انسانی خودی، اُس کی آزادی اور بقا

(اقبال کا خطبۂ چہارم)

مترجم: ڈاکٹر محمد آصف اعوان

Translator:Dr. Muhammad Asif Awan

Dean of Islamic and Oriental Learning

Chairman, Department of Urdu,

Govt. College University, Faisalabad.

Abstract:

Iqbal's fourth english lecture "Human Ego His Freedom and Immortality" discusses in detail Iqbal's main stream of thought and eleborates its main aspect. The following article comprises urdu translation of fourth lecture of Iqbal and adds references and annotations to it.

قرآن اَپنے سادہ اور انتہائی مؤثر اسلوب میں انسان کی یکتائیت اور انفرادیت پر زور دیتا ہے اور میرے خیال میں حیات کی ایک اَکائی کے طور پر اُس کی تقدیر کے حوالے سے ایک خاص نقطۂ نظر رکھتا ہے(۱)۔ انسان کی بے مثال انفرادیت کا یہی نقطۂ نظر ہے جو ایک فرد کے لیے یہ ناممکن بنا دیتا ہے کہ وہ کسی دوسرے (فرد) کا بوجھ اُٹھائے(۲)۔ نیز (یہ نقطۂ نظر) اُسے صرف اُس چیز کا مستحق قرار دیتا ہے جس پر اُس کا اپنی ذاتی کوشش سے حق ہے(۳)۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کفار کے تصور کو رد کرتا ہے(۴)۔ قرآن سے تین باتیں مکمل طور پر واضح ہیں:

(i) انسان خدا کا منتخب کردہ ہے:

> ''پھر اُسے اُس کے رب نے برگزیدہ کیا۔ اُس کی توبہ قبول کی اور ہدایت دی۔''(۵)

(ii) انسان کو اُس کی تمام کمزوریوں سمیت زمین پر خدا کے نمایندے (نائب) کے طور پر منتخب کیا گیا ہے:

> ''جب تمھارے رب نے فرشتوں سے کہا: بے شک میں زمین میں
> ایک خلیفہ بنانے والا ہوں۔ اُنھوں نے عرض کیا، کیا تو زمین میں
> اُس کو بنائے گا جو اِس میں فساد کرے گا اور خون خرابہ کرے گا؟ اور

ہم تیری تعریف کے ساتھ تیری تسبیح کرتے اور پاکی بیان کرتے ہیں۔ اُس (اللہ) نے کہا: میں وہ جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے۔'' (۶)

''اور وہی ہے جس نے تمھیں زمین پر اَپنے نمایندے بنایا اور تم میں سے بعض کو دوسروں پر مختلف درجات میں بلند کیا تا کہ وہ تمھاری اَپنے بخششوں سے آزمائش کرے۔'' (۷)

(iii) انسان ایک آزاد شخصیت کا اَمانت دار ہے جسے (یعنی جس امانت کو) اُس نے خود اپنی ذمہ داری پر قبول کیا:

''بے شک ہم نے امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا مگر اُنھوں نے اِس بوجھ کو اُٹھانے سے انکار کر دیا اور اِسے قبول کرنے سے خوف زدہ ہوگئے۔ انسان نے اِسے اُٹھانے کی ذمہ داری قبول کر لی مگر ظالم و جاہل ثابت ہوا ہے۔'' (۸)

تاہم یہ بات حیران کن ہے کہ انسانی شعور کی وہ وحدت (The unity of human consciousness) جو انسانی شخصیت کے مرکز کو تشکیل دیتی ہے کبھی بھی حقیقی معنوں میں مسلم فکر کی تاریخ میں دلچسپی کا موضوع نہیں بنی۔ متکلمین روح کو محض ایک حادثہ (اتفاقاً وقوع پذیر ہونے والا واقعہ) یا ایک ایسے لطیف مادہ کے طور پر سمجھتے تھے جو جسم کے ساتھ ہی مر جاتا ہے اور روزِ حشر دوبارہ تخلیق کیا جائے گا۔ اسلامی فلاسفہ نے یونانی فکر سے تحریک حاصل کی۔ دوسرے مکاتبِ فکر کے معاملے میں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ اسلام کی (جغرافیائی) وسعت نے اُن لوگوں کو بھی اَپنے احاطے میں شامل کر لیا جو عقیدے کے لحاظ سے مختلف طبقات سے تعلق رکھتے تھے جیسے کہ نسطوری (Nestorians)(۹)، یہودی (Jews)، زرتشتی (Zoroastrians)(۱۰) (یہ وہ طبقات تھے) جن کا ذہنی و عقلی نقطۂ نظر ایک ایسی ثقافت کے تصورات سے تشکیل پا چکا تھا جس کا ایک طویل عرصہ پورے وسطی اور مغربی ایشیا پر تسلط رہا۔ یہ ثقافت جو اپنی اصل اور نشوونما کے اعتبار سے مجموعی طور پر مجوسی (Magian)(۱۱) تھی، اپنی ساخت کے لحاظ سے ثنوی روحی نقش (Dualistic soul-picture) کی حامل ہے (یعنی روح کی ثنویت کی قائل ہے) اور یہی وہ چیز ہے جس کا کچھ نہ کچھ عکس ہمیں اسلام کے مذہبی تفکر میں ملتا ہے۔ صرف حال مست صوفیت (Devotional Sufism) نے اُس باطنی تجربے کی وحدت کے معنی و مفہوم کو سمجھنے کی کوشش کی جسے قرآن علم کے تین ذرائع میں سے ایک ذریعہ قرار دیتا ہے (۱۲)۔ جب کہ دوسرے دو (ذرائع) تاریخ اَور فطرت ہیں۔ اسلام کی مذہبی زندگی میں اِس تجربے کی نشوونما حلاّج (۱۳) کے معروف الفاظ ''میں تخلیقی صداقت ہوں'' (انا الحق) (۱۴) کی صورت میں اپنی انتہا کو پہنچ گئی۔ حلاّج کے معاصرین اور اِسی طرح اُس کے بعد آنے والے لوگوں نے اِن الفاظ کی توضیح وحدت الوجودی رنگ میں کی تاہم

حلاّج (کی تحریروں) کے وہ اجزا جنھیں فرانسیسی مستشرق ایل ماسینوں(L.Massignon) (۱۵) نے جمع کر کے شائع کیا، اِس بات میں کوئی شک نہیں رہنے دیتے کہ شہید صوفی کا مقصد خدا کی ماورائیت سے انکار نہیں ہو سکتا تھا۔ چنانچہ اُس کے تجربے کی صحیح تعبیر قطرے کے سمندر میں گر جانے (کے استعارے) سے نہیں کی جا سکتی بلکہ (یہ تو) حقیقت کا ایک لافانی مقولے (انا الحق) کی صورت میں اِس اَمر کا جرأت مندانہ اثبات اور ادراک ہے کہ انسانی خودی (Human Ego) ایک عمیق تر ذات (Profounder Personality) میں اپنا پائیدار وجود رکھتی ہے(۱۶)۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ حلاّج کا مقولہ متکلمین کے خلاف ایک دعوتِ مبارزت ہے۔ بہر حال مذہب کے جدید طلبا کی دشواری یہ ہے کہ اِس قسم کا تجربہ جو اگرچہ اپنی ابتدائی صورت میں شاید مکمل طور پر ایک معمول کا تجربہ ہوتا ہے تاہم اپنی پختگی کے مراحل پر پہنچ کر یہ شعور کی نامعلوم سطحوں کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ ابنِ خلدون (۱۷) نے ایک طویل عرصہ قبل اِن سطحوں کا کھوج لگانے کے لیے ایک مؤثر سائنسی طریقۂ کار کی ضرورت کو محسوس کیا تھا۔ جدید نفسیات نے حال ہی میں اِس نوع کے طریقۂ کار کی ضرورت کا احساس کیا ہے تاہم ابھی اس قابل نہیں ہوئی ہے کہ شعور کی صوفیانہ سطحوں کے مخصوص خدوخال کی دریافت سے آگے قدم بڑھا سکے۔ چوں کہ ابھی کوئی ایسا سائنسی طریقۂ کار نہیں ہے جو اِس قسم کے تجربے سے بحث کرے جس قسم کے تجربے پر حلاّج کے قیاسات مبنی تھے اس لیے ابھی ہم علم فراہم کرنے والے تجربے کے طور پر اِس (تجربے) کی ممکنہ استعداد سے اَپنے آپ کو فائدہ بھی نہیں پہنچا سکتے (اور) نہ ہی دینی نظام کے تصورات جو عملی طور پر بے جان مابعدالطبیعیات کی اصطلاحات سے آراستہ ہیں، اُن لوگوں کے لیے معاون ہو سکتے ہیں جو مختلف قسم کے علمی و عقلی پس منظر کے مالک ہیں۔ چنانچہ آج کے مسلمان کے سامنے ایک بہت بڑا اور کٹھن کام یہ ہے کہ اُسے ماضی سے رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام کے پورے نظام پر دوبارہ غور کرنا ہوگا۔ پہلا مسلمان جس نے اَپنے اندر ایک نئے جذبے کی ترنگ محسوس کی، غالباً شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۸) تھے تاہم وہ شخص جس نے مکمل طور پر اس کٹھن کام کی اہمیت اَور عظمت کو محسوس کیا اور جس کی مسلم فکر اور حیات کی تاریخ کے باطنی معنی و مفہوم کے حوالے سے گہری بصیرت تھی، وہ جمال الدین افغانی(۱۹) تھے۔ اُن کی یہ گہری بصیرت اُس وسیع النظری کے ساتھ مربوط تھی جس نے انسانوں اور اُن کے طور اطوار کے وسیع تجربے سے جنم لیا اور یہی وہ چیز تھی جو اُنھیں ماضی اور مستقبل کے مابین ایک زندہ ربط بنا سکتی تھی۔ اگر اُن کی بے تکان مگر منتشر توانائی انسانی اعتقاد و کردار کے نظام کے طور پر اسلام پر پوری طرح وقف ہو جاتی تو علمی اعتبار سے کہا جا سکتا ہے کہ آج دنیائے اسلام کہیں زیادہ ٹھوس بنیادوں پر کھڑی ہوتی۔ ہمارے لیے واحد راستہ یہ ہے کہ ہم جدید علم تک مؤدب مگر آزاد رویے کے ساتھ رسائی حاصل کریں اَور اُس علم کی روشنی میں تعلیماتِ اسلامی کا جائزہ لیں چاہے اِس کے نتیجے میں ہمیں اُن لوگوں سے بھی اختلاف کرنا پڑے جو ہم سے پہلے گزر چکے ہیں۔ میں موجودہ خطبے کے موضوع کے حوالے سے یہی بات پیش کرنا

چاہتا ہوں۔

جدید فکر کی تاریخ میں یہ بریڈلے (Bradley)(۲۰) ہی ہے کہ جس نے اِس اَمر پر بہترین شہادت مہیا کی کہ خودی کی حقیقت سے انکار محال ہے۔ اپنی کتاب ''اخلاقی مطالعے'' (Ethical Studies) میں وہ نفس کی حقیقت کو تسلیم کرتا ہے مگر اپنی کتاب ''منطق'' (Logic) میں وہ اِسے محض ایک کام چلاؤ مفروضہ (Working hypothesis) کے طور پر لیتا ہے۔ دراصل اُس کی کتاب ''حقیقت و شہود'' (Appearance And Reality) ہے کہ جس میں اُس نے خودی کو تحقیقی پرکھ کا موضوع بنایا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اُس کے دو ابواب جو نفس کی حقیقت اور معنی و مفہوم پر مبنی ہیں، جیو آتما(۲۱) (نفسِ انسانی) کی عدمِ حقیقت پر ایک قسم کے جدید اپنشد (Upanishad)(۲۲) گردانے جا سکتے ہیں۔ اُس کے مطابق تضاد سے بری ہونا حقیقت کی کسوٹی ہے اور چوں کہ اُس کی تنقید یہ ظاہر کرتی ہے کہ تجربے کا متناہی مرکز (Finite Centre of Experience) وحدت و کثرت، اور تغیر و ثبات کے ناقابلِ تطبیق تضادات سے آلودہ ہے اِس لیے خودی محض ایک واہمہ ہے(۲۳)۔ خودی کے متعلق احساس، خود شناسی، روح یا ارادہ جو کچھ بھی ہمارا تصور ہو (بہر حال) اِس کی جانچ صرف اُس فکر کے پیمانوں ہی سے ہو سکتی ہے جو کہ اپنی فطرت میں نسبتی (Relational) ہے اور تمام نسبتیں تضادات کی حامل ہی ہوتی ہیں۔ تاہم اِس حقیقت کے باوجود کہ اُس کی بے رحم منطق نے خودی کو اُلجھاؤ کا ایک انبار ثابت کیا ہے مگر بریڈلے (Bradley) کو (آخر) یہ تسلیم کرنا ہی پڑا کہ خودی کسی نہ کسی مفہوم میں حقیقی اور کسی نہ کسی مفہوم میں ایک ناقابلِ تردید حقیقت ضرور ہے(۲۴)۔ ہم بلا تردُّد یہ بات تسلیم کر سکتے ہیں کہ خودی اپنی متناہیت (Finitute) میں حیات کی ایک اکائی کے طور پر عدم اکملیت (کے احساس) کا شکار ہے۔ چنانچہ اِس کی فطرت ایک ایسی وحدت کے لیے سراپا آرزو رہتی ہے جو زیادہ جامع (More inclusive)، زیادہ مؤثر (more effective)، زیادہ متوازن (more balanced) اور بے مثال (Unique) ہو۔ کون جانتا ہے کہ ایک مکمل وحدت کے طور پر صورت پذیر ہونے کے لیے اِسے اَور کتنی قسم کے مختلف ماحول درکار ہیں۔(۲۵) اپنی صورت پذیری کے موجودہ مرحلے پر نیند کے ذریعے مستقل آرام حاصل کیے بغیر یہ اِس قابل نہیں کہ اپنی کشاکش کے تسلسل کو قائم و برقرار رکھ سکے۔ بعض اوقات (یوں بھی) ہو سکتا ہے کہ کوئی معمولی سا محرک (Stimulus) اِس کی وحدت کو پارہ پارہ کر دے اور ایک غالب و مختار توانائی کے طور پر اِس کی حیثیت پر پانی پھیر دے۔ بہر حال فکر (Thought) چاہے کتنا ہی تحلیل و تجزیہ کر لے، ہمارا احساسِ خودی یقینی ہے اور اتنا قوی ہے کہ اپنی حقیقت کا بے دلی سے ہی سہی تاہم پروفیسر بریڈلے (Professor Bradley) سے بھی اعتراف کروا لے۔

اِس کے باوجود کہ تجربے کا متناہی مرکز (Finite centre of experience) اتنا عمیق (Profound) ہے کہ اِس کا علمی تجزیہ نہیں کیا جا سکتا تاہم یہ حقیقی ہے۔ اِس صورتِ حال میں

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خودی کی امتیازی خصوصیت کیا ہے؟ (یاد رکھیں) خودی اپنا اظہار ایک ایسی وحدت کے طور پر کرتی ہے جسے ہم ذہنی کیفیات (Mental States) کہتے ہیں۔ ذہنی کیفیات ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں ہوتیں۔ وہ ایک دوسرے سے مربوط اور منسلک ہوتی ہیں۔ وہ ایک پیچیدہ کل (complex whole) جسے دماغ کہتے ہیں، کی حالتوں کے طور پر وجود رکھتی ہیں۔ اِن باہم مربوط کیفیات یا جنھیں وقائع کہہ لیجئے، کی عضوی وحدت (Organic unity) ایک خاص قسم کی وحدت ہے۔ یہ بنیادی طور پر ایک مادی چیز کی وحدت سے مختلف (قسم کی وحدت) ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ ایک مادی چیز کے حصے تو ایک دوسرے سے الگ اپنا وجود رکھ سکتے ہیں (مگر) ذہنی وحدت اُپنے آپ میں مکمل طور پر منفرد ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ میرے عقائد میں سے ایک عقیدہ میرے دوسرے عقیدے کے دائیں یا بائیں واقع ہے اور نہ ہی یہ کہنا ممکن ہے کہ میری تاج محل کے حسن سے متعلق تعریف آگرہ سے میرے فاصلے کے بدلنے سے بدلتی رہتی ہے۔ مکاں (Space) سے متعلق میری سوچ (فکر) مکانی طور پر مکاں سے وابستہ نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ایک سے زیادہ مکانی نظام (Space-order) خودی کی سوچ کا حصہ بن سکتے ہیں۔ بیدار شعور (Waking Consciousness) کے مکاں (Space) اور حالتِ خواب کے مکاں (Dream-space) کا آپس میں کوئی تعلق نہیں۔ وہ ایک دوسرے میں دخل اندازی نہیں کرتے یا ایک دوسرے کی حدود نہیں پھلانگتے۔ مادی وجود کے لیے تو صرف ایک ہی مکاں (Space) ہے اس لیے خودی اُن معنوں میں پابندِ مکاں (Space-bound) نہیں ہے جن معنوں میں مادی وجود پابندِ مکاں ہے نیز ذہنی (Mental) اور طبعی (Physical) واقعات دونوں کا تعلق زماں سے ہے تاہم خودی کا زمانی دورانیہ Time-span) طبعی واقعہ کے زمانی دورانیہ سے بنیادی طور پر مختلف ہوتا ہے۔ طبعی واقعے کا دورانیہ (Duration) مکاں پر ایک حقیقتِ حاضرہ کے طور پر پھیلا ہوا ہوتا ہے جب کہ خودی کا دورانیہ اِس کے باطن میں مرکوز اور ایک منفرد انداز میں اُپنے حال اور مستقبل سے مربوط ہوتا ہے۔ ایک مادی واقعہ کی تشکیل کچھ موجود نشانیوں کو پیش کرتی ہے جو ظاہر کرتی ہیں کہ یہ (مادی واقعہ) ایک زمانی دورانیہ سے گزرا ہے تاہم یہ نشانیاں اُپنے زمانی دورانیے کا محض علامتی پہلو ہیں خود زمانی دورانیہ نہیں ہے۔ حقیقی زمانی دورانیہ صرف اور صرف خودی سے تعلق رکھتا ہے۔

خودی کی وحدت کی ایک دوسری اہم خصوصیت اِس کی ناگزیر وحدت ہے جو ہر خودی کی یکتائی کو ظاہر کرتی ہے۔ کسی نتیجے پر پہنچنے کے لیے قیاسِ منطقی (Syllogism) کے تمام قضیوں (Premises) پر ایک ہی ذہن کا یقین کرنا ضروری ہے۔ اگر میں اس قول پر یقین رکھتا ہوں کہ ''تمام انسان فانی ہیں'' اور ایک دوسرا ذہن اس قول پر یقین رکھتا ہے کہ ''سقراط (۲۶) ایک انسان ہے'' تو کوئی نتیجہ نکالنا ممکن نہیں۔ ایسا صرف اِسی صورت ممکن ہے کہ اگر دونوں اقوال پر میرا یقین ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ کسی چیز کے لیے میری خواہش صرف میری ذاتی خواہش ہے۔ اس (خواہش) کی طمانیت کا مطلب

(بھی) میری ذاتی مسرت ہے۔ اگر ساری انسانیت ایک ہی چیز کی خواہش کرنے لگ جائے تو جب تک میں اپنی مطلوبہ شے کو حاصل نہیں کرتا، اُن کی خواہش کی طمانیت کا مطلب میری خواہش کی طمانیت نہیں ہوگی۔ دانتوں کا ڈاکٹر دانت درد میں میرے ساتھ ہمدردی تو کرسکتا ہے مگر میرے دانت درد کے احساس کو تجربے سے معلوم نہیں کرسکتا۔ میرے دُکھ سکھ اور رغبتیں خالصتاً میری ہیں جو صرف میری ذاتی خودی کے تاروپود کی تشکیل کرتی ہیں۔ میرے احساسات، نفرتیں، محبتیں اور ارادے صرف میرے ہیں۔ خود خدا بھی میری جگہ ہو کر محسوس نہیں کرسکتا۔ فیصلہ نہیں کرسکتا اور (کسی ایک کا) انتخاب نہیں کرسکتا جب ایک سے زیادہ راہِ عمل میرے سامنے کھلی ہوئی ہوں۔ اسی طرح آپ کو پہچاننے کے لیے ضروری ہے کہ ماضی میں میری آپ سے شناسائی رہی ہو۔ میرا کسی جگہ یا شخص کو پہچاننے کا مطلب کسی دوسری خودی کے ماضی کے تجربے کی طرف نہیں بلکہ خود میرے ماضی کے تجربے کی طرف اشارہ ہے۔ ہماری ذہنی کیفیات کا یہی منفرد باہمی تعلق ہے جس کا ہم ''میں'' (I) کے لفظ سے اظہار کرتے ہیں اور یہی وہ مقام ہے جہاں نفسیات کا ایک بہت بڑا مسئلہ سامنے آنا شروع ہوتا ہے (اور وہ یہ کہ) اس ''میں'' (I) کی نوعیت کیا ہے؟

مسلمانوں کے اُس دینیاتی مکتبِ فکر کے مطابق جس کے سب سے بڑے ترجمان امام غزالی(۲۷) ہیں، خودی ہماری ذہنی کیفیات کے اجتماع سے مکمل طور پر مختلف ایک ایسا سادہ، ناقابلِ تقسیم اور ناقابلِ تغیر روحی جوہر ہے جس پر وقت کے گزرنے کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ ہمارا شعوری تجربہ ایک وحدت ہے کیوں کہ ہماری ذہنی کیفیات بہت سی صفات کی صورت میں اِس سادہ جوہر (Simple substance) کے ساتھ منسلک رہتی ہیں مگر یہ (سادہ جوہر) اپنی صفات کی حرکتِ پیہم کے دوران میں تغیر ناپذیر رہتا ہے۔ میں آپ کو صرف اسی صورت میں پہچان سکتا ہوں اگر میں ابتدائی ادراک اور موجودہ یادداشت کے عمل کے مابین تبدیل نہیں ہوتا۔ بہر حال اس مکتبِ فکر کی دلچسپی اتنی نفسیاتی (پہلو سے) نہیں تھی جتنی کہ مابعد الطبیعیاتی (پہلو سے) تھی تاہم چاہے ہم روحی جوہ(Soul - substance) کو شعوری تجربے کے حقائق کی توضیح کے طور پر لیں یا بقائے دوام کی بنیاد کے طور پر، مجھے خدشہ یہ ہے کہ اِس سے نہ تو نفسیات کی کوئی خدمت انجام پاتی ہے اور نہ ہی مابعد الطبیعیات کی۔ کانٹ(Kant)(۲۸) کی بیان کردہ عقلِ محض(Pure reason) کی فریب کاریوں سے جدید فلسفے کا طالبِ علم خوب آگاہ ہے(۲۹)۔ کانٹ کے مطابق ''میں سوچتا ہوں'' (I think) کا احساس جو ہر سوچ کے ساتھ رہتا ہے فکر کی ایک خالصتاً صُوری حالت (Purely formal condition of thought) اور فکر کی خالصتاً صوری حالت کی وجودی جوہر (Ontological substance) میں منتقلی منطقی طور پر ناجائز ہے(۳۰)۔ اس بات سے ہٹ کر بھی کہ کانٹ کا تجربہ (Experience) کے موضوع پر زاویۂ نظر کیا ہے (یہ کہا جاسکتا ہے کہ) کسی جوہر (Substance) کا ناقابلِ تقسیم ہونا اِس کی بے فنائیت کو ثابت نہیں کرتا کیوں کہ ناقابلِ تقسیم جوہر (بھی) جیسے کہ کانٹ خود کہتا ہے، کسی کیفیتِ شدت کی طرح یا تو بتدریج

غائب ہو جاتا ہے یا اچانک ختم ہو جاتا ہے (۳۱)۔علاوہ ازیں سکونی تصورِ جو (Static view of substance) نفسیاتی حوالے سے بھی کارآمد نہیں ہوسکتا۔ پہلی بات یہ ہے کہ ہمارے شعوری تجربے کے عناصر کو اُنھیں معنوں میں روحی جوہر (Soul-substance) کی صفات تصور کرنا مشکل ہے جن معنوں میں مثال کے طور پر ایک مادی وجود (Physical body) کے وزن کو اُس وجود کی صفت سمجھا جاتا ہے۔مشاہدہ اِس اَمر کا انکشاف کرتا ہے کہ تجربہ حوالہ کے حامل مخصوص افعال پر مشتمل ہوتا ہے اور اِس لحاظ سے وہ (افعال) اپنا ایک مخصوص وجود رکھتے ہیں۔ لیئرڈ (Laird)(۳۲) نے نہایت ذہانت سے یہ بات کہی ہے کہ وہ (افعال) ایک پرانی دنیا میں محض نئے خدوخال کا اضافہ نہیں کرتے بلکہ ایک نئی دنیا تشکیل دیتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم تجربات کو خواص کے طور پر مان بھی لیں تو ہم یہ نہیں معلوم کر سکتے کہ وہ (خواص) روحی جوہر میں کیسے حلول کر جاتے ہیں۔ یوں ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارا شعوری تجربہ خودی کو ایک روحی جوہر کے طور پر ماننے کے حوالے سے ہمیں کوئی اشارہ فراہم نہیں کرسکتا کیوں کہ مفروضے کی رو سے روحی جوہر اَپنے آپ کو تجربے میں منکشف نہیں کرتا۔مزید براں اِس اَمر کی جانب بھی اشارہ کیا جاسکتا ہے کہ یہ نظریہ اس بات کے پیشِ نظر کہ مختلف اوقات میں ایک ہی جسم پر مختلف روحی جواہر (Soul-substances) کا حاوی ہونا بعید از قیاس ہے۔ بدلتی ہوئی شخصیت (Alternating personality) جیسی عجیب وغریب صورتِ حال کی کوئی مناسب توضیح پیش نہیں کرتا جب کہ پرانے وقتوں میں اِس کی توضیح بدروحوں کی جسم پر عارضی گرفت (کے تصور) سے کی جاتی تھی۔

بہر حال اگر کوئی ہے تو ہمارے شعوری تجربے کی توضیح ہی وہ واحد راستہ ہے کہ جس کے ذریعے ہم خودی تک پہنچ سکتے ہیں۔ چنانچہ آیئے جدید نفسیات کی جانب رخ کریں اور دیکھیں کہ یہ خودی کی ماہیت پر کیا روشنی ڈالتی ہے۔ ولیم جیمز (William James)(۳۳)شعور کو ایک ''جوئے خیال'' کے طور پر تصور کرتا ہے گویا تغیرات کا ایک ایسا شعوری بہاؤ کہ جس کے تسلسل کا (باقاعدہ) ادراک ہو(۳۴)۔ وہ ہمارے اُن تجربات میں ایک طرح کا اگروہی اصول کارفرما پاتا ہے کہ جن پر یوں لگتا ہے کہ ایسے ہک لگے ہوئے ہیں جن کے ذریعے وہ دماغی حیات کے بہاؤ میں ایک دوسرے کے ساتھ منسلک ہوتے چلے جاتے ہیں(۳۵)۔خودی کسی شخص کی نفسی زندگی کے احساسات پر مشتمل ہوتی ہے اور اس حیثیت سے فکری نظام کا حصہ ہے۔خیال کی ہر موجود یا گزرتی ہوئی موج، ایک ایسی ناقابلِ تقسیم وحدت ہے جو (نہ صرف حقائق کا) ادراک کرتی ہے بلکہ اعادہ (بھی) کرتی ہے۔خیال کی گزرتی ہوئی موج کی جگہ پر خیال کی موجود موج کا اور موجود کی جگہ پر اس کے بعد آنے والی خیال کی موج کا تصرف پالینا ہی خودی ہے(۳۶)۔ (اِس میں شک نہیں کہ) ہماری ذہنی حیات کے متعلق یہ بیان نہایت غیر معمولی ذہانت پر مبنی ہے مگر میں یہ کہنے کی جسارت کروں گا کہ یہ شعور (کے اُس تصور پر) پورا نہیں اُترتا جیسا کہ ہم اُسے اَپنے اندر محسوس کرتے ہیں۔شعور تمام ذہنی حیات میں پہلے ہی سے تسلیم شدہ ایک ایسی شے ہے جو ایک

وحدت کی صورت میں ہے نہ کہ ایسے اجزاء کی صورت میں بٹا ہوا ہے جو باہم ایک دوسرے کو خبریں پہنچاتے ہیں۔ شعور کا یہ تصور خودی کے متعلق ہمیں کوئی سراغ فراہم کرنا تو دور کی بات ہے تجربے میں موجود نسبتاً مستقل عنصر کے ہونے کو بھی مکمل طور پر نظر انداز کر دیتا ہے۔ گزرتے ہوئے خیالات کے مابین وجود کا تسلسل قائم نہیں رہتا۔ جب اِن میں سے ایک موجود ہوتا ہے تو دوسرا مکمل طور پر غائب ہو چکا ہوتا ہے نیز یہ کیسے ممکن ہے کہ نا قابلِ پلٹ گزرے ہوئے خیالات سے موجود فکر آگاہ ہو سکے اور (اُن سے) کام لے سکے۔ میرے کہنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ خودی ایک دوسرے میں مدغم اُس کثرت سے بالاتر ہے جسے ہم تجربہ کہتے ہیں۔ باطنی تجربہ ہی خودی کی کارفرمائی ہے۔ ہم خودی کو اِس کے ادراک کرنے، اندازہ کرنے اور ارادہ کرنے کے عمل سے جانچتے ہیں۔ خودی کی حیات ایک قسم کے تناؤ (Tension) کا شکار رہتی ہے۔ اِس کی وجہ (بھی) خودی ہی ہے جو ماحول سے نبرد آزما رہتی ہے اور ماحول اس خودی سے نبرد آزما رہتا ہے۔ خودی اِس باہمی یلغار کی پیکار گاہ سے باہر نہیں ہوتی (بلکہ) یہ اِس کے اندر ایک ایسی ہدایت دینے والی قوت کے طور پر موجود رہتی ہے جو خود اپنے تجربے سے کوئی شکل اختیار کرتی اور منضبط ہوتی ہے۔ قرآن خودی کے اِس اَمری وظیفے (Directive function) کے حوالے سے واضح (نقطۂ نظر رکھتا) ہے:

> ''اور وہ آپؐ سے روح کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ کہہ دیجیے!
> روح میرے رب کے حکم میں سے ہے اور تمھیں بہت کم علم دیا گیا
> ہے۔''(۳۷)
>
> (سورت بنی اسرائیل، آیت نمبر ۸۵)

لفظ ''اَمر'' کے مطلب کو سمجھنے کے لیے ہمیں لازمی طور پر اُس فرق کو یاد رکھنا ہو گا جو قرآن ''اَمر'' اور ''خلق'' کے مابین کرتا ہے۔ پرنگل پیٹی سن (Pringle-Pattison)(۳۸) افسوس کرتا ہے کہ انگریزی زبان کے پاس ایک طرف خدا اور اِس توسیع پذیر کائنات کے تعلق اور دوسری طرف خدا اور انسانی خودی کے رشتے کو بیان کرنے کے لیے صرف ایک لفظ ہے یعنی تخلیق (Creation)۔ عربی زبان اِس معاملے میں زیادہ خوش قسمت ہے۔ اِس کے پاس ''اَمر'' اور ''خلق'' دو الفاظ ہیں اُن دو طریقوں کو بیان کرنے کے لیے کہ جن کے ذریعے خدا کی تخلیقی سرگرمی اپنے آپ کا ہم پر انکشاف کرتی ہے۔ ''خلق'' تخلیق ہے اور ''اَمر'' سے مراد ہدایت ہے۔ جیسے کہ قرآن کہتا ہے: ''خلق اور اَمر کا تعلق اُسی سے ہے۔''(۳۹)

محولہ بالا آیت کا مطلب یہ ہے کہ روح کی اساسی فطرت ہدایتی (Directive) ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اِس کا صدور ہی خدا کی ہدایتی توانائی (Directive energy) سے ہوتا ہے گو ہم یہ نہیں جانتے کہ کس طرح خدائی اَمر خودی کی وحدتوں میں ڈھلتا ہے۔ ربّی کے کلمہ میں استعمال شدہ ضمیر

متکلم (Personal Pronoun) سے خودی کی ماہیت اور رویے کی مزید وضاحت ہو جاتی ہے۔ اِس سے مراد اِس اَمر کی جانب اشارہ کرنا ہے کہ (ہر) روح وسعت (Range)، توازن (Balance) اور اثر پذیری (Effectiveness) کے تمام تر فرق کے باوجود اپنی وحدت کے لحاظ سے منفرد اور مخصوص (جوہر) ہے۔ ''ہر شخص اَپنے انداز میں عمل کرتا ہے مگر تمھارا رب خوب جانتا ہے کہ کون سب سے زیادہ صراطِ مستقیم پر ہے۔''(۴۰) یوں میری حقیقی شخصیت کوئی شے نہیں ہے بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ میرا تجربہ اعمال کا محض ایک ایسا سلسلہ ہے جو باہم ایک دوسرے سے نسبت رکھتے ہیں اَور ایک رہنمائی کرنے والے مقصد کی وحدت کے باعث مربوط ہیں۔ میری کلی حقیقت (Whole reality) میرے ہدایتی طرزِ عمل (Directive attitude) میں مضمر ہے۔ آپ مجھے زمانی ترتیب کے حامل تجربات کے مجموعہ یا کسی مکاں (جگہ) پر پڑی ہوئی ایک شے کے طور پر تصور نہیں کر سکتے بلکہ آپ لازماً میری توجیہ، تفہیم اور پرکھ میرے فیصلوں، میرے ارادی رویوں (Will-attitudes)، مقاصد اور تمناؤں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے کریں گے۔

اگلا سوال یہ ہے کہ مکانی و زمانی نظام (Spatio-temporal order) میں خودی کا ظہور کیسے ہوتا ہے؟ اِس موضوع پر قرآنی تعلیمات مکمل طور پر واضح ہیں:

> ''اَور بلاشبہ ہم نے انسان کو مٹی کے جوہر سے پیدا کیا ہے، پھر ہم نے اُسے ایک محفوظ قرار گاہ (رحمِ مادر) میں نطفہ بنا کر رکھا، پھر ہم نے نطفے کو خون کی پھٹکی بنایا، پھر ہم نے پھٹکی بنے خون کو ایک لوتھڑے میں ڈھالا، پھر ہم نے لوتھڑے سے ہڈیاں بنائیں، پھر ہم نے ہڈیوں پر گوشت چڑھا دیا، پھر ہم نے اُسے ایک اَور ہی صورت میں بنا دیا۔ چنانچہ اللہ بڑا بابرکت ہے جو سب سے عمدہ بنانے والا ہے۔''(۴۱)

انسان کی ''ایک دوسری صورت'' اُس طبیعی عضویہ (Physical organism) کی بنیاد پر نشوونما پاتی ہے جو کم تر خودیوں (Sub-egos) کی ایسی بستی ہے جس کے واسطے سے ایک عمیق تر خودی مسلسل مجھ پر عمل آراء رہتی ہے اور یوں (وہ) مجھے تجربے کی ایک منظّم وحدت کی تشکیل کرنے کا موقع فراہم کرتی ہے۔ اس صورت میں کیا روح اور اُس کا عضویہ، اِس کے باوجود کہ (یہ دونوں) پُراسرار طور پر کسی صورت ایک دوسرے سے مِلے ہوئے ہیں، اُسی معنی و مفہوم میں اَپنے اپنے طور پر خود مختار دو الگ الگ چیزیں ہیں جس معنی و مفہوم میں دیکارت (Descartes) انھیں ایسا سمجھتا ہے۔ میں تو یہ سوچنے پر مائل ہوں کہ مادے کا ایک خود مختار وجود کے طور پر مفروضہ قائم کرنا ہی غلط ہے۔ اِس کی تائید میں صرف اُس احساس کی بنیاد پر دلیل دی جا سکتی ہے جس کا، میری ذات سے الگ، کم از کم ایک جزوی سبب مادہ

ہی کو سمجھا جاتا ہے۔ اُس شے کے متعلق جو میری ذات سے الگ ہے، یہ سمجھا جاتا ہے کہ کچھ خصوصیات رکھتی ہے جنھیں بنیادی خصوصیات کہتے ہیں (اور) جو میرے اندر کے بعض احساسات سے مطابقت رکھتی ہیں اور میں اِس بنیاد پر اُن خصوصیات پر اپنے یقین کو حق بجانب سمجھتا ہوں کہ علت کی معلول کے ساتھ کچھ نہ کچھ مشابہت تو ضرور ہوتی ہی ہے مگر علت و معلول کے مابین مشابہت ہونا ضروری نہیں ہے۔ اگر زندگی میں میری کامیابی ایک دوسرے آدمی کے لیے پریشانی کا باعث بنتی ہے تو میری کامیابی اور اُس کی پریشانی کی ایک دوسرے کے ساتھ کوئی مشابہت نہیں ہے تاہم روزمرہ تجربہ اور طبیعی سائینس مادہ کے ایک آزاد وجود ہونے کے مفروضے پر گامزن ہیں۔ چناچہ آیئے ہم عارضی طور پر یہ فرض کر لیتے ہیں کہ روح اور بدن باہم آزاد ہیں تاہم کسی پُر اسرار طریقے سے باہم جڑے ہوئے ہیں۔ یہ دیکارت (۴۲) (Descartes) تھا جس نے سب سے پہلے اس مسئلے کو بیان کیا اور مجھے اِس بات کا یقین ہے کہ اُس کا بیان اور اِس مسئلہ کے حوالہ سے اُس کا حتمی نقطۂ نظر ابتدائی عیسائیت کی مانوی (فکری) میراث (Manichaean inheritance) سے بڑی حد تک اثر پذیر تھا(۴۳)۔ تاہم اگر وہ باہم آزاد ہیں اور ایک دوسرے پر اثر انداز نہیں ہوتے تو پھر جیسے کہ لائیبنیز (Leibniz)(۴۴) کا خیال تھا دونوں میں ہونے والی تبدیلیاں پہلے سے کسی نوعیت کی طے شدہ ہم آہنگی کے باعث بالکل متوازی خطوط میں جاری رہتی ہیں۔ اس سے روح کی حیثیت جسم میں ہونے والی تبدیلیوں کے حوالے سے محض ایک غیر متحرک تماشائی کی ہو کر رہ جاتی ہے۔ دوسری طرف اگر ہم اِن کے متعلق یہ فرض کر (بھی) لیں کہ وہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں تو ایسی صورت میں ہمیں کوئی ایسے واضح حقائق نہیں مل سکتے کہ جن سے ہم یہ ثابت کر سکیں کہ اِن کا صحیح صحیح کہاں اور کیسے باہمی تعامل وقوع پذیر ہوتا ہے نیز (یہ کہ) دونوں میں سے کون پہل کرتا ہے۔ روح جسم کا ایک ایسا عضو ہے جو اِسے فعلیاتی مقاصد (Physiological purposes) کے لیے استعمال کرتی ہے یا (یوں کہیے کہ) جسم روح کا ایک آلہ کار ہے، دونوں بیان باہمی تعامل (Interaction) کے نظریے کی رو سے یکساں صداقت کے حامل ہیں۔ لانگے (۴۵) کے نظریۂ ہیجان (Lange's theory of emotion) کا جھکاؤ یہ ثابت کرنے کی جانب ہے کہ باہمی تعامل کے عمل میں جسم پہل کرتا ہے تاہم کچھ ایسے حقائق ہیں جو اِس نظریہ کی نفی کرتے ہیں مگر یہاں یہ ممکن نہیں کہ اِن حقائق کی تفصیل بیان کی جائے۔ بس اتنا اشارہ کر دینا کافی ہے کہ اگر جسم پہل کرتا بھی ہے تو اِس صورت میں بھی دماغ لازمی طور پر ہیجان کی نشوونما کے حوالے سے ایک مخصوص سطح پر اپنی رضامندی کا اظہار کرنے والے عنصر کے طور پر سامنے آتا ہے اور یہی بات اُن دیگر خارجی عوامل پر بھی یکساں طور پر صادق آتی ہے جو مسلسل دماغ پر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں۔ اِس بات کا انحصار کہ کیا ایک ہیجان مزید نشوونما پائے گا یا یہ کہ کوئی محرک اپنا کام جاری رکھے گا، میرے اِس پر توجہ دینے پر ہے۔ یہ ذہن کی رضامندی ہے جو ایک ہیجان یا کسی محرک کے مقدر کا بالآخر فیصلہ کرتی ہے۔

یوں متوازیت (Parallelism یعنی روح و بدن کے متوازی خطوط میں عمل آراء ہونے کا نظریہ) اور باہمی تعامل (Interaction) کے دونوں نظریات غیر تسلی بخش ہیں۔ (حقیقت یہ ہے کہ) عمل کے دوران میں ذہن اور جسم دونوں ایک ہو جاتے ہیں۔ جب میں اپنی میز سے ایک کتاب اُٹھاتا ہوں تو میرا یہ عمل واحد اور ناقابلِ تقسیم ہے۔ اِس عمل میں ذہن اور جسم کی شراکت کے مابین حدِّ فاصل کھینچنا ناممکن ہے۔ کسی نہ کسی صورت وہ لازمی طور پر ایک ہی نظام سے تعلق رکھتے ہوں گے اور قرآن کے مطابق وہ یقیناً ایک ہی نظام سے تعلق رکھتے ہیں۔ (ارشادِ باری تعالیٰ ہے):

''خلق (تخلیق) اور اَمر (حکم) کا تعلق اُسی سے ہے۔'' (۴۶)

مگر اِس قسم کی بات کا تصور کیسے کیا جا سکتا ہے؟ ہم یہ جان چکے ہیں کہ جسم کوئی ایسی شے نہیں ہے جو خلائے مطلق (Absolute Void) میں واقع ہو۔ یہ (دراصل) افعال اور واقعات کا نظام ہے۔ (اِسی طرح) تجربات کا وہ نظام بھی جسے ہم روح یا خودی کہتے ہیں، افعال کا ایک نظام ہی ہے۔ اس سے روح اور جسم کا امتیاز مٹ نہیں جاتا یہ تو صرف اُنھیں ایک دوسرے کے زیادہ قریب لاتا ہے۔ بے ساختگی خودی کی خصوصیت ہے۔ وہ افعال جن سے جسم تشکیل پاتا ہے اَپنے آپ کو دہراتے رہتے ہیں۔ جسم (روح کے) اعمال کی مجتمع صورت ہے یا (یوں کہہ لیجیے کہ) روح کے طرزِ عمل کی ایک شکل ہے اور اس طرح یہ اس (روح) سے ناقابلِ فصل ہے۔ یہ شعور کا ایک ایسا دائمی عنصر ہے جو اس دائمی عنصر کے پیشِ نظر ہی خارج سے غیر متغیر شے کے طور پر دکھائی دیتا ہے۔ تو پھر مادہ کیا ہے؟ (مادہ) پست درجے کی خودیوں کی ایک بستی ہے جب اِن (پست درجے کی خودیوں) کا ربط و ارتباط ایک خاص درجے کی ہم آہنگی کی منزل کو پا لیتا ہے تو اِس سے ایک بلند تر درجے کی خودی کا ظہور ہوتا ہے۔ ہدایت بالذات کے مقام تک رسائی پانے والی یہ وہ دنیا ہے جہاں پہنچ کر شاید حقیقتِ مطلق (Ultimate Reality) اپنا راز افشا کرتی ہے اور اپنی اصلی ماہیت کا اشارہ فراہم کرتی ہے۔ اِس حقیقت سے کہ بلند تر (درجے کی خودی) کا پست تر (درجے کی خودی) سے ظہور ہوتا ہے، بلند تر (درجے کی خودی) کی قدر و عظمت چھِن نہیں جاتی۔ اہمیت اِس بات کی نہیں ہوتی کہ کسی چیز کی ابتداء کیا ہے۔ اصل بات ظہور پذیر ہونے والی شے کی استعداد، وقعت اور حتمی رسائی ہے جو اہمیت رکھتی ہے۔ روحی زندگی (Soul-life) کی بنیاد خالصتاً طبیعی مان بھی لیں تو پھر بھی یہ بات مترشح نہیں ہوتی کہ ظہور پذیر ہونے والی شے کو اُس شے کے ساتھ ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے جو اِس کی پیدائش اور نشو و نما کا باعث بنی ہے۔ فجائی ارتقا (Emergent evolution) کے حامی ہمیں بتاتے ہیں کہ اچانک ظہور پذیر ہونے والی شے اَپنے وجود کی سطح پر ایک ایسی ناقابلِ پیش بینی اور نادر حقیقت ہے جس کی میکانکی انداز میں وضاحت نہیں کی جا سکتی۔ درحقیقت زندگی کا ارتقا یہ ظاہر کرتا ہے کہ اگرچہ ابتداء میں مادی پہلو دماغی پہلو پر غالب رہتا ہے تاہم جیسے جیسے دماغ اپنی طاقت و توانائی میں نشو و نما پاتا ہے یہ مادی پہلو پر حاوی ہونا شروع ہو جاتا ہے اور یوں بالآخر

ایسی سطح کو بھی پا سکتا ہے کہ مکمل طور پر (اِس سے) بے نیاز ہو جائے۔ (یاد رہے) ایسا ہے ہی نہیں کہ کوئی شے ایسی ہو کہ خالصتاً مادی سطح پر ہونے کی حیثیت سے اِس معنی و مفہوم میں مادیت کی حامِل ہو کہ بنیادی طور پر اِس قابل ہی نہ ہو کہ ایک ایسے تخلیقی مرکب (Creative symthesis) کی نشوونما کر سکے جِسے ہم حیات اور ذہن کہتے ہیں اور اُسے (اِس مقصد کے لیے) ایک ایسی ماورائی ہستی کی ضرورت پڑے جو اِس کے اندر ذہن و ادراک (کی صلاحیت) پیدا کرے۔ وہ خودیٔ مطلق (Ultimate Ego) جو (ہر) وجود میں آنے والی شے کو ظہور پذیر کرتی ہے فطرت میں ہر جگہ موجود ہے اور قرآن نے اُسے ''اول و آخر، ظاہر و باطن'' کہہ کر بیان کیا ہے۔ (۴۷)

مادے کا یہ تصور ایک بہت اہم سوال اُٹھاتا ہے۔ ہم نے یہ دیکھا ہے کہ خودی کوئی ایسی شے نہیں ہے جو بے لچک ہو۔ یہ وقت کے ساتھ ساتھ اپنی تنظیم کرتی ہے اور خود اپنے تجربے سے اپنی صورت گری کرتی اور نظم وضبط سیکھتی ہے۔ مزید براں یہ بات بھی واضح ہے کہ فطرت سے علیّت کی موجوں کا بہاؤ اِس کے اندر ہوتا ہے اور اس سے فطرت کی جانب ہوتا ہے تو پھر کیا خودی اپنی سرگرمی کا تعین خود کرتی ہے؟ اگر ایسا ہے تو (اپنی سرگرمی کے حوالے سے) خودی کی خود مختاری کس طرح مکانی و زمانی (Spatio-temporal) نظام کی جبریت سے رشتہ بند ہے؟ کیا شخصی علیّت کوئی خاص قسم کی علیّت ہے یا محض قدرت کی میکانکیت ہی کی ایک مخفی صورت ہے؟ یہ دعوٰی کیا جاتا ہے کہ میکانکیت کی دونوں قسمیں ایک دوسرے سے الگ نہیں ہیں نیز یہ کہ سائنسی طریقۂ کار انسانی عمل پر (بھی) یکساں طور پر قابلِ اطلاق ہے۔ انسانی سوچ بچار کے عمل کو ایسی تحریکات کا تصادم سمجھا جاتا ہے جن کے بارے میں یہ تصور کیا جاتا ہے کہ وہ خودی کے موجودہ یا موروثی فعال یا غیر فعال رجحانات کا نتیجہ نہیں ہیں بلکہ اُن بہت سی خارجی قوتوں کی ایک دوسرے کے ساتھ تصادم کا نتیجہ ہیں جو ذہن کے اکھاڑے میں جنگجوؤں کی طرح برسرِ پیکار رہتی ہیں۔ بہر حال حتمی انتخاب ہی کو امرِ واقعہ سمجھا جاتا ہے جس کا تعین مضبوط ترین طاقت کرتی ہے اور یہ تعین خالصتاً طبیعی اثر کے تحت متصادم تحریکات (کی باہمی پیکار) کا نتیجہ نہیں ہوتا۔ میں بہر حال پختگی سے اِس نقطۂ نظر کا حامِل ہوں کہ میکانکیت اور آزادی کے حامیوں کے مابین تنازع اُس زیرک عمل کے غلط تصور سے پیدا ہوتا ہے جِسے جدید نفسیات اُن حقائق کے مجموعہ کی مالک ہونے کے باوجود جو کسی مسئلے کو پرکھنے کے لیے ضروری ہوتے ہیں، سمجھ نہ سکی۔ اِس کی وجہ یہ تھی کہ یہ (جدید نفسیات) خود اپنی بحیثیت ایک سائنس آزاد حیثیت کے ادراک سے انجان ہونے کے باعث مادی سائنس کے حوالے سے اپنی غلامانہ تقلید کی روش کو پیشِ نظر رکھنے پر مجبور تھی۔ یہ خیال کہ خودی کی فعلیت اُن افکار و خیالات کے تواتر پر مشتمل ہے جو بالآخر احساسات کی وحدتوں میں تحویل ہو سکتے ہیں (دراصل) اُس جوہری مادیت (Atomic materialism) ہی کی ایک دوسری صورت ہے جس سے جدید سائنس کی بنیادوں کی تشکیل ہوتی ہے۔ اِس قسم کا تصور سوائے اِس کے کہ شعور کی میکانکی تشریح

(Mechanistic interpretation) کے حق میں ایک مضبوط مفروضہ قائم کرے اور کچھ نہ کر سکا۔ اِس مرحلے پر بہر حال یہ سوچ کر کچھ اطمینان ہوتا ہے کہ نئی جرمن نفسیات (German psychology) جو تشاکلی نفسیات (Configuration psychology)(۴۸) کے نام سے معروف ہے (شاید) نفسیات کی بطور ایک سائنس آزاد حیثیت منوانے میں کامیاب ہو جائے بالکل ایسے ہی جیسے فُجائی ارتقا (Emergent evolution) کا نظریہ بالآخر ایک دِن علمِ حیاتیات (Biology) سے آزادی پا سکتا ہے۔ جدید تر جرمن نفسیات (Newer German Psychology) ہمیں بتاتی ہے کہ ایک زیرک رویے (Intelligent behaviour) کا محتاط مطالعہ ہمارے اوپر احساساتِ محض کے تواتر سے بالاتر ''بصیرت'' (Insight) نامی ایک حقیقت کا انکشاف (بھی) کرتا ہے۔ بصیرت (دراصل) خودی کی (طرف سے) اشیاء کے زمانی (Temporal)، مکانی (Spatial) اور تعلیلی رشتوں (Causal relations) کی جانچ پرکھ (کا نام) ہے گویا یوں کہیے کہ ایک پیچیدہ کل (Complex whole) میں سے ایسے مواد کا انتخاب جو اُس مطمحِ نظر یا مقصد کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے کیا جاتا ہے جو وقتی طور پر خودی نے اَپنے سامنے قائم کیا ہے۔ کسی مقصدی عمل کے تجربے میں جدوجہد کرنے کا یہی شعور اور (پھر جدوجہد کے نتیجے میں ملنے والی) کامیابی جو میں واقعتاً اَپنے مقاصد تک پہنچنے میں حاصل کرتا ہوں، مجھے یقین دلاتی ہے کہ میری کارکردگی کا باعث خود میری ذات ہے۔ ایک مقصدی عمل (Purposive act) کا بنیادی وصف اِس کی مستقبل کی صورتِ حال کے بارے میں وہ بصیرت ہے جو کہ یوں لگتا ہے کہ علم الاعضا (Physiology) کی اصطلاحات میں کسی (بھی) وضاحت کو قبول نہیں کرتی۔ سچ یہ ہے کہ وہ تعلیلی تسلسل (Causal chain) جس میں ہم خودی کے لیے کوئی جگہ تلاش کرنے کی کوشش کرتے ہیں، بجائے خود ایک ایسی مصنوعی تشکیل ہے جسے خودی نے اَپنے مقاصد کے لیے وضع کیا ہے۔

خودی سے تقاضا کیا جاتا ہے کہ وہ ایک پیچیدہ ماحول (Complex environment) میں زندگی بسر کرے لیکن وہ اِس (پیچیدہ ماحول) کو ایک ایسے نظام میں بدل کر ہی اِس میں اپنی زندگی برقرار رکھ سکتی ہے جو (نظام) اُسے اُس کے اِردگرد (پھیلی ہوئی) اشیا کے طرزِ عمل کے حوالے سے کسی نوعیت کی کوئی ضمانت دے گا۔ یوں علت و معلول (Cause and effect) کے نظام کے طور پر اُس کے ماحول کا تصور کرنا خودی کے لیے ایک ناگزیر آلۂ کار تو ہے مگر (یہ) حقیقت کی ماہیت کا حتمی اظہار نہیں ہے۔ درحقیقت اِس انداز میں فطرت کی توضیح کرنے سے خودی اَپنے ماحول کی تفہیم پیدا کرتی اور اُسے مسخر کرتی ہے اور اِس (تفہیم و تسخیر) کی بدولت نہ صرف آزادی حاصل کرتی ہے بلکہ اِس میں اضافہ بھی کرتی (چلی جاتی) ہے۔

یوں خودی کے عمل میں رہنمائی اور راہبرانہ اختیار (Directive Control) کا عنصر

صاف صاف ظاہر کرتا ہے کہ خودی آزاد ہے اور اَپنے اعمال کی خود ذمہ دار ہے۔ (یوں) وہ اُس خودیٔ مطلق (Ultimate Ego) کی حیات اور آزادی میں حصے دار بن جاتی ہے جس نے ایک ایسی خودیٔ متناہی (Finite ego) کی نمو کی اجازت دے کر جو اَپنے بل بوتے پر کوئی قدم اُٹھانے کی اہلیت رکھتی ہے۔ خود اپنی آزاد مشیت کے اختیار پر پابندی عائد کر لی ہے۔ خودی کی سرگرمی کے حوالے سے شعوری رویے کی اِس آزادی کی تائید قرآنی نقطۂ نظر سے بھی ہوتی ہے۔ اس موضوع پر ایسی آیات ہیں جو بِلا شک وشبہ واضح ہیں:

’’اور کہہ دو کہ حق تمھارے رب کی طرف سے ہے۔ اَب جو چاہے
مان لے اور جو چاہے انکاری ہو جائے۔‘‘(۴۹)
’’اگر تم نے بھلائی کی تو اپنی جانوں کے لیے اور اگر تم نے برائی کی تو
اُن (اپنی جانوں) کے لیے۔‘‘(۵۰)

درحقیقت اسلام انسانی نفسیات کی اس بہت اہم حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ آزادانہ طور پر عمل کرنے کی طاقت میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے تاہم وہ خودی کی زندگی میں آزادی کے ساتھ عمل کرنے کی صلاحیت کو ایک مستقل اور زوال ناپذیر عنصر کے طور پر قائم رکھنے کا بے حد متمنی ہے۔ قرآن کے نزدیک روزانہ نماز کے اوقات خودی کو حیات اور آزادی کے اساسی سرچشمہ کے قریب تر لاتے ہوئے اُس میں اپنی ذات پر تصرف کی اہلیت بحال کرتے ہیں تاکہ خودی کو کاروبار اور نیند کے میکانکی اثرات سے بچایا جائے۔ اسلام میں نماز (کا مقصد دراصل) خودی کا میکانکیت سے آزادی کی طرف بچ نکلنا ہے۔

بہرحال اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ قرآن میں شروع سے آخر تک ہر کہیں تقدیر کا تصور موجود ہے۔ یہ نکتہ اس لیے اَور بھی خاص طور پر قابلِ غور ہے کیوں کہ اسپنگلر (۵۱) (اپنی کتاب) ’’زوالِ مغرب‘‘ (Decline of the West) میں یہ خیال کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ اسلام خودی کی مکمل نفی کرنے (کے تصور) تک پہنچتا ہے (۵۲)۔ میں نے پہلے ہی آپ پر تقدیر سے متعلق قرآن کے مطابق اَپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کر دی ہے (۵۳)۔ جیسے کہ اسپنگلر (Spengler) خود اِس اَمر کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ دنیا کو تسخیر کرنے کے دو طریقے ہیں۔ ایک (طریقہ تو) علمی (Intellectual) ہے اور دوسرے کو ہم کسی اَور موزوں تر اسلوبِ بیان کی کمی کے باعث حیات بخش (Vital) کہہ سکتے ہیں۔ علمی طریقہ دنیا کو علت ومعلول (Cause and effect) کے بے لچک نظام کے طور پر سمجھنے سے تعلق رکھتا ہے جب کہ حیات بخش طریقہ (The Vital) حیات کو بحیثیت مجموعی ایک ایسی ناگزیر ضرورت کے طور پر دل سے قبول کر لینے کا نام ہے جو اپنی باطنی ثروت (Inner richness) کو ارتقا پذیر کرتے ہوئے زمانِ تسلسل (Serial time) تخلیق کرتی ہے۔ کائنات کو تسخیر کرنے کا یہ حیات بخش طریقہ ہی ہے جسے قرآن ایمان کے طور پر بیان کرتا ہے۔ ایمان ایک یا ایک سے زیادہ خاص قسم کی

(اعتقادی) باتوں کو محض چپ چاپ مان لینا ہی نہیں ہے بلکہ یہ ایک نادر و نایاب (قسم کے) تجربے سے جنم لینے والی جیتی جاگتی یقین دہانی کا نام ہے۔ صرف مضبوط شخصیات ہی اِس تجربے اور اس (تجربے) میں پنہاں بلند تر درجے کی تقدیریت (کے مفہوم) تک رسائی پانے کی اہلیت رکھتی ہیں۔ نپولین (Napoleon)(۵۴) کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ اُس نے کہا ''میں شخص نہیں (بلکہ) ایک چیز ہوں'' یہ ایک طریقہ ہے جس میں وحدت (کے احساس) کا تجربہ اَپنے آپ کا اظہار کرتا ہے۔ پیغمبر کے مطابق اسلام میں مذہبی تجربے کی تاریخ انسان میں خدائی صفات کی آفرینش پر مشتمل ہے۔ اِس (مذہبی) تجربے نے اِس قسم کے کلمات کی صورت میں اپنا اظہار کیا ہے مثلاً ''میں تخلیقی صداقت ہوں'' (حلاّج)، ''میں وقت ہوں'' (محمدؐ)، ''میں بولتا قرآن ہوں'' (علیؓ)، ''میری شان کتنی بلند ہے'' (بایزید) اسلام کی بلند تر درجے کی صوفیت میں وحدت کے تجربے کا مطلب خودیٔ متناہی کا غیر متناہی خودی میں کسی نوع کے انجذاب سے اپنی شناخت کھو دینا نہیں بلکہ (اِس کا مطلب تو) غیر متناہی خودی کا متناہی خودی کو اپنی پیار بھری آغوش میں لینا ہے(۵۵)۔ جیسے کہ رومی کہتے ہیں:

''خدائی علم صوفی کے علم میں شامل ہو جاتا ہے مگر لوگوں کے لیے یہ
کیسے ممکن ہے کہ اِس قسم کی بات پر یقین کر لیں۔'' (۵۶)

اس رویے میں پنہاں تقدیریت (کا پہلو) خودی کی نفی نہیں ہے جیسے کہ اسپنگلر (Spengler) کی سوچ معلوم ہوتی ہے بلکہ یہ (تو) زندگی ہے اور ایک ایسی بے پایاں طاقت ہے جو کسی رکاوٹ کو خاطر میں نہیں لاتی اور انسان کو چاروں طرف برستی گولیوں کے بیچ بھی سکون کے ساتھ نماز اَدا کرنے پر قائم رکھ سکتی ہے۔

مگر آپ کہیں گے کہ کیا یہ درست نہیں ہے کہ ایک نہایت پست قسم کی تقدیریت (۵۷) نے کئی صدیوں دنیائے اسلام پر راج کیا ہے؟ یہ بات (بالکل) درست ہے اور اَپنے پیچھے ایک تاریخ رکھتی ہے جو اِس اَمر کی متقاضی ہے کہ اِس پر الگ سے بحث کی جائے۔ یہاں یہ اشارہ کر دینا کافی ہے کہ تقدیریت کی اس صورت کو جسے اسلام کے یورپی نقاد قسمت کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں، اس کا باعث کچھ تو فلسفیانہ فکر تھی، کچھ سیاسی مصلحت اور کچھ جذبۂ حیات کی وہ بتدریج گھٹتی ہوئی قوت تھی جسے اسلام نے ابتداً اَپنے پیروکاروں میں پیدا کیا تھا۔ فلسفہ خدا پر اطلاق کرنے کے حوالے سے علت کے معنی و مفہوم کی تلاش کرتے ہوئے اور زماں (Time) کو علت و معلول (Cause and effect) کے مابین تعلق کی اصل (وجہ) سمجھتے ہوئے ایک ایسے ماورائے ادراک خدا (Transcendent God) کے تصور تک پہنچنے کے سوا اور کچھ نہیں کر سکتا تھا جس کا وجود کائنات سے پہلے ہو اور (جو) اِس پر خارج سے عمل آراء ہو۔ یوں خدا کا تصور علیت کی زنجیر (Chain of causation) کی آخری کڑی کے طور پر کیا گیا اور اِسی لیے (یہ تصور بھی کیا گیا کہ) وہ سب کچھ جو کائنات میں واقع ہوتا ہے اُس کا حقیقی کرتا

دھرتا بھی وہی ہے۔ دمشق کے ابن الوقت اُموی حکمرانوں کی عملی مادیت کو ایک ایسی کھونٹی کی ضرورت تھی کہ جس پر وہ کربلا کی بداعمالیوں کو ٹانگ سکیں اور عوامی سرکشی کے امکانات کے برخلاف اُمیر معاویہؓ (۵۸) کی بغاوت کے ثمرات کو محفوظ کر سکیں۔ معبد (۵۹) کے بارے میں روایت ہے کہ اُس نے حسن بصری (۶۰) سے کہا کہ اُمویوں نے مسلمانوں کو قتل کیا اور اَپنے اعمال کو خدا کے احکامات سے منسوب کر دیا۔ حسن نے جواب دیا ''خدا کے یہ دشمن جھوٹے ہیں۔'' یوں مسلمان علمائے دین کے کھلے احتجاج کے باوجود ایک اخلاقی طور پر پست تقدیریت اور (پہلے سے) ''تکمیل یافتہ اَمرِ واقعہ'' (Accomplished fact) کے نام سے ایک دستوری نظریہ پیدا ہوا تاکہ ذاتی مفادات کا تحفظ کیا جائے۔ یہ ہرگز حیران کن بات نہیں ہے۔ خود ہمارے اَپنے دور میں فلسفیوں نے معاشرے کے موجودہ سرمایہ دارانہ نظام کی قطعیت پر ایک قسم کا علمی جواز فراہم کر دیا ہے۔ ہیگل (Hegel) (۶۱) کا حقیقتِ مطلقہ کو عقل کی لامتناہیت کی صورت میں سمجھنے کا وہ نقطۂ نظر کہ جس سے حقیقت کے بنیادی طور پر عقلی ہونے کا تصور اُبھرتا ہے اور اگسٹ کامت (Auguste Comte) (۶۲) کا معاشرے کو ایک ایسے نامیہ (Organism) کے طور پر سمجھنے کا تصور کہ جس کے ہر عضو کو مخصوص وظائف ازلی طور پر ودیعت کر دیے گئے ہوں، زیرِ بحث نقطے ہی کی مثالیں ہیں۔ یوں لگتا ہے کہ یہی کچھ اسلامی دنیا میں بھی ہوا، تاہم چوں کہ مسلمانوں نے ہمیشہ اَپنے بدلتے ہوئے رویوں کا جواز قرآن سے تلاش کیا ہے چاہے اِس کے لیے اِس (قرآن) کے بالکل واضح معانی و مطالب کو قربان (ہی کیوں نہ) کرنا پڑے، اِس لیے تقدیر پرستی کے حق میں تاویل کے مسلم اقوام پر بہت دور رس اثرات مرتب ہوئے۔ میں اِس ضمن میں واضح طور پر غلط تاویلات کی بہت سی مثالیں پیش کر سکتا تھا مگر یہ موضوع خصوصی بحث کا متقاضی ہے لیکن اَب بقا کے مسئلہ کی طرف رجوع کرنے کا وقت ہے۔

کسی دور میں بھی بقا (Immortality) کے مسئلے پر اتنا تحریری مواد وجود میں نہیں آیا جتنا کہ ہمارے دور میں سامنے آیا ہے اور جدید مادیت (Modern materialism) کی فتوحات کے باوجود اِس تحریری مواد میں مسلسل اضافہ ہی ہوتا جا رہا ہے تاہم خالص مابعد الطبیعیاتی دلائل ہمیں شخصی بقا کے (حوالے سے) پختہ یقین سے سرفراز نہیں کر سکتے۔ مسلم فکر کی تاریخ میں ابنِ رشد (۶۳) نے بقا کے مسئلے پر خالصتاً مابعد الطبیعیاتی نقطۂ نظر سے بحث کی اور میرا خیال ہے کہ اِس سے کوئی نتائج حاصل نہ ہوئے۔ اُس نے حِس (Sense) اور ذہانت (Intelligence) کے مابین امتیاز غالباً اِس وجہ سے کیا کہ قرآن میں نفس (Nafs) اور روح (Ruh) کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ اِن الفاظ نے جو بظاہر انسان میں دو متخالف اصولوں کے مابین ایک تصادم کی جانب اشارہ کرنے والے ہیں، اسلامی دنیا کے بہت سے مفکرین کو گمراہ کیا ہے۔ بہر حال اگر ابنِ رشد کی ثنویت (Dualism) کی بنیاد قرآن تھا تو پھر مجھے اِس بات کا خدشہ ہے کہ وہ غلطی پر تھا کیوں کہ لفظ ''نفس'' قرآن میں اُس قسم کے تکنیکی معنوں میں استعمال ہوا معلوم نہیں ہوتا کہ جس قسم کے تکنیکی معنوں میں مسلم ماہرینِ دینیات نے اِسے تصور کیا تھا۔ ابنِ رشد کے

نزدیک ذہانت جسم ہی کا ایک روپ نہیں ہے (بلکہ) یہ ایک اَور ہی درجۂ ہستی سے تعلق رکھتی ہے اَور انفرادیت سے ماوراء ہے۔ چنانچہ یہ واحد، آفاقی اور ابدی ہے۔ اِس کا واضح طور پر مطلب یہ ہے کہ چوں کہ واحدانی عقل (Unitary Intellect) انفرادیت سے ماوراء ہے اس لیے انسانی نفوس کی بہت سی اکائیوں کی کثرت میں اِس کا ظہور محض ایک دھوکہ ہے۔ عقل کی ابدی وحدت (Eternal unity) کا مطلب، جیسے کہ رینان (Renan) (۶۴) کا خیال ہے، انسانیت اور تہذیب کی ہمیشگی تو ہو سکتا ہے مگر یقیناً اِس کا مطلب شخصی بقا نہیں ہے۔ دراصل ابنِ رشد کا نقطۂ نظر ولیم جیمز (William James) کے اُس ذہنی قیاس سے ملتا جلتا دکھائی دیتا ہے کہ جس کے مطابق شعور کی ماورائی میکانکیت کچھ دیر کے لیے تو ایک جسمانی واسطہ (Physical medium) پر عمل آراء ہوتی ہے اور پھر اُسے محض کھیل کود کے انداز میں ترک کر دیتی ہے (۶۵)۔

جدید دور میں شخصی بقا کے حوالے سے دلائل کا سلسلہ مجموعی طور پر اخلاقی نوعیت کا ہے تاہم کانٹ (Kant) کی طرح کے اخلاقی دلائل اور اُس کے دلائل کی جدید نظر ثانی شدہ صورتوں کا انحصار انصاف کے دعوؤں کی تکمیل کے اعتقاد پر ہے یا انسان کے اُس بے بدل اور بے مثل کام پر ہے جو وہ ایک فرد کی حیثیت سے بے شمار آدرشوں کا تعاقب کرنے والے کے طور پر انجام دیتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک بقا نظری عقل (Speculative reason) کی حد سے پرے ہے۔ یہ عملی عقل (Practical reason) کی شرطِ اولیں اور انسان کے اخلاقی شعور کا مسلمہ ہے۔ انسان اُس بلند ترین درجے کی نیکی کا طالب اور تعاقب کرنے والا ہے جو خیر و مسرت دونوں پر مشتمل ہو مگر کانٹ کے نزدیک خیر و مسرت نیز فرض اور میلان باہم مختلف نوعیت کے تصورات ہیں۔ اس حسی دنیا میں کوئی تعاقب کرنے والا اپنی زندگی کے مختصر دورانیہ میں انھیں اکٹھا حاصل نہیں کر سکتا۔ لہٰذا ہم دائمی زندگی (Immortal life) کے مسلمہ کو تسلیم کرنے پر اِس لیے مجبور ہیں کہ انسان اَپنے اندر خیر و مسرت کے ایک دوسرے سے الگ الگ تصورات کی وحدت کو بتدریج پایۂ تکمیل تک پہنچا سکے نیز اس ملاپ کو بالآخر عمل میں لانے کے لیے ایک خدا کا وجود بھی ثابت ہو سکے تاہم یہ بات واضح نہیں ہے کہ خیر و مسرت کے باہمی ملاپ کے لیے لامحدود وقت کیوں چاہیے اور یہ کہ خدا کس طرح باہم الگ الگ تصورات کے مابین ملاپ پیدا کر سکتا ہے۔ مابعد الطبیعیاتی دلائل کا یہی ناکافی پن ہے جس نے بہت سے مفکرین کو یہ ترغیب دی کہ (وہ) اَپنے آپ کو اُس جدید مادیت (Modern Materialism) کے اعتراضات کا جواب دینے تک محدود رکھیں جو بقائے دوام (Immortality) کو اِس نقطۂ نظر کے تحت مسترد کرتی ہے کہ شعور محض دماغ کا ایک وظیفہ ہے اور اِسی لیے یہ دماغی عمل (Brain-process) کے ختم ہونے کے ساتھ ہی ختم ہو جاتا ہے۔ ولیم جیمز (William James) کا خیال ہے کہ بقائے دوام پر یہ اعتراض صرف اِس صورت میں درست (ہو سکتا) ہے کہ اگر زیرِ بحث وظیفہ کو پیداواری وظیفہ کے طور پر لیا جائے (۶۶)۔ صرف اِس حقیقت سے کہ

بعض ذہنی تبدیلیاں بعض جسمانی تبدیلیوں کے ساتھ بیک وقت واقع ہوتی ہیں، یہ نتیجہ اخذ نہیں ہوتا کہ ذہنی تبدیلیاں جسمانی تبدیلیوں سے جنم لیتی ہیں۔ اِس وظیفے کا پیداواری ہونا ضروری نہیں۔ یہ کمان کے گھوڑے یا انعکاسی عدسے کے وظیفے کی طرح ترخیصی (Permissive) بھی ہو سکتا ہے اور ترسیلی (Transmissive) بھی(۶۷)۔ اِس نقطۂ نظر کے مطابق ہماری باطنی زندگی ہمارے اندر شعور کی ایک قسم کی اُس ماورائی میکانکیت (Transcendental mechanism) کی کارروائی کے باعث ہے جو عارضی دل بہلاوے کے لیے جسمانی وسیلہ منتخب کر لیتی ہے مگر یہ نقطۂ نظر ہمارے حقیقی تجربے کے مواد کے تسلسل کی ضمانت فراہم نہیں کرتا۔ میں نے پہلے ہی اِن خطبات میں مادیت سے نپٹنے کے لیے مناسب طریقے کی جانب اشارہ کر دیا ہوا ہے(۶۸)۔ سائینس لازمی طور پر حقیقت کے بعض مخصوص پہلوؤں ہی کا مطالعہ کرے گی اور دوسروں کو ایک طرف کر دے گی۔ سائینس کا یہ دعویٰ محض ہٹ دھرمی ہے کہ حقیقت کے جن پہلوؤں کا یہ انتخاب کرتی ہے صرف وہی پہلو مطالعہ کے لائق ہیں۔ اِس میں شک نہیں کہ انسان کا ایک مکانی پہلو ہے لیکن صرف یہی ایک انسان کا پہلو نہیں ہے۔ انسان کے دیگر پہلو بھی ہیں جیسے کہ جانچ پرکھ (کی صلاحیت)، مقصدی تجربے کی وحدتی نوعیت(Unity character) اور جستجوئے حق جنھیں سائینس یقیناً اَپنے مطالعے سے نکال دے گی کیوں کہ اِن کی تفہیم کے لیے سائینس کے زیرِ استعمال حسی مشاہدے سے اَخذ ہونے والے تصورات کی بجائے دوسری قسم کے تصورات کی ضرورت ہوتی ہے(۶۹)۔

بہر حال جدید فکر کی تاریخ میں بقائے دوام کا ایک مثبت نقطۂ نظر بھی ہے۔ میری مراد نطشے (۷۰) کے نظریۂ تکرارِ ابدی(Nielysche's doctrine of Eternal Recurrence) (۷۱) سے ہے۔ یہ نظریہ صرف اس وجہ سے غور و فکر کا مستحق ہے کہ نطشے نے اِسے پیغمبرانہ جوش و ولولے کے ساتھ بیان کیا ہے بلکہ اِس لیے بھی کہ یہ جدید ذہن کے حقیقی میلان کا اظہار کرتا ہے۔ یہی تصور جس دور میں نطشے کے ذہن میں شاعرانہ القا(Poetic inspiration) کی صورت میں پیدا ہوا تقریباً اُسی دور میں یہ خیال اور بھی بہت سے اَذہان میں پیدا ہوا اُور اس کے ابتدائی نقوش ہربرٹ اسپنسر (Herbert Spencer)(۷۲) کے ہاں بھی ملتے ہیں۔ منطقی طرزِ اظہار کی بجائے درحقیقت یہ اِس تصور کی قوت تھی جس نے اِس جدید پیغمبر(Modern prophet) کو متاثر کیا۔ یہ بات بذاتِ خود اِس حقیقت کی کچھ نہ کچھ شہادت ضرور (فراہم کرتی) ہے کہ شک وشبہ سے بالاتر خیالات مابعد الطبیعیات کی بجائے الہام کا کارنامہ ہوتے ہیں۔ بہر حال نطشے نے (چوں کہ) اَپنے علمی عقیدے(Doctrine) کو ایک سوچے سمجھے نظریے کی شکل میں پیش کیا ہے اس لیے میرا خیال ہے کہ ہمیں اِس کا جائزہ لینے کا حق حاصل ہے۔ یہ علمی عقیدہ(Doctrine) اِس مفروضے پر آگے بڑھتا ہے کہ کائنات میں توانائی کی مقدار ایک جیسی رہتی ہے اور اِس لیے متناہی(Finite) ہے۔ مکاں محض ایک داخلی (خیالی) گھڑت ہے۔ یہ کہنا بے معنی

ہے کہ دنیا مکاں میں یوں واقع ہے کہ جیسے یہ ایک بالکل سنسان خلا میں پڑی ہوئی (شے) ہو تاہم اُپنے تصورِ زماں کے حوالے سے نطشے کانٹ (Kant) اور شوپنہار (Schopenhauer) سے الگ راہ اختیار کرتا ہے۔ (اُس کے نزدیک) وقت کوئی داخلی (خیالی) گھڑت نہیں ہے۔ یہ ایک ایسا حقیقی اور لامتناہی عمل ہے جِسے صرف دوری (Periodic) (۷۳) ہونے کی حیثیت ہی سے تصور کیا جا سکتا ہے۔ یوں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ایک لامتناہی خالی مکاں میں توانائی کا کوئی ضیاع نہیں ہوسکتا۔ اِس توانائی کے مراکز کی تعداد محدود ہے اور اِن کی ترکیب مکمل طور پر قابلِ شمار ہے۔ اِس صدا سرگرمِ عمل توانائی میں نہ کوئی اول و آخر ہے، نہ کوئی توازن ہے اور نہ ہی کوئی تغیر پہلا یا آخری تغیر ہے۔ چوں کہ وقت لامتناہی ہے اس لیے مراکزِ توانائی کے تمام ممکنہ مرکبات پہلے ہی عمل میں آ چکے ہیں۔ کائنات میں کوئی نئی شروعات نہیں ہو رہی جو کچھ اَب ہوتا نظر آتا ہے اس سے پہلے لامحدود دفعہ وقوع پذیر ہو چکا ہے اَور مستقبل میں بھی اِس کے لامحدود دفعہ وقوع پذیر ہونے کا سلسلہ جاری رہے گا۔ نطشے کے خیال میں کائنات میں واقعات (کے وقوع پذیر ہونے) کی ترتیب لازمی طور پر متعین اَور غیر متغیر ہو گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ چوں کہ لامحدود وقت گزر چکا ہے چنانچہ اس وقت تک مراکزِ توانائی نے یقیناً کچھ مخصوص طرزِ عمل اختیار کر لیے ہوں گے۔ ''تکرار'' (Recurrence) کے لفظ ہی میں تعین کے معنی پوشیدہ ہیں۔ مزید براں ہم ضرور یہ نتیجہ اخذ کریں گے کہ مراکزِ توانائی کا کوئی مرکب جو پہلے ایک دفعہ وقوع پذیر ہو چکا ہے یقیناً ہمیشہ واپس آتا رہے گا ورنہ فوق البشر (Superman) کی واپسی کی بھی کوئی ضمانت نہ ہو گی۔

> ''ہر شے واپس پلٹ آئی ہے کتا (بھی) اَور مکڑی (بھی) اور
> تمہارے اِس لمحہ کے خیالات اَور تمہارا یہ خیال بھی کہ ہر شے واپس
> پلٹے گی۔ دوست! تمہاری ساری زندگی ریت گھڑی کی مانند ہمیشہ
> پُر اَور خالی ہوتی رہے گی۔ یہ حلقہ جس میں تمہاری حیثیت محض
> ایک (ریت کے) ذرے سے زیادہ نہیں صدا نئے سرے سے بار
> بار چمکتا رہے گا۔'' (۷۴)

اِس طرح کا ہے نطشے کا نظریۂ تکرارِ ابدی۔ یہ تو صرف مادیت کی وہ زیادہ سخت قسم کی صورت ہے جس کی اساس کسی معلومہ حقیقت پر نہیں بلکہ سائینس کے محض ایک کام چلاؤ مفروضے پر ہے۔ نطشے زماں کے مسئلے کے ساتھ بھی سنجیدگی سے نہیں نبٹتا۔ وہ اِسے معروضی طور پر لیتا ہے اَور سمجھتا ہے کہ یہ محض ایسے واقعات کا لامتناہی تسلسل ہے جو اَپنے آپ کو بار بار دہراتے ہیں۔ یوں زماں کا مفہوم و مطلب ایک پیہم دوری حرکت (Perpetual circular movement) کی صورت میں خیال کرنا تو بقا کے تصور کو ناقابلِ برداشت بنا دیتا ہے۔ نطشے خود بھی یہ محسوس کرتا ہے اِس لیے وہ اَپنے علمی عقیدے کو بقا کے ایک تصور کے طور پر پیش نہیں کرتا بلکہ زندگی کے ایک ایسے نظریے کے طور پر بیان کرتا ہے جو بقا (کے

تصور) کو قابلِ برداشت بنا دے گا(۷۵) (تاہم) نطشے کے نزدیک وہ کیا شے ہے جو بقا کے تصور کو قابلِ برداشت بنا دیتی ہے؟ یہ اِس اَمر کی توقع ہے کہ توانائی مراکز (Energy centres) کے اُس مرکب (Combination) کی تکرار جو میرے شخصی وجود کی تشکیل کرتی ہے وہی اُس مثالی مرکب (Ideal combination) کا بھی لازمی جزو ہے جسے وہ فوق البشر (Superman) کے نام سے یاد کرتا ہے مگر فوق البشر تو اِس سے قبل بے شمار دفعہ وجود میں آ چکا ہے۔ اُس کی پیدائش تو یقینی ہے ایسے میں مستقبل میں اُس کے وجود میں آنے کا امکان کس طرح میرے اندر (اُس کے لیے) کوئی آرزو پیدا کر سکتا ہے؟ ہم صرف اُس چیز کے لیے آرزو کر سکتے ہیں جو مکمل طور پر نئی ہو اَور نطشے کے نقطۂ نظر کے مطابق کسی شے کا مکمل طور پر نیا ہونا ناقابلِ تصور ہے جو کہ تقدیریت (Fatalism) کے سوا اور کچھ نہیں اور یہ تقدیریت تقدیر پرستی کے اُس تصور سے بھی بدتر ہے جس کا احاطہ لفظ ''قسمت'' میں کیا جاتا ہے۔ اِس قسم کے علمی عقیدے کا انسانی عضویہ (Human Organism) کو جدوجہدِ حیات پر اُبھارنا تو دور کی بات، اس کے میلاناتِ عمل کو تباہ کرنے کا رجحان رکھتا ہے اور خودی میں کشاکش (کی شدت) کو کم کرتا ہے (۷۶)۔

اَب قرآنی تعلیمات کی جانب آگے بڑھتے ہیں۔ انسانی تقدیر سے متعلق قرآنی نقطۂ نظر کچھ تو اخلاقی (Ethical) ہے اور کچھ حیاتیاتی (Biological)۔ میں جزوی طور پر حیاتیاتی اِس لیے کہتا ہوں کہ قرآن نے اِس ضمن میں کچھ ایسے حیاتیاتی نوعیت کے بیانات دیے ہیں جنھیں ہم زندگی کی ماہیت سے متعلق گہری بصیرت کے بغیر سمجھ ہی نہیں سکتے۔ مثال کے طور پر یہ (قرآن) برزخ (۷۷) کی صورتِ حال کا ذکر کرتا ہے جو کہ غالباً موت اور دوبارہ زندہ ہونے کے مابین ایک قسم کی بیم ورجا کی حالت ہے۔ یوں لگتا ہے کہ حیات بعد الموت (کے تصور) کو بھی مختلف طرح سے قیاس کیا گیا ہے۔ قرآن عیسائیت کی طرح اِس (حیات بعد الموت) کے امکان کی بنیاد ایک تاریخی انسان کے واقعتاً دوبارہ زندہ ہونے کی شہادت پر نہیں رکھتا۔ یوں لگتا ہے کہ یہ (قرآن) دوبارہ زندہ ہونے کو حیات کا ایک آفاقی مظہر سمجھتا ہے اور اِسی لحاظ سے اِس پر استدلال کرتا ہے نیز کسی حد تک یہی بات پرندوں اور حیوانات پر بھی صادق آتی ہے (۷۸)۔

بہرحال اِس سے پہلے کہ ہم شخصی بقا کے قرآنی عقیدے کی تفصیلات سے رجوع کریں ہم تین باتوں کی طرف لازماً توجہ دیں گے جو قرآن سے مکمل طور پر واضح ہیں اور جن کے حوالے سے نہ کوئی اختلافِ رائے ہے اَور نہ ہونا چاہیے۔

(i) خودی کی ابتداء زماں میں ہوئی ہے اور زمانی ومکانی (Spatio-temporal) نظام میں ظہور سے قبل اپنا وجود نہ رکھتی تھی۔ یہ بات اُس آیت سے واضح ہے جس کا میں نے چند منٹ پہلے حوالہ دیا ہے (۷۹)۔

(ii) قرآنی نقطۂ نظر کے مطابق اِس زمیں پر واپس آنے کا کوئی امکان نہیں ہے۔ یہ بات

درج ذیل آیات سے واضح ہے:

''جب اِن میں سے کسی ایک پر موت آ جاتی ہے تو وہ کہتا ہے،
''مالک! مجھے دوبارہ واپس بھیج دے شائد میں وہ نیکی کے کام کر
سکوں جو میرے کرنے سے رہ گئے ہیں، ہرگز نہیں۔ یہ ہیں وہی
الفاظ جو وہ بولے گا تاہم اُن کے پیچھے ایک رکاوٹ (برزخ) ہے
اُس دِن تک جب وہ دوبارہ اُٹھائے جائیں گے۔'' (۸۰)
''اور قسم ہے چاند کی جب اَپنے جوبن پر ہو۔تم یقیناً درجہ بدرجہ آ گے
لے جائے جاؤ گے۔'' (۸۱)
''حیات کے جرثومے۔۔۔۔ کیا تم ہو جو اُنھیں پیدا کرتے ہو یا ہم
اُن کے خالق ہیں؟ ہم ہی نے موت کو تمہارے درمیان قائم ہونے
کا حکم دیا ہے تاہم اِس سے ہمیں اِس اَمر میں کوئی رکاوٹ نہیں کہ ہم
تمھیں دوسرے تمہارے ہم جنسوں کے ساتھ بدل دیں یا تمھیں
ایسی صورتوں میں دوبارہ پیدا کریں جو تم نہیں جانتے۔'' (۸۲)

(iii) متناہیت بدقسمتی (کی بات) نہیں ہے۔

''یقیناً آسمانوں اَور زمین میں ہر کوئی رحمٰن کے پاس ایک بندے کی
حیثیت میں آئے گا۔ اُس نے اُنھیں قلم بند کر لیا ہے اور درست
اعداد و شمار کے ساتھ اُنھیں گن لیا ہے اور روزِ حشر اُن میں سے ہر
ایک اُس کے پاس ایک فرد کی حیثیت سے حاضر ہوگا۔'' (۸۳)

یہ بہت اہم نکتہ ہے اَور اسلامی نظریۂ نجات (Theory of salvation) کا واضح ادراک حاصل کرنے کے نقطۂ نظر سے اِسے اَچھی طرح سے سمجھنا ضروری ہے۔ خودیٔ متناہی (Finite ego) اپنی انفرادیت کے ناقابلِ بدل تشخص کے ساتھ خودیٔ لامتناہی کے سامنے حاضر ہوگی تاکہ اَپنے لیے اَپنے گزشتہ اعمال جان سکے اَور اَپنے مستقبل کے امکانات کا جائزہ لے سکے:

''اَور ہم نے ہر انسان کے مقدر کا ہالہ اُس کی گردن سے چسپاں کر
دیا ہے اور روزِ حشر ہم بلاتاخیر اُس کے سامنے ایک کتاب لائیں
گے جو اُس کے روبرو پوری طرح سے کھلی ہوئی پیش کی جائے گی۔
پڑھو اپنی کتاب۔ آج کے دِن کوئی اور نہیں بلکہ تو خود ہی اپنا حساب
کرنے کے لیے کافی ہے۔'' (۸۴)

انسان کا حتمی مقدر کچھ بھی ہو (تاہم) اِس کا مطلب انفرادیت سے ہاتھ دھو بیٹھنا نہیں۔

قرآن یہ تصور نہیں کرتا کہ کہ متناہیت سے مکمل آزادی انسان کی روحانی مسرت کی بلند ترین سطح ہے۔ انسان کا دائمی اَجر (۸۵) اُس کے ضبطِ نفس میں، یکتائیت میں، اور بحیثیتِ خودی اُس کی فعلیت کی شدت میں بتدریج نشو ونما پر مشتمل ہوگا۔ یہاں تک کہ روزِ قیامت سے عین قبل عالمگیر تباہی کا منظر (۸۶) بھی پوری طرح سے نشو ونما یافتہ خودی کے کامل سکون پر اثر انداز نہیں ہو سکتا۔

''صُور میں پھونک ماری جائے گی اور وہ سب جو آسمانوں میں اَور
زمین میں ہیں بے ہوش ہو جائیں گے سوائے اُن کے جن کے
معاملے میں اللہ کی رضا اس کے برعکس ہے۔'' (۸۷)

اِس استثنا کے حامل سوائے اُن لوگوں کے کون ہو سکتے ہیں جن میں خودی پختگی کے انتہائی بلند مقام پر پہنچ چکی ہے؟ تاہم اِس ترقی کا نقطۂ کمال اُس وقت ہاتھ آتا ہے جب خودی محیطِ کل خودی (all-embracing Ego) کے ساتھ براہِ راست رابطے کی صورت میں بھی مکمل ضبطِ نفس قائم رکھنے کے قابل ہو جائے۔ جیسے کہ قرآن نبی کے خودیٔ مطلق کا دیدار کرنے کے حوالے سے کہتا ہے:

''آنکھ نہ تو ایک طرف ہٹی اَور نہ ہی اِدھر اُدھر بھٹکی۔'' (۸۸)

اسلام میں کامل انسانیت کا یہی مثالی نمونہ ہے۔ اِس بات کا اَدبی اظہار اُس فارسی شعر سے بہتر کہیں نہیں ہوا ہے جو جلوۂ خداوندی کے حوالے سے نبی کریمؐ کے تجربے کو بیان کرتا ہے:

مُوسیٰ ز ہوش رفت بیک جلوۂ صفات
تو عینِ ذات می نگری در تبسّمی (۸۹)

(ترجمہ): مُوسیٰ حقیقت کی محض سطحی تجلی سے بے ہوش ہو گئے۔ آپؐ نے عینِ ذات کو مسکراتے ہوئے دیکھا۔

ظاہر بات ہے وحدت الوجودی صوفیت (Pantheistic Sufism) اس طرح کے نقطۂ نظر کی حمایت نہیں کر سکتی اور فلسفیانہ نوعیت کے مسائل کی طرف متوجہ کرتی ہے (مثلاً) یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ متناہی اور لامتناہی خودی باہمی طور پر ایک دوسرے کو خود سے الگ کریں؟ کیا یوں متناہی خودی لامتناہی خودی کے حضور میں اپنی متناہیت (Infinitude) کو قائم رکھ سکتی ہے؟ یہ دشواری لامتناہی (خودی) کی حقیقی نوعیت کے حوالے سے غلط فہمی پر مبنی ہے۔ حقیقی لامتناہیت سے مراد ایسی لامتناہی وسعت نہیں ہے کہ جس کا تصور تمام دستیاب متناہی وسعتوں کو گرفت میں لیے بغیر ہو ہی نہیں سکتا۔ (دراصل) اِس (لامتناہیت) کی نوعیت وسعت (Extensity) پر نہیں شدت (Intensity) پر مشتمل ہے اور جس لمحے ہم اپنی توجہ شدت پر مرکوز کرتے ہیں تو ہمیں یہ معلوم ہونا شروع ہوتا ہے کہ متناہی خودی کو لامتناہی خودی سے الگ نہیں تاہم مختلف ضرور ہے۔ باعتبارِ وسعت مجھے اُس زمانی ومکانی نظام نے اَپنے اندر سمایا ہوا ہے جس کے ساتھ میرا تعلق ہے۔ باعتبارِ شدت میں اُسی زمانی و مکانی نظام کو اَپنے بالمقابل ایسے

''دوسرے'' (وجود) کے طور پر سمجھتا ہوں جو مکمل طور پر مجھ سے الگ ہے۔ میں اُس سے مختلف بھی ہوں تاہم اُس (ہستی) سے گہری وابستگی بھی رکھتا ہوں جس پر میں اپنی حیات و معاش کے لیے انحصار کرتا ہوں۔ اِن تین نکات کو واضح طور پر سمجھ لینے کے بعد بقیہ نظریہ کو سمجھنا آسان ہے۔ قرآن کی رو سے انسان پر اس اَمر کے دروازے کھلے ہیں کہ وہ کائنات کے مفہوم و مقصد سے وابستہ ہو کر لافانی ہو جائے۔

> ''کیا انسان گمان کرتا ہے کہ وہ ایک بے کار شے کی طرح چھوڑ دیا جائے گا؟ کیا وہ محض منی کا ایک ٹپکایا گیا قطرہ نہ تھا؟ پھر وہ جما ہوا خون ہو گیا جس سے اللہ نے اُسے (ایک شکل میں) ڈھالا اور اُسے درست کیا اور اُسے جوڑا بنایا، مرد اور عورت۔ کیا خدا اتنا طاقت ور نہیں ہے کہ مُردوں کو زندہ کر دے۔'' (۹۰)

یہ اَمر نہایت بعید از قیاس ہے کہ ایک ایسی ہستی کو جس کے ارتقا میں لاکھوں برس صرف ہوئے ہوں، ایک بے کار شے کی طرح تلف کر دیا جائے جب کہ یہ صرف ایک ہر لحظہ نشو و نما پانے والی خودی ہی ہے کہ جو کائنات کے مفہوم و مقصد سے تعلق قائم کر سکتی ہے۔

> ''قسم ہے نفسِ (انسانی) کی اور اُس ذات کی جس نے اِسے متوازن بنایا اور اِسے بداعمالی اور پارسائی کے راستے دکھائے۔ وہ فلاح پا گیا جس نے اِسے نمو پذیر رکھا اور وہ برباد ہو گیا جس نے اِسے بگاڑ دیا۔'' (۹۱)

تاہم نفس کو کیسے نمو پذیر رکھا جائے اور اسے بگڑنے سے بچایا جائے؟ عمل سے:

> ''برکت والی ہے وہ ذات جس کے ہاتھ میں سلطنت ہے اور ہر شے پر قادر ہے وہ ذات جس نے زندگی اور موت کو تخلیق کیا تاکہ آزمائے کہ تم میں سے کون اَپنے اعمال کے اعتبار سے سب سے بہتر ہے اَور وہ ذات قوی اور بخشنے والی ہے۔'' (۹۲)

حیات خودی کو سرگرمی کے لیے موقع فراہم کرتی ہے اَور موت خودی کے مختلف قسم کے اعمال سے ترکیب پانے والی سرگرمی کا پہلا امتحان ہے۔ کوئی افعال ایسے نہیں ہیں جو مسرت فراہم کرنے والے اَور تکلیف دینے والے ہوں بلکہ افعال تو صرف خودی کو قائم رکھنے والے اور خودی کو ختم کرنے والے ہوتے ہیں۔ یہ عمل ہی ہے جو خودی کو ہلاکت سے ہم کنار کرتا ہے یا پھر اُس کی آئندہ نشو و نما کے لیے تربیت کرتا ہے۔ خودی کو قائم و برقرار رکھنے والے عمل کا اصول یہ ہے کہ خود اپنی ذات میں موجود خودی اور اِس کے ساتھ ساتھ دوسروں کی خودی کا احترام کیا جائے۔ چنانچہ شخصی بقا (Personal Imortality) یوں نہیں کہ اِس پر ہمارا تصرف استحقاق کے طور پر ہو بلکہ اِس کو تو ذاتی سعی و کاوش سے حاصل کرنا پڑتا

ہے۔ انسان تو صرف اِس کا ایک اُمیدوار ہے۔ مادیت (Materialism) کی سب سے زیادہ افسوس ناک غلطی یہ مفروضہ ہے کہ متناہی شعوراً پنے (مادی) ہدف سے متعلق مکمل معلومات فراہم کرتا ہے۔ فلسفہ اور سائینس اُس (مادی) ہدف تک رسائی پانے کا صرف ایک ذریعہ ہیں۔ ہمارے سامنے رسائی پانے کی اِن کے علاوہ بھی راہیں کھلی ہیں۔ اگر موجودہ عمل نے جسمانی خاتمے کا باعث بننے والے جھٹکے کے مقابلے میں خودی کو حسبِ ضرورت مستحکم کر دیا ہے تو پھر موت تو صرف ایک قسم کا راستہ ہے جسے قرآن برزخ کے طور پر بیان کرتا ہے۔ صوفیانہ تجربے کی روئیدادیں اس اَمر کی جانب اشارہ کرتی ہیں کہ برزخ شعور کی ایک ایسی حالت ہے جس میں زمان و مکاں کے حوالے سے خودی کا رویہ بدل جاتا ہے۔ اس میں کوئی بعید از قیاس بات نہیں ہے۔

یہ ہلمولٹز (Helmholtz)(۹۳) تھا جس نے سب سے پہلے اِس اَمر کا انکشاف کیا تھا کہ اعصابی تحریک (Nervous excitation) کو شعور تک پہنچنے میں وقت لگتا ہے(۹۴)۔ اگر ایسا ہے (تو یہ یاد رہے کہ) ہمارا حالیہ عضویاتی نظام (Physiological Structure) ہمارے موجودہ تصورِ زماں کے پیچھے کارفرما ہے اور اگر خودی اِس نظام کے خاتمے کے باوجود قائم و برقرار رہتی ہے تو زمان و مکاں کے حوالے سے ہمارے رویے میں تبدیلی آنا مکمل طور پر ایک فطری اَمر ہے۔ ایسا بھی نہیں ہے کہ ہم اِس نوع کی تبدیلی سے کلیتاً ناواقف ہوں۔ تاثرات کے اُس بے پناہ اجتماع سے جو ہمارے عالمِ خواب میں واقع ہوتا ہے نیز یادداشت کے اُس اَچانک ارتقاع سے جو بعض اوقات موت کے لمحے وقوع پذیر ہوتا ہے، اِس اَمر کا پتا چلتا ہے کہ خودی کے اندر زماں کے مختلف معیارات سے نپٹنے کی استعداد ہے۔ چنانچہ برزخ کی حالت محض انتظار پر مبنی ایک بے عملی کی کیفیت محسوس نہیں ہوتی (بلکہ) یہ ایک ایسا عالم ہے جس میں خودی حقیقتِ مطلقہ کے نئے پہلوؤں کی جھلک پاتی ہے اور ان پہلوؤں سے موافقت کے لیے اَپنے آپ کو تیار کرتی ہے۔ یہ یقیناً ایک زبردست نفسی اُکھاڑ پچھاڑ کی حالت ہوگی خاص طور پر اُن مکمل نشو ونما یافتہ خودیوں کے لیے جنھوں نے ظاہر ہے کہ ایک مخصوص زمانی و مکانی نظام میں متعین طرزِ عمل اپنا لیے ہیں اور یہ صورتِ حال کم نصیب خودیوں کے لیے خاتمے کا سبب بھی بن سکتی ہے۔ بہر حال خودی اُس وقت تک اپنی کوشش جاری رکھے گی جب تک وہ اَپنے آپ کوئی صورتِ حال سے ہم آہنگ کرتے ہوئے حیاتِ ثانیہ پانے کے قابل نہ کر لے۔ یوں حیاتِ ثانیہ کوئی خارجی واقعہ نہیں ہے یہ تو اندرونِ خودی ہی حیاتی عمل کو کمال تک پہنچانے کا نام ہے۔ خواہ یہ عمل انفرادی ہو یا اجتماعی اس کی حیثیت خودی کی ماضی کی کامیابیوں اور اُس کے مستقبل کے امکانات کا ایک طرح سے جائزہ لینے سے زیادہ نہیں۔ قرآن خودی کے ظہورِ ثانی کے واقعہ کے حوالے سے اِس کے اولین ظہور کی مثال کی بنیاد پر استدلال قائم کرتا ہے:

''انسان کہتا ہے کیا جب میں مَر جاؤں گا تو پھر انجامِ کار زندہ کر کے

نکال لایا جاؤں گا؟ کیا انسان کو یاد نہیں کہ ہم نے جب اُسے پہلی
دفعہ پیدا کیا تو وہ کچھ بھی نہ تھا۔'' (۹۵)
''ہم ہی نے موت کو تمھارے درمیان ہونے کا حکم دیا ہے۔
ہمارے لیے اِس میں کوئی رکاوٹ نہیں کہ ہم تمھیں تم جیسے دوسروں
سے بدل دیں یا تمھیں ایک ایسی صورت میں پیدا کریں جسے تم نہیں
جانتے۔تم پہلی (دفعہ کی) خلقت سے واقف ہو چکے ہو۔کیا تم غور
نہیں کروگے۔'' (۹۶)

پہلی دفعہ انسان کیسے وجود میں آیا؟ اوپر حوالہ دیے گئے دو اقتباسات کی آخری آیات میں شامل خیال انگیز استدلال نے حقیقتاً مسلمان فلسفیوں کے لیے فکر و خیال کے ایک نئے سلسلے کا در وا کر دیا تھا۔ یہ جاحظ (وفات ۲۵۵ھ) (۹۷) تھا جس نے پہلی دفعہ حیوانی زندگی میں اُن تغیرات کی جانب اشارہ کیا جو بالعموم نقلِ مکانی اور (تبدیلی) ماحول کے باعث پیدا ہوتے ہیں۔ اخوان الصفا (Brethren of Purity)(۹۸) کے نام سے معروف انجمن نے جاحظ کے خیالات میں مزید اضافہ کیا تاہم ابنِ مسکویہ (وفات ۴۲۱ھ) (۹۹) پہلا مسلمان مفکر تھا جس نے انسان کی ابتداء کے حوالے سے ایک واضح اور کئی لحاظ سے مکمل طور پر جدید نظریہ پیش کیا (۱۰۰)۔ یہ اَمر بالکل فطری اور روحِ قرآنی کے عین مطابق تھا کہ رومیؔ (۱۰۱) نے بقا کے مسئلے کو حیاتیاتی ارتقا (Biological evolution) سے تعبیر کیا اور اِسے ایک ایسے مسئلے کے طور پر نہ لیا کہ جس کا خالصتاً مابعدالطبیعیاتی نوعیت کے دلائل سے فیصلہ ہونا ہو جیسے کہ بعض فلاسفۂ اسلام کا خیال تھا۔ ارتقا کا نظریہ جدید دنیا کے لیے زندگی میں اُمید اور جوش و ولولے کی بجائے مایوسی اور پریشانی کا باعث بنا ہے۔ اِس کی وجہ یہ نامعقول جدید مفروضہ ہے کہ انسان کا موجودہ ذہنی و جسمانی قالب حیاتیاتی ارتقا کا آخری مرحلہ ہے اور یہ کہ موت کا ایک حیاتیاتی واقعے کے طور پر کوئی تعمیری پہلو نہیں ہے۔ آج کی دنیا کو زندگی میں جوش و ولولے کی آگ دہکانے اور رجائی طرزِ عمل اختیار کرنے کے لیے ایک رومیؔ کی ضرورت ہے۔ اِس مرحلے پر اُس کے (اِن) بے مثل اشعار کو حوالے کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے:

پہلے انسان جمادی اشیا کے درجے میں ظاہر ہوا
اس کے بعد وہاں سے وہ نباتی درجے میں منتقل ہو گیا
برسوں اُس نے نباتات ہی میں زندگی بسر کی
اپنی بے حد مختلف جمادی حالت اُس کو یاد نہ رہی
اور جب وہ نباتی سے حیوانی حالت کی طرف منتقل ہوا
تو اُسے اپنی نباتی حالت کی کوئی یاد نہ رہی

سوائے اُس میلان کے جو وہ نباتات کی دنیا کے لیے محسوس کرتا تھا
خاص طور پر بہار اَور خوش نما پھولوں کے موسم میں
شیر خوار بچوں کے اپنی ماؤں کی طرف میلان کی طرح
جو ماں کے پستان کی طرف اَپنے میلان کا سبب نہیں جانتے
پھر عظیم خالق ــــــ جیسے کہ آپ جانتے ہیں
انسان کو حیوانی سے انسانی حالت میں کھینچ لایا
یوں انسان فطرت کے ایک درجے سے دوسرے درجے میں منتقل
ہوتا رہا
حتیٰ کہ وہ دانا، صاحبِ علم اَور توانا بن گیا جیسے کہ وہ ہے
اپنی پہلی روحی حالتوں کی اَب اُسے کوئی یاد نہیں ہے
مگر اُس کو ایک دفعہ پھر اُس کی حالیہ روحی حالت سے بدل دیا جائے
گا(۱۰۲)

بہر حال یہ نکتہ مسلمان علمائے دین اَور فلاسفہ کے مابین بہت زیادہ اختلافِ رائے کا باعث رہا ہے کہ کیا انسان کے احیائے ثانی میں اُس کے سابقہ طبعی واسطہ (Physical medium) کا دوبارہ احیا بھی شامل ہے یا نہیں۔ ان میں سے زیادہ تر بشمول شاہ ولی اللہ، جو کہ آخری عظیم عالمِ دین ہیں، اِس خیال کی طرف مائل ہیں کہ اِس (احیائے ثانی) میں کم از کم کوئی ایسا طبعی واسطہ ضرور شامل ہے جو خودی کے نئے ماحول سے مناسبت رکھتا ہو۔ مجھے لگتا ہے کہ یہ خیال زیادہ تر اس نقطۂ نظر کے باعث ہے کہ خودی کا تصور بحیثیت ایک فرد کسی نوع کی مقامی نسبت یا تجربی پس منظر کے بغیر ہو ہی نہیں سکتا۔ بہر حال حسبِ ذیل آیات اِس موضوع پر اَچھی خاصی روشنی ڈالتی ہیں:

''کیا! جب مَر گئے اَور مٹی کی طرف لوٹ گئے تو ہم دوبارہ زندہ
ہوں گے۔ اس قسم کی واپسی دور کی بات ہے۔ اَب ہم جانتے ہیں
کہ مٹی اُن میں سے کیا کم کرتی ہے اور ہمارے پاس ایک کتاب
ہے جس میں حساب رکھا گیا ہے۔''(۱۰۳)

میرے خیال میں یہ آیات واضح طور پر یہ تاثر دیتی ہیں کہ کائنات کی ماہیت ہی کچھ ایسی ہے کہ وہ اس اَمر میں آزاد ہے کہ اُس شے کے (اجزاء) بکھر جانے کے بعد بھی جو اُس کے موجودہ ماحول میں اُس کی انفرادیت کا تعین کرتے ہیں، انسانی عمل کے حتمی حساب کتاب کے لیے کسی دوسرے طریقے سے اُس کی کسی نہ کسی طرح کی انفرادیت کو قائم رکھے۔ وہ دوسرا طریقہ کیا ہے، ہم نہیں جانتے۔ نہ ہی ہمیں تخلیقِ ثانی (Second creation)(۱۰۴) کو کسی نوع کے جسم کے ساتھ وابستہ کرنے سے مزید بصیرت

ملتی ہے چاہے وہ (جسم) کتنا ہی لطیف کیوں نہ ہو۔قرآنی تمثیلات اِسے محض ایک اَمرِ واقعہ کے طور پر بیان کرتی ہیں۔ اِن کا مقصد اِس کی ماہیت وخاصیت کا انکشاف کرنا نہیں۔ بہر حال فلسفیانہ نقطۂ نظر کی رو سے ہم اِس سے زیادہ کچھ نہیں کہہ سکتے کہ انسان کی گزشتہ تاریخ کو مدِ نظر رکھتے ہوئے یہ اَمر نا قابلِ فہم ہے کہ اُس کے جسم کے خاتمے کے ساتھ ہی اُس کے نشوونما پانے کے تسلسل کا خاتمہ ہو جائے۔

بہر حال قرآن کی تعلیم کے مطابق خودی کا ظہورِ ثانی اُسے تیز بصر (۱۰۵) بنا دیتا ہے (سورت ق نمبر ۵۰، آیت نمبر ۲۲) جس سے وہ خود اَپنے ہاتھوں بنائی قسمت کو واضح طور پر اپنی گردن میں بندھا دیکھ لیتی ہے (۱۰۶)۔ جنت اور جہنم مقامات نہیں بلکہ حالتیں ہیں۔قرآن میں اِن کی تصریحات ایک باطنی اَمر واقعہ یعنی کردار کی بصری نمائندگی ہیں (۱۰۷)۔قرآن کے الفاظ میں جہنم خدا کی بھڑکائی ہوئی آگ ہے جو دلوں تک پہنچ جاتی ہے (۱۰۸)۔گویا بحیثیت انسان اپنی ناکامی کا تکلیف دہ احساس، جنت انتشار کی قوتوں پر فتح پانے کی خوشی ہے۔اسلام میں ابدی عذاب نامی کوئی شے نہیں ہے۔بعض آیات میں جہنم سے متعلق ''ابدیت'' (Eternity) کے لفظ کے استعمال کی وضاحت خود قرآن نے محض ایک مدتِ زمانی کے معنوں میں کر دی ہے (۱۰۹)۔شخصیت کے ارتقا کے حوالے سے وقت کو مکمل طور پر خارج از بحث نہیں کیا جا سکتا۔کردار کے اندر دائمی بننے کا رجحان ہوتا ہے۔اِس کی تشکیلِ نو میں لازماً وقت درکار ہوگا، چنانچہ جہنم، جیسے کہ قرآن کا تصور ہے، ایک منتقم مزاج خدا کی طرف سے مسلط کردہ ابدی عقوبت خانہ (۱۱۰) نہیں ہے (بلکہ) یہ تو ایک ایسی اصلاحی واردات (کی جگہ) ہے (۱۱۱) جو پتھر کی طرح سخت ہو جانے والی خودی کو ایک دفعہ پھر رحمتِ خداوندی کی نسیمِ جانفزا کو محسوس کرنے والا بنا دیتی ہے۔انسان ہمیشہ آگے بڑھتا چلا جاتا ہے تاکہ اُس لامتناہی حقیقت مطلقہ سے ہر لحظہ تازہ تجلیات پا سکے جو ہر دم ایک نئی شان کے ساتھ جلوہ نما ہوتی ہے (۱۱۲)۔خدائی تجلیات سے سرفراز ہونے والے کی حیثیت محض ایک بے عمل وصول کنندہ کی نہیں ہے۔آزاد خودی کا ہر عمل ایک نئی صورتِ حال کو جنم دیتا ہے اور یوں تخلیقی انکشاف کے مزید مواقع فراہم کرتا ہے۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَلَقَدۡ جِئۡتُمُوۡنَا فُرَادٰی كَمَا خَلَقۡنٰكُمۡ اَوَّلَ مَرَّةٍ

اور یقیناً تم ہمارے پاس اکیلے آئے ہو جس طرح کہ ہم نے تمھیں پہلی بار پیدا کیا۔

اقبال نے یہاں قرآن پاک کی درج بالا آیت کی جانب اشارہ کرتے ہوئے انسان کی انفرادی حیثیت کو بیان کیا ہے۔

۲۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزۡرَ اُخۡرٰی

اور کوئی بوجھ اُٹھانے والا کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اُٹھائے گا۔

(سورت بنی اسرائیل نمبر ۱۷، آیت نمبر ۱۵)

سورت فاطر کی آیت نمبر ۱۸ میں بھی یہی مضمون بیان ہوا ہے۔

۳۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىm

اور یہ کہ انسان کے لیے بس وہی کچھ ہے جس کی اُس نے سعی کی۔

(القرآن، سورت النجم نمبر ۵۳، آیت نمبر ۴۰)

۴۔ کفارہ کے لفظی معنی ڈھانکنے اور چھپانے کے ہیں۔ اصطلاح میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ نے صلیب پر جان دے کر تمام بنی آدم کے گناہوں کو چھپا لیا ہے اور اُن کے لیے نجات کا موجب بن گئے ہیں۔ قرآن کے نزدیک کوئی شخص کسی دوسرے شخص کا بوجھ نہیں اُٹھا سکتا اور نہ کسی دوسرے کی جزا و سزا کا حصے دار بن سکتا ہے۔

قرآن پاک کی متعدد آیات میں اس امر کی وضاحت کی گئی ہے مثلاً:

قُلْ أَغَيْرَ اللّٰهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَى رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَm

(سورت الانعام نمبر ۶، آیت نمبر ۱۶۴)

مَّنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًاm

(سورت بنی اسرائیل نمبر ۱۷، آیت نمبر ۱۵)

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَى حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى إِنَّمَا
تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَمَن تَزَكَّى فَإِنَّمَا يَتَزَكَّى لِنَفْسِهِ وَإِلَى اللّٰهِ الْمَصِيرُm

(سورت فاطر نمبر ۳۵، آیت نمبر ۱۸)

أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىm وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىm

(سورت النجم نمبر ۵۳، آیت نمبر ۳۸، ۳۹)

۵۔ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىm

(القرآن، سورت طٰہٰ نمبر ۲۰، آیت نمبر ۱۲۲)

۶۔ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ
فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَm

(القرآن، سورت البقرہ، نمبر ۲، آیت نمبر ۳۰)

۷۔ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ

فِیُ مَا آتَاکُمُ إِنَّ رَبَّکَ سَرِیُعُ الُعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِیمm

(القرآن،سورت الانعام نمبر۶،آیت نمبر۱۶۵)

۸۔ إِنَّا عَرَضُنَا الُأَمَانَةَ عَلَی السَّمَاوَاتِ وَالُأَرُضِ وَالُجِبَالِ فَأَبَیُنَ أَن یَحُمِلُنَهَا وَأَشُفَقُنَ مِنُهَا وَحَمَلَهَا الُإِنسَانُ إِنَّهُ کَانَ ظَلُوماً جَهُولاً m

(القرآن،سورت الاحزاب نمبر۳۳،آیت نمبر۷۲)

۹۔ نسطوری(Nestorian)عیسائیوں کا ایک فرقہ تھا۔اِس فرقہ کے لوگ نسطور (Nestorius ۳۵۰۔۴۵۰ ق م) کے پیروکار تھے۔اس فرقہ سے تعلق رکھنے والے لوگوں کا عقیدہ تھا کہ ایک نیکوکار یا متبرک انسان کے اندر اُلوہی اور انسانی فطرتیں ایک دوسرے سے الگ الگ ہوتی ہیں۔مسیح کی انسانی اور اُلوہی فطرت میں بھی فرق تھا۔نسطوریوں کا یہ ماننا تھا کہ مسیح ایک ہی بدن میں دو شخصیتوں کے حامل تھے ایک اُلوہی اور ایک انسانی۔گویا اُن کے نزدیک عیسیٰ علیہ السلام کی اُلوہی اور انسانی فطرت ایک دوسرے سے الگ تھیں۔

۱۰۔ زرتشتیت (Zorastrianism) قبل از اسلام ایرانی مذہب ہے۔ اِس مذہب کے ماننے والے زرتشت (Zoroaster)کے پیروکار ہیں اور اِسی لیے زرتشتی(Zorastrians) کہلاتے ہیں۔ یہی زرتشتی جب ایران سے ہجرت کرکے برصغیر میں آئے تو پارسی کہلائے جانے لگے۔زرتشتیوں کے نزدیک یزداں اور اہرمن کی جنگ ازلی وابدی ہے اور دنیا میں خیر وشر کی آویزش ہمیشہ جاری رہتی ہے۔زرتشتی آگ کی پوجا کرتے ہیں۔ آگ آہورامزدا(A hura Mazda) کے نور وحکمت کی ترجمانی کرتی ہے۔

۱۱۔ اقبال نے اَپنے پانچویں خطبے ”مسلم ثقافت کی روح“(The Spirit of Muslim Culture) کے آخر میں اسپنگلر (Spengler) کے حوالے سے اسلام پر مجوسی(Magian) ثقافت کے اثرات کا ذکر کیا ہے۔ اسپنگلر کا خیال ہے کہ اسلامی تمدن کی اصل مجوسی ثقافت ہے تاہم اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ گو اسلامی ثقافت پر مجوسی اثرات پڑے ہیں مگر یہ کہنا کہ اسلام کی اپنی کوئی ثقافت نہیں، درست نہ ہوگا۔(حوالہ کے لیے دیکھیے خطبات کا صفحہ نمبر۱۱۴،۱۱۵)

۱۲۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

سَنُرِیهِمُ آیَاتِنَا فِیُ الُآفَاقِ وَفِیُ أَنفُسِهِمُ m

جلد ہم اُنھیں اپنی نشانیاں آفاق میں بھی اور خود اُن کی ذات میں بھی دکھائیں گے۔

(القرآن،سورۃ الشوریٰ نمبر۴۱،آیت نمبر۵۳)

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَفِیُ الُأَرُضِ آیَاتٌ لِّلُمُوقِنِیُنَ mوَفِیُ أَنفُسِکُمُ أَفَلَا تُبُصِرُونَ m

اور یقین کرنے والے کے لیے زمین میں نشانیاں ہیں اور خود تمھارے نفسوں میں بھی، کیا پھر تم دیکھتے نہیں؟

(القرآن، سورت الذّٰریٰت نمبر ۵۱، آیت نمبر ۲۰، ۲۱)

۱۳۔ حسین بن منصور حلاّج (۲۴۴ھ/۸۵۸ء۔۔۔۳۰۹ھ/۹۲۲ء) کے بارے میں مختلف روایات ہیں۔ کسی کا کہنا ہے کہ وہ محض ایک فرضی شخصیت ہے تاہم بہت سے دیگر لوگوں کے خیال میں وہ واقعی ایک صوفی اور انسانِ کامل تھا۔ کہا جاتا ہے کہ حلاّج کا باپ مجوسی تھا مگر وہ خود مسلمان ہو گیا۔ کئی بار فریضۂ حج اَدا کیا۔ بہت سے ملکوں کی سیاحت بھی کی۔ مارچ ۹۲۲ء میں اُسے اُس کے عقائد کی وجہ سے سولی چڑھا دیا گیا۔

۱۴۔ ''اناالحق'' کے الفاظ حسین بن منصور حلاّج کی جانب منسوب کیے جاتے ہیں۔ حلاّج نے یہ الفاظ شایداً اپنے کسی عالمِ جذب میں زبان سے اَدا کر دیے تاہم بعد ازاں یہ الفاظ اُس کے گلے پڑ گئے۔ لوگ اُس کے خلاف ہو گئے۔ اُس پر کفر کے فتوے لگائے گئے۔ حاکمِ وقت نے اُسے اَپنے دربار میں طلب کیا۔ اُس سے کچھ سوالات کیے۔ تسلی بخش جوابات نہ ملے تو قید کر دیا گیا۔ بالآخر علماء نے اُسے قتل کر دینے کا فتویٰ دے دیا اور یوں اُسے ۹۲۲ء میں پھانسی چڑھا دیا گیا۔

۱۵۔ لوئس ماسینوں (Louis Massignon) فرانسیسی ماہرِ علومِ اسلامیہ تھا۔ وہ پیرس کے قریب ایک علاقہ Nogent-Sur-Marne میں ۲۵ جولائی ۱۸۸۳ء میں پیدا ہوا اور اُس نے ۳۱ اکتوبر ۱۹۶۲ء میں وفات پائی۔

۱۶۔ اقبال نے اَپنے اردو اور فارسی کلام میں متعدد مقامات پر حلاّج کا ذکر کیا ہے۔ اُن کے کلام میں حلاّج کے الفاظ ''اناالحق'' کا مطلب یہ نہیں کہ میں خدا ہوں بلکہ اِن الفاظ میں ''انا'' کا اشارہ خودی کی طرف ہے اور حلاّج کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ ''خودی حق ہے۔'' علامہ اقبال کہتے ہیں:

بخود گم بہرِ تحقیقِ خودی شو
اناالحق گوے و صدیقِ خودی شو

۱۷۔ رک خطبہ اول حواشی نمبر ۶۰

۱۸۔ شاہ ولی اللہ ایک بہت بڑے عالمِ دین، محدث، مفسر، فقیہ اور مصلح تھے۔ وہ اورنگ زیب کے زمانے میں ۲۱ فروری ۱۷۰۳ء میں دہلی میں پیدا ہوئے۔ آپ کے والد کا نام شاہ عبدالرحیم تھا۔ شاہ ولی اللہ نے اَپنے والد کے زیرِ سایہ ہی تعلیم حاصل کی اور والد کی وفات کے بعد مدرسہ رحیمیہ میں تدریسی کام کا آغاز کیا۔ شاہ ولی اللہ کی اہم تصانیف میں ''حجۃ اللہ البالغہ''، ''الفوز الکبیر'' اور ''الفتح الکبیر'' شامل ہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے ۵۹ برس کی عمر میں ۲۰ اگست ۱۷۶۲ء میں انتقال کیا۔

۱۹۔ اتحادِ عالمِ اسلامی کے علم بردار اور مفکرِ اسلام جمال الدین افغانی ۱۲۵۴ھ بمطابق ۱۸۳۹ء میں پیدا ہوئے اور ۹ مارچ ۱۸۹۷ء میں اٹھاون برس کی عمر میں وفات پائی۔ جمال الدین افغانی ساری عمر اسلام کی نشاۃ الثانیہ کے لیے سرگرمِ عمل رہے۔

۲۰۔ بریڈلے کا پورا نام فرانسس ہربرٹ بریڈلے (Francis Herbert Bradely) تھا۔ وہ ۳۰ جنوری ۱۸۴۶ء کو جنوبی ویلز میں پیدا ہوا۔ آکسفورڈ یونیورسٹی کے یونیورس کالج میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد مرٹن کالج

آکسفورڈ (Merton College Oxford) میں اُستاد مقرر ہوئے اور ساری عمر وہیں گزار دی۔ بریڈلے نے ۱۸ ستمبر ۱۹۲۴ء میں وفات پائی۔ اُس کی اہم تصانیف درج ذیل ہیں:

1. Ethical Studies
2. Principle of Logic
3. Appearance And Reality
4. Essays on Truth And Reality

۲۱۔ اصل میں تین چیزیں ہیں:

(i) پرماتما (Paramatma)

(ii) آتما (Atima)

(iii) جیوآتما (Jivatma)

☆ پرماتما سے مراد عظیم ترین ہستی (Supreme Being) یا خدائے تعالیٰ ہے۔

☆ آتما عظیم ترین ہستی کی وہ کرن ہے جو ہستی اعلیٰ (Supreme Being) کی نمائیندگی کرتی ہے اور جو ہر انسان کے اندر نورِ حیات کی صورت میں موجود ہوتی ہے۔ آتما عظیم ترین ہستی ہی کا حصہ ہے اور اُسی کی خصوصیات کی حامل ہے۔

☆ جیوآتما سے مراد زندہ ہستی کی انفرادی روح ہے۔ وہ ایک فرد کے اندر آتما کی جھلک ہے۔ ایک ایسی لہر ہے جو وجود کے سمندر سے نکلتی ہے اور ایک جسم سے دوسرے جسم میں داخل ہوتی جاتی ہے اور ایک طویل ارتقائی عمل اور تجربے سے گزرنے کے بعد دوبارہ آتما کی وحدت کی طرف لوٹ جاتی ہے۔ گویا جیوآتما سے مراد وہ روح ہے جو اپنا اظہار بدن یا ہیئت کی صورت میں کرتی ہے۔ ایک نقطۂ نظر یہ بھی ہے کہ آتما جب مایا میں پھنس جاتی ہے تو وہ جیوآتما بن جاتی ہے۔

۲۲۔ اُپنشد (Upanishad) ویدوں کے حصے اور قدیم سنسکرت تحریروں کے وہ مجموعے ہیں جن میں ہندومت کے مذہبی اور اہم ترین فلسفیانہ تصورات بیان ہوئے ہیں۔

۲۳۔ بریڈلے نے خودی کو ایک واہمہ (Illusion) اِس لیے قرار دیا ہے کہ وہ خودی میں پائی جانے والی متضاد صفات مثلاً تغیر و ثبات اور وحدت و کثرت کی حقیقت کو نہیں سمجھ پایا حالانکہ:

> خودی کے اندر پائی جانے والی تغیر و ثبات اور وحدت و کثرت کی متضاد صفات کا سمجھنا بہت ضروری ہے۔ تغیر و ثبات کا مطلب یہ ہے کہ خودی کے اندر ثبات بھی ہے اور تغیر بھی۔ ثبات سے یہ مراد ہے کہ خودی اپنی جگہ پر قائم رہتی ہے تاہم خودی کے اندر تغیر ان معنوں میں ہے کہ خودی اپنی جگہ قائم رہتے ہوئے بھی ایک سے دوسرے اور پھر اس سے اگلے ارتقائی مراحل میں داخل ہوتی رہتی ہے مثلاً جب ایک شخص دس سال سے ساٹھ یا ستر سال کا ہو جاتا ہے تو

دس سال کے بچے کی خودی غائب نہیں ہو جاتی۔ خودی وہی رہتی ہے تاہم وہ ارتقا کے مختلف مراحل سے گزرتے ہوئے پختگی کی بہتر سے بہتر منازل کی جانب گامزن رہتی ہے۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ جیسے ایک نرم و نازک کونپل بڑھ کر ایک مضبوط تنے یا تناور درخت کی صورت اختیار کر لے۔ کونپل سے تنا اور درخت بننے کے ارتقائی عمل سے ثابت ہوتا ہے کہ کونپل اپنی جگہ قائم و برقرار رہتی ہے تاہم وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ارتقائی مراحل بھی طے کرتی رہتی ہے۔ گویا ثبات سے مراد خودی کا اپنی جگہ قائم و برقرار رہنا ہے اور تغیر سے مراد اپنی جگہ قائم و برقرار رہتے ہوئے ارتقائی مراحل پر گامزن رہنا ہے۔ یوں خودی کے اندر ثبات اور تغیر یعنی تغیر و ثبات کی متضاد خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ خودی کے اندر وحدت و کثرت کی بظاہر متضاد صفات بھی پائی جاتی ہیں۔ وحدت و کثرت کا مطلب یہ ہے کہ ایک ہی خودی اَپنے افعال و کرداراور رویوں کے اعتبار سے مختلف روپ اختیار کر لیتی ہے۔ مثلاً زید کبھی ایک باپ، بیٹے یا بھائی کی صورت میں دکھائی دیتا ہے تو کبھی وہ ایک عام شہری، استاد، شاگرد یا شاعر کی صورت میں نظر آتا ہے۔ خودی ایک ہی ہے تاہم اِس کے اظہار کی صورتیں ایک سے زیادہ ہیں۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں کہ اقبال کے نزدیک:

> ''خودی اَپنے مظاہر کی بوقلمونی کے باوجود ایک وحدت ہے جس طرح دریا اپنی اوضاع واشکالِ مختلفہ کے باوجود از اول یا آخر ایک ہی دریا ہے۔''(i)

(i) یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح بالِ جبریل، لاہور: عشرت پبلشنگ ہاؤس، س ن، ص: ۵۹۹

۲۴۔ بریڈلے اِس اَمر کا اعتراف اپنی کتاب "Appearance And Reality" میں اِن الفاظ میں کرتا ہے:

> "That relves exit, and are identical in some sense, is indubitable."(i)

(i) Bradley, F.H., "Appearance And Reality", London: George Allen & Unwin, June 1926, P-104

۲۵۔ دراصل خودی کے لیے وحدتِ حیات کی کوئی بھی منزل مکمل وحدتِ حیات کی صورت اختیار نہیں کرسکتی کیوں کہ اگر ایسا ہو تو خودی کے اندر تحرک وارتقا رک جائے جب کہ اقبال کے نزدیک خودی کی زندگی تحرک و ارتقا ہی سے عبارت ہے۔

۲۶۔ عظیم یونانی فلسفی سقراط (Socrates) ۴۶۹ قبل مسیح میں ایتھنز میں پیدا ہوا اور اُس نے ۳۹۹ ق م میں وفات پائی۔ سقراط کی کوئی تصنیف نہیں ہے تاہم اُسے بابائے فلسفہ کہتے ہیں۔ افلاطون، سقراط کا شاگرد تھا۔ سقراط نے اَپنے اقوال اور تقریروں کے ذریعے لوگوں کو اَپنے خیالات سے آگاہ کیا۔ اُس کے خیالات نے خاص طور پر نوجوانوں کو بہت متاثر کیا۔ ایتھنز کا حکمران طبقہ سقراط کی بیباکی اور جدت خیال سے بہت خوف زدہ تھا۔ اُن کا

خیال تھا کہ سقراط نوجوانوں کو گمراہ کر رہا ہے۔ چنانچہ سقراط پر مقدمہ دائر کیا گیا اور اُسے سزائے موت دی گئی۔ سقراط کے عقیدت مندوں نے اُسے جیل سے بھگانے کا منصوبہ بنایا مگر اُس نے انکار کر دیا۔ سقراط نے اپنی زندگی کا آخری دِن اَپنے دوستوں اور عقیدت مندوں کے ساتھ گزارا اور شام کو دی گئی سزا کے مطابق زہر کا پیالہ پی لیا۔ سقراط کے بہت سے اقوال بہت مشہور ہوئے مثلاً سقراط کہا کرتا تھا کہ ''میں ایک بات بخوبی جانتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ میں کچھ نہیں جانتا۔'' اِسی طرح سقراط سے یہ قول بھی منسوب ہے کہ اَپنے آپ کو پہچانو (Know Thyself)۔

۲۷۔ رک: خطبہ اول حواشی نمبر ۲۰

۲۸۔ رک: خطبہ اول حواشی نمبر ۲۴

29. Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, Tr, by, Norman Kemp Smith, London: Macmillan And Co., Limited, 1933, P-28

30. Ibid, P-329,330

31. Ibid, P-372,373

۳۲۔ انگریز فلسفی لیرڈ کا پورا نام جان لیرڈ (John Laird) تھا۔ وہ ۱۷ مئی ۱۸۸۷ء کو ڈیورس (Durris) میں پیدا ہوا۔ فلسفے کی تعلیم حاصل کی اور مختلف یونیورسٹیوں میں منطق و فلسفے کے مضمون ہی میں تدریسی خدمات انجام دیں۔ لیرڈ ۱۹۲۹ء سے ۱۹۳۰ء کے دوران میں ارسطو سوسائٹی (Aristotelian Society) لندن کے صدر بھی رہے۔ لیرڈ کی اہم تصانیف درج ذیل ہیں:

- Problems of The Self 1917
- A Study In Realism 1920
- The Idea of the Soul 1924
- The Idea of Value 1929
- Knowledge, Belief and Opinion 1930
- Morals and Western Religion 1930
- Mind And Deity 1941

لیرڈ نے ۵ اگست ۱۹۴۱ء میں انتقال کیا۔

۳۳۔ رک: خطبہ اول، حواشی نمبر ۶۱

34. Willian James, The Principles of Psychology, Vol-I, New York: Henry Holt And Company, 1890, See Pages, 237 To 248

35. Ibid, P-340

36. Ibid, P-339, Also see "Critique of Pure Reason" by Kant tr., Norman Kemp Smith, P-342

۳۷۔ وَيَسْأَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً

(القرآن، سورت بنی اسرائیل نمبر ۱۷، آیت نمبر ۸۵)

۳۸۔ اسکاٹ لینڈ کا فلسفی پرنگل پیٹی سن ۲۰ دسمبر ۱۸۵۶ء کو اڈنبرا میں پیدا ہوا اور یکم ستمبر ۱۹۳۱ء میں فوت ہوا۔ ساری عمر منطق و فلسفہ کی تدریس میں بسر ہوئی۔ اہم تصانیف یہ ہیں:

Man's place in the Cosmos 1897

The Idea of Immortality 1927

۳۹۔ إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

(القرآن، سورت الاعراف نمبر ۷، آیت نمبر ۵۴)

۴۰۔ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلاً

(القرآن، سورت بنی اسرائیل نمبر ۱۷، آیت نمبر ۸۴)

۴۱۔ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ

(القرآن، سورت المومنون نمبر ۲۳، آیت نمبر ۱۲۔۱۴)

۴۲۔ دیکارت (Descartes) کا پورا نام رینے دیکارت (Rene Descartes) ہے۔ فرانسیسی مفکر اور ریاضی دان ہے۔ ۳۱ مارچ ۱۵۹۶ء میں پیدا ہوا اور ۱۱ فروری ۱۶۵۰ء میں وفات پائی۔ تعلیم مکمل کرنے کے بعد کچھ عرصہ فوج میں گزارا۔ ۱۶۲۸ء میں فرانس چھوڑ دیا اور ہالینڈ چلا گیا۔ کارتیزیت (Cartesianism) کے علاوہ جسم (Body) اور روح (Mind) کے بارے میں دیکارت کے خیالات اہم ترین تصور کیے جاتے ہیں۔

۴۳۔ Manichaean سے مراد ہے مانوی۔ اِس سے اشارہ ہے مانی مذہب کی طرف۔ اِس مذہب کا بانی ایرانی پیغمبر مانی تھا اور اُسی کے نام کی مناسبت سے مذہب کا نام بھی مانی رکھا گیا۔ اِس مذہب میں عیسائیت، ہندومت اور زرتشت مت کے عناصر پائے جاتے ہیں۔

۴۴۔ لائبنیز (Leibnitz) کا پورا نام گوٹ فرائیڈ ولہلم لائبنیز (Gottfried Wilhelm Leibnitz) تھا۔ وہ جرمن فلسفی اور ریاضی دان تھا۔ یکم جولائی ۱۶۴۶ء میں پیدا ہوا اور ۱۴ نومبر ۱۷۱۶ء میں فوت ہوا۔ لائبنیز کا خیال تھا کہ انسانی جسم کی تمام حرکات روح کے تابع ہوتی ہے۔ اُس کا موناڈز (Monads) کا فلسفہ بہت اہم ہے۔

۴۵۔ فریڈرک البرٹ لانگے (Friedrich Albert Lange) ۲۸ ستمبر ۱۸۲۸ء میں پیدا ہوا اور ۲۳ نومبر ۱۸۷۵ء میں سنتالیس برس کی عمر میں فوت ہوگیا۔ یہ مادیت پرست فلسفی جرمنی سے تعلق رکھتا تھا۔

۴۶۔ إِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِىْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِىْ سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِىْ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيْثاً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللّٰهُ رَبُّ الْعَالَمِيْنَ

(القرآن، سورت الاعراف نمبر ۷، آیت نمبر ۵۴)

۴۷۔ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيْمٌ

(القرآن، سورت الحدید نمبر ۵۷، آیت نمبر ۳)

۴۸۔ Configuration کا مطلب کچھ اجزاء یا عناصر کو ترتیب دینا اور یوں ایک کلی صورت مرتب کرنا ہے۔ Configuration Psychology کو Gestalt Psychology بھی کہتے ہیں۔ گیسٹالٹ کا مطلب اجزاء کی ترتیب اور مجموعے سے وجود میں آنے والی کلی صورت ہے۔ گیسٹالٹ نفسیات کے ماننے والوں کا یہ کہنا ہے کہ ایک کلی صورت کی خصوصیات اُس کے اجزاء کی خصوصیات سے بالکل مختلف ہوتی ہیں مثلاً ایک مکان اینٹوں، سیمنٹ، ریت، لکڑی اور دیگر سامان سے بنتا ہے مگر ان اجزاء سے کلی صورت اختیار کرنے والے مکان کی خصوصیات اجزاء کی خصوصیات سے مختلف ہوتی ہیں۔ اسی طرح میز، کرسی، کتاب یا اجزاء کی ترتیب سے وجود پذیر ہونے والی کسی بھی کلی صورت کی مثال دی جاسکتی ہے۔ مختصر یہ کہ اِس دبستانِ نفسیات کے مطابق اجزاء کی خصوصیات اَپنے کل کی خصوصیات سے اور کل کی خصوصیات اَپنے اجزاء کی خصوصیات سے مختلف ہوتی ہیں۔

۴۹۔ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِيْنَ نَاراً أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيْثُوا يُغَاثُوا بِمَاء كَالْمُهْلِ يَشْوِىْ الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقاً

(القرآن، سورت الکہف نمبر ۱۸، آیت نمبر ۲۹)

۵۰۔ إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاء وَعْدُ الآخِرَةِ لِيَسُوؤُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُواْ الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُواْ مَا عَلَوْاْ تَتْبِيْراً

(القرآن، سورت بنی اسرائیل نمبر ۱۷، آیت نمبر ۷)

۵۱۔ اوسوالڈ اسپنگلر (Orwald Spengler) ۲۹ مئی ۱۸۸۰ء میں بلینکن برگ (Blankenberg) جرمنی میں پیدا ہوا۔ وہ کئی علوم کا ماہر تھا۔ خاص طور پر تاریخ اور فلسفۂ تاریخ میں زیادہ دلچسپی رکھتا تھا۔ ۱۹۱۸ء میں اس کی کتاب "The Decline of the West" شائع ہوئی۔ سپنگلر کی زیادہ تر شہرت کا باعث یہی کتاب ہے۔ اُس کا یہ خیال ہے کہ تاریخ دراصل چند ثقافتوں کا مجموعہ ہے۔ ہر ثقافت ایک ایسی اکائی کی حیثیت رکھتی

ہے جس کا آغاز ہوتا ہے پھر وہ پھلتی پھولتی ہے اور بالآخر اختتام پذیر ہو جاتی ہے۔ تاریخ ثقافتوں اور ان کے عروج و زوال کو سمجھتا ہے۔ اسپنگلر کی اہم ترین تصانیف درج ذیل ہیں:

1. The Decline of the West
2. The Hour of Decision
3. The Prussianism And Socialism

اوسوالڈ اسپنگلر کا ۸ مئی ۱۹۳۶ء کو میونخ، جرمنی میں انتقال ہوا۔

۵۲۔ اسپنگلر اپنی کتاب "The Decline of the West" کی جلد دوم میں لکھتا ہے:

"It is precisely the impossibility of an ego as a free power in the face of the divine that constitutes Islam."(i)

(i) Spengler, Oswald, "The Decline of the West", Vol.II, tr, By, Charles Francis Atkinson, London: George Allen & Unwin LTD, July, 1948, P-240

۵۳۔ دیکھیے اقبال کا خطبہ دوم "The Philosophical Test of the Revelations of Religious Experience"

The destiny of a thing then is not an unrelenting fate working from without like a task master; it is the inward reach of a thing, its realizable possibilities which lie within the depths of its nature and serially actualize themselves without any feeling of external compulsion."(P-40)

۵۴۔ نپولین بوناپارٹ ۱۵ اگست ۱۷۶۹ء میں پیدا ہوا اور ۵ مئی ۱۸۲۱ء میں وفات پائی۔ نپولین ۱۸۰۴ء سے ۱۸۱۴ء تک اور کچھ عرصہ ۱۸۱۵ء میں فرانس کا حکمران رہا۔ اِس عظیم سپہ سالار نے دس سال تک پورے یورپ اور دنیا پر اپنی دھاک بٹھائے رکھی۔

۵۵۔ راقم اِس حوالے سے اپنی کتاب ''معارفِ خطباتِ اقبال'' میں رقم طراز ہے:

''ایمان محض چند اُمور پر اندھے اعتقاد کا نام نہیں بلکہ یہ نفسی واردات سے ہویدا ہونے والے ایسے پختہ یقین کا نام ہے جس سے صرف مضبوط شخصیات ہی سرفراز ہوتی ہیں۔ جب یہ ہستیاں آزادیٔ نفس کی بدولت ارتقائے خودی کی

اعلیٰ سطح پر پہنچتی ہیں تو اِن میں خصائص الٰہی پیدا ہو جاتے ہیں اور اِن کی زبان سے روحانی واردات کا اظہار مختلف اقوال کی صورت میں ہوتا ہے مثلاً حدیثِ قدسی ہے: ''انی انا الدھر'' (I am time)، حضرت علیؓ کا قول ہے ''میں قرآنِ ناطق ہوں'' (I am the speaking Quran) منصور حلاّج کا قول ہے: ''انا الحق'' (I am the Creative Truth) اور اِسی طرح حضرتِ بایزید کا قول ہے:

''سبحانی ما اعظم شانی'' (Glory to me)۔ اِن اقوال سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ صوفی روحانی واردات کے دوران میں قربِ الٰہی کے اعلیٰ مقام پر فائز ہوتے ہوئے بندۂ مولا صفات کا روپ دھار لیتا ہے تاہم بقول اقبال روحانی واردات کے وجدانی تجربے (Unitive Experience) کے باوجود خودیٔ متناہی (Finite Ego) خودیٔ مطلق یعنی اللہ تعالیٰ کی لامتناہی خودی (Infinite Ego) میں اَپنے آپ کو یوں گم نہیں کر دیتی کہ اِس کی اپنی شناخت ختم ہو جائے بلکہ لامتناہی خودی از راہِ محبت آگے بڑھ کر متناہی خودی کو اپنی آغوش میں لے لیتی ہے اور یوں لامتناہی خودی کی صفات متناہی خودی (صوفی) کے اندر در آتی ہیں۔'' (i)

(i) محمد آصف اعوان، ڈاکٹر، معارفِ خطباتِ اقبال، لاہور: نشریات، ۲۰۱۸ء، ص: ۱۳۰۔۱۲۹

۵۶۔

۵۷۔ Fatalism تقدیر پرستی یا جبریت کا نظریہ ہے۔ اِس نظریے کے مطابق کائنات کی ہر شے تقدیر کے شکنجے میں جکڑی ہوئی ہے۔ یونانیوں کے ہاں یہ تصور تھا کہ انسان ہی نہیں بلکہ دیوتا بھی تقدیر کے پابند ہیں۔ یہ نظریہ جدوجہد اور سعی وعمل کی نفی اور کاہلی و بے عملی کو فروغ دیتا ہے۔

۵۸۔ ابوسفیان کے بیٹے اَمیر معاویہؓ صحابیِ رسولؐ تھے۔ فتحِ مکہ کے موقع پر مسلمان ہوئے۔ ۶۰۲ء میں مکہ میں پیدا ہوئے اور ۲۶ اپریل ۶۸۰ء میں تقریباً اٹھتر برس کی عمر میں انتقال کیا۔ حضرت اَمیر معاویہؓ نے سلطنتِ اُمیہ کی بنیاد رکھی اور ۶۶۱ء سے ۶۸۰ء تک سلطنتِ اُمیہ کے بانی حکمران رہے۔

۵۹۔ معبد کا پورا نام معبد بن عبداللہ بن عویم الجُہنی البصری تھا۔ انھیں معبد الجہنی بھی کہا جاتا ہے۔ اِن کا تعلق مدینہ کے قریب قبیلہ جہینہ سے تھا۔ معبد تابعی تھے اور قدری خیالات کے مالک تھے۔ بعض اصحابِ رسولؐ اُن کے قدری تصورات کو گمراہ کن سمجھتے تھے۔ ان کے سنِ پیدائش کے بارے میں تو معلوم نہیں البتہ اِن کی وفات ۸۰ ہجری بمطابق ۶۹۹ء میں ہوئی۔

۶۰۔ مشہور صوفی بزرگ حسن بصریؒ ۲۱ھ بمطابق ۶۴۲ء کو بصرہ میں پیدا ہوئے اور ۱۱۰ھ بمطابق ۱۵ اکتوبر ۷۲۸ء کو بصرہ ہی میں انتقال کیا۔ حسن بصری تابعی تھے اور ایک باعمل صوفی تھے۔ حسن بصری کی ساری عمر اپنے قول و عمل سے اسلام کی تبلیغ و اشاعت میں بسر ہوئی۔

۶۱۔ فریڈرک ہیگل (Friedrick Hegel) ۲۷ اگست ۱۷۷۰ء کو جرمنی کے ایک علاقے سٹٹ گارٹ (Stuttgart) میں پیدا ہوا۔ اِس کا والد ریونیو افسر تھا۔ عیسائیت کے فرقہ پروٹسٹنٹ سے اِس کا تعلق تھا اور اسی زہد و تقویٰ کے ماحول میں ہیگل کی پرورش ہوئی۔ سٹٹ گارٹ گرامر اسکول سے ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ فلسفہ اور یونانی اَدب کے مطالعے کا بہت شوق تھا۔ ۱۷۹۳ء میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ سات سال تک خانگی معلم کی حیثیت سے گزارے۔ ۱۸۰۱ء میں جینا (Jena) یونیورسٹی میں فلسفے کا لیکچرار مقرر ہوا اور جلد ہی ۱۸۰۵ء میں پروفیسر بن گیا۔ ہیگل کا ۱۴ نومبر ۱۸۳۱ء میں انتقال ہوا۔ ہیگل کی اہم ترین کتابیں درج ذیل ہیں:

1. Phenomenology of Mind
2. The Philosophy of History
3. The Doctrine of Formal Logic

۶۲۔ آگسٹ کونت (Auguste Conte) فرانس میں بمقام مونٹ پیلیر (Mont Pellier) میں ۱۹ جنوری ۱۷۹۸ء کو پیدا ہوا۔ اِس کے والدین کٹر رومن کیتھولک تھے مگر وہ بچپن ہی سے اِس سے بیزار ہو گیا۔ وہ توہمات اور محض خیال آرائی کے خلاف تھا۔ اُس کا خیال تھا کہ معاشرتی حقائق کو بھی فطری حقائق کی طرح قوانین کے تحت پرکھنا چاہیے۔ آگسٹ کونت نے سوشیالوجی کو ایک باقاعدہ علم کی صورت عطا کی۔ اُس کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ ذہنِ انسانی کی پرورش تین مراحل میں ہوتی ہے (ا) الٰہیاتی (ب) مابعدالطبیعیاتی (ج) علمی۔ علمی مرحلہ جدید دور کا مرحلہ ہے۔ کونت چاہتا تھا کہ دینی اور فلسفیانہ توضیحات کو چھوڑ کر صرف اثباتی فلسفہ (Positive Philosophy) کی بنیاد پر اَپنے نظریات کی تشکیل کی جائے۔

کونت نے اپنی زیادہ تر زندگی عسرت اور بیماری میں بسر کی۔ گھریلو ناچاکی اور عائلی ناآسودگی کے باعث ایک مرحلہ ایسا بھی آیا کہ اُس کا ذہنی توازن بگڑ گیا۔ کونت کے خیالات کا نچوڑ اُس کی چھ جلدوں پر مشتمل تصنیف "Course of Positive Philosophy" ہے۔ کونت کا ۵ ستمبر ۱۸۵۷ء کو انتقال ہوا۔

۶۳۔ ابنِ رشد ۵۲۰ھ بمطابق ۱۱۲۶ء کو قرطبہ میں پیدا ہوا۔ مغرب میں ابنِ رشد کو "Averroes" کے نام سے پہچانا جاتا ہے۔ ابنِ رشد یونانی فلسفے کا ماہر تھا اور اِس میں بہت دل چسپی رکھتا تھا۔ اُس نے اسلامی تعلیمات کو بھی یونانی فلسفے کی روشنی میں پرکھنے اور منضبط کرنے کی کوشش کی۔ وہ ایک فلسفی بھی تھا اور طبیب تھا۔ اُس کا خاندان قرطبہ کا ایک ممتاز علمی گھرانہ تھا۔ ابنِ رشد کو اَپنے خیالات کی بنا پر اکثر علماء اور حکومت کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ ابنِ رشد نے فقہ، طب، علم و حکمت، فلکیات اور گرامر کے حوالے سے بہت سی کتب تصنیف کیں تاہم اُس کی بہت سی کتابیں دست بردِ زمانہ کا شکار ہو گئیں۔ چند ایک کے نام درج ذیل ہیں:

- غزالی کی ''تصنیف تہافتہ الفلاسفہ'' کے جواب میں لکھی جانے والی کتاب ''تہافتہ التہافہ''
- کشف المناہج
- مابعد الطبعیات
- فصل المقال

اِس کے علاوہ ارسطو کی کتابوں ''بوطیقا'' اور ''ری پبلک'' کی شرحیں بھی تحریر کیں۔

۶۴۔ فرانسیسی فلسفی اور مؤرخ جوزف رینان ارنسٹ (Joseph Renan Ernest) ۲۷ فروری ۱۸۲۳ء میں پیدا ہوا اور ۱۲ اکتوبر ۱۸۹۲ء میں فوت ہوا۔ شروع شروع میں مذہب کے بہت قریب تھا مگر بعد ازاں فلسفے کے مطالعے نے اِسے مذہب سے دور کر دیا۔ ارسطو اور ابنِ رشد پر تحقیقی کام کی بدولت اُسے ڈاکٹریٹ کی ڈگری ملی۔ ۱۸۶۰ء میں شام چلا گیا۔ وہاں اُس نے حضرتِ عیسیٰ کی حیات پر ایک کتاب تصنیف کی۔ وہ بائبل کے قصوں اور عیسیٰ علیہ السلام کے معجزات کو محض دھوکہ قرار دیتا ہے۔ ۱۸۶۲ء میں ریناں واپس فرانس آ گیا اور پروفیسر کی حیثیت سے تدریسی خدمات انجام دینے لگا۔ ایک وقت ایسا بھی آیا کہ اُسے اپنے مذہبی خیالات کی وجہ سے پروفیسری سے الگ ہونا پڑا تاہم کچھ عرصہ بعد پھر بحال ہو گیا۔

65. Willian James, Human Immortality, New York: Mifflin And Company, Year Unknown, P-17

66. Ibid, P-13

67. Ibid, P-14

68. Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought In Islam, Lahore: Institute of Islamic Culture, 2003, P-26-28

69. Eddington, The Nature of the Physical World (Gifford Lectures 1927), London: 1928, P-323

۷۰۔ فریڈرک ولہلم نطشے (Friedrich Welhelm Nietzche) ۱۵ اکتوبر ۱۸۴۴ء کو جرمنی میں بمقام راکن (Rocken) پیدا ہوا۔ وہ ایک پادری کا بیٹا تھا۔ ابتدائی تعلیم و تربیت دینی ماحول میں ہوئی مگر آغازِ جوانی ہی میں اُس نے دینیات چھوڑ کر فلسفے کا مطالعہ شروع کر دیا۔ نطشے یونانی فلسفے کا بڑا مداح تھا اور گوئٹے کا بڑا عقیدت مند تھا۔ شوپنہار کا بھی اچھا خاصا مطالعہ کیا۔ شوپنہار کی قنوطیت نے اُسے بہت متاثر کیا۔ رہی سہی کسر ایک لڑکی لوسلومی (Love Salome) کی ناکام محبت نے نکال دی۔ لوسلومی کی بے التفاتی نے اُسے عورت ذات سے متنفر کر دیا۔ نطشے کی زندگی کے آخری برس انتہائی اذیت، بیماری اور تنہائی میں گزرے یہاں تک کہ وہ ۱۸۸۹ء میں ذہنی خبط کا شکار ہو گیا۔

نطشے نے مردِ برتر (Superman) کا تصور دیا۔ اُس کا خیال تھا کہ زندگی کا مقصد تسلط حاصل کرنا ہے اور جو

رکاوٹ بھی اِس تسلط کی راہ میں حائل ہو اُسے کچل دینا چاہیے۔ زندہ رہنے کا حق صرف طاقت ور کو ہے۔ وہ کمزور لوگوں کی طرح محض خیالی پلاؤ پکانے کا قائل نہیں بلکہ بزورِ بازو مصائب پر قابو پانے کی تعلیم دیتا ہے۔ اُس نے عیسائیت کو بھی تنقید کا نشانہ بنایا۔ اُس کے نزدیک عیسائیت غلامی اور رہبانیت کی طرف لے جاتی ہے۔ نٹشے کا ۲۵ اگست ۱۹۰۰ء کو اپنی بہن کے گھر میں نمونیا کی وجہ سے انتقال ہوا۔ نٹشے کی چند کتابوں کے نام درج ذیل ہیں:

(i) Thus Spake Zarathustra

(ii) Beyond Good and Evil

(iii) The Will to Power

(iv) The Genealogy of Morals

(v) Human All-Too Human

۷۱۔ نٹشے کے نظریۂ تکرارِ ابدی (Doctrine of Eternal Recurrence) کے اہم ترین نکات درج ذیل ہیں:

(i) کائنات میں توانائی کی مقدار محدود ہے اور توانائی کے مراکز بھی محدود ہیں۔

(ii) مکاں کا تصور محض ذہنی اختراع ہے چنانچہ کائنات کے متعلق یہ خیال نہیں کیا جا سکتا کہ وہ کسی خلائے محض میں واقع ہے۔

(iii) زمانے کا وجود خارجی اور حقیقی ہونے کے ساتھ ساتھ زمانی عمل لامتناہی بھی ہے۔ چنانچہ کائنات میں توانائی کی محدود مقدار کے ہوتے ہوئے لامحدود زمانی عمل کا مطلب یہی ہے کہ کائنات میں ہمیشہ یا ابدی طور پر واقعات وحوادث کی تکرار ہوتی رہتی ہے اور ایک جیسے واقعات اپنے آپ کو دہراتے رہتے ہیں گویا کائنات کے اندر ایک میکانکی عمل کارفرما ہے۔ مزید تفصیل کے لیے راقم کی کتاب ''اقبال اور فکرِ مغرب'' میں مضمون ''نطشے کا نظریۂ تکرارِ ابدی اور اقبال'' ص۔۵۰ ملاحظہ کریں۔

۷۲۔ سول انجینئر ہربرٹ سپنسر (Herbert Spencer) انگریز ماہرِ نفسیات اور عمرانیات تھا۔ وہ ۱۷ اپریل ۱۸۲۰ء میں ڈربی میں پیدا ہوا۔ اِس کے خیالات پر ہیوم، کانٹ اور مِل کے اثرات نمایاں ہیں۔ فلسفۂ ارتقا کے حوالے سے اسپنسر ڈارون کا پیش رو تھا۔ اُس کے ارتقائی افکار ڈارون کے تصورِ ارتقا میں مرکزی حیثیت کے حامل ہیں۔ انتخابِ طبعی (Natural Selection) کے تصور کو اسپنسر نے چارلس ڈارون سے بہت پہلے بیان کر دیا تھا۔ میکمیلن انسائیکلوپیڈیا میں اسپنسر کے متعلق درج ہے:

> "His evolutionary theories were conceived before those of Charles Darwin and Spencer is thought to have coined the phrase 'Survival of the Fittest'. in his latter 3-volume work 'Principles of Sociology (1876-96)."(i)

(i)The Macmillan Family Encyclopedia, Vol-18, Macmillan, London, LTD, 1980, P-177

اسپنسر کا ۸ دسمبر ۱۹۰۳ء میں انتقال ہوا۔اہم کتابیں درج ذیل ہیں:

(i) First Principles

(ii) The Principles of Ethics

(iii) The Nature And Reality of Religion

۷۳۔ Periodic کا مطلب ہے بار بار پلٹ کر آنے والا۔اقبال کہتے ہیں کہ نٹشے کے نزدیک زماں کی حقیقت موضوعی (Subjective) نہیں بلکہ معروضی (Objective) ہے اور یہ ایک لامتناہی (Infinite Process) ہے۔اِس لیے اِس طرح کے زماں کو دوری (Periodic) ہی تصور کیا جا سکتا ہے۔

74. Oscar Levy (ed), The Complete Works of Friedrich Niotzsche, XIV, Paris, P.248-250

75. Ibid, P-274

۷۶۔ اقبال نے اُپنے پانچویں خطبے میں بھی اِس نقطۂ نظر کا اظہار کیا ہے کہ واقعات کی مستقل مراجعت تخلیق کے دوامی عمل کی بجائے تکرارِ ابدی کا باعث بنتی ہےاَور تکرارِ ابدی کے تصور سے تخلیقیت کے حقیقی عمل کی نفی ہوتی ہے۔

"Eternal recurrence is not eternal creation; it is eternal repetition."(i)

(i) Reconstruction, P-113

۷۷۔ Arabic-English Dictionary میں برزخ کے معنی یوں درج ہیں:

"Barzah, Pl. Barazih, interval; barrier; medium; isthmus; time between death and resurrection; tomb; abyss, depth;"(i)

(i) Steingass, F., Arabic-English Dictionary, Lahore: Sang-e-Meel Publications, P-117

''مفردات القرآن'' میں امام راغب اصفہانی رقم طراز ہیں:

''اَلْبَــرْزَخُ کے معنی دو چیزوں کے درمیان حدِ فاصل اور روک کے ہیں۔بعض نے کہا ہے کہ دراصل یہ بَرزۃ (پردہ) سے معرب ہے۔قرآن میں بَیۡنَهُمَا بَرۡزَخٌ لَّا یَبۡغِیَان (۵۵:۲۰) دونوں میں ایک آڑ ہے کہ اِس سے تجاوز نہیں کر سکتے،اور برزخ اُس رکاوٹ کو بھی کہا گیا ہے جو آخرت میں انسان اَور اس کے منازلِ رفیعہ تک پہنچنے کے درمیان حائل ہوگی جسے قرآن

نے آیت فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَہ (۹۰:۱۱) مگر وہ گھاٹی پر سے ہو کر نہ گزرا، میں عَقَبَة" کہا ہے
چنانچہ فرمایا وَمِن وَّ رَ آئِهِمْ بَرْزَخٌ" اِلیٰ یَوْمِ یُبْعَثُوْنَ اوران کے پیچھے برزخ ہے (جہاں
وہ) اس دِن تک کہ (دوبارہ) اُٹھائے جائیں گے (رہینگے) (۲۳:۱۰۰)۔ لہٰذا عقبہ سے مراد
وہ موانع ہیں جو بلند درجات تک پہنچنے سے روک لیتے ہیں جن تک کہ نیک لوگ ہی پہنچ سکتے
ہیں۔ بعض نے کہا ہے کہ یہاں برزخ سے موت اَور حشر کے مابین کی مدت مراد ہے۔" (i)

(i) امام راغب اصفہانی، مفرداتِ القرآن، ترجمہ: مولانا محمد عبدہٗ، اہلِ حدیث اکادمی، لاہور
جنوری ۱۹۷۱ء، ص: ۸۵

۷۸۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

"اور زمین پر چلنے والا کوئی جانور اور اَپنے دونوں پروں سے اُڑنے والا کوئی پرندہ ایسا نہیں جو
کہ تمھاری طرح کے گروہ نہ ہوں۔ ہم نے کتاب میں کوئی چیز ایسی نہیں چھوڑی (جس کا ذکر
نہ کیا ہو)۔ پھر وہ سب اَپنے رب کی طرف جمع کیے جائیں گے۔" (i)

(i) القرآن، سورت الانعام نمبر ۶، آیت نمبر ۳۸

۷۹۔ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍm ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍm
ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ
لَحْماً ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ m

(القرآن، سورت المومنون نمبر ۲۳، آیت نمبر ۱۲ تا ۱۴)

۸۰۔ حَتَّى إِذَا جَاء أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِm لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ
كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَm

(القرآن، سورت المومنون نمبر ۲۳، آیت نمبر ۹۹، ۱۰۰)

۸۱۔ فِرْعَوْنَ وَثَمُودَm بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍm

(القرآن، سورت البروج نمبر ۸۵، آیت نمبر ۱۸، ۱۹)

۸۲۔ أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَm أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَm
نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَm
عَلَى أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ m

(القرآن، سورت الواقعہ نمبر ۵۶، آیت نمبر ۵۸ تا ۶۱)

۸۳۔ وَمَا يَنبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَداًm إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْداًm لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدّاًm وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْداًm

(القرآن، سورت مریم نمبر ۱۹، آیت نمبر ۹۳ تا ۹۵)

۸۴۔ وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَآئِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنشُوراًm
اقْرَأْ كَتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباًm
(القرآن، سورت بنی اسرائیل نمبر ۱۷، آیت نمبر ۱۳، ۱۴)

۸۵۔ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاء مَّهِينٍm
(القرآن، سورت السجدہ نمبر ۳۲، آیت نمبر ۸)

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍm
(القرآن، سورت الانشقاق ۸۴، آیت نمبر ۲۵)

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ m
(القرآن، سورت التین نمبر ۹۵، آیت نمبر ۶)

۸۶۔ فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌmوَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةًm
(القرآن، سورت الحاقّۃ نمبر ۶۹، آیت نمبر ۱۳، ۱۴)

۸۷۔ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ
إِلَّا مَن شَاء اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُم قِيَامٌ يَنظُرُونَm
(القرآن، سورت الزمر نمبر ۳۹، آیت نمبر ۶۸)

۸۸۔ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىm
(القرآن، سورت النجم نمبر ۵۳، آیت نمبر ۱۷)

۸۹۔ یہ شعر ایک صوفی شاعر جمالی دہلوی (وفات ۹۴۲ھ/۱۵۳۵ء) کا ہے۔ علامہ اقبال نے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے ڈاکٹر ہادی حسن کے نام ایک خط میں بھی اس شعر کو رقم کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ:

"In the whole range of Muslim literature, there is not one verse like it, and these two lines enclose a whole infinitude of ideas."(i)

(i) Muhammad Iqba, Letters of Iqbal, Compiled and edited by Bashir Ahmad Dar, Lahore: Iqbal Academy, 1978, P-165

۹۰۔ أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًىmأَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىmثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ
فَسَوَّىmفَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىmأَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىm
(القرآن، سورت القیٰمۃ نمبر ۷۵، آیت نمبر ۳۶ تا ۴۰)

۹۱۔ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَاmفَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَاmقَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَاmوَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَاm

(القرآن، سورت الشمس نمبر ۹۱، آیت نمبر ۷ تا ۱۰)

۹۲۔ تَبَارَکَ الَّذِیْ بِیَدِهِ الْمُلْکُ وَهُوَ عَلَى کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ
الَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیَاةَ لِیَبْلُوَکُمْ أَیُّکُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِیْزُ الْغَفُورُ
(القرآن، سورت الملک نمبر ۶۷، آیت نمبر ۱، ۲)

۹۳۔ ہرمن وان ہیلم ہولٹس (Herman Von Helmholtz) جرمن سائینس دان تھا۔ وہ ۳۱ اگست ۱۸۲۱ء کو پوٹسڈم (Potsdam) میں پیدا ہوا اور آٹھ ستمبر ۱۸۹۴ء کو تہتر برس کی عمر میں فوت ہوا۔ ہیلم ہولٹس کی اہم کتابوں کے نام درج ذیل ہیں:

(i) On the Sensations of Tone

(ii) Treatire on Physiological Optics

(iii) Popular Lectures on Scientific Subjects.

۹۴۔ ہیلم ہولٹس (Helmholtz) سے قبل یہ خیال کیا جاتا تھا کہ اعصابی تحریک (Nervious Excitation) کو شعور تک پہنچنے میں کوئی وقت نہیں لگتا۔ یہ عمل فوری نوعیت کا ہے لہٰذا اعصابی تحریک کے شعور تک پہنچنے کی رفتار ناقابلِ پیائش ہے۔ ہیلم ہولٹس نے پہلی دفعہ یہ بات دریافت کی کہ اعصابی تحریک کے شعور تک پہنچنے میں لازماً وقت صرف ہوتا ہے۔ اُس نے بتایا کہ اعصابی تحریک کی شعور تک پہنچنے کی رفتار تیس میٹر فی سیکنڈ ہے۔

۹۵۔ وَیَقُولُ الْإِنسَانُ أَئِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَیًّا
أَوَلَا یَذْکُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ یَکُ شَیْئًا
(القرآن، سورت مریم نمبر ۱۹، آیت نمبر ۶۶، ۶۷)

۹۶۔ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَیْنَکُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِیْنَ
عَلَى أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَکُمْ وَنُنشِئَکُمْ فِی مَا لَا تَعْلَمُونَ
وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَکَّرُونَ
(القرآن، سورت الواقعہ نمبر ۵۶، آیت نمبر ۶۰۔۶۲)

۹۷۔ علامہ جاحظ بصری ۱۶۰ھ بمطابق ۷۷۶ء کو پیدا ہوئے اور ۲۵۵ھ بمطابق ۸۶۸ء کو فوت ہوئے۔ بہت بڑے اَدیب اور مفکر تھے۔ مسلم مفکرین میں سب سے پہلے علامہ جاحظ نے ارتقائی تصورات کا اظہار کیا۔ اُنھوں نے مختلف انسانی کرداروں اور معاشروں کی عکاسی کی ہے۔ بالخصوص اُن کی تصنیف ''کتاب الحیوان'' میں حیوانات اور پرندوں کے حوالے سے نقل مکانی اور آب وہوا کے اثرات سے رونما ہونے والے تغیرات کی نشان دہی کی گئی ہے۔ علامہ جاحظ نے بعد میں آنے والے ارتقائی مفکرین کے لیے فکری بنیادیں فراہم کیں۔

۹۸۔ Brethren of Purity سے مراد انجمن ''اخوان الصفا'' ہے۔ اخوان الصفاء دسویں صدی عیسوی میں مسلمان اہلِ فکر ونظر کی ایک خفیہ جماعت تھی۔ اس جماعت کی بنیاد عراق کے شہر بصرہ میں پڑی۔ اس جماعت یا

انجمن کے اراکین ہر بارھویں روز بڑی راز داری کے ساتھ ایک دوسرے سے ملتے اور خالص علمی اور فکری مسائل پر سوچ بچار اور تبادلۂ خیال کرتے جو گفتگو ہوتی اُسے بعد ازاں ایک مکتوب (Epistle) کی شکل میں لکھ کر اُن لوگوں تک پہنچایا جاتا جو کسی وجہ سے اِس انجمن کی مجلسوں میں شریک نہ ہو پاتے تھے یہ مکتوبات جو مختلف اوقات میں قلم بند ہوئے انھیں عربی میں ''رسائل اخوان الصفا'' کہتے ہیں۔ اخوان الصفا کا پورا نام ''اخوان الصفاء وخلان الوفاء واہل العدل وابناء الحمد وارباب الحقائق واصحاب المعانی'' ہے تاہم یہ جماعت اَپنے مختصر نام ''اخوان الصفاء'' سے ہی مشہور ہوئی۔ اخوان الصفا کے اراکین کا یہ خیال تھا کہ شریعت بہت سی جہالتوں کا شکار ہو چکی ہے۔ معاشرے کو گمراہیوں نے گھیرا ہوا ہے۔ اِن گمراہیوں سے نجات پانے کا صرف ایک ہی راستہ ہے کہ لوگوں کو فکر و فلسفہ کی طرف راغب کیا جائے اَور عقل اور عقیدے میں ہم آہنگی پیدا کی جائے۔ اَخوان الصفا کے لوگ خاص طور پر یونانی فلسفہ اور ریاضی میں بہت دل چسپی رکھتے تھے۔ اِس انجمن کے بعد میں آنے والے مسلم مفکرین کے افکار پر گہرے اثرات مرتب ہوئے۔

۹۹۔ ابنِ مسکویہ کا پورا نام ابوعلی احمد مسکویہ ہے۔ ابنِ مسکویہ کے سنِ پیدائش کے بارے میں کوئی حتمی بات نہیں کی جا سکتی تاہم اُن کا سنِ وفات ۹ صفر ۴۲۱ھ بمطابق ۱۶ فروری ۱۰۳۰ء ہے۔ محمد کاظم اپنی کتاب ''مسلم فکر و فلسفہ ___ عہد بعہد'' میں ابنِ مسکویہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

> ''مسکویہ نے تاریخ کی ایک کتاب ''تجارب الامم'' بھی لکھی اور ساتھ ہی 'جاوداں خرد' کے عنوان سے ایرانی، یونانی، ہندوستانی اور اسلامی مقولوں اَور کہاوتوں کا ایک مجموعہ مرتب کیا۔ مسکویہ نے نفسیات اَور اخلاق پر بھی متعدد رسائل لکھے جن میں سے ''ترتیب السعادۃ''، ''جوہرِ انصاف'' اَور ''لذت واَلم'' قابلِ ذکر ہیں۔''(i)
>
> (i) محمد کاظم، مسلم فکر و فلسفہ ___ عہد بعہد، لاہور: مشعل بکس، ۲۰۰۸ء، ص: ۱۸۸

ابنِ مسکویہ کو تاریخ، منطق اور فلسفے کے ساتھ ساتھ شعر و اَدب پر مکمل دسترس حاصل تھی۔ وہ علامہ جاحظ کے بعد ارتقائی نظریات پیش کرنے والا سب سے بڑا فلسفی ہے۔ ارتقائی تصورات کے حوالے سے اُس کی سب سے اہم تصنیف ''الفوز الاصغر'' ہے۔ ابنِ مسکویہ کے نزدیک عملِ ارتقا کا باعث اشیا کے اندر موجود ارتقا کو جاری رکھنے کا باطنی تحرک ہے اَور اس باطنی تحرک کا تعلق روح کے ساتھ ہے۔ اقبال نے اَپنے ڈاکٹریٹ کے تحقیقی مقالہ ''ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا'' اور انگریزی خطبات میں ابنِ مسکویہ کے ارتقائی نظریات کو تفصیل سے پیش کیا ہے۔

۱۰۰۔ مبتداءِ انسانی (Origin of man) کے جدید نظریے کا تعلق چارلس ڈارون (۱۸۰۹ء۔۱۸۸۲ء) سے ہے جس کی کتاب کا نام "On the Origin of Species" ہے۔ یہ کتاب ۲۴ نومبر ۱۸۵۹ء میں شائع ہوئی۔ یہی کتاب ڈارون کے نظریۂ ارتقا کی بنیاد ہے۔ اِس حوالے سے ڈارون کی دوسری اہم ترین کتاب کا نام "The Descent of Man" ہے۔ ابنِ مسکویہ نے مبداءِ انسانی کا وہی تصور دیا جو بعد ازاں ڈارون نے

اُنیسویں صدی میں پیش کیا۔ دیکھیں اقبال کا خطبۂ پنجم صفحہ نمبر ۱۰۷۔ تفصیل کے لیے راقم کی کتاب ''معارفِ خطباتِ اقبال'' کا صفحہ نمبر ۷۴ ملاحظہ کریں۔

۱۰۱۔ مولانا جلال الدین رومی کی تاریخِ پیدائش ۶۰۴ھ بمطابق ۱۲۰۷ء ہے اور اُن کی تاریخ وفات ۶۷۳ھ بمطابق ۱۲۷۳ء ہے۔ اقبال نے اَپنے اردو اور فارسی کلام نیز اپنی انگریزی اور اردو نثر میں بھی بار بار رومؔی کا ذکر کیا ہے اور اُنھیں خراجِ عقیدت پیش کیا ہے۔

۱۰۲۔ اصل فارسی اشعار درج ذیل ہیں:

آمدہ اول با اقلیم جماد
وز جمادی درنباتی او فتاد — دفترِ چہارم: ۳۶۳۷

سالھا اندر نباتی عمر کرد
وز جمادی یاد ناآورد از نبرد — دفترِ چہارم: ۳۶۳۸

وز نباتی چوں بحیوانی فتاد
نامدش حال نباتی ھیچ یاد — دفترِ چہارم: ۳۶۳۹

جز ھماں میلے کہ دارد سوئے آں
خاصہ در وقت بھار و ضمیراں — دفترِ چہارم: ۳۶۴۰

ھمچو میلے کود کاں با مادراں
سرِ میلے خود نداند در لباں — دفترِ چہارم: ۳۶۴۱

باز از حیواں سوئے انسانیش
میکشد آں خالقے کہ دانیش — دفترِ چہارم: ۳۶۴۲

ھم چنیں اقلیم تا اقلیم رفت
تاشد اکنوں عاقل و دانا رفت — دفترِ چہارم: ۳۶۴۷

عقلھائے اولینش یاد نیست
ھم ازیں عقلش تحول کرد نیست — دفترِ چہارم: ۳۶۴۸

۱۰۳۔ أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ
قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ
(القرآن، سورت ق نمبر ۵۰، آیت نمبر ۳، ۴)

۱۰۴۔ Second Creation یعنی تخلیقِ ثانی سے اقبال کا اشارہ درج ذیل آیتِ کریمہ کی طرف ہے:

ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ

پھر وہی دوسری بار پیدا کرے گا۔

(القرآن، سورت العنکبوت نمبر ۲۹، آیت نمبر ۲۰)

۱۰۵۔ مارما ڈیوک پکتھال (Marmaduke Pickthall) نے قرآن کے انگریزی ترجمے میں تیز بصر کا ترجمہ Piercing Sight کا لفظ استعمال کیا ہے اور عبداللہ یوسف علی نے قرآن کے انگریزی ترجمے میں اِسی لفظ کے لیے Sharp Sight کا لفظ استعمال کیا ہے۔

۱۰۶۔ یہاں اقبال کا اشارہ قرآن پاک کی سورت بنی اسرائیل نمبر ۱۷، آیت نمبر ۱۳ کی طرف ہے۔

۱۰۷۔ یہاں اقبال کا اشارہ قرآنِ پاک کی درج ذیل متعدد آیات کی طرف ہے:

(i) أُولَٰئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَّعْلُومٌ m فَوَاكِهُ وَهُم مُّكْرَمُونَ m فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ m
عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ m يُطَافُ عَلَيْهِم بِكَأْسٍ مِن مَّعِينٍ m بَيْضَاءَ لَذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ m
لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ m وَعِندَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ m كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ m

(القرآن، سورت الصافات نمبر ۳۷، آیت نمبر ۴۱ تا ۴۹)

(ii) أَذَٰلِكَ خَيْرٌ نُّزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ m إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِّلظَّالِمِينَ m
إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ m طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ m
فَإِنَّهُمْ لَآكِلُونَ مِنْهَا فَمَالِئُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ m ثُمَّ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْهَا لَشَوْبًا مِّنْ حَمِيمٍ m
ثُمَّ إِنَّ مَرْجِعَهُمْ لَإِلَى الْجَحِيمِ m

(القرآن، سورت الصافات نمبر ۳۷، آیت نمبر ۶۲ تا ۶۸)

(iii) إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ m فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ m يَلْبَسُونَ مِن سُندُسٍ
وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَقَابِلِينَ m كَذَٰلِكَ وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ m يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ فَاكِهَةٍ آمِنِينَ m

(القرآن، سورت الدخان نمبر ۴۴، آیت نمبر ۵۱ تا ۵۵)

(iv) وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ m

(القرآن، سورت آلِ عمران نمبر ۳، آیت نمبر ۱۳۳)

(v) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِن
تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ m

(القرآن، سورت یونس نمبر ۱۰، آیت نمبر ۹)

(vi) وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ
سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ m
جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَن صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَالْمَلَائِكَةُ
يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ m سَلَامٌ عَلَيْكُم بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ m

(القرآن، سورت الرعد نمبر ۱۳، آیت نمبر ۲۲ تا ۲۴)

درج بالا کے علاوہ درجنوں مزید آیاتِ کریمہ کی مثالیں دی جا سکتی ہیں۔

۱۰۸۔ یہاں اقبال کا اشارہ قرآنِ پاک کی سورت الھُمَزَۃ نمبر ۱۰۴ آیت نمبر ۶،۷ کی طرف ہے۔

۱۰۹۔ یہاں اشارہ اِس آیت کی طرف ہے:

لَابِثِيۡنَ فِيۡهَاۤ اَحۡقَابًا

اِس میں وہ مدتوں پڑے رہیں گے۔

(القرآن، سورت النبا نمبر ۷۸، آیت نمبر ۲۳)

۱۱۰۔ اقبال نے Everlasting Torture کے الفاظ استعمال کیے ہیں اور اشارہ قرآنِ پاک کی سورت القارعہ نمبر ۱۰۱ کی آیت نمبر ۹ کی طرف ہے۔

۱۱۱۔ اقبال دوزخ کو Corrective Experience یعنی اصلاحی آزمائش قرار دیتے ہیں اور اُن کا اشارہ قرآن پاک میں سورت الحدید کی آیت نمبر ۱۵ کی طرف ہے جدھر مَاْوٰىكُمُ النَّارُ کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں اور پھر اِسی کو مَوۡلٰٮكُمۡ قرار دیا گیا ہے۔ مولا دوست، ساتھی یا رفیق کو کہتے ہیں۔ مارماڈیوک پکتھال نے قرآن پاک کے انگریزی ترجمے میں اِس آیت کے لفظ مولا کا ترجمہ Patron کیا ہے۔ Patron کا مطلب مربی یا سرپرست ہوتا ہے۔ تفسیر ''احسن البیان'' میں حافظ اصلاح الدین یوسف اِس آیت میں لفظ مَوۡلٰى کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

> ''مولیٰ اُسے کہتے ہیں جو کسی کے کاموں کا متولی یعنی ذمے دار بنے گویا اَب جہنم ہی اس بات کی ذمے دار ہے کہ اُنھیں سخت سے سخت تر عذات کا مزہ چکھائے۔ بعض کہتے ہیں کہ ہمیشہ ساتھ رہنے والے کو بھی مولیٰ کہہ لیتے ہیں یعنی اَب جہنم کی آگ ہی اِن کی ہمیشہ کی ساتھی اور رفیق ہوگی۔''(i)

(i) حافظ اصلاح الدین یوسف، احسن البیان، لاہور: دارالسلام، س ن، ص: ۸۸۳

اقبال کے نزدیک جہنم اصلاحِ احوال کی ایک ایسی اصلاحی واردات کی جگہ ہے کہ جہاں سنگ دِل خودیوں میں وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ ملائمت اور نرمی پیدا ہو جائے گی۔ اقبال کے نقطۂ نظر کی سلطان بشیر الدین محمود کے درج ذیل اقتباس سے بخوبی وضاحت ہو جاتی ہے۔ سلطان بشیر الدین محمود لکھتے ہیں:

> "Hell, a place of burning refinement, a melting pot for the purification of souls. In it although, the process is painful, the souls will gradually be purefied from the polutions which had shut off the light of their creator for them. Sinners will remain there for different periods according to

Divine decree. Many with time will move up from 'Jahannam' to the ultimate peace of paradise."(i)

(i)Sultan Bashir-ud-Din Mahmood, "Doomsday and life after Death", Islamabad: Holy Quran Research Foundation, 1987, P-160

یہی بات مولانا شبلی نعمانی نے اِن الفاظ میں کہی ہے:

''بڑے بڑے گنہگار بھی دوزخ کی آگ میں جل کر بالآخر پاک وصاف اور جنت میں داخل ہونے کے قابل ہوجائیں گے۔''(i)

(i) شبلی نعمانی، مولانا، سیرت النبیؐ، جلد چہارم، اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۸۱ء، ص:۷۹۳

۱۱۲۔ یہاں اشارہ ہے قرآنِ پاک کی سورت الرحمٰن نمبر ۵۵ اور آیت نمبر ۲۹ کی طرف جہاں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِيْ شَاْنٍ

☆......☆......☆