اقبال کی نظر
میں
عارفانہ تجربہ اور فلسفہ

سی - اے - قادر

علامہ اقبال نے اپنے پہلے لیکچر میں عارفانہ تجربہ کی نوعیت اور اس کے خواص بیان کئے ہیں - ان کا کہنا ہے کہ عارفانہ تجربہ، ادراک کے مثل ہے لیکن مابعد الطبعیاتی نقطۂ نگاہ سے اس کی حیثیت ادراک سے اعلیٰ اور بلند تر ہے - اس کی دو وجوہ ہیں -

اول : اس کے ذریعہ سے ہم اخروی حقیقت تک پہنچتے ہیں جب کہ حسی ادراک صرف مظاہر تک محدود ہے -

دوم : ادراک سے ہمیں مشاہدات کے قوانین دستیاب ہوتے ہیں لیکن عارفانہ تجربہ سے ہمیں زندگی کے بلند مقصد اور اخروی حقیقت کا علم حاصل ہوتا ہے -

یہاں پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس بات کا پتہ کیسے چلے گا کہ عارفانہ تجربہ ہمارے ذہن کی تخلیق نہیں بلکہ واقعی عارفانہ ہے، آخر وہ کونسا معیار ہے جس سے حقیقی اور غیر حقیقی مذہبی تجربہ میں فرق کیا جاسکتا ہے - یہاں اقبال دو معیار پیش کرتے ہیں، ایک عقلی اور دوسرا عملی یا افادیتی - عقلی معیار سے ان کی مراد سائنس اور فلسفہ ہے، جسے عارفانہ تجربہ کی تائید میں پیش کیا جاسکتا ہے اور افادیتی معیار سے ان کی مراد وہ کلچر ہے جو اس تجربہ کی بنا پر وجود میں آتا ہے اور زندگی کے تقاضوں کے عین مطابق ہوتا ہے - دوسرے لیکچر میں اقبال نے عارفانہ تجربے کو عقلی معیار پر پرکھا ہے - اور باقی لیکچرز میں افادیتی معیار کا ذکر آتا ہے -

اس لیکچر کے شروع میں وجود باری تعالیٰ کے ثبوت میں اقبال تین روایتی دلائل کا جائزہ لیتے ھیں۔ جو کونیاتی (cosmological) غائی (teleological) اور وجودیاتی (ontological) کے نام سے موسوم ھیں۔ کونیاتی دلیل سے سبب اول اور محرک اول کا پتہ چلتا ھے۔ اس حجت کی بنیاد اس مفروضہ پر ھے کہ علت و معلول کا سلسلہ لامتناھی نہیں ھوسکتا۔ غائی حجت کا انحصار کائنات کی اندرونی ھم آھنگی، نظم و نسق اور ھم ربطی پر ھے۔ اس سے ایک ھمہ داں، نیک اور ذھین خالق کا پتا چلتا ھے۔ وجودیاتی حجت کا کہنا ھے کہ خدا کے وجود کا اثبات اس کے کمال(perfection) سے مترشح ھوتا ھے۔ کیونکہ اگر کمال شے کا وجود نہ ھو تو وہ کمال نہیں کہلا سکتی۔ گویا موجود ھونا ایک صفت ھے اور اسکا نقص، کمال کے منافی ھے۔ لہذا خدائے کامل کا موجود ھونا لازمی ھے۔

کانٹ کی طرح اقبال ان تینوں دلائل کا جائزہ لیتے ھیں اور اس نتیجہ پر پہنچتے ھیں کہ یہ سب کے سب ناکافی اور ناقص ھیں۔ اس نتیجہ پر پہنچنے کے بعد کانٹ ایک اور ثبوت کی طرف رجوع کرتا ھے، جس کا تعلق اخلاقیات سے ھے۔ یہ ثبوت اس مفروضے پر قائم ھے کہ دنیا کی بنیاد عدل و انصاف پر ھونی چاھئے۔ نیکو کار کو اس کی نیکی اور بدکار کو اس کی بدی کی جزاء اور سزا ملنی چاھئے۔ لیکن اس دنیا میں یہ کیفیت نہیں، یہاں نیکو کار تکلیف میں اور بدکار عیش و عشرت میں دکھائی دیتے ھیں۔ یہ صورت حال عدل و انصاف کے منافی ھے۔ لہذا جو ناانصافیاں اس دنیا میں دکھائی دیتی ھیں، ان کا مداوا کسی دوسری دنیا میں ھونا چاھئے۔ جہاں پر نیکوکاروں کو ان کی نیکی کی مناسب جزاء اور بدکاروں کو ان کی بدی کی سزا ملنی چاھئے۔ پس حیات بعدالموت ایک لازمی امر ھے۔ کانٹ کا کہنا ھے کہ ھمیں اس امر کی ضمانت ملنی چاھئے کہ واقعی دوسری دنیا میں انصاف ھوگا اور وھاں اس دنیا جیسا حال نہیں ھوگا۔

