معزز علی بیگ، ہریانہ

عصر حاضر کا ایک عظیم فکری رجحان

جدید دور کے فکری ارتقاء میں وہ تصورات اور نظریات غیر معمولی اہمیت رکھتے ہیں جنہوں نے نہ صرف بیک وقت متعدد علوم پر بہت گہرے اثرات ڈالے ہیں، بلکہ آج کی زندگی کے تقریباً ہر شعبہ کو عالمگیر پیمانے پر پوری طرح اپنی گرفت میں لے لیا ہے۔ ان میں سب سے موثر فرانس کے عظیم مفکر ڈیکارٹ کا تصور دوئی، جرمن مفکر کارل مارکس کا اصول جدلی مادیت، انگلستان کے چارلس ڈارون کا نظریہ ارتقاء اور تنازع للبقا اور آسٹریا کے ماہر نفسیات سگمنڈ فرائڈ کا نظریہ لاشعور ہیں۔

ڈیکارٹ نے ذہن و جسم اور مادی اور غیرمادی حقائق کی دوئی کو تسلیم کرتے ہوئے حقیقت سے وحدت کے تصور کو بالکل ختم کر دیا اور آگے چل کر باقی مذکورہ بالا نظریات نے مادہ پرستانہ افکار کی بالادستی کو اس طرح مستحکم کر دیا جس سے پوری زندگی ان کے تصرف میں آگئی۔

بیسویں صدی خصوصاً اس کے دوسرے نصف حصے میں ٹیکنالوجی کی محیرالعقل ترقیات نے جو آج قابو سے باہر ہیں اور ان کے ساتھ ساتھ اس دور کے حقیقت ناشناس فلسفوں نے ایک ایسی قوت کو پیدا کر دیا ہے جس کو "ہلاکت آفریں" کہنا مناسب ہوگا اور جس نے ایک طرف تو زندگی کے فطری توازن کو

بالکل درہم برہم کر دیا ہے اور دوسری طرف ترقی یافتہ ممالک کے سربراہوں پر اس دیوانگی کو مسلط کر دیا ہے جو کسی وقت بھی انسانی تہذیب و تمدن کے ہزاروں سال کے سرمایہ کو چند لمحات کے اندر خاک میں ملا کر اس کرۂ ارض سے زندگی کو ختم کر دے گی۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو آج کے عالمگیر بے جان' روز افزوں بحران' شدید بے چینی' غیر یقینی اور ہمہ گیر عدم اعتمادی اور وبا کی طرح پھیلتے ہوئے جرائم' ایک نہایت تباہ کن "اخلاقی اضافیت" بے لگام "تلذذ پسندی" اور اس اندھی "مسابقت" کا نتیجہ ہیں جن کا سرا اس تصور دوئی سے جا کر ملتا ہے جس نے مادہ پرستانہ افکار کی بالادستی کا راستہ کھول دیا۔

اس "ہلاکت آفریں" قوت کے شدید دباؤ نے آج مشرق و مغرب کے اہل فکر و نظر کو یہ سوچنے پر مجبور کر دیا ہے کہ اگر سائنس اور ٹیکنالوجی پر اسی طرح اس قوت کا تصرف ہوتا رہا تو کروڑوں برس کے ارتقائی عمل سے پیدا ہونے والی زندگی ہمیشہ کے لیے معدوم ہو جائے گی۔ چنانچہ اس صدی میں ایسے مفکرین اور سائنس دانوں نے جو طبعیات' ریاضی' حیاتیات' کیمسٹری' نفسیات' فلسفہ' تاریخ اور عمرانیات کو آگے بڑھا رہے ہیں' ایک ایسی فکری قوت کو پیدا کر دیا ہے جس کو "حیات آفریں" کہا جاسکتا ہے۔ یہ مفکر زیادہ تر کلیت پسند (Holistically-Oriented) ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ طبیعی حقیقت (Physical Reality) کو اور انسانی حیاتیاتی اور نفسیاتی زندگی کے مادی پہلوؤں کو اس کے غیر مادی یا روحانی پہلوؤں سے الگ کر کے نہیں سمجھا جاسکتا۔

ان مفکرین میں ایک عظیم شخصیت نیویارک یونیورسٹی کے نفسیات کے پروفیسر ڈاکٹر اسٹیون ایم روزن (Steven M. Rosen) کی ہے۔ ان کو ریاضی' طبعیات' حیاتیات' فلسفہ اور نفسیات پر پوری دسترس حاصل ہے۔ علاوہ ازیں ان کے رجحانات پر تصوف کا اثر ہے' پروفیسر روزن ایک عالمگیر انسانی وحدت کے تصور کو لے کر اٹھے ہیں اور وہ چاہتے ہیں کہ مشرق و مغرب

کے افکار میں ہم آہنگی پیدا کر کے انسانیت کے ان دو عظیم تہذیبی سرمایوں کو یکجا کیا جائے۔ انہوں نے اپنی بیس سالہ فکری کاوشوں سے اس امر کی کوشش کی ہے کہ ڈیکارٹ کے اس تصور دوئی کو قطعاً" برطرف کر دیا جائے جس نے زندگی کی حقیقت سے وحدت اور کلیت کو ختم کر دیا ہے۔ کیونکہ اسے برطرف کیے بغیر روح اور مادے کے اس فطری توازن کے تصور کو قائم نہیں کیا جاسکتا جس سے زندگی فی الواقع عبارت ہے۔ چنانچہ مثبت طور پر انہوں نے اس تصور کو برطرف کرتے ہوئے اپنے "غیرثانوی ثنویت" (Nondual Duality) کے تصور کو ریاضی، طبیعیات اور حیاتیات کی بنیادوں پر قائم کیا ہے۔ موصوف کا کہنا ہے کہ دوئی اور کثرت ایک حقیقت ضرور ہیں مگر ان کا تصور وحدت سے الگ کر کے نہیں کیا جاسکتا۔ حقیقت کلی یہ ہے کہ یہ وحدت کے اندر ہیں اور وحدت ان کے اندر ہے۔ (۱)

ہمارے نزدیک موصوف کا یہ تصور آنے والی صدی میں مشرق و مغرب کے افکار کو اس طرح ہم آہنگ کرسکے گا جس سے غالباً ایک نئے دور کی ابتدا ہوگی جس میں انسان آج کی ان مصائب سے گھری ہوئی زندگی سے شاید نکل سکے گا جو اس پر جبراً" مسلط ہیں۔

ہمارے نزدیک اس تصور اور اس کے بعض نتائج کو اردو داں اہل فکر کے سامنے لانا ایک علمی و اخلاقی ذمہ داری ہے کیونکہ اس تصور کا ایک لازمی نتیجہ یہ بھی ہے کہ اخلاقی قدروں کی وہ روحانی بنیادیں دوبارہ استوار ہوسکتی ہیں جن کو آج کے بازاری تمدن نے ختم کر دیا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس تصور کے قائم ہونے سے روحانیت کو اس نظریہ علم اور نظریہ حقیقت میں سمویا جاسکتا ہے جس کو دوئی کے تصور نے ساقط کر دیا ہے۔

