جناب عطش درانی

علامہ اقبالؒ اور سائنسی فکر

ماہنامہ "سیارہ ڈائجسٹ" کے اداریے "دستک" شمارہ اگست ۱۹۸۱ء میں ایک قاری کی وساطت سے لکھا تھا۔

"علامہ (اقبال) ایک ایسی شخصیت تھے، جن کے افکار میں سائنس، مذہب اور فلسفہ آکر منطبق ہوجاتے ہیں۔ وہ صحیح معنوں میں ایک سائنٹیفک مفکر تھے۔ مگر افسوس ہے کہ اقبالیات کو اس کے صحیح تناظر میں آج تک پیش نہیں کیا جا سکا۔"[۱]

یہ باتیں انجمن سائنٹیفک مصنفین کے قیام کے سلسلے میں پیش کی گئی تھیں اور کہا گیا تھا کہ "لازم ہے کہ ایسے ادیب آگے بڑھیں جو اس انجمن کے اغراض و مقاصد کی بنا پر اسے وجود میں لائیں اور اردو ادب کو ایک نئی روش عطا کر سکیں۔ ایسی کسی بھی انجمن کا وجود نہ صرف ادب کو بلکہ اسلام کو بھی جدید علم الکلام کی بنا پر اجاگر کرنے کا سبب بن سکتا ہے، کیوں کہ اس کا بنیادی نظریہ "تقلید" کی بجائے "اجتہاد" اور "سائنسی رویہ" قرار پائے گا۔"[۲]

جب ہم سائنسی رویے اور فکر کے ساتھ علامہ اقبال کا ذکر کرتے ہیں، تو بہت سے ثقہ قسم کے اہلِ سائنس کو یہ بات ناگوار گزرتی ہے۔ ان کے نزدیک علامہ کا ذکر ادب، شاعری، فلسفہ اور مذہب میں تو کیا جا سکتا ہے، لیکن سائنس میں ان کا گزر نہیں۔ یہ بات ایک حد تک تو بجا ہے کہ ہم علامہ اقبال کو ان معنوں میں سائنس دان نہیں کہہ سکتے، جن میں کسی موجد یا تجربہ گاہ سے متعلق کسی اہلِ سائنس کا تذکرہ۔ ہم زیادہ سے زیادہ علامہ کو سائنسی فلسفے سے متعلق ایک فلسفی قرار دے سکتے ہیں، لیکن ان معنوں میں فلسفی بھی نہیں کہہ سکتے جن میں اہلِ فلسفہ اپنا ایک معیار مقرر کرتے ہیں۔ ہمارے نزدیک فلسفہ، سائنس اور عمومی فلسفے میں ایک بنیادی فرق اس کے زاویۂ نظر کا ہے۔ اس کی بنیاد مشاہدہ ہے (ذاتی اور دیگر سائنس دانوں

---

۱ ماہنامہ "سیارہ ڈائجسٹ" شمارہ اگست ۱۹۸۱ء۔ "دستک" ص ۲۱ ۲ ایضاً، ص ۲۲

کے مشاہدات سمیت) علامہ اقبال کو ہم انہی آخری معنوں میں فلسفی سائنس قرار دے سکتے ہیں۔

چوں کہ اس سے پہلے اور بھی کئی افراد نے علامہ اقبال اور سائنس کے تعلق پر قلم فرسائی کی ہے، جن میں ڈاکٹر رضی الدین صدیقی اور ڈاکٹر منظور احمد جیسے سائنس دان اور فلسفی شامل ہیں، اس لیے یہ موضوع ہمارے لیے اجنبی نہیں ہے۔ البتہ آج ہم ان سطور میں یہ جاننے کی کوشش کریں گے کہ کیا علامہ اقبال کی فکر سائنٹیفک تھی یا وہ سائنسی فکر کے کس حد تک حامی تھے۔

جناب ڈاکٹر رضی الدین صدیقی نے "اقبال کا تصور زمان و مکان" میں علامہ کے چند سائنسی تصورات سے بھی ضمناً بحث کی ہے اور ڈاکٹر منظور احمد نے "اقبال، سائنس اور مذہب" کے عنوان سے اپنے مقالے میں دراصل مذہب کی حمایت میں علامہ کی سائنسی فکر پر تنقید کی ہے۔[۵۳]