اور اس امر کی ضمانت عالم‌الغیب ، قادر مطلق خدا ہی دے سکتا ہے ۔ اس طرز استدلال سے کانٹ نہ صرف خدا کی ہستی ثابت کرتا ہے بلکہ حیات بعد الموت اور جزاء سزا کا بھی اثبات کرتا ہے ۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ ثبوت بھی ناقص ہے ۔

اقبال کا خیال ہے کہ یہ سب ثبوت اس وجہ سے ناکام ہوگئے ہیں کہ یہ فکر کو ایک ایسی شے تصور کرتے ہیں، جو خارجیت سے اثر قبول کرتی ہو ۔ اس طرح فکر اور وجود (thought and being) میں ایک دوئی قائم ہوجاتی ہے، جسے دور کرنا ناممکن ہوجاتا ہے ۔ اقبال کے نزدیک فکر اور وجود میں عینیت کا رشتہ ہے اور فکر اشیاء کی ہیئت ترکیبی کا جزو لاینفک ہے ۔ اقبال سے پہلے ہیگل بھی اس خیال کا اظہار کر چکا ہے، وہ کہتا ہے کہ فکر اور ہست ایک ہی ہیں ۔ (The Rational is Real and the Real is Rational) فخٹے (Fichte) بھی یہی کہتا ہے ۔ غرضکہ تصوریت کے ہاں یہ مستند حقیقت ہے کہ فکر اور ہست میں کوئی دوئی نہیں ۔ اقبال اسی خیال کے حامی ہیں، وہ کہتے ہیں کہ موجوداتی اور غائی دلائل کا مفہوم تب واضح ہوگا جب یہ تسلیم کرلیا جائے کہ انسان کی موجودہ پوزیشن قطعی اور آخری نہیں نیز یہ کہ فکر اور ہست اصل میں ایک ہیں ۔ اس کے ثبوت میں وہ قرآن حکیم کی یہ آیت پیش کرتے ہیں : ”وہی اول ہے، وہی آخر ہے، وہی ظاہر ہے، وہی باطن ہے ۔،،

اپنے دعوے کے ثبوت میں اقبال کائنات یعنی مادہ ، حیات اور شعور کا جائزہ تجرباتی علوم کے حوالے سے لیتے ہیں ۔ لیکچر کے شروع میں تو اقبال نے مابعدالطبعیاتی طریقہ پر اس حقیقت کو بیان کر دیا کہ فکر اور ہست دراصل ایک ہی ہیں ۔ انکا کہنا ہے کہ انسانی تجربہ تین سطحوں کا پتا دیتا ہے۔ مادہ، حیات اور شعور جو طبعیات ، حیاتیات اور نفسیات کے بالترتیب موضوع ہیں۔ مادہ کے بارے میں نیوٹن کے نظریہ کو کہ مادہ

کوئی جامد یا ٹھوس شے ہے ، مسترد کرتے ہوئے آئن سٹائن کا نظریہ ،جو مادہ کو (events) میں تحلیل کر دیتا ہے ، پیش کرتے ہیں، اس سلسلہ میں اقبال نے برکلے کے فلسفہ کا بھی ذکر کیا ہے۔ برکلے نے ادراک پر مادہ کی بنیاد رکھی اور اس طرح مادہ کی فلسفیانہ حیثیت ختم کر دی ۔ گو اقبال کو برکلے کے موقف سے ہمدردی ہے لیکن وہ وائٹ ہڈ (Whitehead) اور آئن سٹائن کے نظریوں کو اہمیت دیتے ہیں ۔ ان کے خیال میں وائٹ ہڈ نے قطعی طور پر ثابت کر دیا ہے کہ مادیت کا نظریہ ناقابل قبول ہے۔ آئن سٹائن بھی اس خیال کا حامی ہے۔ مادہ کو اگر برقی مقناطیسی واردوں (events) میں تحلیل کیا جا سکتا ہے اور شے محض واردوں کی مخصوص فیلڈ کا نام ہے ، تو مادیت کی وہ شکل جو نیوٹن کی طبعیات سے ابھرتی ہے ، بالکل بدل جاتی ہے۔ اس سلسلہ میں ولڈن کار (Wilden Carr) ٹی پی نن (T. P. Nunne) اور رسل (Russell) وغیرہ کے افکار زیر بحث آئے ہیں اور ان سب حکماء کا یہی خیال ہے کہ مادیت کا نظریہ بے جان ہو چکا ہے اور نئی تحقیقات کے پیش نظر اب اس کی وقعت باقی نہیں رہی ۔