علاوہ ازیں موصوف مستقبل قریب میں مشرق و مغرب کے تہذیبی سرمائے کو یکجا کر کے انسانیت کی تعمیر نو کے لیے وہ جامع تصورات سامنے لانے

والے ہیں جو اس دور کی وہ عظیم فکری حرکت ہے جس کو آج سے تقریباً ستر سال پہلے علامہ اقبال اور سری آروبندو نے دیکھ لیا تھا۔ چنانچہ ہم اس گفتگو میں نظریہ "غیرثانوی ثنویت" کی وضاحت کرتے ہوئے ان نتائج کو پیش کریں گے جو اس سے پیدا ہوتے ہیں۔

پروفیسر روزن نے حالات حاضرہ کا جائزہ لیتے ہوئے یہ بتایا ہے کہ آج کا انسان تفرقوں کے ایک ایسے جال میں پھنسا ہوا ہے جو اس کی خانگی زندگی سے لے کر بین الاقوامی تعلقات تک پھیلا ہوا ہے۔ صورت حال یہ ہے کہ قدروں کا معیار اور زندگی کو سہارا دینے والے تمام عقائد شبہ کی زد میں آچکے ہیں اور اس صدی کے اختتامی دور میں داخل ہوتے ہوتے تخریبی قوتوں کی رفتار بہت تیز ہوچکی ہے۔ زندگی سے نظم و نسق ٹوٹ رہا ہے اور انسان کا وہ رشتہ جس کو اس کے خارجی طبیعی ماحول سے فطرت نے قائم کیا ہے ایک ہمہ گیر بحران کا شکار ہوچکا ہے' بین الاقوامی ڈاکہ زنی اور دہشت پسندی کے ساتھ ساتھ نیوکلیر ہتھیاروں کی اندھا دھند بہتات اس دیوانگی کی حد تک جا چکی ہے جس کو موصوف نے "نیوکلیر دیوانگی" (Nuclear Insanity) بتایا ہے۔

یہ وہ صورتحال ہے جس سے زندگی کو نکالنے کے لیے انہوں نے غیر ثنوی ثنویت یا "ثنویتی وحدت" (Dualistic Monism) کا تصور پیش کیا ہے' جس کی رو سے حقیقت ایک وحدت ہے اور یہی وہ کلیہ ہے جس کے تحت جدید طبیعیات اور حیاتیات کے حقائق کو سمجھا جاسکتا ہے۔ وہ کثرت جو وحدت سے وابستہ ہے اس کو اس سے الگ نہیں کیا جاسکتا کیونکہ ایسا کرنے سے نہ تو وحدت کا کوئی تصور باقی رہتا ہے اور نہ کثرت کا کوئی مقام ہے' نفس واقعہ یہ ہے کہ حقیقت ان کے لازم و ملزوم ہونے کا دوسرا نام ہے۔ اسی طرح معروضی اور داخلی کو الگ نہیں کیا جاسکتا۔ اور جس کو کر کے مغربی سائنس نے ایک فاش غلطی کی ہے۔ لیکن ان کا لازم و ملزوم ہونا وہ جدلیاتی حرکت و عمل

(Process) ہے جس سے حقیقت اپنی وحدت کو کثرت اور پھر اس کثرت کو ایک نئی وحدت میں تبدیل کرتے ہوئے اس طرح اپنی توثیق کرتی چلتی ہے کہ کسی تبدیلی کو اس کی غیر مبدل اصل سے الگ نہیں کیا جاسکتا' چنانچہ مبدل اور غیر مبدل کا یہ جدلیاتی امتزاج خود کو ان ابھرتی ہوئی شکلوں میں ڈھالنا چاہتا ہے جو وقت کی رفتار کے ساتھ ہم کو نظر آتی ہیں۔

پروفیسر روزن نے اپنے اس نظریہ کے تحت دوئی کے تصور کو برطرف کر دیا ہے خواہ اس کا تعلق ذہن و جسم کی دوئی سے ہو' داخلی اور معروضی سے ہو' وحدت و کثرت سے ہو یا مبدل اور غیر مبدل سے ہو۔ انہوں نے اپنے اس نظریہ اور اس سے پیدا شدہ نتائج کو ایک جامع شکل میں اپنی کتاب میں پیش کیا ہے جو نیویارک سے ۱۹۹۴ء میں شائع ہوئی ہے۔ (۲) اور جس کے ذریعہ انہوں نے جدید سائنس کی چند بنیادوں کو جنہیں خود سائنس ہی نے اندر سے مشکوک بنا دیا ہے اس کو وہ سائنس کا داخلی انہدام کہتے ہیں۔

سب سے پہلے ۱۹۷۵ء میں موصوف نے ہیگل کے اس جدلیاتی عمل کے تصور کو درہم برہم کرنے کے لیے قدم اٹھایا جس کا تعلق اس کے تصور ہستی یا وجد (Being) اور اس کے واقع ہونے سے ہے (Becoming) اور جس میں دوئی کا تصور چھپا ہوا ہے۔ ایک نہایت طویل اور مدلل بحث سے انہوں نے یہ ثابت کیا کہ ہستی جو ہے (Being) اور جو روبہ ہست ہے (Becoming) ایک داخلی وحدت میں اس طرح منسلک ہے کہ اس کے پیہم عمل سے اس ناتمام کائنات سے برابر صدائے کن فیکون اٹھ رہی ہے۔ ان کے نزدیک انسان اس کن فیکون کی حرکت کا ایک حصہ نہیں بلکہ ایک پہلو (Aspect) ہے' جس کو ممکنات کا عالم یہ نشاندہی کر رہا ہے کہ وہ اپنے غیر متعین' مستقبل کو خود متعین کر سکتا ہے۔ انسان کسی میکانکی عمل کی گرفت میں نہیں ہے اس لیے وہ اپنے ارادے سے اس خارجی حقیقت پر اپنے اثرات کی

