سائنس اور فلسفہ

ڈاکٹر شیخ محمد حسنین*
Sheikh.hasnain26060@gmail.com

کلیدی کلمات: سائنس، فلسفہ، تجربہ، طبیعیات، مابعد الطبیعیات، مادہ پرست، زندگی، ذہن، خود۔

خلاصہ

مادہ پرستوں اور مابعد الطبیعیات کے قائلین کے درمیان یہ تنازعہ چل رہا ہے کہ آیا حقیقت وہی ہے جسے سائنسی تجربہ ثابت کرے یا فلسفہ اور دین بھی حقائق ہستی کے اثبات کا وسیلہ ہیں۔ اس تنازعہ کا فیصلہ دینے کے لئے ایک طرف سائنسی تجربہ کی حقیقت کا تجزیہ اور دوسری طرف سائنس، فلسفے اور دین کی ماہیت کا ادراک ضروری ہے۔ اس مقالہ میں سائنس اور فلسفے کا تقابل، نیز مادہ پرستوں کے نظریات کا تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔
مقالہ نگار کے مطابق "تجربہ" کی اصطلاح مختلف علوم و فنون میں استعمال ہوتی ہے اور اس کا جامع مفہوم: "علم کے حصول کا ذریعہ" ہے۔ علم ایک مابعد الطبیعیاتی حقیقت کا نام ہے۔ لہٰذا مابعد الطبیعیات کے انکار کا لازمہ طبیعیات کا انکار ہے۔ پس طبیعیات پر مابعد الطبیعیات کو اور سائنس پر فلسفے کو برتری حاصل ہے۔ نیز اگرچہ فلسفہ حسی مفاہیم میں سائنسی تجربے کا محتاج ہے لیکن ہمارے تمام ادراکات حسی نہیں ہیں۔ کیونکہ ہر حسی ادراک، ایک خاص "حالت"، "سمت" اور "مکان" میں امکان پذیر ہے، جبکہ "ہدف اور غرض" نیز "زندگی اور ذہن" جیسے حقائق میں یہ مادی خصوصیات نہیں پائی جاتیں۔ ان حقائق کو دماغ کے مادی تحوّلات قرار نہیں دیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح مصنوعی ذہانت کو بھی ذہن کے مادی ہونے کی دلیل نہیں بنایا جا سکتا کیونکہ اس میں شعور ذات، "وحدت"، "عینیّت" اور "بساطت" نہیں پائے جاتے۔

---

*۔ ڈائریکٹر نمت، استاد فلسفہ و علوم اسلامی، بارہ کہو اسلام آباد۔

مقدمہ

سائنس دانوں اور فلسفیوں کی باہمی چپقلش ہو یا منطقیوں اور ادیبوں کی کھینچاتانی، صوفیوں اور عارفوں کی باہمی رقابت ہو، یا فقیہوں اور اہل عرفان و تصوّف کی فتوے بازی، یہ ایک پرانی داستان ہے جس میں قابل غور نکتہ یہ ہے کہ اربابِ علوم وفنون کے ان تنازعات کو خود علوم کا تنازعہ شمار نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ علوم کی طبیعت میں باہمی چپقلش، کھینچاتانی، گومگو، حسادت اور فتوے بازی نہیں۔ ہر علم اپنے آپ کو ثابت کرتا ہے، غیر کی نفی نہیں کرتا۔ یہ تو علم کے کچھ دعویداروں کا طریق ہے کہ وہ اپنے اثبات پر کم، غیر کی نفی پر زیادہ زور لگاتے ہیں۔

علمی دنیا میں پائے جانے والے اس قبیل کے تنازعات میں سے ایک تنازعہ، سائنس کے پوجاریوں اور فلسفے کے حواریوں کے درمیان چل رہا ہے۔ لیکن اس سے پہلے کہ ہم اس تنازعہ کی ماہیت پر کچھ بات کریں، اس نکتے کی طرف اشارہ بہت ضروری ہے کہ جو لوگ علمی مہارت، وسیع احاطے اور عملی ریاضت کے نتیجے میں ایک ایسے مقام پر جاپہنچتے ہیں کہ ان کی طبیعت میں خود علم کی خوآجاتی ہے، وہ کبھی غیر کی نفی کے درپے نہیں، بس اپنے اثبات کی فکر میں رہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہ جھگڑا ہمیں حقیقی اہل علم کے ہاں نظر نہیں آتا۔ سائنس اور فلسفے کا تو کوئی باہمی جھگڑا، تنازعہ ہے ہی نہیں اور منجھے سائنس دان اور فلسفی بھی ایک دوسرے سے نہیں الجھتے۔

لیکن جو لوگ نہ سائنس دان ہیں، نہ فلسفی، وہ تجربے اور فلسفے کے مورچوں سے ایک دوسرے پر گولہ باری کرتے رہتے ہیں۔ سائنس کے پوجاریوں کے رویوں میں یہ گھمنڈ واضح نظر آتا ہے کہ گویا اس کائنات کی ہر بگڑی، سائنس ہی سنوار سکتی ہے۔ نہ جانے اُن لوگوں کے Attitude میں جو سائنس میں کوئی قابل ذکر ڈگری بھی نہیں رکھتے، یہ رسم کہاں سے آجاتی ہے کہ جب تک کسی چیز کو تجربہ کی چاقو سے چیر پھاڑ نہ لیا جائے، اس کی تصدیق و تائید نہیں کی جاسکتی۔ کیوں سائنسی تجربات وانکشافات اور سائنسی ترقی ان کے اندر اتنی کجروی ایجاد کر دیتی ہے کہ ایسے لوگ تجربے کی آڑ میں، فلسفے، مابعد الطبیعت، دین، وحی اور خدا کا انکار کرنا بالکل درست اور بجا سمجھتے ہیں؟ حقیقت یہ ہے کہ ایسے لوگوں

کو خود تجربے اور سائنس کی حقیقت کا ادراک نہیں ہے، وگرنہ سائنس اور تجربہ بھی باقی علوم کی مانند، شیخیاں بگھارنے اور دوسرے علوم کی نفی کے قائل نہیں ہیں۔

بہرصورت، کسی پارک کے کونے میں، کسی کالج، یونی ورسٹی کے لان میں یا کسی چیٹ گروپ اور سوشل میڈیا پر جب ہم ان مباحث پر ایک نظر ڈالتے ہیں جو ہمارے ملک و معاشرے میں نام نہاد دانشوروں نے چھیڑ رکھی ہیں تو ان کی ساری کوشش یہی نظر آتی ہے کہ سائنس کو کائنات کا خدا بنا کر پیش کر دیں۔ ایسے میں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ محکم دلائل کی روشنی میں "سائنس اور فلسفہ"، "فلسفہ اور دین" اور "دین اور سائنس" جیسے عناوین پر قلم اٹھایا جائے اور یہ واضح کر دیا جائے کہ یہ عناوین جن علوم و فنون کی طرف اشارہ کرتے ہیں ان کے مشترکات کیا ہیں اور اگر ان میں کوئی اختلاف پایا جاتا ہے تو اس کی ماہیت کیا ہے؟ زیر نظر مقالہ میں "سائنس اور فلسفہ" یا "تجربہ اور تعقّل" کے عنوان سے سائنس اور فلسفہ کے مشترکات اور اختلافات کو اجاگر کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ نیز یہ بھی واضح کیا گیا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی اڑان کا دائرہ واضح اور اُن کے اقتدار کی سلطنت معین کر دی جائے۔

تجربہ کی تعریف

اگر ہم مختلف علوم کے ماہرین کی طرف سے "تجربہ" کی پیش کردہ تعریفیں بیان کرنے سے پہلے اس اصطلاح کے اُن عام فہم اور عرفی معانی پر غور کریں جو ہمارے ذہنوں میں پائے جاتے ہیں، تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس اصطلاح کا سب سے پہلا معنی جو ہمارے ذہن میں اُبھرتا ہے، وہی ہے جو سائنس اور ٹیکنالوجی کی دنیا میں اس سے مراد لیا جاتا ہے؛ یعنی لیبارٹریز، فیکٹریز اور مختلف فیلڈز میں بروئے کار لائی جانے والی وہ روش اور آزمائشات جن کے نتیجے میں ایک سائنس دان کسی چیز کی ساخت، اس کی کارکردگی یا Function کو کشف کرنے اور یہ جاننے کی کوشش کرتا ہے کہ آیا اس چیز کی ساخت اور فعالیت مختلف شرائط (Conditions) میں بعینہٖ یکساں رہتی یا بدل جاتی ہے۔ یا وہ روش بھی تجربہ کہلاتی ہے جس کے تحت ایک کارخانہ دار اپنی مصنوعات کی کوالٹی بہتر بناتا ہے اور فیلڈ ورک میں مختلف آلات کے کارآمد یا ناکارہ ہونے کا پتا چلاتا ہے۔ اگر بار بار کے تجربات کسی فرضیہ کی تائید کریں، مصنوعات کی کوالٹی کو ثابت کریں اور آلات کی کارآمدی کی

گواہی دیں تو یہ یقین کر لیا جاتا ہے کہ فلاں فرضیہ، عینِ حقیقت، فلاں پروڈکٹ، معیاری اور فلاں آلات، کار آمد ہیں۔ اسلحہ سازی کی صنعت میں جدید ایٹمی اور کیمیاوی ہتھیاروں کی تیاری کے بعد انجام دیے جانے والے نت نئے تجربات کی خبروں سے بھی ہمارے ذہن میں تجربے کا جو مفہوم ابھرتا ہے، وہ یہی ہے کہ ان تجربات کا ایک اہم مقصد، یہ یقین حاصل کرنا ہے کہ جو ہتھیار جس فاصلے اور جس ہدف کو ٹارگٹ کرنے کے لئے بنایا گیا ہے، وہ اس فاصلے اور ہدف تک بالکل درست مار کرتا ہے۔ دراصل، سائنس، صنعت اور ٹیکنالوجی وہ علوم و فنون ہیں جو ہمیشہ تجربات کے سہارے آگے بڑھتے ہیں۔ ''تجربہ'' وہ ہتھیار ہے جس کی مدد سے ایک سائنس دان کسی فرضیے کو درست یا غلط ثابت کرتا ہے۔

