محمد شبیر
اسکالر پی ایچ ڈی اردو، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی،فیصل آباد
پروفیسر ڈاکٹر محمد آصف اعوان
صدر شعبہ اردو، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، فیصل آباد

خودی اور مادی مظاہر

Muhammd Shabbir
Scholar Ph.D Urdu, Govt College University, Faisalabad.
Professor. Dr. Muhammad Asif Awan
Head Department of Urdu, Govt College University, Faisalabad.

Selfhood and Material Demonstrations

The basic thought of Iqbal circles around “Selfhood” (Khudi) and its completion. In the beginning, Iqbal derived the steps of establishment of selfhood from the thoughts of mystics (Sufis) but afterwards he explained it in his poetry, essays and especially in his lectures. Iqbal has successfully put forward his effort to provide the idea logical basis to this philosophical concept. Though, this concept is derived from Quran but also the debate of acceptance and rejection of western philosophy is present there. Knowledge raises question and these questions lead towards the philosophy. This article through light on understand the different aspects of human selfhood.

Key words: *Selfhood, Matter, Unverse, time and space, Islam, Philosophy, Mataphisics.*

کائنات میں کئی ایک سوال ہماری توجہ کے طالب ہیں اور ہم ان کے جواب تلاش کرتے ہوئے متعدد طریقِ علوم کی ایجاد و دریافت کر رہے ہیں۔ ان سوالوں میں سے اہم ترین سوال خالق، انسان اور اس کائنات کے مابین موجود رشتوں کی نوعیت لی تفہیم کا سوال ہے۔ تمام مذاہب، فلسفے اور فنون انھی سوالوں کی تشکیل کرتے ہوئے ان کے جوابات کی جستجو کر رہے ہیں۔ انبیاؑ کی تعلیمات مبنی بر یقین، سادہ اور قابلِ عمل ہیں اور انسان کو کائنات میں مرکزی اہمیت دیتی ہیں۔ فلسفہ دماغ سوزی کے ساتھ کریدتا، سوال اٹھاتا اور انسانی شعور کی بلوغت کی نئی نئی منزلوں کا سراغ دیتا ہے۔ یہ یقین سے زیادہ تشکیک، سادگی سے زیادہ پیچیدگی اور عمل سے زیادہ فکر کا قائل ہے۔ فنون لطیفہ کائنات میں انسان کی تخلیقی قوت اور اس کے حسنِ ذات کا اظہار ہیں۔ ان کا تنظیمی ڈھانچہ فنکار کے تخلیقی شعور اور تصورات کو صوری ہیئت عطا کرتا ہے جو فلسفے جیسی منطقی ترتیب اور زمانی و موضوعاتی تنظیم کو لازم تصور نہیں کرتا۔ یوں ہمیں ان میں بظاہر ریاضیاتی منطقی ارتباط کا فقدان نظر آتا ہے۔ شاعری

خصوصی طور پر اس رجحان کی عکاس ہوتی ہے اور فطرت کے منتشر اجزا کو ایک نئے ربط و ضبط سے آشنا کرتے ہوئے اس کا ایک نیا شعور عطا کرتی ہے۔ صدیوں پر محیط، یونان، عرب، عجم، ہندوستان، برطانیہ، فرانس، جرمنی اور چین میں تخلیق پانے والا اعلیٰ درجے کا ادب اور بلند پایہ شاعری کائنات کو نئے زاویوں سے دیکھتے اور دکھاتے انسان کو اجنبی مسرت سے سرشار کرتے اور عظیم فلسفیانہ خیالات کو بھی قابلِ قبول اور قابلِ عمل بناتے آئے ہیں۔ مسلم عہد کا ہندوستانی ادب عربی اور فارسی ہیئت، زبان و بیان کی تشکیلات، فنی نظام اور فکر کا تتبع کرتا رہا ہے، امیر خسرو، مرزا عبدالقادر بیدل، غالب اور اقبال اس میراث کا نقطہ کمال ہیں۔

تاریخِ علوم انسانی کے مطالعے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ عموماً حکماء اپنے افکار کو ایک تسلسل کے ساتھ پیش کرتے ہیں تاہم ایک بڑے نظامِ فکر میں حقیقتِ کائنات سے متعلق جو ثبوت پیش کیے جاتے ہیں ان میں بعض کڑیاں چھوڑ دی جاتی ہیں اور یوں ان افکار کو سمجھنا ایک عام قاری کے لیے ممکن نہیں رہتا۔ اسی طرح بعض اوقات کوئی بڑا حکیم اپنے افکار کو پیش کرتے ہوئے استدلال کو منظم طریقے سے پیش نہیں کرتا بلکہ اس کے ذہن میں جو خیالات ایک خاص وقت میں جنم لیتے ہیں وہ انھیں پیش کر دیتا ہے۔ وہ حکماء جنھوں نے اپنے افکار و تصورات کو اشعار کی صورت میں پیش کیا ہے انھوں نے زیادہ تر اسی طریقے کو اپنایا ہے۔ اس صورت میں ان افکار کی تفہیم قاری کے لیے مشکل تر ہو جاتی ہے۔ ان کے فن اور فکر کو عظمت کی بلندیوں تک جانے کے لیے یہ لازمی ہے کہ ان فلسفیوں کا بنیادی نظریہ کائنات درست ہو اور اس مرکزی تصور سے وابستہ ذیلی تصورات عقلی اور منطقی مطابقت کے حامل ہوں، اقبال کی حکمت اسی نوعیت کی ہے۔