مادہ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے اقبال نے حرکت کا سوال دہرایا ہے۔ فلسفہ میں یہ سوال سب سے پہلے قدیم یونانیوں کے ہاں اٹھایا گیا ۔ بعض فلسفی تغیر و تبدل کو حقیقت کہتے تھے اور بعض کائنات کی اصل حقیقت کو ناقابل تغیر گردانتے تھے ۔ زینو ان فلسفیوں میں سے ایک تھا جو حقیقت کو ناقابل تغیر سمجھتا تھا ۔ اس سلسلہ میں زینو نے جو دلائل دئیے اس سے فلسفہ کی دنیا میں ایک طوفان بپا ہوگیا۔ جس کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ رسل اور برگساں جیسے مفکر و فلسفی بیسویں صدی میں اس مسئلہ سے نپٹ رہے ہیں۔ زینو کا کہنا ہے کہ حرکت محال ہے کیونکہ اگر کوئی شے حرکت کریگی تو اس کی حرکت یا تو اس مقام پر ہوگی جس جگہ وہ ہے یا

اس مقام پر ہوگی جہاں وہ نہیں ہے۔ اب ظاہر ہے کہ حرکت اس جگہ تو نہیں ہو سکتی جہاں کوئی چیز رکھی ہوئی ہو اور نہ ہی اس جگہ ہوسکتی ہے جہاں وہ نہیں ہے۔ لہذا حرکت ناممکن ہے۔اس استدلال کی تائید میں وہ ایک اور دلیل دیتا ہے اور اس کی بنیاد تقسیم پذیری کی لاتناہیت ہے۔ کوئی سی جگہ لے لیجئے پہلے آپ اسے نصف کریں گے، پھر اس نصف کا نصف، پھر اس نصف کے نصف کا نصف۔ اس طرح آپ یہ تقسیم قیامت تک کرتے چلے جائیں گے لیکن تقسیم کا یہ عمل ختم نہیں ہوگا۔ زینو کہتا ہے: پیشتر اس کے کہ آپ ایک فٹ پار کریں آپ کو آدھ فٹ پار کرنا ہوگا اور پیشتر اس کے کہ آدھ فٹ پار کریں، اس کا آدھا پار کرنا ہوگا اور چونکہ تقسیم کا عمل لامتناہی ہے، اسلئے آپ کچھ بھی نہیں کر پائیں گے۔ بالفاظ دیگر حرکت ناممکن ہوگی زینو کہتا ہے کہ تقسیم پذیری کے اس لامتناہی عمل کی بدولت ایکیلیز جو یونانیوں کا تیز رفتار کھلاڑی تھا، کبھی بھی سست رفتار کچھوے کو پکڑ نہیں سکا۔ اس قسم کے منطقی دلائل سے زینو نے ثابت کیا کہ حرکت محض اشتباہ و التباس ہے اور کوئی شے ایسی جگہ سے حرکت نہیں کرتی۔ زینو یہ بھی کہتا تھا کہ تقسیم پذیری سے ہر قدم پر خلا آتا ہے۔ جب آپ قدم اٹھائیں خواہ وہ کتنا ہی چھوٹا کیوں نہ ہو اس کے اور دوسرے قدم کے درمیان کچھ نہ کچھ فاصلہ ہوگا۔ جسے (no man’s land) کہا جا سکتا ہے۔ یہ فاصلہ دو قدموں کے درمیان ایک خلا ہوگا۔ یہ خلا بھی ثابت کرتا ہے کہ حرکت نا ممکن ہے۔

اقبال نے اس سلسلہ میں رسل کا ذکر کیا ہے، جس نے کینٹر کی ریاضیات کی مدد سے زینو کا مسئلہ حل کرنے کی کوشش کی۔ کینٹر کا کہنا ہے کہ سلسلہ کہیں نہیں ٹوٹتا، یہ سلسلہ جاری رہتا ہے اور زینو نے جس خلا کا ذکر کیا ہے وہ دراصل پیدا نہیں ہوتا۔ اقبال کو اس حل سے اتفاق نہیں۔ کیونکہ وہ

کہتے ھیں کہ تقسیم پذیری کی لاستناھیت اس طرح ختم نہیں ھوتی بلکہ قائم رھتی ھے۔ علامہ کا یہ خیال بالکل صحیح ھے کیونکہ ریاضی دان اور اھل منطق ابھی تک اس گتھی کو سلجھانے میں لگے ھوئے ھیں۔ آج کل اشاری منطق (symbolic logic) سے استفادہ کیا جا رھا ھے۔ لیکن ابھی تک کوئی تسلی بخش حل سامنے نہیں آیا۔ اقبال نے اس سلسلہ میں بہت خوب کہا ھے کہ اگر حرکت کو بطور عمل (process) لے لیا جائے تو مسئلہ حل ھوجاتا ھے اور ریاضیات کا اصول تقسیم پذیری بےکار ھو جاتا ھے۔ یہ اصول اس وقت کارفرما ھوگا جب حرکت کو ایک ساکن اکائی میں تبدیل کرکے اس کے حصہ بخرے کر دئے جائیں۔ اسے تقسیم کرتے چلے جائیں اور یہ عمل کہیں بھی ختم نہ ھو۔ سینما میں سکرین پر جو تصویریں متحرک نظر آتی ھیں وہ اصل میں کئی ساکن تصویروں کو یکے بعد دکھانے کا نتیجہ ھیں۔ اگر پردہ سکرین پر ھاتھ اٹھتا دکھائی دیتا ھے، تو ھاتھ اٹھنے کی سینکڑوں ساکن تصویریں بنیں گی، جو ھاتھ اٹھنے کی مختلف حالتوں کو پیش کریں گی۔ جب ان تصویروں کو تیزی سے یکے بعد دیگرے دکھایا جاتا ھے، تو یہ حرکت کرتی دکھائی دیتی ھیں۔ ایسا کیوں ھوتا ھے اس کا جواب جدلیات اور نفسیات میں موجود ھے۔