گرفت کو مسلسل بڑھا سکتا ہے۔

جدید طبیعات کا ہر طالب علم یہ اچھی طرح جانتا ہے کہ نیوٹن کے یہاں مادے کے ٹھوس ہونے کا تصور ایک آخری یقین بن چکا تھا جس کو ہائزبرگ اور ماکس پلینگ کی تحقیقات نے توڑ ڈالا اور آج ریاضی اور طبیعات میں ایک اہم مسئلہ اس سے متعلق ہے کہ ہیئت اشیاء اور حقیقت کے وہ پہلو جو زماں اور مکاں سے عبارت ہیں ان میں ہم آہنگی (Symmetry) اور غیر ہم آہنگی (Asymmetry) کا رشتہ کس نوعیت کا ہے۔ کیا غیر ہم آہنگی، ہم آہنگی میں بدل جاتی ہے؟ یعنی کیا ان پر جدلیاتی عمل کا تصرف ہے؟ پروفیسر موصوف کہتے ہیں کہ غور سے دیکھیے تو پتہ چلتا ہے کہ یہ دونوں حالتیں ایک ارتقائی عمل میں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ اگر حیاتیاتی حقائق کو دیکھا جائے تو نظر آئے گا کہ اجسام (Organisms) میں ہم آہنگی جو قطر نما یا دائرے کی شکل (Radial Symmetry) میں پائی جاتی ہے ارتقائی عمل کے تحت سمٹ کر دو طرفہ متوازی شکل (Bilateral Symmetry) اختیار کر چکی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ ریاضی، طبیعات اور حیاتیات میں اور خصوصاً خلیہ (Cell) پر جدید تحقیقات کے سبب ایک غیر معمولی اہمیت اختیار کر چکا ہے۔ چنانچہ پروفیسر موصوف نے اس پر مدلل بحث کر کے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ "ہم آہنگی" اور "غیر ہم آہنگی" جدلیاتی عمل سے اپنے سے ماورا ایک نئی ہیئت کو پیدا کر رہی ہیں جس کو وہ (Synsymmetry) کہتے ہیں۔ (۳) ان کا کہنا یہ ہے کہ ارتقائی عمل ایک ایسا ہمہ گیر عمل ہے جس کے بغیر ہم کو حقیقت اور وجود کا کہیں سراغ نہیں ملتا۔ چنانچہ جس کو وہ (Synsymmetry) کہتے ہیں وہ اسی ارتقائی عمل کی ایک حرکت ہے۔ یہ وہ حرکت ہے جس کے تحت "ہم آہنگی" اور "غیر ہم آہنگی" اپنے کسی سابقہ وجود اور ہیئت کو بدل دیتی ہیں۔

آج سے پندرہ سال قبل موصوف نے وہ سوال اٹھایا ہے جس نے

ہمیشہ انسان کو جھنجوڑ کر رکھ دیا ہے۔ وہ پوچھتے ہیں "میں کون ہوں اور کیا ہوں؟ آج اس دور میں مشرق و مغرب کا ہر فکر مند انسان اپنے وجود سے اس سوال کو کر رہا ہے' چنانچہ اس پر پہلے حیاتیاتی نقطہ نظر سے بحث کرتے ہوئے انہوں نے ڈارون کے نظریہ کی بنیادی کمزوری یا سقم کو بالکل فاش کر دیا ہے اور یہ ثابت کر دیا کہ اس کا نظریہ ارتقاء سرے سے نظریہ ارتقاء ہے ہی نہیں' کیونکہ وہ انواع میں ارتقائی تبدیلیوں سے بحث کرتے وقت ہرگز کسی بنیادی تبدیلی (Fundamental Change) کی بات نہیں کر رہا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ڈارون تمام اجسام کی ساخت اور ان کے افعال کو ایک ہی اصول یعنی اتفاقی جینیائی تبدیلی (Chance genetic varion) اور اس پر فطرت کے انتخاب (Natural Selection) کے تحت لے آتا ہے اور یہ ایک اندھا اصول ہے۔ مزید براں یہ ہے کہ ڈارون کے نظریہ کے تحت ہم انسان صرف حیاتیاتی مشین بن کر رہ جاتے ہیں اور وہ بھی اس طرح کہ پھر ہم خود اپنے بہترین مفادات کے خلاف بالکل اندھے اور بے عقل ہو کر عمل کرنے لگتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر ڈارون کے نظریہ اور اصول کے تحت ہیں یہ سب کچھ ہم اختیاری نہیں بلکہ جبری طور پر کرتے ہیں' موصوف نے اس سب کو "جنگل کا قانون" (Law of Jungle) بتایا ہے اور اس نظریہ کو بالکل برطرف کرتے ہوئے جینیائی علم (Genetics) اور آرگینک کیمسٹری (Organic Chemistry) کی جدید تحقیقات کی روشنی میں وہ نظریہ ارتقا پیش کیا ہے جس کو بغور دیکھنے سے یہ لگنے لگتا ہے کہ وہ نظریہ ارتقاء کو مولانا رومؒ کی مثنوی سے نکال کر جدید دور میں لے آئے ہیں۔

انہوں نے بتایا کہ وہ ارتقائی عمل جو غیر ذی روح مادے (Inorganic Matter) سے شروع ہو کر وہ ارتقائی شکلیں اختیار کر چکا ہے جس کو ہم نباتات سے لے کر انسان تک دیکھ رہے ہیں چار مدارج اور

حالتوں میں واقع ہے' جس کو وہ (Transpecific Evolution) کہتے ہیں۔ پہلی حالت کو انہوں نے قطعاً" طبیعی (Physical) بتایا ہے جسے انہوں نے "عالم کبیر" (Macrocosm) سے تعبیر کیا ہے۔ کیونکہ ان کے خیالوں کے مطابق اس عالم میں سلسلہ زماں نہیں ہے یہ لازماں (Timeless) ہے۔ گویا زماں کی ابتدا لازماں سے ہے کیونکہ یہ "عالم کبیر" پھر خود کو ایک "عالم صغیر" (Microcosm) میں معکوس کرتا ہے جو حیاتیاتی ہے۔ یہ عالم زمانی ہے۔ پھر ارتقائی عمل کے تحت یہ "عالم صغیر" خود کو منفرد شکلوں میں معکوس کرتا ہے جس کو وہ محسوسات کا مقام (Affective Level) بتاتے ہیں جو بالاخر نفسیاتی حالات (Psychological Level) میں منفرد ہو جاتا ہے جہاں شعور کی کارفرمائی پھر اپنے اندر سے "عالم کبیر" کو معروضی بنا دیتی ہے۔ یہاں وہ ایک مفکر روڈولف اسٹینر (Rudolf Steiner) سے اتفاق کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ حقیقت کی اصل کا سراغ ایک پوشیدہ شعور میں ملتا ہے۔ انسان کی داخلی شعوری قوت نے معروضی کو معروضی کی ہیئت دی ہے۔ حقیقت پہلے غیر منفرد تھی' پھر جدلیاتی سلسلہ نفی اور اثبات شروع ہوا' جس سے ارتقائی عمل نے انسان کو اس کی موجودہ حالت تک پہنچایا اور اب اس وقت اس کی آئندہ حالتوں کے بارے میں وثوق سے کچھ نہیں کہا جاسکتا البتہ اتنا ضرور ہے کہ اس کی موجودہ حالت ارتقائی عمل کا اختتام نہیں ہے اور اس کو محض اپنے مفادات سے آگے فطرت کے ہمہ گیر تقاضوں کو پورا کرنا ہوگا نیز اپنی سابقہ حالتوں سے ایک ہم آہنگی پیدا کرنا ہوگا یعنی فطرت کی وہ سابقہ حالتیں جن کو موصوف نے اس کا عکس (Reflection) بتایا ہے۔ (۴) جس روز و شب میں انسان الجھا ہوا ہے اس سے شعوری طور پر اسے نکلنا ہوگا کیونکہ اس کے " زمان و مکاں اور بھی ہیں۔" مولانا رومؒ نے یہ بتایا تھا کہ انسان کو اپنی سابق حالتوں کی کوئی یادداشت نہیں ہے لیکن اس کی اس موجودہ حالت کو آئندہ ایک