اس کے مقابلے میں ایک فلسفی اپنے فرضیات کو ثابت کرنے کے لئے جو ہتھیار استعمال کرتا ہے، اس کا نام ''تعقّل'' (Reasoning) ہے۔ فلسفے کا دعویٰ یہ ہے کہ کائنات کے حقائق کو ''تعقّل'' کے ذریعے سمجھا جا سکتا ہے اور ''تعقّل'' ہی کی کسوٹی پر پرکھ کر کسی حقیقت کی تائید یا تردید کی جا سکتی ہے۔ اگرچہ فلسفہ سائنسی تجربے کو حقائقِ ہستی کی تائید و تردید میں کار گر سمجھتا ہے، لیکن اسے کائنات کے حقائق کے فہم و ادراک میں نہائی اختیار (Final Authority) نہیں دیتا۔ دوسری جانب، سائنس کے پوجاریوں نے یہ تاثر قائم کر رکھا ہے کہ حقائقِ ہستی کا شکار فقط ''تجربے'' کے ہتھیار ہی سے کیا جا سکتا ہے۔ ستم بالائے ستم یہ کہ ان کے گمان میں تجربے کا ہتھیار فقط سائنس کے پاس موجود ہے، کسی اور علم و فن کے پاس نہیں۔ یہ تاثر سراسر غلط ہے اور ہمیں اس کی نادرستی ثابت کرنے کے لئے سب سے پہلے یہ دیکھنا ہے کہ ''تجربہ'' کیا ہے؟ آیا ''تجربہ'' فقط سائنس کی ملکِ طِلق ہے؟ یا اس میں دیگر علوم و فنون کا بھی کوئی حصہ ہے؟

یقیناً تجربہ کی اصطلاح، فقط سائنس و صنعت میں نہیں، بلکہ کئی دیگر انسانی علوم و فنون میں بھی رائج ہے اور ایک عام انسان کے ذہن میں بھی اس اصطلاح کے چند ایسے معانی قابل تصوّر ہیں، جو سائنس کی دنیا میں اس کے مروّجہ معانی سے مختلف ہیں۔ مثال کے طور پر ''تجربہ'' کی اصطلاح سے بعض اوقات ہمارے ذہن میں اُن اچھے، بُرے واقعات کا تصوّر بھی ابھرتا ہے جن سے ہم عمر بھر گذرتے ہیں۔ جو شخص زندگی کے نشیب و فراز میں جتنے زیادہ تلخ و شیریں حوادث سے گذرا ہو، ہم اسے اتنا بڑا ''تجربہ کار'' انسان قرار دیتے ہیں اور ایک

دوسرے کو نصیحت کرتے ہیں کہ ایسے شخص کے تجربات سے فائدہ اٹھایا جائے۔ در حقیقت، یہاں تجربے کا معنی، عالم طبیعت کے کسی جزو کا مائیکروسکوپ تلے تجزیہ و تحلیل نہیں، بلکہ یہاں انسانی رویّوں کے دقیق مطالعہ کے بعد کامیاب زندگی گزارنے کے سنہری اصولوں تک پہنچنے کا نام "تجربہ" ہے۔ اس حوالے سے ایک تجربہ کار والد کی حیثیت سے حضرت علی علیہ السلام کی اپنے بیٹے حضرت امام حسن علیہ السلام کے نام ایک وصیت کا درج ذیل جملہ قابل غور ہے۔ آپ علیہ السلام ارشاد فرماتے ہیں:

"أی بنیّ إنّی وإن لم أکن عُمّرت عمر من کان قبلی، فقد نظرت فی أعمالهم و فکّرت فی أخبارهم و سرت فی آثارهم، حتّی عدت کأحدهم بل کأنّی بما انتهی إلیّ من أمورهم، قد عمّرت مع أوّلهم إلی آخرهم." (1)

یعنی: "اے میرے بیٹے! اگرچہ مجھے اپنے سے سابقہ لوگوں جتنی زندگی نہیں ملی، لیکن میں نے ان کے اعمال میں غور و فکر، ان کے واقعات میں سوچ و بچار اور ان کی سرگذشت میں گردش کی (جس کے نتیجے میں) گویا میں خود اُن میں شامل ہوگیا، بلکہ ان کے احوال میں غور و فکر کے نتیجے میں مجھے ایسی آگہی ملی کہ گویا میں ان کے پہلے سے لے کر آخری شخص تک کے ساتھ ساتھ رہا۔"

اس فرمان میں ایک ایسے تجربہ کی روشنی میں یہ وصیت کی جارہی ہے جس کا مفہوم، سائنس و صنعت کی دنیا میں کیے جانے والے تجربات کے مفہوم سے کافی حد تک مختلف ہے۔ اگر ہم تجربہ کے اِس مفہوم کو اُس کے سائنسی مفہوم سے الگ کرنا چاہیں تو ہم اسے "تاریخی تجربہ" کا نام بھی دے سکتے ہیں۔ اسی طرح انسان کے بعض تجربات کو "دینی تجربات" کا نام بھی دیا جاتا ہے جن پر علمی دنیا میں کئی صدیوں پر محیط بڑی عمیق ابحاث موجود ہیں۔ انسان کے بعض تجربات کو جمالیاتی یا شاعرانہ تجربات اور بعض کو فلسفی تجربات کا نام بھی دیا جاتا ہے۔ بنابریں، "تجربہ" کی اصطلاح کے استعمال پر توجہ دینے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اصطلاح فقط سائنس میں نہیں، بلکہ کئی علوم وفنون میں استعمال ہوتی ہے۔

البتہ یہاں ہمیں اس سوال کے جواب پر بھی غور کرلینا چاہیے کہ آیا مختلف علوم وفنون میں استعمال ہونے والی اس اصطلاح کے معانی ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہیں یا ان میں کوئی مشترک قدر بھی پائی جاتی ہے؟ اس سوال کا جواب جہاں "تجربہ" کی اصطلاح کے ایک جامع مفہوم تک پہنچنے میں ہماری مدد کرے گا، وہاں یہ

جواب سائنس اور فلسفے کے فرق اور ان کی حدود معیّن کرنے میں بھی معاون مددگار ثابت ہوگا۔ اس سوال کے جواب میں اگر ہم ''تجربہ'' کے اُن تصوّرات اور معانی پر غور کریں جن کا اوپر ذکر ہوا، تو جواباً یہی عرض کیا جا سکتا ہے کہ مختلف علوم و فنون اور معانی و مفاہیم میں استعمال ہونے کے باوجود، تجربہ کی اصطلاح میں ایک جامع مفہوم پایا جاتا ہے۔ کیونکہ خواہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی دنیا کے تجربات ہوں، یا صنعت، سیاست اور معاشرت کی دنیا کے تجربات، خواہ تاریخی تجربات ہوں، خواہ دینی۔۔۔ بہر صورت، ہر تجربے میں ایک مشترکہ بنیادی عنصر پایا جاتا ہے جس کا نام ''یقین''، ''تائید'' اور ''تصدیق'' ہے۔ کیونکہ سائنس کی دنیا میں ہم تجربہ کے ذریعے اس یقین تک پہنچتے ہیں کہ فلاں فرضیہ درست ہے۔ صنعت کی دنیا میں ہم تجربہ کے ذریعے یہ ''تائید'' کرتے ہیں کہ فلاں مصنوعات معیاری ہیں۔ اسلحہ سازی کی دنیا میں تجربات کے بعد ہم ''تصدیق'' کرتے ہیں کہ فلاں ہتھیار کامیاب ہے۔

اس کے برعکس، تجربات ہی کی روشنی میں ہم یہ ''یقین'' حاصل کر پاتے ہیں کہ فلاں فرضیہ نادرست، فلاں مصنوعات غیر معیاری اور فلاں ہتھیار بے کار ہیں۔ اسی طرح تاریخی تجربات سے گذر کر بھی ہم ''یقین'' کی اِس منزل پر پہنچتے ہیں کہ فلاں روّیہ، ایک فرد یا قوم کی کامیابی کا سبب اور فلاں طور طریقہ، افراد اور اقوام کی تباہی اور ناکامی کا سبب ہے۔ دینی تجربات کے نتیجے میں بھی کسی دینی حقیقت کے وجود یا عدم کا ''یقین'' حاصل کیا جاتا ہے۔ پس تجربے کا تعلق خواہ کسی بھی علم و فن سے ہو، اس میں ''یقین''، ''تائید'' اور ''تصدیق'' کا عنصر، ایک بنیادی عنصر ہے جو کہ علم کی اعلیٰ ترین قسم کا نام ہے۔ اگر ہم تجربہ کی عام رائج اصطلاحی تعریف پر غور کریں تو یہ بھی اسی حقیقت کی ترجمانی کرتی ہے:

"The Process of gaining knowledge or skill, over a period of time, through seeing and doing things rather than through studying." (2)

''اشیاء کے مطالعہ سے زیادہ، ان کے مشاہدے اور کام کے ذریعے ایک مخصوص مدّت میں علم یا ہنر سیکھنے کے عمل کا نام 'تجربہ' ہے۔''

اگرچہ تجربہ کی یہ تعریف،اس کے سائنسی مفہوم کی ترجمانی کرتی ہے،تاہم اس میں بھی "علم" کے حصول کو تجربے کا ماحصل بتایا گیا ہے۔"علم"، علم ہے،خواہ through seeing and doing things حاصل ہو، خواہ through studying،خواہ ان دونوں کے علاوہ کسی تیسرے ذریعے سے حاصل ہو۔اور جہاں تک ہنر کا تعلق ہے تو وہ بھی علم کے بغیر ممکن نہیں۔کیونکہ اگرچہ "ہنر" کسی کام کے انجام دینے کی مہارت اور ٹیکنیک کا نام ہے، لیکن ہر مہارت کی بنیاد، علم پر استوار ہوتی ہے۔یہی وجہ ہے کہ جان لاک (John Lake) اور ڈیویڈ ہیوم (David Hume) نے "کائنات کے بارے میں حواس کے ذریعے حاصل کردہ **معلومات** کو تجربہ قرار دیا ہے۔"(3) یہ **معلومات** وہی "علم" ہیں۔

