حقیقتِ کائنات اور انسان

ڈاکٹر محمد رفیع الدین

اقبال نے خودی کی جن خصوصیات کا ذکر کیا ہے ان میں سے ایک بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ وہی کائنات کی آخری حقیقت ہے۔ اپنی انگریزی کتاب ''Reconstruction of Religious Thought in Islam'' میں وہ لکھتے ہیں:

"The ultimate nature of reality is spiritual and must be considerd as an ego."

''حقیقتِ کائنات کی فطرت بالآخر روحانی ہے اور ضروری ہے کہ اسے ایک خودی یا ایغو تصور کیا جائے۔''

اس کا مطلب یہ ہے کہ قدرت کے تمام مظاہر کا اور خود وجودِ کائنات کا باعث خودی ہے۔

یہ عالم یہ بُت خانۂ شش جہات — اسی نے تراشا ہے یہ سومنات
چمک اس کی بجلی میں، تارے میں ہے — یہ چاندی میں، سونے میں، پارے میں ہے
اسی کے بیاباں، اسی کے ببول — اسی کے ہیں کانٹے، اسی کے ہیں پھول

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودیست
ہر چہ مے بینی ز اَسرارِ خودیست
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد
آشکارا عالمِ پندار کرد

خالقِ کائنات کی حیثیت سے خودی، وہی وجود ہے جسے مذہب 'خدا' کا نام دیتا ہے۔

زمین و آسمان و چار سو نیست — دریں عالم بجز اللہ ہو نیست!

سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا حقیقتِ کائنات کا یہ نظریہ صحیح ہے؟ حقیقتِ کائنات کے اور نظریات کے بالمقابل جو آج تک پیش کیے گئے ہیں اس نظریہ کی علمی اور عقلی حیثیت کیا ہے اور علم کے تینوں شعبوں یعنی طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات کے حقائق کہاں تک اس کے مؤید ہیں؟ ظاہر ہے کہ اگر یہ حقائق کسی دوسرے نظریہ کے ساتھ زیادہ مطابقت رکھتے ہوں تو پھر اس نظریہ کی قدر و قیمت اقبال کی ذاتی رائے سے زیادہ نہیں ہو سکتی۔ لیکن اصل بات یہ ہے کہ آج علم کے ان تینوں شعبوں کے حقائق حقیقتِ وجود کے صرف اسی نظریہ کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں، کسی دوسرے نظریہ کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتے۔ قرآن مجید اسی نظریہ کو پیش کرتا ہے اور اس کے سارے مضمرات اور

حاصلات کی حمایت کرتا ہے۔ جب قرآن نے اس نظریہ کو پیش کیا تھا تو بڑی تحدّی (چیلنج) سے کہا تھا:

﴿سَنُرِيْهِمْ اٰيٰتِنَا فِي الْاٰفَاقِ وَفِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ ۭ﴾ (حٰم السجدۃ:۵۳)

''عنقریب ہم ان کو خارج کی دنیا میں اور ان کے اپنے نفوس کے اندر ایسے نشانات دکھائیں گے جن سے ان کے لیے یہ بات آشکار ہو جائے گی کہ قرآن اپنی دعوت میں سچا ہے۔''

یہاں قرآن نے کائنات کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے' ایک ذہنِ انسانی سے باہر کی دنیا اور دوسری ذہنِ انسانی کی دنیا۔ خارج کی دنیا کے دو بڑے شعبے ہیں: ایک بے جان مادی اشیاء اور دوسرے زندہ حیوانات' جن کی تحقیق بالترتیب طبعیات (Physics) اور حیاتیات (Biology) نے اپنے ذمہ لے رکھی ہے۔ کائنات کا دوسرا حصہ انسان کے خیالات و جذبات' عواطف و میلانات' خواہشات اور دواعی سے تعلق رکھتا ہے' جن کی ماہیت کی تحقیق نفسیات (Psychology) کے دائرہ میں آتی ہے۔

علم کے ان تینوں شعبوں میں انسان کی تحقیق جب اسے کسی علمی حقیقت تک پہنچاتی ہے تو اسے خدا کی اس صنعت کا' جسے قدرت کہتے ہیں' ایک گونہ علم حاصل ہو جاتا ہے' جسے وہ اگر درست طور پر سمجھے اور کام میں لائے تو اسے خود خدا اور خدا کی صفات کے علم کی طرف راہنمائی کرتا ہے۔ اس لیے قرآن حکیم نے ایسے علمی حقائق کو جابجا خدا کے نشانات (اٰیٰتِنَا) کی اصطلاح سے تعبیر کیا ہے۔ گویا قرآن حکیم کی پیش گوئی یہ تھی کہ علم کے تینوں شعبوں میں انسان کی تحقیق خدا کی راہنمائی سے بالآخر اسے ایسے علمی حقائق تک پہنچائے گی جن کی روشنی میں وہ قرآن کے بنیادی نظریہ اور اس کے مضمرات کی صداقت پر ایمان لانے کے لیے مجبور ہو گا۔

ہمارے پاس یہ باور کرنے کے لیے معقول وجوہات ہیں کہ اس وقت قرآن حکیم کی یہ پیشگوئی بڑی سرعت کے ساتھ اپنی تکمیل کے مدارج طے کر رہی ہے۔ وہ حقائق علمی جو اس پیشگوئی کی تکمیل کی کڑیوں کا درجہ رکھتے ہیں' آشکار تو ہوئے ہیں' لیکن ابھی عام نہیں ہوئے۔ فکر اقبال کی ساری اہمیت یہ ہے کہ وہ طبعیات' حیاتیات اور نفسیات کے ان جدید علمی حقائق کی طرف زوردار طریق سے توجہ دلاتی ہے جو حقیقت انسان و کائنات کے متعلق مذہب کے نقطہ نظر کی بالعموم اور اسلام کے نقطہ نظر کی بالخصوص تائید و توثیق کرتے ہیں اور جن کا مرکز خود اقبال کا تصورِ خودی ہے۔

جب سے حضرت انسان نے کائنات پر غور و فکر کا آغاز کیا ہے اس حقیقت کا ایک غیر متزلزل اور سکون پرور وجدانی احساس اس کا ممد و معاون رہا ہے کہ گو کائنات ایک بے حد و حساب کثرت کی صورت میں ہے' تاہم یہ کثرت کسی ایک ہی چیز کے ایسے مختلف مظاہر پر مشتمل ہے جو بالآخر پھر اسی کی طرف لوٹ جاتے ہیں۔ لیکن وہ ایک ہی چیز فی الواقع کون سی ہے' یہ مسئلہ ہمیشہ اس کی ذہنی کاوشوں کا موضوع بنا رہا ہے۔ سب سے پہلے چھٹی صدی قبل مسیح میں یونانی فلسفیوں نے اس مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش کی۔ یونانی فلسفی تھیلز (Thales) کا خیال تھا کہ دنیا پانی سے بنی ہے اور تمام اشیاء پانی ہی کی مختلف شکلیں ہیں۔ انیکسی مینز (Anaxemenes) نے پانی کے بجائے ہوا کو تمام اشیاء کا ابتدائی ہیولیٰ قرار دیا۔ انیکسی مینڈر (Anaxemender) کا یہ خیال تھا کہ پانی' ہوا' آگ' مٹی ایسے عناصر دراصل کسی اور ہی چیز سے الگ ہو کر صورت پذیر ہوئے ہیں جو غیر محدود اور غیر متشکل

ہیں۔ دیماکریطس (Democretus) نے' جسے طبعیات کا بانی کہا جاتا ہے' یہ نظریہ قائم کیا کہ دنیا کی آخری حقیقت سالمات (Atoms) ہیں جو حجم اور صورت میں مختلف ہوتے ہیں۔ تمام مرکب اجسام ان ہی سے بنے ہیں اور مرکب اجسام کے اندر جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کا باعث کچھ تو یہ ہے کہ جن سالمات سے وہ بنتے ہیں وہ حجم اور صورت میں مختلف ہوتے ہیں اور کچھ یہ کہ ان کے سالمات کی ترتیب الگ الگ ہوتی ہے۔

ظاہر ہے کہ حقیقت کائنات کے متعلق قدیم حکمائے یونان کے ان نظریات میں یہ بات قدرِ مشترک ہے کہ اس حقیقت کی نوعیت مادی ہے۔ اس لحاظ سے یہ نظریات دورِ حاضر کے حکمائے مادیین کے نظریہ سے مختلف نہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ مادے کے اوصاف وخواص اور اس کی ابتدائی شکل وصورت کے متعلق آج کے حکمائے مادیین کے تصورات زیادہ واضح ہیں۔ تاہم ہمارے ان جدید حکماء کا نظریہ اس بات کی تسلی بخش وضاحت کرنے سے قاصر رہا ہے کہ مادہ کے اندر زندگی اور شعور کے اوصاف کیونکر نمودار ہو گئے ہیں۔ بظاہر شعور اور مادہ ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہیں۔ مادہ بے حس اور بے جان ہے۔ آپ ایک کرسی کو آگے یا پیچھے' دائیں یا بائیں دھکیل سکتے ہیں' ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جاسکتے ہیں' اگر چاہیں تو اس کے اجزاء کو الگ الگ کر سکتے ہیں اور پھر جوڑ سکتے ہیں۔ کرسی شعوری طور پر آپ سے کچھ مزاحمت نہیں کر سکتی۔ اس کا اپنا کوئی مقصد یا مدعا نہیں۔ تمام بے جان مادی اشیاء کی حالت ایسی ہی ہے۔

لیکن شعور کی کیفیت مادہ سے بالکل جدا ہے۔ عام معنوں کے لحاظ سے جب مادہ کے اندر شعور موجود ہو تو وہ ایک اندرونی مقصد یا مدّعا کے مطابق حرکت اور کردار کا اظہار کر سکتا ہے۔ اگر آپ ایک حیوان کی حرکات کو اپنی خواہش کے مطابق ضبط میں لانا چاہیں تو آپ کو ایک نہایت پیچیدہ عمل اختیار کرنا پڑے گا جو اس بات کے گہرے مطالعہ پر موقوف ہوگا کہ ایک حیوان کا کردار خارجی اثرات سے کیونکر متاثر ہوتا ہے اور پھر بھی آپ کو اس میں پوری کامیابی حاصل نہ ہو سکے گی۔ اور وہ اس لیے کہ ہر حیوان کی حرکات اس کے اپنے اندرونی مقصد یا مدعا کے مطابق سرزد ہوتی ہیں۔ اس بنا پر مدعا کے مطابق عمل کرنا شعور کا ایک خاصہ قرار دیا گیا ہے جو مادہ میں قطعاً موجود نہیں۔ لیکن شعور اور مادہ کے اس نہایت وسیع ظاہری اختلاف کے باوجود فلسفیوں اور سائنسدانوں نے اپنے اس لاشعوری وجدانی اعتقاد کی وجہ سے جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے کہ کائنات کی آخری حقیقت ایک ہی ہونی چاہیے' ہمیشہ اس بات کی کوشش کی ہے کہ مادہ اور شعور دونوں کو ایک ہی چیز ثابت کیا جائے۔ اس لیے یا تو وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے رہے ہیں کہ شعور دراصل مادہ ہی کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے اور یا یہ کہ مادہ درحقیقت شعور ہی کی صفات کا ایک مظہر ہے۔ سائنس دانوں کا وہ طبقہ جو انیسویں صدی سے تعلق رکھتا ہے بالعموم اول الذکر نقطہ نظر پیش کرتا رہا ہے اور اس کے برعکس فلسفیوں میں سے اکثر مؤخر الذکر نظریہ کے حامی رہے ہیں۔ انیسویں صدی کے سائنس دان یہ سمجھتے تھے کہ مادہ ایک غیر فانی حقیقت ہے اس لیے کسی چیز کی کوئی اصلیت نہیں ہوسکتی جب تک کہ اس کے خواص واوصاف مادہ کی طرح نہ ہوں' یعنی جب تک کہ اسے مادہ کی طرح دیکھا یا چھوا نہ جاسکے یا وہ اس قابل نہ ہو کہ معمل میں اس پر مادہ کی طرح تجربات کیے جاسکیں۔ چنانچہ یہ قدرتی بات تھی کہ وہ

شعور کو ذی حیات مادہ کی ایک خاصیت قرار دیتے۔ یہ لوگ اس بات کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں تھے کہ شعور کی مانند کوئی چیز تخلیق کائنات کا سبب ہوسکتی ہے یا مظاہر قدرت کے ساتھ اس کا کوئی سروکار یا علاقہ ہوسکتا ہے۔ ان کا خیال تھا کہ شعور مادہ ہی کی ایک خاص حالت کا وصف ہے جو اس وقت ظاہر ہوتا ہے جب مادہ اتفاقاً ایک خاص کیمیاوی ترکیب پالیتا ہے یا طبیعیات کے خاص قوانین کے تحت میں آجاتا ہے۔

قدیم سائنس دانوں میں سے بائل (Boyle) (۱۶۲۷ء۔۱۶۹۱ء) نے کہا تھا کہ وہ یہ سمجھنے سے قاصر ہے کہ جب متحرک مادہ کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ اس سے انسانوں اور حیوانوں کے مکمل اجسام ایسی حیرت انگیز موجودات یا اس سے بھی زیادہ محیر العقول وہ اجزائے مادہ جو زندہ حیوانات کے بیج کی حیثیت رکھتے ہیں‘ خود بخود وجود میں آجائیں۔ چنانچہ اس مشکل کو حل کرنے کے لیے وہ قدرت کے اندر ایک تعمیر کنندہ روح یا قوت شعور کا ہونا ضروری قرار دیتا تھا‘ لیکن انیسویں صدی میں صرف لارڈ کیلوِن (Kelvin) (۱۸۲۴ء۔۱۹۰۷ء) ہی ایک ایسا سائنس دان ہے جس کی ذہانت نے اسے یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور کیا کہ قدرت شعور کے اوصاف سے کلیتاً بے بہرہ نہیں ہوسکتی اور یہ کہ کائنات کے اندر ایک تخلیقی اور راہنما قوت بھی کارفرما ہے۔

