اقبال
کا تصوّرِ بقائے دوام

ڈاکٹر نعیم احمد

اقبال کا تصور بقائے دوام

ڈاکٹر نعیم احمد

اقبال اکادمی پاکستان

جملہ حقوق محفوظ

ناشر

محمد سہیل مفتی

ناظم

اقبال اکادمی پاکستان
(حکومتِ پاکستان، قومی تاریخ و ادبی ورثہ ڈویژن)
چھٹی منزل، ایوانِ اقبال، لاہور

Tel: [+92-42] 36314-510
[+92-42] 99203-573
Fax: [+92-42] 3631-4496
Email: info@iap.gov.pk
Website: www.allamaiqbal.com

ISBN 978-969-416-491-5

طبع اوّل	:	۱۹۸۹ء
طبع دوم	:	۲۰۱۶ء
تعداد	:	۵۰۰
قیمت	:	-/۵۳۰ روپے
مطبع	:	ملک سراج الدین اینڈ سنز، لاہور

محلِ فروخت: ۱۱۶- میکلوڈ روڈ، لاہور، فون نمبر ۳۷۳۵۷۲۱۴

انتساب

فرزندِ اقبال

جناب جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال کے نام

حریمِ ذات ہے اس کا نشیمنِ اَبدی
نہ تیرہ خاکِ لَحد ہے نہ جلوۂ گاہِ صفات

(ارمغان حجاز)

فہرست

دیباچہ طبع دوم: ۷

ابتدائیہ: ۹

پہلا باب:

موت کا مسئلہ اور اس کی فلسفیانہ اہمیت.......................... ۱۳

دوسرا باب:

بقائے دوام کا مسئلہ اور اس کے نظریات ۴۱

تیسرا باب:

اقبال کے مابعد الطبیعیاتی فکر کی عمومی ساخت.......................... ۷۵

چوتھا باب:

اقبال کے تصور بقائے دوام کا فکری پس منظر ۱۱۱

پانچواں باب:

اقبال کے تصور بقائے دوام کا فکری پس منظر (گزشتہ سے پیوستہ) ۱۴۱

چھٹا باب:

اقبال کا تصور بقائے دوام ۱۸۱

اختتامیہ ۲۴۳

فرہنگ اصطلاحات ۲۵۵

کتابیات (اردو) ۲۷۷

کتابیات (انگریزی) ۲۷۹

دیباچہ طبع دوم

اقبال کا تصور بقائے دوام کا پہلا ایڈیشن ۱۹۸۹ء میں چھپا تھا جسے مختلف علمی حلقوں، بالخصوص اقبال شناس حلقے میں بے حد پسند کیا گیا۔ مجھے بعض اصحاب کی طرف سے تعریفی خطوط اور حوصلہ افزا تبصرے بھی موصول ہوئے جس کے لیے میں ان کا شکر گزار ہوں۔ یہ ایڈیشن جناب ڈاکٹر وحید عشرت مرحوم نے نہایت عجلت میں تیار کروایا تھا۔ کئی مقامات پر کتابت کی اغلاط رہ گئی تھیں جنھیں ٹھیک نہ کرایا جا سکتا تھا۔ اس لیے یہ ضرورت عرصے سے محسوس کی جا رہی تھی کہ اس کا نیا ایڈیشن تیار کیا جائے جس میں اغلاط کی تصحیح کر دی گئی ہو۔ زیر نظر ایڈیشن کی کمپیوٹر کمپوزنگ کروائی گئی ہے اور پروف ریڈنگ بھی حتی الامکان بہتر انداز میں کی گئی ہے۔ پھر بھی اگر کوئی غلطی رہ گئی ہو یا جہاں کہیں عبارت میں ابہام ہو تو براہِ کرم اس کی نشاندہی کر دی جائے تا کہ آئندہ اس کی اصلاح ہو سکے۔

گزشتہ کئی سالوں سے یہ کتاب آوٹ آف پرنٹ ہو چکی تھی۔ اب اس کا دوسرا ایڈیشن آپ کے سامنے ہے۔ میں ناظم اکادمی جناب محمد سہیل مفتی صاحب کا خاص طور پر شکریہ ادا کرتا ہوں جنھوں نے خصوصی دلچسپی لے کر اس کی دوسری اشاعت کا اہتمام کیا۔

نعیم احمد

شعبہ فلسفہ جامعہ پنجاب لاہور

ابتدائیہ

یہ امر اصحاب فکر و دانش سے پوشیدہ نہیں کہ اقبال پر اگرچہ کافی کام ہو چکا ہے تاہم ایسی تحقیق ہمیں بہت کم ملتی ہے، جو خالص فلسفیانہ نقطہ نظر سے کی گئی ہو۔ اردو یا فارسی شاعری کے حوالے سے اقبال کے سیاسی، سماجی اور مذہبی افکار پر ہمیں متعدد کتابیں اور تحقیقی مقالے مل جاتے ہیں۔ لیکن اس کے فلسفیانہ افکار کو فنی نقطہ نظر سے اجاگر کرنے کی بہت کم کوشش کی گئی ہے۔ اگر میں یہ کہوں کہ اقبال کی کتاب تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ہی ایک ایسی کتاب ہے جو اس کی بین الاقوامی شہرت کا باعث ہے اور جو اسے عالمی فلسفیانہ روایت سے منسلک کرتی ہے تو بے جا نہ ہوگا۔ یہ بات میں تعریف برائے تعریف نہیں کہہ رہا بلکہ اپنے ذاتی تجربے کی بنا پر کہہ رہا ہوں۔ بیرون ملک میں نے جس استاد فلسفہ کو بھی یہ کتاب برائے مطالعہ دی، اس نے اقبال کے بعض افکار سے اختلاف تو کیا، لیکن مجموعی طور پر اسے پسند کیا اور اس سے متاثر بھی ہوا۔ چنانچہ مجھے یہ کہنے میں تامل نہیں کہ بحیثیت پاکستانی جب میں نے اقبال کے انگریزی خطبات بعض غیر ملکی طلبہ و اساتذہ کو پیش کیے تو مجھے اس میں فخر محسوس ہوا۔

فکر اقبال سے میری دلچسپی زمانہ طالب علمی سے ہے۔ قدرتی طور پر میرا رجحان اقبال کی شاعری کی بجائے اس کے فلسفے کی طرف رہا ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ میں نے کوئی اور کیریئر اپنانے کی بجائے فلسفے کی متعلمی اور معلّمی کو ترجیح دی۔ فلسفہ اقبال کے مختلف پہلوؤں پر میرے مقالے تحقیقی جرائد میں چھپتے رہے ہیں۔ چند سال پہلے جریدہ اقبال میں میرا ایک مقالہ بعنوان ''اقبال کا تصور بقائے دوام'' چھپا، جو مختلف حلقوں میں پسند کیا گیا۔ یہ مضمون سپرد قلم کرتے ہوئے مجھے یہ احساس ہوا کہ اقبال اس مسئلے میں گہری دلچسپی رکھتا تھا اور اپنے خطبات میں اس کے بارے میں اس نے جو انتہائی مختصر سے حوالے دیے ہیں، اُن کی کما حقہ تشریح و توضیح ایک مختصر سے مقالے میں ناممکن ہے۔ چنانچہ میں نے اسی وقت یہ ارادہ کر لیا کہ یونیورسٹی میں پی ایچ ڈی کی تحقیق کے