کانٹ (Immanuel Kant) اور اس کے پیروکاروں نے "تجربہ" کے جامع مفہوم کو اجاگر کیا ہے۔کیونکہ ان کا خیال یہ ہے کہ کائنات کے بارے میں حاصل شدہ فقط "حسی معلومات" کا نام تجربہ نہیں، بلکہ تجربہ، "اس محصول کا نام ہے جو حسی مواد (حسی ادراک) اور عقل کے ذریعے اس کی تفسیر کے اشتراک سے تحقق پاتا ہے۔"(4) ژان فسطے (Johann Gottlieb Fichte) نے تجربہ کی اصطلاح کو کانٹ اور اس کے پیروکاروں سے بھی زیادہ وسیع تر مفہوم میں استعمال کیا ہے۔کیونکہ اس کے مطابق، انسان کو جس روش (Process) کے تحت بھی جدید آگاہی حاصل ہو، اس روش کا نام تجربہ ہے۔البتہ فسطے کے بقول کوئی تجربہ اس وقت تک تحقق نہیں پا سکتا جب تک انسان ایک صاحب عقل و شعور فاعل کی حیثیت سے تجربے کے عمل میں شریک نہ ہو:

> *Actual experience is always experience of something by an experiencer: consciousness is always consciousness of an object by a subject or, as Fichte sometimes puts it, intelligence. (5)*

لیکن انسان کا علم و آگاہی دو طرح کا ہے:

1. آزادی کے احساس کے ہمراہ: *(Accompanied by the feeling of freedom)*
2. جبر یا ضرورت کے احساس کے ہمراہ: *(Accompanied by the feeling of necessity)*

فسطے کے مطابق اگر ایک شخص اپنے ذہن میں سونے کے پہاڑ کا تصوّر کر لے تو یہ پہلی قسم کی آگاہی ہے جس میں فاعل (Subject) کو مکمل آزادی حاصل ہے۔ لیکن اگر وہ لندن شہر کے کسی گلی کوچے میں گھومتے ہوئے چند چیزوں کو دیکھنے، سننے کے نتیجے میں کوئی علم و آگاہی حاصل کرے تو یہ دوسری قسم کی آگاہی ہے جو فقط فاعل کے اختیار میں نہیں، بلکہ مفعول (Object) کے بھی تابع ہے۔ لیکن سونے کے پہاڑ کا تصوّر ہو یا لندن کے کسی روڈ کا کوئی منظر، ان دونوں کے بارے میں انسان کی آگاہی کے حصول کا ذریعہ ''تجربہ'' کہلائے گا۔

دوسرے الفاظ میں انسانی آگاہی کی تخلیق میں ''شعور'' (Subject) اور شئے (Object) دونوں شریک ہوں یا شعور، بغیر کسی مادی اور خارجی شئے کی شراکت کے خود سے کوئی آگاہی تخلیق کر لے، دونوں صورتوں میں اس سرگرمی اور عمل (Process) کو ''تجربہ'' کہا جائے گا۔ بہر صورت فسطے کے مطابق نفس کی ادراکی قوتیں جس قسم کی آگاہی کو بھی نفس کی بارگاہ میں پیش کر دیں، اس پیشی کا نام ''تجربہ'' ہے:

The whole system of these presentations is called by Fichte 'experience' (6)

بنابریں، یہ کہا جاسکتا ہے کہ مختلف علوم و فنون میں استعمال ہونے والی ''تجربہ'' کی اصطلاح کا جامع مفہوم: ''علم کے حصول کا ذریعہ'' ہے۔ ہاں! سائنسی علوم میں اس وسیلہ کی ماہیت، تاریخ، فلسفے اور دین میں اس کی ماہیت سے قدرے مختلف ہے۔ لیکن تجربے کا تعلق کسی علم و فن سے ہو، اس کا تحفہ ''علم'' ہے۔

کون سند، سائنس یا فلسفہ؟

یہاں ہم بجاطور پر سائنس کے پوجاریوں اور تجربہ کے حامیوں سے یہ پوچھ سکتے ہیں کہ ''علم'' یا وہ چیز جس کا نام ''یقین''، ''تائید'' یا ''تصدیق'' ہے اور جس کے حصول کی خاطر تجربات کے جتن کیے جاتے ہیں، آیا آپ اس کا سائنسی تجربہ بھی کر سکتے ہیں؟ وہ کونسی لیبارٹری یا فیلڈ ہے جس میں آپ تجربہ کے سائنسی معنی میں ''یقین''، ''تائید'' یا ''تصدیق'' کا ٹیسٹ کر سکتے ہیں؟ نیز یہ کہ آپ کن سائنسی بنیادوں پر یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ہمیں یقین حاصل ہو گیا یا ہم تائید و تصدیق کرتے ہیں؟ اگر کوئی چیز تجربہ کے سائنسی معیار پر تجربہ شدہ نہ ہو تو آپ کے بقول اُسے حقیقت مانا جاسکتا ہے، نہ اس کی تائید و تصدیق کی جاسکتی ہے تو سوال یہ

ہے کہ آپ نے "یقین"، "تائید" یا "تصدیق" کی حقیقت کو کس مائیکروسکوپ تلے دیکھا ہے؟ اُسے کن کانوں سے سُنا، کن ہاتھوں سے چھوا اور کس زبان سے چکھا ہے؟

اگر ہم یہ دیکھنا چاہیں کہ سائنس سند (Authority) ہے یا فلسفہ، سائنسی تجربہ معیار (Criteria) ہے یا تعقّل، تو اس سوال کا دار و مدار مذکورہ بالا سوالات کے جواب پر ہے۔ یقیناً سائنس اور تجربے کو حقیقت کی دنیا کا تنہا جبرائیل ماننے والوں کے پاس مذکورہ بالا سوالات کا کوئی سائنسی جواب نہیں ہے۔ اس منزل پر اُن کے پاس الزام تراشی اور دشنام دہی کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ یہاں پہنچ کر سائنس کے نام پر مادہ کی پوجا پاٹ کرنے والے فلسفیوں کو Dogmatist کا لقب دے کر جان چھڑانے کی کوشش کرتے نظر آئیں گے۔ لیکن یہ کوئی جواب نہیں۔ کیونکہ:

اوّلاً، اہل جزم و یقین Dogmatist ہونا کوئی عیب نہیں۔ کیا Materialist اپنی Materialism میں Dogmatist نہیں ہیں؟ کیا سائنس دان تجربات کے بعد کسی جزم و یقین پر نہیں پہنچتے؟ یقیناً پہنچتے ہیں۔ پس وہ کسی صورت، فلسفی کو Dogmatist کہہ کر فلسفے کی سائنس پر بالادستی کا انکار نہیں کر سکتے۔ باقی رہا Idealist بمقابلہ Dogmatist کا معاملہ تو یہ ایک الگ داستان اور الگ عنوان ہے جس پر الگ سے بحث درکار ہے۔

ثانیاً، کوئی منصف مزاج اور حقیقت پسند انسان یہ نہیں کہہ سکتا کہ "یقین"، "تائید" یا "تصدیق" حقیقت نہیں ہیں۔ کیونکہ اگر "یقین" حقیقت نہ ہو، تو پھر تجربات کا جال کس ہرن کا شکار کرنے کے لئے بچھایا جاتا ہے؟ اور اگر یقین، اپنی ذات میں ایک روشن حقیقت ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جو تجربہ سے ماوراء اور سائنس کا تنہا سہارا ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ سائنسی تجربے کا یتیم اس وقت تک اپنے پاؤں پر کھڑا نہیں ہو سکتا جب تک اسے "یقین"، "تائید" یا "تصدیق" کا فلسفی عصا میسر نہ ہو۔ کیونکہ:

> "ہماری محسوسات کی یہ دنیا، اپنے سے ایک بڑی دنیا میں غوطہ ور ہے۔ ایک ایسی دنیا جو مجرد صورتوں اور معانی سے تشکیل پائی ہے اور ہماری محسوس و ملموس دنیا کو اعتبار اور حقیقی معنیٰ عطا کرتی ہے۔ یہ تصورات و معانی اپنے تمام تر تجرد کے باوجود، ہمارے فکری افق کو تشکیل دیتے ہیں، یہ ہمارے تمام معاملات کی اساس اور اُن تمام ممکنات کا سرچشمہ ہیں جنہیں ہم ادراک کرتے ہیں۔" (7)

پس ایک فلسفی بجا طور پر یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ سائنس اور تجربہ کی ساری دنیا(طبیعیات)، فلسفے کی دنیا(مابعد الطبیعیات) کے سہارے قائم ہے۔ اگر فلسفہ، سائنس کی انگلی نہ تھامے، سائنس قدم علم نہیں کر سکتی۔ طبیعیات جب تک "یقین" کے گھاٹ پر نہ اترے، طبیعیات نہیں اور "یقین"، مابعد الطبیعیاتی حقیقت کا نام ہے۔ اس لئے کہ "یقین" علم کی اعلیٰ ترین قسم کا نام ہے اور علم، نفس کی ایک کیفیت ہے؛ علم، مادے پر عارض نہیں ہوتا اور نہ اسے مادے کی دنیا میں ڈھونڈا جا سکتا ہے؛ یہ تو نفس کا لباس ہے اور نفس، مابعد الطبیعیاتی حقیقت ہے۔ یہ عالمِ ناسوت میں پابند بھی ہو، پھر بھی طائرِ لاہوت ہے۔ لہذا سائنس کو فلسفے کا سہارا اور تجربے کو تعقّل سے سند لینا ہو گی۔

سائنس کی محدودیّت

جیسا کہ اوپر اشارہ ہوا، سائنس اور تجربے کو حقیقت کی دنیا کا تنہا جبرائیل ماننا اور یہ طے کر لینا کہ حقیقت وہی ہے جس کی سائنس تائید کر دے، ایک غلط نظریہ اور خام خیالی ہے۔ کیونکہ سائنس، اکیلا حقیقت تک رسائی حاصل نہیں کر سکتا۔ دراصل، سائنس کی روش اور تجربے کی ماہیت میں یہ بات پوشیدہ ہے کہ سائنس کا ہر شعبہ، عالمِ ہستی کی حقیقت کا اپنی پہنچ (Approach) کے مطابق شکار کرتا ہے۔ سائنس جب تک کائنات کے کسی جزو کو کائنات کے کل سے کاٹ کر نہ دیکھے، وہ جزو، اس کے تجربے اور مشاہدے میں نہیں آتا۔ لیکن سائنس اِن ٹوٹے اجزاء کو آپس میں جوڑنے میں ناکام ہے۔ سائنس توڑنا جانتی ہے، جوڑنا نہیں جانتی۔ بقول ڈاکٹر علامہ محمد اقبال:

> *But we must not forget that what 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. 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.*