جناب صدیقی صاحب نے علامہ کی فکر خصوصاً زمان کے بارے میں ان کے نظریۂ اضافیت سے انکاری ہونے کو غیر سائنسی اعتراض قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک یہ اعتراض سائنسی مشاہدے پر مبنی نہیں بلکہ ایک مابعد الطبیعیاتی اعتراض ہے، جب کہ علامہ اس کی وجہ یہ بتلاتے ہیں کہ اگر زمانے کو بھی اضافی مان لیا جائے تو وہ ایک آزاد تخلیقی عمل نہیں رہتا اور نتیجتاً مستقبل، ماضی میں ایک طے شدہ امر بن جاتا ہے۔ رضی الدین صدیقی کے نزدیک اقبال کا یہ اعتراض آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت کو صحیح طور پر نہ سمجھنے سے پیدا ہوا ہے۔[۵۴] ان کے نزدیک اگر اقبال نے اس نظریے کو اچھی طرح سمجھ لیا ہوتا تو انھیں معلوم ہوتا کہ جدید سائنس کلاسیکی طبیعیات کی بے لوچ جبریت کے نظری امکان کو قبول نہیں کرتی۔[۵۵]

ڈاکٹر منظور احمد نے ایک فلسفی کی حیثیت سے لکھا ہے کہ "اقبال کے دلائل کے سیاق میں یہ بات بڑی انوکھی معلوم ہوتی ہے کہ ایک طرف تو وہ سائنسی حقائق کو فطرت کے حقیقی علم کا 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 نقطۂ نظر سے بظاہر مطابقت نہیں رکھتی تو وہ اسے کسی سائنسی دلیل کے بغیر ہی نہایت آسانی سے رد کر دیتے ہیں۔[۵۶]

---

۵۳ ماہنامہ "فکر و نظر" اقبال نمبر، نومبر، دسمبر ۱۹۷۷ء، ص ۷۱ تا ۹۲

۵۴ Dr. Razi-ud-din Siddiqui, Iqbal as Thinker, Lahore, 1966, P 29

۵۵ Ibid: pp 30: 31.

۵۶ فکر و نظر، ص ۸۳

دوسری بات جس کے بارے میں ڈاکٹر منظور احمد نے اقبال اور سائنسی فکر کے ضمن میں نقادانہ رائے ظاہر کی ہے، یہ ہے کہ علامہ نے اضافیت کے سائنسی تصور سے بڑی حد تک اغماض برتا ہے اور بحث کی بنا ادراک کی اضافیت کے فلسفیانہ تصور سے کی ہے، جو برکلے سے منسوب ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک سائنسی نظریۂ اضافیت اور برکلے کی تصوریت میں کوئی قدر مشترک نہیں پائی جاتی۔ برکلے کی ادراکی موضوعیت ایک ایسی دو دھاری تلوار ہے جو فلسفۂ اقبال کو بالآخر ہلاکت سے دوچار کر سکتی ہے۔"[57]

جہاں تک ان دونوں اہلِ علم کے اعتراضات کا تعلق ہے، ان پر بحث تو بعد میں کریں گے۔ سب سے پہلے ہم یہ دیکھنے کی کوشش کریں گے کہ علامہ اقبال اور سائنسی فکر کا باہم ربط کیا ہے؟

علامہ نے اپنی کتاب "تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" میں کائنات کی روحانیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے سائنس، سائنس دانوں اور سائنسی فکر کو اپنے مقصد کے لیے استعمال کیا ہے۔ علامہ نے عام طور پر سائنسی نظریات میں طبیعیات کی میکانکیت، حیاتیات کے نظریۂ ارتقا اور نفسیات اور قبل تجربی مفروضاتی تصوراتِ سائنس سے بحث کی ہے اور انھی چاروں کو انفس و آفاق کی معرفت کے لیے استعمال کیا ہے۔ انھیں وہ تجربی علم قرار دیتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"تجربہ، جو خود کو زمان میں عیاں کرتا ہے، بنیادی طور پر مادہ، زندگی اور ذہن یا شعور کی سطح پر ظاہر ہوتا ہے۔ یہ بالترتیب، طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات کے موضوع ہیں۔"[58]