لیے میں یہی موضوع چنوں گا۔

میرے لیے بہت سہولت ہوتی اگر میں اپنا مقالہ انگریزی زبان میں لکھتا، کیونکہ تحقیق کے سلسلے میں اکثر انگریزی کتابوں سے استفادہ کیا گیا ہے۔ جہاں کہیں میں نے انگریزی تحریر کا حوالہ دیا ہے تو نہ صرف اس کا ترجمہ دیا ہے بلکہ نوٹس میں اصل تحریر انگریزی میں بھی دے دی ہے تاکہ ابہام نہ رہے۔ اگر میں انگریزی زبان میں مقالہ لکھتا تو اس دوہری مشقت سے بچ جاتا اور تحقیق کا کام بغیر کسی رکاوٹ اور مشکل کے ہموار طریقے سے آگے بڑھتا رہتا۔ لیکن اردو میں لکھتے ہوئے بار بار رکاوٹیں اور مشکلات پیش آتی رہیں۔ کبھی ترجمے کی مشکل، کبھی اصطلاح کی غیر موزونی اور کبھی اردو زبان کی تنگ دامانی کا احساس، یہ اور اس طرح کی اور کئی مشکلات سے دورانِ تحقیق مجھے سامنا کرنا پڑا۔

یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ اگر میرے لیے انگریزی زبان میں تحقیق آسان تھی تو میں نے اردو میں یہ مقالہ کیوں لکھا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ میں نے اپنے طور پر اردو زبان میں فلسفیانہ مسائل پر لکھنے کا کام شروع کر رکھا ہے۔ میرا مقصد یہ ہے کہ اردو زبان ایک ایسی فنی شکل اختیار کرے جس میں فلسفیانہ اور سائنسی موضوعات پر اظہارِ خیال ہوسکے۔ یہ کام محض تراجم سے حاصل نہیں ہوسکتا۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اصحاب جو مختلف سائنسی اور فنی علوم میں مہارت رکھتے ہیں، وہ آزادانہ اپنی زبان میں اظہارِ خیال کریں۔ شروع شروع میں مشکلات پیش آئیں گی، لیکن بتدریج ایک ایسی فنی زبان کی شکل سامنے آتی چلی جائے گی جو سائنسی موضوعات پر اظہارِ خیال کے لیے ہر طرح سے معیاری اور مستند ہو۔

آج اردو زبان کا بالکل وہی حال ہے جو سترھویں اٹھارھویں صدی میں انگریزی زبان کا تھا۔ یورپ کی مسیحی دنیا پر لاطینی زبان کا غلبہ تھا۔ مختلف ممالک کے پادری اور متکلمین لاطینی زبان میں ہی مذہبی تعلیم حاصل کرتے اور لاطینی زبان ہی کو ذریعہ اظہار بناتے۔ ازمنہ وُسطیٰ کا تمام لٹریچر بھی لاطینی زبان میں تھا۔

چنانچہ کسی بھی یورپی ملک کے طالب علم کے لیے ضروری تھا کہ وہ لاطینی زبان میں تحصیل علم کرے، لیکن وقت کے ساتھ ساتھ مفکرین جو کہ لاطینی زبان میں تحصیل علم کرتے تھے، اپنی ملکی زبانوں میں لکھنے لگے۔ برطانوی مفکرین (مثلاً لاک، برکلے اور ھیوم وغیرہ) نے بھی لاطینی زبان میں علم حاصل کیا۔ لیکن انھوں نے اپنے فلسفہ کو لکھا انگریزی زبان میں۔ اس طرح رفتہ رفتہ

صدیوں کا علمی ورثہ انگریزی زبان میں منتقل ہو گیا اور لاطینی زبان کی جگہ انگریزی زبان نے غلبہ و تسلط حاصل کر لیا۔

بالکل ویسی ہی صورت ہماری زبان کی ہے۔ ہم انگریزی زبان کی اہمیت سے انکار نہیں کر سکتے۔ اس زبان کے بارے میں متعصّبانہ رویہ اختیار کرنا نہ صرف ناجائز ہے بلکہ نقصان دہ ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ انگریزی کے ساتھ ساتھ اردو کو بھی اپنایا جائے۔ بالخصوص علوم و فنون میں تجربہ و مہارت رکھنے والے اصحاب جنھوں نے انگریزی زبان میں تحصیل علم کی ہو، اپنی زبان کو اتنا ہی معیاری اور ثقہ بنانے کی کوشش کریں، جتنا کہ انگریزی زبان ہے۔ اردو زبان کی ترقی اور ترویج کے لیے ضروری ہے کہ وہ تمام علمی ورثہ جو کہ انگریزی زبان میں موجود ہے، پہلے ہمارے اصحاب فکر و دانش کے ذہن میں جذب ہو اور پھر جب یہ اردو زبان میں منتقل ہو تو کوشش کی جائے کہ یہ ہر اعتبار سے اتنا ہی معیاری اور ثقہ ہو جتنا کہ انگریزی زبان میں ہے۔ تراجم کی اہمیت سے ہم انکار نہیں کر سکتے، لیکن یہ مقصد صرف ترجمے سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ یہ ہے وہ مقصد جس کے تحت میں نے اس تحقیقی مقالے کو اردو زبان میں لکھنے کا فیصلہ کیا۔ بعض جگہوں پر انگریزی حوالے دینے ضروری تھے۔ میں نے ان حوالوں کا ترجمہ دیا ہے اور نوٹس میں ان کا اصل انگریزی متن بھی دے دیا ہے۔ مقالے کی عبارت میں جہاں ضروری محسوس ہوا ہے، اردو اصطلاحات کے انگریزی مترادفات دیے گئے ہیں تاکہ پڑھتے ہوئے اگر کوئی اصطلاح نامانوس لگے بھی تو انگریزی اصطلاح اس کا مفہوم متعین کرے۔ اس کے علاوہ آخر میں ایک فرہنگ اصطلاحات دے دی گئی ہے تاکہ یہ پتا چل سکے کہ فلسفیانہ اور سائنسی مباحث میں ہم انگریزی اصطلاحات کی جگہ کون کونسی اردو اصطلاحات کو استعمال کر سکتے ہیں۔