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. Nature as a subject of science is a highly artificial affair, and this artificiality is the result of that selective process to which science must subject her in the interests of precision." (8)

"لیکن ہمیں یہ بات نہیں بھولنا چاہیے کہ جسے سائنس کہا جاتا ہے وہ واقعیت کا ایک واحد منظم نظارہ نہیں ہے۔ بلکہ یہ تو واقعیت کے بارے میں الگ الگ بکھرے نظریات کا نام ہے جو اپنی جگہ سب ایک کلی تجربہ کے ایسے ٹکڑے ہیں کہ جو آپس میں میل کھاتے نظر نہیں آتے۔ نیچرل سائنس کا سروکار، مادے، حیات اور فکر سے ہے لیکن جب آپ یہ پوچھتے ہیں کہ مادہ، حیات اور فکر ایک دوسرے سے کیسے مربوط ہیں؟ تو آپ کو ان موضوعات پر بحث کرنے والے سائنسی علوم کی انشعابی خصوصیت نظر آنے لگتی ہے اور جب انہیں الگ الگ لیا جائے تو ان میں یہ لیاقت نہیں کہ آپ کے سوال کا مکمل جواب دے سکیں۔

دراصل، نیچرل سائنسز کی مثال ان گِدھوں کی سی ہے جو طبیعت کے لاشے پر اترتی اور ہر ایک اپنے نوک، پنجوں میں اپنے حصے کا گوشت نوچتی، اڑ جاتی ہیں۔ طبیعت جب سائنس کا موضوع قرار پاتی ہے تو بہت مصنوعی شکل اختیار کر لیتی ہے اور یہ نتیجہ ہے اس انتخابی عمل کا جو سائنس کو دقّت کی خاطر اپنانا چاہیے۔"

نیچرل سائنسز کی جس خصوصیت کی طرف علامہ اقبال نے اشارہ کیا ہے، ہم اُسے "ایک پھول، چھ آدمی" کی تمثیل کے ذریعے واضح کر سکتے ہیں۔ فرض کر لیں کہ ایک جگہ چھ آدمی موجود ہیں جن میں سے فقط ایک شخص ذہنی اور بدنی لحاظ سے مکمل صحیح و سالم ہے لیکن باقی افراد میں سے ایک کے پاس حواس پنجگانہ میں سے فقط آنکھیں، دوسرے کے پاس، فقط کان، تیسرے کے پاس فقط ناک، چوتھے کے پاس فقط زبان اور پانچویں کے پاس فقط ہاتھ ہیں۔ جب آپ ان افراد میں سے اس شخص کو گلاب کا پھول دیتے ہیں جس کے پاس حواس خمسہ میں سے فقط آنکھیں ہیں، ناک، ہاتھ اور زبان نہیں تو اس کی نظر میں یہ پھول محض خوبصورت رنگ ہے۔ یہی

پھول جب آپ اس شخص کو پیش کرتے ہیں جس کے پاس فقط سونگھنے کی حس ہے، دیکھنے، چھونے اور چکھنے کی حس نہیں، تو اس کی نظر میں یہ پھول فقط ایک بھینی خوشبو ہے۔ یہی پھول اس شخص کے لئے جس کے پاس فقط چھونے کی حس ہے، تازگی، لطافت اور نرمی و نزاکت کے تصور کے سوا کچھ نہیں۔ اور جس شخص کے پاس فقط چکھنے کی حس ہے اس کی نظر میں یہ پھول سوائے پھیکے پن کے کچھ نہیں۔

پھول کی حقیقت کو جس قالب میں ان لوگوں نے پایا وہ، مصنوعی ہے۔ لہٰذا ان کے سامنے "پھول" کا حقیقی تصور نہیں آ سکتا، ہاں! پھول کا تصور فقط اس شخص کے لئے اجاگر ہو سکتا ہے جس کے پاس پانچوں حواس بھی صحیح و سالم موجود ہوں اور وہ عقلی سلامتی کا بھی حامل ہو۔ نیچرل سائنسز کی مثال انہی ناقص الحواس اشخاص کی ہے اور جب یہ طبیعت کا مطالعہ کرنے بیٹھتے ہیں تو طبیعت مصنوعی رنگ اختیار کر لیتی ہے۔ لہذا نیچرل سائنس نہ حقیقت کی جامع تصویر دیکھ سکتی ہے، نہ پیش کر سکتی ہے۔ بقول علامہ 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.(9)

سائنس کے برعکس، فلسفہ، نہ فقط طبیعت، بلکہ پوری کائنات کو بطور مجموعی *As a whole* اپنے مطالعے کا موضوع قرار دیتا ہے۔ لہذا اس کی مثال ایک ایسے شخص کی سی ہے جس کے پانچوں حواس سالم اور عقل سلیم ہو۔ یقینا یہ حقیقتِ ہستی کی جامع تصویر دیکھ بھی سکتا ہے اور پیش بھی کر سکتا ہے۔ فلسفے کی اسی برتری کی طرف ملا صدرا شیرازی نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

"ولا شئ من المحسوسات بحیث یکون جامعا لذاته بحسب وجود واحد لجمیع الکیفیات والصفات التی یقع الاحساس بها فان المبصر غیر المسموع والرائحة غیر الطعم فهکذا یجب ان یکون مدارك هذه الکیفیات والکمالات ومشاعرها الجزئیة مختلفه وهذا بخلاف وجود الأشیاء فی العقل حیث یجوز ان یکون هناك شئ واحد بحسب وجود واحد عقلی شما وذوقا ورائحة وصوتا ولونا وحرارة وبرودة وغیر ذلك من الصفات علی وجه أعلی وأشرف" (10)

یعنی: "محسوسات میں سے کوئی ایک محسوس بھی ایسا نہیں جو ایک واحد وجود کی حیثیت سے اپنی ذات میں ان تمام کیفیات اور صفات کو یکجا کر سکے جن کے ذریعے احساس تحقق پاتا ہے؛ کیونکہ دیکھے جانے کی کیفیت، سنے جانے کی کیفیت کا غیر ہے اور خوشبو، ذائقے کا غیر ہے، پس اسی طرح ان کیفیات اور کمالات کے مدارک اور ان کے جزئی مشاعر کو بھی مختلف ہونا چاہیے۔ لیکن عقل میں اشیاء کا وجود اس طرح تحقق نہیں پاتا، کیونکہ عقل کی سلطنت میں ایک ہی چیز ایک ہی عقلی وجود کے حسب حال اعلیٰ اور اشرف طریقے پر بیک وقت خوشبو بھی ہو سکتی ہے، ذائقہ بھی، آواز بھی، رنگ بھی اور حرارت اور ٹھنڈک وغیرہ جیسی دیگر صفات بھی۔"

یہاں ممکن ہے یہ کہا جائے کہ فلسفہ، سائنس کا محتاج ہے؛ کیونکہ سائنسی ادراک (حسی تجربہ) فلسفے کو فکر کا بنیادی سامان فراہم کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کہا گیا ہے: "من فقد حسا، فقد علما"[11] پس فلسفہ، سائنس پر برتری رکھتا ہے، نہ سائنس کا دائرہ کار محدود ہے۔ لیکن یہ بات درست نہیں؛ کیونکہ:

1. فلسفہ محض ابتداء میں حسی ادراک کا محتاج ہے، لیکن انتہاء میں اس کا محتاج نہیں، مستقل ہے اور فلسفے کی حسی تجربہ کی طرف یہ احتیاج، سائنس کی فلسفے پر برتری یا مجرد مفاہیم وادراکات کی نفی کا موجب نہیں ہے۔ اس امر کی وضاحت یہ ہے کہ جب ہم کسی چیز کو حواس خمسہ کی مدد سے درک کرتے ہیں تو اس شئے کی حسّی صورت ہمارے ذہن میں اس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک وہ ہماری حس سے جڑی رہتی ہے۔ مثال کے طور پر جب تک ایک پھول ہمارے سامنے رہتا ہے اور ہماری نظریں اس پر جمی رہتی ہیں، تب تک اس کا ادراک حسی ہوتا ہے۔ لیکن جب یہ پھول ہماری نظروں سے اوجھل ہوتا ہے یا ہم آنکھیں بند کر لیتے ہیں تو اب نہ پھول ہے، نہ آنکھیں اسے دیکھنے میں مصروف ہیں اور نہ پھول کا حسی ادراک موجود ہے۔ یہاں پھول کا حسی تجربہ ختم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ حسّی ادراک میں حواس کا خارج کے ساتھ رابطہ شرط ہے۔ جب تک یہ رابطہ برقرار رہے، یہ ادراک باقی رہتا ہے، جونہی یہ رابطہ ختم ہوا، یہ ادراک دم توڑ دیتا ہے۔

لیکن حسی ادراک (سائنسی تجربہ) کے ختم ہو جانے کے بعد بھی ہمارے ذہن میں پھول کا ادراک باقی رہ جاتا ہے اور باقی رہ جانے والا یہ ادراک حسی نہیں، مجرد ہے۔ کیونکہ اس میں حسی ادراک کی خصوصیات نہیں پائی جاتیں۔ اس لئے کہ ہر حسی ادراک ہمیشہ ایک خاص "حالت"، "سمت" اور "مکان" میں امکان پذیر ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جس پھول کا ذکر ہوا، اس کے حسی تجربہ کے دوران ضروری ہے کہ ہم اس پھول کو ایک خاص وضع، جہت، اور مکان میں دیکھیں، لیکن اس پھول کے خیالی، وہمی اور عقلی ادراک میں جب خود پھول نہیں تو اس کا ادراک بھی کسی خاص حالت (وضع)، سمت (جہت) اور مکان میں نہیں ہے۔

ممکن ہے سائنس دان اور بعض فلسفی خیالی اور وہمی ادراک کے لئے دماغ کے خاص حصّے معین کریں جس سے ان کے مکانی ہونے کا تصور ابھرے لیکن ملاصدرا جیسے بعض اہم فلسفی خیالی ادراک کو بھی مجرد قرار دیتے ہیں۔ خیالی اور وہمی ادراک مجرد ہوں یا نہ، کم از کم عقلی ادراک جو کہ کلی اور ایک سے زیادہ افراد پر صادق آسکتا ہے، نہ خارج کا محتاج ہے، نہ کسی وضع، جہت اور مکان میں ہے۔