مذہب کے معاملے میں بھی علامہ اسی تجربی طریقِ کار کو بنیاد قرار دیتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"دونوں (مذہب اور سائنس) ٹھوس تجربے سے اپنے سفر کا آغاز کرتے ہیں اور دونوں میں تضاد اس غلط فہمی کی بنا پر پیدا ہوتا ہے کہ دونوں کا نقطۂ آغاز تجربے کا ایک ہی مواد ہے۔"[59]

اس سلسلے میں وہ سائنسی فکر کے حوالے سے بات کرتے ہیں اور اس کے مقصد کے بارے میں آگے چل کر لکھتے ہیں:

---

[57] فکر و نظر، ص ۸۳

[58] Iqbal, Reconstruction of Religion through in Islam, Lahore, 1954, P. 31

[59] Ibid, P.25

"سچ بات یہ ہے کہ مذہبی اور سائنسی اعمال اگرچہ مختلف طریقِ کار استعمال کرتے ہیں، لیکن اپنے مقصد میں یکساں ہیں۔ دونوں کا مقصد حقیقت غائی تک پہنچنا ہے۔ درحقیقت مذہب ان اسباب کی بنا پر، جو میں نے اوپر بیان کیے ہیں، سائنس سے زیادہ حقیقتِ اعلیٰ تک رسائی کے لیے بے تاب ہے۔"[۵]

دراصل علامہ اقبال کے اس فکر کو ہم اگر علم الکلام کی تاریخ کی روشنی میں دیکھیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے افکار کے دھارے جس سنگم پر آکر ملتے ہیں، علامہ کے افکار وہیں سے پھوٹتے دکھائی دیتے ہیں۔ ابتدائی دور میں مسلمانوں نے عقل و تجربہ کو علم کا معتبر ذریعہ مانا تھا، کیوں کہ وحی کی آمد معطل ہو چکی تھی، اور اب ہمارے پاس حقایقِ اشیا کے ادراک کا ذریعہ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں، کہ ہم عقلی و تجربی معیارات کو استعمال کریں۔ لیکن جب یہ معیارات وحی کی قائم کردہ بنیادی حدود کو قطع کرنے لگے تو مسلمانوں کا ایک گروہ عقل کے استرداد کے لیے آگے بڑھا، کچھ ایسے بھی لوگ تھے، جنھیں دونوں گروہوں کا جدال پسند نہیں تھا اور انھوں نے وحی کو ماننے کے باوجود زیرِ آسمان اشیا کی حقیقت جاننے کا معیار تجربے کو ٹھہرایا۔

اسی دوران میں کچھ ایسے مکاتبِ فکر بھی سامنے آئے، جنھوں نے تجربے کو باطن اور الہام کے حصول کے لیے استعمال کرنا چاہا۔ صوفیانہ واردات کے اس تجربے کے ذریعے سے وہ دیکھنا چاہتے تھے کہ اگر حقیقتِ مطلق انسان کے ساتھ رابطہ قائم کر سکتی ہے تو کیا انسان بھی کسی حد تک اس کے ساتھ رابطہ قائم کر سکتا ہے؟ اس سے تصوف اور باطنی علوم نے زور پکڑا، عقل اور وحی کے تصادم نے ابن رشد اور امام غزالی کے زیرِ اثر علوم کو دو مختلف دائروں میں منقسم کر دیا۔ مغرب میں عقلیت پسندی اور مشرق میں علوم دینی کے ساتھ ساتھ باطنی علوم اور تصوف کی راہ نمائی در آئی اور یوں ہر شعبہ الگ الگ ہوتا چلا گیا۔ چنانچہ امام غزالی کے بعد متوازن فکر کی وہ راہ کبھی نہ مل سکی جس پر مسلمان پہلی دو صدیوں میں عمل پیرا تھے۔ دورِ جدید میں اس متوازن فکر کی تلاش کا کام شاہ ولی اللہ نے شروع کیا اور اسلام کو بطور ضابطۂ حیات کے پیش کیا۔ یہیں سے جدید علم الکلام کی بنا پڑی۔ سرسید، ابوالکلام، نذیر احمد، سید امیر علی، شبلی نعمانی، سید سلیمان ندوی اور پھر اقبال تک کا یہ سفر جدید علم الکلام کی مختلف جہتوں سے عبارت ہے۔ فلسفہ، مذہب اور سائنس کے جس اتحاد کا بیڑا سرسید نے اٹھایا تھا، اسے تمام علومِ قدیم و جدید کی روشنی میں دیکھنے والوں میں اقبال نمایاں حیثیت سے