قرآنِ حکیم نے حکمت کی اہمیت کو اجاگر کرتے ہوئے اسے خیرِ کثیر قرار دیا ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاء وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ﴾(۱)

حکمت کیا ہے؟ اس سوال کا جواب ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی یہ رائے جامعیت کے ساتھ دیتی ہے:

"حقیقتِ کائنات کے کسی تصور کا ثبوت جو ایک فلسفی پیش کرتا ہے حقائق معلومہ و مسلمہ کے ایک سلسلہ یا نظام کی شکل میں ہوتا ہے جسے ہم حکمت کہتے ہیں۔"(۲)

اقبال نے اپنے فلسفیانہ افکار کی تشکیل کرتے ہوئے قرآنی تعلیمات کی مرکزی اہمیت تسلیم کرتے ہوئے متعدد مشرقی اور مغربی نظام ہائے فکر و نظر کو بھی خصوصی اہمیت دیتے ہوئے ان پر تعمیری انداز کی تنقید کی ہے۔ اگرچہ ان کے تصورات بظاہر نظم و نثر میں منتشر حالت میں دکھائی پڑتے ہیں لیکن تاہم غور کرنے سے ہم پر یہ حقیقت آشکار ہوتی ہے کہ ان کے بنیادی تصورات کا باہم دگر ارتباط موجود ہے اور علمی و عقلی طور پر اس کی توثیق ہوتی ہے اور یوں ان کا فکری نظام منظم اور ایک خاص ترتیب کا حامل ہے۔ یوں علمی طور پر یہ ضرورت پیش آتی ہے کہ ان کے افکار کا بطور ایک وحدت مطالعہ کیا جائے نہ کہ الگ الگ ان پر طبع آزمائی کی جائے۔

فکرِ اقبال کا اساسی مسئلہ کیا ہے؟ اس ضمن میں ماہرینِ اقبالیات کی بہت سی آرا ملتی ہیں جن میں احیائے ملت، مذہبی نشاۃ الثانیہ، خودی، عشق و عمل اور زمان و مکان وغیرہ پر خاص طور پر بحثیں کی گئی ہیں اور ان مسائل کی الگ الگ حیثیتیں متعین کی گئی ہیں۔ تاہم ان مسائل کو باہم فلسفیانہ نظام میں ارتباط کی تلاش و تشکیل ہمیں اس نتیجے تک پہنچاتی ہے کہ اقبال کی فکر جس مسئلے کو اساسی اہمیت دیتی ہے وہ مسئلہ زمان و مکان کی مقرر حدود میں انسان کے ارتقا کا مسئلہ ہے اور خودی، عشق، قوتِ عمل اور تقدیر اس مسئلے کے حل کے لیے ایسا رستہ ہے جو بالآخر انسان کو زمان و مکان کی حدود سے آزاد کر کے ابدیت سے ہم کنار کرتا ہے۔

اقبال کے نزدیک اسلام ماضی کی ایک زندہ حقیقت ہی نہیں بلکہ انسانیت کے تابندہ مستقبل کی نقیب قوت بھی ہے لہٰذا ان کی تخلیقات در اصل اسلامی فکر کی نشاۃ الثانیہ کی بھرپور کوشش ہے۔ انھوں نے اسلامی فکر کو نا صرف جدید ترین عصری علمی و سائنسی رجحانات کی روشنی میں اس کے جوہرِ اصلی کے ساتھ پیش کیا ہے بلکہ اس میں جو بیش بہا اضافہ کیا ہے وہ آئندہ کی مسلم فکر کے لیے بھی رہنما ہے۔

عبقری شخصیات میدانِ علم میں قومی عقائد کی توضیح اس انداز میں کرتی ہیں کہ وہ صرف ایمانیات ہی نہیں رہتے بلکہ وہ ان کی تطبیق تاریخ، طبیعات اور مادی دنیا سے کرتے ہوئے ان عقائد کو ٹھوس حسی حقیقت بنا دیتی ہیں۔ یوں وہ مابعد الطبیعاتی عقائد قوم کے تصورات، افکار اور نصب العین کا ناقابلِ تردید حصہ بن کر ثقافت، تہذیب اور تمدن کو بنیاد فراہم کرتی ہیں۔