پس یہ درست ہے حسی تجربہ، فلسفے کو فکر کا بنیادی سامان فراہم کرتا ہے اور فلسفی بھی سائنس کی اس اہمیت کے منکر نہیں۔ وہ اس حقیقت کے بھی منکر نہیں ہیں کہ حسی ادراکات بہت سے عقلی ادراکات کی پیدائش کی علّت ہیں۔ کوئی فلسفی یہ نہیں کہتا کہ عقلی ادراکات مادے سے بالکل کٹے ہوئے ہیں اور ذہن اور بدن کے درمیان دیوارِ چین حائل ہے۔ بلکہ عظیم مسلمان فلسفی، صدر المتألہین اور ان کے بعد کے فلاسفرز نے تو یہاں تک کہا ہے کہ روح، خود مادہ کی تکامل یافتہ عالی ترین صورت ہے۔ لیکن ذہنی مفاہیم، روحی امور اور عقلی ادراک کو تنہا اعصابی فعالیت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ ان میں مادہ کے عمومی خواص نہیں پائے جاتے۔ پس عقلی ادراک کے دوران حسی تجربہ کا تحقق اور دماغ و اعصاب کی سرگرمیاں اس کے مادی ہونے کی دلیل نہیں ہیں۔

خلاصہ یہ کہ فلسفہ، سائنسی تجربہ کو ایک جال اور سواری کے طور پر استعمال کرتا ہے، لیکن جب یہ شکار کرلے تو جال کو چھوڑ دیتا ہے اور جب منزل پر پہنچ جائے تو سواری کا محتاج نہیں رہتا۔ بقول ملا صدرا شیرازی:

"فان البدن و الحواس و ان احتیج إلیھا فی ابتداء الامر لیحصل بواسطتھا الخیالات الصحیحۃ حتی تستنبط النفس من الخیالات المعانی المجردۃ وتتفطن بھا وتتنبہ إلی عالمھا ومبدئھا ومعادھا إذ لا یمکن لھا فی ابتداء النشأۃ التفطن بالمعارف الا بواسطۃ الحواس ولھذا قیل من فقد حسا فقد علما فالحاسۃ نافعہ فی الابتداء عائقۃ فی الانتھاء کالشبکۃ للصید والدابۃ المرکوبۃ للوصول إلی المقصد ثم عند الوصول یصیر عین ما کان شرطا ومعینا شاغلا ووبالاً ." (12)

یعنی: ''اگرچہ ابتداء میں بدن اور حواس ضروری ہیں تاکہ ان کی مدد سے صحیح خیالات حاصل ہو سکیں کہ نفس ان خیالات سے مجرد معانی کا استنباط کر سکے اور انہیں سمجھ سکے اور ان کی مدد سے اپنے عالم، مبداء اور معاد کی طرف توجہ کر سکے؛ کیونکہ ابتداء میں نفس کے لئے ممکن نہیں کہ وہ حواس کا واسطہ استعمال کیے بغیر معارف کی سوجھ بوجھ حاصل کر سکے۔ اسی لئے تو کہا گیا ہے کہ جس کے پاس حس نہ ہو، اس کے پاس علم نہیں ہوتا۔ پس حواس (پنجگانہ) میں سے ہر حس، ابتداء میں نافع ہے، لیکن انتہاء میں مانع ہے؛ جیسے شکار کا جال اور منزل تک پہنچنے کی سواری؛ کہ یہ شکار کرنے اور منزل تک پہنچنے تک تو شرط اور معاون و مددگار ہیں، لیکن بعد میں یہ، شکار اور منزل سے غفلت کا موجب اور وبال جان بن جاتے ہیں۔''

2. جیسا کہ اوپر گذرا، ضروری نہیں کہ فلسفے کا ہر ادراک محض سائنسی معلومات کی بنیاد پر استوار ہو۔ کیونکہ فلسفی تجربہ میں تعقل کا موضوع (Object) مادی (Natural) بھی ہو سکتا ہے، غیر مادی اور مابعد الطبیعی (Supernatural) بھی ہو سکتا ہے۔ لہذا جب Object مابعد الطبیعی ہو تو عقل حواس کی محتاج نہیں ہے اور فلسفہ، سائنسی تجربے کا محتاج نہیں۔ بلکہ اگر ہم علم و عمل کی دنیا میں انسانی ترقی اور عروج کی منازل کو ملاصدرا کی نظر سے دیکھیں تو انسان اپنے فکری تکامل اور عملی سیر و سلوک میں ایک ایسی منزل پر جا پہنچتا ہے کہ وہاں مادی ادرکات اور سائنسی تجربات، اس کی راہ میں آڑے آنے لگتے ہیں اور ان سے دوری اور انقطاع میں انسانیت کا کمال پوشیدہ ہوتا ہے۔ بقول ملاصدرا:

”اعلم أن النفس الإنسانية إذا استعدت بالاستعداد لقبول فيض العقل الفعّال بمزاولة أعمال علمية وحركات فكرية ورياضات لطيفة شوقية وآنست بالاتصال به والإلف معه على الدوام انقطعت حاجته من النظر إلى البدن ومقتضى الحواس ولكن لا يزال يجاذبها ويشغلها ويمنعها عن تمام الاتصال وروح الوصال فإذا انحط عنه شغل البدن ووسواس الوهم ودعابة المتخيلة بالموت ارتفع الحجاب وزال المانع ودام الاتصال“(13)

یعنی: ”جان لیں کہ جب انسانی نفس میں علمی تمرین، فکری سیر و سلوک اور لطیف عشقی ریاضت کے سبب فعّال عقل کے فیض کے قبول کی استعداد آ جائے اور وہ عقلِ فعّال کے اتصال اور اس کے ساتھ ہمیشہ رہنے سے مانوس ہو جائے تو اسے بدن اور حواس کے تقاضوں کی طرف دیکھنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ لیکن یہ بدن اسے مسلسل اپنی طرف جذب کرتا، مشغول رکھتا اور اتصال کے کمال اور وصال کی روح سے روکتا ہے۔ لہذا جب موت کے ذریعے نفس سے بدن کا بوجھ، وہم کی قوت کا وسوسہ اور قوّۂ خیال کا نیرنگ ختم ہو جاتا ہے تو حجاب اٹھ جاتا اور مانع زائل ہو جاتا ہے اور اتصال دائمی ہو جاتا ہے۔“

3. اگرچہ یہ بات درست ہے کہ سائنسی ادراک، فلسفے کو فکر کا بنیادی سامان فراہم کرتا ہے لیکن یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ جس کے پاس عقل نہ ہو، تمام حواس کے ہوتے ہوئے بھی وہ کوئی علم حاصل نہیں کر سکتا۔ لہذا یہ کہنا بالکل درست ہے کہ: ”من فقد عقلا، فقد علما“ یعنی: "جس کے پاس عقل نہ ہو، اُس کے پاس علم ہوتا ہی نہیں۔" بنابریں، جہاں عقل اپنے بعض ادراکات میں سائنسی تجربات کا سہارا لیتی ہے، وہاں سائنس اپنے تمام ادراکات میں عقل کی محتاج ہے۔ اس مطلب کی وضاحت یہ ہے کہ حواس کی مدد سے انسان فقط جزئیات کا علم حاصل کر سکتا ہے۔ مثال کے طور پر جب ایک انسان اپنے ہاتھ پر دھکتا انگارا اٹھاتا ہے تو چھونے کی حس اُسے بس اتنا بتاتی ہے کہ یہ انگارا جلاتا ہے۔ اسی طرح جب وہ ایک کچا پھل کھاتا ہے تو زبان کی حس یہ بتاتی ہے کہ جو پھل اِس وقت اُس کے منہ میں ہے وہ کھٹا

ہے۔ باقی حواس کی مدد سے حاصل ہونے والے حسی تجربات کا عالم بھی یہی ہے۔ حالانکہ ہم تمام سائنسی علوم میں جو احکام صادر کرتے ہیں وہ جزئی نہیں، بلکہ عمومی اور کلی ہوتے ہیں۔

مثال کے طور پر ہم یہ کہتے ہیں کہ ہر آگ جلاتی ہے۔ کچے پھل کھٹے ہوتے ہیں اور ہر انسان کے سینے میں ایک دل ہوتا ہے۔ حالانکہ ہم نے فقط ایک یا چند ایک انگارے ہاتھ پر لئے، فقط ایک یا چند ایک کچے پھل کھائے اور محض چند ہزار یا چند لاکھ انسانوں کا آپریشن کیا اور ان کے بدن کی تشریح کے سائنسی تجربہ میں ہم نے ان کے سینے میں دھڑکتا دل دیکھا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ یہ کلی علم اور عمومی احکام کہاں سے آ گئے کہ "ہر آگ جلاتی ہے"، " کچے پھل کھٹے ہوتے ہیں" اور "ہر انسان کے سینے میں ایک دل ہوتا ہے"؟ یقیناً سائنسی تجربہ ہمیں یہ تحفہ نہیں دے سکتا کیونکہ ہم نے ہر آگ، تمام کچے پھلوں اور سب انسانوں پر تجربات کیے ہی نہیں۔ پس سائنسی علوم کے یہ عمومی احکام، سائنسی تجربات کے پس پردہ کارفرما عقلی فہم و ادراک کا نتیجہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ہم سائنسی تجربات میں عقلی احکام کا سہارا نہ لیں تو ہمارا کوئی سائنسی تجربہ تحقق نہیں پا سکے گا۔ بقول علامہ محمد حسین طباطبائیؒ:

فلو اقتصرنا فی الاعتماد والتعویل علی ما یستفاد من الحس والتجربة فحسب من غیر رکون علی العقلیات من رأس لم یتم لنا ادراك كلی ولا فكر نظری ولا بحث علمی، فكما یمكن التعویل أو یلزم علی الحس فی مورد یخص به كذلك التعویل فیما یخص بالقوة العقلیة، ومرادنا بالعقل هو المبدأ لهذه التصدیقات الكلیة والمدرك لهذه الأحكام العامة (14)

یعنی: "اگر ہم فقط حس اور تجربہ کے ذریعے حاصل شدہ معلومات پر بھروسہ کریں اور عقلیات کا بالکل سہارا نہ لیں تو ہمیں کوئی کلی ادراک اور نظری علم حاصل نہ ہوگا اور نہ ہی کوئی علمی بحث مکمل ہو پائے گی۔ تو جہاں حس پر بھروسہ کیا جا سکتا ہے یا ضروری ہے کہ ہم حس پر بھروسہ کریں، وہاں عقلی امور میں عقل کی قوت پر بھروسہ کرنا بھی ضروری ہے۔ اور عقل سے ہماری مراد اِن کلی تصدیقات کا سرچشمہ اور عام احکامات کے فہم کی قوّت ہے۔"