اس مثال سے واضح ھوجاتا ھے کہ ایک حرکت تو حرکت بطور عمل کے ھے اس میں تقسیم پذیری کی گنجائش نہیں اور ایک حرکت، بطور اکائی کے ھے جس کی ھزارھا ساکن تصویریں بنتی ھیں۔ یہاں تقسیم پذیری کا عمل دخل ھے۔

برگساں کا حل بھی کچھ اسی انداز کا ھے۔ وہ کہتا ھے کہ عقل کا فریضہ تحلیل یا تجزیہ ھے۔ سائنسدان کسی واقعہ کو لے کر اس کے اسباب و علل بیان کر تا ھے۔ علت کو معلول سے جدا کرتا ھے۔ پھر علت کو غیر ضروری

عناصر سے جدا کرتا ہے۔ معلول کو بھی غیر ضروری اور مہمل واقعات سے الگ کیا جاتا ہے۔ یہ تجزیہ کا عمل ہے۔ پانی میں بجلی گزار کر اس کے دو عناصر آکسیجن اور ہائیڈروجن کا پتہ لگایا جاتا ہے، یہ بھی تجزیہ ہے۔ غرض کہ سائنس کا طریق کار کسی شے یا واقعہ کو اس کے عناصر میں تحلیل کر دیتا ہے۔ چنانچہ شے کو پہلے ایٹم میں تبدیل کیا جاتا ہے پھر ایٹم کو نیوٹران اور پروٹران میں۔ یہ عمل تجزیہ ہے۔ لیکن برگساں کہتا ہے کہ عقل جو ارتقائی عمل میں انسان کو اپنے ماحول سے نپٹنے میں مددگار ثابت ہوتی ہے اور جس کے بل بوتے پر سائنس نے سر اٹھا یا ہے، حقیقت کا صحیح علم مہیا نہیں کر سکتی۔ اقبال کا یہ بھی کہنا ہے کہ سائنس تو وہ کرگس ہے جو لاش سے بوٹی نوچ کر لے جاتی ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ سائنس کا سروکار زندہ حقیقت سے نہیں بلکہ لاش سے ہے اور لاش کا بھی پورا علم ا سے میسر نہیں، کیونکہ یہ تو لاش سے ایک ایک بوٹی نوچتی ہیں اور اڑ جاتی ہیں۔ اقبال برگساں کے اس خیال سے متفق ہیں کہ صحیح حقیقت کا علم وجدان سے ہوتا ہے۔ کیونکہ وجدان میں جیتی جاگتی حقیقت سے واسطہ پڑتا ہے اور حرکت کا عمل ایک مسلسل عمل دکھائی دیتا ہے۔ اقبال کا کہنا ہے کہ وقت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو سلسلہ وار (serial) اور دوسرا دوران (duration) سلسلہ وار میں ماضی، حال اور مستقبل کی تمیز ہوتی ہے۔ لیکن یہ امتیازات بالکل فروعی اور اضافی ہیں۔ جو زمانہ ایک کے لئے ماضی ہے وہ دوسرے کے لئے حال تھا اور جو اب حال ہے وہ بعد میں آنے والی نسلوں کے لئے ماضی ہوگا۔ آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت نے ثابت کر دیا ہے کہ کس طرح ہمارے سب اندازے اور تخمینے اضافی ہوتے ہیں، دوران میں جو دوسری قسم کا وقت ہے، ماضی، حال اور مستقبل کے سب امتیازات سے خالی ہے۔ اس وقت کا شعور وجدانی سطح پر ہی ہو سکتا ہے، جس طرح دوران میں وقت کی تقسیم پذیری ختم ہوجاتی ہے، اسی طرح اس سطح پر بلکہ اس سے کم درجہ کی سطح پر، حرکت

کا عمل نمایاں دکھائی دیتا ہے، اور یہاں ریاضیاتی اصول تقسیم پذیری کا عمل دخل نہیں رہتا۔

آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت پر تنقید کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ اس نظریہ سے وقت بے حقیقت بن جاتا ہے اگر وقت کو سکان کی چوتھی بعد بنا لیا جائے تو مستقبل بھی ویسا ہی بندھ جائے گا۔ جیسے کہ ماضی ہے۔ اس نظریہ میں وقت ایک آزاد تخلیقی فعل نہیں رہتا۔ اس لئے اقبال کا کہنا ہے کہ زمان کا تصور جو طبعیات پیش کرتی ہے، وہ کافی نہیں یہ تصور اس زمان سے مختلف ہے جو ہمارے تجربہ میں آتا ہے یہی کچھ حرکت کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ اس کے بارے میں جو کچھ ریاضیات اور طبعیات بتلاتے ہیں وہ کافی نہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ ذاتی طور پر ان کا خیال ہے کہ حقیقت روحانی (spiritual) ہے اس کا علم براہ‌راست تو طبعیات سے نہیں ہوتا اور نہ ہی یہ نتیجہ شواہد فطرت سے براہ‌راست استنباط کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اقبال اپنی مذہبی بصیرت کی بنا پر کہتے ہیں کہ اخروی حقیقت روحانی ہے۔ ان کے اپنے الفاظ ہیں۔ “Personally I believe that the ultimate character of Reality is spiritual’، اقبال کی یہ رائے ان کی فلسفیانہ دقت پر دلالت کرتی ہے۔ ایسی دقت کم لوگوں کے حصہ آئی ہے، مثلاً اے ، ایس ایڈنگٹن نے ۱۹۲۷ء میں جیفورڈ لیکچرز بعنوان (The Nature of the Physical World) دئے، جو بعد میں کتابی صورت میں شائع ہوئے ، ان خطبات میں ایڈنگٹن نے وہی طریق اختیار کیا جو علامہ نے کیا، اس نے اپنے لیکچرز میں بتایا، کہ کس طرح مادیت کی عمارت جو نیوٹن کی سائنس کے بل بوتے پر تعمیر ہوئی، کوانسٹم اور اضافیت کے نظریوں سے تباہ و برباد ہوگئی، اور موجودہ طبعیات اس امر کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ دنیا کا مواد نفسی مواد ہے۔ The stuff of the world is mind-stuff یہ بات وہی ہے جو اقبال نے کہی ہے۔ صرف الفاظ

کا فرق ھے۔ اقبال (spiritual) کا لفظ استعمال کرتے ھیں اور ایڈنگٹن (‘Mind-stuff,) کا ۔ دونوں میں فرق یہ ھے کہ ایڈنگٹن کی رائے میں اس کا یہ نتیجہ سائنسی ھے اور سائنس شواھد اور تحقیقات کی پیداوار، ایڈنگٹن کی یہ رائے درست نہیں کیونکہ وہ اس امر کو بھول جاتے ھیں کہ جب وہ سائنس کی حدود سے تجاوز کرکے کائنات پر مجموعی حیثیت سے نگاہ دوڑاتے ھیں، تو وہ سائنس دان نہیں رھتے بلکہ فلسفہ کی وادی میں پہنچ جاتے ھیں ۔ بہر حال یہاں پر اقبال نے بڑی احتیاط سے کام لیا ھے اور ان کا یہ کہنا کہ حقیقت روحانی ھے، قدیم یا جدید طبعیات سے ماخوذ نہیں بلکہ ان کی اپنی گہری بصیرت کا ثمر ھے ۔

مادہ کی حقیقت بیان کرنے اور مادیت کو رد کرنے کے بعد اقبال حیات اور شعور کی طرف آتے ھیں اور ڈاروں کے نظریہ کو زیر بحث لاتے ھیں ۔ یہ نظریہ دراصل میکانکی ھے اور علت اور معلول کی بنیادوں پر ارتقائی عمل کی تشریح کرتا ھے ۔ اقبال ڈاروں کی میکانکی توجیہ کو تسلیم نہیں کرتے ۔ وہ جے، ایس، ھالڈین (Haldane) کے حوالہ سے کہتے ھیں کہ مشین اور عضویہ میں دو بڑے فرق ھیں ۔ عضویہ اپنے آپ کو خود ٹھیک کر سکتا ھے اور اپنی نسل قائم رکھ سکتا ھے ۔ مشین میں اگر نقص پڑجائے تو وہ خود اسے ٹھیک نہیں کر سکتی اور نہ ھی مشین بچے دیتی ھے ۔ اس بنا پر اقبال کہتے ھیں کہ میکانکی حوالہ سے عضویہ کی تشریح نہیں ھوسکتی ۔ حیات ایک منفرد شے ھے، اس کی تشریح اپنے اصولوں سے ھوگی نہ کہ مشین کے اصولوں سے ۔ مزید یہ کہ عضویہ مقصدی اور غائی ھے ۔ ماحول سے تسویہ کرتے ھوئے، اس کے مقاصد کا تعلق ماضی کے علاوہ مستقبل سے بھی ھوتا ھے ۔ عضویہ کا ایک کیریر (career) ھے جو مشین کو نصیب نہیں ۔ اس لئے اصول عضویہ کے بارے میں فیل ھوجاتے ھیں ۔ برگساں نے اپنی کتاب (Creative Evolution)