پیوند کاری نہ صرف نباتاتی دنیا میں سودمند ہے بلکہ یہ دانشورانہ میدان میں بھی بے حد فائدہ دیتی ہے۔ دوسرے انسانوں کے اذہان سے زرِ گل حاصل کیے بغیر فکری بیجوں کا بار آور ہونا ممکن ہی نہیں۔ یہ ایک ناقابلِ تردید حقیقت ہے کہ ہر مفکر اپنے نظریات کی تشکیل ایک خاص عمرانی اور مذہبی ماحول میں کرتا ہے۔ اقبال کی فکری تشکیل میں بھی مذہب، برصغیر کی سیاسی و عمرانی صورت حال اور مشرق و مغرب کی فکری روایت اساسی منابع ہیں۔ تو اب یہاں یہ سوال خاصی اہمیت کا حامل ہے کہ کیا اقبال کو فلسفی کہا جائے یا محض ایک متکلم کے مقام پر کھڑا رکھا جائے۔ تاریخِ فلسفہ کا مطالعہ ہمیں بتاتا ہے کہ مغرب کے بہت سے فلسفی اپنی فکر کی بنیاد مذہب کی ایمانیات پر رکھتے نظر آتے ہیں جیسے کہ ہیوم، کانٹ، لائی بنیز اور ڈیکارٹ جیسے مفکرین کے فلسفہ اخلاق اور ان کی مابعد الطبیعاتی فکر کی اساس مسیحی تصوریت پر ہے۔ اگر ان مفکرین کو فلسفی کہا جا سکتا ہے تو پھر اقبال کا نظامِ فکر بھی محض علم الکلام کی بجائے فلسفے کے درجے پر فائز ہے۔ اقبال نے کائنات اور اس سے ماورا کی تفہیم کے لیے جس نہج کا انتخاب کیا ہے وہ اسلامی روایت کی توسیع اور بیسویں صدی کے متداول علوم سے استفادے کی ایک کامیاب مثال ہے۔ مادی دنیا اور مابعد الطبیاتی عقائد کی تطبیق کرتے ہوئے وہ علم کو اجزا میں بانٹنے کی بجائے اسے ایک زندہ کل کی صورت میں قبول کرتے ہیں۔ اقبال کو اپنے فکری نتائج تک پہنچنے اور اپنے خیالات کی صورت گری میں مطالعہ علومِ مغرب نے معاونت کی ہے لہٰذا ان کی فکر پر ایک حد تک مغربی فکر کے اثرات موجود ہیں تاہم یہ استفادہ جزوی ہے۔ ان کی فکر کا سرچشمہ قرآنِ حکیم، سیرتِ رسول ﷺ، اسلامی مشرقی فکر، صوفیا کرام کی تعلیمات اور ہماری فلسفیانہ فکری روایت ہیں اور

خود فکر اقبال اسی فکر کی توسیع ہے۔ اقبال اسلامی صوفیانہ روایت سے خصوصی طور پر متاثر ہیں اور ڈاکٹر وحید عشرت اقبال کے علمی رویوں کی تشکیل کے باب میں روایاتِ اسلامی کے اثر کو یوں واضح کرتے ہیں:

> "جس طرح فلسفۂ اقبال کی غایات کا تعین مولانا رومی کے اثرات کا نتیجہ ہے اسی طرح فکر اقبال کی ہیئت کی تشکیل حضرت مجدد الف ثانی نے کی۔"(۳)

یہ مادی دنیا اپنا حقیقی وجود رکھتی ہے اور اس کے ادراک سے ہم انکار نہیں کر سکتے۔ علم حاصل کرنے والا ہر باشعور نفس اپنے مقابل معروضی حقیقت رکھتا ہے اور عالم و معلوم کی ثنویت تمام علم کے لیے لازمی حیثیت رکھتی ہے۔ انسان نے ہمیشہ سے اس کائنات کی حقیقت کو جاننا چاہا ہے کیونکہ وہ خود بھی جزوِ کائنات اور کائنات کی حقیقت کو سمجھنا دراصل خود اپنی حقیقت کو سمجھنا ہے اس لیے کائنات کے ساتھ انسان کے تعلق کو جان کر اس میں اپنے مقام کا تعین کرنا اس کی ترجیحات میں سے اہم ترین ترجیح رہی ہے۔

ایک ماہر طبیعات اپنے مشاہدے اور تجربے کی بنیاد پر اس کائنات کو ناقابلِ تقسیم اور غیر متداخل طبعی جواہر کا مجموعہ قرار دے سکتا ہے جو خلا میں واقع ہے اور تمام اشیا انھی جواہر کے امتزاجات ہیں اور وہ اسی تصور پر بضد ہو سکتا ہے کہ ان جواہر کے علاوہ کوئی بھی چیز وجود نہیں رکھتی جبکہ اقبال اس خیال کو بودا تصور کرتے ہیں کہ اس کائنات کی صرف مادی تعبیر کی جائے۔ وہ تصورِ کائنات جو ارسطو کے دور سے چلا آ رہا ہے کہ یہ کائنات مکمل ہے اس کے نشو و ارتقا کی راہوں کی مسدود کر دیتا ہے۔ آئن سٹائن نے طبیعات کے اس تصورِ کائنات کی تردید کر دی اور مکان کی حقیقت پر ایک سوال اٹھایا تھا کہ اگر مکان سے اشیا نکال دی جائیں تو کیا مکان پھر بھی ایسا رہے گا؟ اور پھر جواب دیا کہ نہیں بلکہ یہ یقینی طور پر ایک نقطے کی حد تک سمٹ جائے گا۔ اس لیے مکان کی معروضی حیثیت کچھ بھی نہیں اور اگر مکان حقیقی نہیں تو پھر اس مکان میں موجود جواہر بھی حقیقی نہیں۔ یوں کلاسیکی طبیعات کا جامد مادیت کا تصور کالعدم ہو جاتا ہے مزید یہ کہ مادہ مکان میں موجود کوئی مستقل چیز نہیں ہے بلکہ یہ صرف باہم مربوط حوادث یا وقوعات کا نظام ہے یوں کائنات کا تصور مردہ مادے کی بجائے زندہ نامیہ کے طور پر کیا جانا چاہیے۔ وائٹ ہیڈ کے حوالے سے اقبال لکھتے ہیں کہ وہائٹ ہیڈ کے نظریے کی پیش کش "مادے" کے تصور کو پوری طرح سے "حیاتیات" کے تصور سے تبدیل کر دیتی ہے۔(۴)