خلاصہ یہ کہ درست ہے سائنسی ادراک، فلسفے کو فکر کا بنیادی سامان فراہم کرتا ہے لیکن جب تک عقل نہ ہو، سائنسی تجربات سے بھی کوئی علم حاصل نہیں ہوتا۔

اب تک کی بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ مادہ پرستوں کا یہ گمان کہ نیچرل سائنس اور تجربہ ہی عالمِ ہستی کی حقیقت کو دریافت کرنے کا اکیلا وسیلہ ہیں،ایک باطل گمان ہے۔کیونکہ نیچرل سائنس مادی اشیاء کے باہمی روابط کو کشف کرنے تک محدود ہے۔یہ مادے کی حد تک تو بتا سکتی ہے کہ فلاں حادثے یا واقعے کا عامل (Cause) کیا ہے۔مثال کے طور پر نیچرل سائنسز یہ بتا سکتے ہیں کہ فلاں جگہ آگ کیوں لگی ہے یا فلاں بیماری کے پھیلنے کا سبب فلاں وائرس ہے۔ لیکن عالمِ ہستی کے حقائق فقط مادے اور مادیات میں منحصر نہیں ہیں۔ بلکہ انسانیت کی دنیا میں ہر انسان کے اندر **"زندگی اور ذہن"** ایسی حقیقت ہیں جنہیں مادی قرار نہیں دیا جا سکتا اور نہ ہی سائنسی تجربہ کی بنیاد پر زندگی اور ذہن سے مربوط تمام مسائل کی گتھیاں سلجھائی جا سکتی ہیں۔کیونکہ ڈاکٹر علامہ محمد اقبال کے بقول:

*"When we rise to the level of life and mind the concept of <u>cause</u> fails us, and we should stand in need of concepts of a different order of thought. The action of living organisms initiated and planned in view of an <u>end</u>, is totally different to causal action. 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."(15)*

یعنی: "جب ہم <u>زندگی اور ذہن</u> کی سطح تک ارتقاء پاتے ہیں تو علّت (سبب) کا مفہوم ہمارے کام نہیں آتا اور ہمیں مختلف نوع کے فکری مفاہیم کی ضرورت پیش آتی ہے۔اُن زندہ موجودات کا عمل جن کی سرشت میں ہدف نہفتہ اور وہ اس تک پہنچنے کے لئے بنائے جاتے ہیں، سببی عمل سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔لہذا یہاں ہماری تحقیق کا موضوع "ہدف" اور "غرض" کے مفاہیم کا محتاج ہے جو اندر سے عمل کرتے ہیں؛ بر خلاف علّت کے مفہوم کے، جو "معلول" کی نسبت خارجی اور باہر سے عمل کرتا ہے۔"

اس اقتباس کی توضیح یہ ہے کہ انسان کے لئے اس کائنات کے مسلمہ حقائق میں سے ایک انتہائی اہم حقیقت، خود انسان کی "زندگی اور ذہن" ہیں۔ کیونکہ اگر زندگی و ذہن نہ ہوں، تو نہ نیچرل سائنس تحقق پائے گی، نہ کوئی دوسرا علم۔ نہ سائنسی تجربات کی لیبارٹریز قائم ہوں گی، نہ جمالیاتی، فلسفی اور دینی تجربات کا بازار گرم ہو سکے گا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ آیا نیچرل سائنس مادی امور پر حاکم "قانونِ علیّت "(Rule of Causality) کی بنیاد پر "زندگی اور ذہن" کی حقیقت کی توضیح پیش کر سکتی ہے۔ ہر گز نہیں! کیونکہ زندگی اور ذہن، مادی حقائق نہیں کہ انہیں سائنسی تجربہ کی بنیاد پر پرکھا جا سکے۔

ذرا غور فرمائیں! کوئی عقل سلیم کا مالک انسان ایسا ہو گا جس کے ذہن میں آرزؤں، تمناؤں اور ارادوں کی دنیا نہ بسی ہو؟ ہر انسان کے اندر یہ دنیا آباد ہے۔ اگر انسان کے اندر، آرزو، تمنا اور ارادے کے محرّکات نہ ہوں تو زندگی کا کاروبار ٹھپ ہو جائے اور انسان یہ زندگی "جہدِ مسلسل" کے ساتھ نہ کاٹے۔ یہ آرزوئیں، تمنائیں اور ارادے "ہدف" یا "غرض" کا فلسفی مفہوم تشکیل دیتے ہیں۔ لیکن "ہدف" کا فلسفی مفہوم، ہر انسان کی حرکت اور فعالیت کی علّت اور سبب ہے۔ "ہدف" ایک انسان کو اس وقت تک متحرک رکھتا ہے جب تک وہ اپنا مقصود نہ پالے اور جب انسان منزل تک پہنچ جاتا ہے تو "ہدف" یا "غرض" کا مفہوم باقی نہیں رہتا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ آیا "اہداف" انسانی زندگی کی حقیقت ہیں یا نہیں؟

یقیناً اہداف و اغراض کا وجود واقعی ہے، و گرنہ انسانی زندگی کا سفر جاری نہ ہوتا۔ اور جب ایسا ہے تو سوال یہ ہے کہ آیا سائنسی تجربہ "ہدف" اور "غرض" کی حقیقت کی تائید یا تردید کر سکتے ہیں؟ یقیناً نہیں۔ کیونکہ سائنسی تجربہ کی بنیاد پر اس وقت تک کسی چیز کی تائید نہیں کی جا سکتی جب تک وہ نیچر کا لبادہ نہ اوڑھ لے۔ پس "ہدف" اور "غرض" کے ذہنی مفاہیم، وہ مسلمہ حقائق ہیں جن تک نیچرل سائنس کو رسائی حاصل نہیں۔ پس مادہ پرستوں سے یہی کہا جا سکتا ہے کہ "زندگی اور ذہن" کے مفاہیم وہ حقائق ہیں جنہیں سائنسی تجربہ کے جال میں شکار نہیں کیا جا سکتا۔ اور اگر سائنس کسی حقیقت کی تائید نہ کر سکے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نہیں کہ اس کے عدم کا فتوا جاری کر دیا جائے۔

عالم ہستی کے حقائق کے ادراک کے حوالے سے نیچرل سائنس کی محدودیّت کو علامہ محمد حسین طباطبائی کی "لکڑہارے" کی تمثیل کی روشنی میں بہتر سمجھا جا سکتا ہے۔([16]) فرض کریں ایک لکڑہارا کلہاڑا اٹھائے ایندھن جمع کرنے کی غرض سے ایک پہاڑی کا رخ کرتا ہے۔ راستے میں ایک شخص اس سے کہتا ہے: "کچھ نہیں، مت جاؤ۔" یہاں اگر لکڑہارا یہ سمجھ لے کہ اُس طرف پہاڑی، پتھر، چٹانیں، سبزہ، ندّی، نالے اور کوئی چرند، پرند۔۔۔ کچھ بھی نہیں ہے تو یہ اُس کی نادانی ہے۔ کیونکہ کہنے والے کے جملے "کچھ نہیں" کا مطلب محض "ایندھن" کی نفی تھا، نہ پہاڑی، گل وگیاہ، پتھروں، چٹانوں اور حیوانوں کی نفی۔ مادہ پرستوں کی مثال اس نادان لکڑہارے کی ہے جو مابعد الطبیعت کی دنیا میں مادہ ڈھونڈنے نکلا ہے۔ نیچرل سائنس اسے کہتی ہے " کچھ نہیں، مت ڈھونڈو۔" یعنی طبیعت کی دنیا کے اُس پار کوئی مادی چیز موجود نہیں ہے۔ لیکن مادہ پرست یہ سمجھتا ہے کہ مادے کی دنیا کے اُس پار نہ زندگی ہے، نہ ذہن ہے، نہ فکر ہے، نہ فلسفہ ہے، نہ جمال ہے، نہ دین۔۔۔ کچھ بھی نہیں ہے۔ فلسفی، مادہ پرست کے اسی فہم کو نادانی قرار دیتا ہے۔

مادہ پرستوں کی چارہ جوئی کا سدّباب

میٹیریالسٹس نے ہمیشہ "میں نہ مانوں" کی رَٹ لگائی اور Materialism کا پرچار کیا ہے۔ انہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ "زندگی اور ذہن" "مادی حقائق" ہیں اور انسانی فکر و سوچ، دماغ کے مادی تحوّلات سے عبارت اور ذہنی تفکرات مادی علل و اسباب کا نتیجہ ہیں۔ جیسا کہ آج کل مادہ پرستوں کے بعض حلقوں میں مصنوعی ذہانت (Artifical Intelligence) کو اس دعوے کی دلیل کے طور پر پیش کیا جا رہا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ زندگی اور ذہن کو دماغی تحوّلات قرار نہیں دیا جا سکتا ہے اور نہ ہی مصنوعی ذہانت، ذہن کے مادی ہونے کی دلیل بن سکتی ہے۔ کیونکہ سابقہ بحث میں ذہنی مفاہیم، بالخصوص عقلی ادراک کے غیر مادی اور مجرد ہونے پر یہ دلیل بیان کی جا چکی ہے کہ اگر یہ ادراکات مادی ہوتے تو ان میں مادہ کی خصوصیات پائی جاتیں، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ پس یہ مادی نہیں۔ تاہم مادہ پرستوں کی اس چارہ جوئی کا مکمل سدّباب ہمیں علامہ محمد حسین طباطبائی کی کتاب "اصول فلسفہ و روش رئالیسم" اور اس کتاب پر استاد مرتضیٰ مطہری کے حواشی میں ملتا ہے۔ اس کتاب میں عقلی ادراک، نیز زندگی و ذہن اور روحی امور کے غیر مادی اور مجرد ہونے پر انتہائی

تفصیلی اور ٹھوس دلائل پیش کیے گئے ہیں۔(17) ذیل میں ہم اپنے قارئین کی سہولت کے لئے ان دلائل میں سے بعض کا خلاصہ اپنے الفاظ میں پیش کر دیتے ہیں۔