حالت میں بدلنا ہے۔ پروفیسر روزن نے ارتقائی عمل کو بیان کرتے وقت ہیگل کی اصطلاحوں یعنی Being اور Becoming کا استعمال کیا ہے اور کہا ہے انسان اپنی شعوری قوت سے اب جس ارفع حالت میں پنے وجود کو معکوس کرے گا وہ ارتقائی عمل کی اگلی حرکت ہوگی۔

ٹھیک اسی طرح انہوں نے طبیعیات اور ریاضی کے تصور محدود (Finite) اور لامحدود (Infinite) کے اس زبردست بحران سے مدلل بحث کی ہے۔ (۵) جو اس وقت ان علوم میں سائنس دانوں کی فکر کو مرکوز کیے ہوئے ہے۔

موصوف نے اقلیدس اور کانٹ کے ان نظریات زمان اور مکان سے آگے جو اصلاً" تجزیاتی (Analytic) ہیں اپنا وہ نظریہ قائم کیا ہے جسے وہ ماورائے تجزیہ (Transanalytic Metatheory) کہتے ہیں جو سائنس کے عام نظریات سے بہت اوپر ہے۔ اس نظریے کی رو سے غیر محدود (Infinite) کے مطلق ہونے کے اس تصور کو ختم کر دینا اس لیے ضروری ہے کہ وہ اس کے اور محدود (Finite) کے درمیان دوئی کو برقرار رکھتا ہے جس سے ریاضی میں پیدا ہونے والی الجھنیں ختم نہیں ہو سکتی ہیں۔ دراصل محدود کے تصور کو وہ وسعت دے دیتا ہے کہ جس سے دوئی کی خلیج ہی ختم ہو جائے چنانچہ انہوں نے بتایا کہ محدود خود اپنے اندر سے اپنی ہیئت میں ردوبدل کرسکتا ہے جس کو وہ اس کا (Transmute) ہونا کہتے ہیں۔ چنانچہ اس طرح ہم ریاضی میں پیدا ہونے والے بحران سے نکل سکتے ہیں۔

پروفیسر روزن کا فکر دراصل ایک ہمہ گیر فکر ہے جس کے تحت انہوں نے ریاضی، طبیعیات، فلسفہ اور نفسیات سے دوئی کے تصور کو تقریباً بالکل ختم کر دیا ہے۔ چنانچہ ان کی تحریروں میں ہمیں متناقض اصطلاحوں کا استعمال کافی ملتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ دوئی کے تصور نے جن حقائق کو دو الگ الگ

حیثیتوں میں تقسیم کر دیا ہے وہ ان کو ہمارے وجود کا تناقض کہتے ہیں۔ مثلاً ذہن اور جسم کے تعلق کے اس مسئلہ میں جو نفسیات میں کئی صدی سے چلا آرہا ہے انہوں نے بتایا ہے کہ وہ متناقض حقائق ہیں جن کو ہم آہنگ کیا جاسکتا ہے۔ اگر ہم عقل کے اس سرے کو پکڑ لیں جو اس کی اصل ہے اور جو فی نفسہ خود عقل کی نفی ہے تو ہم کو ذہن و جسم کا رشتہ تناقض کی ایک کلی شکل میں نظر آئے گا ہم کو "مجسم ذہن" کا احساس ہو گا' یعنی وہ ذہن جس کی تجسیم ہو چکی ہو' جہاں کوئی دوئی باقی نہ رہی ہو' جہاں تناقض ایک ایسی ہیئت اختیار کرچکا ہو جو وجود کی توثیق کر دے۔

دراصل موصوف کے نزدیک یہ تناقض کوئی قیاسی بات نہیں ہے' بلکہ ذہن و جسم کی اس حقیقت سے عبارت ہے جس سے انکار نہیں کیا جاسکتا اور جس کو دو الگ الگ باتیں مان کر ایک بہت بڑی فکری غلطی کی گئی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر ہم ذہن و جسم کے اس متناقض تعلق کو اپنے اندر سمو لیں۔ (٦) یعنی اپنے احساسات' اپنے انداز اور اپنے وجود کی ان گہرائیوں میں جہاں ساری قربتیں چھپی ہوئی ہیں تو ہم اپنے اسی "ذہن مجسم" کی آواز کو سن سکیں گے۔ ہمارے وجود کی ترتیب ہی بدل جائے گی اور ہمارا وجود اس تناقض کی توثیق کرے گا اور یہ تناقض ہمارے وجود کی بہ الفاظ دیگر ہم اپنے "خود" کو وہ "خود" پائیں گے جس کو دوئی نے پارہ پارہ کر دیا اور جس کی اصل کو عقلیت محض نے خود ہم ہی سے چھپا دیا۔ دراصل ذہن و جسم ایک "غیر ثنوی ثنویت" میں ایک دوسرے سے اس طرح وابستہ ہیں کہ ان کو قطعاً" الگ نہیں کیا جاسکتا۔

موصوف نے نہایت واضح طور پر یہ بتایا ہے کہ اس کائنات کے اندر جو اس زمان و مکان سے عبارت ہے ایک متحرک آفاقی شعور کام کر رہا ہے اور اس عالم کے اندر مادی اور غیرمادی حقائق کا امتزاج اس طرح پر واقع ہوتا جا رہا ہے کہ ایک متحرک حقیقت مادے کی ہیئتوں کو نہ صرف مادی طور پر بدلتی چلی جا