عالم ایک عضویے یا نامیے کی مانند ہے نہ کہ جواہر کے ایک سکونی بلاک یعنی کالبد کی مانند۔ لہٰذا عالمِ مادی کی ماہیت ایک خودی کی ماہیت ہے، یہ ایک مستقل بہاؤ اور تغیر ہے۔ حقیقت سکونی نہیں ہے۔

> ''The world must then, accordingly, be regarded as a unique self. It is, as Whitehead would say, like an organism rather than a static block of substance.''(5)

سائنس نے اس کائنات کے ادراک کے لیے حسی اور مادی نقطۂ نظر اپنایا ہے جس نے معروضی عالم کو کو ناقابلِ تحویل مدرک و مدرکات کی ثنویت قائم کی ہے اور یہ نظریہ اس کائنات کی کلی تفہیم میں ناکام رہا ہے۔ اقبال کے خیال میں ماہیت کے انکشاف میں " حسی ادراک" اور "فکر" دونوں درست نتائج دینے سے قاصر ہیں کیوں کہ یہ دونوں حقیقت کو سکونی اور جامد فرض کرتے ہیں اور علت و معلول کا تصور اس نظریے کی جانب رہنمائی کرتا ہے کہ تمام سوابق و عواقب پہلے

سے طے شدہ ہیں۔ برگساں کا کہنا ہے کہ تمام فلسفی حقیقت کی ماہیت کے باب میں ایک فطری تعصب سے آغاز کرتے ہیں، ساری مابعد الطبیعات اسی نقص کی حامل ہے اور اس کی تفتیش جامد سکونی اور مستقل حقیقت کی تلاش میں ایک پہلے سے طے شدہ سفر ہے[۶]

اس لیے علم کے حصول کا آغاز موضوع کے تجربے سے کیا جانا چاہیے کیونکہ ہم اسے وجدانی طور پر جانتے ہیں۔ فرد کو عالمِ مادی کے بارے میں بھی تحقیق کا آغاز اپنی ذات سے کرنا چاہیے۔اقبال پوری کائنات کو ایک خودی کی تمثیل پر قیاس کرتے ہیں اور اس کائنات میں فرد ہی کی طرح نشو و نما حاصل کرنے کا رجحان دیکھتے ہیں جس کی ارفع ترین صورت انسانی خودی ہے۔ ان کے خیال میں خودی اپنے ہونے کے احساس کو بتدریج کمال کی طرف لے جاتی ہے اور آخر کار انسانی خودی میں متشکل ہوتی ہے۔[۷]

اب یہ سوال بھی اہمیت حاصل کر لیتا ہے کہ آیا خودی کو جسم کی احتیاج ہے؟ اور اقبال کے نزدیک اس کا جواب ''نفی'' ہے ان کے خیال میں یہ سوال مادے کی اس مبہم اور ناقص تعریف کا نتیجہ ہے جس کے مطابق مادہ جامد، سکونی اور مجہول ہے اور یہ تعریف جوہریت پسندوں نے متعین کی ہے۔ اقبال کے مطابق روح، ولولہ اور عزم ہی مطلق حقیقت ہے جو ارتکازِ ذات کے میلان کی حامل ہے اس لیے یہ خود کو ذہن اور جسم میں ظاہر کرتی ہے۔ ذہن اپنی خود شعوری کی وجہ سے نشو و ارتقا کے ولولے کا مظہر ہے اور جسم بھی بنیادی طور پر یہی عزم ہے۔ یوں جسم اور ذہن بنیادی طور پر ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں۔ ذہن اپنا اظہار جسم کی وجہ سے کرتا ہے یوں ایک روحانی وحدت کی تشکیل پاتی ہے۔ بے عملی اس وحدت یعنی خودی کی تباہی کا سبب بنتی ہے۔ اقبال کے نزدیک نطشے اور برگساں کے برعکس یہ کائنات مقصدیت کی حامل ہے۔ برگساں غایت کو جوششِ حیات کے تخلیقی عمل سامنے ایک رکاوٹ سمجھتا ہے اس کے خیال میں حیات ایک تخلیقی ہیجان ہے جو بے بصر، متلون مزاج اور ہر دم متغیر ہے۔ اسی طرح نطشے بھی یہی خیال کرتا ہے، اس کائنات میں کوئی مقصد کار فرما نہیں اور یہ کائنات دوری حرکت سے مملو ہے جو خود کو لاتعداد دفعہ دہرا چکی ہے اور آئندہ بھی ہمیشہ یہی کچھ ہوتا رہے گا۔ جبکہ اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر کائنات میں کار فرما غایت پسندی پہلے سے طے شدہ کسی انجام یا مقصد کے پیشِ نظر کسی منصوبے پر عمل درآمد کرنا ہے تو، اس سے وقت غیر حقیقی ہو جاتا ہے۔ اس سے کائنات کو پہلے سے موجود دائمی اسکیم یا ڈھانچے کی محض عارضی طور پر تولید میں کمی آتی ہے اور

> ''It reduces the universe to a mere temporal reproduction of a pre-existing eternal scheme or structure.''[8]