1. اس میں شک نہیں کہ ہم اپنے حسی تجربہ کے دوران، دسیوں کلومیٹرز کے رقبے پر پھیلا منظر، اپنے تمام اجزاء اور وسعت سمیت اپنے ذہن میں موجود پاتے ہیں۔ یقینا عالم طبیعت کا یہ وسیع و عریض منظر ہمارے دماغ کی انتہائی محدود نگری میں نہیں سما سکتا۔ یہ دعویٰ سائنس بھی قبول نہیں کر سکتی کہ اتنا بڑے منظر کا عکس اپنی تمام وسعتوں سمیت ہمارے اعصاب کے ایک ناچیز مادے یا ہمارے مغز کے انتہائی متراکم اجزاء میں سما جائے۔ دوسری طرف یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ مثال کے طور پر ۱۵/ کلومیٹر کے رقبے پر پھیلا منظر ہمیں ایک سینٹی میٹر کا نظر آتا ہے۔ نہیں ہم ۱۵/ کلومیٹر کے رقبے پر پھیلا منظر، ۱۵/ کلومیٹر ہی کی وسعت کے ساتھ دیکھتے ہیں۔ اب اگر ہمارا یہ دیکھنا (ادراک) مادی ہوتا تو اس کے لئے ذہن اور دماغ کی دنیا میں ۱۵/ کلومیٹر کا رقبہ درکار تھا، جو کہ موجود نہیں ہے۔ پس یہ ادراک مادی نہیں، کیونکہ اس میں مادہ کی خصوصیات نہیں ہیں؛ یہ مجرد اور غیر مادی ہے۔

ممکن ہے یہاں یہ سائنسی توضیح پیش کی جائے کہ دیکھنے کے عمل میں دیکھے جانے والے منظر سے نور کی تمام شعاعیں آنکھ کے ایک زرد نقطہ میں جمع ہوتی ہیں؛ ہم اُسی نقطہ کو دیکھتے ہیں اور اس سے ہمارا ذہن پورے منظر کے بارے میں تخمینہ لگاتا اور اس کی وسعتوں کا اندازہ لگالیتا ہے۔ لیکن یہ بات کسی طور ایک فلسفی کے سوال کا جواب نہیں ہے۔ کیونکہ جس چیز کا نام آپ نے "تخمینہ" اور "اندازہ" رکھا ہے، یہی تو "ادراک" ہے جس میں مادہ کے عمومی خواص نہیں، نہ اس کے لئے کسی مکان کی ضرورت ہے، نہ کسی سمت و سو کی، نہ اسے تقسیم کیا جاسکتا ہے اور نہ دماغ کے خلیوں میں ڈھونڈا جا سکتا ہے۔ پس یہ غیر مادی اور مجرد ہے۔

2. ہمارے علم کی ایک قسم حضوری ہے جس کی پیدائش میں سائنسی تجربہ کوئی دخالت نہیں رکھتا، نہ ہی اس میں مادی ادراک کی کوئی خصوصیت پائی جاتی ہے۔ جیسے ہمارا ارادہ، محبت اور نفرت۔ پس ہمارے ہر ادراک کو مادی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ مثال کے طور پر جب ہم یہ ارادہ کرتے ہیں کہ ہمیں کوہ ہمالیہ کی چوٹی سر کرنا ہے تو ہو سکتا ہے ہم نے کوہ ہمالیہ اپنی آنکھوں سے دیکھا اور اس کا حسی تجربہ کیا ہو، ہم نے

کچھ کوہ پیماؤں کو یہ چوٹی سر کرتے بھی دیکھا ہو، لیکن ہم نے کبھی کسی ارادے کو نہیں دیکھا، نہ سنا، نہ چھوا، نہ چکھا، نہ سونگھا۔ پس یہ ارادہ جس کا ہمیں خوب ادراک ہے، ایک مجرد حقیقت ہے۔

3. جب ہم ایک ایسے شخص کو دیکھتے ہیں جسے ہم نے آج سے دس سال قبل دیکھا تھا تو ہمیں یاد آجاتا ہے کہ یہ وہی شخص ہے جسے ہم نے دس سال قبل دیکھا تھا۔ یہاں یہ "یاد" (Recognition) ایک مستقل علم و ادراک ہے، لیکن یہ کوئی مادی امر نہیں ہے اور نہ ہی اِس میں مادے کی عمومی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ کیونکہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ دس سال پہلے اس شخص کو دیکھنے کا عمل، آنکھ کے عدسوں اور دماغ کے خلیوں کے مادی تحوّلات سے عبارت تھا اور دس سال بعد بھی اُسے دیکھنے کا عمل اِسی مادی عمل کا نتیجہ ہے، تب بھی ہمارا یہ کہنا کہ : "یہ وہی شخص ہے جسے ہم نے دس سال قبل دیکھا تھا"، ایک ایسا علم اور حکم ہے جو کسی طرح آنکھ کے عدسوں اور دماغ کے خلیوں کی کارکردگی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ پس "**یہ وہی ہے**" کا ادراک، کوئی مادی امر نہیں ہے۔ اسے صوتی تصویری (Audio/Video) کیسٹ پر ریکارڈ شدہ آواز اور تصویر سے بھی تشبیہ نہیں دی جاسکتی ہے۔ کیونکہ ہماری آنکھ نے (دس سال پہلے) "وہ" دیکھا ہے اور (دس سال بعد) "یہ" دیکھا ہے؛ لیکن کبھی "یہ وہی ہے" نہیں دیکھا۔ لہٰذا ہمارے دماغ کے خلیوں پر "یہ وہی ہے" کا حکم کبھی ریکارڈ ہی نہیں ہوا کہ اسے اسے صوتی تصویری (Audio/Video) کیسٹ پر ریکارڈ شدہ آواز اور تصویر سے تشبیہ دی جائے۔ پس "یاد" ایک مجرد ادراک ہے اور اسے دماغ کے خلیوں میں آنے والی تبدیلیاں قرار نہیں دیا جاسکتا۔ ہاں! اگر یہ کہا جائے کہ ہر "یاد" کے تحقق پانے کی شرط یہ ہے کہ انسان کا دماغ سالم ہو، وہ نسیان کا مریض نہ ہو اور اس کے دماغ میں چند مادی تحوّلات انجام پائیں، تو فلسفہ بھی اِس بات کا منکر نہیں ہے۔ کیونکہ فلسفی نقطۂ نظر سے "یاد"، نفس کا "فعل" ہے اور نفس جب تک اس مادی دنیا میں ہے، اپنے فعل میں مادے، بدن اور سالم مغز کا محتاج ہے۔

انسانی نفس کے غیر مادی ہونے پر مذکورہ بالا جو دلیل "اصول فلسفہ" میں بیان ہوئی ہے، علامہ محمد اقبال نے بھی اسی کی طرف ہماری توجہ ان الفاظ میں مبذول کروائی ہے:

My recognition of you is possible only if I persist unchanged between the original perception and the present act of memory. (18)

یعنی: "میرا آپ کو یاد میں لانا تنہا اسی صورت میں ممکن ہے جب ابتدائی ادراک اور یاد کے موجود عمل کے درمیان میرے اندر کوئی تبدیلی رونما نہ ہو۔"

اس بیان کی وضاحت یہ ہے کہ "یاد" کا عمل، درحقیقت، انسانی نفس کے "بسیط" (Immutable) اور "ناقابل تقسیم" (Indivisible) ہونے کی دلیل ہے۔ دراصل، مادی امور میں کبھی بساطت اور عینیّت نہیں پائی جاتی۔ دوسرے الفاظ میں تمام مادی اشیاء ہمیشہ قابل تجزیہ و تقسیم ہوتی ہیں اور مکان و زمان سے وابستگی انہیں مکانی اور زمانی حصوں میں تقسیم کر دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام مادی اشیاء "مکان و زمان وابستہ" (Space & Time bounded) ہیں؛ جبکہ انسانی نفس، زمانہ گذرنے اور مکان بدلنے سے حصوں بخروں میں تقسیم نہیں ہوتا۔ اور "یاد" کا عمل اسی دعویٰ کی بہترین دلیل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ محمد اقبال کے مطابق انسانی نفس میں جو "وحدت" پائی جاتی ہے، وہ مادی چیزوں کی وحدت سے یکسر مختلف ہے۔ ان کے الفاظ میں:

It fundamentally differs from the unity of a material thing; for the parts of a material thing can exist in mutual isolation. Mental unity is absolutely unique. We cannot say that one of my beliefs is situated on the right or left of my other belief. Nor is it possible to say that my appreciation of the buity of the Taj varies with my distance from Agra... (19)

یعنی: "نفس کی وحدت ایک مادی چیز کی وحدت سے یکسر مختلف ہے؛ کیونکہ ایک مادی چیز کے اجزاء ایک دوسرے سے جدا رہ سکتے ہیں۔ لیکن ذہن کی وحدت بالکل بے نظیر ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ میرا ایک عقیدہ، دوسرے عقیدے کے دائیں یا بائیں جانب جاگزین ہے اور نہ ہی یہ کہنا ممکن ہے کہ اگر "آگرا" سے میرا فاصلہ بڑھتا جائے تو میرا تاج محل کی خوبصورتی کا ادراک بھی بدلتا جاتا ہے۔۔۔"

مذکورہ بالا مطلب سے علامہ اقبال یہ نتیجہ لیتے ہیں کہ انسانی بدن مادی ہے اور مکان و زمان کی قید میں اسیر ہے۔ لیکن انسانی نفس یا "خود" ایک غیر مادی اور مکان و زمان کی قید سے آزاد حقیقت کا نام ہے:

The ego, therefore, is not space-bound in the sense in which body is space bound... The duration of physical event is stretched out in space as a present fact; the ego s' duration is concentrated within it and linked with its present and future in a unique manner. (20)

یعنی : "لہٰذا "خود" اُس طرح مکان وابستہ نہیں جس طرح بدن مکان وابستہ ہے۔۔۔ ایک مادی واقعہ کا دورانیہ ایک موجودہ حقیقت کے طور پر مکان کے ظرف میں پھیلا ہوا ہوتا ہے ، لیکن "خود" کا دورانیہ اُس کے اپنے اندر متمرکز اور اس کے حال اور استقبال سے ایک بے نظیر طریقے سے جڑا ہوا ہے۔"

