطح کی نہ رکنے والی غیر مختتم شعوری حرکت ہی وہ کرنٹ ہے جو کائنات کے رگ و پے میں سرایت کیے ہوئے ہے اور اسی کے سبب:

ہر شے مسافر ، ہر چیز راہی

کیا چاند تارے ، کیا مرغ و ماہی (۳۶۴)

گویا اشیا حرکت سے وجود میں آتی ہیں اور حرکت ہی اشیا کا اساسی یا باطنی وصف ہے:

Marfat.com

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود[۳۶۵]

ڈیموکریٹس کا نظریہ مادی جواہر پر تنقید

اشیا کے وجود کے حوالے سے حرکت کی تقدمی حیثیت کو بیان کرنے کے بعد اقبال یونانی مفکر ڈیموکریٹس (Democritus ۴۶۰ ق م ۔ ۳۵۷ ق م) کے نظریہ مادی جواہر (Material Atoms) کا ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ڈیموکریٹس کا یہ خیال تھا کہ اشیا کی اصل مادی جواہر ہیں۔ یہی مادی جواہر ہیں جنہیں اشیا کے حوالے سے اساسی حقیقت (Original Reality) کی حیثیت حاصل ہے۔[۳۶۶]

اقبال رقم طراز ہیں:

> "If for instance, we suppose material atoms, such as the atoms of Democritus, to be the original reality, we must import movement into them from the outside as something alien to their nature."[۳۶۷]

اقبال کہتے ہیں کہ اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ مادی جواہر (Material Atoms) کو اشیا کے حوالے سے اساسی حقیقت (Original Reality) کی حیثیت حاصل ہے اور مادی جواہر کی اساس رکھنے والی اشیا ہی سے کائنات کی تشکیل ہوئی ہے تو پھر ظاہر ہے کہ اس کائنات کی حیثیت تب و تاب اور حرکت و حرارت سے بیگانہ محض ایک ایسے تصویر خانہ کی ہوگی جس سے ایک مردہ اور بے حرکت کائنات کا تصور پیدا ہوگا۔ اقبال کی نظر میں اس خطرناک تصور سے بچنے کے لیے ضروری ہے کہ خارج سے جواہر کے اندر حرکت کو داخل کیا جائے، تاہم ایسا کرنا ڈیموکریٹس (Democritus) کے اس تصور کے خلاف ہوگا کہ اشیا کی اساسی حقیقت حرکت نہیں بلکہ مادی جواہر ہیں۔ چنانچہ اگر خارج سے حرکت کو جواہر کے اندر داخل کرنے کی سعی کی جائے تو یہ جواہر (Atoms) کی اساسی فطرت کے منافی اور غیر متعلق بات ہوگی۔ مگر مجبوری یہ ہے کہ حرکت کے تصور کے بغیر نہ تو کاروبارِ دنیا ممکن ہے اور نہ ہی کسی عمل کے آغاز و ارتقا کا تصور تشکیل پا سکتا ہے۔

اقبال کا یہ بیان کہ خارج سے حرکت کو ڈیموکریٹس کے مادی جواہر کے اندر داخل کرنا ہوگا، محض حرکت کی اہمیت کے اظہار کے لیے ہے ورنہ اقبال بخوبی سمجھتے ہیں کہ حرکت اشیا کی باطنی اساس

Marfat.com

ہے۔ یہی وہ باطنی اساس ہے جس سے کائنات کے اندر نئے سے نئے واقعات وحوادث رونما ہوتے ہیں۔ جس طرح صحرا میں چلتے ہوئے کاروان کے نقوشِ پا الگ الگ جلوہ ریز ہوتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں اسی طرح کائنات کے رگ و ریشے میں جاری حرکت سے الگ الگ اشیا کا ظہور ہوتا ہے۔ چنانچہ اقبال حرکت کی اس اساسی اہمیت کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"Whereas if we take movement as original, static things may be derived from it."(۳۶۸)

اقبال کہتے ہیں کہ ڈیموکریٹس کی کج فہمی تو اپنی جگہ تاہم اگر ہم حرکت کو اشیا کی اساسی قدر سمجھ لیں تو یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ حرکت کائنات کے لیے:

''سوز و تب و تابِ اول، سوز و تب و تابِ آخر''(۳۶۹)

کی حیثیت رکھتی ہے اور یہی وہ تب و تابِ جاودانہ ہے جس سے ساکن اشیا کی تخریج ہوتی ہے۔ ساکن اشیا دراصل مظاہر فطرت کی وہ الگ الگ تصویریں ہیں جن کی حیثیت کاروانِ حرکت کے اُن نقوشِ پا کی ہے جنہیں ہماری آنکھ ایک دوسرے سے الگ دیکھتی اور ہمارا ذہنی ادراک اُن سے متعلق الگ الگ تصورات تراشتا ہے۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں:

مجھ کو بھی نظر آتی ہے یہ بوقلمونی
وہ چاند، یہ تارا ہے، وہ پتھر، یہ نگیں ہے
دیتی ہے مری چشمِ بصیرت بھی یہ فتویٰ
وہ کوہ، یہ دریا ہے، وہ گردوں، یہ زمیں ہے(۳۷۰)

مگر اس کے باوجود کہ حرکت سے ساکن اشیا کی تخریج ہوتی ہوئی نظر آتی ہے تاہم اس کا مطلب یہ نہیں کہ ایک دوسرے سے بظاہر الگ اور جامد و ساکت نظر آنے والے مظاہر فطرت کائناتی کاروانِ حرکت کا حصہ نہیں رہتے۔ بقول اقبال:

بے تاب ہے اس جہاں کی ہر شے
کہتے ہیں جسے سکوں، نہیں ہے
رہتے ہیں ستم کشِ سفر سب
تارے، انساں، شجر، حجر، سب(۳۷۱)

سائنس کے نزدیک بھی ساکن شے کا تصور عنقا ہے

اقبال اپنے اس خیال کی توثیق کے لیے طبیعیاتی سائنس کا حوالہ پیش کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

Marfat.com

"In fact, physical science has reduced all things to movement."(۳۷۲)

اقبال کے نزدیک طبیعیاتی سائنس (Physical Science) کے ہاں بھی ساکن شے کا تصور عنقا ہے۔ ہر شے کی اصل حرکت ہے یہی وجہ ہے کہ اب طبیعیاتی سائنس نے ہر شے کے تصور کو متحرک مظاہر میں مبدل کر دیا ہے۔ سید شہاب الدین دسنوی اپنی کتاب "آئن سٹائن - داستان زندگی" میں لکھتے ہیں:

"زمین پر پہاڑ، درخت، مکانات تو خیر ساکن دکھائی دیتے ہیں لیکن اڑتے ہوئے پرندے اور ہوائی جہاز وغیرہ حرکت میں نظر آتے ہیں۔ اسی ساکن نظر آنے والی زمین کو جب ایک خلا باز فضائے بسیط میں جا کر دیکھتا ہے تو یہ اُسے عجیب انداز میں گھومتی اور گردش کرتی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ اپنے محور پر ایک ہزار میل فی گھنٹہ کی رفتار سے اور اپنے مدار میں سورج کے گرد بیس میل فی سیکنڈ کے حساب سے۔"(۳۷۳)

اشیا کی تشکیل میں برق کی اساسی حیثیت

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ طبیعیاتی سائنس (Physical Science) اس نتیجے پر کیسے پہنچی کہ ہر شے کی اصل حقیقت "حرکت" ہے۔ اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ جدید سائنس نے اس راز کو پالیا ہے کہ اشیا کو تشکیل دینے والے جواہر (Atoms) کی حیثیت برقائی ہوئی (Electrified) شے کی نہیں بلکہ خود برق (Electricity) کی ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"The essential nature of the atom in modern science is electricity and not something electrified."(۳۷۴)

لنکن بارنٹ (Lincoln Barnett) لکھتا ہے:

"آئن سٹائن نے فطرت کے ایک ایسے سربستہ راز کی نقاب کشائی بھی کر دی جو سائنس دانوں کے لیے ایک پریشان کن معمّا بنا ہوا تھا۔ آج اس حقیقت سے کسی کو انکار نہیں کہ مادہ ایٹموں سے مرکب ہے اور ایٹم کی تعمیر اور بھی چھوٹے ذروں سے ہوئی ہے جنہیں الیکٹرون (برقیے) نیوٹرون (عاری ذرے) اور پروٹون (مثبت ذرے) کہتے ہیں۔"(۳۷۵)

یحییٰ ہارون اپنی کتاب "سچائی کی جستجو" میں "برقی اشاروں سے بنی ہوئی دنیا" کے عنوان کے تحت رقم طراز ہیں:

"ہمیں باہر کی دنیا کے حوالے سے جو ادراک حاصل ہے وہ دراصل برقی اشاروں کا

Marfat.com

تسلسل ہے...... ہم برقی اشارے سونگھتے ہیں، برقی اشارے سنتے ہیں اور ہم جو کھاتے ہیں، اُن کو نہیں بلکہ اُن کے نمائندہ برقی اشاروں کو چکھتے ہیں۔"(۳۷۶)

یحییٰ ہارون ہی اپنی ایک اور کتاب "کائنات، نظریہ وقت اور تقدیر" میں لکھتے ہیں:

"اس خارجی دنیا کی جو تصویر ہمارے ذہن میں بنتی ہے وہ صرف ہمارے دماغ کا خارج سے آنے والے برقی اشاروں (Electrical Signals) پر ردِ عمل ہے۔ سیب کی سرخی، لکڑی کی سختی، اپنے ماں باپ اور خاندان، گھر، نوکری اور اس کتاب کی سطر سب کچھ اُن برقی اشاروں سے مرتب ہو کر بنا ہے۔"(۳۷۷)

برٹرنڈ رسل (Bertrand Russel) اپنی کتاب میں لکھتا ہے کہ جب اندھیری رات میں بجلی چمکتی ہے تو طبیعیات (Physics) سے ناواقف ایک عام آدمی کے لیے تو یہ محض بجلی کی ایک چمک ہی ہے مگر ایک طبیعیات دان (Physicist) کے لیے بجلی کی چمک اس مادی دنیا کی نہاد کا علم فراہم کرنے کے حوالے سے کافی وشافی شہادت کا کام دیتی ہے۔

"Consider, say, a flash of lightning on a dark night. The flash, for the physicist, is an electrical discharge, which causes electromagnetic waves to travel outward from the region where it has taken place. These waves, if they meet no opaque matter, merely travel further and further, but when they meet opaque matter, their energy undergoes transformations into new forms. When they happen to meet a human eye connected with a human brain, all sorts of complicated things happen, which can be studied by the physiologist. At the movement when this causal process reaches the brain, the person to whom the brain belongs "sees" the flash. This person, if he is unacquainted with physics, thinks that the flash is what takes place when he "sees" the flash; or rather, he thinks that what takes place is a relation between himself and the flash, called "perceiving" the flash. If he is acquainted with physics, he does not think this, but he still holds that the sort of thing that takes place when he "sees" the flash, gives an adequate basis for knowledge of the physical world."(۳۷۸)

Marfat.com

کیا برقی رو کی پیمائش ممکن ہے؟

جدید سائنس اس حقیقت کو تسلیم کرتی ہے کہ کائنات کے رگ و ریشے میں ایسی برقی رو (Electricity) کارفرما ہے جس کی رفتار کی پیمائش یا مقام کے تعین کے لیے کوئی بھی پیمانہ کارگر نہیں ہو سکتا۔ لنکن بارنٹ (Lincoln Barnett) لکھتا ہے کہ:

> ''یہ بات دائمی اور قطعی طور پر ناممکن ہے کہ کسی برقیے کے مقام اور رفتار کا بیک وقت پتا لگایا جا سکے اور کہا جائے دیکھو اس وقت برقیہ یہاں ہے اور فلاں رفتار سے حرکت کر رہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جتنی دیر میں ہم برقیے کے مقام سے آگاہ ہوتے ہیں اتنی دیر میں اس کی رفتار تبدیل ہو جاتی ہے اور اس کے برعکس جتنی صحت سے ہم برقیے کی رفتار معلوم کرتے ہیں اتنا ہی اس کا مقام غیر معین ہو جاتا ہے۔''[۳۷۹]

ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں

جدید سائنس کے انکشافات سے اقبال کے اس خیال کی بھرپور تائید ہوتی ہے:

ایک صورت پر نہیں رہتا کسی شے کو مدار
ذوقِ جدت سے ہے ترکیب مزاج روزگار[۳۸۰]

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کائنات کی ہر شے ہر لحظہ تبدیلی کے عمل سے گزر رہی ہے۔ کوئی شے پہلے سے اس طرح بنی بنائی اور متعینہ خدوخال کی حامل نہیں ہے کہ اُس میں کسی تغیر و تبدل کا کوئی امکان نہ ہو۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> "Apart from this, things are not given in immediate experience as things already possessing definite contours, for immediate experience is a continuity without any distinctions in it."[۳۸۱]

اقبال کہتے ہیں کہ اس کائنات میں جو کوئی بھی شے ہمارے فوری تجربے (Immediate Experience) میں آتی ہے وہ پہلے سے متعین خدوخال کی حامل نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر شے ہر لحظہ تغیر پذیر ہے۔ ہمارا فوری تجربہ بھی ایک مسلسل تغیر پذیر عمل ہے، جب بھی کوئی شے ہمارے فوری تجربہ کا حصہ بنتی ہے تو اُس کی کوئی ایک حالت ہی ہمارے تجربے کی گرفت میں آتی ہے جو قطعاً مستقل نہیں ہوتی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ''شے'' دراصل ایک ایسا حرکی تسلسل ہے جو ہر لحظہ تغیر میں رہتا ہے۔ اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جب بھی اور جس کسی مرحلے پر بھی کوئی شے ہمارے فوری تجربے کا حصہ بنتی ہے تو وہ اپنی کلی صورت میں اس

Marfat.com

تجربے کی گرفت میں آتی ہے یعنی کسی شے سے متعلق ہمارا فوری تجربہ شے مذکورہ اور اُس کی سابقہ حالتوں کے مابین کوئی امتیاز یا تفریق نہیں کرتا تاہم اس میں شک نہیں کہ کسی شے کی مسلسل حرکت سے پیش آمدہ واقعات دراصل شے مذکورہ ہی کی وہ مختلف حالتیں ہوتی ہیں جو نظامِ فطرت کا حصہ بن کر مختلف اشکال میں اپنے وجود کا اظہار کرتی ہیں۔

زندگی قطرے کو سکھلاتی ہے اسرارِ حیات
یہ کبھی گوہر، کبھی شبنم، کبھی آنسو ہوا[۳۸۲]

اقبال رقم طراز ہیں:

"What we call things are events in the Continuity of Nature which thought spatializes and thus regards as mutually isolated for purpose of action."[۳۸۳]

کوئی واقعہ مطلق حیثیت نہیں رکھتا

اقبال کہتے ہیں کہ واقعات (Events) اشیا سے الگ حیثیت نہیں رکھتے۔ اشیا کے مسلسل تغیر پذیر احوال ہی دراصل وہ واقعات ہیں جن میں سے کسی واقعے کی بھی ایسی مطلق حیثیت نہیں کہ اُس کا ماقبل واقعے سے کوئی تعلق نہ ہو، تاہم ہماری فکر واقعاتی تسلسل کو مکانی صورت دے کر اُنھیں ایک دوسرے سے الگ دیکھتی اور محسوس کرتی ہے۔ مثال کے طور پر بیج سے ٹہنی پھوٹتی ہے۔ ٹہنی پر کلی نمودار ہوتی ہے۔ کلی غنچے کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ غنچے سے پھول کھلتے اور پھل پیدا ہوتے ہیں۔ یہ سب واقعات ہیں مگر یہ واقعات کسی شے کے وہ چند احوال ہیں جنہیں ہماری عقل حسی ادراک کی بنا پر ایک دوسرے سے الگ کر پاتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ:

''زخاکِ تیرہ دروں تا بہ شیشہ حلبی''[۳۸۴]

اور

''میانِ قطرۂ نیسان و آتش عنبی''[۳۸۵]

کسی شے کے احوال میں تبدل کی صورت واقعاتی تسلسل کا ایک ایسا لامتناہی سلسلہ کارفرما ہوتا ہے جس کا کماحقہٗ احاطہ کرنا عقل کے بس کی بات نہیں۔

کائنات ایک لامتناہی فعل

اقبال رقم طراز ہیں:

"The universe which seems to us to be a collection of things,

Marfat.com

is not a solid stuff occupying a void. It is not a thing but an act."(۳۸۶)

اقبال کی نظر میں فطرت کے اندر اشیا کے مجموعہ (رنگ، خوشبو، صبا، پھول، شبنم، شفق، چاند، تارے، کرن، آب جو، چاندنی اور دشت و دریا وغیرہ) کی حیثیت کسی خلا میں پڑے ہوئے ٹھوس مواد کی نہیں بلکہ واقعاتی تسلسل سے ہویدا ہونے والی اُن مختلف کڑیوں کی ہے جنھیں ہماری دانش برہانی ایک دوسرے سے الگ مکانی صورت میں ملاحظہ کرتی ہے۔ درحقیقت فطرت ایک لامتناہی حرکی تسلسل کا نام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کے نزدیک فطرت کی ترجمانی کرنے کے لیے ''شے'' کی بجائے ''فعل'' (Act) کا لفظ زیادہ مناسب، برمحل اور مبنی برحقیقت ہے۔ لفظ ''فعل'' حرکت کا نعم البدل ہے۔ حرکت ٹھہراؤ کی ضد ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جہاں ٹھہراؤ آئے گا، حرکت مفقود ہو جائے گی اور فعل کے اندر رخنہ پڑے گا جس سے فعل، فعل نہیں رہے گا۔

فکر کی جزئیات نگاری

اقبال کے نزدیک کائنات کی حیثیت ایک ایسے لامتناہی فعل کی ہے جس کی تحلیل مختلف مکانی و زمانی ٹکڑوں میں نہیں کی جاسکتی تاہم اقبال، برگساں (Bergson) کا حوالہ دیتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"The nature of thought, according to Bergson is serial; it can not deal with movement, except by viewing it as a series of stationary points. It is, therefore, the operation of thought, working with static concepts, that gives the appearance of a series of immobilities to what is essentially dynamic in its nature."(۳۸۷)

''برگساں کے نزدیک فکر (Thought) کی نوعیت سلسلہ وار (Serial) ہے، یہی وجہ ہے کہ فکر حرکت کا ادراک سوائے اس کے اور کسی صورت نہیں کرسکتی کہ وہ اس کا نظارہ ساکن نقاط (Stationary Points) کے سلسلہ کی صورت میں کرے۔ چنانچہ ساکن تصورات (Static Concepts) کے ساتھ عمل آرا فکر کی یہی وہ کارگزاری ہے جو ساکن اشیا (Immobilities) کے ایسے سلسلہ (Series) کا منظر پیش کرتی ہے کہ جو دراصل اپنی فطرت کے اعتبار سے حرکی ہے۔''

Marfat.com

مندرجات بالا سے عیاں ہے کہ برگساں کے نزدیک انسانی فکر کی نوعیت کچھ ایسی ہے کہ وہ حرکت کا بحیثیتِ کلی ادراک کرنے سے قاصر ہے۔[۳۸۸] یہی وجہ ہے کہ جب کائنات پر فکر کا اطلاق کیا جاتا ہے تو اگرچہ اصلاً ایک متحرک مظہر ہونے کی بنا پر کائنات کی حیثیت ایک "فعل" کی ہے تاہم فکر کائنات کو جزئیات میں منقسم یعنی مختلف حصوں میں بٹا ہوا دیکھتی ہے اور ان جزئیات کا مشاہدہ سلسلہ وار ترتیبی انداز میں ایک ایک کر کے الگ الگ جامد و بے حرکت اشیا کی صورت میں کیا جاتا ہے۔

حرکت کا فکری تجزیہ اور زمان و مکاں

اقبال کی نظر میں:

"The co-existence and succession of these immobilities is the source of what we call space and time."[۳۸۹]

"ان ساکنان (غیر متحرک اشیا) کا باہم وجود اور تواتر ہی وہ اساس ہے جو زمان و مکاں کہلاتا ہے۔"

اس میں کوئی شک نہیں کہ حرکت لامکانی ہوتی ہے تاہم جب ہم حرکت کا فکری تجزیہ کرتے ہیں تو ساکن نقاط کے استخراج کا ایک ایسا لامتناہی سلسلہ وجود میں آ جاتا ہے جس سے ساکن اشیا کی صورت میں مکاں کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ مکانی شکل میں ساکن اشیا کا یکے بعد دیگرے باہم وجود نہ صرف تواتر کا تصور پیدا کرتا ہے بلکہ اس تواتر (Succession) سے تقدم و تاخر کا خیال بھی جنم لیتا ہے اور تقدم و تاخر کا خیال ہی وہ بنیاد ہے جس سے زماں (Time) کا تصور اُبھرتا ہے۔ یوں اقبال، برگساں کے اس تصور کی وضاحت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ دراصل حقیقت کی نوعیت ویسی نہیں ہے کہ جیسی وہ ہمیں نظر آتی ہے۔ اس معاملے میں یہ شعر اقبال کے برگساں (Bergson) سے ہم خیال ہونے کی واضح دلیل ہے:

حقیقت ایک ہے ہر شے کی خاکی ہو کہ نوری ہو
لہو خورشید کا ٹپکے اگر ذرے کا دل چیریں[۳۹۰]

گویا کوئی شے ایسی نہیں ہے جو حقیقتِ کلی سے باہر اپنا الگ وجود رکھتی ہو۔ حقیقتِ کلی ناقابل تقسیم ہے مگر چونکہ ہماری فہم اور عقل و دانش حقیقتِ کلی کا مشاہدہ نہیں کر پاتی، اس لیے وہ حقیقتِ کلی کا جزوی انداز میں مشاہدہ کرتی ہے۔ اس سے وہ حقیقت جو اپنی کنہ کے لحاظ سے واحد اور ناقابلِ تقسیم ہے، مختلف ٹکڑوں میں منقسم ہو کر اشیا کی کثرت اور ایسے تواتر کا رنگ اختیار کر لیتی ہے جس سے زمان و مکاں کے تصورات جنم لیتے ہیں۔

Marfat.com

ہے حقیقت یا مری چشمِ غلط بیں کا فساد
یہ زمیں، یہ دشت، یہ کہسار، یہ چرخِ کبود
کوئی کہتا ہے نہیں ہے، کوئی کہتا ہے کہ ہے
کیا خبر! ہے یا نہیں ہے تیری دنیا کا وجود

میرزا بیدل نے کس خوبی سے کھولی یہ گرہ
اہلِ حکمت پر بہت مشکل رہی جس کی کشود
''دل اگر می داشت وسعت بے نشاں بود ایں چمن
رنگ مے بیروں نشست از بسکہ مینا تنگ بود!''(۳۹۱)

حقیقت کی ماہیت

یہ نظم اس لحاظ سے بہت اہم ہے کہ اس نظم میں اقبال نے حقیقت کی ماہیت پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس نظم سے بھی یہ بات متبادر ہوتی ہے کہ اقبال حقیقت کے ایسے کلی تصور پر یقین رکھتے ہیں جس میں ماسوا کے لیے کوئی گنجائش نہیں تاہم جہاں تک کائنات میں نظر آنے والے الگ الگ مظاہرِ فطرت کا تعلق ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ہماری فکر حقیقت کا کلی صورت میں مشاہدہ کرنے اور اسے اپنے اندر سمونے سے قاصر رہتی ہے تو وہ تحلیل و تجزیہ کا طریقہ اختیار کرتے ہوئے کلی حقیقت کا ادراک جزئیات کی صورت میں کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ فکر کے اس اقدام سے وہ حقیقت جو اپنے آپ میں ایک ''کل'' کی حیثیت رکھتی ہے، بکھر کر مختلف شکلوں اور صورتوں میں اشیا کی کثرت کا رنگ اختیار کر لیتی ہے۔ اقبال، برگساں کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

"According to Bergson, then, Reality is a free unpredictable, creative, vital impetus of the nature of volition which thought spatializes and views as a plurality of things."(۳۹۲)

''برگساں کے مطابق حقیقت ایک ایسی آزاد، غیر متعین، تخلیقی بہاؤ کی حامل اور حیات سے مملو قوتِ محرکہ ہے جس کی کنہ مشیّت میں مضمر ہے تاہم یہی وہ حقیقت ہے جسے ہماری فکر و دانش مکانیت کی زد میں لا کر اشیا کی کثرت میں بدل دیتی ہے۔''

فکر و ارادہ کی ثنویت پر اقبال کا برگساں سے اختلاف

گزشتہ گفتگو سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال، برگساں کے اس لحاظ سے تو ہم خیال اور ہم

Marfat.com

نواہیں کہ فکر (Thought) تحلیل وتجزیہ کے ذریعے حقیقتِ کلی کا جزوی مطالعہ کرتی ہے تاہم اس مسئلہ کے اور بھی کچھ پہلو ہیں جن کے بارے میں اقبال کا یہ خیال ہے کہ فی الحال اُن پہلوؤں کے حوالے سے بحث کرنے اور اُن کا مکمل جائزہ لینے کا یہ موقع نہیں:

"A full criticism of this view can not be undertaken here."(۳۹۳)

بہرحال:

"Suffice it to say that the vitalism of Bergson ends in an insurmountable dualism of will and thought."(۳۹۴)

''برگساں کے خیالات کی روشنی میں یہ کہنا کافی ہے کہ برگساں کی حیاتیت کا انجام فکر اور ارادہ (Will) کی ایسی ثنویت پر ہوتا ہے جس میں مفاہمت ناممکن ہے۔''

اگرچہ یہ بات درست ہے کہ فکر سے حقیقت ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتی ہے تاہم اقبال فکر وارادہ کی دوئی یا ثنویت (Dualism) کے قائل نہیں۔ اقبال کے خیال میں برگساں کے ہاں فکر وارادہ کی دوئی یا ثنویت کا تصور اس لیے دَر آیا کہ اُس نے فکر یا عقل و دانش کا کلی مطالعہ کرنے کی بجائے اس کا محض جزوی جائزہ لیا۔ چنانچہ اقبال، برگساں کے ہاں فکر وارادہ کی ثنویت کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"This is really due to the partial view of intelligence that he takes. Intelligence, according to him, is a spatializing activity; it is shaped on matter alone; and has only mechanical categories at its disposal."(۳۹۵)

''درحقیقت اس کی وجہ یہ ہے کہ اُس (برگساں) کے مدِّنظر فکر و دانش (ذہانت) کا محض جزوی پہلو ہے۔ اُس (برگساں) کی نظر میں فکر و دانش (ذہانت) ایک ایسی مکانیت بخش (Spatializing) سرگرمی ہے جس (سرگرمی) کا اظہار صرف مادی صورت سے ہوتا ہے اور (یہی وجہ ہے کہ) اس کے احاطۂ عمل میں میکانکی (مشینی) طرز ہائے عمل کے سوا کچھ نہیں۔''

اقبال کا برگساں پر اعتراض یہ ہے کہ برگساں فکر کو محض مادی اور خارجی سطح پر عمل آرا دیکھتا ہے جبکہ اقبال کی نظر میں فکر کا دائرۂ عمل محض خارجی یا مادی سطح ہی تک محدود نہیں بلکہ اس (فکر) کا ایک داخلی پہلو بھی ہے۔ اقبال نے اپنے پہلے خطبے ''علم اور مذہبی تجربہ'' (Knowledge and Religious Experience) میں بھی فکر کے اس داخلی پہلو کی جانب اشارہ کرتے ہوئے یہ لکھا ہے:

"In its deeper movement, however, thought is capable of

Marfat.com

reaching an immanent Infinite in whose self-unfolding movement the various finite concepts are merely moments."(۳۹۶)

''اقبال کہتے ہیں کہ فکر جب ''زیادہ گہرائی میں حرکت کرتی ہے تو وہ تمام اشیا کے درمیان میں ایک فکری ربط کی تلاش کرتے ہوئے اس قابل ہو جاتی ہے کہ اُس باطنی لامتناہی (Immanent Infinite) ہستی تک رسائی حاصل کر لے کہ جس کے خود انکشافی (Self-unfolding) عمل کے مقابلے میں ہم محدود ہستیوں کے متناہی تصورات (Finite Concepts) محض پلوں (Moments) کی حیثیت رکھتے ہیں۔''(۳۹۷)

فکر کا تالیفی وارتباطی پہلو

اقبال کے پہلے خطبے کے بیان سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال کی نظر برگساں کی طرح فکر کے محض خارجی پہلو ہی تک محدود نہیں بلکہ وہ اس (فکر) کے باطنی پہلو کو بھی مدِ نظر رکھتے ہیں۔ چنانچہ اقبال فکر کے حوالے سے برگساں کے خارجی یک رُخی تصور سے اختلاف کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"But as I pointed out in my first lecture, thought has a deeper movement also."(۳۹۸)

''مگر جیسے کہ میں نے پہلے خطبے میں توجہ دلائی تھی کہ فکر (Thought) زیادہ گہری حرکت کی حامل بھی ہوتی ہے۔''

برگساں کی نظر تو صرف فکر کے تجزیاتی پہلو پر تھی تاہم جب اقبال یہ کہتے ہیں کہ فکر زیادہ گہری حرکت (Deeper Movement) کی حامل بھی ہوتی ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ فکر کا کام محض تحلیل و تجزیہ کے عمل سے حقیقتِ کلی کو مختلف حصوں میں بکھیرنا ہی نہیں بلکہ اس کے کردار کا ایک دوسرا پہلو تالیف و امتزاج اور ترکیب و ارتباط بھی ہے۔ چنانچہ اقبال فکر کی گہری حرکت کی وضاحت کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"While it appears to break up Reality into static fragments, its real function is to synthesize the elements of experience by employing categories suitable to the various levels which experience presents."(۳۹۹)

''جہاں یہ (فکر) حقیقت کو غیر متحرک اجزا میں منقسم کرتی ہوئی دکھائی دیتی ہے وہاں اس کا اصل کام، تجربے کی پیش کردہ مختلف سطحوں پر اُن کے مناسب حال موزوں درجہ بندیوں کا اطلاق کرتے ہوئے، تجربے کے عناصر کی ترکیب و تالیف ہے۔''

Marfat.com

اقبال کے نزدیک فکر کی ایک اہم خصوصیت تجربے کے مختلف عناصر میں امتزاج اور ربط وضبط پیدا کرنا ہے تاکہ کلی تجربہ کی تفہیم کی جانب قدم بڑھایا جاسکے۔ مثال کے طور پر اگر ایک اندھا شخص کسی شے سے اچانک ٹکرا جائے تو ٹکرانے کا یہ تجربہ اندھے شخص کے ذہن میں شے مذکورہ کا فوری کلی تصور پیدا نہیں کرتا بلکہ اندھا شخص اُس شے کے مختلف حصوں کو چھو کر اُن کے مابین ایک فکری ربط پیدا کرتا ہے تاکہ تجربے میں آنے والی شے کی کلی حیثیت کا تعین ہوسکے۔

اقبال فکر کے امتزاج وارتباط کے وصف کو حیات سے مشابہ قرار دیتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"It is as much organic as life."[۴۰۰]

حیات کا تدریجی اخذ وانجذاب اور نشوونما

اقبال کے نزدیک حیات ہر لحظہ آگے بڑھنے، نئے مراحل میں قدم رکھنے، دید وشنید اور احساس وکیفیات کے نئے سے نئے تجربات سے گزرنے اور پھر اُنھیں اپنے اندر سموتے اور جذب کرتے ہوئے ارتقائی مراحل طے کرنے کا نام ہے۔ جس طرح ایک پودا زمین اور فضا سے اپنے لیے خوراک جذب کرتا ہے اور یوں اُس کی نشوونما کا عمل جاری رہتا ہے۔ اسی طرح حیات جب مختلف تجربات سے گزرتے ہوئے اُنھیں اپنے اندر سمیٹتی چلی جاتی ہے تو اس اَخذ وانجذاب ہی سے اس کی نامیاتی نشوونما (Organic Growth) کا سامان مہیا ہوتا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

"The movement of life, as an organic growth, involves a progressive synthesis of its various stages."[۴۰۱]

گویا حیات کے اندر تحرک ہی حیات کے مختلف مراحل کے تدریجی اَخذ وانجذاب کا باعث بنتا ہے جو اس کی نامیاتی نشوونما کے لیے ضروری ہے۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں:

"Without this synthesis, it will cease to be organic growth."[۴۰۲]

''اس اَخذ وانجذاب کے بغیر (حیات کی) نامیاتی نشوونما مفقود ہو کر رہ جائے گی۔''

ظاہر ہے جس طرح اگر کسی پودے کو خوراک نہ ملے تو اُس کی نشوونما کا عمل رک جاتا ہے اسی طرح اگر حیات کے اندر تحرک کے باعث تازہ بہ تازہ تجربات کو اپنے اندر سمیٹنے اور جذب کرنے کا عمل جاری نہ رہے تو حیات کا پودا بھی بے برگ وبار ہو کر مرجھا جائے گا اور اس کی نامیاتی نشوونما مفقود ہو کر رہ جائے گی۔

مقاصد، ذہن وشعور، اور حرکتِ حیات

ایک بات تو یہ طے پا گئی کہ حیات کی نامیاتی نشوونما حیات کے تدریجی اَخذ وانجذاب

Marfat.com

(Progressive Synthesis) کے عمل سے وابستہ ہے۔ اب حیات کی نامیاتی نشوونما کے حوالے ہی سے اقبال دوسری بات یہ کرتے ہیں:

"It is determined by ends, and the presence of ends means that it is permeated by intelligence."(۲۰۳)

''اس (نامیاتی نشوونما) کا تعین مقاصد سے ہوتا ہے اور مقاصد کی موجودگی کا مطلب یہ ہے کہ اس (حیات کی نامیاتی نشوونما) کے اندر ذہانت سرایت کیے ہوئے ہے۔''

ہمارا عام مشاہدہ ہے کہ اگر کسی پودے کو اُس کے مخصوص ماحول سے ہٹا کر کسی دوسرے ماحول میں لگا دیا جائے تو اُس کی نامیاتی نشوونما رک جاتی ہے۔ اس کی وجہ کیا ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر پودے کی نامیاتی نشوونما ایک خاص مقصد کی حامل ہوتی ہے اور اس مقصد کے حصول کے لیے اُسے وہ مخصوص ماحول درکار ہوتا ہے جس میں اُس کی نامیاتی نشوونما ہو سکے۔ گویا یہ مقصد ہی ہے جو ہر ذی حیات کے تحرک کے لیے اُس خاص سمت کا تعین کرتا ہے جو اُس کی نامیاتی نشوونما کے لیے موافق ہو۔ حیات کا سارا کاروان اسی اصول کے تابع ہے۔ مثال کے طور پر برفانی ریچھ کو اگر گرم آب و ہوا میں رکھا جائے تو اُس کی نامیاتی نشوونما رک جائے گی اور اُس کی زندگی کا خاتمہ ہو جائے گا۔ اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ بعض پرندے ایک خاص مقصد کے تحت نامیاتی نشوونما پانے کے لیے ایک مخصوص ماحول میں رہتے ہیں تاہم جب اُس ماحول کی موافقت مخصوص مقصد کی حامل نامیاتی نشوونما سے نہیں رہتی تو وہ کسی ایسے دوسرے ماحول کی جانب ہجرت کرنے لگتے ہیں جو اُن کی ایک مخصوص مقصد کے تحت نامیاتی نشوونما کے لیے زیادہ موافق ہو۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ حیات کا تحرک بے مہار نہیں بلکہ اس کے پیچھے کوئی نہ کوئی مقصد کارفرما ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک حیات کی نامیاتی نشوونما کا کسی خاص مقصد کے تحت واقع ہونا اس اَمر کی واضح دلیل ہے کہ حیات ایک ایسی ذہانت (Intelligence) سے مملو ہے جو مقاصد کی تخلیق کرتی ہے اور حیات کے اندر یہ مقاصد ہی ہیں جو ذہنی و شعوری سرگرمیوں کے لیے مہیج کا کردار ادا کرتے ہیں چنانچہ مقاصد کے بغیر کسی ایسی ذہنی و شعوری سرگرمی کا ہونا ممکن ہی نہیں جو حیات کو کسی خاص سمت میں متحرک کر سکے اور اُس کے لیے مخصوص نامیاتی نشوونما کا باعث ہو۔ اقبال اسی بات کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"Nor is the activity of intelligence possible without the presence of ends."(۲۰۴)

اقبال رقم طراز ہیں:

"In conscious experience, life and thought permeate each other. They form a unity."(۲۰۵)

Marfat.com

ذہنی و شعوری سرگرمی کے دو مراحل

کسی بھی فرد کی ذہنی و شعوری سرگرمی (فکر) کے دو مراحل ہوتے ہیں۔ پہلے مرحلے پر ذہنی و شعوری سرگرمی (فکر) کسی مقصد کی تخلیق کا باعث بنتی ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص کا ذہنی و شعوری عمل اُسے یہ سُجھاتا ہے کہ اُسے فلاں جگہ پہنچنا چاہئے۔ جب وہ شخص ذہنی و شعوری عمل کی اس تجویز کو پختہ ارادے میں تبدیل کر لیتا ہے تو یہی تجویز اُس کا مقصد بن جاتی ہے۔ جب مقصد متعین ہو گیا تو پھر ذہنی و شعوری سرگرمی کا دوسرا مرحلہ شروع ہوتا ہے۔ اس دوسرے مرحلے کا آغاز اس سوال سے ہو گا کہ کیسے؟ یعنی جو مقصد متعین کیا گیا ہے وہ حاصل کیسے کیا جا سکتا ہے، چنانچہ اس دوسرے مرحلے پر مقصد ہی ایسی شعوری سرگرمی کا باعث بنتا ہے جس سے مقصد کو پانے کے لیے بہت سے راستے سامنے آتے ہیں تاہم ہماری فکر بہت سے راستوں میں سے اُس ایک راستے کا انتخاب کرتی ہے جو اُس کے تئیں مناسب ترین ہوتا ہے۔ اس کے بعد اس راستے پر چلنے اور مقصد تک رسائی پانے کے لیے قوائے عمل حرکت میں آتے ہیں جس سے حیات کا پہیہ آگے بڑھتا ہے۔ جب ایک مقصد ہاتھ آجاتا ہے تو فکر دوسرے مقصد کی تخلیق کرتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی ایک دفعہ پھر ذہنی و شعوری سرگرمی عمل میں آتی ہے۔ قوائے عمل متحرک ہوتے ہیں۔ حیات کی گاڑی مزید آگے بڑھتی ہے۔ یوں مقاصد ہاتھ آتے جاتے ہیں۔ فکر نئے مقاصد کی تخلیق جاری رکھتی ہے اور حیات کا پہیہ آگے بڑھتا چلا جاتا ہے۔

فکر اور حیات کا ربطِ باہمی

شعوری تجربے کے اس جائزے سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ فکر اور حیات نہ صرف ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو رہتے ہیں بلکہ ایک ایسی وحدت (Unity) کی تشکیل بھی کرتے ہیں جس میں دونوں ایک دوسرے میں رچے بسے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں کہ:

"Thought, therefore, in its true nature, is identical with life."(۴۰۶)

فکر اپنی حقیقی ماہیت کے لحاظ سے حیات کے مشابہ ہے۔ اقبال کا شعر ہے:

حیاتِ پُر نفس بحر روانے
شعور و آگہی او را کرانے (۴۰۷)

''سانسوں سے مملو حیات ایک موجزن سمندر ہے
شعور و آگہی اُسی کا ایک کنارہ ہے۔''

اقبال فکر کو حیات کا ایک پہلو قرار دیتے ہیں اور یہی وہ پہلو ہے جس کی بدولت حیات کا پہیہ

Marfat.com

رواں دواں رہتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فکر مقاصد کی تخلیق کرتی ہے اور یہ مقاصد ہی ہیں جو حیات میں تحرک و سرگرمی پیدا کرتے ہیں۔(۴۰۸)

حیات مقاصد کی تخلیق و جستجو کا نام ہے

گویا اقبال کے نزدیک حرکتِ حیات اس طرح آزاد اور بے مُہار نہیں کہ اس کا کوئی مقصد نہ ہو۔ حیات کے پیشِ نظر ہر لحظہ کوئی نہ کوئی ایسا مقصد ضرور کارفرما رہتا ہے جس کی تسخیر کا شوق اسے تلاش و جستجو کی راہوں پر گامزن رکھتا ہے۔ مقاصد کی تخلیق اور ان کی تلاش و جستجو اور تسخیر کے عمل ہی میں حیات کی بقا و دوام کا راز مضمر ہے۔

زندگانی را بقا از مدعا ست
کاروانش را درا از مدعا ست
زندگی در جستجو پوشیدہ است
اصل او در آرزو پوشیدہ است(۴۰۹)

اے ز رازِ زندگی بیگانہ خیز
از شرابِ مقصدے مستانہ خیز(۴۱۰)

حیات محض برگساں کا ''جوشِ حیات'' نہیں

اگرچہ اقبال اور برگساں کے ہاں کئی لحاظ سے فکری مماثلت اور ہم آہنگی موجود ہے تاہم اقبال، برگساں کی طرح محض جوشِ حیات (Elan Vital) کے قائل نہیں۔ اُن کے نزدیک یہ جوش حیات غایات و مقاصد سے عمل آرا ہوتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال اور برگساں کی راہیں ایک دوسرے سے جدا ہو جاتی ہیں کیوں کہ:

"In Bergson's view the forward rush of the vital impulse in its creative freedom is un-illuminated by the light of an immediate or a remote purpose. It is not aiming at a result; it is wholly arbitrary, undirected, chaotic, and unforeseeable in its behaviour."(۴۱۱)

''برگساں کے خیال میں زندگی کی قوت محرکہ (Vital Impulse) کا تیزی سے آگے بڑھتا ہوا قدم اپنی تخلیقی آزادی کے ضمن میں کسی قریبی یا دُور کے مقصد کی روشنی سے

Marfat.com

بہرہ ور نہیں ہوتا۔ اُس کے پیش نظر کوئی نتیجہ نہیں ہوتا۔ وہ اپنے طرزِ عمل میں مکمل طور پر خودمختار (Arbitrary)، بے سمت (Undirected)، غیر منظم (Chaotic) اور ناقابلِ پیش بینی (Unforeseeable) ہے۔''

برگساں کی کوتاہ بینی کا سبب

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ برگساں کی نظر جوش حیات (Elan Vital) کے پس پشت کارفرما مقاصد کی لگن تک کیوں نہ پہنچ پائی؟ اقبال کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ خاص طور پر اس حوالے سے برگساں نے شعوری تجربے کا جو تجزیہ کیا، وہ نامکمل، غیر تشفی بخش اور ناکافی تھا۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"It is mainly here that Bergson's analysis of our conscious experience reveals its inadequacy."(۴۱۲)

''خاص طور پر اس مقام پر برگساں کا ہمارے شعوری تجربے کا تجزیہ اپنی کوتاہی (Inadequacy) کا اظہار کرتا ہے۔''

برگساں (Bergson) کا شعوری تجربے کا تجزیہ کس طرح اپنی کوتاہی (Inadequacy) کا اظہار کرتا ہے، اس کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال رقم طراز ہیں:

"He regards conscious experience as the past moving along with and operating in the present. He ignores that the unity of consciousness has a forward looking aspect also."(۴۱۳)

''شعوری تجربے (کا تجزیہ کرتے ہوئے) وہ (برگساں) یہ سمجھتا ہے کہ ماضی ساتھ ساتھ چلتے ہوئے حال پر اثر انداز ہو رہا ہے (تاہم) وہ (اس بات کو) نظر انداز کر دیتا ہے کہ شعور کی وحدت میں آگے کی جانب دیکھنے کا پہلو بھی ہے۔''

اقبال نے بڑی ذہانت سے برگساں کے شعوری تجربے کے تجزیے کی اُس کوتاہی کو طشت از بام کیا ہے جس کی بنا پر برگساں، جوشِ حیات (Elan Vital) کو مقصد کی لگن سے مبرا قرار دیتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ برگساں شعوری تجربے کے تجزیے کو محض ماضی و حال تک محدود رکھتا ہے اور اُس کی نظر عمل کے اُس پہلو پر نہیں پڑتی جو ماضی و حال کے مشترکہ تجربے سے مستقبل کا حصہ بنتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر ایک شخص کو ماضی میں کسی عمل سے نقصان اُٹھانا پڑا ہے تو ماضی کا یہ ناخوش گوار تجربہ اُس کے حال کو متاثر کرتے ہوئے عمل کی ناخوش گواریت سے آگہی پر مبنی ماضی و حال پر مشتمل شعوری وحدت کی تشکیل کرتا ہے۔

Marfat.com

ماضی وحال کی شعوری وحدت اور مستقبل

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا شعوری وحدت فرد کے آئندہ عمل کی اصلاح کا باعث نہیں بنتی؟ یقیناً فرد ماضی وحال کی شعوری وحدت کی روشنی میں آئندہ عمل کی راہوں کا تعین کرتا ہے، جس کا ثبوت یہ ہے کہ جس عمل کے نقصان سے اُسے ماضی وحال کی شعوری وحدت آگاہ کرتی ہے، مستقبل میں وہ اُس عمل کو دہرانے کی بجائے اُس سے بچنے کی پالیسی اختیار کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ماضی وحال پر مشتمل شعوری وحدت نہ صرف مستقبل میں واقع ہونے والے اعمال پر اثر انداز ہو کر آئندہ اعمال کی بے راہروی میں کمی کا باعث بنتی ہے بلکہ فرد ماضی وحال کی شعوری وحدت کے محتویات سے آگاہ ہو کر شعوری یا غیر شعوری طور پر ایسے اعمال سے بچنے کو اپنا مقصد بنالیتا ہے جو اُس کے لیے غیر نافع یا نقصان دہ ہوں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> "Life is only a series of acts of attention, and an act of attention is inexplicable without reference to a purpose, conscious or unconscious."(۴۱۴)

> ''حیات محض توجہ سے انجام پانے والے اعمال (Acts of attention) کا تسلسل ہے اور توجہ سے انجام پانے والے عمل کی توضیح شعوری یا غیر شعوری مقصد کے حوالے کے بغیر نہیں ہوسکتی۔''

عمل اور مقصد کا ربطِ باہمی

ہم جو عمل بھی انجام دیتے ہیں، وہ معمولی ہو یا غیر معمولی، اُس کا رخ کسی نہ کسی ہدف کی تحصیل کی جانب ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عمل کی باری فکر کے بعد آتی ہے۔ پہلے فکر عمل کے لیے کوئی ہدف یا مقصد مقرر کرتی ہے بعد ازاں کسی عمل کی انجام دہی کے وقت ہماری توجہ اس اَمر پر مبذول رہتی ہے کہ عمل اس طرح انجام پائے کہ اُس سے مطلوبہ مقصد حاصل ہوسکے۔ مثال کے طور پر ایک پیاسا آدمی نہایت توجہ سے پانی کا گلاس اُٹھا کر اپنے ہونٹوں کو لگاتا ہے تاکہ اُس کی پیاس بجھ سکے۔ ایک کھلاڑی اپنی جسمانی صحت اور کارکردگی پر توجہ دیتا ہے تاکہ جیت سکے۔ ہم کسی کتاب کو توجہ سے پڑھتے ہیں تاکہ اُس کے مندرجات ذہن نشین ہوسکیں۔ سفر توجہ سے کرتے ہیں تاکہ اُس راہ چلیں جو منزل پر پہنچائے۔ دوا توجہ سے کھاتے ہیں تاکہ صحت یاب ہوسکیں۔ راستہ توجہ سے چلتے ہیں تاکہ ٹھوکر نہ کھائیں۔ گاڑی توجہ سے چلاتے ہیں تاکہ حادثہ نہ ہو۔ کسی کی بات توجہ سے سنتے ہیں تاکہ سمجھ پائیں۔ اپنی زندگی کے مختلف فیصلے توجہ سے کرتے

Marfat.com

ہیں تا کہ بعد میں پشیمانی نہ ہو۔ غرض ہر عمل خواہ چھوٹا ہو یا بڑا، توجہ سے انجام دیتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک ہماری ساری زندگی (کم یا زیادہ بہر حال) توجہ سے انجام پانے والے اعمال کے تسلسل سے ترتیب پاتی ہے اور توجہ سے اعمال کے انجام دینے کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے ہر عمل کے پیچھے کوئی نہ کوئی مقصد ضرور کارفرما ہوتا ہے چاہے وہ شعوری ہو یا غیر شعوری۔ عمل کے پس پشت مقصد کی موجودگی ہی عمل کو توجہ سے انجام دینے کا جواز پیدا کرتی ہے ورنہ کسی بھی عمل کو توجہ سے انجام دینے کی اور کوئی توضیح نہیں ہو سکتی۔ اقبال ہر عمل کے پسِ پشت کسی نہ کسی دلچسپی یا مقصد کی موجودگی کے اس قدر قائل ہیں کہ اُن کے نزدیک ایک فرد کے ادراکی افعال (Acts of Perception) کسی نہ کسی مقصد کی لگن سے متاثر ہوتے ہیں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> "Even our acts of perception are determined by our immediate interests and purposes."[۴۱۵]

> ''حتیٰ کہ ہمارے ادراکی افعال (Acts of Perception) بھی ہماری فوری دل چسپیوں اور مقاصد سے متعین ہوتے ہیں۔''

ادراکی افعال

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ادراکی افعال سے کیا مراد ہے؟ جب ہم اپنی ذہنی صلاحیتوں سے کام لیتے ہوئے کسی ٹھوس شے سے کوئی معنی اَخذ کرتے ہیں تو اسے ادراکی فعل کہا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک خاص شکل کی بنی ہوئی شے کو دیکھ کر ہم کہتے ہیں کہ یہ میز ہے جبکہ کسی دوسری شے کو دیکھ کر یا سونگھ کر ہم کہتے ہیں کہ یہ پھول ہے۔ یوں یہ بات متبادر ہوتی ہے کہ کسی شے کو اپنی کسی حِس پر پرکھتے ہوئے اُس سے معنی اخذ کرنے کا عمل ادراکی فعل کہلاتا ہے۔

فہم و فراست پر باطنی مقاصد اور دل چسپیوں کے اثرات

اقبال ہر عمل کے پسِ پشت فوری دل چسپیوں اور مقاصد کی موجودگی پر یقین رکھتے ہیں چنانچہ اُن کا خیال یہ ہے کہ ہمارے دماغ میں جن دل چسپیوں اور مقاصد کا سودا سمایا ہوا ہوتا ہے، ہمارا ادراکی عمل اُنھی کے مطابق انجام پاتا ہے۔ فرض کریں کسی شخص کی کوئی ایسی شے گم ہو جائے جو اُسے بہت عزیز ہو تو وہ اُسے تلاش کرتے ہوئے ہر اُس شے کی طرف لپکے گا اور اُسے اپنی کھوئی ہوئی شے تصور کرے گا، جس کی گم شدہ شے سے تھوڑی سی بھی مماثلت ہو۔ خورشید رضوی کا شعر ہے:

زور کرتی ہے جو نسبت ہو کسی سے خورشید
شہر میں جا کے بلا لائے گا صحرا مجھ کو[۴۱۶]

Marfat.com

مجنوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اُسے ہر شے میں لیلیٰ ہی نظر آتی تھی، یہاں تک کہ وہ لفظ ''اللہ'' کو بھی لیلیٰ پڑھتا تھا۔ اس طرح جو بھوکا ہو اُسے روٹی کے سوا اور کچھ نہیں سوجھتا یہاں تک کہ اُسے آسمان پر چودھویں کے چاند کی گولائی میں بھی روٹی ہی دکھائی دیتی ہے۔ یوں یہ اَمر واضح ہو جاتا ہے کہ انسانی فہم و ادراک پر اُس کے باطنی مقاصد اور خواہشات کے نہایت گہرے اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ اقبال، فارسی شاعر عرفی (جمال الدین محمد عرفی شیرازی ۱۵۵۵ء–۱۵۹۰ء) کا ایک شعر نقل کرتے ہیں جس میں عرفی انسانی فہم و ادراک کے اس پہلو کا نہایت خوبصورتی سے اظہار کرتے ہیں۔ عرفی کہتا ہے:

زنقص تشنہ لبی دان بعقل خویش مناز
دلت فریب گر از جلوۂ سراب نخورد[۴۱۷]

''اگر تیرے دل نے سراب سے دھوکہ نہیں کھایا تو تو اپنی عقل پر ناز نہ کر
بلکہ ایسا اپنی ادھوری پیاس کی وجہ سے سمجھ۔''

اقبال، عرفی کے شعر کی وضاحت کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"The poet means to say that if you had a vehement desire for drink, the sands of the desert would have given you the impression of a lake. Your freedom from the illusion is due to the absence of a keen desire for water. You have perceived the thing as it is because you were not interested in perceiving it as it is not."[۴۱۸]

''شاعر یہ کہتا ہے کہ اگر آپ کے اندر (پانی) پینے کے لیے پُرزور خواہش ہوتی تو صحرا کی ریت آپ کو جھیل کا تاثر دیتی (چنانچہ) فریب خوردگی سے آپ کی آزادی پانی کے لیے شدید خواہش کے نہ ہونے کی وجہ سے ہے۔ آپ نے شے کا اُسی طرح ادراک کیا جیسے کہ وہ ہے کیونکہ آپ اُس کا ایسا ادراک کرنے میں دلچسپی نہیں رکھتے تھے جیسے کہ وہ نہیں ہے۔''

اقبال، عرفی کے شعر کی وضاحت کے بعد نتیجہ اخذ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"Thus ends and purposes whether they exist as conscious or subconscious tendencies, form the warp and woof of our conscious experience."[۴۱۹]

''پس اغراض و مقاصد ہی سے شعوری تجربے کا تانا بانا تشکیل پاتا ہے چاہے یہ

Marfat.com

اغراض ومقاصد شعوری رجحانات کی صورت میں موجود ہوں یا تحت الشعوری رجحانات کی صورت میں۔''

ذہن وشعور میں موجود مقاصد اور مستقبل

شعوری تجربے اور رجحانات کی تشکیل میں اغراض ومقاصد کے کلیدی کردار کو بیان کرنے کے بعد اقبال لکھتے ہیں:

"The notion of purpose can not be understood except in reference to the future."[۴۲۰]

''مقصد کے تصور کی تفہیم مستقبل کے حوالے کے بغیر نہیں ہوسکتی۔''

بنیادی طور پر ہمارا شعوری تجربہ زمانی لحاظ سے سہ ابعادی ہے یعنی ماضی، حال اور مستقبل۔ ماضی کا زمانہ ایسے گزرے ہوئے تجربات کی نمائندگی کرتا ہے جو شعور کا حصہ بن چکے ہوتے ہیں۔ حال ایسے تجربات کو ظاہر کرتا ہے جن میں سے ہم گزر رہے ہوتے ہیں اور ہمارا شعور فہم وآگہی کے مزید تشکیلی مراحل میں ہوتا ہے۔ مستقبل وہ زمانہ جو گو ابھی ذہنی وشعوری تجربے کا حصہ نہیں ہوتا، تاہم ہمارے ذہن و شعور میں موجود اغراض ومقاصد اُن تجربات کی نشاندہی ضرور کرتے ہیں جو ممکنہ طور پر آنے والے وقت میں ہمارے شعوری تجربے کا حصہ بن سکتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہمارا شعوری تجربہ صرف ماضی و حال ہی پر مشتمل نہیں بلکہ ذہن وشعور میں موجود مقاصد مستقبل کے ممکنہ تجربات کی نشاندہی کرنے کے حوالے سے آنے والے وقت کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں اور یوں مستقبل کو بھی موجود شعوری تجربے کا حصہ بناتے ہیں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"The past, no doubt, abides and operates in the present, but this operation of the past in the present is not the whole of consciousness. The element of purpose discloses a kind of forward look in consciousness."[۴۲۱]

''اس میں شک نہیں کہ ماضی، حال میں قائم رہتا اور اس پر اثر انداز ہوتا ہے۔ تاہم ماضی کی حال میں یہ کارفرمائی اور اثر اندازی ہی تمام تر شعور نہیں۔ مقصد کا عنصر شعور میں پیش بیں نگاہ (Forward Look) کا انکشاف کرتا ہے۔''

سہیل عمر اپنی کتاب ''خطباتِ اقبال۔ نئے تناظر میں'' میں لکھتے ہیں:

''غایت یا مقصد کا تعلق مستقبل سے ہے۔ اس عنصر کا عمل دخل یہ بتاتا ہے کہ شعور میں

Marfat.com

مستقبل کی جانب دیکھنے کا ایک طرح کا رجحان پایا جاتا ہے۔''(۴۲۲)

مقاصد سے مستقبل کی پیش بینی

اگر ہمیں یہ معلوم ہو کہ کسی فرد کے مقاصد کیا ہیں تو اس سے نہ صرف یہ پتا چلے گا کہ اُس فرد کے موجودہ ذہنی احوال کی تشکیل و پرداخت کس طرح ہو رہی ہے بلکہ اس اَمر کی نشاندہی بھی ہو گی کہ اُس کے شعوری تشکیل کے آئندہ مراحل کا رخ کس طرف ہو گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ:

"Purposes not only colour our present states of consciousness, but also reveal its future direction."(۴۲۳)

''مقاصد نہ صرف موجودہ شعوری احوال کی تشکیل کرتے ہیں بلکہ اس (شعوری تشکیل) کے آئندہ رخ کو بھی آشکار کرتے ہیں۔''

جب ایک مقصد اپنایا جاتا ہے تو اس مقصد کی نوعیت ہی اس امر کی پیش بینی کر دیتی ہے کہ مستقبل میں اس مقصد کی تکمیل میں کس قدر مشکلات حائل ہوں گی چنانچہ مقصد اُن مشکلات کو مدِ نظر رکھتے ہوئے حیات کو اپنی تکمیل کی جانب بڑھانے کے لیے ایک ایسی قوت محرکہ کی تشکیل کرتا ہے جس کے باعث متوقع مشکلات مقصد کی راہ میں رکاوٹ بننے سے پہلے ہی دم توڑ جاتی ہیں۔

اقبال مقاصد کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

"In fact, they constitute the forward push of our life, and thus in a way anticipate and influence the states that are yet to be."(۴۲۴)

''دراصل وہ (مقاصد) ہماری حیات کو آگے کی جانب بڑھانے والے دھکے کی تشکیل کرتے ہیں اور یوں وہ (مقاصد) ایک طرح سے پیش بینی کرتے ہیں اور اُن احوال پر اثر انداز ہوتے ہیں جنہیں ابھی وجود میں آنا ہے۔''

فرض کریں ایک شہر میں قتل و غارت اور بدامنی کا دور دورہ ہے تو اس صورتِ حال میں حاکم شہر اس مقصد کا تعین کرتا ہے کہ وہ شہر میں قتل و غارت اور بدامنی کی بجائے امن و امان اور چین و اطمینان کی فضا پیدا کرے گا۔ ایک بہادر سپہ سالار بار بار شکست کھانے کے باوجود اس مقصد کا تعین کرتا ہے کہ وہ دشمن کو شکست دے کر جنگ کا پانسہ پلٹ دے گا۔ اسی طرح ایک شخص بدنامی کی زندگی سے تنگ آ کر اس مقصد کا تعین کر لیتا ہے کہ وہ اپنی بدنامی کو نیک نامی میں بدل دے گا۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مقصد کے تعین کرنے کا مطلب حالات کو اس صورت بدلنے پر مصر ہونا ہے کہ جس طرح اُنھیں ہونا چاہئے۔ اقبال رقم

Marfat.com

طراز ہیں:

"To be determined by an end is to be determined by what ought to be."(۴۲۵)

''کسی مقصد کے تحت پُرعزم ہونا (دراصل) اُس مطلوب کے (حصول کی خواہش) کے تحت پُرعزم ہونا ہے جسے ہونا چاہیے۔''

کسی مقصد کو ذہن و شعور کا حصہ بناتے ہوئے کوئی قدم اٹھانا دراصل مستقبل کے خدوخال کا شعوری احساس کرتے ہوئے کسی مخصوص راہ پر قدم رکھنے کے مترادف ہے۔ اس سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ کسی فرد کے ذہن و شعور کی حالیہ ساخت میں مستقبل مکمل طور پر غیر متعین نہیں ہوتا بلکہ ہم شعوری سطح پر اپنے مقاصد کی روشنی میں آنے والے حالات و واقعات کی ایک مخصوص جھلک دیکھ رہے ہوتے ہیں، تاہم برگساں (Bergson) کا شعوری تجربے کا تجزیہ اس کے برعکس نتائج کا حامل ہے۔ اس کا خیال یہ ہے کہ ذہن و شعور کی کوئی بھی موجود صورت کسی بھی نوع کے متعین مستقبل سے خالی ہوتی ہے مگر اقبال، برگساں کے اس خیال سے متفق نہیں ہیں۔ اُن کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ زمانۂ حال میں کسی فرد کے ذہن و شعور کو صرف ماضی کے تجربات ہی متاثر نہیں کرتے بلکہ مقاصد کے پردے میں مستقبل کی مطلوبہ صورت بھی فرد کے کردار و عمل پر اثر انداز ہوتی ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"Thus past and future both operate in the present state of consciousness, and the future is not wholly undetermined as Bergson's analysis of our conscious experience shows."(۴۲۶)

''یوں ماضی اور مستقبل دونوں موجود شعوری حالت پر اثر انداز ہوتے ہیں اور جیسا کہ برگساں کا ہمارے شعوری تجربے کا تجزیہ ظاہر کرتا ہے، مستقبل مکمل طور پر غیر متعین نہیں ہے۔''

متخیّلہ کا تعلق مستقبل کے ساتھ ہے

اقبال رواں موضوع کو ایک دوسرے انداز میں یوں بیان کرتے ہیں:

"A state of attentive consciousness involves both memory and imagination as operating factors."(۴۲۷)

''متوجہ شعوری حالت کارفرما عوامل کے طور پر حافظہ اور متخیّلہ دونوں مشتمل ہوتی ہے۔''

حافظہ کا تعلق ماضی کے تجربات و واقعات کی یادداشت کے ساتھ ہے جبکہ متخیّلہ سے مراد وہ سوچ ہے جو مستقبل میں وقوع پذیر ہونے والے حالات و واقعات کی پیش بینی کرتی ہے۔ فرض کریں اگر

Marfat.com

ایک شخص یہ کہتا ہے کہ وہ کل لاہور جائے گا تو گویا وہ ابھی عملی طور پر لاہور گیا نہیں ہے بلکہ اُس نے لاہور جانے کے بارے میں محض اپنے خیال یا سوچ کا اظہار کیا ہے تاہم اُس کی یہ سوچ آئندہ ہونے والے واقعے کی نشاندہی ضرور کر رہی ہے۔ یوں یہ اَمر واضح ہوتا ہے کہ کسی فرد کی شعوری حالت میں حافظہ کی صورت میں ماضی کے تجربات و واقعات تو ہوتے ہی ہیں تاہم متخیلہ کی صورت میں مستقبل کا ایک خاکہ بھی موجود ہوتا ہے۔ شعورِ انسانی کو ماضی و مستقبل کے دونوں زمانی پہلوؤں پر حاوی ثابت کرنے کے بعد اقبال حقیقت مطلق کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

"On the analogy of our conscious experience, therefore, Reality is not a blind vital impulse wholly unilluminated by idea. Its nature is through and through teleological."(۴۲۸)

''چنانچہ اپنے شعوری تجربے کی مماثلت پر پرکھیں (تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ) حقیقت ایسی اَندھی حیاتی قوتِ محرکہ نہیں ہے جو مکمل طور پر فکر و خیال کی روشنی سے بیگانہ ہو۔ اس کی نوعیت سر تا سر غائی (مقصد پسند) ہے۔''

اقبال اس لحاظ سے تو برگساں (Bergson) کے جوشِ حیات (Elan Vital) کے تصور سے متفق ہیں:

دما دم رواں ہے یم زندگی
ہر اک شے سے پیدا رم زندگی (۴۲۹)

تاہم اقبال، برگساں کی طرح زندگی میں اس روانی اور حرکتِ مسلسل کو بے مقصد اور بلا غایت قرار نہیں دیتے۔ وہ کہتے ہیں:

آرزو ہر کیفیت میں اک نئے جلوے کی ہے
مضطرب ہوں، دلِ سکوں ناآشنا رکھتا ہوں میں
گو حسینِ تازہ ہے ہر لحظہ مقصودِ نظر
حسن سے مضبوط پیمانِ وفا رکھتا ہوں میں (۴۳۰)

فارسی میں کہتے ہیں:

چو نظر قرار گیرد بہ نگارِ خوبروے
تپد آں زماں دلِ من پےِ خوب تر نگارے (۴۳۱)

اور اقبال کے نزدیک:

یہ ہے مقصد گردشِ روزگار
کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار (۴۳۲)

Marfat.com

اقبال اور برگساں میں اختلاف

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ برگساں (Bergson) کو حیات کے غایتی تصورِ حرکت پر کیا اعتراض ہے۔اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال رقم طراز ہیں:

"Bergson, however, denies the teleological character of Reality on the ground that teleology makes time unreal.[۴۳۳] According to him the petals of the future must remain wide open to Reality. Otherwise, it will not be free and creative."[۴۳۴]

''برگساں حقیقت کے غائی کردار سے اس بنا پر انکار کرتے ہیں کہ غایت وقت کو غیر حقیقی بنا دیتی ہے۔اُس کے مطابق حقیقت پر مستقبل کے دروازے پوری طرح کھلے رہنے چاہئیں ورنہ یہ (اپنے وصف میں) آزاد اور تخلیقی نہ ہوگی۔''

اقبال کا برگساں کے اعتراض پر جواب

اقبال، برگساں کے اعتراض کے جواب میں لکھتے ہیں:

"No doubt, if teleology means the working out of a plan in view of a predetermined end or goal, it does make time unreal."[۴۳۵]

''اس میں شک نہیں کہ اگر غایت (Teleology) کا مطلب پہلے سے متعین کردہ مقصد یا منزل کو مدِ نظر رکھ کر کسی منصوبے پر عمل درآمد کرنا ہے تو اس سے زمان غیر حقیقی ہو جاتا ہے۔''

اقبال کے خیال میں برگساں (Bergson) نے غایت کے معنی کو سمجھنے میں ٹھوکر کھائی ہے۔ چنانچہ وہ سب سے پہلے غایت کے معنی و مفہوم کی بات کرتے ہیں۔اقبال کہتے ہیں کہ اگر تو برگساں کے نزدیک غایت کا مطلب مستقبل میں کسی مقصد یا منزل تک رسائی پانے کے لیے ایسے منصوبے پر عمل پیرا ہونا ہے کہ جس تک رسائی پالینا پہلے ہی سے طے شدہ ہے تو غایت کا یہ تصور واقعی وقت کو غیر حقیقی بنا کر رکھ دیتا ہے۔مثال کے طور پر اگر یہ پہلے سے طے شدہ ہو کہ کوئی طالب علم ایک سال بعد جب امتحان دے گا تو فیل ہو جائے گا اور پھر اسی طے شدہ اَمر کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ایک خاص منصوبے کے تحت مذکورہ طالب علم کو ایسے مراحل سے گزارا جائے کہ وہ آخر کار سال کے بعد امتحان میں فیل ہی ہو تو پھر گزرنے والے برس کے دورانیے کی تو کوئی حیثیت ہی باقی نہیں رہتی۔اس کی وجہ یہ ہے کہ نتیجہ تو وہی ہاتھ آیا جو ایک سال

Marfat.com

پہلے ہی سے طے شدہ تھا۔ گزرنے والے ایک برس کے دورانیے نے اس نتیجے پر کوئی فرق نہیں ڈالا۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں کہ اگر تو غایت سے مراد یہی سب کچھ ہے تو پھر وقت ہی غیر حقیقی ثابت نہیں ہوتا بلکہ غایت کا یہ تصور اور بھی بہت سے مسائل پیدا کرتا ہے مثلاً:

"It reduces the universe to a mere temporal reproduction of a pre-existing eternal scheme or structure in which individual events have already found their proper places, waiting, as it were, for their respective turns to enter into the temporal sweep of history. All is already given somewhere in eternity; the temporal order of events is nothing more than a mere imitation of the eternal mould."[۴۳۶]

''یہ (تصورِ غایت) کائنات کے درجے کو گھٹا کر کائنات کو پہلے سے موجود ابدی منصوبے یا ساخت کی محض ایسی مادی یا دنیوی بازآفرینی بنا کر رکھ دیتا ہے جس میں انفرادی واقعات پہلے ہی سے اپنی قرار واقعی جگہیں پا چکے ہیں (تاہم وہ اب) اپنی سابقہ حالت کے مطابق دنیوی تاریخ کے دھارے میں داخل ہونے کے لیے اپنی باری کا انتظار کر رہے ہیں۔ سب کچھ پہلے ہی ابدیت (Eternity) میں کسی جگہ دیا جا چکا ہے۔ وقائع کی دنیوی ترتیب ابدی سانچے کی محض نقل کے سوا کچھ نہیں ہے۔''

اقبال اور برگساں کا بنیادی اختلاف

دراصل برگساں (Bergson) غایت (Teleology) کے تصور سے یہ مراد لیتا ہے کہ مقاصد پہلے سے متعین اور ایک خاص زمانی فاصلے پر موجود وہ اہداف ہیں جن تک رسائی مخصوص مراحل سے گزر کر ہونا پہلے سے ایک دیکھی بھالی ہوئی حقیقت اور طے شدہ اَمر ہے۔ اقبال، برگساں کے اس تصورِ غایت سے متفق نہیں ہیں کیونکہ اُن کے خیال میں:

"Such a view is hardly distinguishable from mechanism which we have already rejected.[۴۳۷] In fact, it is a kind of veiled materialism in which fate or destiny takes the place of rigid determinism, leaving no scope for human or even Divine freedom. The world regarded as a process realizing a preordained goal is not a

Marfat.com

world of free, responsible moral agents; it is only a stage on which puppets are made to move by a kind of pull from behind."(۳۳۸)

''ایسے نقطۂ نظر کو اُس میکانیت سے بمشکل ہی جدا کیا جا سکتا ہے جسے ہم پہلے ہی مسترد کر چکے ہیں۔ دراصل یہ ایک طرح کی درپردہ مادیت ہے اور اس (مادیت) میں تقدیر یا قسمت ایسی سخت گیر جبریت (Determinism) کا روپ دھار لیتی ہے کہ جس میں انسانی ہی نہیں بلکہ الوہی (Divine) آزادی کے لیے بھی کوئی گنجائش نہیں بچتی۔ اگر دنیا کو ایک پہلے سے متعین مقصد کے حصول کی طرف رواں دواں سمجھ لیا جائے تو پھر یہ دنیا آزاد اور ذمہ دار افراد کی دنیا نہ ہوگی بلکہ اس کی حیثیت محض ایک ایسے سٹیج کی ہوگی جس پر پتلیوں کو پیچھے سے ڈور کھینچنے پر نچایا جاتا ہے۔''

اقبال نے یہ وضاحت کی ہے کہ برگساں (Bergson) نے جس طرح غایت (Teleology) کے تصور کو سمجھا ہے اُس کی رُو سے اس کائنات کی حیثیت محض قندِ مکرر کی ہے۔ یہاں جو کچھ ہو رہا ہے، پہلے ہو چکا ہے۔ جو کچھ ہونا ہے وہ بھی اپنی ترتیب اور صحت کے لحاظ سے طے شدہ اَمر ہے۔ اقبال کے خیال میں برگساں کے اس تصورِ غایت سے ایک طرف تو کائنات کے اندر میکانیت (Mechanism) کی عمل داری کا تصور اُبھرتا ہے اور دوسری طرف تقدیر یا قسمت کے متعلق اُس روایتی خیال کو تقویت ملتی ہے جس کی رُو سے افراد کی حیثیت دنیا کے اسٹیج پر محض کٹھ پتلیوں کی بن کر رہ جاتی ہے چنانچہ اقبال، برگساں کے میکانکی طرز کے حامل تصورِ غایت سے متفق نہیں ہیں۔ اُن کے نزدیک غایت سے مراد کوئی ایسا بعید مقصد نہیں کہ جس کی جانب حیات ایک خاص منصوبے کے تحت متحرک ہو۔ دراصل اقبال ایک دوسری قسم کی مقصدیت کے قائل ہیں اور وہ اُس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"There is, however, another sense of teleology. From our conscious experience, we have seen that to live is to shape and change ends and purposes and to be governed by them."(۳۳۹)

''بہر حال غایت کے ایک دوسرے معنی بھی ہیں۔ اپنے شعوری تجربے سے ہمیں یہ معلوم ہوا ہے کہ زندگی کرنا (دراصل) اغراض و مقاصد کو متشکل و مبدّل کرنا اور پھر اُنھی کے تحت اقدام کرنا ہے۔''

Marfat.com

مقاصد کی تشکیل وتحویل اورنوآفرینی

اقبال غایت کے تصور کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ہمارا شعوری تجربہ اس بات پر گواہ ہے کہ مقاصد معروضی حیثیت کے حامل نہیں ہوتے بلکہ وہ خود ہماری ذات کے اندر بنتے، پلتے اور نشوونما پاتے ہیں تاہم کوئی مقصد بھی اس طرح اٹل نہیں ہوتا کہ اُس میں کوئی تبدیلی نہ لائی جا سکے۔ مقاصد بنتے ہیں، تبدیل بھی ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ نئے مقاصد کی تخلیق کا عمل بھی جاری رہتا ہے۔ مقاصد کی تشکیل وتحویل اور نوآفرینی کا یہی وہ تسلسل ہے جو حیات کو ہر لحظہ نیا طور، نئی برقِ تجلی' کی صورت عطا کرتا ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> "Mental life is teleological in the sense that, while there is a progressive formation of fresh ends, purposes and ideal scales of value as the process of life grows and expands. We become by ceasing to be what we are. Life is a passage through a series of deaths."(۳۳۰)

> ''ذہنی زندگی اس لحاظ سے غایتی (Teleological) ہے کہ جوں جوں زندگی کا عمل نشوونما پاتا اور وسعت اختیار کرتا ہے اس کے ساتھ ساتھ تازہ اغراض ومقاصد اور اقدار کے مثالی معیارات (Ideal Scales of Value) تدریجی انداز میں تشکیلی مراحل سے گزرتے ہیں۔ وجود کی موجود صورت کے ختم ہونے ہی سے ہم وجود کی نئی صورت میں متشکل ہوتے ہیں (گویا) حیات اموات کے سلسلے میں سے گزرتا ہوا راستہ ہے۔''

عمل کو جلا مقاصد کی تدریجی تشکیل سے ملتی ہے۔ جب نئے سے نئے مقاصد تشکیل پاتے ہیں تو اس کے ساتھ ہی مقاصد کے حصول کے لیے اقدار کے وہ مثالی معیارات یعنی آداب بھی وضع ہوتے ہیں جنہیں پیش نظر رکھتے ہوئے مقاصد کے حصول کی جدوجہد کی جاتی ہے۔ جس طرح مقاصد تدریجی تشکیل اور تبدیلی کے عمل سے گزرتے ہیں اسی طرح حصولِ مقاصد کی مثالی اقدار کے معیارات یعنی آداب بھی تدریجی تشکیل اور تبدیلی کے عمل میں رہتے ہیں۔ یوں حیات بود و نابود کا ایک ایسا تانا بانا بنتی ہوئی وسعت اختیار کرتی ہے جو واقعاتی اعتبار سے انسلاکی ہوتا ہے۔ چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں کہ اگرچہ حیات وجود کے بودونابود کے سلسلے میں سے اپنے لیے راستہ بناتی ہے تاہم:

> "There is a system in the continuity of this passage. Its various stages, in spite of the apparently abrupt changes in our evaluation of things, are organically related to one

Marfat.com

another."[۴۴۱]

''اس کے (حیات کے) راستے کے تسلسل میں ایک نظام کارفرما ہے۔اس (نظام) کے مختلف مراحل، باوجود اس کے کہ ہمارے خیال میں اشیا کی قدر و اہمیت میں (بعض اوقات) بے ربط تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں، عضویاتی طور پر باہم مربوط ہیں۔''

ع حادثہ ایک دم نہیں ہوتا

عام طور پر کہا جاتا ہے کہ اچانک فلاں واقعہ ہو گیا یا اچانک کوئی شخص بیمار ہو گیا یا مر گیا۔ اچانک فلاں کمپنی دیوالیہ ہو گئی۔ اچانک ملک میں دہشت گردی کا آغاز ہو گیا، فلاں ملک میں قحط پڑ گیا یا بغاوت ہو گئی حالانکہ اچانک کچھ بھی نہیں ہوتا۔ قابل اجمیری کا شعر ہے:

وقت کرتا ہے پرورش برسوں
حادثہ ایک دم نہیں ہوتا[۴۴۲]

کوئی فن کار اگر چند منٹوں میں کوئی شاہکار فن پارہ تخلیق کر دے تو یہ واقعہ بھی اُس کی زندگی کے عمومی دھارے کا حصہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس فن پارے کے پیچھے فن کار کی زندگی میں ایک طویل محنت، لگن اور جد و جہد کارفرما رہی ہے۔ چولھے پر رکھے ہوئے دودھ میں اُبال اچانک نہیں بلکہ ایک عرصہ تک آگ کی تپش برداشت کرنے کے بعد ہی آتا ہے۔ درخت سے گرتا ہوا سیب دیکھ کر سر آئزک نیوٹن (Sir Issac Newton) کے دماغ میں یہ خیال ایسے ہی اچانک نہیں آ گیا کہ زمین میں کوئی قوت (کشش ثقل) ہے جو سیب کو اپنی طرف کھینچ رہی ہے، بلکہ اس خیال کا ربط و تعلق اُس سائنسی فکر کے ساتھ تھا جس نے برسوں نیوٹن (Newton) کے ذہن و شعور میں پرورش پائی تھی۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"The life history of the individual is, on the whole, a unity and not a mere series of mutually ill-adapted events."[۴۴۳]

''کسی فرد کی روداد حیات، مجموعی طور پر، ایک وحدت ہے اور محض ایک دوسرے سے بے تعلق اور بے ربط واقعات کا ایک سلسلہ نہیں ہے۔''

غایت اور جدت و نو آفرینی

اقبال غایت (Teleology) کے حوالے سے برگساں (Bergson) کے نقطۂ نظر کو مدِ نظر رکھتے ہوئے لکھتے ہیں:

"The world-process, or the movement of the universe in time, is certainly devoid of purpose, if by purpose we mean

Marfat.com

a foreseen end---a far-off fixed destination to which the whole creation moves. To endow the world-process with purpose in this sense is to rob it of its originality and its creative character."[۲۴۴]

’’اگر مقصد سے مراد پہلے سے معلوم اور کہیں دور دراز واقع ایسی منزل ہو جس کی جانب ساری کی ساری مخلوق گامزن ہے تو پھر یقیناً دنیا یا کائنات کی زماں (Time) میں حرکت بے مقصد ہوگی، چنانچہ ان معنوں میں دنیا میں جاری حرکت کو مقصد آشنا قرار دینا اس حرکت کو اس کی جدت و ندرت اور تخلیقی کردار سے محروم کرنا ہے۔‘‘

اقبال کے نزدیک غایت (Teleology) کا ایسا تصور درست نہیں ہو سکتا جو کائناتی حرکت کو جدت اور تخلیقی وصف سے محروم کرتے ہوئے اُسے محض ایک تکراری عمل بنا کر رکھ دے۔ چنانچہ اقبال اپنے تصورِ غایت کی وضاحت کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"Its ends are terminations of a career; they are ends to come and not necessarily pre-meditated. A time process can not be conceived as a line already drawn. It is a line in the drawing---an actualization of open possibilities. It is purposive only in the sense that it is selective in character, and brings itself to some sort of a present fulfilment by actively preserving and supplementing the past."[۲۴۵]

’’اس (کائناتی حرکت) کے مقاصد (دراصل) جہدِ حیات (Career) کی تحدیدات (کی نشاندہی کرتے) ہیں۔ وہ لازمی طور پر پہلے سے متعین ہونے کی بجائے ایسے مقاصد ہیں جنہیں ابھی وقوع پذیر ہونا ہے۔ زمانی عمل (Time Process) کو پہلے سے کھچی ہوئی لکیر تصور نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ایک ایسی لکیر ہے جو کھینچے جانے کے مراحل میں ہے گویا کھلے امکانات کو واقعیت میں لانے کا عمل۔ یہ (کائناتی حرکت) صرف ان معنوں میں مقصدی ہے کہ یہ اپنے وصف کے لحاظ سے انتخاب پسند (Selective) ہے اور مستعدی کے ساتھ ماضی کو محفوظ کرتے ہوئے اور اس میں اضافہ کرتے ہوئے موجود صورت حال میں خود کو ایک نوع کے احساسِ تکمیل سے سرشار کرتی ہے۔‘‘

جدوجہدِ حیات میں کوئی منزل بھی حتمی اور آخری منزل نہیں ہے۔ انسان مقاصد متعین کرتا ہے، اُن کے حصول کے لیے جدوجہد کرتا ہے اور پھر ایک مقصد کو پا لینے کے بعد دوسرے مقصد کی جانب

Marfat.com

رواں دواں رہتا ہے۔ جب ایک مصور اپنے فکر و فن کی تمام تر صلاحیتوں کو کام میں لاتے ہوئے اپنے شعور میں موجود تصور کو کینوس پر اتارنے کا مقصد حاصل کر لیتا ہے تو اُس کے ذہن و شعور میں ایک نیا تصور ایک نئے مقصد کی صورت میں تشکیل پاتا ہے اور مصور پھر اُس مقصد کو پانے کے لیے کینوس پر موقلم کو حرکت دیتا ہے۔ یوں عملِ حیات کی حیثیت ایک ایسی تسبیح کی ہے جس میں مقاصد تسبیح کے دانوں کی طرح باہم جدا ہونے کے باوجود ایک مربوط تسلسل کے حامل ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک طالبِ علم کی زندگی کے مختلف تعلیمی مراحل (میٹرک، انٹرمیڈیٹ، بی اے، ایم اے، وغیرہ) بھی وہ مقاصد ہیں جو عملِ حیات میں مختلف تحدیدات کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اقبال جہدِ حیات میں قناعت کے قائل نہیں:

قناعت نہ کر عالمِ رنگ و بو پر
چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں(۴۴۶)

گفتند جہانِ ما آیا بتو می سازد
گفتم کہ نمی سازد! گفتند کہ بر ہم زن(۴۴۷)

”اُنہوں (کارکنانِ قضا و قدر) نے کہا کہ کیا تجھے ہمارا بنایا ہوا جہان پسند آیا۔ میں نے کہا کہ نہیں پسند آیا۔ اُنہوں نے کہا کہ ڈھا دے (اور نیا بنا لے)“

خوب سے خوب تر کی تلاش کا عمل

خوب سے خوب تر کی تلاش انسانی فطرت ہے۔ اسی فطرت کا اقتضا ہے کہ انسان بہتر سے بہتر کی جستجو میں رہتا ہے۔ تلاش و جستجو کا یہ عمل پے در پے نئے مقاصد کی تشکیل سے آگے بڑھتا ہے۔ مقاصد کی نو آفرینی اور ان کے حصول کی جدوجہد کے تمام مراحل میں ماضی کے تجربات رہنمائی فراہم کرتے ہیں چنانچہ انسان اپنے سابقہ تجربے کی روشنی میں ایسے عمل کا انتخاب کرتا ہے جس سے مقصد کا حصول ممکن ہو سکے۔ یوں جب انسان ماضی کی حکمت و دانائی کے سرمائے کو اپنے دامن میں سمیٹے مستقبل کی راہوں پر گامزن ہوتا ہے تو وقت کا پہیہ گردش کرتا ہے، اور مستقبل عدم سے وجود کا حصہ بننے لگتا ہے۔ اس سے یہ اَمر واضح ہو جاتا ہے کہ زماں (Time) کوئی پہلے سے کھچی ہوئی لکیر (Already Drawn Line) کی صورت میں نہیں ہے بلکہ ایسی لکیر ہے جو کھینچے جانے کے مراحل میں ہے۔ چنانچہ جب ہم اپنے مقصدی نوعیت کے حامل منتخب عمل کے تحت آگے بڑھتے ہیں تو مستقبل حال میں متبدل ہونے کے بعد ماضی کے سرمائے میں اضافے کا باعث بنتا ہے اور انسان اس لحاظ سے یک گونہ طمانیت اور مسرت و شادمانی محسوس کرتا ہے کہ اُس نے جہدِ حیات میں حصہ ڈالتے ہوئے نہ صرف اپنے مقصد کی تکمیل کی ہے بلکہ

Marfat.com

اپنی ذات کی پختگی اور استحکام میں بھی اضافہ کیا ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"To my mind, nothing is more alien to the Quranic outlook than the idea that the universe is the temporal working out of a preconceived plan."[۴۴۸]

''میرے خیال میں قرآنی نقطۂ نظر سے اس تصور سے زیادہ اور کوئی تصور بیگانہ نہیں کہ کائنات ایک پہلے سے سوچے سمجھے منصوبے کی زمانی کارگزاری ہے۔''

کائنات کا تکمیلی تصور اور قرآن

اقبال اس سوچ کو سراسر غیر قرآنی سمجھتے ہیں کہ کائنات پہلے ہی سے مکمل صورت میں موجود ہے اور اس کے خدوخال اس طرح متعین ہیں کہ ان میں کوئی کمی بیشی ممکن نہیں۔ اقبال کی نظر میں یہ نقطۂ نظر اس لیے قرآنی تصور کے خلاف ہے کہ قرآن کسی ایسی کائنات کا تصور نہیں دیتا جو پہلے ہی اپنی تمام حدود و قیود کے ساتھ مکمل صورت میں وجود پذیر ہو چکی ہو اور اب کمپیوٹر میں چلنے والی متعین پروگرام کی حامل سی۔ڈی کی طرح محض اُس کا زمانی اور معروضی اظہار ہو رہا ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ قرآن کی نظر میں کائنات کے اندر بڑھنے اور نشوونما پانے کی بے پناہ صلاحیت ہے۔[۴۴۹]

اقبال، ڈاکٹر نکلسن (Dr.Nicholson) کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

"The universe is not a completed act: it is still in the course of formation."[۴۵۰]

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
تہی زندگی سے نہیں یہ فضائیں
یہاں سینکڑوں کارواں اور بھی ہیں[۴۵۱]

چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں:

"It is a growing universe and not an already completed product which left the hand of its maker ages ago, and is now lying stretched in space as a dead mass of matter to which time does nothing and consequently is nothing."[۴۵۲]

''یہ ایک نشوونما پاتی ہوئی کائنات ہے نہ کہ پہلے سے تکمیل شدہ ایک ایسی شے جس نے زمانوں قبل اپنے خالق کا ہاتھ چھوڑ دیا ہو اور اب وہ زماں (Time) کے اثرات سے

Marfat.com

بے تعلق مادہ کے ایک مردہ اور بے حیثیت ڈھیر کی صورت مکاں میں پڑی ہوئی ہو۔''

کائنات، خالق کائنات کی مسلسل تخلیقی سرگرمی کا مظہر ہے

محولہ بالا بیان میں اقبال نے دراصل بعض انگریز مفکرین کے اس خیال کی تردید کی ہے کہ خالق کائنات نے ایک دفعہ اس کائنات کو بنا کر مکمل کر دیا ہے اور اب یہ کائنات بغیر کسی سہارے کے خود بخود چل رہی ہے۔(۴۵۳) گویا خالق کائنات کی مثال ایک ایسے گھڑی ساز کی ہے جو ایک دفعہ گھڑی کے پرزے اکٹھے کر کے اسے چلا دیتا ہے اور بعد ازاں گھڑی خود بخود چلتی رہتی ہے۔ انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی میں جین بپٹسٹ ڈی لیمارک (Jean Baptist De Lamark ۱۷۴۴ء-۱۸۲۹ء) کے حوالے سے درج ہے:

"Lamark aspired to produce a large scale 'System of nature' set in a deistic framework. He held that nature, the immense totality of different beings is neither eternal nor self-explanatory. It is the creation of a "Supreme Author" who brought matter into being and instituted the world order by means of law that govern whatever happens. This whole, however, is as distinct from the creator as a watch is from the watch maker."(۴۵۴)

اقبال کسی بھی ایسے خیال کے حق میں نہیں جس سے خالقِ کائنات کی مسلسل تخلیقی سرگرمی کے تصور پر حرف آتا ہو، اسی لیے وہ کہتے ہیں:

گماں مبر کہ بپایاں رسید کارِ مغاں
ہزار بادۂ ناخوردہ در رگِ تاک است(۴۵۵)

''یہ خیال نہ کر کہ شراب کشید کرنے والے کا کام انجام کو پہنچ گیا ابھی بہت سے ان پیے جام انگور کی رگوں میں باقی ہیں۔''

اقبال کہتے ہیں کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ کائنات سے خالق کائنات کا رشتہ منقطع ہو گیا ہے تو پھر کائنات کی حیثیت مکاں (Space) میں پڑے ہوئے ایک ایسے مردہ جسم کی متصور ہوگی جس پر گزرتے ہوئے وقت کے کچھ بھی اثرات مرتب نہیں ہوتے اور ظاہر ہے کہ ایسی شے جس پر وقت کا بہاؤ کسی نوع کے کوئی بھی اثرات مرتب نہ کر رہا ہو، اُس شے کا ہونا دراصل نہ ہونے کے مترادف ہے، لیکن کیا حقیقتِ واقعہ یہی ہے؟ ہرگز نہیں۔ فکرِ اقبال کا ہر پہلو اس اَمر پر گواہ ہے کہ اقبال حرکی تصورِ کائنات

Marfat.com

(Dynamic Concept of Universe) کے قائل ہیں:

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکوں(۴۵۶)

سلطان بشیر الدین محمود اپنی کتاب ''Doomsday And Life After Death'' میں لکھتے ہیں:

"The Quranic verses 55 (29-30) picture this dynamism with the proclamation that each moment in the life of the universe, is a day of new splendour for the Great Creator:

یَسْئَلُهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ؕ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِيْ شَاْنٍ ۝ فَبِاَيِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ ۝

"Of Him seek (their needs)
Each one in the heavens and the earth,
Everyday, He is in the New Splendour,
Then which of the favours,
Of your Lord will ye deny.

55(29-30)

It is to be noted that, saying "Of Him seek their needs each one in the heaven and the earth" means, their must be living beings on the Earth, as well as in the heavens. All these beseach the Creator for sustenance."(۴۵۷)

اقبال کے نزدیک دن اور رات کا اُلٹ پھیر خالقِ کائنات کی مسلسل تخلیقی سرگرمی کی واضح مثال ہے۔ چنانچہ گفتگو کے اس مرحلے پر آتے ہوئے اقبال رقم طراز ہیں:

"We are now, I hope, in a position to see the meaning of the verse---'And it is He Who hath ordained the night and the day to succeed one another for those who desire to think on God or desire to be thankful."(۴۵۸)

''مجھے اُمید ہے کہ اب ہم اس مرحلے پر ہیں کہ اس آیت کے معنی کو سمجھ سکیں:

وَهُوَ الَّذِيْ جَعَلَ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ اَرَادَ اَنْ يَّذَّكَّرَ اَوْ اَرَادَ شُكُوْرًا (۲۵:۶۲)

''اور وہی ہے جس نے رات دن کو ایک دوسرے کے پیچھے آنے والا بنایا۔ یہ اُس کے (سمجھنے) کے لیے ہیں جو چاہے کہ نصیحت پکڑے یا شکر گزار بننا چاہے۔''

Marfat.com

تصوّرِ وقت حرکت و عمل سے وابستہ ہے

زماں (Time) عمل کی انجام دہی سے ہویدا ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر جب ایک شے ایک مقام سے دوسرے مقام پر منتقل ہوتی ہے تو پہلے سے دوسرے مقام تک منتقلی کا عمل وقت کے دورانیے کا تصور پیدا کرتا ہے۔ اسی طرح دوسرے سے تیسرے اور تیسرے سے چوتھے مقام تک شے کی حرکت سے وقت کا تسلسل جنم لیتا ہے۔ گویا تصورِ وقت حرکت و عمل سے وابستہ ہے۔ قرآنِ پاک میں دن اور رات کے آگے پیچھے آنے کے ذکر سے ایک طرف تو وقت کے تسلسل کا ثبوت ملتا ہے اور دوسری طرف اس اَمر کی نشان دہی ہوتی ہے کہ وقت کا یہ تسلسل دراصل اُس ارتقائی عمل کا نتیجہ ہے جو کائنات کے رگ و ریشے میں ہر لحظہ جاری و ساری ہے۔ چنانچہ زماں اور عمل (Deed) کے باہم تلازم کی تفہیم کے بعد انسان کو خدا کا شکر گزار ہونا چاہئے کہ حق تعالیٰ نے کائنات کو محض ایک دفعہ بنا کر چھوڑ ہی نہیں دیا، اور اس سے بیگانہ ہو کر ہی نہیں بیٹھ گیا بلکہ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (سورہ الرحمٰن: ۲۹) کے مصداق وہ کائنات میں ہر لحظہ اپنے تخلیقی عمل کو جاری رکھے ہوئے ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَآءُ (۴۵۹)

''باری تعالیٰ اپنی کائنات میں بڑھاتا ہے جو چاہتا ہے۔''

کائنات میں زماں (Time) سے عمل (Deed) کا ثبوت حاصل ہوتا ہے اور عمل سے عمل کے رخ اور غرض و غایت کی بحث چھڑتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عمل چاہے کیسا ہی ہو، اُس کا بہر حال کوئی نہ کوئی رخ یا مدعا و مقصد ضرور ہوتا ہے۔

دورانِ خالص

اقبال کہتے ہیں کہ تسلسلِ زماں (Sequence of time) کے باطنی احساس سے دورانِ خالص (Pure Duration) کی صورت میں اُس حتمی حقیقت (Ultimate Reality) کی طرف رہنمائی ملتی ہے جس میں فکر (Thought)، حیات (Life) اور مقصد (Purpose) باہم ایک نامیاتی وحدت کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"A critical interpretation of the sequence of time as revealed in our selves has led us to a notion of the Ultimate Reality as pure duration in which thought, life and purpose interpenetrate to form an organic unity."(۴۶۰)

''ہماری ذات پر منکشف ہونے والی تسلسلِ زماں کی تنقیدی توضیح ہماری رہنمائی دورانِ

Marfat.com

خالص کی صورت میں اُس حتمی حقیقت کی جانب کرتی ہے جس میں فکر (Thought)، حیات (Life) اور مقصد (Purpose) ایک نامیاتی وحدت (Organic Unity) کو تشکیل دینے کے لیے باہم مدغم ہو جاتے ہیں۔"

ہماری ذات کے اندر مسلسل جذبات واحساسات اور مختلف نوع کی تحریکات کا عمل جاری رہتا ہے چنانچہ اسی عمل کے نتیجے میں ہماری ذات تسلسلِ زماں کا ادراک کرتی ہے۔ تسلسلِ زماں کی یہ تنقیدی توضیح اس اَمر پر دال ہے کہ ذات پر منکشف ہونے والا تسلسلِ زماں دراصل تسلسلِ عمل سے ہویدا ہوتا ہے۔ چونکہ ذات پر منکشف ہونے والا یہ تسلسلِ زماں کسی بھی نوع کے خانوں (ماضی، حال، مستقبل) میں منقسم نہیں ہوتا، اس لیے زماں کے اس ادراک کو دورانِ خالص (Pure Duration) کہا جاتا ہے۔

دورانِ خالص کے تین بنیادی پہلو

عمل سے ہویدا ہونے والے دورانِ خالص (Pure Duration) کے حوالے سے دو باتوں کو پیشِ نگاہ رکھنا بہت ضروری ہے۔ اول یہ کہ عمل اقبال کے نزدیک حیات کی علامت ہی نہیں بلکہ عین حیات ہے:

"ہستم اگر میروم، گر نہ روم نیستم"(۴۶۱)

"اگر میں چلتی ہوں تو میں زندہ ہوں اور اگر میں نہیں چلتی تو میں زندہ نہیں ہوں۔"

دوسری بات یہ کہ عمل کو فکر (Thought) اور مقصد (Purpose) سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر عمل کسی نہ کسی فکر ہی سے جنم لیتا ہے اور اُس کے انجام پانے کا کوئی نہ کوئی رخ یا سمت بھی ضرور ہوتی ہے جس سے انجام پانے والے عمل کے مقصد و مدعا کا تعین ہوتا ہے۔ چنانچہ اگرچہ یہ بات درست ہے کہ زماں (Time) عمل سے عیاں ہوتا ہے تاہم عمل کے ساتھ فکر اور مقصد کی صورت میں دو اور پہلو بھی ہیں جنھیں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ یوں یہ اَمر مترشح ہوتا ہے کہ ذات جس دورانِ خالص کا ادراک کرتی ہے اُس کے اندر فکر، عمل (حیات) اور مقصد کی صورت میں تین بنیادی پہلو ہیں جو باہم مدغم ہو کر ایک نامیاتی وحدت (Organic Unity) کو تشکیل دیتے ہیں۔ اقبال اس نامیاتی وحدت کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

"We can not conceive this unity except as a unity of the self---an all-embracing concrete self---the ultimate source of all individual life and thought."(۴۶۲)

"ہم اس وحدت کا تصور ایسی وحدتِ ذات کے سوا اور کسی صورت میں نہیں کر سکتے جو ہر

Marfat.com

شے پر محیط ایک ایسی حقیقی ذات ہے جو تمام انفرادی زندگی اور فکر کا حتمی ماخذ ہے۔"

اقبال اپنی نظم "ساقی نامہ" میں محیطِ کل (All-embracing) حقیقی ذات (Concrete self) کی وحدت کو یوں بیان کرتے ہیں:

یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر
مگر ہر کہیں بے چگوں، بے نظیر
یہ عالم ، یہ بتخانۂ شش جہات
اسی نے تراشا ہے یہ سومنات
پسند اس کو تکرار کی خو نہیں
کہ تُو میں نہیں اور میں تُو نہیں
من و تو سے ہے انجمن آفریں
مگر عینِ محفل میں خلوت نشیں (۴۶۳)

چمک اس کی بجلی میں ، تارے میں ہے
یہ چاندی میں ، سونے میں ، پارے میں ہے
اسی کے بیاباں ، اسی کے ببول
اسی کے ہیں کانٹے ، اسی کے ہیں پھول
کہیں اس کی طاقت سے کہسار چور
کہیں اس کے پھندے میں جبریل و حُور

کہیں جرہ شاہیں سیماب رنگ
لہو سے چکوروں کے آلودہ چنگ
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود (۴۶۴)

خودی یا ذات کی اوّلین حیثیت

اقبال کے نزدیک خودی یا ذات ہر شے کی تخلیق کنندہ ہونے کے باوصف ہر شے پر مقدم ہے۔ زماں (Time) چونکہ تخلیقی عمل کا شاخسانہ ہے اور اس کا ادراک بھی ذات ہی کرتی ہے اس لیے ذات کو دورانِ خالص (Pure Duration) پر بھی تقدم حاصل ہے۔ برگساں (Bergson) کی غلطی یہ ہے کہ وہ

Marfat.com

ذات کے اندر واقع ہونے والے دورانِ خالص کو ذات پر مقدم سمجھتا ہے۔ چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں:

"I venture to think that the error of Bergson consists in regarding pure time as prior to self, to which alone pure duration is predicable."(۳۶۵)

''میں یہ سوچنے کی جسارت کرتا ہوں کہ برگساں (Bergson) کی غلطی زمانِ خالص (Pure Time) کو ذات پر مقدم سمجھنے میں ہے (جبکہ) اکیلے صرف اُسی ہی سے دورانِ خالص کا ثبوت ملتا ہے۔''

اقبال کے خیال میں:

"Neither pure space nor pure time can hold together the multiplicity of objects and events. It is the appreciative act of an enduring self only which can seize the multiplicity of duration---broken up into an infinity of instants---and transform it to the organic wholeness of a synthesis."(۳۶۶)

''نہ تو خالص مکاں (Pure Space) اور نہ ہی خالص زماں (Pure Time) اشیاء و واقعات کی کثرت کو یکجا کر سکتے ہیں۔ یہ صرف زندہ و قائم ذات کا وہ قدر شناس عمل ہے جو لاتعداد لمحات میں منقسم دوران (Duration) کی کثرت کو اپنی گرفت میں لے کر اُسے ایک مرکب کی نامیاتی کلیت (Organic Wholeness) میں بدل دیتا ہے۔''

خودی کے قدر شناس عمل سے زمانِ خالص کی تخلیق

اشیاء و واقعات کی کثرت کا براہِ راست تعلق زمان و مکاں (Time and Space) کی اُن چھوٹی سے چھوٹی اکائیوں کی کثرت کے ساتھ ہوتا ہے جو وقوعات (Events) کے ساتھ ساتھ وجود پذیر ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر جب کوئی فرد اپنے ہاتھ سے گیند اوپر اُچھالتا ہے تو اس سے پہلے کہ گیند ایک فٹ اُوپر جائے، وہ آدھا فٹ اُوپر جاتی ہے اور اس سے پہلے کہ گیند آدھا فٹ اُوپر کی طرف جائے، وہ آدھے سے آدھا فٹ سفر طے کرتی ہے اور اُس سے پہلے اُس سے آدھا اور اُس سے پہلے اُس سے آدھا علیٰ ہٰذا القیاس۔ جوں جوں مسافت گھٹتی جاتی ہے زمان و مکاں کی اکائیاں بھی سکڑتی چلی جاتی ہیں۔ گو ہاتھ سے اُچھل کر اُوپر کی جانب جاتی ہوئی گیند کی مسافت کو اگر زمانی و مکانی خانوں میں منقسم کرتے ہوئے تجزیاتی مطالعہ کرنے کی کوشش کی جائے تو اول تو ایسا تجزیہ نتیجہ خیز نہیں ہوسکتا اور دوم یہ کہ اس نوع کے تجزیے سے گیند کی وہ حرکت مفقود ہو کر رہ جائے گی جس کا مشاہدہ خودی یا ذات اپنے قدر شناس عمل

Marfat.com

(Appreciative Act) کی بدولت کرتی ہے۔گویا یہ خودی ہی کا وہ قدر شناس عمل ہے جو زماں (Time) کی چھوٹی سے چھوٹی اکائیوں کو یکجا کرتے ہوئے ایک ایسا زمانِ خالص تخلیق کرتا ہے جس میں ماضی، حال اور مستقبل کا اعتنا قائم نہیں رہتا اور واقعات زمانی تقسیم سے مبرا ہو کر اپنی کلی صورت میں جلوہ نما ہوتے ہیں۔

اقبال کی نظر میں خودی یا ذات (Self) جو زمانِ خالص تخلیق کرتی ہے وہ اُسی میں رہتی اور اُسی کی روشنی میں اشیا و واقعات کا مشاہدہ کرتی ہے۔اسی سے ذات کا ذات ہونا ثابت ہوتا ہے۔

"To exist in pure duration is to be a self."(۴۶۷)

''یعنی دورانِ خالص میں رہنا ہی ذات ہوتا ہے۔''

اقبال کے نزدیک وجود کی دلیل

اقبال کے نزدیک ذات کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنا ماحول خود تخلیق کرتی ہے اور اسی ماحول میں رہتے ہوئے اشیا و واقعات کو دیکھتی اور اُن پر فتویٰ صادر کرتی ہے۔ذات کا یہی وہ عمل ہے جو ذات کے وجود یعنی ''میں ہوں'' (I am) کا ترجمان بنتا ہے۔چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں:

"To be a self is to be able to say 'I am' "(۴۶۸)

''ذات ہونا (دراصل) یہ کہنے کے قابل ہونا ہے کہ ''میں ہوں''۔''

اقبال کی نظر میں ذات کی موجودگی کا ایسا حقیقی پاس و احساس ہی وجود کی دلیل ہو سکتا ہے جو یہ کہہ سکے کہ ''میں ہوں''۔اقبال لکھتے ہیں:

"Only that truly exists which can say 'I am' ".(۴۶۹)

''وہی حقیقتاً وجود رکھتا ہے جو یہ کہہ سکے کہ ''میں ہوں''۔''

شوقِ اظہارِ خودی اور عرفانِ ذات کے مراتب

وجود کے اثبات کی حقیقی صورت کو واضح کرنے کے بعد اقبال وجود کے مراتب کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"It is the degree of the intuition of 'I amness' that determines the place of a thing in the scale of being."(۴۷۰)

''یہ عرفانِ ذات کا درجہ ہی ہے جس سے میزانِ ہستی میں کسی شے کے مقام و مرتبے کا تعین ہوتا ہے۔''

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کسی شے میں عرفانِ ذات (Intuition of I amness) کا اظہار اُس کے کس رویے سے ہوتا ہے؟ اقبال کے نزدیک اظہارِ خودی کا شوق عرفانِ ذات کی دلیل ہے۔جس

Marfat.com

ہستی میں اظہارِ خودی کا شوق جس قدر زیادہ ہوتا ہے وہ ہستی پیمانۂ حیات میں اُسی قدر بلند مقام و مرتبے کی حامل ہوتی ہے۔[۴۷۱] اس لحاظ سے دیکھیں تو انسان پیمانۂ حیات میں سب سے بلند مقام و مرتبے کا حامل قرار پاتا ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ انسان ہی ہے جس کی بے قرار روح ''ہر لحظہ نیا طور نئی برقِ تجلی'' سے نبرد آزما رہتی ہے۔بقول اقبال:

خنک انساں کہ جانش بے قرار است
سوارِ راہوارِ روزگار است
قبائے زندگی بر قامتش راست
کہ او نو آفرین و تازہ کار است[۴۷۲]

''وہ انسان بڑا خوش بخت ہے جس کی جان بے قرار ہے
وہ وقت کے گھوڑے پر سوار ہے
زندگی کی قبا اُس انسان کے قد کاٹھ پر موزوں ہے
کہ جو جدت پسند اور تازہ کار ہے۔''

عرفانِ ذات اور ماحول سے مسابقت

اس میں شک نہیں کہ انسان اپنے عرفانِ ذات کے لحاظ سے پیمانۂ حیات میں بلند ترین مرتبے کا حامل ہے تاہم اقبال کے نزدیک انسان کے عرفانِ ذات کا سقم یہ ہے کہ انسان کو عرفانِ ذات کی نعمت اپنے ماحول سے ٹکراؤ اور امتیاز کے نتیجے میں حاصل ہوتی ہے۔[۴۷۳] گویا انسان کے اندر 'میں ہوں' یا عرفانِ ذات کا احساس ایسا آزاد اور غیر ذات سے بے نیاز نہیں کہ اُسے اپنی پرورش اور نشوونما کے لیے اپنے ماحول سے مسابقت کا سامنا نہ کرنا پڑے۔اقبال رقم طراز ہیں:

"We too say "I am", but our 'I amness' is dependent and arises out of the distinction between the self and the not-self."[۴۷۴]

''ہم بھی کہتے ہیں 'میں ہوں' مگر ہمارا 'میں ہوں' کہنا متوسِّل (وسیلہ ڈھونڈنے والا) ہے اور ذات اور غیر ذات کے مابین امتیاز سے نمودار ہوتا ہے۔''

اگرچہ انسان کے اندر عرفانِ ذات کی زیادہ سے زیادہ اہلیت موجود ہے مگر چونکہ انسان کو اپنی ذات کے عرفان کے لیے ماحول کی مسابقت درپیش رہتی ہے اس لیے اُس کے لیے ممکن نہیں کہ وہ اپنے بالمقابل اس جہانِ کاف و نون کے ہوتے ہوئے عرفانِ ذات کے انتہائی مقام کو چھو سکے۔

Marfat.com

ذاتِ الٰہی غنی عن العالمین ہے

انسان کے برعکس ذاتِ الٰہی وہ ذاتِ مطلق (The Ultimate Self) ہے جس کی حیثیت ایک ایسی خودیٔ لامتناہی (Infinite Ego) اور محیطِ کل ذات (All Inclusive Ego) کی ہے جس کے مقابل کوئی ایسا وجود یا ماحول ہے ہی نہیں جو اس کے ارادے کی عملی صورت کے راستے میں رکاوٹ بن سکے۔ یہی وجہ ہے کہ خدا کے عمل و ارادہ میں کوئی فرق نہیں۔ وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے اور جیسے چاہتا ہے روبہ عمل لاتا ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

اِذَا قَضٰی اَمْرًا فَاِنَّمَا یَقُوْلُ لَهٗ کُنْ فَیَکُوْنُ (۴۷۵)

"جب اللہ کسی کام کا ارادہ کر لیتا ہے تو کہتا ہے ہو جا، سو وہ ہو جاتا ہے۔"

اقبال نے اپنے تیسرے خطبے میں بھی اس بات کا ذکر کیا ہے:

"The universe as we have seen before, is not an 'other' existing perse in opposition to God."(۴۷۶)

"جیسے کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کائنات اپنے طور پر قائم خدا کے مقابل غیر ذات کا (درجہ) نہیں رکھتی۔"

چنانچہ اقبال ذاتِ الٰہی کو ذاتِ مطلق (The Ultimate Ego) اسی لیے قرار دیتے ہیں کہ وہ ذات کسی کے تابع، دست نگر یا محتاج نہیں بلکہ غنی اور بے نیاز ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"The Ultimate Self, in the words of the Quran, can afford to dispense with all the worlds."(۴۷۷)

"ذاتِ مطلق، قرآن کے الفاظ میں "غنی عن العالمین" ہے۔"(۴۷۸)

ذاتِ الٰہی کے غنی عن العالمین ہونے کی وجہ

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خدا کے "غنی عن العالمین" ہونے کی وجہ کیا ہے؟ خدا کے "غنی عن العالمین" ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ وہ ذاتِ مطلق ہے جسے اپنے قیام و بقا کے لیے نہ تو کسی کے سہارے کی ضرورت ہے اور نہ ہی کوئی ایسا وجود ہے جو اس کے مقابلے میں اپنے آپ کو ایک الگ وجود یا غیر ذات کے طور پر پیش کرنے کا دعوے دار ہو سکے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"To Him the not-self does not present itself as a confronting 'other', or else it would have to be, like our finite self, in spatial relation with the confronting 'other'."(۴۷۹)

Marfat.com

"اُس (ذاتِ مطلق) کے سامنے غیر ذات اپنے آپ کو متقابل دوسرے (وجود) کے طور پر پیش نہیں کرتی ورنہ یہ (ذاتِ مطلق) بھی ہماری متناہی ذات ہی کی طرح ہو جو متقابل دوسرے (وجود) سے مکانی رشتے (Spatial Relation) میں ہے۔"

ذاتِ الٰہی، انسان اور کائنات

انسان اگر ذاتِ متناہی (Finite Self) ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اس کائنات میں اُسی طرح مادی حیثیت کا حامل ہے جس طرح دیگر مظاہرِ فطرت اس کائنات کا حصہ ہیں، اور وہ نہ صرف انسان کے مقابل اپنا الگ وجود رکھتے ہیں بلکہ مکانی لحاظ سے اُس سے باہم منسلک و مربوط بھی ہیں:

اے چاند! حسن تیرا فطرت کی آبرو ہے
طوفِ حریم خاکی تیری قدیم خو ہے
میں مضطرب زمیں پر، بیتاب تو فلک پر
تجھ کو بھی جستجو ہے، مجھ کو بھی جستجو ہے[۴۸۰]

اقبال کہتے ہیں کہ اگر مظاہرِ فطرت کا انسان ہی کی طرح، ذاتِ الٰہی کے مقابل الگ وجود تصور کر لیا جائے تو ذاتِ الٰہی کی حیثیت مظاہرِ فطرت سے مکانی رشتے میں منسلک ذاتِ متناہی (انسان) کی سی ہو کر رہ جائے گی، چنانچہ اقبال کے خیال میں ذاتِ الٰہی اور کائنات کے تعلق کو انسان اور کائنات کے رشتے پر قیاس کرنا درست نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جس طرح سورج کے مقابلے میں کرن اور کرن کے مقابلے میں روشنی اپنا الگ وجود نہیں رکھتی، اسی طرح اللہ تعالیٰ کی حیثیت بھی اُس ذاتِ مطلق کی ہے جس کے سامنے کسی بھی شے کا اس طرح الگ وجود نہیں ہے کہ وہ اُس کے مقابل غیر ذات (Not-self) کی حیثیت رکھتا ہو۔ گویا وہ مظاہرِ فطرت جنہیں ہم انسان غیر ذات قرار دیتے ہیں، ہستیٔ حق کے مقابل اُن کی حیثیت غیر ذات کی ہے ہی نہیں۔

ایک اہم سوال

ہستیٔ حق تو وہ ذاتِ مطلق ہے جس میں دوئی کی بو تک بھی نہیں تاہم بقول غالب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ:

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود
پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے؟
یہ پری چہرہ لوگ کیسے ہیں

Marfat.com

غمزہ و عشوہ و ادا کیا ہے؟
سبزہ و گل کہاں سے آئے ہیں
ابر کیا چیز ہے، ہوا کیا ہے؟ (۴۸۱)

فطرت - ایک لمحۂ گزراں

اقبال اس سوال کا جواب یوں دیتے ہیں:

"What we call Nature or the not-self is only a fleeting moment in the life of God."(۴۸۲)

''جسے ہم فطرت یا غیر ذات کہتے ہیں، وہ حیاتِ الٰہی میں محض ایک گزرتا ہوا لمحہ ہے۔''

وقت کو واقعہ کے بغیر تصور نہیں کیا جا سکتا۔ وقت واقعات ہی سے متشکل ہوتا ہے۔ اقبال جب یہ کہتے ہیں کہ مظاہرِ فطرت کی حیثیت حیاتِ خداوندی میں لمحۂ گزراں (Fleeting Moment) کی ہے تو دراصل اقبال حیاتِ خداوندی میں لمحۂ گزراں کی اُس وسعت و فراخی کا اظہار کرنا چاہتے ہیں جس میں خدا کی صفتِ تخلیقیت سے ظہور میں آنے والی فطرت کی تمام پہنائیاں سما جاتی ہیں۔ گویا فطرت اور اُس کی تمام وسعتیں ذاتِ الٰہی کی صفتِ خلاّقی کے تحت محض ایک لمحۂ گزراں کا کرشمہ ہیں۔

ذاتِ الٰہی کی صفات وخصوصیات

ذاتِ الٰہی کسی کی محتاج نہیں تاہم ہر شے اپنے وجود اور اُس کے قیام و بقا کے لیے اُس کی محتاج ہے۔ وہ ہر شے سے پہلے ہے اور ہر شے اُس کے بعد ہے۔ اقبال کے الفاظ میں:

"His 'I amness' is independent, elemental absolute."(۴۸۳)

''اُس کی ذات (ذاتِ الٰہی) آزاد و مختار، اساسی اور مطلق ہے۔''

اقبال، ذاتِ الٰہی کی صفات وخصوصیات بیان کرنے کے بعد رقم طراز ہیں:

"Of such a self, it is impossible for us to form an adequate conception. as the Quran says, 'Naught' is like Him; yet 'He hears and sees'."(۴۸۴)

جیسا کہ قرآن کہتا ہے:

لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ ۚ وَّهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ (۴۸۵)

''اُس کے مثل کوئی شے نہیں اور وہ سننے والا، دیکھنے والا ہے۔''

امام ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن قشیری (۳۷۶ھ-۴۶۵ھ) ''رسالۂ قشیریہ'' میں لکھتے ہیں:

Marfat.com

''توحید صرف ایک جملہ میں آ جاتی ہے یعنی ہر وہ چیز جو ہمارے وہموں اور فکروں میں متصور ہے، اللہ تعالیٰ اُس سے مختلف ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ وَّهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ (اُس کے مثل کوئی چیز نہیں ہے وہ سننے اور دیکھنے والا ہے)(۴۸۶)

ذاتِ الٰہی کا تصور کیوں ممکن نہیں؟

ہم کسی شے کا تصور اُن خصوصیات کی بنیاد پر کرتے ہیں جو پہلے سے ہمارے تجربے یا مشاہدے میں آ چکی ہوں، تاہم وہ صفات و خصوصیات جو ہمارے تجربے یا مشاہدے میں کبھی نہ آئی ہوں، اُنھیں ذہن میں رکھتے ہوئے کسی وجود کا یا ذات کا کوئی تصور قائم کرنا ناممکن ہے۔ جہاں تک ذاتِ باری تعالیٰ کا تعلق ہے قرآن اس حقیقت پر گواہ ہے کہ 'ذاتِ الٰہی کے مثل کوئی شے نہیں ہے۔' ذاتِ الٰہی کا خود منحصر (Independent)، اساسی (Elemental) اور مطلق (Absolute) ہونا، ایسی ہی صفات ہیں جو ہمارے تجربے و مشاہدے میں آنے والی کسی شے سے وابستہ نہیں چنانچہ ان صفات کو ذہن میں رکھتے ہوئے کسی ذات کے بارے میں کوئی تصور قائم کرنا ناممکن ہے۔ اب یہ تو طے پا گیا کہ کسی ذات کا کوئی تصور پہلے سے جانی پہچانی خصوصیات کے بغیر ممکن نہیں تاہم ذات (Self) کا تصور کر سکنا یا نہ کر سکنا اور بات ہے اور ذات کا ہونا اور بات ہے۔

ذات کے ہونے کی دلیل کردار ہے

ذات کے ہونے کا سب سے بڑا ثبوت اُس کا کردار (Character) ہے۔ کردار کے بغیر ذات کا تصور کرنا تو ایک طرف، ذات کے ہونے کے متعلق سوچا بھی نہیں جا سکتا۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"A self is unthinkable without a character, i.e., a uniform mode of behaviour."(۴۸۷)

''ذات کردار (یعنی ایک یکساں نوعیت کے طرزِ عمل) کے بغیر ناقابلِ فہم ہے۔''

اقبال کہتے ہیں کہ ذات کو کردار سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ کردار ہی سے ذات کی پہچان ہوتی ہے۔ کردار کے بغیر ذات کا تصور بھی محال ہے۔ کردار سے مراد وہ یکساں نوعیت کا طرزِ عمل ہے جس کا کسی فرد کے قول و فعل سے اظہار ہوتا ہے۔ ہر فرد کی ذات دوسرے فرد کی ذات سے اپنے مخصوص کردار ہی کی بنا پر مختلف یا علاحدہ متصور ہوتی ہے۔ کردار کا یہی فرق کسی فن کار کے تخلیقی عمل پر بھی اثر انداز ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی فرد میر تقی میر، مرزا غالب اور اقبال کے کردار سے بخوبی واقف ہو تو وہ ان تینوں شعرا کے اشعار کو، چاہے وہ ہزاروں دیگر اشعار میں ملے ہوئے ہوں، بآسانی چن کر الگ الگ کر سکتا ہے۔ فرد کی

Marfat.com

طرح خدا کی ذات کا اظہار بھی کردار ہی سے ہوتا ہے اور یہ کردار بھی طرزِ عمل کی اُس یکسانیت سے نمایاں ہوتا ہے جو ارض وسما کی تخلیق کا بنیادی وصف ہے۔ مظاہر فطرت کی تخلیق میں کردار کی یہی وہ یکسانیت ہے جو اس اَمر پر گواہ ہے کہ پوری کائنات ایک ہی ہاتھ کی بنی ہوئی ہے اور یہ ہاتھ اُس وحدہٗ لاشریک ہستی کا ہے جو وصفی لحاظ سے اس طرح ہر مظہرِ فطرت کے اندر سمائے ہوئے ہے:

ع ''شاخِ گل میں جس طرح بادِ سحر گاہی کا نم''(۴۸۸)

سی۔ای۔ایم جوڈ (C.E.M.Joad) کہتا ہے:

"The universal values are themselves the medium in which God is manifested."(۴۸۹)

جوڈ (Joad) جسے آفاقی اقدار (Universal Values) کہتا ہے اُس سے مراد دراصل ارض وسما سے ہویدا کردار کی وہی یکسانیت ہے جو ذاتِ الٰہی کی نمود کا ذریعہ ہے۔ بقول اقبال:

حقیقت ایک ہے ہر شے کی، خاکی ہو کہ نوری ہو
لہو خورشید کا ٹپکے اگر ذرّے کا دل چیریں(۴۹۰)

اقبال رقم طراز ہیں:

"Nature, as we have seen, is not a mass of pure materiality, occupying a void. It is a structure of events, a systematic mode of behaviour, and as such organic to the Ultimate Self."(۴۹۱)

''فطرت جیسا کہ ہمیں معلوم ہے، خلا میں واقع خالص مادیت کا ڈھیر نہیں ہے۔ یہ (دراصل) واقعات کا ایک باہم مربوط سلسلہ اور طرزِ عمل کا ایک منضبط اسلوب ہے اور اس لحاظ سے خودیِ مطلق سے نامیاتی رشتے میں منسلک ہے۔''

مظاہرِ فطرت کا ذاتِ باری سے نامیاتی ربط

اقبال حرکی تصورِ فطرت کے قائل ہیں۔ اُن کے نزدیک فطرت خلا کے اندر واقع جامد وساکت اور بے جان مادہ کا ڈھیر نہیں بلکہ واقعات کا ایک ایسا تسلسل ہے جس میں باہمی انسلاک اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ مظاہرِ فطرت کے اندر اس انسلاک اور ہم آہنگی کی وجہ یہ ہے کہ وہ ہستی جو مظاہرِ فطرت کی خالق ہے، اُس کے اپنے کردار اور رویے کے اندر انضباط وارتباط کا وصف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جس طرح ہر فن پارہ اپنی خوبیوں اور خصائل کے لحاظ سے صاحبِ فن کی شخصیت کی جھلک پیش

Marfat.com

کرتا ہے اسی طرح وصفی لحاظ سے مظاہرِ فطرت بھی ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ ایک نامیاتی (Organic) رشتے میں منسلک ہیں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"Nature is to the Divine Self as character is to the human self."[۴۹۲]

''فطرت کا خدا کی ذات کے ساتھ وہی تعلق ہے جو کردار کا انسان کے ساتھ ہے۔''

مظاہرِ فطرت آیاتِ الٰہی ہیں

انسان باطنی سطح پر جن اوصاف وخصوصیات کا مالک ہوتا ہے انھی کا وہ اپنے قول وفعل سے اظہار کرتا ہے جو اُس کا کردار کہلاتا ہے، چنانچہ کسی بھی فرد کی کرداری صفات سے اُس فرد کی باطنی شخصیت کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ انسان اور اُس کے کردار کے مابین جو تعلق پایا جاتا ہے وہی تعلق خدا اور فطرت کے مابین ہے۔ چنانچہ فطرت بھی خدا کا وہ کردار ہے جس کے آئینے میں ذاتِ باری تعالیٰ کی مختلف صفات کی نمود ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآنِ پاک مظاہرِ فطرت کو آیاتِ الٰہی قرار دیتا ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ ۖ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيٰتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ[۴۹۳]

''بیشک زمین اور آسمانوں کی پیدائش میں اور رات اور دن کے بدلتے رہنے میں اور (اُس) کشتی میں جو سمندر میں بہتی ہے (اُن چیزوں کے) ساتھ جو لوگوں کو نفع دیتی ہیں، اور جو اللہ نے آسمانوں سے پانی اُتارا، پھر اُس سے زمین کو زندہ کیا اُس کے مرنے کے بعد اور اس میں ہر قسم کے جانور پھیلائے، اور ہواؤں کو بدلنے میں، اور زمین و آسمان کے درمیان تابع بادلوں میں نشانیاں ہیں (اُن) لوگوں کے لیے (جو) عقل والے ہیں۔''

ارشاد ہوتا ہے:

هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيٰتِهٖ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا[۴۹۴]

''وہ جو تمہیں اپنی نشانیاں دکھاتا ہے اور تمہارے لیے آسمان سے رزق اُتارتا ہے۔''

ارشاد ہوتا ہے: وَفِي الْأَرْضِ آيٰتٌ لِلْمُوقِنِينَ[۴۹۵]

Marfat.com

''اور زمین میں یقین کرنے والوں کے لیے نشانیاں ہیں۔''

آیاتِ الٰہی ہی سنتِ الٰہی ہیں

اللہ تعالیٰ کی نشانیاں (مظاہر فطرت) ہی وہ سنتِ الٰہی ہیں جس کے لیے قرآن پاک میں سنت اللہ کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"In the picturesque phrase of the Quran, it is the habit of Allah."(۴۹۶)

قرآن کی شان دار ترکیب میں (بیان کریں) تو یہ (فطرت) سنت اللہ ہے۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَبْدِيلًا (۴۹۷)

''سو تم اللہ کے دستور میں ہرگز کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے۔''

جہاں تک قرآن میں فطرت کے لیے سنت اللہ کے الفاظ استعمال ہونے کا اور پھر ہمارا فطرت اور خدا کے تعلق کو انسان اور اُس کے کردار کی مثال سے بیان کرنے کا تعلق ہے تو اس حوالے سے اقبال رقم طراز ہیں:

"From the human point of view, it is an interpretation which, in our present situation, we put on the creative activity of the Absolute Ego."(۴۹۸)

''انسانی نقطۂ نظر سے دیکھیں تو انسان کی موجودہ صورتِ حال میں یہ ایک توجیہہ ہے جو ہم خودیٔ مطلق (Absolute Ego) کی تخلیقی سرگرمی کی کرتے ہیں۔''

اقبال سمجھتے ہیں کہ اگرچہ فطرت کے متعلق یہ کہنا کافی ہے کہ وہ خدا کی تخلیقی سرگرمی ہے تاہم فطرت اور خدا کے تعلق کی وضاحت انسان اور اُس کے کردار کی مثال سے کرنا یا پھر قرآن کا مظاہرِ فطرت کے لیے سنت اللہ کے الفاظ کا استعمال کرنا محض اس لیے ہے کہ انسان کے لیے خدا کی تخلیقی سرگرمی کی وضاحت کسی ایسے انداز ہی میں ہو سکتی ہے جو اُس کی موجودہ (مادی حوالوں پر مبنی) صورتِ حال میں اُس کے لیے معروف اور قابلِ فہم ہو۔

اللہ تعالیٰ کی بے پایاں تخلیقی سرگرمی اور انسانی نقطۂ نظر کی تحدیدات

انسان اپنی موجودہ حالت میں زمان و مکاں (Time and Space) کی تحدیدات کی گرفت میں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ہر چیز کا جائزہ بھی انھی تحدیدات کے حوالے سے لینے پر مجبور ہے۔ مثال کے

Marfat.com

طور پر اگر یہ دیکھنا ہو کہ کوئی شے حرکت کر رہی ہے یا نہیں تو اس اَمر کا جائزہ بھی وقت یا زماں (Time) کے حوالے ہی سے لیا جاتا ہے لیکن اس میں مسئلہ یہ ہے کہ اگر حرکت کو زماں کے حوالے سے پرکھا جائے تو حرکت، حرکت ہی نہیں رہتی بلکہ وہ زمانی اکائیوں (Moments) پر منقسم ہو کر مختلف متناہی (Finite) حصوں میں بکھر کر رہ جاتی ہے۔ اقبال کی نظر میں خدا کی تخلیقی سرگرمی ایک ایسا مسلسل آگے بڑھنے والا عمل ہے جس میں ٹھہراؤ کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔

ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود[۴۹۹]

مگر چونکہ زمانی و مکانی تحدیدات میں محصور انسانی نظر کسی شے کو اُس کی کلّی صورت میں دیکھنے سے عاجز ہے اس لیے انسان خدا کی تخلیقی سرگرمی کے عمل کو بھی زماں کے کسی خاص لمحے پر اپنی متناہی صورت ہی میں دیکھ پاتا ہے، چنانچہ اقبال انسان کی نظر میں آنے والے خدا کے تخلیقی عمل کی نوعیت کو اور خالقِ ارض و سما کے حوالے سے تخلیقیت کی اصل حقیقت کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

"At a particular moment, in its forward movement, it is finite; but since the self to which it is organic, is creative, it is liable to increase, and is consequently boundless in the sense that no limit to its extension is final."[۵۰۰]

''یہ (ذاتِ الٰہی کی تخلیقی سرگرمی) اپنی پیش روی میں، ایک خاص لمحہ پر (انسانی نظر میں) متناہی (Finite) ہے مگر چونکہ جس ذات سے اس کا نامیاتی (Organic) رشتہ ہے، وہ خلاّق ہے، اس لیے (اُس سے ہویدا ہونے والی) یہ (تخلیقی سرگرمی نہ صرف) اضافہ پذیر ہے بلکہ ایک لحاظ سے ایسی بے کنار ہے کہ اس کی وسعت کی کوئی آخری حد نہیں ہے۔''

چونکہ تخلیقی سرگرمی کا عمل ایک ایسی خلاّق ہستی کے ساتھ وابستہ ہے جو بقول غالب:

آرائشِ جمال سے فارغ نہیں ہنوز
پیشِ نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں[۵۰۱]

اللہ کی بے پایاں تخلیقی سرگرمی کی نوعیت

چنانچہ اقبال اللہ کے بے پایاں تخلیقی سرگرمی کی نوعیت کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تخلیقی سرگرمی ایک ایسا مسلسل اور نہ رکنے والا عمل ہے جس کی کوئی آخری حد نہیں تاہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی خلاّق ہستی سے جو تخلیقی سرگرمی رونما ہو رہی ہے وہ کس لحاظ سے بے پایاں ہے؟ اقبال

Marfat.com

اس حوالے سے رقم طراز ہیں:

"Its boundlessness is potential, not actual."(۵۰۲)

''اُس کی (تخلیقی سرگرمی کی) غیر محدودیت باطنی امکانات کی صورت میں ہے نہ کہ واقعاتی (Actual) صورت میں۔''

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تخلیقی سرگرمی کے باطنی امکانات اور تخلیقی سرگرمی کی واقعات صورت میں کیا فرق ہے؟ ان دونوں کے مابین فرق کی وضاحت یوں کی جا سکتی ہے کہ جب باطنی امکانات واقعہ کے روپ میں خارجی سطح پر رونما ہوتے ہیں تو یہ عمل باطنی امکانات کی واقعاتی صورت کہلاتا ہے گویا باطنی امکانات ہی واقعاتی صورت میں خارجی سطح پر ظاہر ہوتے ہیں مگر باطنی اور خارجی سطح میں فرق یہ ہے کہ باطنی سطح زمانی تحدیدات سے پاک ہے اس لیے باطنی سطح پر موجود تخلیقی سرگرمی کے امکانات بھی زمانی تحدیدات سے مبرّا ہونے کی بنا پر غیر محدود ہیں اور کسی عددی یا شماریاتی زمرے میں نہیں آتے جبکہ باطنی سطح کے برعکس خارجی سطح زمانی تحدیدات سے مملو ہے یہی وجہ ہے کہ جب تخلیق کے غیر محدود باطنی امکانات واقعہ کے روپ میں خارجی سطح پر ہویدا ہوتے ہیں تو وہ ایک ایک کر کے زمانی تحدید کی زد میں آتے جاتے ہیں اور یوں تخلیقی امکانات کی باطنی سطح کے برعکس تخلیقی سرگرمی کی خارجی سطح تحدیدات کا شکار نظر آتی ہے مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ خارجی سطح پر تخلیقی سرگرمی کا عمل کسی لحظہ تعطل کا شکار ہو جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ خارجی سطح پر مظاہر فطرت کی صورت میں رونما ہونے والی تخلیقی سرگرمی کا تعلق چونکہ ایک ایسی غیر محدود باطنی تخلیقی امکانات کی حامل ہستی کے ساتھ ہے جس کا ارشاد ہے کہ: كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ(۵۰۳) 'وہ ہر روز کسی نہ کسی کام میں (نئے حال میں) ہے۔'' اس لیے اُس کے تخلیقی امکانات کے خارجی سطح پر ظہور کا سلسلہ کبھی نہیں رُک سکتا۔ اسی لیے اقبال خدا کی تخلیقی سرگرمی کی مظہر فطرت کو ایک ایسا زندہ اور ہر لحظہ نمو پذیر عضویہ (Organism) قرار دیتے ہیں جس کی نشوونما کی کوئی خارجی حد نہیں ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"Nature, then, must be understood as a living ever-growing organism whose growth has no final external limits."(۵۰۴)

''چنانچہ فطرت کو لازماً ایک ایسا زندہ اور ہر دم ارتقا پذیر عضویہ (Organism) سمجھنا چاہیے جس کی نمو پذیری کی کوئی آخری خارجی حد نہیں ہے۔''

ارتقا کا رُخ

اقبال کے محولا بالا بیان کا بغور جائزہ لیں تو دو باتیں سامنے آتی ہیں۔ اول یہ کہ فطرت زندہ اور ہر لحظہ ارتقا پذیر ہے۔ دوم یہ کہ فطرت کی اس ارتقا پذیری یا نمو پذیری کی کوئی آخری خارجی حد نہیں

Marfat.com

ہے۔سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر فطرت ارتقاپذیر ہے اور اس ارتقا کی کوئی آخری خارجی حد نہیں ہے تو پھر آخر کون سی وادی اور کس منزل کی جانب عشق بلاخیز (فطرت) کا قافلۂ سخت جاں رواں دواں ہے۔(۵۰۵)

اقبال اس سوال کا جواب دیتے ہیں:

"Its only limit is internal, i.e. the immanent self which animates and sustains the whole. As the Quran says: 'And verily unto thy Lord is the limit'."(۵۰۶)

''اس کی منزل (حد) صرف اور صرف داخلی ہے گویا وہ محیطِ کل باطنی ذات جو ہر شے کو زندگی بخشنے والی اور قائم رکھنے والی ہے جیسے کہ قرآن کہتا ہے: وَاَنَّ اِلٰی رَبِّكَ الْمُنْتَهٰى ''اور یہ کہ تمہارے رب (ہی) کی طرف انتہا ہے۔''

کسی بھی شے کے خارجی سطح پر جلوہ آرا ہونے کے عمل کا بغور جائزہ لیں تو پتا چلے گا کہ ہر وہ شے جو خارجی سطح پر بصورت واقعہ نظر آتی ہے، اُس کی تخلیق کی ابتدائی سطح باطنی ہے۔ مثال کے طور پر اس سے قبل کہ کوئی مصور کینوس پر رنگ بکھیرے اور تصویر بنائے، پہلے اُس تصویر کے خدوخال مصور کی باطنی ذات میں تخلیق پاتے ہیں چنانچہ مصور تصویر کے اُنھی خدوخال کو جو ذات کی باطنی سطح پر خلق ہوتے ہیں، بعد ازاں رنگوں اور لکیروں کی صورت میں کینوس پر بکھیر کر اُنھیں معروضی ہیئت فراہم کرتا ہے۔ چونکہ ذات کی باطنی سطح پر تخلیقی عمل ہر لحظہ ارتقاپذیر رہتا ہے، چنانچہ خارجی یا معروضی سطح پر بھی کسی فن کار کے فن پاروں میں باطنی تخلیقی نشوونما ہی کے ارتقائی عمل کی عکاسی ہوتی ہے اور اس طرح خارجی مظاہر تخلیق کے باطنی ارتقائی عمل کے تحت خوب سے خوب تر کے مختلف مراحل میں رہتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ خارجی سطح پر اشیا کے ارتقائی مراحل سے گزرنے کی کوئی حد آخری حد نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خارجی سطح تو محض ذات کی اُس باطنی سطح کی عکاس ہے جو تخلیق کے ارتقائی مراحل کی اصل آماجگاہ ہے۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں کہ ارتقائی حدود کا تعلق مظاہر کی خارجی سطح سے نہیں بلکہ ذات کی اُس باطنی سطح سے ہے جہاں مظاہر کے ابتدائی نقوش تخلیق پاتے ہیں اور ارتقاپذیر رہتے ہیں۔

طبعی علوم کی روحانی معنویت

انسانی سطح پر دیکھیں تو اگرچہ مظاہر کی خارجی سطح پر انسان کی باطنی ذات کا تخلیقی ارتقائی عمل اثر انداز ہوتا ہے تاہم اس کا دائرہ بہت محدود ہے۔ تخلیق وارتقا کا اصل باعث وہ ہستی باری تعالیٰ ہے جس کی حیثیت محیطِ کل ذات کی ہے۔ انسان سمیت فطرت کا کوئی مظہر ایسا نہیں جو اللہ تعالیٰ کی محیطِ کل ذات (Immanent Self) کے دائرۂ عمل سے ماورا ہو۔ گویا ذاتِ باری تعالیٰ ہی ہر شے کی حیات اور اُس

Marfat.com

کے قیام و بقا کی ضامن ہے اور وہی وہ ذاتِ وحدہٗ لاشریک ہے جو ہر مظہرِ فطرت کے لیے مولیٰ و مرجع کی حیثیت رکھتی ہے۔ مظاہرِ فطرت کی اس توضیح سے ہر شے پر ذاتِ الٰہی کا حوالہ منطبق ہو جاتا ہے اور یوں یہ توضیح طبعی علوم (Physical Sciences) کی روحانی معنویت کا اظہار و انکشاف کرتی ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"Thus the view that we have taken gives a fresh spiritual meaning to physical science."(۵۰۷)

''اس طرح ہمارا اختیار کردہ نقطۂ نظر طبیعیاتی سائنس کو ایک نئی روحانی معنویت فراہم کرتا ہے۔''

خدا کے عقیدے اور سائنسی علوم کے باہم انسلاک سے مظاہرِ قدرت و فطرت کو جو روحانی معنویت حاصل ہوتی ہے، اس کی بدولت کائنات اور اس کے مظاہر محض معروضی تماشا گاہ نہیں رہتے بلکہ وہ لاہوتی طرزِ عمل کا آئینہ بن کر انسانی فکر و نظر پر منکشف ہونے لگتے ہیں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"The knowledge of Nature is the knowledge of God's behaviour."(۵۰۸)

''فطرت کا علم (دراصل) خدا کے طرزِ عمل سے آگاہی (حاصل کرنا) ہے۔''

نگاہِ شوق اور عبادت کا مفہوم

اقبال روحانی تناظر میں کائنات کا مشاہدہ کرنے والی نگاہ کو ''نگاہِ شوق'' قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں:

کچھ اور ہی نظر آتا ہے کاروبارِ جہاں
نگاہِ شوق اگر ہو شریکِ بینائی(۵۰۹)

اقبال کے نزدیک نگاہِ شوق سے مراد وہ نگاہ ہے جو ذاتِ الٰہی کی دید کا اشتیاق رکھتی ہے چنانچہ اقبال کی نظر میں جب کوئی فرد نگاہِ شوق سے کائنات کا مشاہدہ کرتا ہے تو اُسے کائنات کے ہر پہلو میں ذاتِ الٰہی کی صفات و کردار کے جلوے دکھائی دیتے ہیں اور وہ اپنے آپ کو خدا کے قریب محسوس کرتا ہے۔ چونکہ ہر وہ عمل جو انسان کو خدا کے قریب کرے، عبادت کہلاتا ہے، اس لیے اقبال کی نظر میں نگاہِ شوق سے کائنات کا ایسا مشاہدہ بھی جو انسان کے لیے قربِ الٰہی کا باعث ہو، عبادت ہی کی ایک صورت ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"In our observation of Nature, we are virtually seeking a kind of intimacy with the Absolute Ego; and this is only another form of worship."(۵۱۰)

Marfat.com

''واقعہ یہ ہے کہ ہم اپنے فطرت کے مشاہدے میں خودی مطلق کے ساتھ ایک طرح کے قرب کی تلاش کر رہے ہوتے ہیں اور یہ عبادت ہی کی ایک دوسری صورت ہے۔''

میک ٹیگرٹ کا تصورِ زماں اور اقبال

محولہ بالا سطور سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں:

اول: یہ باطنی تخلیقی تحرک ہی ہے جس کا اظہار معروضی سطح پر مختلف واقعات کی صورت میں ہوتا ہے۔

دوم: بنیادی طور پر زماں کا تصور باطنی تحرک اور تخلیقی عمل ہی کے ساتھ وابستہ ہے۔

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ وہ باطنی تخلیقی تحرک جس کا اظہار معروضی سطح پر واقعاتی رنگ میں ہوتا ہے، کا مرجع ذاتِ الٰہی ہے۔ چنانچہ زماں (Time) سے مملو باطنی تخلیقی تحرک کے لیے ذاتِ الٰہی کی حیثیت ایک ایسی حتمی حقیقت (Ultimate Reality) کی قرار پاتی ہے جس سے زماں کو الگ نہیں کیا جا سکتا بلکہ زماں اُس کا لازمی جزو ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"The above discussion takes time as an essential element in the Ultimate Reality."(۵۱۱)

''مذکورہ بالا بحث زماں (Time) کو حقیقت مطلق کے لازمی جزو کے طور پر لیتی ہے۔''

تاہم بعض فلاسفہ کے نزدیک زماں ایک ایسی شے ہے جس کی کوئی حقیقت ہے ہی نہیں۔ اس ضمن میں اقبال کے اُستاد ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کا نام بہت اہم ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ میک ٹیگرٹ (Mc.Taggert) زماں کے غیر حقیقی ہونے پر کیوں یقین رکھتے؟

اقبال میک ٹیگرٹ کی دلیل کو مدِ نظر رکھتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ:

"The next point before us, therefore, is to consider the late Doctor Mc Taggart's argument relating to unreality of time."(۵۱۲)

''چنانچہ ہمارے سامنے دوسری اہم بات یہ ہے کہ ہم زماں کے غیر حقیقی ہونے سے متعلق مرحوم ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کے استدلال کا جائزہ لیں۔''

اقبال رقم طراز ہیں:

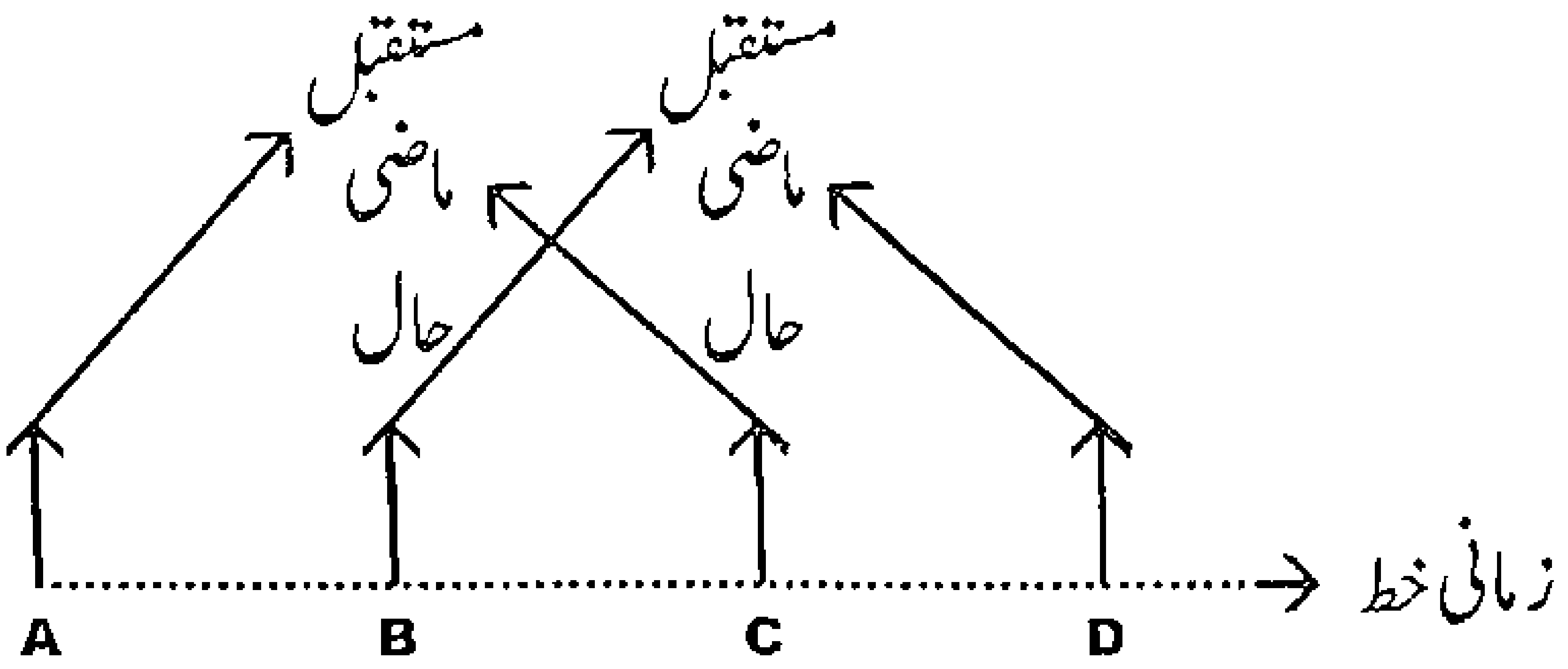
"Time, according to Doctor Mc Taggart, is unreal, because every event is past, present and future. Queen Anne's death, for instance, is past to us; it was present to her

Marfat.com

contemporaries, future to William III. Thus the event of Anne's death combines characteristics which are incompatible with each other."(۵۱۳)

''ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کے مطابق زماں غیر حقیقی ہے کیونکہ (زماں میں) ہر واقعہ ماضی، حال اور مستقبل کی حیثیت رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر ملکہ این (Queen Anne) کی وفات ہمارے لیے ماضی ہے، اُس کے معاصرین کے لیے حال تھی اور ولیم سوم (William III) کے لیے مستقبل تھی۔ یوں این (Anne) کی وفات کا واقعہ (زماں کے حوالے سے) اپنے اندر ایسے خواص کا حامل ہے جو ایک دوسرے کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتے۔''

میک ٹیگرٹ زماں کے غیر حقیقی ہونے کی وجہ یہ بیان کرتا ہے کہ اس کے اندر زمانی لحاظ سے تین متضاد صفات (ماضی، حال، مستقبل) پائی جاتی ہیں۔ زماں کے اندر تین متضاد حیثیات کے در آنے کی وجہ یہ ہے کہ میک ٹیگرٹ کے نزدیک زماں ایک ایسی سیدھی لکیر یا خط ہے جس پر تمام واقعات پہلے ہی سے ایک تواتر کے ساتھ رقم ہیں۔ چنانچہ جیسے جیسے مختلف افراد زماں کے اس خط پر سفر کرتے چلے جاتے ہیں، اُن پر مختلف واقعات کھلتے چلے جاتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ واقعات تو پہلے سے طے شدہ ہیں، صرف زماں کے خط پر فرد کی پوزیشن اُس فرد کے لیے کسی واقعہ کی زمانی حیثیت کا تعین کرتی ہے۔ درج ذیل زمانی خط پر مختلف افراد (A,B,C,D) کی زمانی حیثیت ملاحظہ ہو:



زمانی خط پر مختلف افراد کی پوزیشن سے یہ اَمر واضح ہو جاتا ہے کہ ایک ہی زمانی نقطہ مختلف افراد (D, C, B,A) کے لیے ماضی، حال اور مستقبل تینوں حیثیات اختیار کر رہا ہے۔ یہ ایک مضحکہ خیز صورت ہے تاہم یہ مضحکہ خیز صورت میک ٹیگرٹ کے اُس تصورِ زماں سے مترشح ہوتی ہے جس کے مطابق زماں اپنے دامن میں جامد و ساکت واقعات کو سمیٹے ایک بے حرکت خط یا لکیر کی حیثیت رکھتا ہے۔ اقبال

Marfat.com

میک ٹیگرٹ کے اس نقطۂ نظر سے اتفاق نہیں رکھتے۔ اُن کے خیال میں میک ٹیگرٹ کی نظر زماں کے موضوعی (Subjective) یا باطنی پہلو کی بجائے محض معروضی (Objective) پہلو پر ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ زماں کی حیثیت ایک ایسی تخلیقی فعلیت کی ہے جس کی اصل نوعیت باطنی ہے اور باطنی سطح پر زماں میں کسی بھی قسم کی زمانی حد بندی نہیں پائی جاتی تاہم جب اَنائے فعلی (Efficient Self) کے ذریعے تخلیقی نوعیت کے حامل باطنی زماں کا اظہار معروضی سطح پر ہوتا ہے تو ایک ایسے واقعاتی تواتر کی صورت جنم لیتی ہے جسے انسانی ذہن اپنی شماریاتی سہولت کی خاطر ماضی، حال اور مستقبل کے زمانی خانوں میں تقسیم کر لیتا ہے ورنہ اپنی اصل کے اعتبار سے زماں کی حیثیت محض ایک ایسے دوران یا مرور کی ہے جو زمانی حد بندیوں کے تصور سے مبرا ہے۔ مگر میک ٹیگرٹ (Mc Taggart) کے مدِ نظر زماں کے تخلیقی فعلیت کے حامل باطنی پہلو کی بجائے محض زماں کا وہ معروضی پہلو ہے جو تواتر کا حامل ہے۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں:

"It is obvious that the argument proceeds on the assumption that the serial nature of time is final. If we regard past, present and future as essential to time, then we picture time as a straight line, part of which we have travelled and left behind, and part lies yet untravelled before us."(۵۱۴)

''یہ واضح ہے کہ یہ استدلال اس مفروضے پر آگے بڑھتا ہے کہ زماں کا سلسلہ وار ہونا ہی اس (زماں) کی حتمی فطرت ہے۔ اگر ہم ماضی، حال اور مستقبل کو زماں کے ساتھ ملزوم (Essential) سمجھیں تو پھر ہم وقت کی تصویر کشی ایسی سیدھی لکیر کی صورت میں کرتے ہیں جس کے ایک حصے کا ہم نے سفر طے کر لیا اور وہ پیچھے رہ گیا اور ایک حصہ ہمارے سامنے ایسا ہے جس پر ابھی سفر نہیں ہوا۔

ڈاکٹر رضی الدین صدیقی لکھتے ہیں:

''میک ٹیگرٹ اور بعض دوسرے مفکرین نے غلطی سے زماں کو غیر حقیقی قرار دیا ہے۔ وہ فرض کر لیتے ہیں کہ زماں کی خاصیت صرف تسلسل ہے اور کچھ نہیں۔ اقبال کا کہنا ہے کہ اگر ہم ماضی، حال اور مستقبل کو زماں کے اجزائے لاینفک تصور کر لیں تو گویا ہم زماں کو ایک خطِ مستقیم تصور کر رہے ہیں جس کا کچھ حصہ ہم طے کر آئے ہیں اور پیچھے چھوڑ چکے ہیں اور کچھ حصہ ہمارے سامنے پھیلا ہوا ہے اور ہمیں طے کرنا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ زماں ایک زندہ تخلیقی حرکت نہیں بلکہ ایک سکونی مطلق شے ہے۔''(۵۱۵)

Marfat.com

اقبال میک ٹیگرٹ کے اس تصورِ زماں پر یوں تبصرہ کرتے ہیں:

"This is taking time, not as a living creative moment, but as a static absolute, holding the ordered multiplicity of fully-shaped cosmic events, revealed serially, like the pictures of a film, to the outside observer."(۵۱۶)

''یہ زماں کو ایک زندہ تخلیقی لمحے کے طور پر نہیں بلکہ اُسے ایک ایسی ساکن مطلق شے کے طور پر تصور کرنا ہے جس کے دامن میں ایک ترتیب سے آراستہ اور مکمل طور پر بنے بنائے ایسے کائناتی واقعات کی کثرت ہے جو ایک فلم کی تصاویر کی مانند خارجی مشاہد کے لیے سلسلہ وار ظاہر ہوتے ہیں۔''

اقبال راقم ہیں کہ اگر مستقبل کے واقعات کو مکمل طور پر تشکیل شدہ تصور کیا جائے تو ڈاکٹر میک ٹیگرٹ (Dr.Mc Taggart) کے تصورِ زماں کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ولیم سوم (William III) کے لیے ملکہ این (Queen Anne) کی موت ایک مستقبل کا واقعہ ہے مگر اس بیان پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ واقعہ (Event) کا تعلق تو وقوع پذیری کے ساتھ ہے۔ جو عمل ابھی وقوع پذیر ہی نہ ہوا ہو، اُسے واقعہ کیسے کہا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اقبال سی۔ڈی براڈ (Charles Dunbar Broad ۱۸۸۷ء- ۱۹۷۱ء) کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ کوئی واقعہ اُس وقت تک واقعہ ہونے کی حیثیت نہیں رکھتا، جب تک وہ وارد نہ ہو لے۔(۵۱۷)

چنانچہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ملکہ این کے مرنے سے قبل ہی اُس کے مرنے کا واقعہ وجود رکھتا ہو۔ گویا زماں کی ایک سطح پر وہ زندہ اور دوسری سطح پر وہ مری ہوئی ہو۔ اقبال کی نظر میں جب تک کوئی واقعہ وقوع پذیر نہ ہو جائے، اُس کا وجود تسلیم کرنا ممکن نہیں۔ لہٰذا یہ خیال کرنا کہ ملکہ این کی وفات سے قبل ہی اُس کی موت کا واقعہ وجود رکھتا تھا، ایسا ہرگز نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ کسی اَمر کی وقوع پذیری سے قبل اُس اَمر کی حیثیت مستقبل میں وقوع پذیر ہو سکنے والے محض ایک امکان کی ہوتی ہے، اور امکان واقعہ کی صورت اُس وقت اختیار کرتا ہے جب وہ معرضِ وجود میں آ جاتا ہے۔ گویا اقبال کے نزدیک مستقبل کا حال سے تعلق ایسے کھلے امکانات (Open Possibilities) کی صورت میں ہے جن کا آئندہ کسی طور وقوع پذیر ہو کر واقعہ بن جانا ممکنات میں ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"The answer to Doctor Mc Taggart's argument is that the future exists only as an open possibility, and not as a reality."(۵۱۸)

Marfat.com

''ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ مستقبل حقیقت کے رنگ میں نہیں بلکہ کھلے امکان کے طور پر وجود رکھتا ہے۔''

حال اور مستقبل کے باہمی تعلق کی وضاحت کے بعد اقبال ماضی سے حال کے رشتے کی نوعیت پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"Nor can it be said that an event combines incompatible characteristics when it is described both as past and present."(۵۱۹)

''نہ ہی یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک واقعہ متبائن (باہم متضاد) خصوصیات رکھتا ہے کہ جب اُسے ماضی اور حال دونوں (زمانوں) کے طور پر بیان کیا جاتا ہے۔''

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب ایک واقعہ اپنے اندر زمانی لحاظ سے متبائن خصوصیات رکھتا ہے تو پھر یہ کیوں نہیں کہا جا سکتا کہ اُس واقعے کے اندر زمانی لحاظ سے باہم متضاد خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ اقبال اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ جب ایک واقعہ رونما ہوتا ہے تو اس کا ماقبل وقوع پذیر ہونے والے واقعات سے حال اور ماضی کی صورت میں ایک ناقابل انقطاع رشتہ پیدا ہو جاتا ہے اور یہ رشتہ اُن واقعات سے ہرگز اثر انداز نہیں ہوتا جو مستقبل کے امکانات کے حقیقت میں متبدل ہونے سے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اقبال اپنی بات کی وضاحت ایک مثال سے یوں کرتے ہیں:

"When an event x does happen, it enters into an unalterable relation with all the events that have happened before it. These relations are not at all affected by the relations of x with other events which happen after x by the further becoming of Reality."(۵۲۰)

''جب ایک واقعہ x وقوع پذیر ہوتا ہے تو وہ ماقبل وقوع پذیر ہونے والے تمام واقعات سے ایک ناقابل تغیر رشتہ میں منسلک ہو جاتا ہے۔ یہ رشتہ واقعہ x کے اُن دوسرے واقعات کے ساتھ تعلق سے قطعاً متاثر نہیں ہوتا جو واقعہ x کے بعد، حقیقت کے مزید وقوع پذیر ہونے سے، واقع ہوتے ہیں۔''

اقبال کہتے ہیں کہ جب ایک واقعہ x رونما ہوتا ہے تو اس واقعے کے رونما ہوتے ہی اس واقعے کا تعلق ماقبل واقعات سے حال اور ماضی کی صورت میں جڑ جاتا ہے تاہم واقعات کی وقوع پذیری تو ایک غیر مختتم عمل ہے اس لیے واقعہ x کے بعد مستقبل کے جو امکانات حقیقت کا رنگ اختیار کرتے ہوئے مزید

Marfat.com

واقعات کی صورت اختیار کر تے ہیں، اُن کی نسبت سے واقعہ x کا تعلق وہ نہیں ہوتا، جو واقعہ x کی وقوع پذیری کے وقت واقعہ x کا ماقبل واقعات سے تھا تاہم یہ اَمر ذہن نشین رہنا چاہیے کہ کسی واقعے کی وقوع پذیری کے بعد چاہے کتنے ہی مستقبل کے امکانات حقیقت کا رنگ اختیار کرتے ہوئے واقعاتی صورت میں رونما ہوتے چلے جائیں تاہم کسی مخصوص واقعے کی ماقبل واقعات سے رشتے کی نوعیت کبھی نہیں بدلتی۔ گویا یہ ممکن نہیں کہ کبھی تو کسی واقعے کا تعلق کسی دوسرے واقعے کی نسبت سے حال اور ماضی کا ہو اور کبھی ماضی اور حال کا۔ چونکہ معروضی سطح پر واقعات ایک تواتر سے رونما ہوتے ہیں اس لیے کسی واقعے کا ماقبل واقعات سے ایک دفعہ جو مخصوص زمانی تعلق بن جاتا ہے وہ ہمیشہ قائم رہتا ہے اور اُس میں کبھی کوئی تضاد یا تناقض در نہیں آتا۔ اسی بات کو اقبال ان الفاظ میں رقم کرتے ہیں:

"No true or false proposition about these relations will ever become false or true."[521]

''ان (زمانی) رشتوں کے بارے میں کبھی کوئی صحیح بات غلط اور غلط بات صحیح نہیں ہو سکتی۔''

واقعات کے باہم روابط کی دوامی حیثیت

اقبال نے کسی واقعہ کے بیک وقت حال اور ماضی ہونے کے حوالے سے جو وضاحت کی ہے اُس سے یہ اَمر واضح ہو جاتا ہے کہ زمانی لحاظ سے جو واقعہ ماقبل واقعات کی نسبت سے حال ہے وہ اُن کی نسبت سے ہمیشہ حال ہی رہے گا تاہم مابعد وقوع پذیر ہونے والے واقعات کی نسبت سے اُس کی زمانی حیثیت ماضی کی ہو جاتی ہے اور یہ زمانی حیثیت بھی دوامی ہے۔ یوں یہ اَمر متبادر ہوتا ہے کہ اگرچہ ایک ہی واقعہ حال اور ماضی کی حیثیت رکھتا ہے تاہم اُس کی یہ حیثیات ایک ہی زمانی جہت میں وقوع پذیر ہونے والے واقعات کی نسبت سے نہیں ہوتیں بلکہ ماقبل اور مابعد زمانی جہات میں وقوع پذیر ہونے والے واقعات کے حوالے سے ہوتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کی نظر میں اگر ایک واقعہ بیک وقت حال اور ماضی کی دونوں حیثیات کا حامل نظر آتا ہے تو اس کی وجہ اُس واقعہ کے اندر زمانی تضاد یا تناقض کا ہونا نہیں بلکہ اُس واقعہ کی ماقبل اور مابعد زمانی جہات میں وقوع پذیر ہونے والے واقعات کی نسبت سے مختلف زمانی حیثیات ہیں، چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں:

"Hence, there is no logical difficulty in regarding an event as both past and present."[522]

''پس کسی واقعہ کو (زمانی لحاظ سے) بیک وقت ماضی اور حال تصور کرنے میں کوئی منطقی دشواری نہیں ہے۔''

Marfat.com

سینٹ آگسٹائن کی رائے

اگر چہ اقبال نے زماں (Time) کی تینوں جہات (ماضی، حال، مستقبل) کے حوالے سے بصراحت گفتگو کی ہے تاہم وہ اس اَمر کا اعتراف کرتے ہیں کہ زماں کا مسئلہ نہایت ٹیڑھا ہے۔ اس مسئلے کا حل اتنا آسان نہیں کہ اس پر کسی رائے کو حتمی تصور کیا جا سکے۔ لہٰذا ضرورت اس اَمر کی ہے کہ زماں کے رازِ سربستہ کی پردہ کشائی کے لیے مسلسل جدوجہد کی جائے کیونکہ یہ مسئلہ کافی زیادہ غور وفکر کا متقاضی ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں کہ:

"It must be confessed, however, that the point is not free from difficulty and requires much further thinking. It is not easy to solve the mystery of time."[۵۲۳]

''تاہم اس امر کا اعتراف کرنا ہوگا کہ یہ نکتہ (زماں کا مسئلہ) دشواری سے خالی نہیں ہے اور کہیں زیادہ غور وفکر کا متقاضی ہے۔ زماں کی پراسراریت کو حل کرنا آسان نہیں۔''

اقبال کے نزدیک مسئلہ زماں کی پیچیدگیوں کی جانب سب سے پہلے سینٹ آگسٹائن (Saint Augustine430ق م-354ق م) نے یہ کہہ کر توجہ دلائی تھی کہ

"If no one asks me of time, I know it; if I would explain to a questioner I know it not."[۵۲۴]

''اگر زمان کے بارے میں مجھے کوئی سوال نہیں کرتا تو میں اسے جانتا ہوں اور اگر کسی سائل کو میں اس کی وضاحت کرنا چاہوں تو (مجھے محسوس ہوگا کہ) میں اس کے بارے میں کچھ بھی نہیں جانتا۔''

زماں سے متعلق بحث کا خلاصہ

آگسٹائن (Augustine) کے قول کو نقل کرنے کے بعد اقبال زماں (Time) سے متعلق بحث کا خلاصہ اپنی اس رائے کی صورت میں پیش کرتے ہیں:

"Personally, I am inclined to think that time is an essential element in Reality. But real time is not serial time to which the distinction of past, present and future is essential; it is pure duration, i.e., change without succession, which Mc Taggart's argument does not touch. Serial time is pure duration pulverized by thought - a kind of device by which

Marfat.com

Reality exposes its ceaseless creative activity in quantitative measurement. It is in this sense that the Quran says: "And of Him is the change of the night and of the day."(۵۲۵)

''ذاتی طور پر میں یہ سوچنے کی جانب مائل ہوں کہ زماں حقیقت کا ایک لامتناہی عنصر ہے تاہم حقیقی زماں وہ زمانِ متسلسل نہیں ہے کہ جس کے ساتھ ماضی، حال اور مستقبل کا امتیاز لازم ہے۔ یہ (دراصل) تغیر بلاتواتر کا حامل وہ زمانِ خالص ہے جسے میک ٹیگرٹ کے استدلال نے چھوا تک نہیں۔ زمانِ متسلسل (بھی) زمانِ خالص ہی ہے مگر فکر کے باعث چھوٹے چھوٹے اجزا میں منقسم۔ گویا فکر ایک نوع کا ایسا آلہ ہے جس سے حقیقت اپنی دائم تخلیقی فعلیت کا اظہار کمیتی یا مقداری پیمائش کی صورت میں کرتی ہے۔ قرآن پاک نے اسی مفہوم میں یہ بات کہی ہے کہ: ''اور اُسی کے لیے ہے رات اور دن کا آنا جانا''۔''

محولہ بالا اقتباس سے یہ امر متبادر ہوتا ہے کہ اقبال کی نگاہ میں زماں ایک ہے اور وہ ہے زمانِ خالص (Pure Time)۔ یہ وہ زماں ہے جو ماضی، حال اور مستقبل کی تقسیم سے بے نیاز ہے تاہم ماضی، حال اور مستقبل کی صورت میں وہ زمانی درجہ بندی جس سے زمانِ خالص بظاہر زمانِ متسلسل (Serial Time) کی صورت میں نظر آتا ہے، اس کی وجہ صرف اور صرف فکر وشعور ہے۔ اقبال کی نظر میں یہ فکر وشعور ہی ہے جس کے باعث زمانِ خالص ماضی، حال اور مستقبل کے مختلف خانوں میں منقسم ہو کر زمانِ متسلسل کی صورت میں دکھائی دیتا ہے، حالانکہ اپنی اصل حالت میں زمانِ خالص کا اس نوع کی درجہ بندی سے کوئی تعلق نہیں۔

شب وروز - خدا کی تخلیقی فعالیت

اقبال کہتے ہیں کہ جس طرح ہمارا فکر وشعور زمانِ خالص کو ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کرتا ہے اُسی طرح قرآنِ پاک میں وقت کو شب وروز کی دو زمانی اکائیوں میں تقسیم کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ:

''وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ''(۵۲۶)

''اُسی کے لیے ہے رات اور دِن کا آنا جانا۔''

اقبال کے نزدیک زمانِ خالص کو ماضی، حال اور مستقبل کے مختلف حصوں میں منقسم کرنے کا مقصد دراصل اعمال وافعال کی زمانی درجہ بندی ہے۔ اسی نوع کی زمانی درجہ بندی کا اظہار قرآنِ پاک کی مذکورہ آیت میں ہوا ہے کہ جہاں ذاتِ الٰہی زماں کو شب وروز کے دو حصوں میں بانٹتے ہوئے اپنی تخلیقی فعالیت کا اظہار کرتی ہے۔ اسی امر کی وضاحت اقبال کے ان اشعار سے ہوتی ہے:

Marfat.com

سلسلۂ روز و شب، نقش گرِ حادثات
سلسلۂ روز و شب، اصلِ حیات و ممات
سلسلۂ روز و شب، تارِ حریرِ دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
سلسلۂ روز و شب، سازِ ازل کی فغاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بمِ ممکنات
تجھ کو پرکھتا ہے یہ، مجھ کو پرکھتا ہے یہ
سلسلۂ روز و شب، صیرفیٔ کائنات
تو ہو اگر کم عیار، میں ہوں اگر کم عیار
موت ہے تیری برأت، موت ہے میری برأت (۵۲۷)

اگرچہ اقبال کی نظر میں زمانے کی شب و روز میں تقسیم سے تخلیقِ الٰہی کا کمیتی پیمانوں کی صورت میں اظہار ہوتا ہے تاہم اقبال سمجھتے ہیں کہ زمانے کی اصل سے شب و روز کا کوئی تعلق نہیں۔ زماں ایک ایسی لگاتار حرکت اور تبدیلی کا نام ہے جس میں دِن اور رات کا بظاہر فرق محض تخلیقِ الٰہی کی زمانی درجہ بندی کے لیے ہے ورنہ زمانے کی رو میں دِن اور رات کا کوئی امتیاز نہیں ہے:

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو، جس میں نہ دِن ہے نہ رات (۵۲۸)

کیا ذاتِ الٰہی تغیر پذیر ہے؟

قرآن پاک کی محولہ بالا آیت (۲۳:۸۰) میں بھی اسی حقیقت کی جانب اشارہ کیا گیا ہے کہ گو زمانے کی رو میں بظاہر رات اور دِن کا امتیاز نظر آتا ہے مگر رات اور دِن کے اس امتیاز کی اپنے طور پر کوئی آزاد یا خود مختار حیثیت نہیں ہے۔ شب و روز کا یہ امتیاز دراصل خدا کی تخلیقی فکر ہی کا شاخسانہ ہے مگر یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ شب و روز کا امتیاز خدا کی تخلیقی فکر کا شاخسانہ ہی سہی تاہم اس امتیاز سے رات اور دِن کے تواتر کا تصور تو پیدا ہوتا ہے اور تواتر کا یہ تصور ہی وہ تصور ہے جو ذاتِ الٰہی کے ساتھ تغیر کے عنصر کو منسلک کر دیتا ہے۔ چنانچہ اس مقام پر اقبال ایک نہایت اہم سوال اُٹھاتے ہوئے لکھتے ہیں:

"Can change be predicated of the Ultimate Ego."(۵۲۹)

''کیا خودیٔ مطلقہ کے ساتھ تغیر کو منسوب کیا جاسکتا ہے؟''

Marfat.com

اس سوال کا جواب دینے سے پہلے اقبال انسانی زندگی کی نوعیت اور اس میں تغیر کی حیثیت واہمیت کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"We, as human beings, are functionally related to an independent world-process. The conditions of our life are external to us. The only kind of life known to us is desire, pursuit, failure, or attainment - a continuous change from one situation to another."(۵۳۰)

''ہم بحیثیت انسان اپنے عمل کے لحاظ سے ایک آزاد و خود مختار اور ارتقا پذیر دنیا سے منسلک ہیں۔ ہماری زندگی کی شرائط ہم سے خارجی سطح پر واقع ہیں۔ حیات کی وہ واحد قسم جس سے ہم واقف ہیں وہ محض خواہش و جستجو، ناکامی یا کامیابی ہے گویا ایک حالت سے دوسری حالت میں مسلسل تغیر۔''

تغیر عدم اکملیت کی علامت ہے؟

انسان ایک خودی محدود کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کی ذات سے خارجی سطح پر بھی ایک ایسی دنیا آباد ہے جو اُس کے مقابل اُس کی کارکردگی کی راہ میں مزاحم ہوتی ہے۔ مزاحمت کے اس ماحول میں انسان کو خوب سے خوب تر کے حصول کے لیے ہر لحظہ جدوجہد کرنا پڑتی ہے۔ اس جدوجہد کے نتیجے میں انسان تلاش و جستجو کے نئے سے نئے مراحل میں قدم رکھتا ہے اور یوں اُس کی حالت میں مسلسل تغیر ہی اُس کی زندگی کی علامت بن کر ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں کہ:

"From our point of view, life is change, and change is essentially imperfection."(۵۳۱)

''ہمارے خیال میں حیات تغیر سے عبارت ہے اور تغیر کے ساتھ نقص لازم آتا ہے۔''

اس سے یہ امر مترشح ہوتا ہے کہ حیاتِ انسانی میں مسلسل تبدیلی یا تغیر کا عمل دراصل اپنی کارکردگی میں عدم اکملیت یا نقص کا وہ احساس ہے جو انسان کو مسلسل خوب سے خوب تر کے سفر پر رواں دواں رکھتا ہے۔

علم اور شعوری تجربہ

گفتگو کے اس مرحلے پر اقبال ایک نہایت اہم نکتہ یہ بیان کرتے ہیں کہ کسی بھی امر سے متعلق ہمارا علم دراصل ہمارے شعوری تجربے سے اَخذ ہوتا ہے یعنی ہمارا شعوری تجربہ جن احساسات و جذبات

Marfat.com

سے گزرتا ہے اُنہی احساسات وجذبات سے ہمارے علم کی تشکیل ہوتی ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"At the same time since our conscious experience is the only point of departure for all knowledge, we can not avoid the limitation of interpreting facts in the light of our own inner experience."(۵۳۲)

''چونکہ ہمارا شعوری تجربہ ہی ہمارے تمام علم کا واحد ذریعہ ہے چنانچہ ہمارے لیے محض اپنے باطنی تجربے کی روشنی میں حقائق کی توضیح کرنے کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں۔''

جب امر واقعہ یہ ہے کہ ہمارے تمام تر علم وادراک کا واحد ذریعہ شعوری تجربہ ہے اور ہم اسی کے عطا کردہ علم کی روشنی میں حقائق کا تجزیہ کرتے ہیں تو اس امر کی تفہیم بھی ضروری ہے کہ آخر حیات سے مملو شعوری تجربے کی بنیاد کیا ہے؟ شعوری تجربے کی بنیاد دراصل وہ انسانی حواس ہیں جو انسان کی باطنی اور خارجی دنیا کے مابین ربط وتعلق کا باعث بنتے ہیں۔ جب انسان کی کسی حس کو خارجی سطح پر واقع کسی نوع کی جسمیت کی حامل شے سے تحریک ملتی ہے تو اُس کا پیغام شعور کو پہنچتا ہے جس سے شعوری تجربہ متشکل ہوتا ہے۔ یہ شعوری تجربہ جس علم وادراک کا باعث بنتا ہے اُسی کی روشنی میں چیزوں کا تجزیہ کیا جاتا ہے مثلاً ہماری حیات شعوری تجربات کے تسلسل کا نام ہے اور شعوری تجربات کی تشکیل اُن حواس سے ہوتی ہے جو کسی نہ کسی نوع کی جسمانی تحریک سے بیدار ہوتے ہیں چنانچہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ شعوری تجربہ یا حیات کی تفہیم میں تجسیمی تصور (Anthropomorphic Conception) یا جسمیت کے التزام کا در آنا ناگزیر ہے۔

اسی امر کو مدِ نظر رکھتے ہوئے اقبال رقم طراز ہیں:

"An anthropomorphic conception is especially unavoidable in the apprehension of life, for life can be apprehended from within only. As the poet Nasir Ali of Sirhind imagines the idol saying to the Brahmin:

مرا بر صورتِ خود آفریدی
بروں از نقشِ خود آخر چہ دیدی؟

Thou hast made me after thine own image!
After all what hast thou seen beyond thyself."(۵۳۳)

''حیات کے فہم وادراک میں تجسیمی تصور خاص طور پر ناگزیر ہے کیونکہ حیات کی باطنی سطح ہی سے تفہیم کی جاسکتی ہے۔ ناصر علی سرہندی ایک ایسے بت کا تصور کرتا ہے جو برہمن سے کہتا ہے:

Marfat.com

مَرا بر صورتِ خود آفریدی
بروں از نقشِ خود آخر چہ دِیدی؟

''تو نے مجھے اپنی صورت پر بنایا
تو نے اپنے آپ سے باہر آخر کیا دیکھا؟''

یہ امر واضح ہو چکا ہے کہ انسانی شعوری تجربہ اپنے ارد گرد پھیلی ہوئی خارجی دنیا کے مادی تعینات سے متشکل ہوتا ہے۔ چنانچہ انسانی شعوری تجربے اور اس شعوری تجربے سے راہ پانے والے فہم و ادراک سے حیات کے مادی و جسمانی تصور کو خارج نہیں کیا جا سکتا۔ فہمِ انسانی میں راسخ حیات کا یہی وہ مادی تصور ہے جس کی بنا پر جب ایک برہمن بھی اپنے معبود کا تصور کرتا ہے تو وہ اُسے ایک بت کے مادی پیکر کی صورت میں ڈھال کر دیکھتا ہے گویا انسان کی خوگرِ پیکرِ محسوس نظر حیات کی مادی تعبیر ہی سے سکوں پذیر ہوتی ہے۔

امام ابنِ حزم کا خدشہ

انسانی فکر و ادراک کی اس کمزوری سے اندلس کے امام ابنِ حزم (۳۰ رمضان ۳۸۴ھ / ۷ نومبر ۹۹۴ء۔ ۲۸ شعبان ۴۵۶ھ / ۱۵ اگست ۱۰۶۴ء) کو یہ خدشہ لاحق ہوا کہ کہیں حیاتِ الٰہی کو بھی حیاتِ انسانی ہی کے مادی پیمانوں یا معیارات پر قیاس نہ کیا جائے چنانچہ ابنِ حزم اس خدشے کے مدِ نظر ذاتِ الٰہی کے ساتھ حیات کے تصور کو منسوب کرتے ہوئے کسی قدر تامل محسوس کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کو حی یا زندہ اس لیے کہتے ہیں کیونکہ قرآن نے اُسے ایسا قرار دیا ہے۔[۵۳۴] ورنہ حیاتِ الٰہی کو حیاتِ انسانی پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال ابنِ حزم کے اِن خیالات کا اظہار کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"It was the fear of conceiving Divine life after the image of human life that the Spanish Muslim theologian Ibn Hazm hesitated to predicate life of God, and ingeniously suggested that God should be described as living, not because He is living in the sense of our experience of life, but only because He is so described in the Quran."[۵۳۵]

''حیاتِ انسانی کے مثل حیاتِ الٰہی کو قیاس کرنے کا یہی وہ خدشہ تھا جس کی بنا پر اسپین کے عالمِ دین ابنِ حزم نے خدا کے ساتھ حیات کو منسوب کرنے میں (قدرے) تامل کیا اور نہایت ذہانت سے یہ نئی بات تجویز کی کہ خدا کو زندہ تو کہنا چاہیے مگر وہ اِن معنوں میں

Marfat.com

زندہ نہیں کہ جس طرح ہمارا تجربہ حیات ہے تاہم صرف اس لیے کہ قرآن نے اُسے ایسا بیان کیا ہے۔''

حیاتِ الٰہی کے حوالے سے ابنِ حزم کے کمزور نقطۂ نظر کی وجہ

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حیاتِ الٰہی کے حوالے سے ابنِ حزم کے نہایت کمزور بلکہ معذرت خواہانہ نقطۂ نظر کی وجہ کیا ہے؟ اقبال اس حوالے سے رقم طراز ہیں:

"Confining himself to the surface of our conscious experience and ignoring its deeper phases, Ibn Hazm must have taken life as a serial change, a succession of attitudes towards an obstructing environment. Serial change is obviously a mark of imperfection; and if we confine ourselves to this view of change, the difficulty of reconciling Divine perfection with Divine life becomes insuperable. Ibn Hazm must have felt that the perfection of God can be retained only at the cost of His life."(۵۳۶)

''یقیناً ابنِ حزم نے شعوری تجربے کی گہرائیوں سے صرفِ نظر کرتے ہوئے اور اپنے آپ کو شعوری تجربے کی سطح تک محدود رکھتے ہوئے حیات کو محض تغیرِ مسلسل کے طور پر لیا ہوگا، گویا مزاحم ماحول کی جانب رویوں کا تواتر۔ تغیرِ مسلسل نقص کی علامت ہے اور اگر ہم اپنے آپ کو تغیر کے اسی نقطۂ نظر تک محدود رکھیں تو حیاتِ خداوندی اور ذاتِ خداوندی کی اکملیت میں ہم آہنگی پیدا کرنا ایک ناقابلِ حل مسئلہ بن جاتا ہے۔ ابنِ حزم نے محسوس کیا ہوگا کہ ذاتِ الٰہی کی اکملیت کو اُس کی حیات کی قیمت ہی پر قائم رکھا جاسکتا ہے۔''

اقبال کے نزدیک حیاتِ الٰہی کے حوالے سے ابنِ حزم کے کمزور نقطۂ نظر کی وجہ یہ ہے کہ اُس نے انسانی شعوری تجربے کا گہرائی سے مطالعہ کرنے کی بجائے اُس کا محض سطحی جائزہ لیا اور انسانی شعوری تجربے کے اس سطحی جائزے سے اُسے یہ محسوس ہوا کہ حیات اپنے مقابل مزاحم ماحول کے حوالے سے انسانی نقطۂ نظر اور رویے میں تغیرِ مسلسل کا نام ہے اور ظاہر ہے کہ تغیر نقص یا عیب کی علامت ہے چنانچہ اگر ہم حیات کے ساتھ تغیر کے اسی نقطۂ نظر کو قائم رکھیں اور حیاتِ الٰہی کو حیاتِ انسانی کے مثل تصور کریں تو پھر حیاتِ خداوندی کے ساتھ ذاتِ الٰہی کی اکملیت و کاملیت کی صفت کو ہم آہنگ کرنا بہت مشکل ہو جاتا ہے۔ اس صورتِ حال میں ذاتِ الٰہی کی ایک صفت کے قیام و بقا کے لیے دوسری صفت سے دستبردار ہونا

Marfat.com

لازمی ہو جاتا ہے چنانچہ ابنِ حزم نے یہی کیا۔ اُس نے حیاتِ انسانی کے مثل حیاتِ خداوندی کے تصور سے دستبردار ہو کر ذاتِ خداوندی کی صفتِ اکملیت کو قائم و برقرار رکھا۔

ذاتِ الٰہی بحیثیت حقیقتِ کلی

ابنِ حزم نے تو جو کیا سو کیا تاہم اقبال کے نزدیک اس مشکل صورتِ حال سے نکلنے کا ایک راستہ اور بھی ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"There is, however, a way out of the difficulty. The Absolute Ego as we have seen, is the whole of Reality. He is not so situated as to take a perspective view of an alien universe."(۵۳۷)

''تاہم اس مشکل سے نکلنے کا ایک راستہ ہے۔ خودیٔ مطلق (Absolute Ego)، جیسا کہ ہم جان چکے ہیں، حقیقتِ کلی ہے۔ وہ اس طرح واقع نہیں کہ ایک اجنبی کائنات کا دُور سے نظارہ کرے۔''

اقبال سمجھتے ہیں کہ اگر خدا اور کائنات کے باہمی ربط و تعلق کے حوالے سے ہمارا تصور درست ہو جائے تو حیاتِ الٰہی کا خیال ہمارے لیے کسی نظری ابہام یا دقت کا باعث نہیں رہتا۔

یہ درست ہے کہ حیات حرکت یا تغیر سے عبارت ہے اور تغیر نقص، عیب یا عدم اکملیت کی علامت ہے۔ چنانچہ اگر تغیر سے مملو حیات کے اسی تصور کا اطلاق ذاتِ الٰہی پر کیا جائے تو اس صورت میں ذاتِ الٰہی کی صفتِ اکملیت و کاملیت کا دفاع مشکل ہو جاتا ہے۔

اقبال کے نزدیک خدا کے ساتھ حرکت و تغیر سے مملو حیات کے عمومی تصور کو منسوب کرنے سے جو خطرات لاحق ہوتے ہیں اُن سے بچنے کا ایک راستہ ہے اور وہ راستہ یہ ہے کہ ہم ذاتِ الٰہی کو ایک ایسی خودیٔ مطلق (Absolute Ego) کے طور پر لیں جس کی حیثیت حقیقتِ کلی (The Whole of Reality) کی ہو۔ یہاں بیک وقت دو سوالات جنم لیتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ حقیقتِ کلی سے کیا مراد ہے؟ اور دوسرا یہ کہ ذاتِ الٰہی کے ساتھ حیات کے تصور کو منسوب کرنے سے اُس کی صفتِ اکملیت و کاملیت کو جو خطرات لاحق ہوتے ہیں، وہ خطرات ذاتِ الٰہی کو حقیقتِ کلی سمجھنے سے کیسے دور ہو سکتے ہیں؟

حقیقتِ کلی سے کیا مراد ہے؟

جہاں تک ذاتِ الٰہی کے حقیقتِ کلی ہونے کا تعلق ہے، اس کی وضاحت اقبال نے اپنے تیسرے خطبے ''خدا کا تصور اور عبادت کا مفہوم'' میں بڑے واضح انداز میں یوں کی ہے:

Marfat.com

"Beyond Him and apart from His creative activity, there is neither time nor space to close Him off in reference to other egos."(۵۳۸)

گویا کائنات میں خدا اور اُس کی تخلیقی فعالیت کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ کائنات میں جو کچھ بھی نظر آتا ہے وہ ذاتِ الٰہی ہی کی صفتِ تخلیقیت کے کرشمے ہیں چنانچہ مادیت پر مشتمل پوری کائنات میں سے کسی شے کو بھی ذاتِ الٰہیہ کے مقابل اس طرح ہم پلہ وہمسر ذات کی حیثیت حاصل نہیں کہ جس کا درجہ اُس کے مقابلے میں ایک الگ اور مختلف وجود کا ہو۔ یوں اگر ہر شے کی اصل ذاتِ الٰہیہ ہی ہے اور ذاتِ الٰہیہ سے ماوراء کسی شے کا وجود نہیں، وہی حقیقت کلی ہے، تو اس صورت میں ذاتِ الٰہیہ کے ساتھ حرکت کا تصور کون منسوب کرسکتا ہے اور کیسے منسوب کرسکتا ہے؟

حرکت ایک اضافی حقیقت ہے

یہ امر ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ حرکت دراصل ایک اضافی حقیقت ہے اور اس کا تصور متقابل شے کے وجود سے ہوتا ہے گویا حرکت کا احساس اُس وقت ہوتا ہے جب باہم متقابل اشیا ایک دوسرے کے مقابلے میں اپنی حالت یا جگہ تبدیل کر رہی ہوں لیکن اگر صورتِ حال یہ ہو کہ کسی ذات کو اس طرح حقیقتِ کلی کا مرتبہ حاصل ہو کہ اُس کے مقابلے میں کسی ایسے وجود کا تصور ہی نہ ہو جو حرکت کا انکشاف کر سکے تو ایسی صورت میں حقیقتِ کلی کا مرتبہ رکھنے والی ذات کے حوالے سے حرکت کا تصور ہی جنم نہیں لیتا۔ ٹرین میں بیٹھے ہوئے مسافروں کو ٹرین کی حرکت کا احساس ٹرین سے باہر (ماوراء) اشیا کے وجود ہی سے ہوتا ہے۔ جس زمین پر ہم مقیم ہیں، یہ بھی انتہائی تیز رفتاری کے ساتھ اپنے محور پر حرکت کر رہی ہے تاہم اس امر کا احساس بھی کرۂ زمین سے خارجی سطح پر موجود کائناتی مظاہر سے ہوتا ہے۔ اب فرض کریں اگر ایک ایسا وجود ہو جس کی حیثیت اس طرح محیط بیکراں کی ہو کہ اُس سے باہر یا خارجی سطح پر کسی شے کے وجود کا ادراک ممکن ہی نہ ہو تو ایسے وجود کے حوالے سے حرکت کا تصور بے معنی ہو کر رہ جائے گا۔ اقبال کہتے ہیں کہ خدا وہ خودیٔ مطلق (Absolute Ego) ہے جس کی حیثیت ایک ایسے ہی وجود کی ہے جسے حقیقتِ کلی (The Whole of Reality) قرار دیا جاسکتا ہے گویا اُس سے باہر کسی شے کا کوئی وجود نہیں۔ وہ محیطِ بیکراں ہے۔

حیاتِ ذاتِ الٰہیہ کے احوال و کیفیات سراسر باطنی ہیں

اقبال کہتے ہیں کہ جب کوئی ایسا عامل ہے ہی نہیں جو ذاتِ الٰہیہ پر خارج سے اثر انداز ہو

Marfat.com

سکے تو پھر اس بات کے یقین کرنے میں کیا امر مانع ہوسکتا ہے کہ ذاتِ الٰہی کی حیات میں جو احوال و کیفیات بنتی ہیں وہ خود اُس کے اپنے باطن سے متعین ہوتی ہیں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"The phases of His life are wholly determined from within."(۵۳۹)

''اُس کی حیات کے مراحل مکمل طور پر اُس کے باطن سے متعین ہوتے ہیں۔''

یوں اقبال ذاتِ الٰہی کے حوالے سے حیات کے تصور کو تو قائم و برقرار رکھتے ہیں تاہم وہ ذاتِ الٰہی کو حقیقتِ کلی قرار دے کر خارجی سطح سے اُس کے اندر پائی جانے والی کسی بھی نوع کی حرکت کے تصور کو مسترد کر دیتے ہیں اور واضح طور پر لکھتے ہیں:

"Change, therefore, in the sense of a movement from an imperfect to a relatively perfect state or vice versa, is absolutely inapplicable to His life."(۵۴۰)

چنانچہ تغیر، ناقص سے نسبتاً کامل حالت کی جانب حرکت کے معنوں میں، اُس (ذاتِ الٰہی) کی حیات پر قطعاً ناقابل اطلاق ہے۔''(۵۴۱)

حرکت کی ایک صورت تو وہ ہے جس کا ادراک حرکت کرنے والی شے کی خارجی سطح سے ہوتا ہے۔ ذاتِ الٰہی کے حوالے سے اس نوع کی حرکت کو تو اقبال کلیتاً مسترد کر دیتے ہیں تاہم لکھتے ہیں:

"Change in this sense is not the only possible form of life."(۵۴۲)

''ان معنوں میں حرکت ہی حیات کی واحد ممکن صورت نہیں۔''

اقبال کے نزدیک خارجی سطح کی حرکت کے علاوہ حرکت کی ایک باطنی صورت بھی ہے مگر باطنی حرکت کا ادراک اُس وقت ہوتا ہے جب ہم اپنی باطنی ذات کا گہری نظر سے جائزہ لیتے ہیں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"A deeper insight into our conscious experience shows that beneath the appearance of serial duration, there is true duration."(۵۴۳)

''اپنے شعوری تجربے کے باطن میں گہری نظر ڈالنے سے پتا چلتا ہے کہ دورانِ مسلسل (Serial Duration) کے پردے میں ایک دورانِ خالص (True Duration) ہے۔''

Marfat.com

ذاتِ الٰہی کا تعلق دورانِ خالص سے ہے

اقبال کے نزدیک دورانِ مسلسل کا تعلق زماں (Time) کے ساتھ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دورانِ مسلسل میں ہر گزرتے ہوئے لمحے کے ساتھ حرکت کے تواتر و تسلسل کا احساس ہوتا ہے۔ مگر دورانِ مسلسل کے برعکس ہمارے شعوری تجربے کی ایک ایسی باطنی سطح بھی ہے جس کا تعلق دورانِ خالص کے ساتھ ہے۔ دورانِ خالص زماں کی پابندیوں سے آزاد ہے چنانچہ یہاں حرکت تو ہے مگر تواتر و تسلسل کا کوئی تصور نہیں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"The Ultimate Ego exists in pure duration wherein change ceases to be a succession of varying attitudes, and reveals its true character as continuous creation, 'untouched by weariness' and unseizable 'by slumber or sleep.'[۵۴۴]

''خودیٔ مطلق کا وجود اُس دورانِ خالص (Pure Duration) میں ہے جہاں حرکت (Change) بدلتے ہوئے رویوں کا تواتر نہیں رہتی اور تھکاوٹ، اُونگھ یا نیند کی گرفت سے آزاد مسلسل تخلیق کی صورت میں اپنے اصل کردار کا انکشاف کرتی ہے۔''

اقبال کے نزدیک ذاتِ الٰہی کا تعلق شعور کی اُس باطنی سطح کے ساتھ ہے جسے دورانِ خالص کہتے ہیں۔ یہاں حرکت تواتر (Succession) کا نام نہیں بلکہ تخلیقِ مسلسل کا نام ہے۔ خودیٔ مطلق اپنی ذات کا اظہار تخلیق کے ایک ایسے تسلسل سے کرتی ہے جسے انجام دیتے ہوئے نہ تو اُسے تھکاوٹ کا احساس ہوتا ہے، نہ اُس پر اُونگھ طاری ہوتی ہے اور نہ ہی اُس پر آرام کی غرض سے نیند غالب آتی ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

''وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ''[۵۴۵] ''اور ہمیں کسی تکان نے نہیں چھوا۔''

اور پھر سورہ البقرہ میں ارشاد ہوتا ہے:

''لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ''[۵۴۶] نہ اُسے اُونگھ آتی ہے اور نہ نیند[۵۴۷]

ذاتِ الٰہی کی تخلیقی سرگرمی

محولہ بالا گفتگو سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اگرچہ ذاتِ باری تعالیٰ میں اس حوالے سے تو کوئی حرکت نہیں کہ وہ ذات اپنے ارتقائی مراحل میں ہے کیونکہ ذاتِ باری تعالیٰ کو ارتقائی مراحل میں تصور کرنا ذاتِ باری تعالیٰ میں (نعوذ باللہ) نقص کا التزام پیدا کرتا ہے تاہم ذاتِ باری تعالیٰ اس لحاظ

Marfat.com

سے بھرپور حرکی حوالے کی حامل ذات ہے کہ اُس سے ہر لحظہ تخلیقی سرگرمی کا صدور ہوتا رہتا ہے اور یہی عمل ''شانے از شیونِ زندگی''(۵۴۸) کا مظہر ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"To conceive the Ultimate Ego as changeless in this sense of change is to conceive Him as utter inaction, a motiveless, stagnant neutrality, an absolute nothing."(۵۴۹)

''خودیٔ مطلق کو تغیر کے اس مفہوم (تخلیق کے مفہوم) میں بے تغیر سمجھنا اُسے مکمل طور پر بے عمل، بے مقصد اور ایک الگ تھلگ جامد اور معدوم محض شے تصور کرنا ہے۔''

ذاتِ باری تعالیٰ محلِ حوادث نہیں۔ اُس کے بارے میں یہ خیال نہیں کیا جا سکتا کہ وہ کسی ایسے کمال یا وصف سے موصوف ہو کہ جو اس سے پہلے اُس کی ذات کا حصہ نہ تھا۔ ذاتِ الٰہی منبع صفات و کمالات ہے چنانچہ جب ذاتِ الٰہی کے حوالے سے تغیر (Change) کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے ذاتِ الٰہی کے کسی عیب (Imperfection) کی طرف نہیں بلکہ اُس کی بے حدود و بے ثغور تخلیقی سرگرمی کی جانب اشارہ مقصود ہوتا ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"To the Creative Self change can not mean imperfection. The perfection of the Creative Self consists, not in a mechanistically conceived immobility, as Aristotle might have led Ibn Hazm to think. It consists in the vaster basis of His creative activity and the infinite scope of His creative vision."(۵۵۰)

''تخلیقی ذات کے لیے تغیر (Change) نہیں اور نہ ہی تخلیقی ذات کی اکملیت (Perfection) کو میکانکی انداز کے ساکت پن پر مشتمل تصور کیا جا سکتا ہے جیسے کہ ارسطو نے ابنِ حزم کو اس طرح سوچنے پر راغب کیا۔ دراصل تخلیقی ذات کی اکملیت اُس کی تخلیقی سرگرمی کی وسیع تر بنیادوں اور تخلیقی بصیرت کے لامحدود دائرۂ عمل پر مشتمل ہے۔''

ذاتِ الٰہی کے حوالے سے تغیر کا مطلب ارتقا نہیں

دراصل ذاتِ الٰہی کے ساتھ تغیر کے لفظ کو منسوب کرنے سے ذاتِ الٰہی کے ایک مرحلۂ حیات سے ارتقا پا کر دوسرے یا اگلے مرحلۂ حیات میں داخل ہونے کا تصور پیدا ہوتا ہے لیکن یہ تصور اس لیے قابلِ قبول نہیں کہ ارتقا عدمِ اکملیت کی علامت ہے جب کہ ذاتِ الٰہی ایک ایسی کامل و اکمل ذات ہے جس میں عیب یا نقص کا تصور تک نہیں کیا جا سکتا۔ ارسطو (Aritotle ۳۸۴ ق م-۳۲۲ ق م) کا بھی

Marfat.com

یہی نقطۂ نظر تھا چنانچہ ارسطو کے اس نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے ڈبلیو۔ٹی سٹیس (W.T.Stace) رقم طراز ہے کہ ارسطو کے نزدیک:

"God is absolute perfection.....Absolute form can not pass into any higher form and is, therefore, unmoved."(۵۵۱)

وِل ڈیوراں (Will Durant) رقم طراز ہے:

"Aristotle's God never does anything. He is absolutely perfect; therefore, He can not desire anything; therefore He does nothing."(۵۵۲)

ارسطو کے ان خیالات کے اثرات مسلم مفکرین پر بھی ہوئے چنانچہ اقبال کے خیال میں ابنِ حزم (۷ نومبر ۹۹۴ء-۱۵/اگست ۱۰۶۴ء) نے ارسطور کی تقلید میں اس لیے جامد اور ساکت تصورِ خدا کو اختیار کیا تا کہ اللہ تعالیٰ کی صفتِ اکملیت کو کوئی ضعف نہ پہنچے۔

ذاتِ الٰہی سے رونما ہونے والا تغیر

اس میں شک نہیں کہ ذاتِ الٰہی واقعی ان معنوں میں ساکت اور بے حرکت ہے کہ وہ خود ارتقائی منازل میں نہیں ہے کیوں کہ کوئی صفت ایسی نہیں جو ذاتِ الٰہی سے مبرا ہو اور اُس کے حصول کے لیے اُسے تگ ودو کرنے کی ضرورت ہو تاہم اقبال ذاتِ الٰہی کے حوالے سے تغیر کا جو لفظ استعمال کرتا ہے اس کا مطلب ذاتِ الٰہی میں تغیر نہیں بلکہ ذاتِ الٰہی سے ہر لحظہ رونما ہونے والا تغیر ہے۔ اقبال کی نظر میں ذاتِ الٰہی ایک ایسے بے پایاں تخلیقی عمل کا منبع ومصدر ہے جس سے تخلیقیت وارتقا کی تمام صور واشکال جنم لے رہی ہیں۔ ذاتِ الٰہی کا یہی وہ پہلو ہے جو ارسطو اور اُس کے متبعین کی نظروں سے اوجھل رہا چنانچہ اقبال ذاتِ الٰہی کے اسی پہلو کو نمایاں کرتے ہوئے اس امر کا اظہار کرتے ہیں کہ کائنات کی حقیقت دراصل ذاتِ الٰہی کے مسلسل اظہار وانکشاف کے سوا کچھ نہیں۔ اقبال رقم طراز ہے:

"God's life is self-revelation, not the pursuit of an ideal to be reached. The 'not yet' of man does mean pursuit and may mean failure; the 'not yet' of God means unfailing realization of the infinite creative possibilities of His being which retains its wholeness throughout the entire process."(۵۵۳)

''ذاتِ الٰہی کسی نصب العین تک رسائی کی جستجو کا نام نہیں بلکہ انکشافِ ذات کا نام ہے۔ انسان کے حق میں ''ابھی نہیں'' کا لازمی مطلب ایسی جستجو وکاوش ہے جس میں ناکامی بھی

Marfat.com

ہوسکتی ہے تاہم خدا کے حق میں ''ابھی نہیں'' کا مطلب اُس کے وجود کے لامحدود تخلیقی امکانات کا ایسا بلاتعطّل ظہور ہے جو اپنی کلیت (Wholeness) کو اس سارے عمل کے دوران قائم رکھتا ہے۔''

انسان اور خدا کے تخلیقی تسلسل میں فرق

اقبال کے نزدیک ذاتِ الٰہی وہ ذات ہے جو ہر نوع کی خوبیوں اور کمالات سے متصف ہے چنانچہ ایسی ذات کو کسی ایسی شے کی خواہش نہیں ہوسکتی کہ جو اُس کی جستجو کے لیے نصب العین کا کردار ادا کر سکے۔ خدا کے مقابلے میں انسان اپنی خوبیوں اور کمالات میں کامل و اکمل نہیں۔ اُسے ہر لحظہ یہ احساس بے چین رکھتا ہے کہ ابھی اُسے بہت کچھ حاصل کرنے کے لیے سعی و عمل کی ضرورت ہے تاہم ہمارا تجربہ اور مشاہدہ ہے کہ انسان کے اندر جو بھی خوبی یا کمال ہوتا ہے وہ اُس کا مظاہرہ کرتا ہے مثلاً کسی میں شعر کہنے کی خوبی ہے تو وہ شعر کہتا ہے۔ کسی کے پاس مصوری کا ہنر ہے تو وہ تصویریں بناتا ہے، مگر انسان کا یوں اپنی خوبیوں یا کمالات کو بروئے کار لانے کا عمل لامتناہی نہیں ہوسکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان اپنی ذات میں ہر قسم کے اوصاف سے عاری ہے تاہم اُس میں جو بھی وصف ہوتا ہے وہ اُسے بروئے کار لاتا ہے اور جو نہیں ہوتا، اُسے اپنا نصب العین بنا کر اُس کے حصول کے لیے جدوجہد کرتا ہے۔ اگر وہ وصف بھی حاصل ہو جائے تو اُس کا بھی مظاہرہ کرتا ہے۔ یوں انسان کا اپنی خوبیوں اور اوصاف و کمالات کو بروئے کار لانے کا عمل متناہی صورت میں رک رک کر آگے بڑھتا ہے مگر چوں کہ انسان کے برعکس ذاتِ الٰہی میں کسی خوبی یا وصف کی کمی نہیں، وہ کامل و اکمل ذات ہے، اس لیے اُس کا بلاتعطّل تخلیقی سرگرمیوں کے ذریعے اپنے اوصاف و کمالات کو بروئے کار لانے کا عمل ایسا لامتناہی (Infinite) عمل ہے جس کے مسلسل بروئے کار آتے رہنے کے باوجود اُس کی کلّی حیثیت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اقبال جرمن شاعر اور فلسفی گوئٹے (Goethe ۲ اگست ۱۷۴۹ء - ۲۲ مارچ ۱۸۳۲ء) سے ایک اقتباس نقل کرتے ہیں۔ اس اقتباس کا ملخص یہ ہے کہ کائنات کے سب ہنگامے، گہما گہمی، رونق اور بوقلمونی کا ماخذ ذاتِ الٰہی ہے۔ وہی ذات ہے جس کے انکشافات کے مسلسل عمل سے کائنات کے چھوٹے بڑے تمام مظاہر کی تخلیق ہوتی ہے۔ ہر شے حیات کی کشمکش میں مصروف اور سرگرم نظر آتی ہے مگر جس طرح ساز سے برآمد ہونے سے قبل آواز ساز میں خاموش اور پرسکون ہوتی ہے اسی طرح کائنات کی ساری سرگرمی کا اظہار ذات کے انکشافی عمل سے ہوتا ہے۔ مگر ذات کے اندر اس تمام سرگرمی، گہما گہمی اور کشاکش کی حیثیت ایک ابدی سکون کی ہے۔ گوئٹے (Goethe) رقم طراز ہے:

Marfat.com

"In the Endless, self-repeating
flows for evermore, The Same.
Myriad arches, springing, meeting,
hold at rest the mighty frame.
Streams from all things love of living,
grandest star and humblest clod.
All the straining, all the striving,
is eternal peace in God."(۵۵۴)

''ایک ہی ذات ہے جو نامختتم انداز میں مسلسل اپنا اظہار وانکشاف کرنے میں مصروف ہے۔ بے شمار محرابیں اُبھرتی ہوئیں، ایک دوسرے سے بغل گیر ہوتی ہوئیں، ایک بہت بڑے قالب کو حالتِ سکون میں تھامے ہوئے ہیں۔ ہر شے میں زندہ رہنے کی اُمنگ ٹھاٹھیں مار رہی ہے، چاہے وہ عالی شان ستارہ ہو یا انتہائی حقیر مٹی کا ڈھیلا، تمام تر جفاکشی اور تمام تر جدوجہد ذاتِ الٰہی میں ابدی سکون کی حالت میں ہے۔''

ایک غلط فہمی کا ازالہ

اقبال اس امر پر زور دینے کے بعد کہ کائنات میں برپا ہونے والے تمام ہنگاموں کا صدور ذاتِ الٰہی سے ہوتا ہے، رقم طراز ہیں:

"Thus a comprehensive philosophical criticisim of all the facts of experience on its efficient as well as appreciative side brings us to the conclusion that the ultimate reality is a rationally directed creative life."(۵۵۵)

''یوں تجربے کے فعلی (Efficient) اور قدری (Appreciative) پہلوؤں کے تمام حقائق کی جامع فلسفیانہ تنقید ہمیں اس نتیجے پر پہنچاتی ہے کہ حقیقتِ مطلقہ (Ultimate Reality) ایک خرد شناس تخلیقی حیات ہے۔''

چوں کہ انسانی شعوری تجربے کے فعلی اور قدری پہلو دراصل اُس کی خودی کے دو رُخ ہیں اس لیے اقبال جب حقیقتِ مطلقہ کے حوالے سے تجربے کے فعلی اور قدری پہلوؤں کا ذکر کرتے ہیں تو فوراً ایک امکانی غلط فہمی کا ازالہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"To interpret this life as an ego is not to fashion God after the image of man."(۵۵۶)

Marfat.com

''اس حیات کی ایک خودی کے طور توضیح کرنا خدا کو انسانی پیکر کی طرح قیاس کرنا نہیں ہے۔''

بلکہ محض اس بات کو تسلیم کرنا ہے کہ حیات ایک تنظیمی اُصول کا نام ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

"It is only to accept the simple fact of experience that life is not a fromless fluid, but an organizing principle of unity a synthetic activity which holds togather and focalizes the dispersing dispostions of the living organism for a constructive purpose."(۵۵۷)

''یہ محض تجربے کی اس سادہ سی حقیقت کو ماننا ہے کہ حیات کوئی بے ہیئت سیال شے نہیں ہے بلکہ وحدت کا ایک تنظیمی اُصول ہے، ایک تالیفی سرگرمی ہے جو تعمیری مقصد کی خاطر زندہ عضویے کے منتشر ہونے والے میلانات کو ایک نقطے پر مرکوز کرتی اور انھیں اکٹھا رکھتی ہے۔''

محولہ بالا سطور میں اقبال نے زندہ عضویے کے اندر حیات کے کردار اور رویے کی وضاحت کی ہے۔ اُن کے خیال میں حیات عضویہ کی سرگرمیوں کو مقصد آشنا بنانے کے لیے انھیں بے ہنگم ہونے سے بچاتی ہے اور اُس کی تمام تر فعالیتوں کا ایک خاص رُخ متعین کرتی ہے۔ ظاہر ہے حیات کی طرف سے زندہ عضویہ کی سرگرمیوں میں ترتیب و تنظیم کا قیام حیات کے اندر حکمت و دانش کے بغیر ممکن نہیں۔ تاہم اقبال حیات کے عقلی اور وجدانی نقطۂ نظر میں فرق کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اپنے وصف کے لحاظ سے عقل و فکر کی حیثیت محض علامتی ہے۔

چنانچہ جب فکر کی عمل داری پر نظر رکھتے ہوئے حیات کو پرکھنے کی کوشش کی جاتی ہے تو حیات کی اصل حقیقت مخفی رہتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل و فکر (Thought) حیات کو ایک ایسے آفاقی بہاؤ (Universal Current) کے طور پر پیش کرتی ہے جو ہر شے میں جاری و ساری ہے۔ یوں عقلی و فکری نقطۂ نظر سے حیات کو پرکھنے کا نتیجہ یقینی طور پر وحدت الوجودی (Pantheistic) تصور پیدا کرتا ہے مگر اقبال کی نظر میں عقل و فکر کو پیمانہ بنا کر حیات کو پرکھنے کی کوشش درست نتائج فراہم نہیں کرتی۔ ہمارے پاس حیات کو پرکھنے کا درست طریقہ باطنی سطح پر حیات کے قدری پہلو (Appreciative Aspect) کا براہِ راست علم ہے۔ اس علم کو اقبال وجدان (Intuition) کا نام دیتے ہیں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"Intuition reveals life as a centralizing ego. This knowledge, however imperfect as giving us only a point of departure, is a direct revelation of the ultimate nature of Reality."(۵۵۸)

Marfat.com

''وجدان حیات کو مرتکز کرنے والی خودی (Centralizing Ego) کے طور پر سامنے لے کر آتا ہے۔ یہ علم گو ہمیں محض ایک نقطۂ آغاز فراہم کرنے کی حیثیت سے کتنا ہی نامکمل کیوں نہ ہو (تاہم) حقیقت کی حتمی فطرت کا براہِ راست انکشاف کرتا ہے۔''

وجدان (Intuition) ہی سے اِس اَمر سے آگہی ملتی ہے کہ حیات کی حیثیت ایک مرتکز کرنے والی خودی کی ہے۔[۵۵۹]

جس طرح چولہے پر رکھی ہوئی دیگچی سے نکلتی ہوئی بھاپ اس امر کی علامت تو ہو سکتی ہے کہ دیگچی کے اندر کوئی شے کھول رہی ہے مگر وہ شے کیا ہے؟ اس کا اندازہ محض بھاپ کے مشاہدے سے نہیں ہو سکتا کیوں کہ بھاپ تو محض دیگچی کے اندر کسی شے کے کھولنے کی علامت ہے۔ اس مقصد کے لیے دیگچی کا ڈھکن ہٹا کر اندر جھانکنا ضروری ہے۔ اقبال کی نظر میں دیگچی سے اُٹھنے والی بھاپ کی طرح انسانی عقل وفکر کی حیثیت بھی علامتی ہے اور اس کی رسائی محض سطحی حد تک ہے۔ ''درونِ خانہ ہنگاموں'' کا براہِ راست ادراک اس کے بس کی بات نہیں۔[۵۶۰]

چنانچہ اقبال کے نزدیک جس طرح محض بھاپ سے دیگچی کے اندر پڑی ہوئی شے کی اصلیت اُس وقت تک معلوم نہیں ہو سکتی جب تک ڈھکن ہٹا کر دیگچی کے اندر نہ جھانکا جائے اسی طرح حیات کی حقیقت بھی اُس وقت تک معلوم نہیں ہو سکتی جب تک عقل سے گزر کر وجدان کے ذریعے ''اپنے من میں ڈوب'' کر حیات کی حقیقت کا سراغ نہ لگایا جائے۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں کہ:

اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغِ زندگی[۵۶۱]

چوں کہ ''من کی دنیا'' کا تعلق مادیت کے بجائے روحانیت کے ساتھ ہے اور باطنی تجربہ (وجدان) اس اَمر کی شہادت دیتا ہے کہ حیات کی حتمی حقیقت کا تعلق من کی اسی روحانی دنیا سے ہے۔ اس لیے اقبال من کی روحانی دنیا کی نسبت سے حیات کی حتمی حقیقت کو بھی روحانی قرار دیتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"Thus the facts of experience justify the inference that the ultimate nature of Reality is spiritual and must be cenceived as ego."[۵۶۲]

مذہب کی فلسفہ پر فوقیت

اس خطبے کی آخری سطور[۵۶۳] میں اقبال نے مذہب اور فلسفہ (عقل وفکر) کے دائرۂ عمل میں فرق کی وضاحت کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ مذہب کو فلسفہ پر فوقیت حاصل ہے۔ فلسفہ اشیا کا ذہنی وفکری اور علمی جائزہ لیتا ہے اور اپنے آپ کو محض اشیا کے تصورات تراشنے تک محدود رکھتا ہے۔ اس کی پہنچ تصورات کی حد

Marfat.com

سے آگے بڑھ کر اشیا کے براہِ راست مشاہدے تک نہیں ہوتی۔ چنانچہ فلسفہ کبھی اس قابل نہیں ہو پاتا کہ یہ اشیا کے مابین اُس رشتہ و تعلق کا احساس و ادراک کر سکے جس سے مختلف النوع تجربات ایک نظام کی صورت میں باہم منسلک نظر آتے ہیں اور ایک وحدت کا احساس اُجاگر کرتے ہیں۔ یہ اعزاز صرف مذہب کا ہے کہ اس کی نظر صرف اشیا کی خارجی سطح تک ہی محدود نہیں رہتی بلکہ خارجی سطح کے پسِ پردہ اُس باطنی حقیقت تک بھی جاتی ہے جو اپنی نوعیت میں صمدیت واحدیت کی حامل ہے۔ گویا مذہب کی ایک ہی جست میں اُن باطنی جہات تک سے شناسائی ہو جاتی ہے جن تک رسائی کی فلسفہ تمنا تو ضرور رکھتا ہے مگر کبھی وہاں پہنچ نہیں پاتا۔

فلسفہ ایک ایسا صدف ہے جو گوہر مقصود سے ہمیشہ محروم رہتا ہے۔ یہ ایک ایسا ناظر ہے جو حقیقت کو ہمیشہ دور ہی سے دیکھتا ہے اور کبھی اس کے قریب نہیں ہو پاتا۔ اس دوری اور حجاب کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت تک رسائی کے لیے فرزانگی کی نہیں بلکہ دیوانگی کی ضرورت ہوتی ہے۔ جب تک فلسفہ فرزانگی کے پیچ وخم ہی میں اُلجھا رہے گا، حقیقت تک کبھی بھی پہنچ نہیں پائے گا۔ حقیقت تک رسائی کے لیے اسے اپنی تحدیدات سے نکل کر آگے قدم بڑھانا ہوگا اور ایک ایسا ذہنی رویہ اختیار کرنا ہوگا جس کا اظہار مذہبی اصطلاح میں عبادت کے لفظ سے ہوتا ہے۔ یہی وہ لفظ ہے جو پیغمبرِ اسلام ﷺ کے وصال کے وقت آپ کے مبارک ہونٹوں پر جاری آخری الفاظ میں سے تھا۔

Marfat.com

حوالہ جات وحواشی

1. Radhakrishnan, S., "An Idealist View of Life", George Allen & Unwin Ltd., London: 1932, P.80.

پروفیسر یوسف سلیم چشتی اپنے مضمون ''ڈاکٹر رادھا کرشنن اور علامہ اقبال مرحوم کے بعض فلسفیانہ اور مذہبی افکار میں مماثلت'' میں لکھتے ہیں:

> رادھا کرشنن کی تصنیف ''زندگی کا تصوریتی زاویۂ نگاہ'' انگلستان کے مشہور ہبرٹ لیکچرز کے مجموعے پر مشتمل ہے جو اُنھوں نے سنہ ۱۹۲۹ء میں دیئے تھے۔ اس کتاب میں اُنھوں نے بقول خود فلسفے کے ادق مسائل پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔''
>
> (یوسف سلیم چشتی، مضمون: ''ڈاکٹر رادھا کرشنن اور علامہ اقبال مرحوم کے بعض فلسفیانہ اور مذہبی افکار میں مماثلت''، مشمولہ: مجلہ: ''اقبال''، اقبال اکادمی پاکستان، جولائی ۱۹۷۵ء، جلد ۱۶، شمارہ ۲)

2. ان علما و مجتہدین میں خاص طور پر علامہ جار اللہ زمخشری، ابن حزم (۳۸۴ھ/ ۹۹۴ء-۴۵۶ھ/ ۱۰۶۴ء)، امام ابو حامد غزالی (۴۵۰ھ/ ۱۰۵۸ء-۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱ء)، امام فخر الدین رازی (۵۴۳ھ/ ۱۱۴۹ء-۶۰۶ھ/ ۱۲۰۹ء)، شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی (۹۷۱ھ/ ۱۵۶۴ء-۱۰۳۴ھ/ ۱۶۲۴ء)، شاہ ولی اللہ (۲۱ فروری ۱۷۰۳ء-۲۰ اگست ۱۷۶۲ء)، سرسید احمد خان (۱۸۱۷ء-۱۸۹۸ء)، مفتی عبدہٗ المصری اور محمد رشید رضا مصری شامل ہیں۔

3. ان میں امام غزالی (۴۵۰ھ/ ۱۰۵۸ء-۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱ء)، امام احمد بن حنبل (۱۶۴ھ/ ۷۸۰ء-۲۴۱ھ/ ۸۵۵ء)، ابن تیمیہ (وفات ۲۲ ذی القعد ۷۲۸ھ) اور مجدد الف ثانی (۹۷۱ھ/ ۱۵۶۴ء-۱۰۳۴ھ/ ۱۶۲۴ء) شامل ہیں۔

4. ص: ۳۵
5. محمد: ۲۴
6. انعام: ۶۵
7. انعام: ۹۸
8. الانفال: ۲۲
9. یونس: ۱۰۰
10. الفرقان: ۷۳

Marfat.com

11. ضربِ کلیم، ص ۱۰۰، ۱۰۱

12. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", Institute of Islamic Culture, 2-Club Road, Lahore, June 2003, P.23.

13. ڈیوڈ ہیوم (David Hume ۱۷۱۱ء-۱۷۷۶ء) اور عمانویل کانٹ (Immanuel Kant ۱۷۲۴ء-۱۸۰۴ء) اس بات کے سخت مخالف رہے ہیں کہ وجودِ باری تعالیٰ کو عقلی دلائل سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ہیوم (Hume) نے اثباتِ وجودِ حق کے لیے کونیاتی (Cosmological) اور غایتی (Teleological) دلائل کی بھرپور مخالفت کی اور اسی طرح کانٹ (Kant) نے اپنی کتاب "Critique of Pure Reason" میں کونیاتی، غایتی اور وجودی (Cosmological, Teleological and Ontological) تینوں دلائل کا بھرپور محاسبہ کیا ہے۔ ہیوم (Hume) اور کانٹ (Kant) دونوں کا یہ خیال ہے کہ خدا کے وجود کو عقلی دلائل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ خدا دراصل انسان کی باطنی جذباتی اور اخلاقی زندگی کی ضرورت ہے۔

ایس۔ای۔فراسٹ (S.E. Froste) اپنی کتاب "Basic Teachings of the Great Philosophers" میں رقم طراز ہے:

> "Belief in God, Hume taught, does not come from man's reasoning but from human desire for happiness, fear of death and future misery....Hume writes at length in his attempt to show that while, from the point of view of reason, we must be skeptical about God, from the fact of our impulsive and emotional nature, we do believe in God and construct a theory about God which is necessary for us."(i)

اسی طرح فراسٹ (Frost) عمانویل کانٹ (Kant) کے حوالے سے رقم طراز ہے کہ:

> "Kant criticizes the arguments of others for the existence of God, he offers his own argument, or proof, which he believes to be on a truer philosophical foundation than the others.....God, for Kant, is able to know everything, is a being who possesses our moral ideals and has absolute power.....Kant called this idea of God "Transcendent", since it transcends, goes beyond, experience. It is also a necessary idea, necessary for the living of good life, for morality."(ii)

(i)Frost, S.E., "Basic Teachings of the Great Philosophers" Barnes & Noble, New York: 1953, P.130,131.

(ii)Ibid, P.132, 133.

Marfat.com

14. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.23.

15. Honderich, Ted(ed),"The Oxford Companion to Philosophy" Oxford University Press, New York,1995, P:167.

16. وجودِ الٰہی کے اثبات کا کونیاتی استدلال (Cosmological Argument) دراصل ارسطو (Aristotle ۳۸۴ ق م - ۳۲۲ ق م) کے مادہ (Matter)، صورت (Form) اور حرکت (Motion) کے تصور سے ماخوذ ہے۔ ارسطو کہتا ہے کہ ہر شے مادہ (Matter) اور صورت (Form)، دو خصوصیات کی حامل ہے مثلاً مٹی کا ڈھیلا اپنی ماقبل حالت کے اعتبار سے صورت (Form) ہے تاہم یہی صورت (Form) پیالے کی صورت (Form) اختیار کرنے کے لحاظ سے مادہ (Matter) ہے۔ کائنات کے اندر مادہ (Matter) کے صورت (Form) میں ڈھلنے کا ایک زبردست رجحان ہے اور یہی رجحان حرکت کا سبب ہے۔ ارسطو کہتا ہے کہ مادے کا بہتر سے بہتر صورت (Form) اختیار کرنے کا رجحان ایک ایسی صورت (Form) پر منتج ہوتا ہے جس سے بہتر صورت (Form) ممکن نہیں۔ یہ صورت (Form) ایسی مطلق (Absolute) صورت (Form) ہے جس میں کوئی حرکت نہیں۔ ڈبلیو۔ٹی۔سٹیس (W.T. Stace) رقم طراز ہے:

"Absolute form is called by Aristotle God.....Motion is the passage of matter into form. Absolute form can not pass into any higher form, and is, therefore, unmoved."(i)

(i) Stace, W.T., "A Critical History of Greek Philosophy", Macmillon & Co., Ltd., London, 1962, P. 283, 284.

”خدا، حرکتوں اور تبدیلیوں کے لمبے سلسلے کی وہ اولین علت ہے جو بذاتِ خود غیر متحرک ہے۔ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ خدا بھی متحرک ہے تو ظاہر ہے ہمیں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ الوہی حرکت کی کبھی توجیہہ وتشریح نہ ہوسکے گی۔ چنانچہ ارسطو کہتا ہے کہ خدا وہ اولین علت ہے جو کائنات کی حرکت کا باعث ہے لیکن فی نفسہ حرکت اور تغیر سے ماورا ہے۔ خدا کو وہ غیر متحرک محرک (The Unmoved Mover) کا نام دیتا ہے۔ ارسطو کی دلیل بعد ازاں فلسفیوں کی کونیاتی دلیل (Cosmological Argument) کی بنیاد بنی ہے۔“(i)

(i) نعیم احمد، ”تاریخ فلسفۂ یونان“، علمی کتاب خانہ، لاہور: ۱۹۷۲ء، ص ۱۷۸

17. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.23.

18. Ibid

19. Radhakrishnan, S., "An Idealist View of Life", P.40.

20. محمد آصف اعوان، ڈاکٹر، ”معارفِ خطباتِ اقبال“ کتاب سرائے، لاہور: ۲۰۰۹ء، ص ۵۰

21. Radhakrishnan, S., "An Idealist View of Life", P.40.

22. Kant, Immanuel, translated by Norman Kemp Smith "Critique of Pure

Marfat.com

Reason", Macmillan and Co., Limited, London: 1933, P.511.

23. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P. 23.
24. Ibid
25. Kant, Immanuel, "Critique of Pure Reason", P. 438.
26. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P. 23.
27. Ibid
28. Ibid
29. Ibid, P.52.

30. محمد اقبال، ''بالِ جبریل''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور: ۱۹۷۳ء، ص۔ ۲، ۳۲، ۳۲۴

31. Muhammad Iqbal, 'The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P. 108.

32. محمد آصف اعوان، ڈاکٹر، ''اقبال کا تیسرا خطبہ...... تحقیقی وتوضیحی مطالعہ''، مثال پبلشرز، فیصل آباد: ۲۰۰۶ء، ص ۳۰

33. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P. 23,24.
34. Ibid, P.24
35. Ibid
36. Ibid
37. Ibid

38. تو ہے محیطِ بے کراں، میں ہوں ذرا سی آبِ جو
یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر (ب۔ج، ص ۷)

39. ''ماہِ نو'' اقبال نمبر، ستمبر ۱۹۷۷ء، مضمون: ''اقبال کا تصورِ الٰہ''، از خلیفہ عبدالحکیم، ص ۱۳۶

40. ایم۔ایم۔شریف، پروفیسر، مضمون ''اقبال کا تصورِ باری''، مشمولہ، ''اقبال شناسی''، از مشرف احمد، نفیس اکیڈمی، کراچی: ۱۹۸۶ء، ص۔ ۲۰۳

41. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.24.

42. سورہ فاطر: ۱

43. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.24.
44. Ibid
45. Ibid, P. 24

46. سورہ فاطر: ۱

47. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P. 24.

48. انگریزی میں "Speculation" کا لفظ اُس نظریے کے لیے استعمال ہوتا ہے جو محض خیال اور قیاس پر مبنی ہو۔

Marfat.com

49. نعیم احمد، ''تاریخ فلسفہ جدید''، مرکزی کتب خانہ، اردو بازار، لاہور: ۱۹۸۳ء، ص۔ ۱۸
50. Honderich, Ted, "The Oxford Companion to Philosophy",P65.
51. Lodge, Rupert, "The Great Thinkers", Routledge & Kegan Paul Ltd., London: 1949, P. 99.
52. کارٹیزیت (Cartesianism) روح وبدن (Body & Mind) کی ثنویت (Dualism) کے فلسفہ پر مبنی ایک فکری تحریک تھی۔ اس تحریک کے متعلق کہا جاتا ہے کہ:

"The main feature of Cartesianism which remains of interest is its theory of the mind. Descarts, in the celebrated theory known as dualism, had maintained that the mind is an entirely-separate substance from the body and moreover, that its nature is wholly distinct from the nature of anything physical."(i)

(i)Honderich, Ted, "The Oxford Companion to Philosophy", P. 123

کارٹیزیت (Cartesianism) کی تحریک کا آغاز دیکارت سے ہوا۔ دیکارت کے لیے لاطینی (Latin) متبادل لفظ "Cartesius" ہے۔ چنانچہ اسی لفظ کی مناسبت سے اس تحریک کو کارٹیزیت (Cartesianism) کا نام دیا گیا۔ اقبال نے Cartesian کا لفظ دیکارت کے لاطینی متبادل نام "Cartesius" کی مناسبت سے استعمال کیا ہے۔

53. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.24.

اقبال نے دوسرے خطبے کے مذکورہ بالا صفحہ ۲۴ پر یہ حوالہ دیکارت (Descartes) کی کتاب "The Philosophical Works of Descartes" سے دیا ہے۔ متعلقہ اقتباس کے لیے اس کتاب کا مکمل حوالہ درج ذیل ہے:

"Descartes, Rene, "The Philosophical Wroks of Descartes" translated by E.S. Haldane & G.R.T. Ross, II Vol., Cambridge University Press, London: 1911, 12, P.57

54. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.24,25.
55. Lodge, Rupert, "The Great Thinkers", P. 99
56. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.25.
57. Kant, Immanuel, "Critique of Pure Reason", P. 505
58. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.25.
59. Ibid
60. petitio principii سولہویں صدی کی ایک لاطینی اصطلاح ہے جس کا مطلب ہوتا ہے منطقی مغالطہ۔ گویا ایسا مغالطہ جو منطق سے لاحق ہو۔ انگریزی میں اس اصطلاح کے لیے متبادل محاورہ ہے

Marfat.com

اس محاورے کا مطلب بھی یہ ہے کہ کسی شے کو منطق (Logic) کی بنیاد پر Begging the question۔ ایک معروضی حقیقت سمجھ لینا جبکہ دراصل اُس کی کوئی معروضی حیثیت نہ ہو۔

61. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.25.
62. Ibid.
63. Ibid.
64. Ibid.
65. Ibid.
66. Ibid.
67. Ibid.
68. Ibid.
69. Ibid, P:25,26

.70 الحدید: ۳

71. Whitehead, Alfred North, "Process and Reality", Cambridge University Press, London: 1929, P.488
72. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.26.
73. Ibid.
74. "The second point is the unanalysable wholeness of mystic experience."(i)
    (i) Ibid, P.18

.75 مولانا جلال الدین رومی نے ان تینوں سطحوں کا ذکر اپنے درج ذیل تین اشعار میں کیا ہے:

آمده اول به اقلیم جماد
وز جمادی در نباتی او فتاد — دفتر چہارم: 3637

وز نباتی چوں به حیوانی فتاد
نامدش حال نباتی هیچ یاد — دفتر چہارم: 3639

هم چنیں اقلیم تا اقلیم رفت
تا شد اکنوں عاقل و دانا و زفت — دفتر چہارم: 3647

76. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.26.
77. Ibid.
78. Ibid.
79. Ibid.
80. Ibid.
81. Ibid.
82. Ibid.

Marfat.com

83. محمد آصف اعوان، ڈاکٹر، ''معارفِ خطباتِ اقبال''، ص ۵۶

84. Russell, Bertrand, "Human Knowledge, its scope and limits", George Allen & Union Ltd., London: 1961, P.218

85. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.27

86. Ibid.

87. اساسی اسباب (Ultimate Causes) سے مراد وہی مادی ماخذ (Physical Sources) ہیں جو بذریعہ حواس دماغ تک پہنچتے ہیں اور پھر دماغ کے ادراکی عمل سے مادی مظاہر منصۂ شہود پر آتے ہیں۔ اگر یہ بنیادی یا اساسی اسباب ہی نہ ہوں تو پھر ظاہر ہے کچھ بھی نہ ہو۔

88. Hoernle, R.F. Alfred, "Matter, Life, Mind and God", (Five Lectures on Contemporary Tendencies of Thought), London: 1923, P. 69, 70

89. محمد اقبال، ''تجدیدِ فکریاتِ اسلام''، مترجم: ڈاکٹر وحید عشرت، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور: ۲۰۰۷ء، ص ۵۱

90. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.33

91. مادیت کا روایتی تصورِ مادہ کو شعور کی نامعلوم علت (Unknown Cause) اس لیے قرار دیتا ہے کہ اُس کے نزدیک شعور کی کسی نہ کسی مادی توجیہہ کا ہونا ایک لازمی اَمر ہے تاہم جب اُسے شعور کی کوئی قابلِ فہم مادی توجیہہ ہاتھ نہیں آتی تو وہ یہ موقف اختیار کرتا ہے کہ شعور کی علت تو کوئی نہ کوئی مادی ہی ہے تاہم چونکہ وہ مادی علت ناقابلِ فہم (Imperceptible) ہے اس لیے شعور کی اس مادی علت کو نامعلوم علت کہا جاسکتا ہے۔

92. Lodge, Rupert, "The Great Thinkers", P.211

93. Russell, Bertrand, "History of Western Philosophy", George Allen and Unwin Ltd., London: 1946, P.674

94. Ibid, P.672, 673

95. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.27

96. Ibid.

97. Ibid.

98. Ibid.

99. Ibid.

100. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", Edited and Annotated by M. Saeed Sheikh, Institute of Islamic Culture, Lahore: 2003, P.162

101. Russell, Bertrand, "History of Western Philosophy", P.629

102. Russell, Bertrand, "The ABC of Relativity", Published by the New American Library, New York, 1962, P.19

103. Russell, Bertrand, "History of Western Philosophy", P.

Marfat.com

104. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.27.

105. Didsbury F. Howard, "Whitehead's Philosophy of Organism: A Critical Evaluation", included in "Iqbal", A Journal of Bazm-i-Iqbal, Acting Editor: M. Saeed Sheikh, Volume XV, January 1967, No. 3, P.2

106. Nathaniel Lawrence, "Whitehead's Philosophy Development", (Berkeley: University of California Press, 1956), P.120

107. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.27.

108. Whitehead, Alfred North, "Process and Reality", P.40

109. Whitehead, Alfred North, "An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge", Cambridge University Press, Cambridge: 1919, P.67

110. محمد علی صائب تبریزی، مرزا، ''کلیاتِ صائب''، انتشارات کتابفروشی خیام، تہران، ۱۳۳۳ء، غزل نمبر ۲۹۸، ص ۱۱۰

111. محمد اقبال، ''پیامِ مشرق''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور: ۱۹۷۲ء، ص۔ ۳۷

112. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.27

113. Ibid, P:27,28

114. Hawking, Stephen W., "A Brief History of Time", Bantom Books, New York: 1989, P.21, 22

115. Russell, Bertrand, "The ABC of Relativity", The New American Library, New York: 1962, P.132

116. Ibid.

117. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.28

118. Ibid.

119. Ibid.

120. Ibid.

121. Ibid.

122. Ibid.

123. زینو (Zeno) نے حرکت کے غیر حقیقی (Unreality of Motion) ہونے پر کل چار دلائل دیئے ہیں۔ تفصیلی مطالعہ کے لیے درج ذیل کتابیں ملاحظہ ہوں:

(i) John Burnet, "Greek Philosophy: Thales to Plato", London: 1961, P.84

(ii) W.T. Stace, "A Critical History of Greek Philosophy",Macmillan & Co., New York: 1961, P.54

124. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.28.29.

Marfat.com

125. Ibid,P.29.
126. Ibid.
127. Ibid.

128. اشعری مکتبہ فکر کے مختصر تعارف کے لیے راقم کی کتاب ''اقبال کا پہلا خطبہ...... علم اور مذہبی تجربہ'' کا صفحہ نمبر 161 ملاحظہ کیجیے:

129. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.29.

130. حافظ ابن حزم اندلسی اپنی کتاب ''کتاب الفصل'' جلد پنجم میں لکھتے ہیں:

انه لا جزء وان دق الا وهو يحتمل التجزي ابدا بلا نهاية وانه ليس في العالم جزؤ لا يتجزء وان كل جزء القسم الجسم إليه فهو جسم أيضا وان دق أبداً.

''ایسا کوئی جزو نہیں خواہ وہ کتنا ہی باریک ہو، جس میں ہمیشہ بغیر کسی انتہا کے تجزیہ و تقسیم کا احتمال نہ ہو۔ عالم میں ایسا کوئی جزو نہیں جس کا تجزیہ نہ ہو سکے۔ وہ جزو جو کسی جسم کی تقسیم سے پیدا ہوا ہے وہ بھی جسم ہی ہے خواہ وہ کتنا ہی باریک ہو۔'' (i)

(i) ابن حزم، ''الملل والنحل''، (جلد سوم)، مترجم: مولانا عبداللہ عماوی، میر محمد کتب خانہ، کراچی: سن ندارد، ص ۴۵۹

ڈاکٹر عبدالحلیم عویس اپنی کتاب ''سیرت حافظ ابنِ حزم اندلسی'' میں لکھتے ہیں:

''انسانی تہذیب کے لیے حافظ ابن حزم کی پیش کردہ بے نظیر انوکھی علمی باتوں میں قابل اضافہ چیز ''جزو لا یتجزی'' وہ تقلیدی نظریہ ہے جو قرونِ وسطیٰ کے فلاسفہ و متکلمین کے یہاں چھایا ہوا اور رائج تھا مگر اُسے حافظ ابن حزم نے ترک کر دیا۔ چنانچہ حافظ ابن حزم نے علی الاعلان فرمایا کہ دنیا کا کوئی جزو ''لا یتجزی'' نہیں ہے۔'' (i)

(i) عبدالحلیم عویس، ڈاکٹر، ''سیرت حافظ ابن حزم اندلسی'' مترجم: محمد رئیس الندوی، مکتبہ سلفیہ، بنارس: ۱۹۸۵، ص ۴۴۲

131. اس ضمن میں جدید ریاضی کے نمائندہ سٹیفن۔ ڈبلیو۔ ہاکنگ (Stephen W.Hawking) کا درج ذیل بیان نہایت اہم ہے کہ:

"We now know that neither the atoms nor the protons and neutrons within them are indivisible."(i)

(i) Hawking, W. Stephen, "A Brief History of Time", Bantam Books, New York, 1989, P.70

132. محمد اقبال، ''پیامِ مشرق''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور: ۱۹۸۵، ص۔ ۱۲۸

Marfat.com

133. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.29.

134. Ibid.

135. Bergson, Henry, "Creative Evolution", translated by Arthur Mitchell, Macmillan & Co., Ltd., London: 1964, P.8

136. Ibid, P.327, 328

137. ولڈن کار (Wildon Carr) برگسان (Bergson) کے فلسفہ حرکت کی وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ حیات کے دو پہلو ہیں۔ ایک طبیعیاتی اور دوسرا مابعدالطبیعیاتی۔ حیات کے خارجی یا طبیعیاتی پہلو کے مراحل متعین ہیں جیسے بچپن، جوانی اور بڑھاپا وغیرہ۔ تاہم حیات کا باطنی یا مابعدالطبیعیاتی پہلو حرکت اور تغیر وتبدل کے ایک ایسے تسلسل کی نشان دہی کرتا ہے جس کے راستے میں تکرار یا تعینات کی کوئی بھی صورت نہیں ہوتی۔ حیات کے مابعدالطبیعیاتی رخ پر واقع ہونے والا یہی وہ تغیر وتبدل ہے جس سے برگسان (Bergson) کے تصور حرکت کی حقیقی ترجمانی ہوتی ہے۔

ولڈن کار (Wilden Carr) رقم طراز ہے:

"Life seems made up of definite states - infancy, childhood, adolescence, maturity, old age - which we pass through, and which we image have a period of stability and then change. But the change is continuous throughout each state, and the states are a merely external view of life. It is our body which enables us to take this view. Our body is an object in space and we consequently regard it in this external way. But life itself, when we view it from within, from the privileged position that we occupy towards it by reason of our identity with it, is not indifferent to time. Our life as actual experience, as the inmost reality of which we are most sure, which we know as it exists, is time itself. Life is a flowing, a real becoming, a change that is a continuous undivided movement. A thing that lives is a thing that endures not by remaining the same, but by changing unceasingly. All consciousness is time existence, and a conscious state is not a state that endures without changing, it is a change without ceasing; when change ceases it ceases, it is itself nothing but change."(i)

(i) Wildon Carr, H., "Henri Bergon, The Philosophy of Change", Dodge Publishing Co., New York: 1911, P.18

138. برٹرنڈ رسل (Bertrand Russell) اپنی کتاب "Our Knowledge of the External World" میں لکھتا ہے:

"A long line of philosophers, from Zeno to M. Bergson, have based

Marfat.com

much o their metaphysics upon the supposed impossibility of infinite collections. Broadly speaking, the difficulties were stated by Zeno, and nothing material was added until we reach Bolzano's Paradoxian Es Unendlichlen, a little work written in 1947-8, and published posthumously in 1851. Intervening attempts to deal with the problem are futile and negligible. The definitive solution of the difficulties is due, not to Bolzano, but to George Cantor, whose work on this subject first appeared in 1882."(i)

(i) Russell, Bertrand, "Our Knowledge of the External World", George Allen & Unwin Ltd., London: 1952, P.169

139. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.29
140. Ibid.
141. سی۔اے قادر، ڈاکٹر، مضمون ''مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار''، مشمولہ: ''تسہیل خطباتِ اقبال''، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد: ۱۹۹۷ء، ص۔ ۶۴
142. Carr, Wildon, "The General Principle of Relativity in its Philosophical and Historical Aspect". London: 1920, P.36
143. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.28
144. Ibid, P.30
145. Ibid.
146. Ibid.
147. Ibid.
148. Ibid.
149. Ibid.
150. Ibid.
151. Joad, CEM, "A Guide to Philosophy", Victor Gellancy, London: 1983. P.26
152. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.30
153. Dotterer, Ray H., "Philosophy by Way of the Sciences, An Introductory Textbook", New World Book Manufacturing Co., Florida: 1971, P.319, 320.
154. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.30, 31
155. Ibid, P.31
156. Russell, Bertraund, " Essay: "Philosophical Conseguenees", Included In, "The ABC of Relativity," The new York, 1962, P:138
157. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.31
158. اقبال، ''رموزِ بے خودی''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور: ۱۹۷۳ء، ص۔ ۸۷

Marfat.com

159. اقبال، ''مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور: ۱۹۷۳ء، ص۔ ۶۰

160. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.31

161. Ibid.

162. Ibid.

163. Russell, Bertrand, "The ABC of Relativity", P.132, 133

164. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.31

165. مجاہد کامران، ڈاکٹر، ''جدید طبیعیات کے بانی''، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور: ۱۹۹۷ء، ص۔ ۸۷

166. شہاب الدین، دستوی، سید، ''آئن سٹائن''، بک ہوم، لاہور: ۲۰۰۵ء، ص۔ ۱۳۵

167. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.31

168. Ibid.

169. محمد اقبال، ''بال جبریل''، مشمولہ ''کلیاتِ اقبال (اردو)''، ص۔ ۹۳/۳۸۵

170. ایضاً، ص۔ ۱۲۹/۴۲۱

171. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.31

172. Ibid.

173. محمد اقبال، ''اسرارِ خودی''، مشمولہ ''کلیاتِ اقبال (فارسی)''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور: ۱۹۷۳ء، ص ۷۱، ۷۲

174. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.31

175. اقبال رقم طراز ہیں:

"Nor is it possible for us laymen to understand what the real nature of Einstein's time is." (Reconstruction P.31)

176. Ibid.

177. Ibid, P.31, 32

178. Ibid.

179. Ibid.

180. Ibid.

181. Ibid.

182. Ibid.

183. Ibid.

184. Ibid.

185. Ibid.

186. Ibid.

187. Ibid.

188. Ibid.

Marfat.com

189. Ibid, P.33

190. محمد اقبال، ''بانگِ درا''، مشمولہ ''کلیاتِ اقبال (اردو)''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور: ۱۹۷۳ء، ص ۸۱

191. محمد اقبال، ''اسرارِ خودی''، مشمولہ ''کلیاتِ اقبال (فارسی)''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور: ۱۹۷۳ء، ص ۱۸

192. محمد اقبال، ''بانگِ درا''، مشمولہ ''کلیاتِ اقبال (اردو)''، ایضاً، ص ۔ ۴۳

193. برگساں (Bergson) رقم طراز ہے:

"Consciousness seems proportionate to the living being's power of choice. It lights up the zone of potentialities that surrounds the act. It fills the interval between what is done and what might be done. Looked at from without, we may regard it as a simple aid to action, a light that action kindles, a momentary spark flying up from the friction of real action against possible actions."(i)

(i) Bergson, Henri, "Creative Evolution", Macmillan & Co., Ltd., London: 1964, P.189

194. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.33

195. Ibid.

196. اپی فینومی نالزم (Epi-phenomenalism) کی اصطلاح کے لیے اردو میں مختلف الفاظ مترادفات کے طور پر استعمال ہوتے ہیں مثلاً برمظہریت، مابعد مظہریت، ضمنی مظہریت اور ثانوی مظہریت وغیرہ۔ اپی فینومی نالزم (Epi-phenomenalism) کے متعلق

"Companion to Philosophy" میں درج ہے:

"Group of doctrines about mental-physical causal relations, which view some or all aspects of mentality as by-products of the physical goings-on in the world.....the epi-phenomenalist holds that mental things do not cause physical things although they are caused by them."(i)

(i)Honderich, Ted, "The Oxford Companion to Philosophy", P.241

ولڈن کار (H. Wilden Carr) لکھتا ہے کہ عینیت پسندوں (Idealists) کے برعکس ری آل لسٹ (Realist) ثانوی مظہریت (Epi-phenomenalism) کے قائل تھے۔ چنانچہ ولڈن کار (H. Wildon Carr) ری آل لسٹ (Realist) مکتبۂ فکر کے نقطۂ نظر کو بیان کرتے ہوئے ثانوی مظہریت (Epi-phenomenalism) کی وضاحت درج ذیل الفاظ میں کرتا ہے:

"The realist, on the other hand, insists that the object is an

Marfat.com

independent thing of which the mind has a perception, but he can not explain how a perception formed in the mind or it may be in the brain, can agree with a real object that is entirely independent of the mind and the brain. He is led to propound theories of which that known as the "epi-phenomenalism" may be quoted as an example, in which it is supposed that the vibrations transmitted through the molecules of the brain-cells produce a kind of phosphorescence or luminous trail, which is the perception of things."(i)

(i) Carr, H., Wildon, "Henri Bergson - The Philosophy of Change", Dodge Publishing Co., New York: December 1911, P.65, 66

197. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.33

198. پرویز، ''انسان نے کیا سوچا''، ادارہ طلوعِ اسلام، لاہور: ۱۹۸۶ء، ص ۷۵۔۷۶

199. محمد اقبال، ''زبورِ عجم''، مشمولہ ''کلیاتِ اقبال (فارسی)''، ص ۱۴۸۔۵۴۰

200. محمد اقبال، ''بالِ جبریل''، مشمولہ ''کلیاتِ اقبال (اردو)''، ص ۲۴/۳۱۶

201. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.33

202. Ibid.

203. Ibid.

204. Ibid.

205. Ibid.

206. Ibid.

207. Ibid.

208. Ibid, P.33,34

209. Ibid, P.34

210. Ibid.

211. Ibid.

212. شہلا میگڈونا، ''پاکستان اور جدید مغرب''، مطبوعاتِ جدید، لاہور: ۱۹۷۷ء، ص ۱۴۰۔۱۴۱

213. Muhammad Tufail, Mian, "Iqbal's Philosophy and Education", Bazm-i-Iqbal, Lahore: 1966, P.44

214. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.33

215. Ibid.

216. راقم نے اپنی کتاب ''اقبال کا تیسرا خطبہ..... تحقیقی و توضیحی مطالعہ'' میں انسانی علم کے تصوراتی ہونے کی وضاحت درج ذیل الفاظ میں کی ہے:

''انسانی علم کے تصوراتی نوعیت کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انسان کو جب کسی شے کا ادراک

Marfat.com

ہوتا ہے تو وہ اپنے حواس کو کام میں لاتے ہوئے اُس شے کے خصائص (Characteristics) کو اپنے دماغ میں محفوظ کر لیتا ہے اور پھر جب وہی شے دوبارہ حدِ ادراک کو چھوتی ہے تو وہ اُس شے کے خصائص دماغ میں پہلے سے محفوظ ہونے کی بنا پر اُسے پہچان لیتا ہے تاہم انسان کو اپنی زندگی میں کسی ایک شے کا ادراک تو نہیں ہوتا بلکہ ہزاروں ایسی اشیا اُس کے حدِ ادراک کو چھوتی رہتی ہیں جن کے خصائص (Characteristics) ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ اس صورتِ حال سے نپٹنے کے لیے انسان میں یہ خوبی ہے کہ وہ مختلف اشیا کے خصائص کو نہ صرف دماغ میں محفوظ رکھتا ہے بلکہ ان اشیا کو اِن کے خصائص میں اختلاف کی بنا پر مختلف نام دے دیتا ہے تاکہ اشیا کی الگ الگ اور فوری پہچان اُن کے ناموں کے حوالے سے ممکن ہو سکے۔ یوں اگر خود کوئی شے انسان کے حواس کو نہ بھی چھوئے تب بھی محض اُس کا نام دماغ میں اُس شے کے تمام تر خصائص کا نقشہ اُجاگر کر دیتا ہے مثلاً کرسی یا میز کے الفاظ (جو کہ مختلف اشیا کے نام ہیں) بولتے ہی دو مختلف اشیا کی تصویریں ذہن میں گھوم جاتی ہیں۔ اسے تصوراتی علم کہتے ہیں۔" (i)

(i) محمد آصف اعوان، ڈاکٹر، ''اقبال کا تیسرا خطبہ...... تحقیقی و توضیحی مطالعہ''، مثال پبلشرز، فیصل آباد: ۲۰۰۶ء، ص۔ ۱۴۴

217. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.34
218. Ibid.
219. Ibid.
220. Ibid.
221. Ibid
222. Plomin, R., Article: "The Role of Inheritance in Behavior", included in "Science Magazine", 13 April, 1990, Vol. 248, P.183

223. جے۔ ایس۔ ہالڈین (J.S. Haldane) زندہ عضویہ کے خود اصلاحی اور تناسلی کردار پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتا ہے:

"When we look closely into the changes occurring in a muscle doing muscular work we see that reproduction of the muscular substance is an integral part of these changes. The wonderfully beautiful balance of chemical composition which enables the blood to perform correctly its work in carrying oxygen and carbon dioxide depends no less evidently on constant and minute regulation. The formation and liberation of the digestive ferments is likewise minutely regulated,

Marfat.com

and the same is true of the exact form and optical properties of the refractive structures of the eye. Moreover, the whole of these wonderfully delicately balanced mechanisms have originally developed from a single cell containing no trace of the future structures."(i)

(i) Haldan's Symposium paper: "Are Physical, Biological and Psychological Categories Irreducible? Included in "Life and Finite Individuality", ed., by Wildon Carr, London: 1918, P.15

224. Symposium paper: "Are Physical, Biological and Psychological Categories Irreducible? By J.S. Haldane, included in "Life and Infinite Individuality", ed., by Wildon Carr, London: 1918, PP.15, 16

225. محمد اقبال، ''تجدید فکریاتِ اسلام''، مترجم: ڈاکٹر وحید عشرت، اقبال اکادمی، لاہور: ۲۰۰۷ء، ص ۶۱، ۶۲

226. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.35

227. Ibid.

228. Ibid.

229. محمد اقبال، ''بال جبریل'' مشمولہ ''کلیاتِ اقبال (اردو)''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور: ۱۹۷۳ء، ص ۱۲۵/۴۱۷

230. ایضاً، ص۔ ۱۲۶/۴۱۸

231. ایضاً، ص۔ ۱۲۷/۴۱۹

232. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.35, 36

233. Ibid, P.36

234. اسد اللہ خان غالب ''دیوانِ غالب'' مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی: س۔ن، ص ۲۱۵

235. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.36

236. Website Address: (en wikipedia.org/wiki/scientific-method

237. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.36

238. Wildon Carr, Herbert, "A Theory of Monads: Outlines of the Philosophy of the Principle of Relativity", Macmillan & Co., Limited, London: 1922, P.5, 6

239. محمد اقبال، ''تجدید فکریاتِ اسلام''، ص۔ ۶۳، ۶۴

240. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.36

241. اقبال کا شعر ہے:

حیاتِ پُر نفس بحرِ روانے
شعور و آگہی او را کرانے (ز۔ع، ص ۵۴۳/۱۵۱)

Marfat.com

242. اسی لیے اقبال کہتے ہیں:

"نخستیں گیر آں عالم کہ در تست" (ز۔ع، ص۔ ۱۵۰/۵۴۲)

243. محمد اقبال، "بالِ جبریل"، مشمولہ "کلیاتِ اقبال (اردو)"، ص۔ ۹۰/۳۸۲

244. ایضاً، ص۔ ۲۸/۳۲۰

245. اقبال اپنے تیسرے خطبے میں ایک جگہ کائنات میں خدا کے تخلیقی عمل کی نوعیت کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

"Since the creative activity of God is ceaseless, the number of the atoms can not be finite. Fresh atoms are coming into being every moment, and the universe is, therefore, constantly growing. As the Quran says: 'God adds to His creation what He wills.'" (Lectures, P.55)

246. دیکھیں انگریزی خطبات صفحہ نمبر ۲۸

247. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.36

248. Ibid

249. محمد اقبال، "بالِ جبریل"، مشمولہ: "کلیاتِ اقبال (اردو)"، ص۔ ۹۳/۳۸۵

250. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.36

251. یونس: ۶

252. الفرقان: ۶۲

253. لقمان: ۲۹

254. الزمر: ۵

255. المومنون: ۸۰

256. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.37

257. Ibid.

258. Ibid.

259. Ibid.

260. Ibid.

261. محمد اقبال، "زبورِ عجم"، مشمولہ: "کلیاتِ اقبال (فارسی)"، ص۔ ۵۵۳/۱۶۱

262. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.37

263. محمد اقبال، "زبورِ عجم"، مشمولہ: "کلیاتِ اقبال (فارسی)"، ص۔ ۵۵۹/۱۶۷

264. محمد اقبال، "بالِ جبریل"، مشمولہ: "کلیاتِ اقبال (اردو)"، ص۔ ۴۱۸/۱۲۶

Marfat.com

265. Bergen, Henri, "Creative Evolution", translated by:Arthur Mitchell, McMillan & Co., Ltd., London, 1964, P.1

266. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.38

267. Ibid.

268. Ibid.

269. محمد اقبال، ''اسرارِ خودی''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (فارسی)''، ص۔ ۷۲/۷۲

270. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.38

271. Ibid.

272. محمد آصف اعوان، ڈاکٹر، ''معارفِ خطباتِ اقبال - اجمالی تحقیقی و توضیحی مطالعہ''، ص۔ ۹۱

273. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.38

274. Ibid.

275. Ibid.

276. محمد اقبال، ''اسرارِ خودی''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (فارسی)''، ص۔ ۷۱/۷۱

277. Bergson, Henri, "Creative Evolution", P.4

278. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.38

279. Ibid.

280. محمد اقبال، ''زبورِ عجم''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (فارسی)''، ص۔ ۵۴۱/۱۴۹

281. Liebman, Jushua Loth, "Peace of Mind", Bantom Books, New York, 1955, P.6

282. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.38

283. Ibid.

284. بُلّھے شاہ، ''آکھیا بُلّھے شاہ نے''، سودھن ہار: محمد آصف خاں، پاکستان پنجابی ادبی بورڈ، لاہور: ۱۹۹۲ء، ص۔ ۱۸۱

285. ریاض مجید، ''ڈوبتے بدن کا ہاتھ''، قرطاس، لائل پور: ۱۹۷۴ء، ص ۳۷

286. Nelson, David L., "Lehninger Principles of Biochemistry", Fourth Edition, W.H. Freeman and Company, New York, 2005, P.28

287. Anne Anastari, Essay "Heredity and Environment", included in "Foundations of Psychology", Edited by:Edwin Garrigues Boring, Herbert Sidney Langfeld, Harry Porter Weld, John Wiley and Sons, Inc., New York, 1968, P.436

288. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.38, 39

289. Ibid, P.39

290. Ibid.

Marfat.com

291. الفرقان: ۵۸۔۵۹

292. القمر: ۴۹،۵۰

293. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.39

294. الحج: ۴۷

295. Psalms, xc. 4

296. کتابِ مقدس، پرانا عہد نامہ، کتابِ زبور، باب نمبر 90، آیت نمبر ۴، بائبل سوسائٹی، لاہور: ۱۹۷۶ء، ص ۵۸۱

297. محمد اقبال، ''پیامِ مشرق''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (فارسی)''، پ۔۲۴۶/۷۶

298. السجدہ: ۵

299. قطب شہید، سید، ''فی ظلال القرآن'' ترجمہ: سید معروف شاہ صاحب، ادارہ منشوراتِ اسلامی، لاہور، ص ۲۹۳، ۲۹۴

300. جعفر شاہ پھلواری، ''اسلام اور فطرت''، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۶۹ء، ص ۷۶

301. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.39

302. سورہ یٰسین: ۸۲

303. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.39

304. Ibid.

305. ہنری برگساں (Henry Bergson) اپنی کتاب "Matter and Memory" میں لکھتا ہے کہ اس عمل میں پچیس ہزار برس (25,000 years) بھی صرف ہو سکتے ہیں۔ وہ رقم طراز ہے:

"Red light, --- the light which has the longest wave-length, and of which, consequently, the vibrations are the least frequent --- accomplishes 400 billions of successive vibrations. If we would form some idea of this number, we should have to separate the vibrations sufficiently to allow our consciousness to count them, or at least to record explicitly their succession; and we should then have to enquire how many days or months or years this succession would occupy. Now the smallest interval of empty time which we can detect equals, according to Exner, 1/500 of a second; and it is even doubtful whether we can perceive in succession several intervals as short as this. Let us admit, however, that we can go on doing so indefinitely. Let us imagine, in a word, a consciousness which should watch the succession of 400 billions of vibrations, each instantaneous, and each

Marfat.com

separated from the next only by the 1/500 of a second necessary to distinguish them. A very simple calculation shows that more than 25,000 thousand years would elapse before the conclusion of the operation."
Bergson, Henri, "Matter and Memory", Cosimo, New York, 1912, P.272, 273.

306. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.39

307. محمد اقبال، ''زبورِ عجم''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (فارسی)''، ص۔ ۲/ ۳۹۴

308. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.39

309. Ibid, P.39, 40

310. Ibid, P.40

311. Ibid, P.63

312. محمد اقبال، ''ضربِ کلیم''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (اردو)''، ص۱۷۶/ ۶۳۸

313. اقبال، ''جاوید نامہ'' میں لکھتے ہیں:

تو اگر تقدیر نو خواہی رواست
زانکہ تقدیراتِ حق لا انتہاست (جاوید نامہ، ص۔ ۱۰۷/ ۶۹۵)

314. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.40

315. Ibid.

316. محمد اقبال، ''بالِ جبریل''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (اردو)''، ص۔ ۹۳/ ۳۸۵

317. محمد اقبال، ''جاوید نامہ''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (فارسی)''، ص۔ ۱۰۷/ ۶۹۵

318. ایضاً، ص۔ ۱۰۸/ ۶۹۶

319. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.40

320. Ibid.

321. Ibid.

322. قرآن پاک کے اصل الفاظ درج ذیل ہیں: وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا ۝
اور اُس نے ہر شے کو پیدا کیا، پھر اُس کا ایک (مناسب) اندازہ کیا۔

323. محمد اقبال، ''بال جبریل''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (اردو)''، ص ۹۳/ ۳۸۵

324. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.40

325. Ibid.

326. Ibid.

327. سورہ الرحمٰن: ۲۹

Marfat.com

328. محمد اقبال،''ضربِ کلیم''،مشمولہ:''کلیاتِ اقبال (اردو)''،ص۔۶۰/۵۲۲
329. ایضاً، ص۔۱۲۷/۵۸۹
330. محمد اقبال،''بالِ جبریل''،ایضاً، ص۔۱۲۶/۴۱۸
331. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.40
332. رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر،''اقبال کا تصورِ زمان ومکاں''،مجلس ترقی ادب، لاہور، دسمبر ۱۹۷۳ء، ص ۱۲۱
333. ایضاً، ص ۱۳۱، ۱۳۲
334. محمد اقبال،''اسرارِ خودی''،مشمولہ:''کلیاتِ اقبال (فارسی)''،ص ۱۷/۱۷
335. ایضاً، ص۔۲۷
336. Grisez, Germain, "Beyond the New Morality", University of Notre Dame Press, Indiana, 1988, P.15,16
337. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.40
338. Ibid
339. اقبال انسان کے متعلق مغربی مفکرین کے نقطۂ نظر کی یوں ترجمانی کرتے ہیں:

در نگاہش آدمی آب و گل است
کاروانِ زندگی بے منزل است (پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق، ص ۴۳/۸۳۹)

340. غالب، اسداللہ خان،''دیوانِ غالب''،ص ۱۵۷
341. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.40, 41
342. محمود علی سڈئی، ڈاکٹر،''فلسفہ، سائنس اور کائنات''، قومی کونسل برائے فروغِ اُردو زبان، نئی دہلی، ۱۹۹۳ء، ص ۲۲
343. محمد اقبال،''جاوید نامہ''،مشمولہ:''کلیاتِ اقبال (فارسی)''،ص ۱۵۱/۷۳۹
344. ایضاً، ص ۲۰۴/۷۹۲
345. اقبال کا شعر ہے:

زندگانی انقلابِ ہر دمے ست
زانکہ او اندر سراغِ عالمے ست (ج۔ن، ص ۱۸۴)

346. محمد اقبال،''پیامِ مشرق''،مشمولہ:''کلیاتِ اقبال (فارسی)''،ص ۱۲۷، ۱۲۸/۲۹۷، ۲۹۸
347. محمد اقبال،''بانگِ درا''،مشمولہ:''کلیاتِ اقبال (اُردو)''،ص ۱۵۱/۱۵۱
348. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.41

Marfat.com

349. محمد آصف اعوان، ڈاکٹر، ''اقبال کا تصورِ ارتقا''، بزمِ اقبال، لاہور، مارچ ۲۰۰۸ء، ص ۱۵۵، ۱۵۶

350. محمد اقبال، ''ضربِ کلیم''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (اُردو)''، ص ۲۷/ ۵۳۴

351. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.41

352. Ibid, P.25

353. Ibid

354. لنکن بارنٹ، ''کائنات اور ڈاکٹر آئن سٹائن''، مترجم: میجر آفتاب حسن، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۱ء، ص ۴۷

355. ایضاً، ص ۴۷، ۴۸

356. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.40, 41

357. Ibid

358. مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ (ب۔ج، ص ۱۲۹)

359. خدا سے حسن نے اک روز یہ سوال کیا
جہاں میں کیوں نہ مجھے تو نے لازوال کیا
ملا جواب تصویر خانہ ہے دنیا
شبِ درازِ عدم کا فسانہ ہے دنیا
(ب۔د، ص ۱۱۲)

360. ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود (ب۔ج، ص ۱۲۶)

361. محمد اقبال، ''ضربِ کلیم''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (فارسی)''، ص ۲۷/ ۵۳۵

362. محمد اقبال، ''پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (فارسی)''، ص ۱۸/ ۸۱۴

363. محمد اقبال، ''اسرارِ خودی''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (فارسی)''، ص ۱۱/ ۱۱

364. محمد اقبال، ''بالِ جبریل''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (اُردو)''، ص ۵۳/ ۳۴۵

365. ایضاً، ص ۱۲۶/ ۴۱۸

366. اگرچہ یہ بات درست ہے کہ ڈیموکریٹس (Democritus) کے نزدیک:

"The ultimate realities are, of course, atoms."(i)

تاہم بقول ریکس وارنر (Rex Warner)

"Democritus seems to resume that motion is an eternal characteristic

Marfat.com

of the atoms."(ii)

(i) Warner, Rex, "The Greek Philosophers", A Mentor Book, New York, 1959, P.144

(ii) Ibid, P.145

367. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.41

368. Ibid

369. محمد اقبال، ''بالِ جبریل''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (اُردو)''، ص ۵۲/ ۳۴۴

370. محمد اقبال، ''ضربِ کلیم''، ایضاً، ص ۷۳/ ۴۹۹

371. محمد اقبال، ''بانگِ درا''، ایضاً، ص ۱۱۹/ ۱۱۹

372. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.41

373. شہاب الدین دِسنوی، سید، ''آئن سٹائن — داستانِ زندگی'' بک ہوم، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۸۲

374. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.41

375. لنکن بارنٹ، ''کائنات اور ڈاکٹر آئن سٹائن''، ص ۳۵

376. ہارون، یحییٰ، ''سچائی کی جستجو''، مترجم: ڈاکٹر فردوس روحی، مکتبہ رحمانیہ، لاہور، س ندارد، ص ۱۰۴، ۱۰۵

377. ہارون، یحییٰ، ''کائنات، نظریہ وقت اور تقدیر''، مترجم: ارشد علی رازی، اسلامک ریسرچ سنٹر، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۲۵، ۲۶

378. Bertrand Russell, "Human Knowledge", P.221

379. لنکن بارنٹ، ''کائنات اور ڈاکٹر آئن سٹائن''، ص ۴۶

380. محمد اقبال، ''بانگِ درا''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (اُردو)''، ص ۱۵۱/ ۱۵۱

381. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.41

382. محمد اقبال، ''بانگِ درا''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (اُردو)''، ص ۱۹۰/ ۱۹۰

383. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.41

384. محمد اقبال، ''بانگِ درا''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (اُردو)''، ص ۲۲۳/ ۲۲۳

385. ایضاً

386. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.41

387. Ibid

388. برگساں (Bergson) اپنی کتاب "Creative Evolution" میں لکھتا ہے:

"Of becoming, we perceive only states, of duration only instants."(i)

(i) Bergson, Henry, "Creative Evolution", P.288

389. Muhammad Iqbal,"The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.41

Marfat.com

390. محمد اقبال، ''بانگِ درا''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (اُردو)''، ص ۲۷۱/۲۷۱

391. محمد اقبال، ''ضربِ کلیم''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (اُردو)''، ص ۱۲۲، ۱۲۳/۵۸۴، ۵۸۵

392. Muhammad Iqbal,"The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.41

393. Ibid

394. Ibid

395. Ibid, P.41, 42

396. Ibid, P.5

397. محمد آصف اعوان، ڈاکٹر ''اقبال کا پہلا خطبہ-علم اور مذہبی تجربہ، تحقیقی وتوضیحی مطالعہ''، اقبال اکادمی، لاہور، ۲۰۰۸ء، ص ۳۷

398. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.42

399. Ibid

400. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.42

401. "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.42

402. Ibid

403. Ibid

404. Ibid

405. Ibid

406. Ibid

407. محمد اقبال، ''زبورِ عجم''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (فارسی)''، ص ۱۵۱/۵۴۳

408. بشیر احمد ڈار اپنے مضمون ''اقبال اور برگساں'' میں رقم طراز ہیں:

''ان (اقبال) کے کلام کے ابتدائی حصے میں اکثر ایسے شعر ملتے ہیں جن میں اقبال، برگساں کے اس نقطۂ نظر کو بغیر کسی ردوبدل کے پیش کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ برگساں کے نزدیک جوشِ حیات (Elan Vital) میں اصل حقیقت ہے، نہ اس کا کوئی مقصد ہے اور نہ اس کے سامنے کوئی منزل ہے:

زندگی رہرواں در تگ وتاز است وبس
قافلہ موج را جادہ و منزل کجا ست (i)

(i) بشیر احمد ڈار، مضمون ''اقبال اور برگساں'' مشمولہ: ''فلسفہ اقبال''، مرتبہ: بزم اقبال، بزم اقبال، لاہور روڈ، ۱۹۷۰ء، ص ۱۵۸

بشیر احمد ڈار صاحب نے اقبال کے جس شعر کا حوالہ دیا ہے وہ اُن کے شعری مجموعہ ''پیام مشرق'' کا ہے جس کی اشاعت ۱۹۲۳ء میں ہوئی جبکہ اقبال اپنی مثنوی ''اسرارِ خودی''

Marfat.com

اشاعت ۱۹۱۵ء میں یہ بات کہہ چکے ہیں کہ:

زندگانی را بقا از مدعا ست
کاروانش را درا از مدعا ست (ا۔س،ص۱۵)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اقبال کبھی بھی اس خام خیالی کا شکار نہیں رہے کہ جوشِ حیات (Elan Vital) یا حرکتِ حیات کا کوئی مقصد نہیں تاہم یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ اقبال کے نزدیک حیات میں کسی بھی منزل یا مقصد کو حتمی یا آخری منزل یا مقصد کی حیثیت حاصل نہیں۔ اقبال ''پیامِ مشرق'' میں لکھتے ہیں:

مگو از مدعائے زندگانی ترا بر شیوہ ہائے او نگہ نیست
من از ذوقِ سفر آنگونہ مستم کہ منزل پیشِ من جز سنگ رہ نیست
(پ۔م،ص۴۵)

اور ''بال جبریل'' اشاعت ۱۹۳۵ء میں لکھتے ہیں:

تو رہ نوردِ شوق ہے منزل نہ کر قبول
لیلیٰ بھی ہم نشیں ہو تو محمل نہ کر قبول (ب۔د،ص)

دراصل حیات ہر دم اپنے لیے نئے اہداف اور مقاصد تراشتی رہتی ہے اور یوں حیات میں تگ وتاز اور تلاش وجستجو کا عمل بغیر کسی وقفے کے جاری وساری رہتا ہے۔ کیونکہ:

''ہستم گرمی روم، گرنہ روم نیستم'' (پ۔م،ص۱۲۸)

409. محمد اقبال، ''اسرارِ خودی''، مشمولہ ''کلیاتِ اقبال (فارسی)''، ص۱۵/۱۵

410. ایضاً، ص۱۷/۱۷

411. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.42
412. Ibid
413. Ibid
414. Ibid
415. Ibid

416. خورشید رضوی، ڈاکٹر، ''رائگاں''، الحمد پبلی کیشنز، لاہور، اکتوبر ۱۹۹۶ء، ص۵۸

417. یہ شعر ''کلیاتِ عرفی شیرازی'' یا ''دیوانِ عرفی شیرازی'' میں اُن الفاظ میں درج نہیں ہے جن الفاظ میں اقبال نے اس شعر کو اپنے خطبے میں درج کیا ہے۔
مثال کے طور پر ''کلیاتِ عرفی شیرازی'' میں یہ شعر ان الفاظ میں نقل ہوا ہے:

Marfat.com

زنقش تشنہ لبی دان، بعقلِ خویش مناز

دلت فریب گر از جلوۂ شراب نخورد (i)

''اپنی تشنہ لبی کے نقش سے جان لے اور اپنے عمل پر نازمت کر اگر تیرے دل نے شراب کے جلوے سے فریب نہیں کھایا۔''

(i) عرفی، جمال الدین محمد شیرازی، ''کلیاتِ عرفی شیرازی''، بکوشش جواہری وجدی، کتاب خانہ سنائی، تہران، ایران، ۱۳۳۷ھ شمسی، ص ۲۷۵

شعر پڑھتے ہی واضح ہو جاتا ہے کہ ''کلیاتِ عرفی شیرازی'' میں درج شدہ شعر اپنے دونوں مصرعوں کے لحاظ سے اُس شعر سے مختلف ہے جو اقبال نے اپنے خطبے میں نقل کیا ہے۔ تاہم ''دیوانِ عرفی شیرازی'' میں یہی شعر ان الفاظ میں نقل ہوا ہے:

زنقص تشنہ لبی دان، بعقل خویش مناز

دلت فریب گر از جلوۂ سراب نخورد (ii)

اگر تیرے دل نے شراب کے جلوے سے دھوکہ نہیں کھایا تو تُو

اپنی عقل پر ناز نہ کر بلکہ ایسا اپنی ادھوری پیاس کی وجہ سے سمجھ۔

(ii) عرفی، جمال الدین محمد شیرازی، ''دیوانِ عرفی شیرازی''، مطبع نامی منشی نول کشور، کانپور، سن ندارد، ص ۱۱۲

''دیوانِ عرفی شیرازی'' کا یہ شعر اپنے دونوں مصرعوں کے لحاظ سے اقبال کے خطبے میں درج شدہ شعر سے مماثلت رکھتا ہے تاہم شعر کے دوسرے مصرعے میں ''سراب'' کی بجائے ''شراب'' کا لفظ آیا ہے۔

شبلی نعمانی (۱۸۵۷ء-۱۹۱۴ء) نے اپنی کتاب ''شعر العجم (جلد سوم)'' میں عرفی شیرازی کے مذکورہ شعر کا حوالہ دیتے ہوئے اس شعر کے دونوں مصرعے بعینہٖ اُنھی الفاظ میں نقل کیے ہیں جن الفاظ میں اقبال نے اس شعر کو اپنے خطبے میں درج کیا ہے۔ سند کے لیے درج ذیل حوالہ ملاحظہ ہو۔

شبلی نعمانی، ''شعر العجم (جلد سوم)''، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، سن ندارد، ص ۸۸

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اقبال نے اپنے خطبے میں مذکورہ شعر کہاں سے نقل کیا؟ کیا شبلی نعمانی کی کتاب ''شعر العجم (جلد سوم)'' ہی اقبال کے لیے حوالہ بنی یا اُن کے پیش نظر عرفی شیرازی کے دیوان یا کلیات کی کوئی اور اشاعت تھی۔ راقم کوشش کے باوجود ابھی اس تحقیق میں کامیاب نہیں ہو سکا۔

418. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.42

419. Ibid

420. Ibid, P.42, 43

421. Ibid, P.43

Marfat.com

422. سہیل عمر، ''خطباتِ اقبال — نئے تناظر میں''، اقبال اکادمی، لاہور، ۲۰۰۸ء، ص ۹۷
423. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.43
424. Ibid
425. Ibid
426. Ibid
427. Ibid
428. Ibid
429. محمد اقبال، ''بالِ جبریل''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (اُردو)''، ص ۴۱۷/۱۲۵
430. محمد اقبال، ''بانگِ درا''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (اُردو)''، ص ۱۲۳/۱۲۳
431. محمد اقبال، ''پیامِ مشرق''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (فارسی)''، ص ۲۹۷/۱۲۷
432. محمد اقبال، ''بالِ جبریل''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (اُردو)''، ص ۴۲۱/۱۲۹
433. برگساں (Bergson) اپنی کتاب (Creative Evolution) میں لکھتا ہے:
"The doctrine of teleology, in its extreme form as we find it in Leibniz for example, implies that things and beings merely realize a programme previously arranged. But if there is nothing unforeseen, no invention or creation in the universe, time is useless again."(i)
(i) Bergson, Henri, "Creative Evolution", P.41
434. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.43
435. Ibid
436. Ibid
437. اقبال اپنے اسی خطبے میں یہ بات کہہ چکے ہیں کہ:
"Life is, then, a unique phenomenon and the concept of mechanism is inadequate for its analysis."(i)
(i) Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.35
438. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.43
439. Ibid
440. Ibid, P.43, 44
441. Ibid, P.44
442. قابل اجمیری، ''کلیاتِ قابل''، فرید پبلشرز، کراچی، اگست ۱۹۹۴ء، ص ۷۶
443. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.42
444. Ibid
445. Ibid

Marfat.com

446. محمد اقبال، ''بالِ جبریل''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (اُردو)''، ص۶۱/ ۳۵۳

447. محمد اقبال، ''جاوید نامہ''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (فارسی)''، ص۱۶۷/ ۷۵۵

448. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.44

449. اقبال اپنے پہلے خطبے میں رقم طراز ہیں:

"It is not a block universe, a finished product, immobile and incapable of change. Deep in its inner being lies, perhaps, the dream of a new birth." (Lecture I, P.8)

450. Nicholson, Reynold A., Translator, "The Secret of the Self", By Muhammad Iqbal (Sh. Muhammad Ashraf, Lahore: 1975) Introduction, P.xvii

451. محمد اقبال، ''بالِ جبریل''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (اُردو)''، ص۶۱/ ۳۵۳

452. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.42

453. اس ضمن میں سرسید احمد خان (۱۸۱۷ء-۱۸۹۸ء) کا مضمون ''کیا نیچر کے ماننے سے خدا معطل ہو جاتا ہے؟'' بہت ہے۔ اس مضمون میں سرسید لکھتے ہیں کہ:

''وجود موجودات کا ذاتِ باری پر، مع اُس کی صفات کے جو اُس کی عین ذات ہیں، منحصر ہے۔''(i)

چنانچہ:

''یہ سمجھنا کہ قانونِ قدرت بنانے سے نعوذ باللہ خدا معطل یا معزول ہو جاتا ہے، کس قدر نادانی ہے۔''(ii)

(i) سرسید، ''مقالاتِ سرسید (حصہ سوم) فلسفیانہ مضامین''مرتبہ: مولانا محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۱ء، ص ۲۸۵

(ii) ایضاً

امام ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن قشیری ''رسالہ قشیریہ'' میں لکھتے ہیں:

''توحید یہ ہے کہ دل مضبوطی کے ساتھ اس عقیدہ پر جما رہے کہ اللہ تعالیٰ افعال سے معطل نہیں ہے۔''(i)

i - امام قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن، ''رسالہ قشیریہ'' مترجم: ڈاکٹر پیر محمد حسن، مطبوعات ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد، ۱۹۹۵ء، ص ۱۱۴

454. Edwards, Paul, (Edu) *et. al.*, "The Encyclopedia of Philosophy, Vol. 384", Colier Macmillan Publishers, London, 1972, P.376.

455. محمد اقبال، ''پیامِ مشرق''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (فارسی)''، ص۹۴/ ۲۶۴

456. محمد اقبال، ''بالِ جبریل''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (اُردو)''، ص۲۸/ ۳۲۰

457. Sultan Bashir-ud-Din Mahmood, "Doomsday And Life After Death", Holy Quran Research Foundation, Islamabad, 1987, P.36

Marfat.com

458. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.44

459. سورۃ فاطر: ۱

460. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.44

461. محمد اقبال، ''پیامِ مشرق''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (فارسی)''، ص ۱۲۸/۲۹۸

462. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.44

463. محمد اقبال، ''بالِ جبریل''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (اُردو)، ص ۱۲۵/۴۱۷

464. ایضاً، ص ۱۲۶/۴۱۸

465. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.44

466. Ibid, P.44, 45

467. Ibid, P.45

468. Ibid

469. Ibid

470. Ibid

471. بقول اقبال:

''وجود کیا ہے؟ فقط جوہر خودی کی نمود''

ض۔ک، ص ۳۴/۴۹۶

472. محمد اقبال، ''پیامِ مشرق''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (فارسی)''، ص ۹۶/۲۶۶

473. جہاں میں تو کسی دیوار سے نہ ٹکرایا

کسے خبر کہ تو ہے سنگ خارہ یا کہ زجاج (ض۔ک، ص ۸۲/۵۴۴)

474. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.45

475. سورۃ البقرۃ: ۱۱۷

476. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.45

477. Ibid

478. سورۃ آلِ عمران: ۹۷

479. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.45

480. محمد اقبال، ''بانگ درا''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (اُردو)''، ص ۱۷۱/۱۷۱

481. اسداللہ خان غالب، ''دیوانِ غالب''، مجلس ترقی ادب، لاہور، ص ۳۰۰

482. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.45

483. Ibid

Marfat.com

484. Ibid

485. سورۃ الشوریٰ: ۱۱

486. امام قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن، ''رسالہ قشیریہ''، مترجم: ڈاکٹر پیر محمد حسن، مطبوعات ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، ۱۹۹۵ء، ص ۱۴۴، ۱۱۵

487. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.45

488. محمد اقبال، ''بالِ جبریل''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (فارسی)''، ص ۳۲/ ۳۲۴

489. Joad, CEM, "Philosophy", The English Universities Press Ltd., London, 1960, P.167

490. محمد اقبال ''بانگِ درا''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (اُردو)''، ص ۲۷۱/۲۷۱

491. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.45

492. Ibid

493. البقرہ: ۱۶۴

494. المومن: ۱۳

495. قٓ: ۲۰

496. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.45

497. فاطر: ۴۳

498. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.45

499. محمد اقبال، ''بالِ جبریل''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (اُردو)''، ص ۱۲۶/ ۴۱۸

500. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.45

501. اسد اللہ خان غالب، ''دیوانِ غالب''، ص ۱۰۱

502. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.45

503. الرحمٰن: ۶۹

504. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.45

505. کون سی وادی میں ہے، کون سی منزل میں ہے
عشق بلاخیز کا قافلۂ سخت جاں (ب۔ج، ص ۹۹/ ۳۹۱)

506. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.45

507. Ibid

508. Ibid

509. محمد اقبال، ''ضربِ کلیم''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (اُردو)''، ص ۱۱۱/ ۵۷۳

Marfat.com

510. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.45
511. Ibid
512. Ibid
513. Ibid, P.45, 46
514. Ibid, P.46
515. رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، ''اقبال کا تصورِ زمان و مکان اور دوسرے مضامین''، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۳ء، ص ۱۲۷
516. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.46
517. Broad, CD, "Scientific Thought", London, 1923, P.79
518. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.46
519. Ibid
520. Ibid
521. Ibid
522. Ibid
523. Ibid
524. Ibid
525. Ibid, P.46, 47
526. سورۃ المومنون: ۸۰
527. محمد اقبال، ''کلیاتِ اقبال (اُردو)''، ص
528. ایضاً، ص ۹۳/ ۳۸۵
529. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.47
530. Ibid
531. Ibid
532. Ibid
533. Ibid
534. ارشاد باری تعالیٰ ہے:

هُوَ الْحَیُّ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ فَادْعُوْهُ مُخْلِصِیْنَ لَهُ الدِّیْنَ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ (المؤمن: ۶۵)

''وہ زندہ ہے، اُس کے سوا کوئی برحق معبود نہیں لہٰذا تم اُس کی بندگی کرتے ہوئے اُسی کو پکارو، سب تعریفیں اللہ رب العالمین کے لیے ہیں۔''

535. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.47
536. Ibid
537. Ibid

Marfat.com

538. Ibid, P.52

539. Ibid, P.47

540. Ibid

541. علامہ ابن ابی العز الحنفی ''شرح عقیدہ طحاویہ'' میں لکھتے ہیں:

''یہ کہنا جائز نہیں کہ اللہ کسی ایسی صفت کے ساتھ موصوف ہوا جو اس سے پہلے نہ تھی اس لیے کہ اللہ پاک کی صفات کامل ہیں اور ان کا فقدان نقص کو مستلزم ہے۔ بھلا اللہ پاک کے بارے میں یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ پہلے وہ کمال کے ساتھ موصوف نہ تھا اُسے بعد میں کمال حاصل ہوا۔''(i)

(i) ابن ابی العز الحنفی، علامہ، ''شرح عقیدہ طحاویہ''، ترجمہ: مولانا محمد صادق خلیل، ضیاء السنۃ ادارۃ الترجمہ والتالیف، فیصل آباد، ۲۱ رجب ۱۴۱۴ھ، ص ۱۸۶

542. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.47, 48

543. Ibid, P. 48

544. Ibid

545. سورت حٰم: ۳۸

546. سورۃ البقرہ: ۲۵۵

547. عبدالکریم اثری سورہ البقرہ کی آیت نمبر ۲۵۵ کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''یہود و نصاریٰ کے عقائد میں سے یہ بھی ایک عقیدہ ہے کہ حق تعالیٰ نے جب چھ روز میں آسمان اور زمین کو بنا ڈالا اور وہ سب کچھ بھی جو اُن کے درمیان ہے تو ساتویں دِن اُسے ستانے اور آرام لینے کی ضرورت پڑ گئی۔ اسلام کا خدا دائم بیدار، ہمہ خبردار، غفلت، سستی اور تھکن، سب سے ماورا ہے۔ وہ اگرچہ ہر چیز کو زندگی بخشتا ہے اور زمین و آسمان کا قیام اُس کی ذات کے ساتھ وابستہ ہے مگر باوجود اِس کے یہ کبھی نہیں ہوتا کہ قوتوں کا اضمحلال اور ضعف و توانائی کی وجہ سے اس پر اُونگھ طاری ہو بلکہ وہ برابر مصروفِ عمل رہتا ہے۔ کمزوری اور نقاہت کا نام و نشان اس میں نہیں۔ اس پر تعطل و بیکاری کا زمانہ نہیں آتا اور نہ کام کرتے کرتے اُس کو آرام کی ضرورت محسوس ہوتی ہے بلکہ وہ اُونگھ اور نیند سے پاک ہے۔''(i)

(i) عبدالکریم اثری، ''عُروَۃُالوُثقیٰ (جلد اول)''، مکتبہ الاثریہ، گجرات، دسمبر ۱۹۹۴ء، ص ۷۸۵

548. گفتم ''ایں زادن نمی دانم کہ چیست''؟

1 گفت ''شانے از شیونِ زندگی است (ج۔ن، ص ۲۱/۶۰۹)

549. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.48

550. Ibid

Marfat.com

551. Stace, W.T., "A Critical History of Greek Philosophy", Macmillan & Co., Ltd., London: 1962, P.284.

552. Will Durant, "The Story of Philosophy", Garden City, New York, 1933, P.82

553. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.48

554. Ibid.

555. Ibid.

556. Ibid.

557. Ibid.

558. Ibid, P:49

559. اقبال نے حیات کو مرتکز کرنے والی خودی (Centralizing Ego) اس لیے قرار دیا ہے کہ اُن کی نظر میں حیات تعمیری مقاصد کی خاطر انسانی میلانات ورجحانات کو یک جا اور اکٹھا کرتی ہے اور یہی وہ بات ہے جس کا اقبال نے سطورِ بالا میں ذکر کیا ہے۔

560. محمد اقبال، ''بالِ جبریل''، مشمولہ: ''کلیاتِ اقبال (اُردو)''، ص ۸۵/۳۷۷

561. ایضاً، ص ۳۱/۳۲۳

562. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P.49

563. Ibid

Marfat.com

شخصیات

آ، ا

آئن سٹائن	25، 30، 47، 80، 81، 82، 83، 84، 90، 102، 103، 107، 108، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 176، 198، 203، 286، 297
ابنِ حزم اندلسی	92، 283
ارسطو	268، 269، 277
الفرڈ آ نزل	67
اوس پنسکی	118، 119، 120، 121، 123، 124، 125
اولیر	110
اینی اینسٹاسی	169

ب

براڈ، سی، ڈی	254
برٹرنڈ رسل	66، 70، 75، 77، 80، 81، 83، 92، 95، 99، 106
برکلے	25، 69، 70، 71، 76، 77، 78، 80، 85، 90، 109
برگساں	92، 93، 94، 95، 116، 126، 156، 159، 164، 165، 207، 208، 209، 210، 211، 215، 216، 222، 223، 224، 226، 228، 236، 237، 287، 293، 297، 298، 301
بُلّھے شاہ	169، 292

پ

پرسی نن، ٹی	105، 106
پرویز	120، 288
پلومن، آر	140
تھائیل لارنس	78

Marfat.com

جارج کینٹر	95
جان لاک	109،90،80،77،76،75،25
جرمین گریسز	192
جعفر شاہ پھلواری	293،175
جوڈ، سی، ای، ایم	103،244
جیمز جینز	111
خورشید رضوی	299،218
ڈارون	131
ڈریش	144
ڈوٹرر، رے، ایچ	104
ڈیڈس بری، ہوورڈ ایف	78
ڈیموکریٹس	296،202،201

ر

رادھا کرشنن، ایس	275،35،27
رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر	305،295،253،190
روپرٹ لاج	70،47
ریاض مجید	292،169
رینے دیکارٹ	279،50،49،48،47
زینو	282،100،99،98،97،96،95،94،93،92،91،90،89،88،87

س

سٹیس، ڈبلیو، ٹی	277،296
سہیل عمر	301،220،19
سینٹ آگسٹائن	257،47
سینٹ انسلم	47

Marfat.com

ش

شہاب الدین دسنوی	203،111
شیلڈ میگڈونا	288،135

ص

صائبؔ	282،79

ع

عبدالکریم بن ہوازن قشیری	309،302،242
عرفی شیرازی	300،299،219

غ

غالبؔ، اسداللہ خاں	304،303،295،290،247،243،241،194،147

ق۔ک

قابل اجمیری	301،228
قادر، سی۔اے، ڈاکٹر	285،97
قطب شہید، سیّد	293،175
کانٹ	276،116،51،38،35

گ

گوئٹے	270

ل

لائب مین، جوشوآ لوتھ	167
لنکن یارنٹ	297،296،205،203،199،198
لائبنیز	104
لیمارک	232

Marfat.com

م

مجاہد کامران، ڈاکٹر	286،110
محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم	274،191،160،20
محمد اقبال، ڈاکٹر، علامہ	290،288،287،286،283،282،281،278،21،18،17، 301،299،298،297،296،295،294،293،292،291، 307،305،304،303،302
محمد سعید، پروفیسر، شیخ	75،18
محمود، سلطان بشیر الدین	233
میر تقی میر	243
میک ٹیگرٹ	258،255،251،25،253،252،251

ن

ناصر علی سرہندی	261
نعیم احمد، ڈاکٹر	279،277،47
نکلسن، ڈاکٹر	231
نیلسن، ڈیوڈ، ایل	169
نیوٹن	228،131،103،86،85،82،81

و

وائٹ ہیڈ	153،109،90،84،80،79،78،77،75،74،72،71،60
ولڈن کار	287،284،151،150،148،106،104،103،97

ہ

ہاکنگ، سٹیفن، ڈبلیو	283،82
ہالڈین، جے، ایس	289،144،143،141

ی۔ے

یحییٰ ہارون	204،203

Marfat.com

کتب

قرآن پاک	28،50،60،137،154،174،189،234،245،246، 258،259،294
آئن سٹائن۔داستانِ زندگی	203،297
اقبال کا تیسرا خطبہ تحقیقی و توضیحی مطالعہ	22،40،278،288،289
انسان نے کیا سوچا	128،288
انسائیکلو پیڈیا آف فلاسفی	232
بالِ جبریل	187،278،291،294،295،296،297،301،302، 303،304،307
بانگِ درا	126،287،295،297،298،303
پرانا اور نیا عہد نامہ	174
تاریخ فلسفہ جدید	47،279
تنقید عقل محض	35
خطباتِ اقبال ـــــ نئے تناظر	220،301
رسالہ قشیریہ	242،302،304
سچائی کی جستجو	203،297
عہد نامہ عتیق	174
فلسفہ، سائنس اور کائنات	194،295
فی ظلال القرآن	175،293
کائنات اور ڈاکٹر آئن سٹائن	198،296،297
کائنات نظریہ وقت اور تقدیر	204،297
معارف خطباتِ اقبال: اجمالی، تحقیقی و توضیحی مطالعہ	22،162،277،281،292
نظامِ ثلاثہ	118،121

Marfat.com

اقبال کا دوسرا خطبہ

The Philosophical Test Of The Revelations Of Religious Experience

مذہبی تجربے کے انکشافات کی فلسفیانہ پرکھ

ڈاکٹر محمد آصف اعوان

Marfat.com