تاہم فلسفہ جو سائنس کی طرح حقیقت کی کسی جزوی یا محدود واقفیت پر کبھی قانع نہیں ہوا اور جو تلاشِ حقائق میں وجدان کی راہنمائی سے پورا فائدہ اٹھاتا ہے‘ ہمیشہ اُس بات پر اصرار کرتا رہا ہے کہ عقدۂ کائنات کا معقول اور مکمل حل جس کے لیے انسان فطری طور پر بے تاب ہے اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ نظامِ عالم میں شعور کو ایک مرکزی حیثیت نہ دی جائے۔ قرونِ وسطیٰ کی اروپائی حکمت کا مقصد تو عیسائیت کی عقلی توجیہہ کے سوا اور کچھ نہ تھا‘ لیکن شعور جیسا کہ وہ انسان اور کائنات کے اندر موجود ہے‘ نہ صرف قرونِ وسطیٰ کے فلسفہ کا بلکہ عصر جدید کے ان بڑے بڑے فلسفیانہ نظریات کا بھی واحد موضوع رہا ہے جو ڈیکارٹ‘ لیبنیز‘ شوپن ہار‘ نٹشے‘ کانٹ‘ سپینوزا‘ ہیگل‘ فشتے‘ کروچے‘ برگساں ایسے مقتدر فلسفیوں نے پیش کیے ہیں اور جن میں وہ خدا‘ روح‘ کائنات‘ حقیقتِ مطلقہ‘ تصورِ مطلق‘ قوت‘ ارادۂ کائنات‘ شعورِ ابدی‘ افرادِ حیات‘ خود شعوری‘ قوتِ حیات وغیرہ اصطلاحات سے تعبیر کیا گیا ہے۔

سائنس کی مادیات پر سب سے پہلے جس فلسفی نے شدید اعتراضات کیے وہ انگلستان کا بشپ جارج برکلے تھا‘ جس نے کہا کہ مادی دنیا اپنی کوئی جدا ہستی نہیں رکھتی‘ کیونکہ ہم اسے فقط حواس کے ذریعہ سے جانتے ہیں اور یہ جاننا شعور کے بغیر ممکن نہیں۔ چونکہ ہمارے شعور سے باہر مادہ کی کائنات کا اپنا کوئی وجود نہیں ہوسکتا اس لیے جو چیز حقیقتاً موجود ہے وہ شعور ہے نہ کہ مادہ۔ حواس کے ذریعہ سے ہمیں جس چیز کا علم حاصل ہوتا ہے وہ مادہ نہیں بلکہ اس کا رنگ‘ صورت‘ شکل‘ آواز‘ نرمی اور سختی وغیرہ مختلف اوصاف ہیں۔ اور ان اوصاف کو جاننے کے لیے ضروری ہے کہ شعور ان کا احساس کرے اور شعور کے بغیر ان میں سے کوئی چیز بھی موجود نہ ہوسکے گی۔ پس مادہ کی حقیقت فقط شعور ہے۔ برکلے اپنے نظریہ کی روشنی میں ایک غیر فانی ابدی شعور کی ہستی کو ثابت کرنے کے لیے یوں دلیل قائم کرتا ہے:

”آسمان کے تمام ستارے اور زمین کی تمام چیزیں مختصر یہ کہ وہ تمام اشیاء جو اس کائنات کی ترکیب میں

حصہ لیتی ہیں' شعور کے بغیر کوئی وجود نہیں رکھتیں...... اگر میں ان کا احساس نہ کروں یا اگر وہ میرے یا کسی اور مخلوقِ ہستی کے شعور کے اندر موجود نہ ہوں تو پھر یا تو ان کا کوئی وجود ہی نہیں یا ان کا وجود کسی ابدی شعور کے علم میں ہے۔''

برکلے کی اس تصوریت کو اس زمانے میں ایک جدید فلسفہ سے' جسے نوتصوریت کہنا چاہیے اور جس کے بڑے شارحین اٹلی کے دو فلسفی کروچے اور جنٹلے ہیں' بہت مضبوط سہارا مل گیا ہے۔ یہ دونوں فلسفی اس بات پر زور دیتے ہیں کہ کائنات روح اور شعور کے سوائے اور کچھ نہیں۔ ان کا فلسفہ نہ صرف زمانہ کے لحاظ سے جدید ترین ہے بلکہ بہت سے حکماء کے خیال کے مطابق موجودہ زمانہ کے فلسفیوں میں سے ایک نہایت اچھوتا اور اثر انگیز فلسفہ ہے۔ یہ فلسفہ اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ ہمارے شعور کا احساس ہی ایک ایسی چیز ہے جس کی حقیقت کے بارے میں ہمیں کچھ یقین ہوسکتا ہے۔ اس مفروضہ سے استدلال کرتے ہوئے ہم اس منطقیانہ نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اگر کائنات کی حقیقت کوئی ایسی چیز ہے جسے ہم جان سکتے ہیں تو وہ لامحالہ ہمارے شعوری تجربہ یا احساس کے ساتھ مماثلت رکھتی ہے۔ اور چونکہ خودشعوری ہمارا واضح ترین احساس ہے اس لیے مادی کائنات کی حقیقت بھی لازماً ایک اعلیٰ قسم کی خودشعوری ہے۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے' انیسویں صدی کے ماہرین طبیعیات کے لیے اس قسم کے خیالات کو قبول کرنا ناممکن تھا' کیونکہ ایسا کرنے سے قائم بالذات ازلی اور ابدی میکانیکی قویٰ کے طور پر ان کے مادی قوانین کی بنیادیں اُکھڑ جاتی تھیں۔ ان قوانین کی بنیاد یہ عقیدہ تھا کہ مادہ کا اپنا خارجی وجود ہے جو شعور کے افعال اور خواص پر ہرگز موقوف نہیں۔ اقبال لکھتے ہیں:

> ''طبیعیات ایک تجرباتی علم ہے جو ہمارے حسی تجربات سے بحث کرتا ہے۔ ماہر طبیعیات کی تحقیق وتجسس کا آغاز وانجام محسوس مظاہر قدرت سے تعلق رکھتا ہے جن کے بغیر وہ اپنے دریافت کیے ہوئے حقائق کی صداقت کا امتحان نہیں کرسکتا۔ یہ صحیح ہے کہ وہ غیر مرئی اشیاء مثلاً سالمات وغیرہ کو بھی اپنے مفروضات میں داخل کرتا ہے' لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ان کے بغیر اپنے حسی تجربات کی تشریح نہیں کرسکتا۔ گویا طبیعیات کا علم فقط مادی دنیا کا مطالعہ کرتا ہے جسے ہم اپنے حواس کی مدد سے جان سکتے ہیں۔ یہ مطالعہ جن ذہنی اعمال وافعال پر یا جن روحانی یا جمالیاتی احساسات وتجربات پر موقوف ہے' اگرچہ وہ سب مل کر ہمارے تجربہ کی پوری وسعت کا ایک عنصر ہیں' تاہم وہ طبیعیات کے دائرۂ تحقیق سے خارج تصور کیے جاتے ہیں۔ اور اس کی وجہ ظاہر ہے کہ طبیعیات کا مطالعہ مادی کائنات تک یعنی کائنات کے اس حصہ تک جس کا مشاہدہ ہم اپنے حواس سے کرتے ہیں محدود ہے۔ لیکن جب میں آپ سے پوچھوں کہ آپ مادی دنیا کی کون سی چیزوں کا مشاہدہ کرتے ہیں تو آپ اپنے اردگرد کی معروف اشیاء کا ذکر کریں گے۔ مثلاً زمین' آسمان' پہاڑ' کرسیاں' میز' وغیرہ۔ جب میں آپ سے مزید یہ سوال کروں کہ ان اشیاء میں سے آپ خاص کس چیز کا مشاہدہ کرتے ہیں؟ تو آپ کا جواب فوراً یہ ہوگا کہ ان کی صفات وخصوصیات کا۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے سوال کا جواب دیتے ہوئے ہم اپنے حواس کی شہادت کی حقیقت کا ایک تصور قائم کرتے ہیں۔ اس تصور کا حاصل

یہ ہے کہ اشیاء اور ان کے اوصاف الگ الگ چیزیں ہیں۔ یہ دراصل حقیقت مادہ کا ایک نظریہ ہے یعنی محسوسات کی حقیقت‘ ادراک کرنے والے شعور کے ساتھ ان کے تعلق اور ان کے بنیادی اسباب کا نظریہ۔ مختصر طور پر یہ نظریہ حسبِ ذیل ہے:

’’محسوسات (رنگ‘ آواز وغیرہ) ادراک کرنے والے فرد کے ذہن کی حالتیں ہیں۔ اور لہٰذا اگر قدرت کو خارج میں وجود رکھنے والی کوئی چیز قرار دیا جائے تو یہ قدرت کے دائرے میں نہیں آتیں۔ اس بنا پر وہ کسی معقول معنوں میں مادی اشیاء کی صفات نہیں ہوسکتیں۔ جب میں یہ کہوں کہ آسمان نیلا ہے تو میرا مطلب اس سے زیادہ کچھ نہیں ہوسکتا کہ آسمان میرے ذہن میں نیلاہٹ کا ایک احساس پیدا کرتا ہے‘ یہ نہیں کہ نیلاہٹ ایک صفت ہے جو آسمان میں پائی جاتی ہے۔ ذہنی حالتوں کی حیثیت سے وہ تاثرات ہیں یعنی کچھ ایسے نتائج جو ہماری ذات میں نمودار ہوئے ہیں۔ ان نتائج کا سبب مادہ ہے یا مادی چیزیں ہیں جو ہمارے حسی اعضا‘ اعصاب اور دماغ کے ذریعہ سے ہمارے شعور پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ یہ مادی سبب چھونے یا ٹکرانے سے عمل کرتا ہے‘ لہٰذا ضروری ہے کہ اس میں صورت‘ حجم‘ ٹھوس پن اور مزاحمت کی صفات موجود ہوں۔

پہلا فلسفی جس نے اس نظریہ کی تردید کا کام اپنے ذمہ لیا کہ مادہ ہمارے حسی تجربات کا ایک نامعلوم سبب ہے‘ برکلے (Berkeley) تھا۔ ہمارے زمانہ میں وائٹ ہیڈ نے جو ایک ممتاز ماہر ریاضیات اور سائنس دان ہے‘ قطعی طور پر ثابت کر دیا ہے کہ مادیت کا مروج نظریہ بالکل بے بنیاد ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اسی نظریہ کی رو سے رنگ‘ آواز وغیرہ فقط ذہنی حالتیں ہیں اور قدرت کا کوئی جزو نہیں۔ آنکھ یا کان میں جو چیز داخل ہوتی ہے وہ رنگ یا آواز نہیں بلکہ وہ ایتھر (Ether) کی ناقابلِ دید امواج یا ہوا کی ناقابلِ شنید لہریں ہیں۔ قدرت وہ نہیں جو ہم اسے سمجھتے ہیں۔ ہمارے ادراکات سراب کی طرح ہیں اور یہ کہنا ممکن نہیں کہ وہ قدرت کی صحیح بے نقابی کرتے ہیں۔ قدرت خود اس نظریہ کے مطابق دو حصوں میں بٹ جاتی ہے‘ ایک ہمارے ذہنی تاثرات اور دوسرے وہ خارجی ناقابل فہم اور ناقابل امتحان موجودات جو ان تاثرات کو پیدا کرتے ہیں۔ اگر طبیعیات فی الواقع مدرک اور معلوم اشیاء کا کوئی مربوط اور صحیح علم ہے تو مادہ کا مروج نظریہ ترک کر دینا ضروری ہے۔ اور اس کی وجہ بالکل ظاہر ہے کہ یہ ہمارے حواس کی شہادتوں کو جن پر ایک ماہر طبیعیات جو تجربات اور مشاہدات سے سروکار رکھتا ہے‘ کلی انحصار کرنے پر مجبور ہے‘ مشاہدہ کرنے والے کے ذہنی تاثرات سے زیادہ حیثیت نہیں دیتا۔ یہ نظریہ قدرت اور قدرت کا مشاہدہ کرنے والے کے درمیان ایک ایسی خلیج حائل کر دیتا ہے جسے پاٹنے کے لیے اسے اس مشکوک مفروضہ کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے کہ یہاں کوئی ایسی نامعلوم چیز موجود ہے جو گویا بسیط فضا کے ایک برتن میں پڑی ہے اور کسی خاص قسم کے ٹکراؤ کے نتیجہ کے طور پر ہمارے احساسات کو پیدا کرتی رہتی ہے۔ پروفیسر وائٹ ہیڈ کے الفاظ میں یہ نظریہ قدرت کے ایک حصہ کو محض ایک ’’خواب‘‘ اور دوسرے حصہ کو محض ایک ’’اٹکل‘‘ بنا کر رکھ دیتا ہے۔ اس طرح سے طبیعیات اپنی بنیادوں پر تنقید کی ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے بالآخر اس بات کی معقول وجہ پاتی ہے کہ اپنے ہی تراشے ہوئے بت کو آپ توڑ ڈالے اور تجرباتی نقطہ نظر جو شروع میں گویا حکمیاتی مادیات کو ضروری قرار دے رہا تھا آخر کار مادہ کے خلاف بغاوت پر ختم ہو جاتا ہے۔ حاصل یہ کہ چونکہ اشیاء ایسی ذہنی حالتیں نہیں جو کسی نامعلوم چیز سے جسے ہم مادہ کا نام دیتے ہیں‘ پیدا ہو رہی ہوں‘ لہٰذا

وہ سچ مچ کے مظاہر قدرت ہیں جو قدرت کی حقیقت ہیں اور جن کو ہم بالکل اسی طرح سے جانتے ہیں جیسے کہ وہ فی الواقع قدرت کے اندر موجود ہیں۔''