خلاصہ یہ کہ مکان اور زمان کی قید میں گھرا ہونا، مادی امور کی ایک اہم خصوصیت ہے جبکہ انسانی نفس مکان و زمان کی قید سے بالاتر ہے اور یہی اس کے غیر مادی ہونے کی دلیل ہے۔

4. "اصول فلسفہ و روش ریالیسم" میں عقلی ادراک، نیز زندگی و ذہن اور روحی امور کے غیر مادی اور مجرد ہونے پر چوتھی دلیل یہ پیش کی گئ ہے کہ ہر انسان اپنی ذات سے جُڑا ہوا ہے اور اپنے وجود سے آگاہی رکھتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو ایک مستقل موجود اور دیگر موجودات سے جدا سمجھتا ہے۔ ہر شخص کے اندر ایک "خود" ہے جس کا وہ ادراک رکھتا ہے اور بہت سے اثاثوں کو "اپنا" مال قرار دیتا ہے۔ لیکن آیا یہ ممکن ہے کہ یہ "خود" اور "اپنے آپ" کا ادراک، مادی ہو؟ یقینا نہیں۔ کیونکہ نہ "خود" میں، نہ خود کے ادراک میں، کسی میں بھی مادی خصوصیات نہیں پائی جاتیں۔ پس یہ مجرد حقائق ہیں۔

یہاں بعض مادہ پرستوں کا دعویٰ ہے کہ "میں"، احساسات، خیالات، اور افکار کے اُس مجموعے کا نام ہے جن سے انسان عمر بھر گذرتا ہے۔ لیکن اگر ہم اپنے وجدان کی دنیا میں غور کریں تو یہ دعویٰ سراسر غلط ہے۔ کیونکہ اگر یہ دعویٰ درست ہوتا تو میرے جتنے احساسات گذر چکے، مجھے بھی اتنا ہی گذر چکا ہونا چاہیے تھا۔ حالانکہ "میں" ماضی و حال پر محیط، ایک ہی شخص ہوں اور میری یہ "وحدت"، "عینیّت" اور "بساطت" میرے احساسات کی "کثرت" کے مترادف نہیں ہے۔ میرے احساسات "میرے" ہیں۔ "میں" نہیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انسان اپنے وجدان میں ان احساسات کو "اپنا" قرار دیتا ہے، اپنی طرف نسبت دیتا ہے، "میں" قرار نہیں دیتا۔ لہٰذا بالفرض احساسات مادی ہوں، تب بھی "خود" کی حقیقت، مادی نہیں، بلکہ مجرد ہے۔

علامہ محمد اقبال نے بھی انسانی نفس کی حقیقت کے غیر مادی ہونے پر بہت زور دیا ہے۔ ان کے مطابق ہماری خود آگاہی ہمارے سامنے ہمارے "خود" کی حقیقت کی ترجمانی ایک "شئے" (Thing) کے طور پر نہیں، بلکہ ایک "ارشادی طاقت" (Directive Energy) کے طور پر کرتی ہے۔ اور قرآن کریم نے درج ذیل آیت میں انسانی نفس کی اسی ماہیت کی ترجمانی کی ہے:

وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّي وَمَآ اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا (21)

یعنی: " اور یہ آپ سے روح کے متعلق سوال کرتے ہیں، فرما دیجئے: روح میرے رب کے اَمر سے ہے اور تمہیں بہت ہی تھوڑا سا علم دیا گیا ہے۔"

علامہ اقبال ہماری توجہ اس مطلب پر دلاتے ہیں کہ قرآن کریم نے "خلق" (Creation) اور "امر" (Direction) میں فرق ڈالا ہے۔ اور انسانی نفس کو "خلق" نہیں، "امر" قرار دیا ہے۔ اُن کے بقول:

Khalq *is creation;* ***Amr*** *is direction… The verse quoted above means that the essential nature of the soul is directive, as it proceeds from the directive energy of God, though we do not know how Divine Amr functions as ego-unities. The personal pronoun used in the expression* ***Rabbi*** *(My Lord) throws further light on the nature and behavior of the ego. It is meant to suggest that the soul must be taken as something individual and specific, with all the variations in the range, balance and effectiveness of its unity… Thus my real personality is not a thing; it is an act… My whole reality lies in my directive attitude. You cannot perceive me like a thing in space, or a set of experiences in temporal order… (22)*

یعنی: " **خلق**، ایجاد ہے؛ **امر**، ارشاد ہے۔۔۔ اوپر بیان شدہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ روح کی ذاتی ماہیت ارشادی ہے کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی ہدایت کے فیض کے طفیل آگے بڑھتی ہے؛ ہاں! ہمیں یہ نہیں معلوم کہ امر الٰہی نفوس کے طور پر کیسے عمل کرتا ہے۔ "ربّی" (میرا پالنے والا) کے کلمہ میں استعمال ہونے والی متکلم وحدہ کی ضمیر "خود" کی ماہیت اور اس کے کردار پر مزید روشنی ڈالتی ہے۔ میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ نفس کو اس کے رتبہ، تعادل اور وحدت کی کارآمدی میں آنے والی تمام تبدیلیوں کے باوجود ایک واحد اور بسیط چیز لینا چاہیے۔۔۔ یوں میری حقیقی شخصیت ایک "شئے" نہیں، بلکہ "عمل" کے طور پر سامنے آتی ہے۔۔۔ میری ساری حقیقت، میرے ارشادی

کردار میں پوشیدہ ہے۔ آپ مجھے مکان وابستہ چیز کے طور پر درک کر سکتے ہیں، نہ زمانی ترتیب میں قرار دیے گئے تجربات کے ایک مجموعہ کی صورت میں۔"

یہاں "خلق" اور "امر" کے باہمی فرق کے حوالے سے علامہ طباطبائی کا بیان بھی قابل غور ہے:

فلأمر هو وجود الشيء من جهة استناده إليه تعالى وحده؛ و الخلق هو ذلك من جهة استناده إليه مع توسط الأسباب الكونية فيه... فظهر بذلك كلّه أنّ الأمر هو كلمة الإيجاد السماويّة و فعله تعالى المختصّ به الّذي لا تتوسّط فيه الأسباب، و لا يتقدّر بزمان أو مكان و غير ذلك (23)

یعنی: "**امر**، کسی چیز کا ایسا وجود ہے جو فقط اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہو اور **خلق**، اسی چیز کا ایسا وجود ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف اس کی تکوین میں موثر اسباب کے ذریعے منسوب ہو۔۔۔اس پوری بحث سے واضح ہوا کہ **امر**، ایجاد کا آسمانی کلمہ اور اللہ تعالیٰ کا وہ مخصوص فعل ہے جس میں اسباب واسطہ نہیں بنتے اور نہ ہی اسے زمان و مکان وغیرہ کے (مادی) پیمانوں میں ناپا جا سکتا ہے۔"

اس بحث کا خلاصہ یہی ہے کہ "خود" کی حقیقت غیر مادی ہے کیونکہ اس میں مادہ کی ایک اساسی خصوصیت (مکان و زمان سے وابستگی) نہیں پائی جاتی اور نہ اسے مادی مکان و زمان کے پیمانوں میں ناپا، تولا جا سکتا۔

نتیجہ:

اب تک کی بحث کا نچوڑ یہ ہے کہ عالم ہستی کے حقائق کو محض نیچر کی دنیا میں محدود نہیں کیا جا سکتا اور سائنس حقائق کے فہم کا تنہا وسیلہ نہیں ہے۔ اس دنیا میں سائنسی حقائق کے ہمراہ دیگر حقائق بھی موجود ہیں جن کے فہم کے لئے سائنسی تجربہ کی بجائے فلسفی، عرفانی اور دینی تجربات ضروری ہیں۔

*****

حوالہ جات

1. نہج البلاغہ، ترجمہ دکتر سید جعفر شہیدی، چاپ ہشتم، تہران، شرکت انتشارات علمی و فرہنگی، 1374 ھ، ش، ص297 - 298۔

2. *Oxford Advanced Learners Dictionary.*

3. *Encyclopedia Britannica; Vol: 26, p 579.*

4. *Ibid, p 579.*

5. *Frederick Copleston; A History of Philosophy ; Vol # 7;* IMAGE BOOKS DOUBLEDAY New York London Toronto Sydney Auckland; *P # 38.*

6. *Ibid, p.38.*

7. جیمز، ویلیام، دین و روان، ترجمہ مہدی قائنی، چاپ اوّل، تہران، بنگاہ ترجمہ و نشر، 1343ھ، ش، ص34.

8. *Allama Muhammad Iqbal; The Reconstruction of Religious Thought in Islam; Iqbal Academy Pakistan; Lahore, May 1984; pp: 33-34.*

9 . *Ibid.p.34.*

10 ۔ صدر الدین محمد الشیرازی؛ الحکمۃ المتعالیۃ فی الأسفار العقلیۃ الأربعۃ؛ دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱؛ ج ۹، صص ۳۲۷-۲۸۔

11 ۔ المظفر، الشیخ محمد رضا، المنطق، مرکز المصطفیٰ العالمی، للترجمہ والنشر؛ اسلام آباد؛ ج ۳، ص ۱۶۔

12 ۔ صدر الدین محمد الشیرازی؛ الحکمۃ المتعالیۃ فی الأسفار العقلیۃ الأربعۃ؛ ج ۵، ص ۱۲۶۔

13 ۔ صدر الدین محمد الشیرازی؛ المبدا والمعاد؛ مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ھ، ش؛ قم، صص: ۲۷۴-۲۷۳۔

14 ۔ طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، منشورات جامعۃ المدرسین، فی الحوزۃ العلمیۃ، قم المقدسۃ، ج1، ص48۔

15 . *Allama Muhammad Iqbal; p.34.*

16 ۔ طباطبائی، سید محمد حسین، اصول فلسفہ و روش ریالیسم، انتشارات صدرا، قم، ج1، مقالہ اوّل۔ (اس کتاب کی پہلی جلد کا اردو ترجمہ مقالہ نگار کے قلم سے انجام پا چکا ہے اور یہ کتاب "جامعۃ المصطفیٰ العالمیہ" کے توسط سے زیر طباعت ہے۔)

17 ۔ایضا، ج1، مقالات 1 اور 3۔

18 . Allama Muhammad Iqbal; p.80.
19 . Ibid; p.79.
20 . Ibid.

21۔الاسراء: ۸۵۔

22 . Allama Muhammad Iqbal; p.82.

23 ۔ طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۱۹۷۔