میں ڈارون کے نظریہ پر کڑی تنقید کرتے ہوئے کہا کہ کس طرح ارتقائی عمل ہر قدم پر تخلیقی ہے اور علت و معلول کی زبان اسے بیان کرنے سے قاصر۔ معروف سا ہر نفسیات ولیم میکڈوگل نے اپنی کتاب (An Outline of Psychology) میں جو ۱۹۲۲ء میں شائع ہوئی، اس بات پر زور دیا کہ چھوٹے سے چھوٹا نفسی کوائف بھی مقصدی (hormic) ہوتا ہے۔ وہ جبلت اور اضطراری فعل کا مقابلہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اضطراری فعل تو سراسر میکانکی ہے، لیکن جبلت میں شروع ہی سے مقصد پایا جاتا ہے، جس کے حصول کے لئے جدوجہد کی جاتی ہے۔ میکڈوگل نے جبلی افعال کی سات نشانیاں بیان کی ہیں، لیکن ان سب میں نمایاں نشانی مقصدیت ہے۔ سچ پوچھیں تو باقی چھ اسی ایک کے گرد گھومتی ہیں۔ چونکہ مشین میں مقصدیت نہیں پائی جاتی اور وہ طبیعی طاقتوں کے ہاتھوں پابند و مجبور ہے، اس کے اصول عضویہ کے لئے مناسب نہیں۔

اقبال کے زمانہ میں میکڈوگل کا مکتب فکر (نفسیات) عروج پر تھا۔ بعد میں اس کی پہلی سی شہرت نہ رہی، لیکن اب پھر امریکی ماہر نفسیات کی توجہ کا مرکز بنا ہوا ہے۔ اقبال فکر و حیات کی اولیت ثابت کرنے کے لئے ایک اور راہ اختیار کرتے ہیں اور وہ ہے نفسی تجربہ کے مطالعہ کا۔ وائٹ ہڈ کے حوالہ سے کہتے ہیں کہ کائنات ٹھوس اشیاء کے مجموعہ کا نام نہیں۔ بلکہ یہ تو نام ہے واردوں کا جس کا خاصہ مسلسل تخلیقی بہاؤ ہے۔ اس سلسلہ میں اقبال برگسان کے نظریہ زمان کی تعریف کرتے ہیں اور خاص طور پر اس کے نظریہ دوران (duration) کی۔ اس کے مطابق کوئی شے ساکن نہیں۔ خود انسان کی اپنی ذات، جو ہر لحظہ بدل رہی ہے۔ دنیا میں اگر کسی شے کو ثبات حاصل ہے تو وہ تغیر ہے۔ اقبال کے خیال میں تغیر کا تصور زمان کا متقاضی ہے اور زمان یا وقت کے دو پہلو ہیں ایک فاعلی (efficient) اور دوسرا قدر شناسائی (appreciative) فاعلی پہلو کا تعلق دنیائے ہست

و بود سے ہے اور اس کا دائرہ عمل علت و معلول تک محدود ہے۔ یہ وحدت کو اس کے عناصر میں تحلیل کر دیتا ہے۔ چنانچہ ذات گو ایک کل اور وحدت ہے لیکن فاعلی پہلو کے لئے مختلف عواسل کا مجموعہ ہے، مگر جب ذات کو زمان کے دوسرے پہلو (appreciative) سے دیکھیں تو اس کے کل ہونے کا احساس ہوتا ہے۔ اس کے مختلف عناصر ایک ہوکر اکائی کا تاثر دیتے ہیں۔ اقبال کا خیال ہے کہ عام زندگی میں یہ پہلو دبا رہتا ہے۔ صرف مراقبہ میں یہ پہلو ابھرتا ہے اور اس وقت چیزیں اپنے اصلی روپ میں سامنے آتی ہیں۔ برگساں نے بھی اپنی کتاب (Time and Memory) میں اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عام لوگ اپنی زندگی مکان یعنی space میں گذارتے ہیں اور ساری عمر اپنے ساحول سے نپٹنے میں بسر کر دیتے ہیں۔ ان کا ذہن کاروباری ذہن بن جاتا ہے وہ علت و معلول کے سلسلے میں اس طرح سے بندھے رہتے ہیں کہ اس سے کبھی رہائی نہیں پاتے۔ ان کی زندگی مقید (closed) ہوجاتی ہے۔ روپیہ پیسہ کمانا ہی ان کا شعار بن جاتا ہے اور اس کے لئے وہ ہر برا کام کرنے کے لئے تیار رہتے ہیں۔ اس کے برعکس کچھ لوگ زمان (time) میں زندگی بسر کرتے ہیں یہ صحیح معنوں میں آزاد ہوتے ہیں کیونکہ یہ لوگ مکان یعنی (space) سے بندھے ہوئے نہیں ہوتے۔ ان لوگوں کی نظر دور رس ہوتی ہےجو اشیا کی گہرائی تک پہنچتی ہے۔ یہ لوگ صوفی ہیں۔ معاشرہ میں ان کی تعداد جس قدر زیادہ ہوگی اتنا ہی معاشرہ آزاد ہوگا۔ open اور closed سوسائٹی میں فرق بھی یہی ہے کہ اول الذکر میں وہ لوگ بستے ہیں جو زمان میں زندگی گزارتے ہیں اور موخرالذکر میں وہ لوگ جو زمین سے بندھے ہوئے ہیں۔ اقبال کے ہاں بھی یہی خیال ہے لیکن انھوں نے زمان کے دو پہلو بتلا کر اس حقیقت کو بڑی خوبصورتی سے بیان کیا ہے۔