---

[۵] Ibid, pp 195-196

ـے سامنے آتے ہیں۔ سرسید نے بعض مروجہ عقاید کو رد کر کے سائنسی فکر کی روشنی میں آگے بڑھنے کی راہ چی؟ ان کے اس طریق کو راسخ العقیدہ مسلمانوں نے الحاد کی راہ قرار دیا یا اس کے برعکس کئی لوگوں نے یں روشن فکر سمجھا۔ یہاں یہ بات زیر بحث نہیں۔ البتہ ہم یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ سرسید نے سائنسی کو استعمال کرنے کی ابتدا کی تھی اور علامہ اقبال نے انتہا۔ علامہ نے اپنی اس فکر کو "فکر اسلامی کی تشکیل نو" ر دینے کر قدیم علم الکلام کو رد کر دیا اور اس امر پہ زور دیا جو اس سائنسی دور میں محض قیاسی اور رتی نہیں بلکہ سراسر سائنسی اور تجربی ہو۔ گویا اپنی اس کتاب میں وہ الکندی کے پیرو اور ابن سینا کے ارح نظر آتے ہیں۔ ان کے نزدیک ایسی مادی دنیا کا کوئی وجود نہیں، جس کی جڑیں روحانی دنیا میں ہوں اور جو ناپاک اور ناقابلِ التفات ہو۔ یہ دنیوی مظاہر ہی ہیں جن میں روح کو اپنے اظہار کا موقع تا ہے[۱۱] اپنی کتاب "تشکیل جدید" کے دیباچے میں علامہ نے سائنسی فکر کو ضروری اور بنیادی قرار دیا ہے۔ ہ کہتے ہیں تصوف کا دور ختم ہو گیا ہے اب ضروری ہے کہ علمِ دین کو باطن کی بجائے سائنٹیفک انداز یں پیش کیا جائے۔

پہلے خطبے میں علامہ بتاتے ہیں کہ اسلام کی عقلی و سائنسی بنیادیں خود رسولِ مقبولؐ نے رکھ دی تھیں۔ ن کے ہاں ماہیتِ اشیا جاننے کی خواہش پائی جاتی تھی۔ قرآن میں بھی استدلال موجود ہے۔ ان کے نزدیک غزالی کا یہ نظریہ درست نہیں کہ عقل ایک محدود اور بے نتیجہ شے ہے اور صرف وجدان ہی دین کا سرچشمہ ہے۔ سائنس خود اسلام کا منشا اور مسلمانوں کا خاصا تھی۔ یہ کہنا غلط ہے کہ یہ محض مادی ترقی ہے۔ قرآن ایسی تقسیم کا قائل نہیں۔

یہاں علامہ ایک بار پھر سائنسی فکر کی اہمیت پہ زور دیتے ہیں اور اس کی روشنی میں اپنے دینی ورثے کا جائزہ لینے کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ ورنہ بصورتِ دیگر ان کے نزدیک اسلام کے حقایق اہلِ فکر کی سمجھ میں نہ آئیں گے۔ اگر دہریے تخلیق کا ذمے دار دہر یا زمانے کو قرار دیتے ہیں تو ہمیں فکرمند ہونے کی ضرورت نہیں۔ ایک حدیث کی رو سے دہر زمان خدا ہی ہے۔ تجربے اور مشاہدے کی رُو سے قوانینِ فطرت کی جستجو جنھیں قرآن سنت اللہ کہتا ہے، از روئے اسلام دین اور عبادت کا جزو ہیں۔ قرآن