جب برکلے نے نیوٹن (Newton) کے طبیعیاتی قوانین پر سب سے پہلے اعتراض اٹھایا تو سائنسدانوں نے ایک نفرت آمیز طعن و تشنیع کے ساتھ اس کا استقبال کیا۔ کسے خبر تھی کہ اس بحث میں کہ آیا مادہ حقیقی ہے یا شعور' فلسفی جلد ہی سائنس دانوں پر غالب آ جائیں گے اور وہ بھی سائنس دانوں کی اپنی ہی تحقیقات و انکشافات کی بدولت! فلسفی تو مدت سے کائنات کی ایک ایسی تشریح پر مصر تھے جو حقیقت شعور پر مبنی تھی۔ اگر ان کا نقطۂ نظر عام قبولیت حاصل نہ کر سکا تھا تو اس کی وجہ فقط سائنس ہی کی رکاوٹ تھی۔ لیکن اب بیسویں صدی کی سائنس کے انکشافات نے جن میں نظریہ اضافیت' نظریہ کوانٹم اور علم حیات کے بعض حقائق شامل ہیں' یہ رکاوٹ دور کر دی ہے۔ طبیعیاتِ جدید کی تحقیقات نے مادہ کو (جو کسی وقت ٹھوس' سادہ اور روشن حقیقت کا درجہ رکھتا تھا) اور اس کے ساتھ قوت' حرکت' فاصلہ' وقت اور ایتھر کو محض لاشئی میں بدل دیا ہے۔ ڈاکٹر جوڈ (Joad) کے الفاظ میں:

''جدید مادہ ایک ایسی بے حقیقت چیز ہے جو ہاتھ نہیں آ سکتی۔ یہ فاصلہ اور وقت کے مرکب کا ایک ابھار' برقی رو کا ایک جال یا امکان کی ایک لہر ہے جو دیکھتے ہی دیکھتے فنا کے اندر کھو جاتی ہے۔ اکثر اوقات اسے مادہ کی بجائے دیکھنے والے کے شعور کا ہی ایک پھیلاؤ سمجھا جاتا ہے۔''

ڈاکٹر اقبال لکھتے ہیں:

''لیکن مادہ کے تصور کو جس شخص نے سب سے بڑی ضرب لگائی ہے وہ ایک اور ممتاز ماہر طبیعیات حکیم آئن سٹائن (Einstien) ہے جس کے انکشافات نے نوعِ بشر کی علمی دنیا کے اندر ایک دور رس انقلاب کی داغ بیل ڈالی ہے۔ رسل (Russel) کہتا ہے: ''نظریہ اضافیت نے ''وقت'' کو ''فاصلہ۔ وقت'' میں مدغم کر کے مادہ کے قدیم تصور کو فلسفیوں کے تمام دلائل سے بڑھ کر شکستہ کیا ہے۔ عقل عامہ کے نقطہ نظر سے مادہ ایک ایسی چیز ہے جو مرورِ وقت سے نہیں بدلتا اور فضا میں حرکت کرتا ہے۔ لیکن اضافیت کی جدید طبیعیات کی رو سے یہ نظریہ بے بنیاد ہو گیا ہے۔ اب مادہ کا کوئی جز و ایک ایسی قائم بالذات شے نہیں جس کی فقط حالتیں بدلتی رہیں بلکہ ایک دوسرے سے تعلق رکھنے والے متعدد واقعات کا ایک نظام ہے۔ مادہ کا وہ پرانا ٹھوس پن جاتا رہا ہے اور اس کے ساتھ ہی وہ تمام خاصیات بھی جاتی رہی ہیں جن کی وجہ سے وہ ایک مادی فلسفی کو گریز پا خیالات سے زیادہ حقیقی نظر آتا تھا۔''

پروفیسر روژے (Roughier) نظریۂ اضافیت سے پیدا ہونے والے نتائج پر بحث کرتے ہوئے اپنی کتاب ''فلسفہ اور طبیعیاتِ جدید'' میں لکھتا ہے:

''اس طرح مادہ الیکٹرانوں میں تبدیل ہو جاتا ہے جو خود لطیف لہروں کی صورت اختیار کرتے ہوئے فنا ہو جاتے ہیں۔ گویا مادہ کا مستقل نقصان اور قوت کا ناقابلِ تلافی انتشار عمل میں آتا ہے۔ دوامِ مادہ کے اس ہمہ گیر اصول کی بجائے جو سائنس دانوں نے سائنس کی بنیاد قرار دیا تھا اور جو اسے قابلِ فہم بناتا تھا' یعنی ''نہ تو کوئی چیز وجود میں آتی ہے اور نہ فنا ہوتی ہے'' اب ہمیں یہ متضاد اصول وضع کرنا چاہیے کہ ''کوئی چیز

وجود میں نہیں آتی‘ ہر چیز فنا ہو جاتی ہے‘‘۔ دنیا ایک آخری بربادی کی طرف بڑھی چلی جا رہی ہے اور ایتھر جس کے بارہ میں ناحق یہ دعویٰ کیا جاتا تھا کہ وہ کائنات کا سہارا ہے‘ کائنات کی آخری قبر ثابت ہوتی ہے۔‘‘

ڈاکٹر ہیری شمٹ (Harry Schmit) نے اپنی کتاب ’’اضافیت اور کائنات‘‘ میں یہ بتاتے ہوئے کہ نظامِ عالم میں اضافیت کے داخل ہونے کے بعد کائنات کی کیفیت کیا ہوگی‘ بڑے مایوسانہ انداز میں لکھا ہے:

’’فاصلہ اور وقت بے حقیقت ہو کر رہ گئے ہیں۔ خود حرکت بے معنی ہو گئی ہے۔ اجسام کی شکل وصورت ہمارے نقطہ نظر پر موقوف ہو گئی ہے اور کائنات کی ایتھر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے رخصت کر دی گئی ہے۔ افسوس کہ تم نے خوبصورت دنیا کو ایک شدید ضرب کے ساتھ برباد کر دیا ہے۔ اب یہ ٹوٹ پھوٹ چکی ہے اور اس کے ٹکڑے منتشر کر دیے گئے ہیں۔ اب ہم ان ٹکڑوں کو فنا کے سپرد کرتے ہیں اور بڑے درد کے ساتھ اس حسن کا ماتم کرتے ہیں‘ جو مٹ چکا ہے۔‘‘

لیکن اگر مادہ حقیقی اور پائیدار نہیں تو پھر مادہ کی عدم موجودگی میں ہم مخلوقات کی اس بوقلمونی اور رنگا رنگی کی وجہ کیا بتا سکتے ہیں جس میں جا بجا حسن کار‘ ہنر‘ مدعا‘ تناسب‘ ہم آہنگی اور بے خطا ریاضیاتی ذہن کے اوصاف کارفرما نظر آتے ہیں۔ یقیناً یہ سب شعور ہی کے اوصاف ہیں‘ لہٰذا شعور ہی کائنات کی آخری حقیقت ہے جس سے دنیا جگمگا رہی ہے۔ مادہ کے فانی ثابت ہونے کے بعد اس نظریہ کے لیے کہ کائنات کی آخری حقیقت شعور ہے‘ نہ صرف راستہ صاف ہو گیا ہے بلکہ اب اس نظریہ کے تسلیم کرنے کے بغیر چارہ نہیں۔ آج شعور کو کائنات کی حقیقت قرار دینا عقلی طور پر اتنا ہی ضروری ہے جتنا کہ انیسویں صدی میں یہ ماننا ضروری تھا کہ کائنات فقط مادہ سے بنی ہے۔ فلسفہ تو اپنی ساری تاریخ میں سائنس کی تائید کے بغیر بلکہ سائنس کی مخالفت کے باوجود کائنات کی روحانی توجیہہ پر اصرار کرتا رہا ہے اور فلسفہ کا یہ نظریہ قدیم سائنس کے مادیاتی نظریہ سے کسی طرح کم معقول یا کم قابل تسلیم نہیں تھا‘ لیکن اب سائنس بھی اس کی تائید میں وزن دار شہادت پیش کر رہی ہے۔

چونکہ مادہ بے حقیقت اور فانی ثابت ہوا ہے لہٰذا طبیعیات کے ماہرین محسوس کرنے لگے ہیں کہ اب وہ مادہ کی دنیا کے اندر محدود رہ کر طبیعیات کے مسائل کو حل نہیں کر سکتے اور مجبور ہیں کہ مادہ کی دنیا سے آگے نکل کر صداقت کی جستجو کریں‘ کیونکہ اب مادہ کی حقیقت مادہ سے پرے کی دنیا میں ہی معلوم کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ انگلستان اور یورپ کے بہت سے ماہرین طبیعیات مثلاً ایڈنگٹن‘ جینز‘ وائٹ ہیڈ‘ آئن سٹائن‘ شروڈنگر اور پلینک مادی دنیا کی حقیقت کی وضاحت روحانی نقطہ نظر سے پیش کر رہے ہیں۔ اب وہ ماہرین طبیعیات ہی نہیں بلکہ ماہرین ماوراء الطبیعیات بھی ہیں۔ ان سب سائنس دانوں کے دلائل اس مفروضہ کی تائید کرتے ہیں کہ کائنات کی حقیقت شعور ہے‘ مادہ نہیں۔ جوڈ (Joad) لکھتا ہے:

’’سربرآوردہ سائنسدانوں کی نگاہ میں علم طبیعیات کی ترقی کا موجودہ مقام ایسے نتائج کی طرف راہنمائی کر رہا ہے جو قدیم مادیات کے نتائج کے بالکل برعکس ہیں اور جو کائنات کی روحانی توجیہہ کی اتنی ہی پُرزور تائید کرتے ہیں جتنی کہ آج سے پچاس سال پہلے سائنس کائنات کی مادی توجیہہ کی تائید کرتی تھی۔‘‘

نظریہ کوانٹم کے موجد پروفیسر پلینک کے ساتھ مسٹر جے ڈبلیو این سلیون کی ایک گفتگو ۲۶ جنوری ۱۹۳۱ء کے رسالہ ''آبزرور'' میں شائع ہوئی تھی' اس میں پروفیسر پلینک لکھتے ہیں:

''میں شعور کو ایک بنیادی حقیقت سمجھتا ہوں' مادہ کو شعور کا نتیجہ سمجھتا ہوں' ہم شعور سے آگے نہیں جاسکتے۔ ہر چیز جس کا ہم ذکر کرتے ہیں یا جس چیز کو موجود تصور کرتے ہیں اس کی ہستی شعور پر مبنی ہے۔''

آئن سٹائن لکھتا ہے:

''کائنات پر شعور کی حکومت ہے' خواہ یہ شعور کسی ماہر ریاضیات کا سمجھا جائے یا کسی مصور کا یا شاعر کا۔ یہی وہ حقیقت ہے جو ہستی کو معنی خیز بناتی ہے' ہماری روزمرہ کی زندگی میں رونق پیدا کرتی ہے' ہماری امید کو بڑھاتی ہے اور جب علم ناکام رہ جاتا ہے تو یقین کے ساتھ ہمیں قوت بخشتی ہے۔''

سر جیمز جینز کا استدلال یہ ہے کہ مادہ سب کا سب ریاضیاتی نسبتوں کی صورت میں ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ ریاضیات کا دخل جس طرح سالمہ کی ہیئت ترکیبی میں نظر آتا ہے اسی طرح سے اجرامِ فلکی کے نظامات میں بھی موجود ہے۔ ریاضیات کے قوانین جس طرح قریب ترین مادی اشیاء پر حاوی ہیں اسی طرح کائنات کے دور دراز حصوں پر بھی حکمران ہیں۔ لیکن ریاضیات کا علم جس قدر ہمیں اس وقت حاصل ہے وہ کائنات کے مطالعہ سے حاصل نہیں ہوا بلکہ ہمارے اپنے منطقی یا عقلی استدلال سے حاصل ہوا ہے جس کا کائنات کے مطالعہ سے کوئی تعلق نہیں۔ اپنی قوتِ استدلال کی راہنمائی میں اپنے ہی ذہن کی پیداوار کے طور پر قوانینِ ریاضیات کو مرتب کرنے کے بعد جب ہم کارخانہ قدرت پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ دیکھ کر ہمیں حیرت ہوتی ہے کہ نہ صرف کائنات کی تعمیر ان قواعد کے عین مطابق ہوئی ہے بلکہ یہی قوانین اس کائنات کی آخری صورت ہیں۔ چونکہ مادہ غیر حقیقی ہے اس لیے کائنات آخر کار قوانینِ ریاضیات کے ایک مجموعہ کے بغیر کچھ ثابت نہیں ہوتی۔ ہم نے ان قوانین کو جو ہمارے شعور سے باہر کی دنیا میں جاری وساری ہیں' خود بخود کیونکر دریافت کر لیا اور پھر یہ قوانین مادی دنیا کی تعمیر میں خود بخود کیونکر کام آئے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کائنات ہماری طرح کے ایک شعور کی تخلیق ہے۔ یہ شعور ہماری طرح ٹھیک ٹھیک ریاضیاتی یا منطقی انداز کے ساتھ سوچ سمجھ سکتا ہے۔ پس ضروری ہے کہ خارج کی دنیا اور ہمارا اپنا شعور دونوں اسی شعورِ عالم نے پیدا کیے ہوں۔ سر جیمز جینز اپنی کتاب ''پُراسرار کائنات'' میں لکھتے ہیں:

''کائنات کسی مادی تشریح کی متحمل نہیں ہوسکتی اور میری رائے میں اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی اپنی حقیقت ایک خیال سے زیادہ نہیں۔ آج سے تیس سال پہلے ہم سمجھتے تھے یا فرض کرتے تھے کہ ہم ایک آخری میکانیکی حقیقت کی طرف بڑھتے چلے جارہے ہیں۔ آج دنیا بڑی حد تک اس بات پر متفق ہے (اور جہاں تک علمِ طبیعیات کے ماہرین کا تعلق ہے اس رائے سے اختلاف تقریباً مفقود ہے) کہ علم کا دریا ایک غیر میکانیکی حقیقت کی طرف بہہ رہا ہے۔ کائنات ایک بڑی مشین یا کل کی بجائے ایک بڑے تصور کی صورت میں نظر آنے لگی ہے۔ اب شعور کوئی ایسی چیز نہیں جو مادہ کی دنیا میں اتفاقاً داخل ہوگئی ہو بلکہ اس کی بجائے ہم یہ گمان کرنے لگے ہیں کہ ہمیں شعور ہی کو مادہ کی دنیا کا خالق اور حکمران قرار دینا چاہیے۔ ہمارے اپنے شعور کو نہیں بلکہ اس شعور کو جس کے اندر وہ سالمات جن سے ہمارا شعور صورت پذیر ہوا ہے'

خیالات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ تازہ علم ہمیں مجبور کرتا ہے کہ ہم اپنے پہلے جلد بازی سے قائم کیے ہوئے تاثرات پر کہ ہم اتفاق سے ایک ایسی دنیا میں آ پہنچے ہیں جو زندگی سے کچھ سروکار نہیں رکھتی یا زندگی سے عملاً عداوت رکھتی ہے، نظرثانی کریں۔ اغلب ہے کہ مادہ اور شعور کی قدیم دوئی جو اس فرض عداوت کی ذمہ دار تھی بالکل ناپید ہو جائے۔ نہ اس لیے کہ مادہ اور بے حقیقت ثابت ہو جائے گا یا شعور مادہ ہی کی ایک خصوصیت بن جائے گا، بلکہ اس لیے کہ ٹھوس اور حقیقی مادہ آخرکار شعور ہی کی ایک مخلوق یا شعور ہی کا ایک ظہور مانا جائے گا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کائنات ایک منظّم اور مدبّر ہستی کا پتہ دیتی ہے جو ہمارے شعور کے ساتھ کچھ نہ کچھ مشابہت رکھتی ہے، جس حد تک ہمیں علم ہو سکا ہے۔ جذبات، اخلاق اور احساس کے اوصاف کے لحاظ سے نہیں بلکہ ایک ایسے اندازِ فکر کے لحاظ سے جسے ہم کسی بہتر لفظ سے تعبیر نہ کر سکنے کی وجہ سے ریاضیاتی اندازِ فکر کہتے ہیں۔"

تصوری اور نوتصوری فلاسفہ کے نظریات اور طبیعیاتِ جدید کی شہادت کے علاوہ جن میں سے ہم دیکھ چکے ہیں کہ ہر ایک کے اندر اس خیال کی پُرزور تائید موجود ہے کہ کائنات کی حقیقت شعور یا روح ہے، حیاتیات کے بعض حقائق بھی اسی نتیجہ کی طرف راہنمائی کرتے ہیں۔ ان حقائق کی بنا پر بعض منظّم فلسفے قائم کیے گئے ہیں جن میں سے ایک ارتقائے تخلیقی کا فلسفہ ہے، جسے برگسان نے مدون کیا ہے، اور دوسرا اینٹی لیچی کا فلسفہ ہے جسے ڈریش نے پیش کیا ہے۔ مادیت کے حامیوں کا خیال ہے کہ زندگی مادہ کی ایک خاص حالت کے وصف کے سوا کچھ نہیں۔ جب مادہ ایک خاص کیمیاوی ترکیب کو پالیتا ہے تو اس میں زندگی کی خاصیت نمودار ہو جاتی ہے۔ حیوان جو اس طرح سے وجود میں آتا ہے ایک حساس مشین یا کل کی طرح ماحول کی کیفیات سے متاثر ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے اس کی جسمانی بناوٹ میں ایک تبدیلی ظاہر ہوتی ہے۔ جوں جوں ادوار گزرتے جاتے ہیں ماحول کی ان نوبہ نو کیفیات کے باعث جن سے حیوان کا سابقہ پڑتا رہتا ہے اس تبدیلی میں مزید اضافہ ہوتا رہتا ہے، یہاں تک کہ اس طرح سے حیوان کی نئی نئی اقسام وجود میں آتی رہتی ہیں۔ لیکن حیاتیات کی تازہ تحقیقات اس نقطۂ نظر کی حمایت نہیں کرتیں۔

پروفیسر جے ایس ہالڈین (John Scott Haldane) کا خیال ہے کہ وہ حکماء جو حیاتیات کا مطالعہ سنجیدگی سے کرتے ہیں، اب اس بات کے قائل نہیں رہے کہ زندگی فقط مادہ کی کسی خاص کیمیائی ترکیب کا نتیجہ ہے۔ جرمنی کے ماہر حیاتیات ڈریش (Driesch) کے تجربات بالخصوص اس نتیجہ پر مجبور کرتے ہیں کہ ماحول کی خارجی کیفیات سے متاثر ہونے کے باعث جو حرکات ایک زندہ حیوان سے سرزد ہوتی ہیں وہ ایک کل یا مشین کی حرکات سے یکسر مختلف ہیں۔ کل ایک بیرونی طاقت سے حرکت میں لائی جاتی ہے اور خود چند اجزاء کے مجموعہ کے سوا اور کچھ نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس حیوان جسم کی ایک خاص شکل وصورت حاصل کرنے اور قائم رکھنے کے لیے ایک اندرونی میلان کا اظہار کرتا ہے۔ یہ ایک مجموعہ اجزاء کی طرح نہیں بلکہ ایک ناقابلِ تقسیم وحدت کی طرح عمل کرتا ہے جس کے اندر ایک رجحانِ طبیعت ایسا ہے جو اس وحدت کی ضروریات کی خبر رکھتا ہے، اگر ہم ایک کیکڑے کی ٹانگ کاٹ دیں تو اس کی جگہ دوسری ٹانگ پیدا ہو جاتی ہے۔ کوئی کل یا مشین اپنے ٹوٹے ہوئے

پرزہ کو خود بخود مہیا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔

ڈریش نے ایک جنین کو اس کی نشوونما کے شروع میں تجربہ کے لیے دو حصوں میں کاٹا تو اسے معلوم ہوا کہ اس کا ایک حصہ بھی نشوونما پا کر مکمل حیوان بن جاتا ہے۔ خواہ جنین کو کہیں سے کاٹا جائے اور خواہ اس کے ایک حصہ کی نسبت کل کے ساتھ کچھ ہو' تجربہ کے نتائج میں کوئی فرق نہیں آتا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ خلیات (cells) جو ایک مکمل جنین میں نشوونما پا کر سر بننے والے ہوں نامکمل جنین میں ٹانگ بن سکتے ہیں۔ دراصل جنین کا کوئی حصہ بڑھتے ہوئے حیوان کی ضرورت کے مطابق کسی عضو کی شکل اختیار کر سکتا ہے۔ ڈریش لکھتا ہے ''یہ عجیب کُل ہے جس کا ہر حصہ ایک ہی جیسا ہے''۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک حصہ کُل کی خاصیت کیوں کر پیدا کر لیتا ہے۔ جنین کے اعضاء کی نشوونما میں بھی یہی اصول کام کرتا ہے۔ اگر ایک نیوٹ (newt) کی دُم کاٹ دی جائے تو اس کی جگہ دوسری دم پیدا ہو جاتی ہے' اور اگر دم ابتدا ہی میں کاٹ دی جائے اور ایک تازہ کٹی ہوئی ٹانگ کے بقیہ کے ساتھ جوڑ دی جائے تو دم دم کی شکل میں نہیں بلکہ ایک ٹانگ کی شکل میں نشوونما پانے لگ جاتی ہے۔ کائنات کے مادی اجزاء کا ذکر کر کے ہم اس قسم کے حقائق کی کوئی تشریح نہیں کر سکتے۔ اس لیے ڈریش نے جنین کی نشوونما کی تشریح کرنے کے لیے اس مفروضہ کو بےکار سمجھ کر ترک کر دیا کہ زندگی طبیعیات یا کیمیا کے خاص خاص قوانین کے عمل کا نتیجہ ہے۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ ہم حیاتیاتی ردِعمل کو کسی میکانیکی نقطۂ نظر سے نہیں سمجھ سکتے۔ اس کی نوعیت ایسی ہے جیسے کہ ایک سوال کا معقول جواب یا ایک گفتگو کا کوئی ایسا حصہ جو کسی دوسرے حصہ کے ساتھ مطابقت رکھتا ہو۔ حیاتیاتی ردِعمل مکمل حیوان کا ردِعمل ہوتا ہے' اس کے کسی جزو کا ردِعمل نہیں ہوتا۔ ضروری تھا کہ عملِ حیات کی تشریح کے لیے کائنات کا ایک اور روحانی یا غیر مادی جزو تصور کیا جائے۔ چنانچہ ڈریش نے طبیعیاتی کیمیائی نظریہ کے عوض میں اینٹی لیچی (Entilechy) کا ایک نیا نظریہ پیش کیا۔ اینٹی لیچی گویا ایک سوچی سمجھی ہوئی تجویز ہے جو کسی نہ کسی طرح حیوان کے اندر پوشیدہ ہوتی ہے۔ اور اس کی قوت حیوان کی نشوونما کے دوران میں اور اس کے ہر ایک حیاتیاتی ردِعمل میں نمودار ہوتی ہے۔ حیوان کے اندر ایک مدعا یا مقصد کام کرتا ہے' جس کی وجہ سے وہ ایک مناسب شکل وصورت اختیار کرتا ہے۔ مقصد یا مدعا ایک ایسی خود اختیار تدبیری اور انتظامی قوتِ شعور ہے جو حیوان کے مجموعی مفاد کے لیے اس کو ڈھالتی اور بناتی ہے اور جو خود اپنے ارادہ کو بھی اس مفاد کے اقتضاء کے مطابق بدلتی ہے۔ ضروری ہے کہ یہ قوت کائنات کے اندر زندگی کی ساری نشوونما اور ارتقا سے دلچسپی رکھتی ہو۔ برگسان اسی قوت کو قوتِ حیات (Vital impetus) کا نام دیتا ہے۔ اس کے نزدیک اس قوت میں اور شعور میں کچھ فرق نہیں۔ ڈریش نے بھی اینٹی لیچی کا تصور نفسیات کے مطالعہ کے لیے استعمال کیا ہے۔ اس کے نزدیک جہاں حیاتیات جسمِ حیوانی کی غیر شعوری نشوونما کا مطالعہ ہے وہیں نفسیات جسمِ حیوانی کی شعوری نشوونما کا مطالعہ ہے۔ حیوان کا کردار جس میں انسان کا کردار بھی شامل ہے' حیوان کی نشوونما سے ملتا جلتا ہے۔ دونوں ایک مقصد یا مدعا کی طرف بڑھتے ہیں۔ جس طرح سے حیوان کی نشوونما کی سمت ایک اینٹی لیچی سے متعین ہوتی ہے۔ اسی طرح اس کا کردار ایک مماثل نفسیاتی میلان سے معین ہوتا ہے۔ یہ میلان تازہ جنم لینے والے حیوان کی ان مفید

حیات حرکات میں نمودار ہوتا ہے جنہیں وہ کسی تجربہ سے نہیں سیکھتا۔

زندگی کے مطالعہ سے اس طرح کے بعض اور حقائق کا بھی پتہ چلتا ہے جو ڈریش کے نتائج کی تائید کرتے ہیں۔ برگسان نے ان حقائق کو اپنی کتاب ارتقائے تخلیقی (Creative Evolution) میں اس بات کے ثبوت میں پیش کیا ہے اور زندگی کا مخفی محرک یا مدعا ہی روئے زمین پر حیوانات کی اوّلین پیدائش اور پھر رفتہ رفتہ ان کی بلند تر اقسام کے ظہور اور ارتقا کا باعث ہوا ہے۔

لامارک (Lamarck) نے حیوانات کے ارتقا کی وجہ یہ بتائی تھی کہ ضروری ہے کہ ایک زندہ حیوان کی جسمانی بناوٹ ماحول کی کیفیات سے مطابقت پیدا کرے۔ جب یہ مطابقت پیدا ہو جاتی ہے تو حیوان کے جسم میں ایک تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے جو اگلی نسلیں وراثتاً حاصل کرتی ہیں' اور چونکہ یہ نسلیں خود بھی مجبور ہوتی ہیں کہ ماحول کے ساتھ جسمانی مطابقت پیدا کریں اس لیے موروثی تغیر میں اور اضافہ ہوتا جاتا ہے' یہاں تک کہ حیوان کی ایک نئی قسم وجود میں آتی ہے۔

اول تو یہ نظریہ ان حقائق کے خلاف ہے جو اب اچھی طرح سے ثابت ہو چکے ہیں کہ حیوان کے جسم میں ایک نمایاں تبدیلی آہستہ آہستہ جمع ہونے والی چھوٹی چھوٹی تبدیلیوں کی وجہ سے ہی نہیں بلکہ فوری طور پر بھی ظاہر ہو جاتی ہے۔ یہ اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ حیوان کے اندر کوئی شعوری یا غیر شعوری میلان ایسا موجود نہ ہو جس سے وہ ایک فوری تبدیلی اور اصلاح اختیار کر سکے۔

دوم ماحول کے ساتھ جسمانی بناوٹ کو مطابق کرنے کی ضرورت ارتقا کے رُک جانے کی وجہ بن سکتی ہے' لیکن اس کے جاری رہنے کی وجہ نہیں بن سکتی۔ جونہی ایک حیوان کی جسمانی ساخت ماحول کے ساتھ اتنی مطابقت حاصل کر لے کہ وہ اس کی وجہ سے اپنی زندگی کو قائم رکھ سکے تو اس کے مزید بدلنے یا ترقی کرنے کی ضرورت ختم ہو جاتی ہے۔ اگر مطابقت ماحول فی الواقع زندگی کی حفاظت کے لیے عمل میں آتی ہے تو زندگی کی حفاظت کا انتظام ہو جانے کے بعد حیوان کو زیادہ منظّم اور ترقی یافتہ اجسام کی طرف ارتقا نہیں کرنا چاہیے۔ برگسان لکھتا ہے:

> ''ایک چھوٹا سا جانور زندگی کے حالات کے ساتھ اتنی ہی مطابقت رکھتا ہے جتنا کہ ہمارا جسم' کیونکہ وہ اپنی زندگی کو قائم رکھنے پر قادر ہے' تو پھر زندگی ایک ایسے جانور کے مرحلہ پر پہنچ جانے کے بعد فنا کے خطرات سے بے پرواہ ہو کر مزید ترقی کے راستہ پر گامزن کیوں رہتی ہے؟ زندہ حیوانات کے بعض اجسام جو آج ہم دیکھتے ہیں دور دراز زمانوں سے جوں کے توں چلے آتے ہیں اور ادوار کے گزرنے سے ان میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔ تو پھر زندگی کو آج سے پہلے کسی خاص جسم حیوانی پر جا کر ٹھہر جانا چاہیے تھا' لیکن جہاں جہاں ممکن تھا یہ رک کیوں نہ گئی؟ اگر خود اس کے اندر کوئی ایسی قوت محرکہ نہ تھی جو اسے خطرات کے باوجود زیادہ سے زیادہ تنظیم اور ترقی کی منزل تک لے جانا چاہتی تھی تو پھر یہ آگے کس طرح بڑھتی گئی؟''

یہ حقائق اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ شعور مادہ سے پیدا نہیں ہوا بلکہ خود بخود موجود ہے۔ یہ خود ایک بنیادی حقیقت ہے اور مادہ کی خاصیات کا مظہر نہیں۔ اگر شعور اپنی جدا حقیقت رکھتا ہے تو مادہ کے بے حقیقت

ثابت ہونے کے بعد ہم آسانی سے یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ کائنات کی ساری حقیقت بھی یہی ہے اور مادہ اسی سے ظہور پذیر ہوا ہے۔ جس طرح سے حیوانات کی مختلف قسمیں عمل ارتقا سے وجود میں آئی ہیں اسی طرح سے مادہ کی موجودہ حالت بھی عمل ارتقا کا نتیجہ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو قوت حیوانات کے ارتقا کا سبب ہے وہی مادہ کے ارتقا کا باعث بھی ہے' لہٰذا مادہ کی حقیقت بھی شعور ہی ہے۔ اور ہم دیکھ چکے ہیں کہ طبیعیاتِ جدید اس نتیجہ کی پُرزور تائید کرتی ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ شعور کی صفات کیا ہیں۔

سر جیمز جینز اس احتیاط کی وجہ سے جو ایک سائنسدان کا خاصہ ہے کائناتی شعور کی صرف ایک صفت یعنی کامل ذہانت یا کامل ریاضیاتی فکر تسلیم کرتا ہے۔ شعور کی یہی ایک صفت تھی جو ریاضیات یا سائنس کی مدد سے ثابت ہو سکتی تھی اور ہو چکی ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ جب ہم شعورِ عالم کی ایک صفت ذہانت کے قائل ہو جائیں تو ہم اس نتیجہ کو روک نہیں سکتے کہ اس کے اندر وہ تمام صفات موجود ہیں جو ہمارے علم کے مطابق شعور کا خاصہ ہیں اور بغیر کسی استثناء کے ذہانت کے ساتھ ساتھ پائی جاتی ہیں۔

سر جیمز جینز نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ شعورِ عالم ریاضیاتی فکر کے لحاظ سے ہمارے ہی شعور کی طرح ہے' لیکن کوئی وجہ نہیں کہ وہ شعور کی دوسری صفات میں بھی ہمارے ہی شعور کی طرح نہ ہو۔ جہاں تک ہمارے تجربہ کا تعلق ہے ہم نے کبھی نہیں دیکھا کہ شعور کے اندر ریاضیاتی فکر تو موجود ہو لیکن شعور کی دوسری صفات مثلاً محبت' اخلاق' جذبات' طلب مدعا وغیرہ موجود نہ ہوں۔ جس طرح دھواں تنہا نہیں ہوتا بلکہ آگ اور اس کی حرارت کے ساتھ پایا جاتا ہے اسی طرح سے ذہانت تنہا نہیں ہوتی بلکہ شعور کی باقی صفات کے ایک پہلو کے طور پر پائی جاتی ہے۔ جہاں ذہانت اور ریاضیاتی فکر کے اوصاف بدرجۂ کمال ہوں گے وہاں شعور کی باقی صفات کا بحالت کمال ہونا بھی ضروری ہے۔ کامل ترین ذہانت' کامل ترین شعور کا ہی ایک وصف ہو سکتی ہے۔ اور کامل ترین شعور وہ ہے جو کامل طور پر اپنے آپ سے آگاہ اور خود شناس اور خود شعور ہو۔ اس لیے شعورِ عالم ایک ریاضیاتی فکر ہی نہیں بلکہ اپنے آپ سے بدرجۂ کمال آگاہ ہونے کی وجہ سے ایک کامل شخصیت یا انا یا ایغو ہے۔

اور پھر ہم دیکھ چکے ہیں کہ حیاتیات کے جدید حقائق سے کائنات کی حقیقت ایک ایسا شعور ثابت ہوتی ہے جو ہر جسم حیوانی کے اندر اور انواعِ حیوانات کے پورے سلسلۂ ارتقاء کے اندر اپنا ایک مقصد یا نصب العین رکھتا ہے جو بلند سے بلند تر ثابت ہوتا جاتا ہے۔ اور یہ شعور اس نصب العین کے حصول پر پوری قوت رکھتا ہے' کیونکہ ارتقاء کی حرکت آج تک کہیں نہیں رک سکی اور مشکلات کے باوجود اپنے مقاصد کو پانے میں ہمیشہ کامیاب ہوتی رہی ہے۔ نصب العین کے حصول کے لیے جدوجہد نصب العین سے محبت اور نصب العین کے غیر یا نقیض سے نفرت کے بغیر ممکن نہیں۔ اور محبت اور نفرت کے جذبات ان تمام روحانی اور اخلاقی اوصاف کی بنیاد ہیں جو ایک خودی یا شخصیت کا امتیاز ہیں۔ چونکہ شخصیت کے یہ اوصاف نصب العین کے حصول کے کام آتے ہیں اور اسی کے حصول کے لیے ظہور پذیر ہوتے ہیں' اس کا مطلب یہ ہے کہ جس شخصیت میں نصب العین کے حصول کی قدرت

کمال پر ہوگی اس میں یہ اوصاف بھی کمال پر ہوں گے۔ گویا طبیعیات اور حیاتیات کے جدید حقائق اسی ایک نتیجہ کی طرف راہنمائی کرتے ہیں کہ حقیقت کائنات ایک شخصیت یا ایغو ہے' جو ہماری شخصیت یا ایغو سے مماثل ہے اور جس کے اندر شخصیت کے وہ تمام اوصاف جن سے ہم واقف ہیں' بدرجۂ کمال موجود ہیں۔

خارج کی دنیا میں حقیقتِ شعور پر دلالت کرنے والے حقائق کا جائزہ لینے کے بعد جب ہم نفس انسانی کی فطرت کی طرف آتے ہیں تو ہمیں وہاں بھی ایسے حقائق کا پتہ چلتا ہے جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حقیقتِ کائنات ایک خودی یا ایغو ہے۔

تمام علمائے نفسیات اور فطرتِ انسانی کے متعلق نظریات قائم کرنے والے دوسرے حکماء اپنے گوناگوں اختلافات کے باوجود جن حقائق پر متفق ہیں وہ حسبِ ذیل ہیں:

(۱) انسان کی فطری خواہشات کے یکے بالائے دیگرے دو طبقے ملتے ہیں۔ بالائی طبقہ کی خواہشات وہ ہیں جو انسان کا خاص امتیاز ہیں اور دوسرے حیوانات میں موجود نہیں۔ نچلے طبقہ کی خواہشات انسان اور حیوان دونوں میں مشترک ہیں۔

(۲) بالائی طبقہ کی خواہشات جو انسان سے مخصوص ہیں' چار ہیں:

(ا) نصب العین کی محبت جو انسان کو مجبور کرتی ہے کہ اپنی ساری زندگی کو کسی ایسے تصور کی محبت اور جستجو کے لیے وقف کر دے جو اس کے نزدیک منتہائے حسن و کمال ہو۔

(ب) صداقت کی محبت جو انسان کو کائنات کے متعلق صحیح اور سچے حقائق کا علم حاصل کرنے پر اُکساتی ہے۔

(ج) فعل جمیل کی محبت جو انسان میں اخلاقی اقدار کے مطابق قابل ستائش عمل کرنے کے لیے تحریک کرتی ہے۔

(د) صور و اشکال کے حسن و جمال کی محبت جو انسان کو کسی واسطہ (medium) کے اندر حسن و جمال کی تحسین و تخلیق پر آمادہ کرتی ہے۔

(۳) نچلے طبقہ کی خواہشات جو انسان اور حیوان دونوں میں مشترک ہیں جبلتیں کہلاتی ہیں۔ بھوک' غصہ' جنس' فرار' استیلاء' انقیاد' وغیرہ حیوانی یا انسانی جبلتوں کی مثالیں ہیں۔ ہر جبلتی خواہش کے ماتحت جو عمل سرزد ہوتا ہے اس کے ساتھ ایک خاص جذباتی کیفیت موجود رہتی ہے۔ ہر جبلت کے اندر ایک حیاتیاتی دباؤ یا زور ہوتا ہے اور ہر جبلت ایک اندرونی یا بیرونی تحریک کے ماتحت عمل کرتی ہے۔ جب جبلت کا مخصوص محرک موجود ہو جائے تو جبلت کا فعل آغاز کر کے اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے۔ جبلتی خواہش کی تکمیل اور تشفی حیوان یا انسان کے لیے ایک خاص قسم کی آسودگی اور لذت کا موجب ہوتی ہے۔

جبلتیں دو قسم کی ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جو حیوان کو مجبور کرتی ہیں کہ وہ ان تمام چیزوں کی طرف کشش محسوس کرے جو اس کی زندگی کو قائم رکھنے والی ہوں اور دوسری وہ جو اسے مجبور کرتی ہیں کہ وہ ان تمام چیزوں سے

نفرت اور گریز کرے جو ایک فرد یا نسل کی حیثیت سے اس کی بقا کے لیے خطرناک ہوں۔ گویا جبلتوں کا مقصد قدرت کے نزدیک فقط یہ ہے کہ انسان یا حیوان کی نسل قائم رہے تاکہ وہ ارتقا کے مقاصد کے لیے کام آسکے۔

اب اگر ہم بالائی طبقہ کی خاص انسانی خواہشات کے مقاصد اور باہمی تعلقات پر غور کریں تو ہمیں آسانی سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ان تمام خواہشات کا مقصود طلب حسن ہے۔ حسن کی سادہ اور عام فہم تعریف یہ ہے کہ حسن وہ چیز ہے جس سے انسان کسی جبلتی خواہش کے حیاتیاتی دباؤ سے مجبور ہو کر نہیں بلکہ صرف اسی کی خاطر محبت کرتا ہے۔ نصب العین خود حسن کا ایک تصور ہوتا ہے۔ ہم صداقت سے صداقت کی خاطر محبت کرتے ہیں' لہٰذا وہ بھی ایک حسن ہے۔ فعل جمیل کردار کے مقاصد اور نتائج کے اندر حسن کا اظہار کرنے کی ایک کوشش ہے لہٰذا وہ حسن کی جستجو ہے۔ اور صور و اشکال کے اندر حسن و جمال کو چاہنا یا پیدا کرنے کی کوشش کرنا تو ظاہر ہے کہ جستجوئے حسن کے سوا اور کچھ نہیں۔ ان خواہشات میں سب سے زیادہ زوردار اور قوی خواہش نصب العین کی محبت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان جس تصور کو اپنا نصب العین قرار دیتا ہے' وہ سارا حسن جس کی تمنا اس کے دل میں ہوتی ہے اسی کی طرف منسوب کر دیتا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ اس کی باقی تینوں قسم کی خواہشات کی تشفی میں جمالِ حقائق' جمال کردار اور جمالِ اشکال کی جستجو نصب العین کی محبت کے ماتحت اور نصب العین کی خدمت اور اعانت کے لیے اظہار پاتی ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو نہ ہی وہ حسن کی خاطر حسن کی جستجو ہو سکتی ہے اور نہ ہی جذبہ ٔحسن کی تشفی کر سکتی ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ایک نصب العینی جماعت کے افراد مجبور ہوتے ہیں کہ اپنے دریافت کیے ہوئے حقائق علمی کو اس طرح سے بدل دیں کہ وہ ان کے نصب العین کے مطابق ہو جائیں۔ اس کی مثال روس کا علمِ حیاتیات ہے جس کی ترقی کو حکومت روس نے حال ہی میں بزور ایک خط سے ہٹا کر دوسرے خط پر ڈال دیا ہے تاکہ وہ جدلی مادیت کے مطابق ہو جائے' اور اس سلسلے میں بعض ماہرین حیاتیات کو جن کی تحقیق حکومت کے خیال میں غلط راستہ پر جارہی تھی موردِ عتاب بھی بنایا ہے۔ اور یہ بات روسیوں کے ساتھ خاص نہیں۔ کوئی آزاد یا بااختیار قوم کسی ایسے علم یا ایسی حکمت کو سرکاری طور پر قبول نہیں کر سکتی اور فروغ نہیں دے سکتی جو اس کی زندگی کی اُن نصب العینی بنیادوں سے متصادم ہو جن کو وہ فی الوقت قبول کر چکی ہو۔ اسی طرح نصب العینی جماعت کے افراد سے جس حد تک وہ اپنے نصب العین سے محبت رکھتے ہوں' زندگی کے کسی شعبہ میں کوئی ایسا فعل سرزد نہیں ہو سکتا جو نصب العین کے تقاضوں کے منافی ہو۔ یہی سبب ہے کہ دنیا کی ہر قوم نیکی' سچائی' انصاف' ہمدردی' مساوات' آزادی اور اس قسم کی دوسری اقدار کا مفہوم وہ لیتی ہے جو اس کے نصب العینی مقاصد کے مطابق ہو۔ اسی طرح سے ایک نصب العینی جماعت کے افراد صور و اشکال میں حسن و جمال کی تحسین اور تخلیق میں اپنے نصب العین کے تقاضوں کے دائرہ کے اندر رہتے ہیں اور اس سے باہر نہیں جا سکتے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کی بالائی طبقہ کی خواہشات میں دراصل ایک ہی خواہش ہے اور وہ کسی تصورِ حسن و کمال کی محبت ہے۔ باقی خواہشات اس مرکزی خواہش کے مختلف شعبوں کی حیثیت سے کام کرتی ہیں۔

اب ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ انسان کے نچلے درجہ کی خواہشات یعنی اس کی حیوانی جبلتوں کے ساتھ نصب العین کی محبت کا کیا تعلق ہے۔ اس سلسلہ میں دو باتیں ہمارے مشاہدے میں آتی ہیں:

اوّل یہ کہ جب فرد کا نصب العین جبلتوں سے ممتاز اور ممیّز ہوتا ہے‘ مثلاً کوئی ملک یا قوم یا ’ازم‘ یا خدا یا مذہب یا صداقت‘ تو اس صورت میں وہ اس بات پر قادر ہوتا ہے کہ جب چاہے اپنے نصب العین کی خاطر اپنے جبلتی تقاضوں کی تکمیل کو کم کر دے‘ روک دے یا بالکل ختم کر کے جان پر کھیل جائے۔ اگر اس کا نصب العین یہ کہے کہ تم زندہ رہو‘ کیونکہ زندہ رہنے سے ہی تم میری خدمت بہتر طریق سے کر سکتے ہو‘ تو وہ زندہ رہنا چاہتا ہے اور زندگی کے قیام کے لیے اپنے جبلتی تقاضوں کو بتمام و کمال پورا کرنے کی سعی کرتا ہے۔ لیکن اگر اس کا نصب العین یہ کہے کہ تم میری خاطر زندگی کو خطرہ میں ڈال دو یا قربان کر دو‘ تو پھر وہ جبلتی تقاضوں کی ذرہ بھر پروا نہیں کرتا اور زندگی کو جس کی حفاظت کے لیے جبلتیں وجود میں آئی ہیں‘ آسانی سے قربان کر دیتا ہے۔ آج بھی ہم روز دیکھتے ہیں اور تاریخ میں ایسی مثالوں کی کوئی کمی نہیں کہ انسان ایک بلند اور حسین و جمیل نصب العین کے لیے‘ جسے وہ جائز یا ناجائز‘ صحیح یا غلط طور پر بلند اور حسین و جمیل سمجھ رہا ہو‘ بھوک‘ پیاس‘ ذلت‘ رسوائی‘ ناداری‘ قید و بند کی صعوبتیں‘ دشمن کی اذیتیں‘ بیوی بچوں کی جدائی بلکہ موت تک کو بخوشی قبول کرنے کے لیے تیار ہو جاتا ہے۔ وہ دار پر لٹک جاتا ہے یا میدانِ جنگ میں سینہ پر گولیاں کھا لیتا ہے‘ لیکن اپنے نصب العین کے تقاضوں کو نظر انداز نہیں ہونے دیتا۔ حیوان میں اپنی جبلتی خواہشات کو روکنے‘ کم کرنے یا بالکل کچل دینے کی استعداد نہیں‘ کیونکہ وہ جبلتوں سے بالاتر مقاصد کی محبت سے محروم ہے۔

دوم: جب فرد کا نصب العین جبلتوں سے ممتاز اور ممیّز نہ ہو بلکہ خود جبلتی خواہشات کی لذت ہی اس کا نصب العین بن جائے تو پھر وہ اپنی جبلتی خواہشات کو حد سے زیادہ اہمیت دے دیتا ہے اور ان کی تشفی میں ضرورت سے زیادہ منہمک ہوتا ہے۔ مثلاً بعض لوگ جبلتِ تغذیہ کی لذت‘ جبلتِ جنس کی لذت‘ یا جبلتِ استیلاء کی لذت پر اس قدر فریفتہ ہوتے ہیں کہ کسی بلند تر نصب العین کی طرف ان کی توجہ منعطف نہیں ہو سکتی۔

حیوان کبھی اپنی جبلتی خواہشات کو ضرورت سے زیادہ مطمئن نہیں کر سکتا۔ جب تک کسی جبلتی خواہش کا قدرتی حیاتیاتی دباؤ اسے مجبور کرتا ہے وہ اس کی تشفی کی طرف متوجہ رہتا ہے‘ لیکن جونہی یہ دباؤ اپنا زور ختم کر دیتا ہے وہ اپنی اس فعلیت کو جو اس جبلت کی تشفی کے لیے ظہور میں آئی تھی موقوف کر دیتا ہے۔ اور جب تک پھر اس جبلت کا قدرتی حیاتیاتی دباؤ اسے مجبور نہ کرے اس کی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس انسان قدرتی حیاتیاتی حدود سے تجاوز کر کے بھی اپنی جبلتی خواہشات کی لذت سے بہرہ اندوز ہونے کی کوشش کرتا ہے۔

پہلی صورت میں نصب العین کی محبت اس کے جبلتی تقاضوں کے زور کو بہت بڑی حد تک کم کر دیتی ہے اور دوسری صورت میں حد سے زیادہ بڑھا دیتی ہے۔ اس کا مطلب صاف طور پر یہ ہے کہ نصب العین کی محبت انسان کی جبلی خواہشات پر پوری طرح سے حکمران ہے اور اپنی ضرورت کے مطابق ان کو کم و بیش کر سکتی ہے۔ لہٰذا

انسان میں جبلی خواہشات کی بھی کوئی اپنی اہمیت یا مستقل حیثیت نہیں۔ وہ بھی نصب العین کی محبت کے تابع اس کے مختلف شعبوں کے طور پر اس کی خدمت اور اعانت کے لیے ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ انسان کی فطرت میں دراصل صرف ایک ہی خواہش ہے جو خود اپنی تکمیل اور تشفّی کے لیے پوری آزادی کے ساتھ کارفرما ہے' اور وہ نصب العین کی محبت ہے' اور دوسری تمام خواہشات اس کے ماتحت ہیں۔

یہ نتیجہ کئی سوالات پیدا کرتا ہے' مثلاً یہ کہ جبلتوں کا قدرتی مقصد تو یہ ہے کہ وہ حیوان کی زندگی اور نسل کے قیام کی ضامن ہوں۔ نصب العین کی محبت کا جذبہ قدرت کے کون سے مقصد کو پورا کرتا ہے؟ اگر یہ جبلتوں سے پیدا نہیں ہوا تو کہاں سے آیا ہے؟ جسم انسانی میں ظہور پذیر ہونے سے پہلے کائنات کے ارتقا میں اس کی تاریخ کیا ہے؟ اس کا آغاز کہاں سے ہوا تھا اور اس کا انجام کیا ہونے والا ہے؟ ان سوالات کا جواب معلوم کرنے کے لیے سب سے پہلے ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ کون سا نصب العین ہے جو اس جذبہ کی مکمل اور مستقل تشفی کر سکتا ہے۔ ایک بات بالکل ظاہر ہے کہ چونکہ یہ جذبہ حسن وکمال کے لیے ہے وہ کسی ایسے نصب العین سے ہی مکمل اور مستقل طور پر مطمئن ہو سکتا ہے جو مکمل طور پر حسین وجمیل ہو۔ یعنی ایسا نصب العین جس کے اندر وہ تمام صفاتِ حسن بدرجہ کمال موجود ہوں جن کا ہم تصور کر سکتے ہیں' اور ان تمام نقائص سے کلیۃً پاک ہو جو ہمارے ذہن میں آ سکتے ہیں۔ نقص حسن کا نقیض ہے' لہٰذا محبت کا دشمن ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہم بسا اوقات ایک ناقص تصور سے بھی محبت کرتے ہیں۔ لیکن یہ اسی وقت تک ممکن ہوتا ہے جب تک کہ اس کا نقص ہماری نظروں سے اوجھل رہے۔ جونہی ہم اس کے کسی نقص کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں تو ہمارے لیے ناممکن ہو جاتا ہے کہ ہم اس کی محبت کو پھر کسی درجہ میں بھی قائم رکھ سکیں۔

انسان کے کامل نصب العین کے ان عام اوصاف کی روشنی میں ہم بآسانی معلوم کر سکتے ہیں کہ اس کی مخصوص صفات کیا ہوں گی۔ مثلاً ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ ضروری ہے کہ اس کا حسن غیر محدود اور لازوال ہو۔ کیونکہ اگر ایک انسان یہ سمجھتا ہو کہ اس کے نصب العین کے حسن و جمال کی ایک حد ہے جس سے آگے نہیں جا سکتا' تو پھر وہ یہ سمجھے گا کہ اس کا ایک حصہ یا ایک پہلو زیبائی سے محروم ہے۔ اور جہاں اس کا حسن ختم ہوتا ہے وہاں سے یہ محرومی شروع ہو جاتی ہے۔ اور پھر اگر وہ یہ جانتا ہو کہ کچھ عرصہ کے بعد اس کے نصب العین کا حسن ختم ہو جائے گا' تو وہ یہ سمجھے گا کہ وہ اب بھی حسین نہیں' کیونکہ اس کے حسن کو ختم کرنے والا کل کا دن آج بھی آنے والے دنوں میں شمار ہو رہا ہے۔ پھر یہ بھی ضروری ہے کہ اس کا نصب العین زندہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی انسان جان بوجھ کر کسی ایسی چیز کے تصور کو اپنا نصب العین نہیں بنا سکتا جو اس کے نزدیک مردہ اور بے جان ہو۔ وہ خود زندہ ہے' لہٰذا کسی ایسی چیز کے لیے جو مردہ ہونے کی وجہ سے اس سے پست تر درجہ کی ہو' وہ محبت کا جذبہ محسوس نہیں کر سکتا۔ وہ نہ ہی اس کی ستائش کر سکتا ہے اور نہ ہی اس کی خدمت کے لیے طرح طرح کی قربانیاں کرنے کے لیے تیار ہو سکتا ہے۔ پھر یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے حسن کی طرح اس کی زندگی غیر فانی ہو' کیونکہ اگر اسے یقین ہو جائے

کہ اس کا نصب العین کل کو اپنی زندگی سے محروم ہونے والا ہے تو وہ یہ محسوس کرنے پر مجبور ہو گا کہ وہ آج بھی دائمی زندگی سے محروم ہے۔ یہی نہیں بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے نصب العین کے اندر زندگی کے وہ تمام اوصاف جن سے وہ آشنا ہے موجود ہوں‘ مثلاً یہ کہ وہ سنے‘ دیکھے‘ سمجھے‘ محسوس کرے اور اس کی محبت کا جواب دے۔ انسانی دنیا میں اس کا کوئی مقصد یا مدعا ہو‘ اور اسے اس بات کی قدرت حاصل ہو کہ وہ حصولِ مدّعا کے لیے عمل کرے اور عمل کو کامیاب بنائے۔ دوسرے الفاظ میں اسے اس قابل ہونا چاہیے کہ بعض باتوں کو پسند کرے اور بعض کو ناپسند۔ اور جن باتوں کو پسند کرتا ہو ان کی اعانت اور امداد کرے اور جن باتوں کو ناپسند کرتا ہو ان کی مخالفت کرے یا انہیں روک دے۔ اپنے مددگاروں اور چاہنے والوں کی حوصلہ افزائی کر سکے اور مخالفوں اور دشمنوں کو سزا دے سکے۔ مختصر یہ کہ ضروری ہے کہ اس میں محبت اور نفرت کے تمام جذبات موجود ہوں اور وہ اپنے مدعا کی پیش برد کے لیے ان کا اظہار کرے۔ اگر کسی انسان کے نصب العین میں یہ اوصاف موجود نہ ہوں یا ان میں سے کوئی ایک صفت بھی موجود نہ ہو اور وہ اس بات سے آگاہ ہو جائے تو اس کے لیے اس نصب العین سے محبت کرنا‘ اس کی ستائش کرنا یا اس کی خدمت یا اعانت کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔

محبت ہمیشہ محبوب کی خاطر عمل کا تقاضا کرتی ہے اور اس عمل کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ محبوب کی خوشنودی حاصل کی جائے‘ وہ رضامند اور مہربان ہو‘ اور چاہنے والے سے قریب تر آ جائے۔ نصب العین رکھنے یا نصب العین سے محبت کرنے کا مطلب سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ عمل کے ذریعہ سے اس کی جستجو کی جائے‘ اس کی خدمت اور اعانت کی جائے‘ اور اس طرح اس کا قرب ڈھونڈا جائے۔ لیکن اگر ایک نصب العین جس سے انسان محبت کرتا ہے‘ نہ کوئی بات پسند کرتا ہے اور نہ ناپسند‘ نہ اس کے نزدیک کوئی بات اچھی ہے اور نہ بری‘ دوسرے الفاظ میں انسانی دنیا میں اس کا کوئی مدعا ایسا نہیں جس کے حصول کے لیے اس کا چاہنے والا جدوجہد کر سکے‘ تو اس کا چاہنے والا کیونکر جان سکتا ہے کہ اس کی خدمت اور اعانت کرنے کے لیے اسے کیا کرنا چاہیے اور کیا نہیں کرنا چاہیے؟ انسان اپنے نصب العین کی اعانت کے لیے عمل کرنا چاہتا ہے اور جاننا چاہتا ہے کہ یہ عمل کیا ہو۔ وہ ایسی محبت سے مطمئن نہیں ہو سکتا جو اس سے عمل کا کوئی تقاضا نہ کرے‘ اور جو خود عمل کی صورت اختیار نہ کر سکے۔ اگر وہ یہ جانتا ہو کہ اس کا نصب العین نہ سنتا ہے‘ نہ دیکھتا ہے‘ نہ جانتا ہے‘ نہ محسوس کرتا ہے‘ نہ اس کی محبت کا جواب دے سکتا ہے‘ نہ اس کی قدردانی کر سکتا ہے‘ تو وہ اپنے کسی عمل سے کوئی تسلی نہیں پا سکتا اور اس کے دل میں اپنے کسی عمل کو جاری رکھنے کے لیے کوئی داعیہ پیدا نہیں ہو سکتا۔ جسے ہم نیکی کہتے ہیں وہ مشہور مثل کے باوجود دراصل کبھی آپ اپنا بدلہ نہیں ہوتی۔ بلکہ فرد کا یہ دل نواز یقین ہمیشہ اس کا انعام ہوتا ہے کہ وہ اس کے نصب العین کے نزدیک جسے وہ ایک شخصیت سمجھتا ہے‘ پسندیدہ ہے۔

پھر یہ بھی ضروری ہے کہ ایک انسان کا نصب العین پوری طرح سے طاقتور اور قوی ہو۔ کیونکہ اگر وہ یہ سمجھے کہ اس کا نصب العین اتنی قوت نہیں رکھتا کہ اپنے مددگاروں کو جو اس کے مدعا کی پیش برد کے لیے کام کرتے ہیں‘

نوازے یا اپنے دشمنوں کو جو اس کے مدعا کے راستہ میں رکاوٹیں پیدا کرتے ہیں سزا دے‘ تو وہ محسوس کرنے لگے گا کہ ایسے نصب العین کی محبت یا اعانت ایک بے سود مشغلہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جہاں وہ دنیا کو اپنے نصب العین کے تقاضوں کے مطابق بدلنے کی پوری سعی کرے گا‘ اس کے دشمن اس کی کوششوں کو ناکام بنا دیں گے اور آسانی کے ساتھ جو کچھ اس نے بنایا ہے اسے بگاڑ دیں گے۔ ایسی حالت میں وہ سمجھے گا کہ اس کا نصب العین کمزور اور ناتواں ہے‘ لہٰذا اس کی محبت اور اعانت کا حق دار نہیں۔

پھر ضروری ہے کہ اس کے نصب العین کے اندر نیکی کی تمام صفات بدرجۂ کمال موجود ہوں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ صفات حسن کی صفات ہیں۔ کیونکہ ہم انہیں چاہتے اور پسند کرتے ہیں۔ اگر وہ محسوس کرنے لگ جائے کہ اس کے نصب العین کے اندر ان میں بعض صفات موجود نہیں یا بدرجۂ کمال موجود نہیں تو وہ اس کو ایک نقص تصور کرے گا اور اس سے محبت ترک کر دے گا۔

پھر اس کے نصب العین کو اپنی صفات میں بے مثل اور بے نظیر ہونا چاہیے۔ کیونکہ اگر اسے معلوم ہو کہ دنیا میں کوئی اور تصور ایسا ہے جس کے اندر یہ صفات اسی درجۂ کمال میں موجود ہیں تو وہ بیک وقت دو نصب العینوں سے محبت کرنے کے لیے مجبور ہو گا اور ایسا کرنا اس کی فطرت کے قوانین کے پیش نظر اس کے لیے ناممکن ہو گا۔ کوئی شخص بیک وقت دو نصب العینوں سے محبت نہیں کر سکتا اور حسن کی صفات بھی ایسی ہیں کہ وہ ایک سے زیادہ نصب العینوں میں موجود نہیں ہو سکتیں۔

آخر کار یہ بھی ضروری ہے کہ پوری کائنات کی تخلیق اس کے نصب العین کے مدعا کے ماتحت اور اس کی خدمت اور اعانت کے لیے ہو‘ اور یہ اُس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ اس کا نصب العین خود کائنات کا خالق اور حکمران نہ ہو‘ اور ان تمام صفات کا مالک نہ ہو جو ان دو صفتوں کے اندر مضمر ہیں۔ اگر ایسا نہ ہو تو وہ قوانینِ قدرت جو کائنات کی مادی‘ حیوانی اور انسانی سطح پر کام کر رہے ہیں‘ اس کے نصب العین کی تخلیق نہیں ہوں گے۔ لہٰذا اس کے اور اس کے نصب العین کے مشترک مدعا کے ساتھ متصادم ہوں گے‘ اور وہ اور اُس کا نصب العین اس قابل نہ ہوں گے کہ اس مدعا کو حاصل کر سکیں۔ اور پھر اگر وہ یہ جانتا ہو کہ کائنات جس میں اس کا اپنا وجود بھی شامل ہے خود بخود وجود میں آ گئی ہے اور اس کے نصب العین کی حکمرانی کے دائرہ سے باہر ہے تو وہ محسوس کرے گا کہ اس کا نصب العین اس سے پست تر درجہ کا یا زیادہ سے زیادہ اس سے مساوی درجہ کا کوئی وجود ہے۔ لہٰذا اس سے محبت کرنے یا اس کی خدمت یا اعانت کرنے یا اس کے لیے جان قربان کرنے کا کوئی جذبہ اپنے دل کے اندر محسوس نہیں کرے گا۔

حسن و کمال کی ان صفات کے اندر ان کی جزئیات اور تفصیلات کے طور پر اور بہت سی صفات مضمر ہیں جن کا استخراج ہم اسی طریقے سے کر سکتے ہیں۔ نصب العین کی یہ صفات ہیں جن کا تقاضا انسان کی فطرت کے اندر یعنی اس کے جذبۂ حسن و جمال کے اندر موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسان کا نصب العین خواہ کچھ ہو‘ وہ ایک پتھر یا

دریا یا درخت یا پہاڑ یا حیوان ہو‘ ایک بت یا قوم یا وطن یا نسل ہو‘ کوئی نظریہ یا مذہب یا ’’ازم‘‘ ہو‘ انسان ہر حالت میں ان صفات کو اپنے نصب العین کی طرف شعوری یا غیر شعوری طور پر منسوب کرتا ہے۔ اگر اس کا نصب العین مردہ اور بے جان بھی ہو تو جب بھی وہ اسے اپنا نصب العین قرار دیتا ہے‘ اس کے ساتھ اس طرح سے برتاؤ کرتا ہے گویا کہ وہ ایک زندہ شخصیت ہے جس کے اندر محبت‘ نفرت‘ قوت‘ حسن‘ نیکی‘ صداقت ایسی تمام صفات موجود ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس کے لیے ممکن ہوتا ہے کہ اس سے محبت کرے اور اس پر جان نثار کرنے کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دے۔

اب ظاہر ہے کہ نصب العین کی یہ صفات ایک ایسے ایغو یا ایسی خودی کی صفات ہی ہوسکتی ہیں جو حقیقتِ کائنات ہو۔ قدرت کوئی ضرورت پیدا نہیں کرتی جس کی تکمیل کا سامان پہلے ہی مہیا نہ ہو۔ دراصل قدرت میں ضرورت اور اس کی تکمیل کا سامان ہمیشہ ایک ہی چیز کی تخلیق کے دو پہلوؤں کی طرح موجود ہوتے ہیں۔ جہاں کوئی قدرتی ضرورت موجود ہو وہاں اس کی تکمیل کا سامان اس کے ساتھ ہی موجود ہوتا ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتو کائنات کے اندر قدرت کے مقاصد پورے نہیں ہو سکتے۔ ممکن نہیں کہ قدرت انسان کو جو ارتقائے کائنات کا سب سے زیادہ قیمتی ثمر ہے‘ صرف ایک ہی خواہش عطا کرے اور وہ ایک ایسی خودی کی شدید محبت کی صورت میں ہو جو خود کائنات کی آخری حقیقت ہو۔ اور پھر یہ خودی فی الواقع موجود نہ ہو۔ دراصل اس خودی کے وجود کی سب سے بڑی دلیل خود انسان کی خودی ہے جو اس کو چاہتی ہے اور جس کی تشفی اور تکمیل اس خودی کے بغیر ممکن نہیں۔ جو شخص خدا کا منکر ہے وہ درحقیقت اپنے آپ کا منکر ہے۔ یہی مطلب اقبال کا ہے جب وہ کہتا ہے :

تری نگاہ میں ثابت نہیں خدا کا وجود   مری نگاہ میں ثابت نہیں وجود ترا

منکرِ او اگر شدی منکرِ خویشتن مشو!

قرآن میں جابجا اس قسم کی تصریحات ملتی ہیں کہ خدا کی آزادانہ محبت کا جذبہ انسان کی فطرت میں ودیعت کیا گیا ہے۔ یہی وہ جذبہ ہے جس نے روزِ ازل ’’اَلَسۡتُ بِرَبِّکُمۡ‘‘ کے جواب میں ذُریتِ آدم کو بیک آواز ’’بلٰی‘‘ کہنے پر مجبور کیا تھا۔

﴿وَ اِذۡ اَخَذَ رَبُّکَ مِنۡۢ بَنِیۡۤ اٰدَمَ مِنۡ ظُہُوۡرِہِمۡ ذُرِّیَّتَہُمۡ وَ اَشۡہَدَہُمۡ عَلٰۤی اَنۡفُسِہِمۡ ۚ اَلَسۡتُ بِرَبِّکُمۡ ؕ قَالُوۡا بَلٰی ۚۛ شَہِدۡنَا ۚۛ﴾ (الاعراف:۱۷۲)

’’جب تیرے پروردگار نے بنی آدم کی اولاد کو ان کی پیٹھوں سے اکٹھا کر کے اپنے آپ پر گواہ بنایا اور پوچھا کہ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ تو سب نے کہا ’’کیوں نہیں‘‘ ہم گواہ ہیں۔‘‘

یہی وہ امانت ہے جسے خدا نے روزِ ازل زمین و آسمان کے سامنے پیش کیا تھا‘ جس کو اٹھانے سے زمین و آسمان نے خوف کے مارے انکار کر دیا تھا اور جسے انسان نے بخوشی قبول کر لیا تھا۔ لیکن بعد میں آج تک اس امانت کو غلط معبودوں کے لیے کام میں لانے اور اس کی ذمہ داریوں سے پوری طرح عہد برآ نہ ہو سکنے کی وجہ سے

جہالت اور ظلم کا مرتکب ہوتا چلا آ رہا ہے۔

﴿اِنَّا عَرَضۡنَا الۡاَمَانَۃَ عَلَی السَّمٰوٰتِ وَ الۡاَرۡضِ وَ الۡجِبَالِ فَاَبَیۡنَ اَنۡ یَّحۡمِلۡنَہَا وَ اَشۡفَقۡنَ مِنۡہَا وَ حَمَلَہَا الۡاِنۡسَانُ ؕ اِنَّہٗ کَانَ ظَلُوۡمًا جَہُوۡلًا ﴿ۙ۷۲﴾﴾ (الاحزاب)

’’ہم نے امانت کو آسمانوں‘ زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا تو انہوں نے اسے اپنے ذمہ لینے سے انکار کر دیا اور اس سے ڈر گئے‘ لیکن انسان نے اسے اٹھا لیا۔ بے شک وہ بڑا ظالم اور نادان ہے۔‘‘

اور اسلام دینِ فطرت اسی لیے ہے کہ وہ اس فطری جذبہ کی طرف راہنمائی کرتا ہے:

﴿فَاَقِمۡ وَجۡہَکَ لِلدِّیۡنِ حَنِیۡفًا ؕ فِطۡرَتَ اللّٰہِ الَّتِیۡ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیۡہَا ؕ لَا تَبۡدِیۡلَ لِخَلۡقِ اللّٰہِ ؕ ذٰلِکَ الدِّیۡنُ الۡقَیِّمُ ٭ۙ﴾ (الروم: ۳۰)

’’(اے پیغمبر ﷺ!) دین پر یکسوئی سے قائم رہو‘ یہی اللہ کا دینِ فطرت ہے جس پر اس نے تمام انسانوں کو پیدا کیا ہے۔ اللہ کی تخلیق میں تغیر نہیں ہوتا۔ اور یہی قائم رہنے والا دین ہے۔‘‘

افسوس ہے کہ اگرچہ آج فطرتِ انسانی کے علماء اور حکماء اس بات پر متفق ہیں کہ انسان میں نصب العین کی محبت کا ایک جذبہ کارفرما ہے تاہم وہ نفس انسانی کے اندر اس جذبہ کے منبع اور ماخذ کے متعلق اور لہٰذا اس کی پوری ماہیت کے متعلق بالکل بے خبر ہیں۔ اور ان کی یہ بے خبری جو ان کے آپس کے شدید اختلافات میں آشکار ہے‘ اس زمانہ میں انسانی اور اجتماعی علوم کی ترقی میں ایک زبردست رکاوٹ بنی ہوئی ہے۔ ان سب علماء و حکماء کا خیال ہے کہ یہ جذبہ کسی نہ کسی جبلت سے یا سب جبلتوں کے مجموعہ سے ماخوذ ہے۔ مثلاً فرائڈ سمجھتا ہے کہ یہ جبلت جنس کی ایک بگڑی ہوئی شکل ہے۔ جب انسان سماج کے خوف سے اپنی غیر محدود جنسی خواہشات کو پوری طرح سے مطمئن نہیں کر سکتا تو یہ خواہشات دب جاتی ہیں اور مسخ ہو کر نصب العین کی صورت اختیار کر لیتی ہیں۔ چونکہ وہ اپنی اصلی شکل میں تکمیل نہیں پا سکتیں وہ اپنا بھیس بدل لیتی ہیں۔ ایڈلر کا خیال ہے کہ دراصل نصب العین کی محبت جبلت استیلاء (Self assertion) کی ایک بدلی ہوئی صورت ہے۔ انسان فطرتاً قوت اور غلبہ کا خواہش مند ہے۔ جب اس کی یہ خواہش پوری نہیں ہوتی اور مسدود ہو جاتی ہے تو یہ بگڑ کر نصب العین کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ کارل مارکس کا خیال ہے کہ نصب العین کی محبت جبلتِ تغذیہ یعنی ضرورتِ خوراک (جس میں وہ لباس اور رہائش کی ضروریات کو بھی شامل کرتا ہے) کی ایک بگڑی ہوئی صورت ہے۔ جب انسان کی یہ مادی اور اقتصادی ضروریات ٹھیک طرح سے پوری نہیں ہوتیں تو وہ ذہنی طور پر ان کی کمی کی تلافی کے لیے نصب العین ایجاد کر لیتا ہے۔ میکڈوگل کا خیال یہ ہے کہ انسان کی نصب العینی خواہشات جبلتوں کے ایک مجموعہ سے پیدا ہوتی ہیں جس کو وہ جذبۂ ذات اندیشی کہتا ہے۔ اس جذبہ سے ایک کمزور نصب العینی خواہش پیدا ہوتی ہے‘ جو بعد میں جبلتِ استیلاء سے قوت حاصل کرتی ہے‘ وغیرہ۔

ان حکماء کی سمجھ میں یہ بات آتی ہے کہ ڈارون کے نظریہ کی رو سے‘ جو ان کے نزدیک علمی مسلمات میں داخل ہے‘ سب سے پہلے مادہ تھا اور اس کے ساتھ اس کے مادی یا طبیعیاتی قوانین تھے۔ اس کے بعد مادہ سے

حیوان نمودار ہوا اور اپنی جبلتوں کو ساتھ لایا۔ اب حیوان سے انسان نمودار ہوا۔ لہٰذا اگر انسان میں کوئی خواہشات ایسی پیدا ہوگئی ہیں‘ مثلاً نصب العین کی محبت وغیرہ‘ تو وہ لامحالہ حیوان کی جبلتوں سے پیدا ہوئی ہیں۔ لیکن یہ کہنا ایسا ہی ہے جیسے کہ کوئی شخص کسی ایسے ستارے سے جہاں درخت نہیں ہوتے زمین پر نازل ہو جائے اور ایک درخت کے نشو ونما کو دیکھ کر یہ رائے قائم کرلے کہ ایک درخت میں سب سے پہلے تنا ہوتا ہے‘ بعد میں شاخیں پھوٹتی ہیں اور پتے نکلتے ہیں‘ پھر پھول نمودار ہوتا ہے اور پھول سے پھل پیدا ہوتا ہے‘ جس میں سے بیج نکلتا ہے۔ اگر کوئی زمین کا رہنے والا اسے کہہ دے کہ بیج جو سب سے آخر میں نمودار ہوا ہے سب سے پہلے بھی وہی تھا‘ اگرچہ وہ تہ زمین سب کی نظروں سے اوجھل تھا‘ اور یہ کہ تنا‘ شاخیں‘ پتے‘ پھول‘ پھل اور بیج سب اسی سے پیدا ہوئے ہیں‘ تو وہ اس بات کو باور نہیں کرے گا‘ کیونکہ اس نے بیج کو پھوٹتے ہوئے اور ایک ننھے سے پودے کو درخت بنتے نہیں دیکھا۔

ان حکماء کے نظریات کے بالمقابل اقبال نے ہمیں بتایا ہے کہ مقصد‘ مدعا یا نصب العین کی محبت مادہ اور جبلت سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ خودی کے ایک مرکزی اور دائمی وصف کے طور پر خود بخود موجود ہے۔ خودی‘ مادہ اور جبلت سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ اس نے محنت اور کشمکش کے طویل ادوار سے گزر کر خود مادہ اور جبلت کو پیدا کیا ہے تاکہ مادہ اور جبلت کی اس تعمیر میں جسے جسد انسانی کہا جاتا ہے‘ متمکن ہو اور پھر ارتقا کی انتہائی منزلوں کو طے کرتی ہوئی اپنے کمال پر پہنچے۔

تری آگ اس خاکداں سے نہیں　　　جہاں تجھ سے ہے‘ تُو جہاں سے نہیں

مستی زبادہ می رسد و از ایاغ نیست　　　ہر چند بادہ را نتواں خورد بے ایاغ

ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر　　　ہوئی خاکِ آدم میں صورت پذیر

عقل مدت سے ہے اس پیچاک میں الجھی ہوئی
روح کس جوہر سے‘ خاکِ تیرہ کس جوہر سے ہے!
میری مشکل؟ مستی و سوز و سرور و درد و داغ
تیری مشکل؟ مے سے ہے ساغر، کہ مے ساغر سے ہے!
ارتباطِ حرف و معنیٰ؟ اختلاطِ جان و تن
جس طرح اخگر قبا پوش اپنی خاکستر سے ہے

رومی نے اسی خیال کو یوں ظاہر کیا ہے:

پیکر از ما ہست‘ شد مانے ازو　　　ساغر از مے مست شد‘ نے مے ازو

اقبال نے اپنی کتاب ''اسرارِ خودی'' کا پورا ایک باب اس مضمون کے لیے وقف کیا ہے کہ مدعا' مقصد یا نصب العین خودی کی زندگی ہے۔

زندگانی را بقا از مدعا ست　　کاروانش را درا از مدعا ست

زندگی کا راز اسی بات میں ہے کہ انسان کسی مقصد یا نصب العین کی محبت کی شراب سے مخمور ہو۔

اے زرازِ زندگی بیگانہ خیز　　از شرابِ مقصدے مستانہ خیز!

مدعا یا نصب العین ہمارے تمام اعمال و افعال کی قوت محرکہ ہے۔

مدعا گردد اگر مہمیز ما　　ہمچو صرصر مے رود شبدیز ما

مدعا رازِ بقائے زندگی　　جمع سیمابِ قوائے زندگی

چوں حیات از مقصدے محرم شود　　ضابطِ اسبابِ ایں عالم شود

گردشِ خونے کہ در رگہائے ماست　　تیز از سعیٔ حصولِ مدعاست

مدعا مضرابِ سازِ ہمّت است　　مرکزے کُو جاذبِ ہر قوت است

اور نصب العین یا مقصد کو منتہائے حسن و کمال ہونا چاہیے' تا کہ وہ انسان کے جذبہ حسن کو پوری طرح سے مطمئن کر سکے اور انسان اس سے بدرجہ کمال محبت کر سکے۔

مقصدے از آسماں بالا ترے
دلربائے ' دلستانے ' دلبرے

یہ آسمان سے بالاتر' دلربا' دلستان اور دلبر نصب العین جو انسان کی خودی کو پوری طرح مطمئن کر سکتا ہے خدا یا خودیٔ کائنات ہے۔ خدا کی محبت کے بغیر خودی اپنے کمال کو نہیں پہنچ سکتی۔

خودی را از وجودِ حق وجودے　　خودی را از نمودِ حق نمودے

از ہمہ کس کنارہ گیر صحبتِ آشنا طلب　　ہم ز خدا خودی طلب ہم ز خودی خدا طلب

ہم بالعموم یہ تو جانتے ہیں کہ انسان کی فطرت خدا کو چاہتی ہے لیکن اس بات کو نظر انداز کر جاتے ہیں کہ خود خدا بھی انسان کو چاہتا ہے اور اس نے انسان کے دیدار کے لیے ہی کائنات کا یہ ہنگامہ برپا کیا ہے۔

یہ راز ہم سے چھپایا ہے میرِ واعظ نے　　کہ خود حرم ہے چراغِ حرم کا پروانہ

خود تجلی کو تمنا جس کے نظاروں کی تھی　　وہ نگاہیں نا امیدِ نورِ ایمن ہوگئیں

عشق اندر جستجو افتاد و انساں حاصل است
جلوۂ او آشکار از پردۂ آب و گِل است

خودی انسان کی ہو یا کائنات کی' اس کا مرکزی وصف حسن کی محبت ہے۔ اور خودی جس نصب العین سے

محبت کرتی ہے وہ خود خودی ہے جو خود منتہائے کمال ہے۔ انسان کی خودی خدا کی محبت کے شدید جذبہ کی وجہ سے جو ایک پرزور عمل کی صورت میں نمودار ہوتا ہے‘ تخلیق وارتقاء کے ایک مسلسل دور میں سے گزر رہی ہے‘ جس کے آخر میں وہ حسن وکمال کی انتہا پر پہنچے گی۔ حسن کی جستجو جو خدا اور انسان دونوں کی طرف سے جاری ہے عمل ارتقاء کا باعث ہے‘ جو انسانی مرحلہ میں عمل تاریخ کی صورت اختیار کرتا ہے۔ ارتقاء کا یہ عمل جس کو جاری رکھنے کے لیے خدا کے فرشتے بھی مددگار رہیں‘ انسان کو اپنی منزلِ کمال کی طرف لیے جارہا ہے۔

ارتقاء کے اس عمل کی وجہ سے انسان کی خودی کا گوہر آبدار رفتہ رفتہ مادہ کی کثافتوں اور تاریکیوں سے نکل نکل کر روحانیت کی روشنیوں میں آتا جارہا ہے۔ قرآن اسی نقطۂ نظر کی تائید کرتا ہے۔

﴿هُوَ الَّذِیْ یُصَلِّیْ عَلَیْکُمْ وَمَلٰٓئِکَتُهٗ لِیُخْرِجَکُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّوْرِ ؕ﴾ (الاحزاب:۴۳)

’’اللہ وہ ہے جو اپنے فرشتوں سمیت تم پر درود بھیجتا ہے تاکہ تم کو اندھیروں سے روشنی میں لائے۔‘‘

﴿اَللّٰهُ وَلِیُّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّوْرِ ؕ﴾ (البقرۃ:۲۵۷)

’’اللہ ان لوگوں کا دوست ہے جو ایمان لائے ہیں (یعنی اس سے محبت کرتے ہیں) وہ ان کو اندھیروں سے نکال کر روشنی میں لاتا ہے۔‘‘

جب اس گوہر کی بازیافت مکمل ہو جائے گی تو اس کائنات میں خود خدا بھی پوری طرح بے حجاب ہو جائے گا۔

ما از خدائے گم شدہ ایم او بجستجو ست　　چوں ما نیاز مند و گرفتارِ آرزوست
گاہے بہ برگِ لالہ نویسد پیامِ خویش　　گاہے درونِ سینہ مرغاں بہ ہاؤ ہوست
در نرگس آرمید کہ بیند جمالِ ما　　چنداں کرشمہ داں کہ نگاہش بہ گفتگوست
آہے سحر گہی کہ زند در فراقِ ما　　بیرون و اندرون زبر و زیر و چار سوست
ہنگامہ بست از پئے دیدار خاکئے　　نظارہ را بہانہ تماشائے رنگ و بوست
پنہاں بہ ذرہ ذرہ و نا آشنا ہنوز　　پیدا چو ماہتاب و بآغوشِ کاخ و کوست
در خاک دانِ ما گہر زندگی گم است　　ایں گوہرے کہ گمشدہ ما ایم یا کہ اوست

کیونکہ جوں جوں انسان اپنے کمال کے قریب پہنچتا جائے گا اور اپنی اصلی فطرت کو پاتا جائے گا خدا کی صفات اس کے اندر زیادہ سے زیادہ جلوہ گر ہوتی جائیں گی۔ انسان کی خودی گویا چھوٹے پیمانہ پر خدا کی خودی کا عکس ہے۔

خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے
فلک جس طرح آنکھ کے تِل میں ہے

حدیث کے الفاظ: ((اِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ آدَمَ عَلٰی صُوْرَتِهٖ)) ’’خدا نے انسان کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہے‘‘ اس مضمون کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اگرچہ انسان کی خودی اپنی اصل فطرت کے اعتبار سے خدا کی خودی کا عکس نہ ہوتی تو انسان خدا کو پہچان بھی نہ سکتا اور اس لیے اس کی عبادت نہ کرسکتا۔ ایسی صورت میں وہ خدا کی

معرفت کا مکلّف نہ ہوتا اور خدا کا خلیفہ نہ بن سکتا۔ خدا کو پہچاننے کے لیے یہ کافی ہے کہ انسان اپنے کو پہچانے۔

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهٗ ’’جس نے اپنے آپ کو پہچانا اس نے خدا کو پہچانا۔‘‘

خدا کی معرفت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان اپنے اندر خدا کی صفات پیدا کرتا ہے اور حدیث کے الفاظ میں متخلّق باخلاق اللہ ہو جاتا ہے۔

دراصل جس طرح سے درخت کی نشوونما ایک دائرہ بناتی ہے‘ کائنات کا ارتقا بھی ایک دائرہ بناتا ہے۔ خودی جس کا کمال درخت کے بیج کی طرح کائنات کے ارتقاء کی انتہا پر آتا ہے‘ وہی کائنات کی ابتدا بھی ہے۔ اور پھر خودی جو کائنات کے مادی‘ حیوانی اور انسانی مدارج میں آشکار ہو رہی ہے وہی درخت کے بیج کی طرح کائنات کے اندر اس کی روح رواں کے طور پر پوشیدہ بھی ہے:

﴿هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۚ﴾ (الحدید:۳)

’’وہی اول ہے وہی آخر‘ وہی آشکار ہے اور وہی پوشیدہ۔‘‘

اگر اس حقیقت کو اس سے بھی زیادہ مختصر الفاظ میں بیان کرنا ہو تو کہنا چاہیے کہ خودی ایک تیر کی طرح ہے جو کمان سے چھوٹا ہے لیکن پھر کمان ہی کی طرف واپس آ رہا ہے:

یہ ہے خلاصۂ علمِ قلندری کہ حیات
خدنگِ جستہ ہے لیکن کماں سے دور نہیں!

نصب العین کی محبت جو انسان میں جلوہ گر ہوئی ہے اور ایک نفسیاتی قوت کی صورت میں انسان کی فعلیت اور اس کے ارتقاء کا باعث بن رہی ہے وہی حیوانی مرحلہ ارتقاء میں ایک حیاتیاتی قوت کی صورت میں حیوان کی فعلیت اور اس کے ارتقاء کا باعث اور اس سے پہلے ایک مادی برقی قوت کی صورت میں مادہ کی فعلیت اور اس کے ارتقاء کا باعث بن رہی تھی۔ اور اس کی آخری حقیقت خدا کے اس ارادہ کی زبردست قوت ہے جس نے قولِ ’کُن‘ کی صورت اختیار کی تھی۔ ❁❁❁

بقیہ: تعارف و تبصرہ

حاصل

آخر میں ہم عرض کریں گے کہ ان کتب کی تالیف کے ذریعہ مصنف نے اپنے لیے بہت کچھ اُخروی سامان فراہم کر لیا ہے‘ جس پر وہ مبارک باد کے مستحق ہیں۔ دو طبقات کو ان کتب کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیے۔ اوّلاً علماءِ کرام کو اور ثانیاً تحریکاتِ اسلامیہ کی فکری قیادت کو۔ یہاں پر بہ خوفِ طوالت ہم اُن افکار پر بحث نہیں کر رہے ہیں جو ان کتب میں پیش کی گئی ہیں۔ اس بات کا فیصلہ قاری مطالعہ کے بعد ہی بہتر کر سکتا ہے کہ نظامِ خلافت کے قیام کی فرضیت اور طریقہ کار کے بیان کا مؤلف نے کس حد تک حق ادا کیا ہے۔ ربّ العزت مولانا موصوف کو اجرِ جزیل عطا فرمائے اور مستقبل میں السیاسۃ الشرعیۃ کے ذخیرۂ کتب میں مزید اضافے کی توفیق دیے رکھے۔ آمین! ❁❁