اقبال غایت کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے بھی اس کی تخلیقی قوت کی آزادی کو مانتے ہوئے اس پر مستقبل کے دروازے کھلے رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ کائنات بھی ہماری طرح تخلیقی خصوصیات کی حامل ہے اور یہ بھی حیات کی سی آزاد، تخلیقی اور جدت پسندانہ ماہیت رکھتی ہے اور مسلسل نشو و ارتقا سے گزر رہی ہے۔ بلکہ کائنات، ارادہ، فکر اور مقصد کی نامیاتی وحدت ہے اور ایک ایسی غایت کی طرف مائل ہے کو ہمیشہ مستقبل میں رہے گی اس کائنات کے باطنی امکانات کی کوئی حد مقرر نہیں۔

"کائنات ایک آزاد تخلیقی ارادے کی ماہیت رکھتی ہے، تمام موجودات کی تہ میں یہی ارادہ کار فرما ہے، یہ تمام مظاہر میں پھوٹا پڑ رہا ہے، تمام حقائق میں اپنا اظہار کر رہا ہے، اس کے پیچھے کوئی طاقت یا دباؤ کار فرما نہیں، یہ جبری قانون کے تابع نہیں کیونکہ ایسی صورت میں وہ تخلیقی نہیں رہے گا۔"(۹)

اس آزاد ارادے کا جائزے کے دو طریقے ہیں ایک یہ کہ آیا یہ آزاد اندھی قوت ہے جس کے سامنے کوئی غایت یا مقصد نہیں ہے یا پھر یہ ایسی قوت ہے جو اپنی تخلیق کا کوئی مقصد متعین کرتی ہے۔ دوسرا تصور یوں قابلِ قبول ہے کہ ہمیں اس کائنات میں باقاعدہ ایک نظم و ضبط اور حکمت نظر آتی ہے۔ اسی طرح انسانی زندگی بھی غایات سے عاری محسوس نہیں ہوتی۔ یہ انفس و آفاق میں کارفرما مقصدیت ہمیں یہ سوال اٹھانے کی جانب رہنمائی دیتی ہے کہ کیا یہ عالم کسی خارجی ہستی سے ہدایت پاتا ہے یا خود ہی ذی عقل اور خود مختار ہے؟ اگر پہلی رائے کو تسلیم کیا جائے تو کائنات میں تخلیقی آزادی التباس بن جائے گی اور خالق کی بجائے محض ناظم ہو گی لہٰذا یہ نظریہ قابلِ قبول نہیں رہتا اور اس نظریے کو تسلیم کرنا ضروری ہو جاتا ہے کہ یہ کائنات بذاتہ ایک خودی ہے۔ چونکہ کائنات ارادے کی حامل ہے اور ارادہ مقصدیت کا۔ لہٰذا کائنات مقصدی ہے اور اسے مقصدی تسلیم کرنا تب ممکن ہے جب ہم کائنات کو ایک خودی تسلیم کریں۔

اور یہ بھی ہے کہ کیا خودیِ مطلق اور متناہی خودیوں کا باہم کیا رشتہ تو یہاں بھی تین نقطہ ہائے نظر میں سے کسی ایک کا اختیار کیا جانا ممکن ہے اول یہ کہ خودیِ مطلق ہی حقیقی ہے اور متناہی خودیاں اس میں جذب ہیں، دوم یہ کہ خودی مطلق متناہی خودیوں کے وجود کو ختم کیے بغیر اپنی خودی میں لیے ہوئے ہے اور سوم یہ خودی مطلق متناہی خودیوں سے قطعاً علیحدہ اور ماوراء ہے۔ تیسری صورت اقبال کے نزدیک قابلِ قبول نہیں کیونکہ یہ خودی مطلق اور متناہی خودیوں میں خلیج حائل کر دینے کا باعث ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر لامتناہی تک رسائی کے لیے متناہی کی تردید کی جائے گی تو وہ ایک کاذب لامتناہی ہو گا جو اپنی اس متناہی کی توضیح نہیں کرتا جو اس کے متضاد ہے۔(۱۰)

خودیِ مطلق کے سوا کوئی بھی متناہی خودی اپنا وجود نہیں رکھتی اور در اصل اسی میں غرق ہے اقبال کے نزدیک یہ رائے بھی لایعنی ہے کیونکہ خودی کا وجدان اسے ایسی ہستی کے بطور منکشف کرتا ہے جس کا اپنا وجود ہے اور با اختیار ہے۔ یہ اختیار اس کی حیاتِ ابدی کا پیامبر ہے۔ اس کائنات میں ریاضیاتی شعور بدرجہ اتم موجود ہے اس لیے اس امکان کا انکار ممکن نہیں کہ یہ شعور باقی اعلیٰ صفات کا اسی طرح حامل ہے۔ جو خود آگاہ شخصیت ہے جسے مذہب خدا کہتا ہے۔

اس کائنات کی رنگینیاں اس میں موجود حسن، تناسب، ہم آہنگی اور سب سے بڑھ کے ریاضیاتی اصول اس حقیقت کی غمازی کرتے ہیں کہ یہ تمام شعور کے اوصاف ہیں اور شعور ہی کائنات میں پائی جانے والے سب سے اہم حقیقت ہے۔ صدیوں تک فلسفہ سائنسی مخالفت کے باوجود اسی نظریے کی تائید کرتا آیا ہے کہ کائنات کی اصل روحانی ہے تاہم اب کوانٹم فزکس کے نظریات اور مشاہدات و تجربات نے سائنسدانوں کی توجہ اس اہم مسئلے کی طرف مبذول کی ہے کہ محض کلاسیکی مادی نقطۂ نظر سے کائنات کی تشریح و تعبیر درست نہیں۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین لکھتے ہیں:

"کائنات پر شعور کی حکومت ہے خواہ یہ شعور کسی ماہر ریاضیات کا سمجھا جائے یا کسی مصور کا یا کسی شاعر کا یا ان سب کا یا ان کے علاوہ اوروں کا یہی وہ حقیقت ہے جو ہستی کو معنی خیز بناتی ہے ہماری روزمرہ زندگی میں رونق پیدا کرتی ہے۔ ہماری امید کو بڑھاتی ہے اور جب علم ناکام رہ جاتا ہے تو یقین کے ساتھ ہمیں قوت بخشتی ہے اور کائنات کو ایک لازوال محبت سے پر نور بناتی ہے۔"(۱۱)

مادی مظاہر کی توضیح صرف مکانی نقطۂ نظر سے کرنا تسلی بخش نہیں کیونکہ یہ رویہ نامکمل معلومات دیتا ہے اور مظاہرِ فطرت کے باہمی تعلقات کی توضیح نہیں کرتا۔ اقبال نے صرف مجرد تصورات کی تشکیل نہیں کی بلکہ ان کا نظامِ فکر اپنی اصل میں انسان کے اردگرد کی معروضی صورتِ حال کو بھی بدلتا ہے۔ اقبال نے یونانی فلسفے کی اس بنا پر تردید کی ہے کہ وہ حددرجہ قیاسی اور تجریدی ہے۔ جس کے باعث انسان محض تصورات کی تشکیل میں خود کو الجھائے رکھتا ہے اور کوئی بھی باثمر خدمت انجام دینے پر مائل نہیں ہوتا لہٰذا یہ قطعاً غیر عملی ہے۔

کائنات کو حسی اور منطقی سطح پر جاننے کی دعا خود نبی کریم ﷺ نے بھی فرمائی ہے کہ اے اللہ مجھے اشیا کی ماہیت کا علم عطا فرما:

"God! Grant me knowledge of the ultimate nature of things."(12)

اسی طرزِ فکر نے مسلم تہذیب میں حیات و کائنات کی تحقیق و جستجو کو ایک وقار دیا۔

اس کائنات کی حقیقت کو جان لینے کا انسانی تجسس انسان کی بنیادی علمی ضروریات میں سے اہم ترین مقام کا حامل رہا ہے۔ اس کائنات کی اصل کو جان کر ہی انسان اپنی زندگی کے اعلیٰ مقاصد کا تعین یا ادراک کر سکتا ہے اور اپنی حیات و ممات کی حقیقی معنویت کا شعور حاصل کر سکتا اور عملی زندگی کی تشکیل و تعمیر خاص مقاصد کے حصول کو پیشِ نظر رکھتے معاد کے لیے خود کو تیار کر سکتا ہے۔ اس طرح یہ تفکر محض علمی مشغلے سے بلند تر ہو کر شدید عملی ضرورت بن جاتا ہے۔ اس لیے ہر علمی درجے کا انسان کائنات کے متعلق درست یا غلط، منظم یا منتشر مقصدی تصور ضرور رکھتا ہے۔ حکماء ہمیشہ اس کوشش میں رہتے ہیں کہ وہ حقیقتِ کائنات سے متعلق زیادہ سے زیادہ درست نتائج تک پہنچیں تاکہ نوعِ انسانی اپنی عملی زندگی کو بہترین مقاصد کے تعین و حصول کے لیے گزارے۔ اس لیے وہ اپنے سے پہلے والوں کی کوتاہیوں کو درست کرتے ہیں اور ان کے حقیقتِ کائنات اور تعینِ مقاصد کے سلسلے میں خیالات و تصورات میں شدید اختلافات رہے ہیں۔

انسان کا شعوری تجربہ اور اس کا وجدان ہمیشہ اس کائنات کو ایک یکساں کل یا وحدت کے طور پر دیکھتا ہے اور اسے یہ ادراک حاصل رہا ہے کہ اس وحدت میں قوانین ہمیشہ مستقل اور لاتغیر ہیں۔ اسی بنا پر ہم سائنسی نظریات و تجربات کو وثوق کے ساتھ پیش کرتے ہیں اور یہ وجدانی اعتقاد کہ کائنات تعمیری و تخریبی تسلسل کی حامل ہے تمام فلسفوں اور سائنس کو ممکن بناتی ہے یہی وجہ ہے کہ یہ عقیدہ تمام حکماء، تصوریت پسند فلسفیوں، مادیئین، اور سائنس دانوں کے ہاں موجود رہا ہے۔ اہلِ مذہب کے لیے وحدتِ عالم اس لیے بھی ناگزیر ہے کہ وہ سمجھتے ہیں کہ اس پوری کائنات کی خالق ایک ایسی باشعور ہستی ہے جس نے اس کے لیے کسی مقصد کا تعین کیا ہوا ہے۔