---

۱۱ علامہ کے انگریزی خطبات "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" کا خلاصہ یہاں سے پیش کیا جا رہا ہے۔

نے کان، آنکھ اور دل سے مساوی کام لینے یعنی سننے، مشاہدہ کرنے اور وجدانی تجربے سے اس کی تصدیق کرنے کا حکم دیا ہے۔

وجدانی تجربے کو بھی علامہ غیر سائنسی ماننے پر تیار نہیں۔ ان کے نزدیک یہ تجربہ مسلسل کئی افراد نے دہرایا ہے۔ البتہ یہ براہ راست اور کلی قسم کا تجربہ ہے۔ چوں کہ یہ انفرادی تجربہ ہوتا ہے، اس لیے اسے بیان کرنے کے لیے مجازی تراکیب استعمال کی جاتی ہیں۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ تجربات عارضی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ پھر بعض تجربات شیطانی بھی ہو سکتے ہیں۔ یہاں علامہ جدید ماہر نفسیات فرائڈ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس نے ربانی اور شیطانی تجربات میں امتیاز کرنے میں بڑی مدد دی ہے۔ البتہ اس کا یہ کہنا غلط ہے کہ مذہبی تجربہ بھیس بدلا ہوا جنسی تجربہ ہے۔

دوسرے خطبے میں اس مذہبی تجربے کو آگے بڑھاتے ہوئے علامہ نے ہستی مطلق کا ذکر کیا ہے اور علت و معلول کے فلسفے کو رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ استدلال ناقص ہے، کیوں کہ یہ ایک میکانکی تصور ہے اور خدا محض میکانکی قوت نہیں۔ اس کی تشریح مزید کرتے ہوئے علامہ لکھتے ہیں کہ ہستی مطلق کے کائنات میں تین مظہر ہیں۔ (۱) مادہ (۲) زندگی (۳) عقل یا نفس۔ ان تینوں ہی کے سائنسی مطالعہ (طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات) کی روشنی میں علامہ حقیقت مطلق تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں۔

چوں کہ طبیعیات محض مادے کی صفات تک محدود ہے۔ اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ طبیعیات اشیا کی ذات و صفات میں فرق کرتی ہے۔ چوں کہ آئن سٹائن کی رو سے مادے کی ہر صفت اضافی ہے، اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ حقیقت وجود زمانی و مکانی نہیں بلکہ روحانی ہے۔ یہاں دراصل علامہ نے آئن سٹائن کے نظریہ کو رد نہیں کیا، بلکہ اسے قبول کرتے ہوئے ایک قدم آگے بڑھایا ہے اور روحانیت کا تذکرہ کیا ہے۔ کیوں کہ اگر آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت کی رو سے وقت اور فاصلہ وجود نہیں رکھتے تو شے کی ماہیت اصلی کا پتا ہم کیسے چلا سکتے ہیں۔ آئن سٹائن نے اس کا جواب نہیں دیا اس لیے علامہ ایک قدم آگے بڑھ کر کہتے ہیں کہ وقت اور زمان ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے، جس کے سامنے کوئی معین لائحۂ عمل نہیں۔ گویا علامہ نے معاصر سائنسی فکر کو قبول کر لیا اور اس کے بعد ہمیں ایک نیا مفروضہ Assumption دے دیا۔ جس کے زیر بنیاد ریاضیاتی، تجرباتی مشاہدے تو نہیں ہیں، لیکن ایک تعقلی اور قبل تجربی فکر ضرور موجود ہے۔ اگر اس تعقلی فکر کو ہم غیر سائنسی کہہ کر رد کر دیں گے تو پھر ہمیں بہت سے سائنسی نظریات مثلاً نظریہ

مقادیر اضعم (Qumtum Theory) اور نظریہ ارتقا (Evolution Theory) وغیرہ کو بھی سائنسی کہنا پڑے گا کیوں کہ یہ استقرائی (Inductive) نہیں۔ استخراجی (Diductive) ہیں اور ان کی حمایت میں ابھی ثبوت تلاش کیے جا رہے ہیں۔ علامہ نے آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت کو پوری طرح سمجھا ہے یا نہیں۔ اس میں دو رائیں ہو سکتی ہیں لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ انھوں نے وہی بات کہی ہے جس کا امکان جدید سائنس کے پیش نظر ہے۔

طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات بظاہر الگ الگ خانوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ لیکن علامہ کے نزدیک ان کے مابین ایک قدرتی ربط ضرور موجود ہے اور اس ربط کے مشاہدے اور مطالعے کو ہم مذہب سے الگ نہیں کر سکتے۔ کیوں علامہ کے نزدیک سائنس اشیا اور حقایق کے جزوی مطالعے کا نام ہے اور مذہب انھی حقایق کے کلی مطالعے کو پیش کرتا ہے۔

زمان کا ادراک ہمیں روحانی طور پر ہوتا ہے۔ مگر ہم اسے زبان سے ادا کرنے سے قاصر ہیں۔ یہاں علامہ دور جدید کے نظریۂ موج (Wave Theory) سے بات کرتے ہیں۔ مثلاً وہ لکھتے ہیں کہ ہمیں جو سرخ رنگ نظر آتا ہے وہ روشنی کے کئی پدم ارتعاشات کا نتیجہ ہے۔ اگر شعور اسے گننے لگے تو اسے چھ ہزار سال لگ جائیں مگر اس کا ادراک ایک لمحے میں ہو جاتا ہے۔ گویا شعور یا نفس میں ادراک کی جو صلاحیت ہے، وہ خارجی طور پر بے شمار لمحات کو تنظیم کلی میں لے آتی ہے۔

اگر ہم محض طبیعیات کے میکانکی تصور پر تکیہ کر لیں تو گویا ہم تقدیر کے مروجہ تصور کو مان لیتے ہیں۔ اس طرح کائنات ایک میکانکی تصور کے تحت جبر ہی جبر بن کر رہ جاتی ہے، جب کہ زندگی میں شدت کے ساتھ خودی اور آزادی کا احساس نظر آتا ہے۔ اس معاملے میں علامہ، برگساں سے صرف اس حد تک متفق ہیں کہ اگر مستقبل کی مقصدیت موجود ہے تو زندگی کی خلاقی بے معنی ہو جاتی ہے۔ یعنی ازل سے معین نقشوں کے مطابق زندگی کی تعمیر کرتے جانا ایک طرح کی میکانیت ہے اور اگر یہ دنیا لوحِ محفوظ کی نقل کے سوا کچھ نہیں تو محض جبر ہے۔ اس میں نہ خدا خلاق ہے اور نہ انسان آزاد و با اختیار۔ برگساں سے اختلاف کرتے ہوئے علامہ لکھتے ہیں، زندگی اور عقل کا مقصود زندگی میں داخل ہے اور ارتقائے حیات کی منزلیں پہلے سے اس طرح مقرر نہیں بلکہ زندگی نامعلوم ممکنات کا آزادانہ تحقق ہے، وہ اپنے ذرائع اور مقاصد کو خود منتخب کرتی ہے۔ اس کے اندر ایک ہستیٔ مطلق ہے۔ جو ہر آن اپنی خلاقی ظاہر کر کے کہہ رہی ہے میں ہوں"

کیوں کہ "میں سوچتا ہوں" یہ انائے مطلق یا ہستیِ مطلق بھی یہی کچھ کر رہی ہے اور کسی میکانیت کی پابند نہیں بلکہ جب چاہے کچھ اور پیدا کر سکتی ہے۔