چونکہ اقبال کے نزدیک حقیقت ایک آزاد تخلیقی شے ہے۔ اس لئے وہ

تقدیر کا مسئلہ زیر بحث لاتے ہیں اور پرانے توہمات کو دور کرتے ہیں۔ تقدیر سے یہ مراد نہیں کہ پیدا ہونے سے پہلے ہی زندگی کا مکمل نقشہ بنایا جاچکا ہے اور اب اس میں سرسو تبدیلی کی گنجائش نہیں۔ اقبال کے خیال میں تقدیر سے مراد امکانات ہیں اور یہ امکانات انسان کی سرشت ہیں بالقوۃ خوابیدہ طاقتیں ہیں، انہیں بیدار کرکے زندگی کو فروغ دیا جاسکتا ہے۔ ان امکانات کو مناسب راہ پر ڈالنا اور ان سے شخصیت تعمیر کرنا فرد کا اپنا کام ہے۔ زندگی ایک کھلی کتاب ہے۔ زندگی کا راستہ امکانات سے بند نہیں ہوتا بلکہ کھلتا ہے۔ برگساں بھی زندگی کو open-ended بتلاتا ہے، ہر انسان جیسے چاہے اپنے امکانات کو فروغ دے سکتا ہے۔ برگساں کے نزدیک انسان کو مکمل اختیار حاصل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کسی مقصد کو نہیں مانتا جو زندگی کو کھینچ کر کسی ایک خاص موڑ پر ڈال دیتا ہے۔ اقبال بھی کسی ایسے مقصد کو تسلیم نہیں کرتے جو زندگی کو جکڑ دے اور اس کی آزادی کو غلامی میں بدل دے، البتہ ان کی یہ بھی رائے ہے کہ زندگی بے مقصد نہیں۔ انسان ہر قدم پر نیا مقصد وضع کرتا ہے۔ اور ایک مقصد حاصل کرنے کے بعد دوسرے کے لئے تیار ہوجاتا ہے۔ یہ مقصدیت زندگی کا خاصا ہے اس سے مفر ممکن نہیں۔ لیکن اس مقصدیت سے زندگی کی تخلیقیت اور آزادی میں کوئی فرق نہیں آتا، کیونکہ یہ مقصدیت انسان کی خود پیدا کردہ ہے۔ اس موقف کی تائید میکڈوگل کی تخلیقیت اور آزادی میں ملتی ہے۔

اس لیکچر کے شروع میں اقبال واھٹ ھڈ کے حوالہ سے مادہ کو توانائی میں تحلیل کرکے واردوں کا مسلسل تخلیقی بہاؤ قرار دیتے ہیں، اور پھر حیات اور شعور کو میکانکی حوالوں سے آزاد کرکے ان کی ماہیت آزاد تخلیقی اور ہر دم رواں بتاتے ہیں۔ ان امور کے بعد وہ کائنات کی اصل حقیقت کی طرف آتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جو چیز مادہ، حیات اور شعور کے متعلق صحیح ہوگی۔ وہ تمام

کائنات کے متعلق بھی صحیح ہوگی۔ اس بنا پر کائنات بھی ایک آزاد، مسلسل تخلیقی بہاؤ ہوگا۔ برگساں کے حوالہ سے اقبال کہتے ہیں کہ حرکت سے اشیاء کو اخذ کیا جا سکتا ہے لیکن اشیاء سے حرکت کو نہیں۔ لیکن جب برگساں یہ کہتا ہے کہ حرکت کے بارے میں پیش گوئی نہیں ہو سکتی، تو اقبال اس سے اتفاق نہیں کرتے۔ ان کے خیال میں برگساں ماضی کو تو مانتا ہے لیکن مستقبل کو نہیں۔ مستقبل کے انکار سے مراد یہ ہے کہ وہ مقصدیت کا منکر ہے۔ کیونکہ مقاصد کا تعلق مستقبل سے ہوتا ہے۔ برگساں سمجھتا ہے کہ مقصدیت سے زماں کی حقیقت مسخ ہوجاتی ہے۔ مقصد سے وابستہ زندگی آزاد اور تخلیقی نہیں رہتی۔ ہمارا خیال ہے کہ برگساں اور اقبال دونوں اپنی اپنی جگہ پر صحیح ہیں۔ برگساں ایک عالمگیر، آفاقی اور کائناتی مقصد کا ذکر کرتے ہیں، لیکن اقبال ان مقاصد حیات کی بات کرتے ہیں جنہیں زندگی آگے بڑھتے ہوئے ہر قدم پر اپنے لئے اختیار کرتی ہے۔ برگساں کا مقصد مابعدالطبعیاتی (ontological) ہے اور اقبال کا نفسیاتی (psychological)

اقبال کے نزدیک زماں کا صحیح تصور دوران (duration) ہے اور حقیقت بھی دوران ہی ہے، جس میں فکر، زندگی اور مقاصد کا ایک حسین امتزاج ملتا ہے اور وحدت و ہم آہنگی۔ یہ وحدت ذات (self) کی ہے جو زندگی اور فکر کا سر چشمہ ہے۔ یہاں برگساں سے یہ لغزش سرزد ہوئی کہ اس نے زماں کو ذات سے قدیم جانا لیکن اقبال کہتے ہیں: یہ غلط ہے کیونکہ ذات ہی مختلف اور کثرت دوراں کو ایک لڑی میں پرو سکتی ہے۔ دوراں ہی ''میں ہوں،، کہہ سکتی ہے۔ یا دوراں ہی میں ''میں ہوں،، کے الفاظ استعمال کئے جا سکتے ہیں۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر حقیقت ایک ذات یا ایغو ہے تو تغیر کا تصور اس پر کیسے منطبق ہوگا؟ کیا تغیر سے یہ مراد نہیں کہ ناقص

اور کمتر مقام سے پاک اور بلند مقام کی طرف جانا ہوتا ہے۔ یعنی تغیر کا رخ ادنیٰ سے اعلیٰ مقام کی طرف ہوتا ہے۔ لیکن اگر حقیقت کامل ہے تو پھر اس میں تغیر و تبدل کا کیا مطلب ؟ اقبال کہتے ہیں کہ یہاں پر پھر وہی زمان کے دو پہلوؤں کو خلط ملط کرنے سے الجھاؤ پیدا ہوگیا ہے سلسلہ وار (serial) زمان میں تو ناقص سے کمال کی طرف جانا ہوتا ہے لیکن دوران میں ایسا نہیں۔ اس میں تو کامل سے اکمل کی طرف سفر ہوتا ہے۔ باکمال میں اندرونی تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں جس سے کامل کے کمال میں کوئی فرق نہیں آتا۔ اقبال کا خیال ہے کہ خدا کی ذات میں جو تخلیق اور مکمل طور پر آزاد ہے تغیر کا خاصہ تو موجود ہے لیکن یہاں تغیر سے مراد نقص نہیں۔ انسانوں میں اگر تغیر ہوتا ہے تو تغیر سے یہی مراد ہوتا ہے۔ انسان جب کسی شے کو پانا چاہتا ہے یا کسی مقصد کو حاصل کرنا چاہتا ہے تو شعوری طور پر تغیر کا خواہاں ہوگا۔ اور اس کی ذات کی کمی تغیر سے پوری ہو جاتی ہے۔ حقیقت اولیٰ میں کوئی نقص یا کمی نہیں ہے، اس لئے اس میں تغیر سے یہ مراد نہیں ہے کہ کسی کمی کو دور کیا جا رہا ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ ہمیں اس چیز کا براہ راست تجربہ ہے کہ ہماری ذات آزاد، تخلیقی اور معقول (rational) ہے ۔ اس لحاظ سے حقیقت اولیٰ بھی آزاد، تخلیقی اور معقول ہوگی۔ انسان اپنے حوالے سے خدا کو پہچان سکتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ خود خدا کے بت کو تراشتا ہے بلکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ زندگی بے مقصد بہاؤ کا نام نہیں، بلکہ یہ ایک تنظیمی اصول ہے جو عضویہ کے مختلف میلانات کو وحدت بخشتا ہے۔ اس حقیقت سے زندگی کو سمجھا جا سکتا ہے۔ وجدان سے ہمیں مرکزی ایغو کا علم ہوتا ہے اور اس سے حقیقت کا سراغ ملتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک انسان اپنے تجربوں کی بنا پر

یہ کہہ سکتا ہے کہ حقیقت دراصل (spiritual) ہے۔ یعنی ذات یا ایغو ہے جو تخلیقی اور آزاد ہے، جس کا علم وجدان سے حالت دوران میں حاصل ہوتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ اقبال کا یہ لیکچر اپنے موضوع کے لحاظ سے بڑا ہی فکر انگیز ہے، کیونکہ اس میں اقبال کی فلسفیانہ فکر نے رخ حقیقت سے نقاب الٹنے کی اچھوتی کوشش کی ہے۔

★★★