حقیقتِ کائنات کا صرف ایک ہی تصور درست ہو سکتا ہے ایک سے زائد تصورات کے درست ہونے کا مطلب اس کی کی وحدت کو ختم کر دینا ہے۔ وحدتِ کائنات سے مراد یہ ہے کہ حقائقِ عالم ایک عقلی ترتیب و تنظیم کے ساتھ موجود ہیں۔ یہ تنظیم ہمیں یہ قابلیت دیتی ہے کہ ہم نامعلوم اسرار کو دریافت کریں تاکہ ہم درست نظام حکمت کی تشکیل کر سکیں۔ گویا تحقیق و تجسیس کی انسانی فطری ضرورت کی تسکین کا سامان قدرت نے اسی کائنات کے اندر رکھا ہوا ہے۔ وحدتِ اصولِ کائنات ایسی ہستی کی طرف ہماری توجہ اور شعور کو راغب کرتا ہے جو اپنے علم، شعور، تدبر اور عمل میں محیطِ کل ہے۔ وہ ہستی خود اپنی کتاب میں کہتی ہے:

﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ۔ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِأً وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ (۱۳)

اور اپنے اس عمل کو وہ ہستی اپنی توحید کی دلیل کے طور پر بھی لاتی ہے۔ (۱۴)

کائنات کی وحدت کی یہ خاصیت ہے کہ وہ معنی خیز ہے اور اسی وجہ سے ہم اسے جان پاتے ہیں۔ یہ بڑی وحدت چھوٹی چھوٹی کے باہم ارتباط کا نتیجہ ہے جو ایک ایسا کل کی تشکیل کرتی ہیں جو اپنے اجزا سے بڑھ کر اہمیت کا حامل ہے اور اس کی تعبیر و تفہیم محض اجزا کے مطالعے سے ممکن نہیں اس وحدت کی تفہیم صرف وجدان کے ذریعے ممکن ہے۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین کہتے ہیں:

"کسی وحدت کا وجدان ایک احساس یا اعتقاد کی صورت میں ہوتا ہے ہمارا تمام علم فقط وجدانی تصورات یا اعتقادات کے ایک سلسلہ یا مجموعہ کی شکل اختیار کرتا ہے اور ہمارے علم کے درست یا غلط ہونے کا سارا دارومدار اس بات پر ہوتا ہے کہ ہمارے یہ اعتقادات درست ہیں یا غلط۔" (۱۵)

سائنس حسیات پر جبکہ فلسفہ تعقل پر انحصار کرتے ہوئے وجدان کی معاونت کرتے ہیں۔ یہ قویٰ وحدتوں کو جان نہیں سکتے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ حسیات اپنی ذمہ داریاں نبھاتی رہیں اور وجدان پھر بھی غلطیوں کا شکار ہوتا رہے۔

مادہ طبیعات کا موضوع ہے اور تجربی اور حسی علم کا ذریعہ ہے۔ طبیعاتی علم بتاتا ہے کہ مادہ بے حرکت اور جامد ہے اور اس میں تبدیلی کے لیے کسی خارجی عامل کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ کائنات تمام کی تمام مادے پر مشتمل ہے اور میکانیت کے غیر متبدل قوانین کی پابند ہے۔

"مادی قوانین کی میکانکیت کی یہی عالمگیر سیادت ہے جسے مادیت کی اصطلاح سے تعبیر کیا جاتا ہے۔" (۱۶)

فلسفیانہ اور سائنسی سطح پر مادیت پسندی کے رجحانات ہمیں طبیعاتی سطح پر نیوٹن جبکہ حیاتیاتی سطح پر چارلس ڈارون کے ہاں نمایاں ملتے ہیں۔ اس مادیت پر مبنی رجحان کے خلاف مغربی فلسفے میں پہلی کامیاب بغاوت جارج برکلے نے کی اور پھر

پروفیسر وائٹ ہیڈ نے کی۔ ان کے خیال میں اشیا صرف جسم ہی نہیں بلکہ ایسی صفات اور خصوصیات کی بھی حامل ہیں جو نا صرف حواس سے تعلق رکھتی ہیں بلکہ وہ ادراک اور ادراک کرنے والے ذہن کے ساتھ بھی تعلق رکھتی ہیں۔ یوں طبیعات کا یہ دعویٰ کہ مادہ ہی کائنات کی حتمی اور آخری حقیقت ہے مات کھا جاتا ہے لاک نے مادے کو بنیادی اور ثانوی خصوصیات کا حامل قرار دیا۔ اس کے خیال میں بنیادی صفات معروضی اور ثانوی صفات موضوعی ہوتی ہیں۔ تاہم برکلے نے اس تفریق کی نفی کرتے ہوئے دعویٰ کیا کہ بنیادی اور ثانوی خصوصیات کو الگ نہیں کیا جاسکتا۔

مادہ کے روایتی نظریے پر آئن سٹائن نے نظریہ اضافت پیش کر کے شدید ضرب لگائی۔ اس نے نیوٹنی تصور کائنات کو جس کے مطابق مادہ قائم بالذات تھا، کو یکسر بدل کر رکھ دیا اور ثابت کیا کہ مادہ تغیر پذیر زمانی و مکانی روابط سے عبارت ہے۔ اپنا ٹھوس پن اور خواص کھو کر باہم مربوط واقعات کا ایک نظام رہ گیا ہے۔ معوی مغربی نظریہ کائنات کے حوالے سے مریم جمیلہ لکھتی ہیں کہ مغربی فلاسفہ نے ڈیکارٹ کی طرح اس کائنات کو محض ایک مشین ہی تصور کیا جو کسی بھی روحانی اہمیت کی مالک نہیں۔ بشمول انسان تمام اشیا محض جواہر کے کیمیائی تعاملات ہیں۔(۱۷)