رہی ہے' بلکہ ان میں روحانی اوصاف بھی پیدا کر رہی ہے' چنانچہ ایک "روحانی مادیت" ہے جو اس عمل کے نتیجے میں رونما ہوتی ہے جس میں کہیں نہ تو کوئی تضاد ہے نہ دوئی۔ انہوں نے بڑے وثوق سے یہ بات کہی ہے کہ اس مقام پر جہاں مشرق و مغرب کے افکار جمع ہو جاتے ہیں' ہم کو ایک ایسا عالم نظر آتا ہے جو حقیقت کے مادی اور غیرمادی پہلوؤں کے مدغم ہونے سے عبارت ہے۔ اس کو موصوف (Synchronistic World) کہتے ہیں۔ اس تصور کے تحت ہم کو وہ حقائق بالکل فطری واقعات نظر آنے لگیں گے جن کا تعلق (Parapsychology) سے ہے (۷) مثلاً ادراک ماورائے حواس (Cairloyance) یا ادراک ماقبل (Precognition) جو نفسیات کے لیے ایک معمہ بنے ہوئے ہیں۔ چنانچہ اس سلسلہ میں انہوں نے شرح و بسط سے بحث کی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جدید طبیعیات کے حقائق نے بنیادی طور پر انسانی عقل کی ساخت اور ہیئت ہی کو چیلنج کر دیا ہے اور اس معاملہ میں نظریہ علم میں ایک زبردست بحران ہے' کیونکہ فلسفہ دوئی سے متاثر ہو کر پیدا ہوئے نظریات کے لیے انسانی ذہن کی اس کارکردگی کو تسلیم کرنا جو عقل سے سمجھ میں نہیں آتی ممکن نہیں ہے اور یہ بھی ممکن نہیں ہے ایسی کارکردگی کو ان مادی اسباب کی روشنی میں سمجھا جاسکے جو ہمارے حواس کی گرفت میں آسکتے ہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کو لے کر موصوف نے دوئی کے تصور کو شاید ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا ہے۔ کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ انسان کا مادی جسمانی وجود (Physis) اور اس کا غیرمادی ذہن (روحانی) وجود (Psyche) ایک ایسے باہمی عمل سے وابستہ ہیں جو ایک نئے تشخص (Identity) کو پیدا کرتا ہے اور یہ ایک مسلسل عمل ہے جو تعمیری نوعیت کا ہے' یعنی جس سے تشخص کی تعمیر ہو رہی ہے۔ ہم اس کا ادراک اپنے اندرونی "خود" (Self) کی گہرائیوں میں کرسکتے ہیں لیکن یہ اس وقت جب ہم اپنے اس وجود کے ماورا چلے جائیں

جس کو ہم اپنے محدود شعور (Ego) کے ذریعہ سمجھتے ہیں۔ (۸)

چنانچہ وہ واقعات مثلاً ادراک ماورائے حواس (Precognition) یا ترسیل ذہنی (Telepathy) جو ہمیں حیرت میں ڈال دیتے ہیں اور جن کے پیچھے کوئی مادی سبب نہیں ہوتا اس وقت اچھی طرح سمجھ میں آتے ہیں جب ہم اپنے وجود کی ہمہ گیری کو سمجھ لیں اور یہ جان لیں کہ ہمارے غیر محدود شعور کی وسعتیں کیا ہیں۔ اس لیے ان کا کہنا ہے کہ ایسے واقعات نہ تو کوئی واہمہ ہیں اور نہ محض تخیلی ہیں۔ وہ اتنے ہی ٹھوس ہیں جتنے ہمارے حواس۔ ان حقائق کو جاننے کے لیے جس نظریہ علم کی ضرورت ہے اس کو وہ ماورائے ایجابیت یعنی (Transsubjective) کہتے ہیں جس کے ذریعے سے خارجی حقائق کے اور دوسرے انسان کے اندرون تک رسائی ممکن ہے۔ (۹) موصوف نے "ماورائے ایجابیت" کی اصطلاح ایک سائنس داں ولبر (Wilbur) سے لی ہے۔

اس کی بنا پر انہوں نے ایک ایسا خیال بھی پیش کیا ہے جو معالجاتی نفسیات اور طب کے لیے غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے۔ بات یہ ہے کہ آج کی دنیا پر ایک بازاری تہذیب چھائی ہوئی ہے جس کے نتیجے میں انسانی تعلقات سے وہ احساس ختم ہوچکا ہے جو انسانی تعلق کی روح ہے۔ چنانچہ انسانی تعلقات مردہ ہوچکے ہیں۔ یہی وجہ ہے جو آج ایک انسان باوجود اس کے کہ وہ انسانوں کے درمیان ہوتا ہے خود کو تنہا محسوس کرتا ہے اور یہ محسوس کرتا ہے کہ وہ ایک اجنبی سا ہے (Alienated) کیونکہ ایک فرد اور باقی انسانوں کے درمیان ایک خلیج قائم ہوچکی ہے اور آج کی ایک اجتماعیت دراصل کوئی اجتماعیت نہیں ہے بلکہ ایک انبوہ ہے جس میں فرد کا وجود بے معنی ہو کر رہ گیا ہے' ہمارا تعلق انسان کے بیرون سے ہے اس کے اندرون سے ہمارا کوئی سروکار نہیں ہے' لیکن اگر ہم تعلقات کو احساس کی گہرائیوں میں اتار کر اندرون تک لے جائیں

تو تعلقات کو صحت مند بنایا جاسکتا ہے۔ کیونکہ ہم پھر ایک دوسرے کا احساس کرنے لگیں گے جس سے بہت سی وہ خرابیاں دور ہو سکتی ہیں جن کی وجہ سے طرح طرح کے عوارض پیدا ہوچکے ہیں۔ احساس کے ذریعہ فرد اور جماعت کو ایک ایسی وحدت میں ملایا جاسکتا جہاں جماعت کے وجود فرد کی توثیق اور فرد جماعت کے وجود کی توثیق کرسکیں اس وقت صورت یہ ہے کہ جماعت فرد کے وجود کی نفی کر رہی ہے اور فرد جماعت کی مکمل تخریب کے لیے کوشاں ہے۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ Parapsychology کے محیرالعقل واقعات اس لیے وقوع میں آتے ہیں کہ ہمارے اندرونی وجود کی وہ چھپی قربتیں کام کر رہی ہیں جو ہمیں دوسرے کے اندرون تک لے جاتی ہیں اور ہم یہ جان لیتے ہیں کہ دوسرے کے دل میں کیا ہے اور بسا اوقات باوجود طویل فاصلے کے ہم یہ جان لیتے ہیں کہ دوسرے کے ساتھ کیا حادثہ پیش آگیا۔ یا یہ جان لیتے ہیں کہ آئندہ چند روز میں کیا واقعہ ہونے والا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ جدید مغربی نفسیات کو آگے بڑھانے والے نظریہ علم نے ان باتوں کو سمجھنے کے لیے کوئی گنجائش باقی ہی نہیں رکھی۔ بلکہ ان کو سائنس کے میدان سے تقریباً خارج ہی کر دیا اور اس پر کام کرنے والے بدنام بھی ہوئے ہیں۔ لیکن آج صورت حال یہ ہے کہ ان باتوں کی طرف چاروناچار دھیان دینا پڑ رہا ہے اور وہ نظریہ علم متزلزل ہوچکا ہے جس میں ان کو یوں ہی سمجھا نہیں جاسکتا۔

پروفیسر روزن نے اس دور کے ایک چوٹی کے ماہر طبیعیات پروفیسر بوہم (Bohm) سے ایک طویل خط و کتابت کے ذریعے طبیعیات کے ان تمام تصورات کا جائزہ لیا ہے جو اس کے حالیہ بحران کا باعث ہیں۔ دراصل اس بحران کا سبب، معروضی (ObJective) اور ایجابی (SubJective) کی وہ تقسیم ہے جو فی نفسہ کبھی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ یہ دونوں ایک دوسرے میں یا

ایک داخلی وحدت میں ضم ہیں جس کو ہم ناپ تول کر اپنے علم کی گرفت میں لانے کی انتھک کوشش کر رہے ہیں جب کہ ہم اسے اپنے ادراک کی اس گیرائی کی گرفت میں لا سکتے ہیں جس کو موصوف نے تعمیری بصیرت (Creative Insight) کہا ہے۔

ان مباحث کے دوران انہوں نے زماں (Time) کے مسئلے کو اٹھایا ہے جس کو دیکھ کر یہ احساس ہوتا ہے کہ وہ علامہ اقبال کے تصور زماں کی نادانستہ طور پر نمائندگی کر رہے ہیں۔ چنانچہ خلاصہ بحث یہ ہے کہ ہم جس وقت کا تجربہ کر رہے ہیں یعنی سلسلہ روز و شب وہ دراصل ایک غیر متفرق اور غیر منقسم (Undifferentiated) حقیقت کی وہ تفریق (Differentiation) ہے جس کے ذریعے ہمارا وہ شعور اسے پکڑ رہا ہے جو شعور کلی کا حصہ ہے' یا یوں کہئے کہ اس کا ایک پہلو ہے۔ یہ دراصل موصوف کا تصور وحدت دوئی (Monistic Dualism) ہے جس کے تحت متفرق اور غیر متفرق کا وہ دوئی سے ترتیب دیا ہوا رشتہ اس وحدت کا مظہر ہے جس کے پیچھے تناقض زماں (Paradox of Time) چھپا ہوا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وقت ایک عمل ہے اور وہ حرکت ہے جو ہر تبدیلی کو آگے بڑھنے کا سبب بنا دیتی ہے۔ وقت انسانی آزادی کی کلید ہے۔ موصوف کے ان تصورات کو غائر نظر سے دیکھنے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ وہ تصوف کی طرف موڑ لینے لگتے ہیں اور یہ بات ان کے ایک طویل مقالے سے عیاں ہونے لگتی ہے جو حقیقت کی کلیت سے بحث کرتا ہے اور نیز تناقض کے ایک ایسے پہلو سے جس کا ذکر ہم اب کریں گے۔

پہلی بات جس کو سادہ الفاظ میں سمجھنے کی ضرورت ہے یہ ہے کہ ہر انسان ایک مکمل وجود کا خواہش مند ہے۔ (۱۰) لیکن جو بات اس میں حائل آرہی ہے وہ اس کا وہ احساس ''انا'' یا ''میں'' کی وہ گرفت ہے جس میں وہ مقید

ہے' احساس انا کی قید نے معروضی اور ایجابی کے درمیان ایک خلیج قائم کر دی ہے۔ چنانچہ یہ امتیاز "من و تو" وہ فاصلہ بن چکا ہے جو وجود میں خلا پیدا کر رہا ہے۔ یہ تو ٹھیک ہے کہ "من وتو" دونوں اپنی اپنی جگہ حقائق ہیں لیکن اس میں دوئی نہیں ہے یہ صرف حقیقت کا وہ تناقض ہیں جس کو اپنے وجود میں ضم کیا جاسکتا ہے لیکن اس عمل کے لیے "انا" سے ماورا نکلنا ضروری ہے۔ یا اس قید کو توڑنا ضروری ہے جو وجود کو مقید کیے ہوئے ہے۔ لیکن اس کے لیے اس ادراک نگاہ کی گیرائی ناگزیر ہے جو حقیقت کے ہر پہلو کے اندرون تک پہنچ سکے۔

اس کے لیے سب سے پہلے تو اس تصور کو ختم کر دینا ہے کہ محدود اور لامحدود حقیقت کے درمیان کوئی ایسی سرحد ہے جس کو پار کرنا ضروری ہے کیونکہ یہ وہ تصور ہے جو محدود اور لامحدود کی دوئی پر قائم ہے چنانچہ حقیقت کے ہر پہلو کے اندرون تک جانے کے لیے کسی سرحد کو پار نہیں کرتا ہے بلکہ اپنے اندرون کے اس افق (Horizon) کے اندر پہنچ جاتا ہے جہاں وجود کی تاریک ابتدا روشن ہوئی تھی' جب وہ لامحدود سے محدود ہو کر ابھرا تھا۔ یہ محدود وجود کسی ایسی محدود حقیقت سے نہیں ابھرا جہاں دوئی ہو بلکہ یہ تو ایک تناقض کی وہ حرکت ہے جس سے خود حقیقت عبارت ہے۔ اس لیے ہمارے مکمل وجود کا راز "محدود" کی کسی سرحد میں نہیں پنہاں ہے بلکہ وہ خود اسی کے اندرون میں ہے۔ اس لیے اسے اپنے اندرون ہی میں دیکھنا ہے اس کے باہر نہیں۔ لیکن دیکھنا ایسا ہو جس میں خود اس دیکھنے کے عمل ہی کو دیکھ لیا جائے اور "دیکھنا" اور جس کو "دیکھا" یا جو "دیکھا" وہ ایک ہو جائے اور ہمارے وجود کی ایک کیفیت بن جائے۔ یعنی جب ہم اپنے علاوہ دیکھیں تو وہ اپنے "خود" (Self) کو دیکھنے میں ضم ہو جائے۔ اپنے اندرون کو دیکھنے ہی سے شعور اور تحت الشعور کی تفریق مٹ جاتی ہے اور نگاہ گیر محدود اور لامحدود کی تمیز کرتے

ہوئے بھی اس خط ممیّز سے ماورا چلی جاتی ہے جو سطحی نگاہ کے لیے دوئی ہے۔

یہ "خود بینی" ہی وہ عمل ہے جو وجود کو مکمل بناتی ہے اور خود کی وہ محدود حقیقت جو انا کی قید میں ہے اس سے نکل کر لامحدود کی وسعتوں میں پھیلنے لگتی ہے۔ موصوف کہتے ہیں کہ ہماری زبان (Language) خود بڑی محدود ہے جو اس لامحدود کی اصل کو پکڑنے سے قاصر ہے۔ چنانچہ وہ تناقض کی حقیقت کو اور اس کے عمل کو بھی پکڑنے سے قاصر ہو جاتی ہے۔ اس لیے ہمیں ایک نئے انداز بیان کی ضرورت ہے جو عیاں کرا سکے کہ جب ہم انا کی نفی کرتے ہیں تو کسی طرح پھر اسی نفی سے اپنے وجود کا اثبات کرتے ہیں۔

موصوف نے اس مقام پر ایک اہم نکتہ پیش کیا ہے جس کے بعد یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ تصوف کی گہرائیوں میں اتر جاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں لفظ "میں" اپنی طرف ایک اشارہ ہے جس کی ہیئت صرف لفظی ہے اور یہ مثبت اشارہ یہ بتا رہا ہے کہ وہ کسی منفی اشارے کو اس طرح اپنے اندر لیے ہوئے ہے کہ ہم "میں" کو دوسرے سے یعنی وہ جو "میں" نہیں ہے، ممیّز کر رہے ہیں۔ اس دوسرے کو موصوف نے (Not-I) کہا ہے۔ چنانچہ اس گفتار یا اسلوب گفتار کی ضرورت ہے جو اس "میں" کی نفی اور اس کے اثبات کے تناقض کو احساسات میں سمو کر اس کی "تجسیم" کر دے۔ یوں تو مسئلہ تناقض پر فلسفہ و طبیعیات میں کافی بحث ہوئی ہے لیکن تناقض کی "تجسیم" کے بارے میں کچھ نہیں ملتا۔ موصوف کی مراد اس تجسیم سے دراصل یہ ہے کہ جس لامحدود کو ہم پرے اور دور سمجھ رہے ہیں وہ اپنے اندرون سے اس وقت ہم آہنگ ہو سکتا ہے جب اس "انا" کی قید سے احساسات کو آزاد کر لیں اور ذہن و جسم کی دوئی سے نکل کر محسوسات جسمانی کو اس "خود" کا ایک پہلو بنا لیں جس کو محض لفظی اشارہ کی شکل میں سمجھا گیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قلب پر سے ذہن کے تسلط کو ختم اسی وقت کیا جا سکتا ہے جب "میں" اس وجود میں اتر جائے جس

میں محبت کو ذہن و احساسات کی ہم آہنگی سے محسوس کیا جاسکے۔ یہ وہ محسوسات کا عالم ہے جہاں "میں" اس "خود" میں منقلب ہو جاتی ہے جو میرے مکمل وجود کو وجود میں لاتا ہے۔ جہاں لامحدود و محدود کا تناقض وجود میں ضم ہو کر اس کی خلا کو پر کر دیتا ہے۔ جہاں میرا وہ کلی وجود جو ہر دوئی سے پاک ہے میری گفتار اور میری تحریر بن جاتا ہے۔ یا میں ایک حقیقی "میں" بن کر اپنی گفتار اور اپنی تحریر میں نمودار ہوتا ہوں۔ جہاں یہ سب بے روح اور کھوکھلے ڈھانچے نہیں رہ جاتے بلکہ زندہ ہو جاتے ہیں اور مجسم ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح مجسم جس طرح وجود کا تناقض میرے اندر مجسم ہو جاتا ہے۔ میرے وجود سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے جس کی آواز میرے ہر لفظ سے آتی ہے کیونکہ ہر لفظ میں بذات خود ہوتا ہوں۔ یہی وہ ہم آہنگی ہے جو من و تو کو باہم دگر ملاتی ہے۔ جو ہر دوئی' ہر کثرت اور ہر متغیر حالت اور ہر ارتقائی عمل کو وحدت میں پرو دیتی ہے اور یہی ہم آہنگی ہم کو وقت کے سلسلے کی قید سے نکالتی ہے یعنی ہمارے شعور کو اس سے آزاد کرتی ہے اور یہی ہم آہنگی انسان اور انسان کو محبت کے اس رشتے میں پروتی ہے جو آج ٹوٹ چکا ہے اور یہی ہم آہنگی ان گریبانوں کو رفو کرتی جن کو دست فطرت نے چاک کیا ہے کیونکہ انسان نے اپنی کوتاہ بینی اور کوتاہ اندیشی سے فطرت سے اپنا رشتہ توڑ لیا۔

یہ ہے خلاصہ ان طویل' مدلل اور براہین پر مبنی مباحث کا جو موصوف کے یہاں ریاضی' طبیعیات' حیاتیات' فلسفہ اور نفسیات اور ایک حد تک لسانیات پر پھیلی ہوئی ہیں۔ ان کے اثر سے ایک نیا فکر ابھر رہا ہے جو ہماری آئندہ آنے والی صدی میں مختلف علوم پر گہرا اثرانداز ہونے جا رہا ہے اور یہ فکری قوت عصر حاضر کے بعض افکار کو آئندہ بالکل درہم برہم کرنے جا رہی ہے' خصوصاً ان کو جنھوں نے دوئی کے راستے سے انسان کو تفرقوں' نفرتوں اور پراگندہ خیالی کے جال میں پھانس دیا ہے اور اس پر وہ بے حسی طاری کر دی

جس سے انسانی تعلقات کے اندر سے انسانی اوصاف ختم ہو چکے ہیں۔

اکیسویں صدی کی یہ فکری قوت مشرق و مغرب کے افکار کو غالباً اس طرح جمع کر دے گی، جس سے اس کی عظیم تہذیبوں کا وہ سرمایہ محفوظ ہو جائے گا جو کبھی بھی "نیوکلیر دیوانگی" کی ایک حرکت سے ہمیشہ کے لیے معدوم ہو سکتا ہے۔

کہتے ہیں کہ البرٹ آئن سٹائن (Einstein) نے جب ۱۹۲۴ء میں اپنا نظریہ اضافیت پیش کیا تو امریکہ کی ایک سرکاری Observatory کے ڈائریکٹر ٹی، جے، جے، سی (T.J.J.See) نے اس کو ایک بے کار اور گمراہ کن بات بتایا اور اسی طرح فرانس کے عضویات کے ایک پروفیسر جو ٹولوز یونیورسٹی میں پڑھاتے تھے انہوں نے ۱۸۷۲ء میں لوئی پاسٹیر کی جراثیم کی تھیوری کو ایک مضحکہ خیز افسانہ بتایا تھا۔ ان کا نام پیئر پوشے (Pierre Pochet) تھا۔ اسی طرح تعجب ہوتا ہے کہ لارڈ ولیم کلون (Lord William Kelvin) نے جو خود ایک بڑے ماہر طبیعیات تھے ۱۹۰۰ء میں اکس ریز (X-Rays) کو ایک ڈھونگ بتایا۔

آج پروفیسر روزن کے خیالات سے ابھری ہوئی فکری قوت جس آنے والے دور کی طرف اکیسویں صدی کے افکار کو لے جانے والی ہے اس کا اندازہ اس وقت کر لینا واقعی بہت مشکل ہے البتہ ہم پوری علمی اور اخلاقی ذمہ داری سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کی پیش رفت کو مشرق کے اہل فکر کو سمجھ لینا بڑا سودمند ہوگا۔ چنانچہ ان اردو داں اہل فکر کے لیے جو وقت کی نبض پر ہاتھ رکھنے کے قائل ہیں ہم بغیر کسی دعوے کو سامنے لائے علامہ اقبالؒ کا یہ شعر پیش کرتے ہیں۔

"خرم آں کس کہ در ایں گرد سوارے بیند
چو ہر نغمہ ز لرزیدن تارے بیند"

ہمیں موصوف کے فکر کے بعض پہلوؤں میں جو بات کبھی پنہاں اور کبھی عیاں نظر آتی ہے وہ ان کا وہ رجحان ہے جو ان کو تصوف سے بہت قریب لاتا ہے اور کبھی وہ اس میں اتر جاتے ہیں' اس کو سمجھنے کے لیے ہم نے محسوس کر لیا کہ عقلی تجزّیہ کو برطرف کرنا ہوگا اور نیز ظن و تخمین کو بھی۔ چنانچہ اس کے لیے صرف ایک ہی طریقہ سمجھ میں آیا جس سے ہم کو ان کے فکر سے بہت کچھ ملا اور وہ طریقہ تھا:

"زیرکی بفروش و حیرانی بخر" (رومی)

حواشی

ا۔ موصوف نے کسی قیاسی فلسفے کو اپنی فکر کی بنیاد نہیں بنایا ہے بلکہ انہوں نے خصوصاً جرمن ریاضی داں فیلکس کلین (Felix Klein) اور اصول موبیس (Mobius Principle) سے استفادہ کرتے ہوئے اپنے دلائل کو اس مقام تک پہنچا دیا ہے جن کو ریاضی کی ایسی شکلوں کے ذریعہ مشاہدے کی حدود تک لایا جاسکتا ہے جیسی ہم کو مثلاً علم پیمائش ارضی (Geometry) میں اقلیدس کے یہاں اور بعد میں ملتی ہیں۔ یہ شکلیں اس نوعیت کی ہیں جن میں ہم براہ راست مجمع ضدین (Union of Opposites) کا عینی مشاہدہ کرسکتے ہیں۔ موصوف نے ان کا استعمال ان تصورات کے دلائل کے لیے ایک نہایت ٹھوس اور مستحکم بنیاد فراہم کرنے کے لیے بڑی کثرت سے کیا ہے' جن تصورات پر ہم اس مقالے میں گفتگو کریں گے' اسی قسم کی ریاضی کی شکلوں میں ایک شکل (Necker Cube) ہے' اس کی خصوصیت ہے کہ اس میں (Two dimensional Projection) کو تین میں اس طرح لایا

جاسکتا ہے، ہم اگر اس شکل کو غور سے دیکھیں تو ہمیں لگے گا کہ وہ اوپر نیچے حرکت کر رہی ہے، یہ باتیں چونکہ عام دلچسپی کی نہیں ہیں اور نہ ہی اس ریاضی کی بحث کو بہ آسانی سمجھا جاسکتا ہے جو انہوں نے دلائل کے ثبوت میں کی ہیں اس لیے ہم یہاں ان کا کوئی تفصیلی ذکر نہیں کر رہے ہیں۔

۲۔ Science, Paradox, and The Mobius Principle
The Evolution of a Transcultural Approach
To Wholeness.

۳۔ اس اصطلاح کا اردو ترجمہ موجود نہیں ہے۔

۴۔ ہمارا ذاتی خیال ہے کہ انسان کے وجود کا راز یہ ہے کہ وہ "احسن تقویم" ہے، فطرت جس طرح اس میں معکوس ہوتی ہے اور کسی بھی وجود میں اس طرح نہیں ہوتی، یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ انسان کے جسمانی وجود میں وہ سب کچھ ہے جو جمادات، نباتات اور حیوانات کے اندر اور ان کے اجسام میں ہے لیکن انسان کی "تقویم احسن" کا اہم ترین خاصہ وہ شعور ہے جو ایجابی اور معروضی کے فرق کو ختم کرسکتا ہے اور حقیقت کی اس وحدت کو پالیتا ہے جو حواس و عقل سے قطعاً ماوراء ہے۔ چنانچہ انسان اپنے اس شعور کو جس وقت خود کھو دیتا ہے وہ "اسفل سافلین" میں لوٹ جاتا ہے۔

۵۔ اس مدلل بحث میں انہوں نے اپنے معاصر ریاضی اور طبیعیات کے ماہرین کے خیالات سے استفادہ کیا ہے۔ یہ بحث اتنی طویل اور ادق ہے کہ ہم یہاں صرف اس نتیجے کو بیان کرسکتے ہیں جو موصوف نے بیان کیا ہے۔

۶۔ یہی وجہ ہے جو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ لوگ جن میں معصومیت ہوتی ہے ان کا کردار ریاکاری اور عیاری سے پاک ہوتا ہے اور وہ اپنے اندرونی احساسات کو اپنے چہرے کے آثار سے چھپا نہیں پاتے۔

۷۔ اس وقت یعنی ۱۹۹۵ء میں نفسیات میں ایسے حقائق پر تحقیقات ہو رہی ہیں

جو نہ تو عقلی تجزیے کی گرفت میں آتے ہیں نہ ان کو اسباب و علل (Causality) کی منطق سے سمجھا سکتا ہے' وہ باتیں جو ہمارے شعور میں بغیر حواس کے آ جاتی ہیں اس نظریہ علم کو درہم برہم کر رہی ہیں جس پر مغربی سائنس کی بنیاد استوار ہے۔

۸۔ جہاں تک ہم نے موصوف کے اس تصور کو سمجھا ہے ان کے بیان Ego اور Self کا فرق کچھ اسی طرح کا ہے جو صوفیہ کے یہاں "قلب" اور ذہن یا عقل کا ہے۔

۹۔ ہمارے نزدیک یہ وہ نظریہ علم ہے جو اکیسویں صدی کی نفسیات کو تصوف کے بنیادی تصورات سے لا کر ملا دے گا اور "علم باطن" اس علم کی شکل اختیار کرے گا جس کا تصرف کئی جدید علوم پر ہوگا۔

۱۰۔ انسان حقیقت کا ایک پہلو ہے جو خارجی حقائق سے کٹ کر اور خود کو الگ کر کے اپنے وجود کی توثیق نہیں کرسکتا۔ "وہ فطرت کے مقاصد کی نگہبانی" جب ہی کرسکتا ہے جب وہ اس سے قریب ہو جائے۔ کیونکہ اس کی فطرت سے وابستگی خود اس کی فطرت کا ایک تقاضا ہے۔

(بہ شکریہ معارف ۱۹۹۶ء)