علتِ اولیٰ کے میکانکی تصور کی بجائے علامہ "روح الارواح" کا تصور پیش کرتے ہیں جس کا مطالعہ ہم علم النفس کی روشنی میں کر سکتے ہیں۔ یعنی خدا ایک روحِ مطلق ہے جس کے ساتھ کائنات ایک اضافت رکھتی ہے۔ اسی طرح انسان بھی خالق ہے، کیوں کہ وہ ایک ترقی پسند انا یا روح ہے اور ماحول کو اپنی اغراض کے مطابق ڈھالتا ہے۔ چوتھے خطبے میں علامہ نفسِ انسانی کے اسی منہاج کا ذکر کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک متکلمین نے نفسِ انسانی کے اندر نہیں جھانکا۔ البتہ منصور حلاج نے اس کا تجربہ کیا اور کہا "انا الحق" یعنی "میں حق ہوں" جسے بعد میں لوگوں نے ہمہ اوست نظریے میں بدل دیا۔ علامہ کے نزدیک منصور حلاج نے جو کچھ کہا ہے اسلامی تعلیمات کے مطابق کہا ہے کہ انسان کا نفس یا خودی ایک مستقل حقیقت ہے۔ ابن خلدون نے بھی اسی بات کی وضاحت کی ہے اور جدید نفسیات بھی اسی کا مطالعہ کر رہی ہے۔ شاہ ولی اللہ نے بھی اس ضرورت کو محسوس کیا ہے اور جمال الدین افغانی نے بھی ادھر توجہ کی ہے۔

"انا الحق" کا مسئلہ گویا علامہ کے نزدیک ایک محض علم الکلام کا مسئلہ نہیں، ایک سائنسی فکر ہے یا سائنسی فکر کی بنیاد ہے۔ جدید نفسیات انسان کی اسی حقیقت کا مطالعہ کر رہی ہے۔ علامہ کے نزدیک یہ نفس یا روح نہ زمان کے اندر ہے اور نہ مکان کے بلکہ ایک متوازن مقصد کوشی کا نام ہے اور یہ گویا میکانکی جبریت سے آزاد ہے۔ یہاں علامہ حیاتیات کے اندر جھانکتے ہیں۔ حیاتیاتی نقطۂ نگاہ سے کائنات ایک خلاق قوت کے تابع ہے جو ہر آن نئی نئی صورتیں تخلیق کر کے ارتقائی صورت میں پیش کر رہی ہے۔

ساتویں خطبے میں علامہ نے تمام تر سائنسی فکر کو مذہب کے احیا کے لیے استعمال کیا ہے۔ ان کے نزدیک طبیعیات کی اساس مشاہدے اور تجربے پر ہے تو دین کی اساس بھی مشاہدے اور تجربے پر ہونی چاہیے۔ آج جب کہ طبیعیات اعلان کر رہی ہے کہ حقیقتِ مطلق مادی نہیں بلکہ محسوساتی ہے تو یقیناً اسے محسوس کرنے کے لیے وجدان کی ضرورت ہے نہ کہ آلاتِ پیمائش کی۔ علامہ کے نزدیک طبیعی سائنس اور روحانی وجدان دونوں کا مقصود ایک ہی ہے یعنی خدائے واحد یا حقیقتِ مطلق کی تلاش، دونوں کا مدار تجربات پر ہے لیکن ایک علت و معلول کے ذریعے اسے تلاش کر رہا ہے اور دوسرا نفس کی گہرائیوں میں مجموعی طور پر جھانک رہا ہے۔ طبیعیات اور وجدان دونوں کا کام ہے کہ وہ حقیقتِ مطلق تک رسائی حاصل کریں اور

انائے مطلق سے ہم آہنگی پیدا کریں۔

"تشکیل جدید" میں علامہ کے خطبات کے خلاصے سے ہمارے سامنے بہت سے اشکال کا حل آگیا ہے۔ اب ضرورت ہے کہ اس کی ایک واضح تفہیم مقرر کر لی جائے۔ سائنس اور مذہب دونوں کا منتہائے مقصود حقیقت مطلق کی تلاش ہے اور تجربہ دونوں کا ذریعہ ہے۔ سائنس اشیا کے باہمی ارتباط کا علم تو ہمیں پہنچا سکتی ہے اور خارجی مظاہر کا مطالعہ تو پیش کر سکتی ہے لیکن حقایق کی باطنی کیفیات اور اشیا کی ماہیت کو ظاہر کرنے سے قاصر ہے۔ گویا یہ وہ مقام ہے، جہاں ہمیں نفس کائنات کے اندر جھانکنے کے لیے کسی ایسے نفس کی ضرورت ہوتی ہے، جس کا اتصال نفس کائنات کے ساتھ ہو۔ سائنسی زبان میں ہم نفسیات کے ذریعے سے اور اقبال کے نزدیک وجدان کے راستے اسے دیکھ سکتے ہیں۔ اسی بات کو ایک جگہ شعر میں یوں کہتے ہیں:

علم حق اول حواس آخر حضور   آخرِ اُو می نگنجد در شعور [۱۲]

گویا علامہ کے نزدیک سائنس جس علم حق کی ابتدا حواس کے ذریعے سے کرتی ہے، وہ ورائے شعور ان کیفیات تک جا پہنچتا ہے، جسے ہم مذہب کہتے ہیں۔ اس درجے پر سائنس سے علامہ اپنے موقف کی حمایت فلسفۂ نفسیات سے فراہم کرتے ہیں۔ اگرچہ علامہ گشٹالٹ نفسیات اور ینگ کے نظریات سے بھی اتفاق کرتے ہیں۔ لیکن ان 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 [۱۳]

علامہ کے نزدیک شعور زندگی کے مختلف النوع روحانی اصولوں کا ایک مجموعہ ہے جو ایک ایسی تنظیمی قوت ہے، جس کے کام کی نوعیت ایک مشین کے کام سے مختلف ہے۔ علامہ کے نزدیک شعور کی اس روحانی قوت کا تصور ہم عام طور پر ان حسی عوامل کی معرفت کرتے ہیں، جن کے ذریعے یہ قوت ظہور کرتی ہے اور اسی وجہ سے ہمیں یہ غلط فہمی ہو جاتی ہے کہ یہ حسی عوامل ہی اس روحانی قوت کی اصل بنیاد ہیں حیاتیات اور طبیعیات میں ڈاروِن اور نیوٹن کے انکشافات نے اس غلط فہمی کو تقویت دی اور اس کا اثر نفسیاتی

---

[۱۲] جاوید نامہ، ص ۲۳۸

[13] Reconstruction, P. 192.

علوم پر بھی پڑا، جو یہ سمجھنے لگے کہ شعور کے تمام مظاہر، طبیعیاتی طور پر سمجھے جا سکتے ہیں اور ایٹم اور توانائی کی سائنس، حیات، فکر، ارادہ اور احساس سب کے لیے تشریحی اصول اور ماڈل فراہم کر دیتی ہے[14]

یہاں ہم ڈاکٹر منظور احمد کے اس خیال کی حمایت کر سکتے ہیں کہ اقبال نے سائنس کے تصورات میں کوئی اضافہ نہیں کیا۔[15] لیکن جب اقبال یہ کہتے ہیں کہ یہ کائنات روحانی اکائیوں کا مجموعہ ہے[16] تو یقیناً وہ سائنس کے ان اصولوں اور تصورات کی صف میں اپنا نظریہ پیش کرتے ہیں، جنھیں ہم قبل تجربی اور مفروضات (Anymtions) کہہ سکتے ہیں۔ اگر جدید نفسیات اس پہلو سے مطالعہ کرے کہ یہ کائنات روحانی اکائیوں کا مجموعہ ہے اور یہ کہ روح ایک مستقل بالذات حیثیت کی شے ہے یا یہ کہ حیات کی ماہیتِ اصلی روح ہے تو جہاں نفسیات جانوروں پر کیے گئے تجربات کو انسانوں کے لیے مفید سمجھنے کی غلطی سے پاک ہو سکتی ہے، وہیں نفسیات میں ایک نئے شعبے "روحانیت" کا اضافہ ہو سکتا ہے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ تفکر، وجدان، تصوف، مذہب اور علم الکلام کے لیے سائنسی بنیادیں مہیا ہو جاتی ہیں، جن کا سہرا بہرحال علامہ اقبال کے سر بندھتا ہے۔

---

۱۴ op-cit. p. 41

۱۵ فکر و نظر، ص ۹۱

۱۶ op-cit, p. 106

گلستانِ حدیث

مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی

یہ کتاب چالیس منتخب احادیثِ نبوی کی تشریح ہے۔ ہر حدیث کے مضمون کی تائید میں دوسری احادیث اور قرآنِ کریم کی آیات سے ان کی مطابقت بہت دلنشیں انداز میں بیان کی گئی ہے۔

صفحات ۲۰۸ قیمت ۱۵ روپے

ملنے کا پتا : ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور