اقبال، سائنس اور مذہب

منظور احمد

ہر چند اقبال اور سائنس کے عنوان سے چند مضامین لکھے گئے ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس موضوع پر اب تک کوئی سیر حاصل بحث نہیں ہوسکی ہے۔ اس سلسلہ کا ایک علمی مقالہ جناب رضی الدین صدیقی نے "اقبال کا تصور زمان و مکان"(۱) لکھا جو اقبال کے چند سائنسی تصورات سے بھی ضمناً بحث کرتا ہے۔ اس موضوع پر مضامین کے فقدان کی ایک وجہ شاید یہ ہے کہ سائنس، مذہب اور فلسفہ سے متعلق ہماری سوچ میں ابہام پایا جاتا ہے، اور اکثر اوقات ہم ان سائنسی اور فلسفیانہ تصورات کو مذہب کی حمایت میں یا عظمت اقبال کے ثبوت میں سطحی طور پر استعمال کرتے ہیں۔ ہم یہاں سائنس اور اقبال سے متعلق چند مسائل کی تشریح اور تنقیح کرنا چاہتے ہیں۔

سائنس کے ضمن میں ہم کسی فکر پر کئی عنوان سے گفتگو کر سکتے ہیں۔ مثلاً ایک یہ کہ ہم عام طور پر سائنس دانوں کی کاوشوں، ان کے تجربات اور ایجادات سے بحث کرتے ہیں۔ کسی خاص بوٹی سے کسی الکلائڈ(alkaloid) کی تلخیص یا پنسلین کی ایجاد، یا چیزوں کی عمر معلوم کرنے کے لئے کاربن ۱۴ کا استعمال اس نوع کی مثالیں ہیں۔ یہ مثالیں سائنس کے دائرہ میں اس وقت آتی ہیں جب ان کی دریافت ایک خاص سائنسی طریقے (scientific methodology) کے تحت کی گئی ہو، یا ان نتائج کو سائنسی طریقے پر کئے گئے تجربات سے پرکھا گیا ہو۔ اس کے علاوہ اگر کسی شخص نے کسی سائنسی تجربہ کا نتیجہ اپنے کلام، یا اپنی شاعری میں سائنسی طریقہ پر دریافت، یا توثیق کے بغیر استعمال کیا

Iqbal's concept of Space and Time, Iqbal as a Thinker. p p. 1-41, Lahore 1966

ہو، تو اگرچہ وہ سچ ہی کیوں نہ ہو۔ سائنسی قضیہ (scientific proposition) کہلانے کا حقدار نہ ہوگا۔ تاوقتیکہ وہ طریق کار، یا توثیق کی شرائط پوری نہ کرے۔ اسی طرح اگر کسی معروف سائنسی حقیقت کو کوئی شخص اپنے کلام میں استعمال کرتا ہے تو وہ ان عام معنوں میں سائنسدان کہلانے کا حقدار نہ ہوگا۔ جن میں ہم سلیم‌الزماں صدیقی ، فلیمنگ یا لبی (Libby) جیسے لوگوں کو سائنس دان کہتے ہیں ۔ ظاہر ہے کہ اقبال اور سائنس کے ذکر میں ہم اقبال کو ان معنوں میں سائنس دان متصور نہیں کر سکتے۔ اگر اقبال نے سائنسی مضامین بیان کئے ہیں تو وہ کلام میں علم کے معروف استعمال کی حیثیت سے ہیں ۔

سائنسی موضوعات پر گفتگو کرنے کا دوسرا عنوان یہ ہے کہ ہم مفکرین سائنس اور ان کے نظریات سے بحث کرتے ہیں ۔ سائنس دانوں کی یہ وہ قسم ہے جو اس میدان میں ایسے انکشافات کرتی ہے جن کا اثر سائنسی علم پر پڑتا ہے ۔ یہ تحقیقات سائنس کے بنیادی نظریات اور قوانین سے متعلق ہوتی ہیں ان تحقیقات میں اگرچہ مختلف نوعیت کے طریق کار استعمال کئے جا سکتے ہیں ۔ لیکن ان قوانین کی توثیق بھی حقائق اور واقعات ہی کرتے ہیں ۔ گلیولیو (Galileo)، کوپرنکس (Copernicus)، کیپلر (Kepler)، نیوٹن (Newton)، آئن سٹائن (Einstein) وغیرہ نے جس قبیل کا سائنسی کام کیا ہے، اس نے اپنے زمانہ میں سائنسی تصورات میں انقلاب برپا کیا ہے اور کائنات کی سائنسی فہم کو وسعت دی ہے۔ اقبال ان معنی میں بھی سائنس داں نہیں ہیں کہ انہوں نے سائنس سے متعلق کچھ ایسے نظریات دئے ہوں جو واقعات اور حقائق کی گزشتہ نظریات کے مقابلہ میں بہتر توجیہ کرتے ہوں۔ بے شبہ اقبال نے بعض ایسے نظریات سے بحث کی ہے اور کائنات کا ایک نیا نقطۂ نظر بھی پیش کیا ہے لیکن یہ نقطۂ نظر فلسفیانہ اور عقلی زیادہ ہے، اور معروف معنوں میں سائنسی کم۔ اگرچہ ان معنوں میں

سائنس دان اور فلسفی کی تفریق کچھ مشکل نظر آتی ہے۔ لیکن پھر بھی دونوں میں جو امتیاز ہے۔ وہ دونوں کے طریق کار اور مقاصد کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے، اسی لئے آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت یا نیوٹن کے قوانین حرکت بنیادی طور پر سائنسی قوانین ہیں اور ضمنی یا ثانوی طور پر فلسفیانہ نظریات یا ابن مسکویہ کا قانون ارتقا بنیادی طور پر ایک روحانی فلسفہ ہے اور ضمنی طور پر ایک سائنسی قانون۔ اس لئے اقبال کے کلام میں سائنسی قوانین تلاش کرنا یا ان کو نیوٹن کی طرح ایک سائنسدان قرار دینا نکتہ سنجی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔

ایک فلسفی کو البتہ یہ حق حاصل ہے کہ وہ فلسفیانہ نقطۂ نظر سے سائنسی تصورات سے بحث کرے۔ سائنس کا بحیثیت ایک علم جائزہ لے، اس کے طریق کار کی منطق کو بیان کرے۔ سائنسی قوانین کا حقیقت سے تعلق واضح کرے اور سائنسی تجربہ کی وسعت اور حدود متعین کرے۔ ایک مفکر کو یہ حق بھی پہونچتا ہے کہ وہ سائنسی علم پر تنقید کرے۔ سائنسی تشریح کی خامیاں واضح کرے اور سائنس کی بنیادوں کی تنقیح کرے۔ اسی طرح اسے اس بات کا بھی حق ہے کہ وہ سائنس کی معلومات اور انکشافات کو اپنے موقف کی حمایت میں استعمال کرے یا ان کو کائنات سے متعلق اپنے نقطۂ نظر کا جز بنائے یا اپنے موقف کی وضاحت کے لئے سائنس کو مثال کے طور پر استعمال کرے۔ اقبال کا اور سائنس کا تعلق اسی نہج کا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ تمام کام سائنس سے زیادہ فلسفہ سائنس سے تعلق رکھتے ہیں، اس لئے اس مقالہ کا عنوان اقبال اور سائنس کی بجائے اقبال اور فلسفہ سائنس ہونا چاہئے۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ اقبال کے پختہ فلسفیانہ افکار سے متعلق ان کی کتاب ''الہیات کی تشکیل جدید''(۲) میں فلسفہ سائنس کو جس طور برتا گیا ہے، وہ آج کی بحث کا موضوع ہے۔

۲- Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore (1954 ed.)

''الٰہیات کی تشکیل جدید،، میں سائنسی موضوعات پر بحث کو ہم دو حصوں میں بانٹ سکتے ہیں۔ اولاً اقبال سائنسی علوم کے متعلق عموماً کیا رائے رکھتے ہیں اور اس رائے کا جواز کیا ہے۔ دوئم، مختلف سائنسی تصورات کو انھوں نے اپنے موقف کی تائید میں کس طرح استعمال کیا ہے ؟

اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلمان مفکرین میں قدماء کو چھوڑ کر شاید ہی کوئی مفکر ایسا گزرا ہو جس نے عصری سائنسی تصورات کا اتنی گہرائی سے مطالعہ کیا ہو اور ان کو اپنے کلام میں اس کثرت سے استعمال کیا ہو، جتنا اقبال نے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ انیسویں اور بیسویں صدی کے سائنسی ارتقاء سے نہ صرف یہ کہ بخوبی واقف تھے، بلکہ اس سے بڑی حد تک متاثر بھی تھے۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ موجودہ علم سائنس انسان کی زندگی کے ان حقائق کی طرف رہنمائی کرتا ہے جس کو اقبال وجداناً اور عقلاً صحیح سمجھتے تھے۔

''الٰہیات کی تشکیل جدید،، میں سائنس کے متعلق وہ اپنے عمومی نقطۂ نظر کی وضاحت سائنس اور مذہب کے تقابل سے کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں :-

''اس میں شک نہیں کہ مذہبی عقائد اور ایمانیات کی ایک مابعد الطبعیاتی اہمیت ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ وہ اس تجرباتی مواد کی تعبیر نہیں ہیں جو فطری سائنس کا موضوع ہیں۔ مذہب، طبعیات یا کیمیا نہیں ہے۔ جو سلسلہ اسباب کے تحت فطرت کی تعبیر کی تلاش میں ہیں،، ۔(۳)

اس باب میں آگے چل کر وضاحتاً کہتے ہیں کہ :

دونوں (یعنی مذہب اور سائنس) ٹھوس تجربہ سے اپنے سفر کا آغاز کرتے ہیں اور دونوں میں تضاد اس غلط فہمی سے پیدا ہوتا ہے کہ دونوں

۳۔ ایضاً ص ۲۵

کا نقطہ آغاز تجربہ کا ایک ھی مواد ھے،،(۴) ۔

دوسرے الفاظ میں اقبال سائنس کی تعریف یہ کرتے ھیں کہ وہ کائنات کی سلسلہ اسباب و علل کے تحت تشریح اور تعبیر کا نام ھے ۔ اور اس کے لئے انسان کا سائنسی تجربہ بنیادی مواد فراھم کرتا ھے ۔ اقبال سائنس کی تعریف ایک دوسری جگہ اس کے مواد کی مناسبت سے نہیں بلکہ اس طریق کار کی مناسبت سے کرتے ھیں جس کو ایک سائنس‌دان استعمال کرتا ھے ۔ فرماتے ھیں :

''سچی بات یہ ھے کہ مذھبی اور سائنسی اعمال اگرچہ مختلف طریق کار استعمال کرتے ھیں لیکن اپنے مقصد میں یکساں ھیں ۔ دونوں کا مقصد حقیقت غائی تک پہونچنا ھے ۔ در حقیقت مذھب ان اسباب کی بنا پر جو میں نے اوپر بیان کئے ھیں، سائنس سے زیادہ حقیقت اعلیٰ تک رسائی کے لئے بیتاب ھے،،(۵) ۔ البتہ دونوں میں فرق یہ ھے کہ سائنس حقیقت کے ظاھری افعال تک رسائی حاصل کرتی ھے، جب کہ مذھب حقیقت کی درونی ماھیت تک پہونچنے کی کوشش کرتا ھے ۔ ایک معنی میں سائنسی اور مذھبی اعمال ایک دوسرے کے متوازی ھیں، دونوں کائنات کی تعبیریں ھیں ۔ فرق یہ ھے کہ سائنسی اعمال میں انسانی انا کا مقام نظر خارجی ھے اور مذھبی اعمال میں انا داخلی نظر سے تجربات کے تمام پہلوؤں کو ایک دوسرے سے مربوط کر کے ایک کلی نظام کی تشکیل کرتی ھے ۔

اقبال آگے چل کر خود سائنسی طریق کار کی تطہیر کے سلسلہ میں ھیوم (Hume) کے حوالے سے اسباب و علل کے تصور پر تنقید کرتے ھیں اور کہتے ھیں کہ ھیوم کا فلسفہ درحقیقت فلسفہ نہیں بلکہ تاریخ سائنس کا

۴۔ ایضاً صفحہ ۲۰

۵۔ ایضاً صفحات ۱۹۵-۱۹۶

ایک باب ہے۔ جو تجرباتی سائنس کو نظریۂ اسباب سے نجات دلاتا ہے۔ کائنات کے متعلق آئن سٹائن کے ریاضیاتی نقطۂ نظر نے تطہیر کے اس عمل کی، جس کی ابتدا هیوم نے کی۔ تکمیل کردی اور تصور اسباب هی کو نہیں بلکہ تصور قوت (force) کو بھی خیرباد کہہ دیا۔ اب حوادث کا ربط نہ هم سلسلہ اسباب سے سمجھ سکتے هیں اور نہ تصور قوت سے۔(۶)

سائنس کی اس عمومی تصویر سے جو خطبات اقبال سے ترتیب دی گئی ہے، سائنس کے متعلق مندرجہ ذیل باتیں کہی گئی هیں :۔

۱۔ سائنس کا موضوع حسی تجرباتی مواد ہے۔

۲۔ اس حسی تجرباتی مواد کو اسباب و علل کے سلسلہ میں منسلک کرنا سائنس کا کام ہے۔

۳۔ سائنس، حقیقت کے ظاهری احوال سے بحث کرتی ہے اور اس کا طریقہ مطالعہ خارجی ہے۔

۴۔ سائنس کا ارتقاء اس کو کائنات کے اس محدود مطالعہ سے آگے بڑھا رہا ہے یہاں تک کہ سلسلہ اسباب و علل اور حوادث کے مابین تعلق کی مفروضہ قوت، دونوں تصورات سائنسی طریقہ کار سے خارج هو رہے هیں۔

۵۔ اس طرح سائنس بھی انسان کو اسی حقیقت کی طرف متوجہ کر رهی ہے جو انسان کے مذهبی تجربہ کا موضوع ہے۔

مندرجہ بالا پانچ نکات میں سے پہلے تین، آخری دو سے نہ صرف یہ کہ متعارض نظر آتے هیں، بلکہ وہ غالباً سائنسی عمل کا صحیح بیان بھی نہیں هیں۔ اقبال سائنس کے ذریعہ مذهب کی حقیقت اعلیٰ تک پہونچنے کا جواز، سلسلہ اسباب و علل سے انکار اور آئن سٹائن کے ریاضیاتی تصور کائنات میں

۶۔ ایضاً صفحہ ۱۹۶

تلاش کرتے ہیں۔ یہ دونوں دلیلیں کسی حد تک غزالی کی اس دلیل کے مماثل ہیں جو انھوں نے اپنی کتاب ''المنقذ من الضلال،،(۷) میں دی ہے۔ غزالی اپنی دلیل میں کائنات میں اسباب کی قوت کا انکار کرکے خدا کو حوادث کا فاعل حقیقی قرار دیتے ہیں۔ اقبال سائنس سے اپنی والہانہ عقیدت اور سائنسی نتائج کو اپنے موقف کی حمایت میں بطور ثبوت استعمال کرنے کے اشتیاق میں سائنس اور مذہبی تجربات کی منطق کے مابین امتیازات کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ سائنس جس سے آج ہم مغرب کے توسط سے روشناس ہیں، اپنے نقطۂ آغاز اور نقطۂ انتہا دونوں میں کسی ایسی علت اول یا علت غائی کی تلاش نہیں کرتی جسے ہم خدا کا نام دیتے ہیں، یا جو مذہبی تجربہ کا موضوع ہوتا ہے۔ سائنسی طریق کار سے متعلق یہی غلط فہمی اقبال کی اس دلیل کو بے وزن کر دیتی ہے جسے وہ اپنے آخری خطبہ ''کیا مذہب ممکن ہے،، میں پیش کرتے ہیں۔ سائنس میں خواہ اس کا تعلق سلسلہ اسباب و علل سے ہو یا آئن سٹائن کے نقطۂ نظر سے، صحت و کذب کے معیارات اپنا ایک خصوصی سیاق رکھتے ہیں، اور اس سیاق کو مذہبی تجربہ کے معیارات صحت و کذب پر منطبق نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بات بھی محل نظر ہے کہ آئن سٹائن کا منشا وہی تھا جس کو اقبال نے دلیل کی حیثیت سے استعمال کیا ہے۔ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ سلسلہ اسباب و علل کی وہی تعریف کافی اور لازمی ہو جو سترویں اور اٹھارویں صدی کی سائنس نے دی تھی اور جو سٹل (Mill) کی منطق میں شکل پذیر ہوئی تھی۔ یہ تصورات سائنسی ارتقاء کے ساتھ ساتھ تبدیل ہوتے رہے ہیں اور ان میں نئے عوامل کی گنجائش پیدا کرنے کے لئے لچک موجود ہوتی ہے۔ آج بھی تمام مابعدالطبعیاتی دلیلوں کے باوجود سائنسی تجربات اور طریق کار سے اسباب و علل کے تصور کو خارج نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال کی نظر

۷۔ المنقذ من الضلال، یہ معروف کتاب، لاہور سے عربی میں اور اردو میں ''تلاش حق'' کے نام سے شائع ہو چکی ہے۔

سے یہ بات اوجھل رہی کہ کائنات میں خدا کی فاعلانہ حیثیت ایک سائنسی قضیہ کی طرح استعمال نہیں ہوسکتی۔ اس لئے کہ اس قضیہ میں (کائنات میں خدا کی فاعلانہ حیثیت) امکان کذب موجود نہیں ہے، جو تمام سائنسی قضیوں کی بنیادی صفت ہوتا ہے۔ اگر اقبال سائنسی عمل کے بیان میں مذکورہ بالا پہلی تین باتوں تک اپنے کو محدود رکھتے تو ان کا بیان صحت سے قریب ہوتا اور ان کی دلیل موجودہ دلیل سے زیادہ قوی ہوتی۔

اب ہم ان سائنسی تصورات کے حوالہ سے کچھ کہنا چاہتے ہیں جو اقبال نے اپنے خطبات میں استعمال کئے ہیں۔ اقبال نے بعض اوقات مختلف اور متضاد سائنسی نظاموں کے تصورات سے ایک ہی بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ مثلاً سائنس کا نظریہ ''الف،، درست ہو یا ''ب،، دونوں کائنات کی روحانیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اقبال نے مسلمانوں کےعلاوہ اپنی کتاب میں سائنس دانوں کے جو نام دئے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں :-

Cantor, R. Bacon, F. Bacon
Eddington, Duhring, Hans Dreisch, Darwin, A. Comte,
Helmhol, Heisenberg, Hamilton, Freud, Einstein
Newton, Mill, Kant, Jung, Huxley, Hobbs,
Whitehead, Spencer, Max Planck, Ouspensky

اب ذرا خطبات میں کثرت سے پھیلے ہوئے سائنسی تصورات میں چند کی بوقلمونی بھی ملاحظہ فرمائیے :

ایٹم، وقت، زماں و مکاں، سلسلہ اسباب، ارتقا، حیات، شکلی نفسیات (configuration psychology) حسی رنگ ارتقائے بارز (emergent evolution) دھر، روشنی، میکانکیت درد (pain) طبعیات ۔ نفسی مظاھر (psyche phenomena) حرکت کی مقدار (quantum of action) حرکی میکانیات،اضافیت د عمل، (response) جنسی تمثال، جذبہ شہوی، مکاں، کولیات وغیرہ۔

ظاہر ہے کہ ان تمام ناموں اور مختلف النوع تصورات پر فرداً فرداً گفتگو سر دست مشکل ہے ۔ اس لئے ہم آسانی کی خاطر ان کو چند اقسام میں تقسیم کر سکتے ہیں :

۱ ۔ وہ تصورات جو طبعیات کے حوالے سے ہمیں ملے ہیں اور جو کائنات کی میکانکی تعبیر و تشریح کرنے کے بجائے اس کی غیر میکانکی تشریح پیش کرتے ہیں ۔

۲ ۔ وہ تصورات جو ہم کو حیاتیات سے ملے ہیں، اور جو زندگی اور اس کے ارتقاء پر روشنی ڈالتے ہیں ۔

۳ ۔ وہ تصورات جو جدید نفسیات کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں اور جو ذہن کی حقیقت پر روشنی ڈالتے ہیں ۔

۴ ۔ بنیادی سائنسی تصورات جو فلسفہ سائنس سے براہ راست متعلق ہیں، جو مختلف سائنسی نظاموں کے لئے بنیادی مفروضات کا درجہ رکھتے ہیں اور جو قبل تجربی ہیں ۔ (fundamental à prior: assumptions)

خطبات میں اقبال نے زیادہ تر انہی چار قسم کے تصورات کو اپنے موقف کی حمایت میں بطور دلیل استعمال کیا ہے ۔ یہ تصورات انسانی تجربہ کے عکاس ہیں ۔ اور انھیں کی معرفت انسان 'انفس و آفاق، کا علم حاصل کرتا ہے ۔ اقبال ایک جگہ کہتے ہیں :

''تجربہ جو اپنے کو زماں میں عیاں کرتا ہے، بنیادی طور پر ظاہر ہوتا ہے مادہ، زندگی اور ذہن یا شعور کی سطح پر، یہ بالترتیب طبعیات، حیاتیات، اور نفسیات کے موضوع ہیں'' ۔(۸)

طبعیاتی تصورات میں اقبال کے نزدیک پہلا اور بنیادی تصور مادہ کا

۸۔ تشکیل جدید ، ص ۳۱ (انگریزی ایڈیشن)

تصور ہے، جدید طبعیات نے اس تصور میں ایک انقلاب پیدا کیا ہے۔ اقبال وھائٹھیڈ (Whitehead) کے حوالہ سے لکھتے ھیں، کہ انھوں نے "مکمل طور پر یہ ثابت کر دیا ہے کہ مادیت کا روایتی نظریہ بالکل ناقابل مدافعت ہے"۔(۹)

اقبال کہتے ھیں : "پروفیسر وھائٹ ھیڈ (Whitehead) کے الفاظ میں یہ نظریہ (مادہ کا جدید نظریہ) فطرت کے نصف کو خواب اور دوسرے نصف کو خیال (conjecture) میں تحلیل کر دیتا ہے۔ اس طرح طبعیات نے خود اپنی بنیادوں پر تنقید ضروری سمجھ کر اپنے ھی تراشیدہ صنم کی شکست میں مقبولیت سمجھی اور وہ تجرباتی رویہ جس نے سائنسی مادیت کے مفہوم کو ثابت کیا تھا۔ بالآخر مادہ سے بغاوت پر منتج ھوا"۔(۱۰)

اقبال کے نزدیک مادہ کے اس روایتی تصور پر سب سے کاری ضرب آئن سٹائن نے لگائی۔ رسل کے حوالہ سے اقبال لکھتے ھیں کہ نظریہ اضافیت نے "زماں" کو "زماں و مکاں" میں ضم کرکے جوھر (substance) کے روایتی تصور پر فلسفیوں کی تمام دلیلوں سے زیادہ کاری ضرب لگائی ہے۔ مادہ فہم عام کے لئے ایک ایسی شئی کا نام ہے جو زماں میں قائم ھوتا ہے۔ اور مکاں میں حرکت کرتا ہے، لیکن موجودہ اضافیتی طبعیات کے نقطہ نظر سے اس نظریہ کا کوئی جواز نہیں رھا۔ مادہ کا ایک ٹکڑا اب کوئی قائم شے (قائم بالذات) نہیں رھا جو مختلف حالتیں بدلتا رھتا ہے، بلکہ اب وہ حوادث کے رشتوں میں منسلک ایک نظام کا نام ہے۔ ٹھوس ھونے کا پرانا تصور ختم ھوا اور اس کے ساتھ ھی وہ خصوصیات بھی جنھوں نے مادہ پرستوں کی نظر میں مادہ کو سبک رو خیالات سے زیادہ حقیقی بنادیا تھا۔(۱۱)

۹۔ تشکیل جدید صفحہ ۳۷
۱۰۔ ایضاً ص ۳۳
۱۱۔ ایضاً صفحات ۳۳-۳۴

اس طرح سائنس کا ارتقاء اب کائنات کا ایک ایسا نقشہ پیش کرتا ہے جو اقبال کے نزدیک مرغوب ہے۔ پروفیسر وھائٹ ھیڈ کے حوالہ سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ھیں کہ ''فطرت کوئی ساکت واقعہ نہیں ہے جو کسی غیر حرکی خلا میں واقع ھو، بلکہ وہ حوادثات کا ایسا نظام ہے جو ایک مسلسل تخلیقی بہاؤ رکھتا ہے جس کو فکر، منفصل اور جامد ٹکڑوں میں کاٹ دیتی ہے۔ جن کے آپس کے تعلقات سے زمان اور مکان کے تصورات وجود میں آجاتے ھیں۔ اس طرح ھم دیکھتے ھیں کہ جدید سائنس مادہ پر برکلے کی تنقید سے اتفاق کرتی ہے۔ جس کو کبھی اس نے اپنی بنیادوں پر ضرب تصور کیا تھا،،۔(۱۲) طبعیات سے متعلق مادہ کے علاوہ اقبال نے زمان و مکان سے متعلق جدید سائنسی تحقیقات کا بھی سہارا لیا ہے۔

اقبال زمان سے متعلق نیوٹن کے معروضی نقطہ نظر پر تنقید کرتے ھیں، ان کا کہنا ہے کہ اگر زمان بقول نیوٹن کوئی ایسی شی ہے جو ''اپنے ھی میں اور خود اپنی ماھیت کے سبب مساویانہ بہتی رھتی ہے،، تو ھم یہ نہیں سمجھ سکتے کہ ایک شی کس طرح سیل زمانہ میں داخلہ سے متاثر ھوتی ہے، اور کس طور پر یہ شے ان اشیاء سے مختلف ھوتی ہے جو زمانہ میں نہیں ھیں۔ اسی طرح اگر ھم زمانہ کو ایک ندی کی مثال پر قیاس کریں تو اس کی ابتداء انتہا اور سرحدوں سے ھم کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے۔ مزید برآں اگر زمانہ کی خصوصیت صرف بہاؤ ہے تو اس بہاؤ کو معلوم کرنے اور جانچنے کے لئے ایک اور زمانہ کے تصور کی ضرورت پڑے گی جس کی مدد سے وقت کا اندازہ لگایا جا سکے۔(۱۳) زمانہ کے اس تصور پر عقلی دلیل کے ساتھ ھی ریاضیاتی سائنسوں پر جدید تنقید کے حوالے سے اقبال مطلق مکان کے ایک ایسے تصور کو رد کر دیتے ھیں جس میں مادہ محض قائم ھو۔ مکان اب آزاد خلا

۱۲- تشکیل جدید صفحہ ۴۴

۱۳- ایضاً ص ۴۷

نہیں ہے جو اس وقت بھی باقی رہے جب تمام اشیاء اس میں سے ہٹا لی جائیں کینٹر (Cantor) کے حوالہ سے اقبال زمان و مکان تواتر کے نظریہ کی تائ کرتے ہیں اور آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت کی بھی، اگرچہ اس پر ان کا اعتراض یہ ہے کہ نظریہ اضافیت زمان کی حقیقت کا انکاری ہے اور اس کو مکان چوتھی جہت (بعد) قرار دیتا ہے ۔ یہ اعتراض سائنسی مشاہدہ پر مبنی نہیں بلکہ ایک مابعدالطبعیاتی اعتراض ہے ۔ اس لئے کہ اقبال اس کی وجہ یہ بتا ہیں کہ اگر زمانہ کو بھی اضافی مان لیا جائے تو وہ ایک آزاد تخلیقی عم نہیں رہتا اور نتیجتاً مستقبل، ماضی میں ایک طے شدہ امر بن جاتا ہے رضی الدین صدیقی کے خیال میں اقبال کا یہ اعتراض آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت صحیح طور پر نہ سمجھنے سے پیدا ہوا ہے -(۱۴) صدیقی کی رائے میں اگر اقبا نے اس نظریہ کو اچھی طرح سمجھ لیا ہوتا تو ان کو معلوم ہوتا کہ جدی سائنس کلاسیکی طبعیات کی بے لوچ جبریت کے نظری امکان کو قبول نہیں کرتی -(۱۵)

اقبال پر رضی الدین کا اعتراض درحقیقت اقبال کے نقطہ نظر کے حق میں ہے، دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اقبال نظریہ اضافیت کو صحیح سمجھے ہوتے تو ان کو یہ اشکال پیش نہ آتا کہ جدید سائنس کا ایک نظریہ کائنات میں کسی قسم کی جبریت کا قائل ہے ۔ سائنسی جبریت کے مسئلہ پر بحث سے قبل یہاں نظریہ اضافیت سے متعلق اقبال کے نقطہ نظر کی وضاحت ضروری ہے ۔

پہلی بات یہ ہے کہ اقبال اضافیت کے سائنسی تصور سے زیادہ اس کے فلسفیانہ تصور کو اہمیت دیتے ہیں ۔ اقبال ایک جگہ لکھتے ہیں ۔ "یہی وجہ ہے کہ اضافیت کا وہ تصور جو وھائٹ ھیڈ نے پیش کیا ہے، مسلمان محققین کے

۱۴- Iqbal as Thinker p. 29

۱۵- ایضاً، صفحات ۳۰-۳۱

، آئن سٹائن کے تصور سے زیادہ قابل قبول ہوگا۔ اس لئے کہ آخرالذکر
ں زمان سیل کی خصوصیت کھو بیٹھتا ہے اور پراسرار طور پر مکان محض میں
دیل ہوجاتا ہے،،(۱۶)، اقبال کے دلائل کے سیاق میں یہ بات بڑی انوکھی
علوم ہوتی ہے کہ ایک طرف تو وہ سائنسی حقائق کو فطرت کے حقیقی علم
ٕ کاشف سمجھتے ہیں اور ان کو اپنے موقف کی حمایت میں استعمال کرتے
ہیں، لیکن جوں ہی وہ کسی ایسی حقیقت سے دوچار ہوتے ہیں جو ان کے
نقطہ٘ نظر سے بظاہر مطابقت نہیں رکھتی تو وہ اسے کسی سائنسی دلیل
کے بغیر ہی نہایت آسانی سے رد کردیتے ہیں۔

دوسری اہم بات، اقبال کا وہ طریق فہم ہے جو انھوں نے نظریہ اضافیت کے بارے میں اختیار کیا ہے۔ ''الہیات کی تشکیل جدید،، کے صفحہ ۳۴ سے ۳۸ تک یہ بحث خاص طور پر پھیلی ہوئی ہے، ان صفحات میں اضافیت کے سائنسی تصور سے بڑی حد تک اغماض برتا گیا ہے، اور بحث کی ابتدا ادراک کی اضافیت کے فلسفیانہ تصور سے ہوتی ہے،جو برکلے سے منسوب ہے، سائنسی نظریہ اضافیت اور برکلے کی تصوریت میں کوئی مشترک عنصر نہیں پایا جاتا۔ برکلے، جوہر کے فلسفیانہ تصور کو نہیں مانتا، اور اضافیت، سائنسی تشریح میں مادہ کے کلاسیکی تصور میں ایک اضافہ ہے، برکلے کی ادراکی معروضیت (subjectivism of perception) ایک ایسی دو دھاری تلوار ہے جو فلسفہ اقبال کو بالآخر ہلاکت سے دو چار کر سکتی ہے، کیونکہ اس کا منطقی بہاؤ ایک طرف ہیوم کی عندیت (solipism) کی طرف ہے، دوسری طرف متصوفانہ ما بعدالطبعیات کی طرف، دونوں راستے اقبال کے لئے شاید قابل قبول نہ ہوں گے، تیسرا راستہ جس تک اقبال پہنچنا چاہتے ہیں، وہ نہ تو برکلے کے ذریعہ ملتا ہے اور نہ ہی سائنس کے اضافیت کے تصور سے، اقبال خود اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ نظریہ اضافیت روحیاتی تصوریت (monadistic idealism)

۱۶۔ تشکیل جدید، ص ۱۳۳

تک نہیں پہنچاتا ۔ مادہ، اضافیت اور زمان و مکاں کے عصری سائنسی تصورات صحیح طور پر کائنات کی روحانی تعبیر پیش نہیں کرتے اور نہ ہی وہ اس نظریہ کو سہارا دیتے ہیں کہ حقیقت اناؤں کے مجموعہ کا نام ہے ۔ اقبال اس حقیقت سے باخبر ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں : ''آئن سٹائن کا نظریہ سائنسی نظریہ ہونے کے سبب صرف اشیاء کی ساخت سے متعلق ہے، وہ اشیاء کی نہائی حقیقت (Ultimate Realitv) پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا،،(۱۷) ۔ اقبال کے نزدیک اضافیت کےسائنسی تصور کی قدر و قیمت یہ ہے، اولاً : وہ فطرت کی معروضیت کو ختم نہیں کرتا ۔ بلکہ جوہر کے اس نقطۂ نظر کو ختم کر دیتا ہے جس کی رو سے مادہ مکان میں ایک سادہ مقام میں واقع ہے، یہ کلاسیکی طبعیات کا نقطۂ نظر تھا ۔ موجودہ سائنس نے بقول اقبال مادہ کو عضویہ (organism) کے تصور سے بدل دیا ہے ۔

ثانیاً : یہ کائنات لامتناہی مکان میں ایک جزیرہ کی مانند نہیں ہے، یہ متناہی مگر بے کنار ہے، اور اس کے باہر کوئی خالی مکان نہیں ہے ۔(۱۸)

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ جدید سائنس نے عضویہ کے تصور کو مادہ کی جگہ استعمال کرنا شروع کر دیا ہے، سائنسدانوں کے نزدیک محل نظر ہے، اس لئے اس کی بنیاد پر کسی موقف کی تائید درست نہ ہوگی۔ اسی طرح کائنات کا محدود مگر بے کنار ہونا کسی مذہبی نقطۂ نظر کے لئے ترجیحی دلیل نہیں بن سکتا، اس لئے کہ اس میں بھی وہی اشکالات ممکن ہیں، جو لامحدود مکان میں محدود کائنات کے تصور سے پیدا ہوتے ہیں ۔(۱۹)

سوال یہ ہے کہ تشکیل جدید میں مادہ اور زمان و مکاں کے ان طبعیاتی تصورات کا مقام کیا ہے ؟ ہماری رائے میں ان کے استعمال کی ایک نفسیاتی

---

۱۷ - ایضاً صفحہ ۳۸

۱۸ - ایضاً صفحہ ۳۸

۱۹ - کانٹ کے عقلی تضادات کے بیان میں ان اشکات کا عمدہ حوالہ ملتا ہے۔

وجہ ہے، اور وہ یہ کہ ایک طرف اقبال عصر حاضر کی سائنس سے متاثر ہو کر اسے مذہبی حقائق کے کشف میں ممد سمجھتے ہیں، دوسری طرف سائنس کی جدید تحقیقات نے سائنس اور اہل سائنس دونوں کو اپنی پہنچ کے حدود سے آگاہ کرادیا ہے۔ سائنس کا یہ دعویٰ کہ وہی کائنات کے حقائق کی میکانکی اصولوں سے تشریح کر سکتی ہے، ختم ہو چکا ہے۔ سائنس کے انکشافات نے بالعموم اور نظریہ اضافیت اور نظریہ مادہ نے بالخصوص انسانی ذہن کی اس نفسیاتی الجھن کو دور کردیا ہے جو قبول مذہب میں آڑے آرہی تھی اور جس کی وجہ سے انسان یہ سمجھنے لگا تھا کہ سائنس لازمی طور پر انسان کو مادیت کی طرف لے جاتی ہے، اور اس کے انکشافات مذہبی حقائق کے افسانوی ہونے پر دلیل ہیں۔ مادہ کے نئے نظریہ اور اضافیتی نقطہ نظر نے سائنس کے اس مابعدالطبعیاتی تصور پرتنقید کی ہے جو مذہب کے خلاف سمجھا جاتا رہا ہے۔ سائنس کے غیر مذہبی ہونے کے تصور کے بدیہی نہ رہنے سے مذہب کے حق میں ایک منفی دلیل ضرور قائم ہوجاتی ہے، لیکن یہ منفی دلیل خدا کے ثبوت یا کائنات میں اس کی فاعلانہ حیثیت کو کوئی مثبت کمک نہیں پہنچاتی۔

اب ہم اختصار سے طبعیات کے ایک تیسرے اہم تصور کی طرف بھی اشارہ کرنا چاہتے ہیں، جو اقبال کی تنقید کی زد میں آتا ہے۔ یہ میکالیت کا تصور ہے اور یہ تنقید بھی جدید سائنس کے حوالہ سے کی گئی ہے۔ یہ میکانیت کے رد میں دو حوالے خاص طور پر دئے گئے ہیں، ایک ھائزنبرگ (Heisenberg) کے ''غیر جبری قانون،، (۲۰) (principle of indeterminancy) کا ہے۔ جو کائنات کی میکانکی تشریح کو رد کو دیتا ہے، اور دوسرا حوالہ ھالڈین (J. S. Haldane) کا ہے جو زندگی کو ایک اچھوتا مظہر تسلیم کرتا ہے، اور اس کی تشریح میکانکی اصولوں پر ممکن نہیں سمجھتا (۲۱)۔ اقبال

۲۰- Reconstruction of Religious Thought p. 182 تشکیل جدید ص، ۱۸۲
۲۱- ایضاً صفحہ ۴۳

سائنسی میکانیت کے خلاف ھیں اس لئے کہ اس نے مابعد الطبعیاتی رنگ اختیار کرکے کائنات کو علت و معلول کا ایک خود مکتفی مجموعہ سمجھ لیا تھا۔ یہ تصور اقبال کی حرکی مابعدالطبعیات تصور کے خلاف ہے جہاں مستقبل کھلے امکانات رکھتا ہے، میکانیت کے خلاف اقبال کی بنیادی دلیل یہ ہے کہ ذھن، شعور اور حیات جیسے تصورات کی تشریح میکانکی اصولوں پر نہیں ھوسکتی اور کائنات کا میکانکی تصور اگر وہ صحیح بھی ھو، تو بھی حقیقت کے صرف ایک چھوٹے سے پہلو سے متعلق ہے اور اس کو کل حقیقت سمجھ لینا سائنس کے لئے مناسب نہیں ہے۔(۲۲)

مزید یہ کہ بعض ایسے مظاھر بھی موجود ھیں جو علت و معلول کے قانون پر پورے نہیں اترتے۔ اس میں شک نہیں کہ اس دلیل میں وزن ہے اگرچہ سائنس اور طبعیات کے پاس ان دونوں کا جواب بھی موجود ہے، حیات اور شعور سے متعلق ایک سائنس داں یہ کہہ سکتا ہے کہ بعض اسباب سے ھماری لاعلمی ان اسباب کی غیر موجودگی یا سلسلہ اسباب کے نظریہ کی عدم صحت پر دلیل نہیں بن سکتی۔ سائنس کی ترقی، خصوصاً حیاتیاتی کیمیا اور حیاتیاتی طبعیات (Biochemistry, Biophysics) اور حیاتیاتی انجنئرنگ (Bioengineering) میں سائنس دانوں کے اس جواب کی صحت کے ثبوت میں پیش کی جاسکتی ھیں۔ اصل بات یہ ہے کہ علت معلول کا خالص سائنسی اصول جس طرح پہلے درست تھا، اسی طرح آج بھی درست ہے اور سائنس دان خواہ وہ اپنی تجربہ گاھوں میں سائنس کی ابتدائی تعلیم حاصل کر رھا ھو یا وہ تحقیقات کے اعلی مراحل میں سائنسی نظریات سے بحث کر رھا ھو، اس اصول کی کار فرمائی کو یک قلم رد نہیں کر سکتا۔ ھائزنبرگ کے Law of Indeterminancy سے آزادی ارادہ کا جواز ثابت کرنا بالکل اسی طرح ہے جس طرح موجودہ سیٹلائٹ کی ترقی سے معراج رسولؐ کا ثابت کرنا۔ انسانی زندگی میں

۲۲- ایضاً صفحہ ۱۱۳

آزادی ارادہ کا سیاق ایٹم کے گرد کسی ذرہ کی گردش کے سیاق سے علیحدہ ہے۔ ہمارے ذہنوں میں بعض اوقات غلط فہمی ان اصلاحات سے بھی پیدا ہوجاتی ہے جو ہم مختلف سیاق میں مشترک طور پر استعمال کرتے ہیں اور اس بات پر غور نہیں کرتے کہ ان دونوں جگہوں پر ان کے معنی مختلف ہو سکتے ہیں، طبعیات پر تصورات کی اس بحث سے اب ہم آسانی سے حیات اور شعور کے ان سائنسی تصورات کی قدر و قیمت کا اندازہ لگا سکتے ہیں جو اقبال نے استعمال کئے ہیں۔

حیات کے سائنسی مطالعہ کے سلسلے میں اقبال کے رویہ کا مجمل تذکرہ اوپر گزرچکا، سائنس پر اقبال کا پہلا اعتراض یہ ہے کہ وہ حقیقت کے جزئی مطالعہ کا نام ہے، یہاں یہ بات ہمارے پیش نظر رہنی چاہئے کہ جس چیز کو ہم سائنس کہتے ہیں وہ حقیقت کا کوئی واحد اور منظم نظریہ نہیں ہے، یہ حقیقت کے مختلف ٹکڑوں کے علم کا ایک مجموعہ ہے۔ ایک کلی تجربہ کے منتشر ٹکڑے جو آپس میں ایک دوسرے سے میل نہیں کھاتے۔ فطری سائنس مادہ، زندگی، اور ذہن سے بحث کرتی ہے لیکن جوں ہی یہ سوال کیا جاتا ہے کہ مادہ، زندگی اور ذہن آپس میں کس طرح متعلق ہیں، مختلف سائنسوں کا جزوی کردار بے نقاب ہو جاتا ہے اور اس بات کا بھی پتہ چل جاتا ہے کہ یہ تمام سائنسیں علیحدہ علیحدہ اس سوال کا جواب نہیں دے سکتیں۔ در حقیقت مختلف فطری سائنسیں مختلف گدھوں کی طرح ہیں۔ جو فطرت کی مردہ لاش پر گرتے ہیں اور ہر ایک اس کی ایک بوٹی اڑا لے جاتا ہے،،(۲۳)۔

سائنسی عمل کی یہ تشبیہ شاید بہت سے سائنس دالوں کے لئے خوشگوار نہ ہوگی، لیکن سائنس غالباً اس اعتراض کا بھی جواب دینے کے لئے تیار ہوگی۔ اگرچہ بہت سی سائنسیں حقیقت کے مختلف حصوں کا مطالعہ کرتی ہیں لیکن

۲۳- ایضاً، صفحات ۴۱ - ۴۲

ان کے اندرونی ربط کو نظر انداز کردینا صحیح نہ ہوگا۔ طبعیات، حیاتیات اور نفسیات کے بنیادی قوانین ایک درونی رشتے سے منسلک ہیں اور یہ رشتہ ہی ان کو بحیثیت سائنس دوسرے علوم سے ممتاز کرتا ہے۔ اور پھر ان تمام علوم کے نتائج اس کلی نقطہ نظر کو پیدا کرتے ہیں جو سائنسی نقطہ نظر کہلاتا ہے جو کسی ایک سائنس یا اس کے کسی ایک جز ہی سے متعلق نہیں رہتا، بلکہ اس کی بنیاد پر ایک فلسفیانہ کلی تصور جنم لیتا ہے اور انسانی علوم کے لئے چند مخصوص طریق کار وضع کرتا ہے جو حقیقت اور اقدار کے بارے میں غیر جانبدارانہ رویہ نہیں رکھتے۔ ان سے ایک نظام اقدار اور ایک فلسفہ معاشرت وجود میں آتا ہے، حتیٰ کہ ان کی روشنی میں انسانی زندگی کے ہر مظہر کی بشمول مذہب، ایک خاص انداز سے تشریح و تعبیر کی جاتی ہے۔ نتیجتاً، مذہب اور اخلاق، انسانی زندگی کے معاشرتی ارتقا کی ضرورت اور تنازع للبقاء میں ایک مفید اور معاون عامل کی حیثیت سے متعارف ہوتے ہیں۔ اس طرح آج کا سائنس دان یہ بھی جانتا ہے کہ اقدار پر ماحولیات (Ecology) کا کتنا اثر ہوتا ہے، یا وراثت، کردار کو کس طرح متعین کرتی ہے، اور انسان کی معاشی اور جنسی ضروریات کس حد تک مذہب کی تشکیل میں دخیل ہوتی ہیں، اس لئے یہ کہنا کہ سائنس حقیقت کے صرف جزئی پہلو کا ادراک کرتی ہے اور وہ مذہب، اخلاق، یا حقیقت کے دوسرے مظاہر کے بارے میں حکم لگانے کی اہل نہیں ہے، موجودہ دور کے سائنس دان کے لئے قابل قبول نہ ہوگا رہی یہ بات کہ حیات ایک ایسا انوکھا مظہر ہے، جس کی تشریح میکانکی تصور کے تحت نہیں ہو سکتی، جیسا کہ اقبال نے ہالڈین کے بیان سے ثابت کیا ہے، ایک تعبیر کا مسئلہ ہے۔ سائنس دان حیات، ذہن اور شعور کے بارے میں جو معلومات حاصل کرنا چاہتا ہے، وہ کسی نہ کسی قسم کے علت معلول کے سلسلہ کو فرض کئے بغیر ممکن نہیں ہے۔ حیات کے وہ مظاہر جو مذہبی جمالیاتی اور اخلاقی وجدان کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں، سائنس ان کا ایک

اس واقعہ کی حیثیت سے تو انکار نہیں کرتی، لیکن جب تک ان کی کوئی کلی سائنسی تشریح ممکن نہیں ہے، اس وقت تک سائنس ان کے بارے میں کوئی حکم بھی نہیں لگاتی۔ سائنس کی موجودہ صورت حال کے پیش نظر یہ کہنا تو شاید ممکن نہ ہوگا کہ سائنس ان تمام مظاہر کے متعلق نظریات نہیں رکھتی۔ مذہبی، جمالیاتی اور اخلاقی تجربات کی تشریح کے بارے میں بھی سائنسی نظریات ممکن ہیں۔ چونکہ ابھی تک یہ نظریات فلسفیانہ مفروضات کا درجہ رکھتے ہیں، اس لئے ان پر بحث سائنس کے عملی نتائج کے علی الرغم فلسفیانہ بنیادوں پر ہوسکتی ہے۔ لیکن اس امکان کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ ایک دن سائنس کے یہ مفروضات اس قسم کے نظریات بن جائیں جس طرح حرکی قوانین (laws of thermodynomics) اس لئے مذہبی فلسفہ کی تشکیل جدید میں اس امکان کو پیش نظر رکھنا بہت ضروری ہے۔

اقبال کے موقف کے حق میں غالباً سب سے زیادہ وزنی حمایت طبعیات یا حیات کے عصری تصورات میں نہیں ملتی، البتہ نفسیات کے بعض مدارس فکر نے شعور کا جو تجزیہ کیا ہے وہ کسی نہ کسی حد تک زندگی کی ایک غیر میکانکی تعبیر پیش کرتا ہے اور عمل کی میکانکی اکائی کی جگہ تصور اور خیال کی اثر پذیری کا قائل ہے۔ فرائڈ اور ینگ (Jung) کا حوالہ اقبال نے دیا ہے لیکن شعور کی بحث میں اقبال کی دلیل نفسیاتی بنیادوں کے بجائے فلسفیانہ بنیادوں پر قائم ہے انھوں نے برگسان (Bergson) کے حوالہ سے سادہ پر حیات کی اولیت اور شعور کی حرکی جہت کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ بات کسی حد تک تعجب خیز ہے کہ اقبال نے فرائڈ اور ینگ کے نفسیاتی نظریوں کو ایک غیر میکانکی کائنات کی حمایت میں استعمال نہیں کیا ہے۔ فرائڈ کے بارے میں اقبال کہتے ہیں کہ اس کے متبعین نے الوہیت سے، اہلیت کو خارج کرکے مذہب کی بیش قیمت خدمت انجام دی ہے۔(۲۴) لیکن اس

۲۴- ایضاً، صفحہ ۲۴

کے ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ نئی نفسیات کافی شہادتوں پر مبنی نہیں ہے، دوسرے الفاظ میں شاید اقبال اس نفسیات کو سائنسی نفسیات ماننے سے انکار کر رہے ہیں لیکن فرائڈ اور ینگ کے نظریات رد کر دینے کی ایک دوسری وجہ یہ بھی کہ ''ان نظریات سے بحیثیت مجموعی یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مذہب انسانی انا کو کسی ایسی حقیقت سے متعلق نہیں کرتا جو اس کی اپنی ذات سے ماورا ہو، یہ لیک نیتی پر مبنی محض ایک حیاتیاتی تدبیر ہے جو انسانی معاشرہ کے گرد اخلاقی نوعیت کی رکاوٹوں کی تعمیر کرتی ہے تاکہ معاشرتی نظام انا کی بے قید جبلتوں سے محفوظ رہ سکے، یہی وجہ ہے کہ اس نئی نفسیات کی رو سے عیسائیت نے اپنا حیاتیاتی مقصد پورا کردیا ہے اور اب لئے انسان کے لئے اس کی ابتدائی اہمیت سمجھنا ناممکن ہے۔''(۲۵)

اقبال اگرچہ گسٹالٹ نفسیات (Gestalt Psychology) اور ینگ کے نظریات سے کسی حد تک اتفاق کرتے ہیں، لیکن ان کو مذہبی حقائق کی تفہیم کے لئے کار آمد نہیں سمجھتے۔ اقبال کے خیال میں نفسیات کے یہ مکاتب فکر مذہبی شعور کے بارے میں کوئی حکم نہیں لگا سکتے۔ بلکہ یہ تو مذہبی زندگی کی خارجی حدود تک بھی رسائی حاصل نہیں کر سکتے۔(۲۶) اقبال شعور کی تبع مظہری توجیہ (epiphenominalism) کو بھی رد کر دیتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک شعور زندگی کے مختلف‌النوع روحانی اصولوں کا ایک مجموعہ ہے جو حقیقت ثابتہ (substantive) کو نہیں ہے، لیکن ایک ایسی تنظیمی قوت ہے جس کے کام کی نوعیت ایک مشین کے کام سے بالکل مختلف ہے۔ شعور کی اس روحانی قوت کا تصور ہم عام طور پر، ان حسی عوامل کی معرفت کرتے ہیں، جن کے ذریعہ یہ قوت ظہور کرتی ہے اور اسی وجہ سے ہم کو یہ غلط فہمی ہو جاتی ہے کہ یہ حسی عوامل ہی اس روحانی قوت کی

۲۵- ایضاً صفحات ۱۹۱ - ۱۹۲
۲۶- ایضاً صفحہ ۱۹۲

نہائی بنیادیں ھیں۔ حیاتیات اور طبعیات میں ڈارون اور لیوٹن کے انکشافات نے اس غلط فہمی کو تقویت دی اور اس کا اثر نفسیاتی علوم پر بھی پڑا، جو یہ سمجھنے لگے کہ شعور کے تمام مظاھر، طبعیاتی طور پر سمجھے جا سکتے ھیں۔ اور ایٹم اور توانائی (atoms and energy) کی سائنس، حیات، فکر، ارادہ اور احساس سب کے لئے تشریحی اصول، اور ماڈل فراھم کر دیتی ھے(۲۷)

اس طرح نفسیات کے سلسلہ میں بھی اقبال طبعیات کی اس تنقید پر بھروسہ کرتے ھیں جس کا ذکر اوپر آ چکا ھے اور جس کی رو سے جدید طبعیات مادہ کے روایتی تصور پر تنقید کرکے کائنات کی روحانی تعبیر کا راستہ کھول رھی ھے۔ اقبال کے موقف کے لئے غالباً اس دلیل سے زیادہ وزنی بات یہ ھوتی کہ جدید نفسیاتی تجزیہ کے نظریہ نے انسانی اعمال کی میکانکی تشریح کو رد کرکے ذھن، فکر اور احساس کی فاعلانہ حیثیت کو تسلیم کیا ھے، اگرچہ یہ تصور بھی راست طور پر مذھبی کے ان اعتقادات کو ثابت نہیں کرتا جن پر ھم ایمان لاتے ھیں اور ایک معنی میں وہ مذھب کو انسان آفرینہ قرار دیتا ھے، لیکن انسان کو کم از کم وہ میکانکی جبریت میں مقید نہیں کرتا، اور کسی نہ کسی طور پر اقبال کے تصور انا، اور اس کے فاعلانہ کردار کی تائید کرتا ھے۔

آخر میں سائنس کے ان اصولوں، اور تصورات پر بحث باقی رہ جاتی ھے جو سائنس کے بنیادی، قبل تجربی تصورات ھیں، یہ بات پہلے کہی جا چکی ھے کہ اقبال نے سائنس کے ان تصورات میں کوئی اضافہ نہیں کیا ھے لیکن فلسفیانہ طور پر ان سے بحث ضروری کی ھے۔ اس باب میں عملاً اقبال کا طرز فکر یہ ھے کہ یہ کائنات روحانی اکائیوں کا مجموعہ ھے(۲۸) اور اس کی کلی تشریح علت و معلول کے قانون سے نہیں ھو سکتی۔ خاص طور پر انسانی‌زندگی کے وہ مظاھر

۲۷۔ ایضاً صفحہ ۱۳

۲۸۔ " " ۱۰۶

جن کو ہم حیات اور شعور سے تعبیر کرتے ہیں، حقیقت کے روحانی پہلو کو واضح کرتے ہیں، جدید سائنس، اس روحانیت کی تفہیم میں ہماری مدد کرتی ہے اور اس طرح سائنس مذہب کی ممد و معاون ثابت ہوتی ہے۔

اقبال کا یہ کائناتی نقطہ نظر، اگرچہ بنیادی طور پر سائنسی علوم سے ماخوذ نہیں ہے، ایک سائنسی طریق کار کی اساس ضرور بن سکتا ہے اور اسی کی کوشش اقبال نے خطبات میں کی ہے۔ لیکن اس کوشش میں سائنسی تصورات سے تائید محل نظر ہے۔ خاص طور پر مذہبی اعتقادات کے لئے جدید سائنس سے استدلال پائے چوبیں، سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔

مندرجہ بالا بحث سے ہم مندرجہ ذیل نتائج اخذ کر سکتے ہیں:

۱۔ کائنات کا یہ نقطۂ نظر کہ یہ حقیقتاً روحانی ہے اور روحیوں (monads) پر مشتمل ہے ایک صحیح فلسفیانہ نقطۂ نظر ہو سکتا ہے۔

۲۔ لیکن اس نقطۂ نظر پر جدید سائنس کوئی دلیل فراہم نہیں کرتی۔

۳۔ انسان کا مذہبی تجربہ نوعاً اس سائنسی تجربہ سے مختلف ہے جو کائنات کا غیر مادی تصور پیش کرتا ہے۔

۴۔ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ علت و معلول کا قانون اور کائنات کی میکانکی تشریح اب غیر سائنسی مفروضات بن چکے ہیں۔

۵۔ اسی طرح یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ سائنس زندگی کا ایک کلی نقطۂ نظر نہیں دیتی، مذہبی اور فلسفیانہ بنیادوں پر سائنس کے نقطۂ نظر سے اختلاف تو ممکن ہے، لیکن ایک کلی، سائنسی طرز فکر سے انکار ممکن نہیں ہے۔

۶۔ سائنسی تصورات کو مذہب کی حمایت میں استعمال کرنا ایک کمزور دلیل ہے، ان تصورات کی مدد سے مذہبی حقائق کا احاطہ و احصاء ممکن نہیں۔