قاعدے اور قانون کی تلاش ہی وہ واحد ذریعہ ہے جو اس وسعت پذیر کائنات کی تفہیم کے لیے موزوں ہے۔ اس ذریعے کو آج ہم سائنس کہتے ہیں۔ کائنات اپنے اندر رہنے والوں سے متقاضی ہے کہ وہ اسے سمجھیں۔ کائنات ہے بھی ان لوگوں کے لیے جو اسے سمجھنا چاہیں۔ قدرت میں ایسے قاعدے اور قوانین موجود ہیں جن کی تفہیم اور تلخیص کی جاسکتی ہے۔ قدرت کے یہ قوانین خود اپنے آپ میں معجزات ہیں اور خدا تعالیٰ انھیں قابلِ یقین قرار دیتے ہوئے فرماتا ہے:

﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّه تَحْوِيلًا﴾ (۱۸)

اسی لیے اقبال اس کائنات کو اس کی بو قلمونیوں کے باوجود ایک وحدت تسلیم کرتے ہیں۔ قرآنِ حکیم کی تعلیمات کے مطابق کائنات کوئی بنا بنایا منصوبہ یا نقشہ نہیں کہ جس میں کسی طرح کی تبدیلی کی کوئی گنجائش ممکن نہ ہو بلکہ تخلیق کا عمل ہر لحظہ جاری ہے، کائنات بتدریج کمال کی طرف رواں ہے اور اسی عمل کو ارتقا کہا گیا ہے۔ ارتقا کا تعلق تخلیقیت کے ساتھ ہے اور تخلیقیت خودی کا اظہار ہے۔ اسی لیے اقبال کی فکر میں Being کی بجائے Becoming کی اہمیت زیادہ ہے۔

حوالہ جات

۱۔ سورۃ البقرۃ :۲۷۹

۲۔ محمد رفیع الدین، ڈاکٹر، حکمتِ اقبال، اسلام آباد: ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، ۲۰۰۶ء، ص ۲۲

۳۔ وحید عشرت ،ڈاکٹر، اقبالؒ فلسفیانہ تناظر میں ، لاہور: ادارہ مطبوعات سلیمانی، ۲۰۰۹، ص ۴۶

4. Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, ILM-O-IRFAN PUBLISHERS Lahore, 2003,p 36

5. Ishrat Hasan Enwar, Dr. THE METAPHYSICS OF IQBAL, Lahore, Sh, Muhammad Ashraf, 1944, p56

6. Ibd, p52

7. Iqbal: The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p62
8. Iqbal: Ibd, p46

۹۔ عشرت حسن انور، اقبال کی مابعد الطبیعات، ترجمہ، ڈاکٹر شمس الدین صدیقی، لاہور:اقبال اکادمی پاکستان،س ن، ص۷۱

10. Iqbal: The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p29

۱۱۔ محمد رفیع الدین، ڈاکٹر،حکمتِ اقبال، ص۹۳

12. Iqbal: The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p7

۱۳۔ سورۃ الملک: ۳،۴

۱۴۔ سورۃالانبیا: ۲۲

۱۵۔ محمد رفیع الدین، ڈاکٹر،حکمتِ اقبال، ص۱۰

۱۶۔ محمد آصف اعوان، ڈاکٹر، اقبال کا تصورِ ارتقا، لاہور: بزمِ اقبال، ۲۰۰۸ء، ص۱۳۳

17. MARYAM JAMEELAH, WESTERNIZATION AND HUMAN WELFARE, India: Crescent Publishing Co.1973, p7

۱۸۔ سورۃ فاطر : ۴۳

References in Roman Script

1. Surah Al Baqra: 279
2. Muhammad Rafi ud Din, Dr. Hikmat e Iqbal, Islamabad, Idara Tehqeeqat Islami, 2006, Page 22.
3. Waheed Ishrat, Dr, Iqbal ka Falsfiana Tanazur main, Lahore,Idara Matbooat Sulemani, 2009, Page 46.
4. Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, ILM-O-IRFAN PUBLISHERS Lahore, 2003, p 36
5. Ishrat Hasan Enwar, Dr. THE METAPHYSICS OF IQBAL, Lahore, Sh, Muhammad Ashraf, 1944, p56
6. Ibd, p52
7. Iqbal: The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p62
8. Iqbal: Ibd, p46
9. Ishrat Hassan Anwar, Iqbal ki ma bad altabiat, tarjuma Dr. Shaas udin Siddiqui, Laore, Academy PAksitan, SN, Page 71.
10. Iqbal: The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p29
11. Muhammad RafiudIn, Dr, Hikmate Iqbal, Page 93.
12. Iqbal: The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p7
13. Surah Almulk, 3, 4
14. Surah Alanbia, 22
15. Muhammad Rafiuddin Dr, Hikmat e Iqbal, Page 10.
16. Muhammad Asif Awan, Dr, Iqbal ka tasware Ietiqa, Lahore, Azam Iqbal, 200, Page 133.
17. Maryam Jameelah, Westernization and Human Welfare, India: Crescent Publishing Co.1973, p7
18. Surah Fatir: 43