ایک بات جس کی طرف میں اشارہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں، یہ ہے کہ ابتدا میں بقائے دوام کا مسئلہ میرے نزدیک صرف ایک مابعدالطبیعیاتی مسئلہ تھا، لیکن تحقیق کے دوران یہ پتا چلا کہ اس کے اثرات نہ صرف فرد کی انفرادی زندگی پر بلکہ قوموں کی اجتماعی زندگی پر بھی بہت گہرے مرتب ہوتے ہیں۔ اس کی ایک بڑی مثال مصر کی قدیم تہذیب ہے جس میں اہرام تعمیر کیے گئے۔ اگر مسلمانوں کی فتوحات کے اسباب و علل کا تجزیہ کیا جائے تو آخرت کی زندگی پر ایمان ایک قوت محرکہ کی حیثیت سے ہمارے سامنے آتا ہے۔ اس مقالے کے آخری صفحات کے مطالعہ سے پتہ چلے گا کہ بقائے دوام کا نظریہ دوررس سماجی و معاشرتی اثرات کا باعث بن سکتا ہے۔

مَیں شکر گزار ہوں، پروفیسر ڈاکٹر سی اے۔ قادر اور پروفیسر ڈاکٹر عبدالخالق کا جو اس تحقیقی مقالے کے نگران ہیں۔ ان کی حوصلہ افزائی اور راہنمائی کے بغیر اس کا پایہ تکمیل تک پہنچنا ناممکن تھا۔

میں شعبہ فلسفہ میں اپنے رفقائے کار ڈاکٹر ابصار احمد، ساجد علی، میڈم غزالہ عرفان صاحبہ کا بھی ممنون ہوں، جن سے بعض نکات پر تبادلہ خیالات میرے لیے نہایت خیال افروز رہا۔ شعبہ فلسفہ کی لائبریرین مسز کنول امین نے کتابوں کے حصول اور کتابیات و فرہنگ اصطلاحات کی تیاری میں بہت مدد کی، میرے شاگرد گلباز آفاقی بھی شکریہ کے مستحق ہیں کہ انھوں نے پروف ریڈنگ کے کام میں میری مدد کی۔ آخر میں مجھے یٰسین صاحب کا بھی شکریہ ادا کرنا ہے، جنھوں نے اس تحقیقی مقالے کو تھوڑے وقت میں بڑی ذمہ داری سے ٹائپ کیا۔

ڈاکٹر نعیم احمد
شعبہ فلسفہ، جامعہ پنجاب
نیو کیمپس، لاہور

۱۱/ مارچ ۱۹۸۷ء

❀......❀......❀

پہلا باب

موت کا مسئلہ اور اس کی فلسفیانہ اہمیت

اس امر میں کوئی شک نہیں کہ ہر بڑے فلسفی نے اپنے نظام فکر میں موت کے تصور سے ضمناً تعرّض ضرور کیا ہے، لیکن یہ جان کر تعجب ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کو با قاعدہ اور مفصل فلسفیانہ بحث و تمحیص کا مرکز محور بہت کم فلسفیوں نے بنایا ہے۔ قدیم یونانی فلاسفہ کے ہاں ہمیں موت اور حیات بعدالموت کے بارے میں متعدد اشارات مل جاتے ہیں۔ اسی طرح اکثر جدید فلاسفہ نے بھی اپنے فلسفیانہ افکار کی تشریح کرتے ہوئے موت اور بقائے دوام کے مسئلے پر اپنی آرا کا اظہار ضرور کیا ہے، تاہم اس مسئلے کو زیادہ اہمیت نہیں دی۔ فلسفہ جدید میں شوپنہار (Schopenhauer) وہ پہلا فلسفی ہے جس نے موت کے مسئلے پر تفصیلی بحث کی ہے اور موت کو ایسا منبع و مصدر قرار دیا ہے، جس سے فلسفیانہ تفکر اور تامل کے سوتے پھوٹتے ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ لوگ تسلیم کریں یا نہ کریں فلسفیانہ سوچ بچار کی قوت محرکہ موت ہی ہے۔[1] شوپنہار کے اس موقف کا اثر وجودی مفکرین پر اتنا شدید ہوا کہ کرکیگارڈ (Kierkegaard) سے لے کر آج تک تمام وجودی فلاسفہ نے اپنے افکار و خیالات میں اس مسئلے کو مرکزی حیثیت دی ہے۔ اس کے برعکس اینگلو امریکن دنیا کے متعدد لسانی فلسفی اس مسئلے کا تجزیہ ایسے کرتے ہیں کہ یہ ایک مابعد الطبعیاتی مسئلہ بن کر رہ جاتا ہے......اور اس طرح وہ اسے نہایت آسانی کے ساتھ فلسفیانہ دائرۂ بحث سے خارج کر دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں یہ نفسیات یا عمرانیات کا مسئلہ ہے۔ اس امر میں کوئی شک نہیں کہ عہد حاضر میں ماہرین نفسیات و عمرانیات نے اس مسئلہ کو بہت اہمیت دی ہے۔ ''موت اور عینیت'' (Death and Identity) کا مولف رابرٹ فلٹن (Robert Fulton) لکھتا ہے:

گزشتہ دس سالوں میں اور بالخصوص ۱۹۵۹ء میں ہرمین فیفل (HermanFeifel) کی کتاب (The Meaning of Death) اشاعت کے بعد ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں موت کے پیدا کردہ مسائل پر تحقیق کا سلسلہ شروع ہو چکا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اگرچہ فیفل نے چھ

برس پہلے اس بات کا اعتراف کیا تھا کہ ہمارا موت کے بارے میں مختلف رویوں کا علم بہت کم اور غیر مربوط ہے اور یہ کہ اس ملک میں موت کے مفہوم اور اس کے مضمرات پر بہت کم توجہ دی گئی ہے...... تاہم صورت حال اب بہت بدل چکی ہے۔ پس ماندگی کے غم، موت کے بارے میں مختلف رویوں اور موت اور مرنے کے بارے میں لوگوں کے طرز عمل پر تحقیقات عمرانی اور طبّی لٹریچر میں بڑی تیزی سے پھیلتی جا رہی ہیں[۲]

عہد حاضر میں طب، عمرانیات اور نفسیات کے ماہرین نے اپنے اپنے نقطہ ہائے نظر سے موت اور اس کے پیدا کردہ مسائل پر تحقیقات کی ہیں۔ امریکی ماہرین نے ہیروشیما اور ناگاساکی کے شہروں میں جا کر ایٹم بم کی تباہ کاریوں سے بچ جانے والوں سے سوالات کیے اور ان کے موت اور مرنے کے عمل (Death and Dying) کے بارے میں ردعمل کا جائزہ لیا اور اپنی تحقیقات کو با قاعدہ مربوط رپورٹوں کی صورت میں شائع کیا[۳] ۱۹۵۶ء میں ''امریکن سائیکلوجیکل ایسوسی ایشن کنونشن'' میں ''موت کی نفسیات'' پر ایک سمپوزیم بھی منعقد ہوا تھا[۴]

چونکہ یہ تحقیقات طب، عمرانیات اور نفسیات کے دائرہ ہائے کار میں ہوئی ہیں، اس لیے ہم ان سے تفصیلی بحث نہیں کر سکتے۔ ہم اس مسئلہ کا فلسفیانہ تناظر میں جائزہ لیں گے۔ ماورائی نفسیات (Parapsychology) کی تحقیقات خاص طور پر ہمارے لیے مفید ثابت ہوں گی۔

۲

موت کا خوف تمام بنی نوع انسان میں یکساں طور پر پایا جاتا ہے اس خوف کی بنیاد یہ نہیں کہ انسانی عضویہ طوالت عمر کے باعث بتدریج انحطاط پذیر ہوتا جاتا ہے اور بالآخر ختم ہو جاتا ہے۔ آج کے متمدن دور میں انسان کا رویہ موت کے بارے میں قدیم انسان کے رویے سے مختلف ہے۔ آج ہم یہ کہتے ہیں ''جو بھی ذی روح دنیا میں آتا ہے، اسے مرنا ہر حال میں ہے!'' یعنی ہم نے موت کو ایک ناقابل تردید حقیقت کی حیثیت سے قبول کیا ہوا ہے۔ لیکن زمانۂ قدیم کے انسان نے کبھی موت کو ''ناگزیر حقیقت'' کی حیثیت سے تسلیم نہیں کیا تھا۔ اس کے نزدیک جسمانی ضُعف، پیرانہ سالی اور اعضاو جوارح کا انحطاط لازمی طور پر موت کے اسباب نہ تھے۔ وہ اکثر ایسے اشخاص کو دیکھتا تھا جو کہنہ سالی اور شکستہ بدنی کے باوجود رشتۂ زیست میں منسلک ہوتے تھے۔ اس کے برعکس اس کے مشاہدے میں یہ بات بھی آتی رہتی تھی کہ جوان یا بچے بھی بعض حالات میں لقمۂ اجل بن جاتے ہیں۔

چنانچہ زمانۂ قدیم کا انسان موت کے کرب اور اذیّت سے اتنا خوفزدہ نہ تھا جتنا موت کے پراسرار طور پر غیر یقینی ہونے اور پسماندگان سے اس کے تمام روابط ٹوٹنے اور نتیجتاً ان کے غم واندوہ سے تھا۔ اسے یوں محسوس ہوتا تھا جیسے موت کوئی پراسرار اور نادیدہ قوت ہے جو گھات لگائے بیٹھی رہتی ہے اور موقع آنے پر اپنے شکار کو اچک کر لے جاتی ہے۔ اس نے اپنے طور پر ایک نتیجہ اخذ کر رکھا تھا کہ موت کیوں وقوع پذیر ہوتی ہے اس لیے یہ سوال کہ موت کیسے وقوع پذیر ہوتی ہے، اس کے لیے چنداں اہمیت کا حامل نہ تھا اسے علم تھا کہ سخت سے سخت بیماری سے لوگ جانبر ہو جاتے ہیں، خوفناک ترین حوادث سے بچ نکلتے ہیں اور بعض لوگ تمام اعضا و جوارح کے ناکارہ ہو جانے کے باوجود سانس کی ڈور سے بندھے رہتے ہیں۔ الغرض اس کے لیے موت کے اسباب وعوامل خاص اہمیت نہیں رکھتے تھے۔ وہ موت کو ایک کینہ پرور اور ظالم ہستی کی دشمنی کا فعل سمجھتا تھا۔ یہ ہستی اس کے نزدیک نادیدہ اور مافوق الفطرت بھی ہو سکتی تھی اور انسانی بھی جو جادو ٹونے کے ذریعے مہلک امراض کسی پر مسلط کر سکتی تھی۔

ماہرین عمرانیات نے زمانہ ماقبل تاریخ کے قصوں اور کہانیوں سے جو نتائج اخذ کیے ہیں ان کی رو سے زمانۂ قدیم کے لوگوں کے لیے موت انسانی وجود کی ایک لازمی شرط نہ تھی۔ کسی شخص کی موت خواہ وہ کتنی ہی فطری اور یقینی کیوں نہ ہوتی، وہ اسے کسی مافوق الفطرت قوت کی دشمنی اور عناد کا نتیجہ سمجھتے۔ موت کو کسی نادیدہ اور مافوق الفطرت قوت کی کارستانی سمجھنے کے رجحان نے ہی ان کے اندر یہ نامعقول عقیدہ راسخ کر دیا کہ موت انسانی وجود کی لازمی شرط نہیں ہے۔ چنانچہ وہ موت سے بچنے کی کوششیں کرتے ان کوششوں کے نتائج بعض اوقات نہایت بھیانک ہوتے تھے، مثلاً معصوم بچوں اور خوبصورت دوشیزاؤں کو دیوی دیوتاؤں کے بتوں کے قدموں میں ذبح کر دیا جاتا...... تاکہ نادیدہ قوتوں کی خوشنودی حاصل کر کے مطلوبہ نتائج حاصل کیے جا سکیں۔

زمانہ قدیم کے لوگوں کا خیال تھا کہ انسان پر کبھی موت وارد نہیں ہو سکتی، وہ پیدائشی طور پر موت کی لعنت سے آزاد ہے۔ موت دنیا میں اس وجہ سے آئی کہ جو ہرکارہ آسمانوں سے بقائے دوام کا تحفہ لے کر انسانوں کی طرف آ رہا تھا یا تو وہ پیغام بھول گیا، یا پھر اس پیغام میں تحریف کر دی گئی۔ ناما ہوٹنٹاٹس (Nama Hotentots) کا قصہ اس ضمن میں خاص طور پر قابل ذکر ہے:

ایک دفعہ چاند نے چوہے کو انسان کی طرف اس لیے بھیجا کہ وہ اسے اس کے بقائے دوام کی یقین دہانی کرائے۔ چاند کا پیغام یوں تھا ''جیسے میں مرتا ہوں...... اور مرتے ہوئے زندہ رہتا ہوں، اس

طرح تم بھی مرو گے اور مرتے ہوئے زندہ رہو گے''[۵] خرگوش نے چوہے کو راستے میں جا لیا اور کہا کہ انسان تک چاند کا پیغام وہ پہنچا دے گا لیکن وہ اصل پیغام بھول گیا اور انسان کو اس نے یوں پیغام دیا۔ ''جیسے میں مرتا ہوں اور مرتے ہوئے فنا ہو جاتا ہوں ویسے ہی تم مرو گے اور مرتے ہوئے فنا ہو جاؤ گے'' چاند کو جب اس غلط پیغام رسانی کا پتہ چلا تو وہ بہت ناراض ہوا اور اس نے خرگوش کے منہ پر طمانچہ مارا جس کے نتیجہ میں خرگوش کا منہ آج تک چرا ہوا ہے۔[۶]

بعد ازاں عہد نامہ عتیق میں ایسا قصہ بیان کیا گیا ہے جس میں خدا کی نافرمانی کے سبب انسانوں پر جو کہ ''موت کے بغیر'' پیدا ہوئے تھے موت نازل کر دی گئی۔ انسان کو ایک مخصوص شجر ممنوعہ کا پھل کھانے سے روکا گیا تھا۔ لیکن انسان نے نافرمانی کی جس کے نتیجے میں اسے ''موت'' کی صورت میں سزا دی گئی۔ نیو ساؤتھ ویلز کے اطراف میں بسنے والے قبائل میں بھی اسی طرح کا قصہ عام ہے کہ انسان پیدائشی طور پر موت کے بغیر پیدا ہوا تھا۔ لیکن انھیں منع کیا گیا تھا کہ ایک خاص کھوکھلے درخت کے قریب نہ جائیں۔ اس درخت پر شہد کی مکھیوں نے چھتہ لگایا ہوا تھا۔ ایک دن لوگوں کی سرزنش کے باوجود ایک عورت نے کلہاڑے سے درخت پر ضرب لگائی تاکہ شہد حاصل کر سکے۔ درخت میں سے ایک عظیم الشان چمگادڑ اڑی۔ یہ چمگادڑ ''موت'' تھی جس نے اس دن سے انسانوں کو شکار کرنا شروع کر دیا۔[۷] یہ اور اس طرح کے بے شمار قصے تقریباً تمام قدیم اقوام میں پائے جاتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ ازمنۂ قدیم کے لوگ موت کو وجودِ انسانی کی لازمی شرط نہیں سمجھتے تھے اور موت کے واقعات کو غیر فطری اور مافوق الفطرت قرار دیتے تھے۔[۸]

بعض محققین بچے میں موت کی آگہی کے عمل اور بنی نوع انسان کے ابتدائی دور میں تصور موت کے ارتقاء میں ایک قسم کی مماثلت پاتے ہیں۔ اگرچہ ہم بچے کی ذہنی نشوونما اور انسان کی ابتدائی زندگی میں مختلف تعقلات کی تشکیل کے ارتقائی عمل میں کوئی ٹھیک ٹھیک مطابقت نہیں ڈھونڈ سکتے، بلکہ بعض حالات میں ایسی مماثلت گمراہ کن بھی ہو سکتی ہے، تاہم بعض معاملات میں ایسی مماثلت قائم کرنا مفید ہو سکتا ہے۔ مثلاً اگر بچے کے شعوری ارتقا کا جائزہ لیں اور یہ متعین کریں کہ وہ کب اور کیسے موت کا شعور حاصل کرتا ہے، تو اس سے بنی نوع انسان کے عہد طفولیت میں حقیقت موت کے شعور کے حصول کے عمل پر کچھ روشنی پڑ سکتی ہے۔

ماہرین نفسیات کا کہنا ہے کہ پانچ برس کے بچے کے لیے موت کا تصور نا قابل فہم ہوتا ہے۔ اس کے لیے یہ سمجھنا مشکل ہوتا ہے کہ ''زندہ نہ رہنے'' کا مفہوم کیا ہے۔ بعض حالات میں بچوں کو

موت کا کچھ کچھ علم ہونا شروع ہوتا ہے۔ تاہم وہ اسے ایک مطلق فعل نہیں سمجھتے بلکہ اسے ''قابل واپسی'' (Reversible) فعل سمجھتے ہیں۔ یعنی ان کے نزدیک جیسے بیماری کے بعد انسان دوبارہ ٹھیک ہوسکتا ہے، ویسے مرنے کے بعد بھی جینے کی کیفیت میں آ سکتا ہے۔ چھ برس کی عمر میں بچہ موت کے بارے میں اپنے جذباتی ردعمل کو ظاہر کرنے لگتا ہے۔ اسے اپنے ماں یا باپ کی موت کا اندیشہ محسوس ہونے لگتا ہے۔ اسی طرح وہ بڑھتی ہوئی عمر اور موت کے مابین تعلق قائم کرنے لگتا ہے۔ لیکن وہ اس عمر میں تشدد اور مار پیٹ کو عموماً موت کا پیش خیمہ سمجھتا ہے۔ سات سال کی عمر میں اسے یہ احساس ہونے لگتا ہے کہ وہ خود بھی موت کا شکار ہوسکتا ہے۔ آٹھ نو سال کی عمر میں موت کے بارے میں اس کا یہ منطقی شعور پختہ ہو جاتا ہے کہ صرف چند لوگ ہی بیماری، پیرانہ سالی یا قتل و غارت سے نہیں مرتے بلکہ تمام لوگوں کو بالآخر موت کا شکار ہونا ہے۔ اس میں یہ بات بھی مدنظر رکھنی چاہیے کہ موت کو لازمی امر سمجھنے میں انکا معاشرہ بھی پوری طرح اثر انداز ہوتا ہے۔[9]

بعض ماہرین کے خیال میں نسل انسانی کا بھی ایک ''عہد طفولیت'' تھا جس میں موت کو ایک ناگزیر حقیقت نہیں جانا جاتا تھا۔ لیکن جوں جوں یہ ''عہد طفولیت'' گزرتا گیا انسان کے شعور میں پختگی آتی گئی اور جب انسان نے ابتدائی دور Primitive Age کو خیر باد کہہ کر ارتقا کے اگلے دور میں قدم رکھا تو اس کا منطقی شعور اتنا ترقی کر چکا تھا کہ وہ تجربات وشواہد کی بنا پر نتائج اخذ کر سکے۔ چنانچہ ''تمام انسان فانی ہیں'' کا نتیجہ ویسے ہی اس کے فکری سرمایہ کا حصہ بن گیا جیسے کہ دیگر تعمیمات (Generalizations) مثلاً آگ ہمیشہ جلاتی ہے''، ''پانی نشیب کی طرف بہتا ہے'' وغیرہ۔

اس نقطہ نظر پر کچھ جدید مفکرین اعتراض کرتے ہیں۔

شیلر (Scheler) کا خیال ہے کہ موت سے آگہی ایک داخلی وجدان کی صورت میں انسانی شخصیت کی گہرائیوں میں شروع سے ہی موجود ہوتی ہے اس کے برعکس لینڈزبرگ (Landsberg) کا خیال ہے کہ موت سے آگہی کسی مخصوص تجربے سے ابھرتی ہے۔

شیلر لکھتا ہے:

> موت صرف ہمارے تجربے کا جزو ہی نہیں بلکہ یہ دیگر لوگوں کی زندگی اور خود ہماری اپنی زندگی کے تجربے کی ماہیت سے تعلق رکھتی ہے۔ زندگی کے اندر موت کا احساس پوشیدہ ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسا فریم نہیں ہے جو کہ حادثاتی طور پر مختلف جسمانی اور نفسیاتی اعمال کی تصویر پر جڑ دیا گیا ہو بلکہ یہ ایک ایسا فریم ہے جو خود تصویر کا حصہ ہے۔[10]

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر موت کا تصور انسان کے اندر ایک داخلی وجدان کی صورت میں شروع سے موجود ہے تو قدیم انسان میں یہ کیوں مفقود تھا۔ شیلر اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ انسان نے اس کو شروع ہی سے لاشعوری طور پر دبانے (Repression) کی کوشش کی ہے، تا کہ اس کے خوف سے بچ سکے۔ ورنہ جیسے شعور حیات کا حصّہ ہے ویسے ہی موت کا احساس بھی حیات کا جزو لاینفک ہے۔[11]

شیلر کے برعکس لینڈز برگ، اس بات پر شدید اصرار کرتا ہے کہ انسان کے تصورات کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ وہ موت کے کسی مخصوص تجربے کا مشاہدہ کرے۔ جب تک انسان کسی کی موت کا مشاہدہ نہیں کرتا، اسے حقیقت موت کا عرفان حاصل نہیں ہوتا۔ اس کے نزدیک اپنے فانی ہونے کا یقین موت کے کسی مخصوص تجربے اور مشاہدے سے مشروط ہے۔ تاہم یہ موت کا مشاہدہ اور تجربہ کسی عام فرد کا نہیں بلکہ کسی انتہائی قریبی اور محبوب ہستی کا ہوتا ہے۔ اس طرح انسان کو جو جذباتی دھچکا لگتا ہے وہ موت کے تجربے کی تمام سمتیں اس پر واضح کر دیتا ہے۔ بچھڑنے والے عزیز سے اس کے اتنے گہرے مراسم ہوتے ہیں کہ دوئی اور ثنویت کے باوجود دونوں نے ایک مشترک ''ہم'' بنایا ہوتا ہے۔ یہ ''مشترکہ ہم'' دو علیحدہ شخصیتوں کے مابین اتنا راسخ ہو چکا ہوتا ہے کہ جب ایک بچھڑتا ہے تو اس کے بچھڑنے کا غم دوسرے کی شخصیت کی بنیادیں ہلا دیتا ہے، اور اسی تجربے سے اسے اپنی موت کا عرفان ہوتا ہے۔[12]

شیلر اور لینڈز برگ دونوں کے نظریئے درست ہو سکتے ہیں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ موت کا تصور قبل تجربی (a priori) طور پر انسانی ذہن میں موجود ہو اور کوئی مخصوص واقعہ اس کو شعور کی سطح پر پوری طرح واضح کر دے۔ حقیقت یہ ہے کہ موت کا ایقان انسان کئی انداز میں حاصل کر سکتا ہے۔ ایک طرف بے جان مادہ ہے تو دوسری طرف زندہ عضویہ، بے جان مادہ، اپنی شکل وصورت برقرار رکھتا ہے۔ لیکن عضویہ بڑھتا ہے اور ارتقا پذیر رہتا ہے۔ ارتقا کے عمل کے ساتھ ہی عمر کے گزرنے کا احساس انسان کو ہر لمحے ہوتا رہتا ہے۔ چنانچہ اپنی موت کا احساس بڑھتی ہوئی عمر کے ساتھ خود بخود ہوتا جاتا ہے۔ لیکن یہ بات طے ہے کہ انسان نے موت کو ایک ناقابل تردید حقیقت کی حیثیت سے ایک لمبے عرصے کے بعد قبول کیا۔

(۳)

مندرجہ بالا بحث سے ایک نہایت اہم سوال پیدا ہوتا ہے جو کہ فلسفے کی زبان میں یوں پیش کیا جاتا ہے: ''کیا میں اپنے جنازے کو دیکھ سکتا ہوں؟''[13] اس موضوع پر فلسفیوں کے علاوہ ماہرین

نفسیات نے بھی کچھ لکھا ہے۔ یہ ایک امر مسلمہ ہے کہ جتنا انسان خود اپنی موت کے بارے میں تشویش کا شکار ہوتا ہے اتنا کسی اور کی موت پر نہیں ہوتا۔ بالخصوص ان لوگوں کی موت جن سے اس کا کوئی جذباتی رشتہ نہ ہو، اس کے لیے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی، دوسروں کی موت انسان کے لیے قابل تصور ہوتی ہے۔ وہ سوچ سکتا ہے کہ دوسروں کی موت کیسے ہوتی ہے۔ لیکن وہ اپنی موت کا تصور قائم نہیں کرسکتا۔ انسان کا شعور پیدائش سے لیکر موت تک تجربات ومشاہدات کے عملِ پیہم سے عبارت ہوتا ہے۔ وہ ان دیکھی حقیقتوں اور ماورائے ادراک قوتوں کا جو بھی تصور قائم کرتا ہے، اپنے تجربی احساسات کی شبیہہ پر ہی کرتا ہے۔ مشہور تجربیت پسند فلسفی جان لاک (John Locke) کے الفاظ میں:

وہ تمام بلند ترین تصورات جو بادلوں سے بھی اونچے ہیں اور جن کی رسائی عرش تک ہے۔ یہیں سے (حسّی ارتسامات سے) اپنی پرواز شروع کرتے ہیں۔ ان عظیم وسعتوں میں جہاں انسانی ذہن بھٹکتا ہے، اور قیاس وگمان کی رفعتوں میں، جن کی بدولت کہ اسے سر بلندی حاصل ہے، یہ تحسُّس (Sensation) اور تفکر (Reflection) کے فراہم کردہ تصورات سے ایک قدم بھی آگے نہیں جاتا۔[۱۴]

اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو حیات کا انقطاع دراصل تجربی تسلسل کا انقطاع ہے اب یہیں سے ساری مشکل پیدا ہوتی ہے۔

انسان کتنی سخت ذہنی مشقت کیوں نہ کرلے وہ اپنی موت یعنی اپنے تجربی تسلسل کے انقطاع کا تصور قائم نہیں کرسکتا۔ اس کے افکار وخیالات کا سارا تار وپود حسی ادراک کے ارتسامات سے ہی تیار ہوتا ہے۔ وہ بلند سے بلند ہستی اور مجرد سے مجرد قوت کی ذہنی شبیہہ بنانے کے لیے کسی نہ کسی طرح حسی ارتسامات سے مدد حاصل کرلیتا ہے۔ لیکن خود حسی ارتسامات کی نفی کس طرح کی ہوتی ہے؟ اس کی کوئی ذہنی شبیہہ تیار نہیں ہوسکتی اور نہ ہی اس کا کوئی تصور قائم کیا جاسکتا ہے۔ فرائڈ کہتا ہے ''ہم جب بھی اپنی موت کا تصور قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو غور کرنے پر ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ہم اپنے جنازے کا تماشا کرنے کے لیے دیگر لوگوں کے ساتھ اِرد گرد ہی موجود ہیں۔[۱۵] چنانچہ اپنی موت کا تصور قائم کرنا یا اپنے جنازے کا نظارہ کرنا، عقلاً محال ہے کیوں کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ہم اپنے جنازے کا نظارہ کرنے کے لیے کسی نہ کسی طرح موجود رہیں گے اور معدوم موجود کیسے ہوسکتا ہے؟

فرائد نے لفظ ''تماشائی'' (Spectator) کو جس مفہوم میں لیا ہے اس میں یقیناً اپنی موت کا تصور کرنا عقلاً محال ہے۔ لیکن اگر تھوڑا سا غور کیا جائے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ فرائڈ کی دلیل سقیم ہے۔ ''تماشائی'' ہونے کے بھی دو مفہوم ہوسکتے ہیں: ایک مفہوم میں اسکا زندہ اور ذی شعور ہستی کی حیثیت

سے موجود ہونا ضروری ہے جبکہ دوسرے مفہوم میں یہ ضروری نہیں فرض کیجیے میں اگلے مہینے تاج محل آگرہ کی سیر کرنے کا پروگرام بناتا ہوں اور یہ فیصلہ کرتا ہوں کہ میں دنیا کے اس عجوبے کے حسن تعمیر کو ہر پہلو سے دیکھوں گا۔ اب میں ذہنی طور پر جب تاج محل کا مشاہدہ کرتا ہوں تو دیگر لوگوں کی طرح خود کو بھی ایک تماشائی کی حیثیت دیتا ہوں۔ بعض حالات کے تحت میرا تاج محل جانے کا پروگرام منسوخ ہو جاتا ہے۔ اب میں دوبارہ تاج محل اور ان لوگوں کے بارے میں سوچتا ہوں جو کہ اس کی سیر اور مشاہدے کے لیے آئے ہوں گے، لیکن اس دفعہ میں اپنے آپ کو ان تماشائیوں میں شامل نہیں کرتا۔ اس طرح تماشائی ہونے کے دو مفہوم ہو گئے، ایک میں میرا وجود لازمی شرط ہے، جبکہ دوسرے میں نہیں۔ اس دوسرے مفہوم میں میں عمداً اپنی ذات کو دیگر تماشائیوں سے الگ کر دیتا ہوں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ ہم ذہن کے ایک ایسے زاویے سے بھی سوچ سکتے ہیں جس میں ہم اپنی ذات کو منہا کر سکتے ہیں۔ مزید برآں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ انسان کی پیدائش سے پہلے کا وقت اس کے لیے ناقابل تصور نہیں یعنی وہ پیدائش سے پہلے اپنے عدم وجود کے بارے میں سوچ سکتا ہے، تو پھر موت کے بعد اپنے عدم وجود کے بارے میں کیوں نہیں سوچ سکتا؟[۱۶]

فرائڈ کے برعکس کچھ وجودی فلاسفہ ایسے ہیں جو کہ اپنی موت کو، اپنی ذات کی نفی کے باوجود قابل تصور مانتے ہیں۔ مارٹن ہائیڈیگر (Martin Heideggar) اپنی مشہور کتاب "Being and Time" کے دوسرے حصے کے پہلے سیکشن میں موت اور دہشت (Dread) سے بحث کرتا ہے وہ ہستی (Being) کے مطالعے کو فلسفے کا صحیح موضوع بحث اور اصل مسئلہ سمجھتا ہے وہ اپنی کتاب میں ہستی (Being) کی جس خاص قسم یا پہلو سے بحث کرتا ہے وہ ہے (Dasein) ڈاسائن سے اس کی مراد انسانی ہستی (Human Being) ہے۔ انسانی ہستی بھی انفرادی اور مخصوص نہیں بلکہ تمام نسل انسانی کی ہستی ہے۔ صرف انسان ہی ہستی (Being) کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اس لیے ڈاسائن کا تجزیہ اور مطالعہ خود حقیقت یا ہستی کے مطالعے کے لیے اہم اور بنیادی شرط ہے۔

انسان خود کو پہلے سے موجود ایک دنیا کے اندر پاتا ہے۔ یہ دنیا اس کی اپنی مرضی کی دنیا نہیں ہوتی اس لیے اس کا وجود اس کے اندر مصدق (Authentic) نہیں ہوتا۔ اس کو اپنی دنیا خود بنانی پڑتی ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ انسان سب سے پہلے خارجی عملی زندگی سے کٹ کر خود اپنی صورت حال پر غور کرے۔ اپنی شعوری زندگی پر غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ مختلف کیفیات (Moods) سے عبارت ہے۔ ان میں سے ایک کیفیت یا موڈ ''ڈاسائن'' کو خارجی ماحول سے خود

اس پر مرتکز کر دیتا ہے۔ یہ موڈ دہشت (Dread) کا ہے۔ دیگر کیفیات یا موڈ خارجی دنیا کے کسی نہ کسی پہلو سے متعلق ہوتے ہیں، مگر دہشت کسی خارجی شے کا حوالہ نہیں رکھتی۔ بلکہ یہ اشیا کے کھو جانے کا احساس ہے...... دنیا میں رہتے ہوئے لاشئیت (Nothingness) کا احساس ہے! ہمیں اپنی حیات کے مکمل شعور اور اپنی موضوعی دنیا کی تشکیل کے لیے موت کو خاص اہمیت دینا پڑتی ہے۔

ہم موت کو دنیا میں اپنے وجود (Being in the world) کی ایک لازمی شرط تسلیم کرتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ ہم موت تک (Being to Death) ہیں۔ یعنی یہ سمجھتے ہیں کہ سفر حیات کی انتہا موت ہے۔ دہشت (Dread) یا ہائیڈ یگر کی اصطلاح میں 'Angst' ہی ہیں اپنی آزادی کا احساس دلاتی ہے اور تصدیق (Authenticity) کا شعور پیدا کرتی ہے۔

ہائیڈ یگر کے افکار مبہم اور نامانوس اصطلاحات میں لپٹے ہوئے ہیں اس کی تحریروں سے اس کے نظریہ موت کے خدوخال اجاگر کرنا مشکل کام ہے۔ تاہم اس کے امریکی مقلد کوئسٹن بام (Koestenbaum) نے اس مشکل کو حل کر دیا ہے وہ لکھتا ہے:

> ہماری موت دوسروں کی موت سے بنیادی طور پر مختلف ہوتی ہے۔ یہاں ہمیں ایک نہایت شدید اور بنیادی ذومعنویت کا سامنا کرنا پڑتا ہے جو کہ لفظ ''موت'' کے بارے میں ہے۔ مظہریاتی تجزیہ (Phenomenological Analysis) سے یہ پتہ چلتا ہے کہ جب ہم کسی دوسرے کی موت کے بارے میں سوچتے ہیں تو ہم دنیا سے ایک ''شے'' کو کم کر دیتے ہیں...... جبکہ مشاہدہ کرنے والی ''انا'' یا موضوع کو منہا نہیں کرتے! اگر آدمی اس پر سنجیدگی سے غور کرے کہ دوسرے کی موت سے وہ کیا مراد لیتا ہے، تو اسے یہ پتہ چلے گا وہ خود منظر میں موجود ہے، وہ ایک ناظر ہے جو کہ منظر پر غور کر رہا ہے خواہ وہ منظر اس کے پردۂ تخیل پر ہی کیوں نہ ہو! موت (دوسرے کی) اس دنیا کے اندر ایک واقعہ ہے جبکہ دنیا کی زندگی اور انسانی تجربات کی دنیا باقی اور قائم رہتی ہے۔[۱۷]

کوئسٹن بام کے نزدیک دوسروں کی موت کا مشاہدہ کرنے میں اپنی انا مسلسل موجود رہتی ہے مگر جب کوئی اپنی موت کا تصور قائم کرتا ہے تو یہ ''انا'' معدوم ہو جاتی ہے۔ اپنی ''انا'' کے معدوم ہو جانے پر اپنی موت انسان کو یوں لگتی ہے جیسے وہ لامنتہٰی گہرائیوں میں گرتا چلا جا رہا ہو۔ دوسرے کی موت کا مشاہدہ کرنے سے یہ دنیا ختم نہیں ہو جاتی۔ لیکن اپنی موت کا تصور کرتے اسے ساری دنیا معدوم ہوتی محسوس ہوتی ہے۔ اگر میں یہ سمجھوں کہ میں اپنے جنازے کو دیکھ سکتا ہوں تو میں بالواسطہ طور پر اپنے ''وجود کی بقا'' پر یقین رکھوں گا۔ لیکن موت عدم محض ہے۔ اس لیے جب میں

اپنی موت کے بارے میں سوچتا ہوں تو سارا منظر غائب اور معدوم ہونے لگتا ہے درحقیقت میری موت میرے لیے تمام دنیا کی موت ہے۔ میں جب اپنی موت کا تصور کرتا ہوں تو مجھے لاشئیت یا (Nothingness) خلا یا عدم محض کا احساس ہوتا ہے چنانچہ اپنی موت میں میں اس لاشئیت خلا کا سامنا (Encounter) کرتا ہوں۔ لیکن دوسروں کی موت پر غور کرتے ہوئے مجھے اس لاشئیت کا سامنا نہیں کرنا پڑتا کیونکہ وہاں اس دنیا کے کئی حوالے موجود ہوتے ہیں۔ یہ حوالے اور روابط میری موت کی صورت میں معدوم ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ میری اپنی موت کا تصور دراصل تمام حوالوں، تمام روابط اور تمام دنیا کی نفی ہے۔[18]

کوئسٹن بام کے اس نظریہ پر بھی وہی اعتراض کیا جا سکتا ہے جو ہم نے فرائڈ کے نظریہ پر کیا تھا۔ یعنی اپنے ''جنازے کے مشاہدے'' کے لیے یہ ضروری نہیں کہ ہم بعد از مرگ اپنی انا کی بقا کو تسلیم کریں۔ ذہن کے کسی ایسے زاویے سے اپنے جنازے کے متعلق غور کیا جا سکتا ہے جس میں اپنے وجود یا اپنی ذات کو منہا کر دیا جائے۔ مزید برآں ہائیڈیگر اور کوئسٹن بام جب یہ کہتے ہیں میری موت ساری دنیا کے اختتام کے مترادف ہے تو اس میں مبالغہ نظر آتا ہے۔ انھیں یہ کہنا چاہیے کہ ''میری موت میری (موضوعی) دنیا کا اختتام ہے، اس طرح یہ لازم نہیں آتا کہ ساری دنیا ختم ہو گئی ہے مرنے سے پہلے لوگ وَصیتیں لکھتے ہیں تو انھیں یقین ہوتا ہے کہ دنیا ان کی موت کے بعد ویسے ہی چلتی رہے گی۔ خود ہائیڈیگر اور کوئٹسن بام نے اپنی اولاد اور پسماندگان کی بہتری کیلیے کئی اقدامات کیے ہوں گے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ انسان اپنی موت کو اپنی موضوعی دنیا (جو کہ اس نے خود بنائی ہوتی ہے) کا خاتمہ سمجھتا ہے نہ کہ خارجی اور معروضی دنیا کا خاتمہ سمجھتا ہے۔

(۴)

یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ایک نظر ان تحقیقات[19] پر ڈال لی جائے جو فرائڈ نے موت اور جبلّت مرگ (Death Instinct) کے بارے میں کی تھیں، پچھلے صفحات میں یہ ذکر کر آئے ہیں کہ بعض مفکرین کے نزدیک موت کا شعور وجدانی طور پر انسانی ذہن کے اندر ہی موجود ہوتا ہے جس طرح زندہ رہنے کا عمل ایک بدیہی حقیقت کے طور پر انسان پر آشکار ہوتا ہے ویسے یہ آگہی کہ اس کا سفر زیست موت پر منتج ہوگا، انسانی فطرت کی گہری تہوں میں پنہاں ہوتی ہے۔ فرائڈ نے بھی اس حقیقت کا اعتراف کیا بلکہ اس کو نہایت مربوط اور سائنسی انداز میں بیان کرنے کی کوشش کی۔

یہ عجیب بات ہے کہ فرائڈ کی ابتدائی تحقیقات جن میں لاشعور، خوابوں کی تعبیر اور مختلف نفسی

عوارض کی تفصیلات شامل ہیں، بہت مشہور ہوئیں لیکن اس کے آخری دور کے نظریات کو لوگ اتنی اہمیت نہیں دیتے۔ جِبلّت حیات (Eros or life Instinct) اور جِبلّت مرگ (Thanatos or Death Instinct) کا نظریہ اس نے اپنے آخری دور میں ہی وضع کیا تھا۔ اس کی ساری عمر کی علمی کاوش کا ماحصل یہ تھا کہ لائبیڈو (Libido) کی دو بنیادی جِبلّات ہیں، ایک تحفظِ ذات (Self preservation) اور دوسرے اشاعت ذات (Self-propagation)! یہ دونوں جِبلّتیں دراصل حیات کی ایک ہی تحریک سے تعلق رکھتی ہیں کہ ارتقا کی اگلی منزلوں تک پہنچا جائے۔ تمام انواع اور افراد کے اندر جتنی بھی جِبلّات اور محرکات ہیں، وہ اس اعتبار سے یکساں ہیں کہ ان کا مقصد حیات کی نشوونما ہے۔ اِن تمام جِبلّات کو ایک جِبلّت کے تحت لایا جا سکتا ہے، اسے ہم Eros یا جِبلّت حیات کہہ سکتے ہیں۔ یہاں تک معاملہ ٹھیک ہے لیکن جِبلّتِ حیات کے برعکس کیا چیز ہے؟ اسے فرائڈ جِبلّت مرگ کہتا ہے کہ اس کے نزدیک یہ شروع سے ہی عضویہ کے اندر مضمر ہوتی ہے تمام حیات کا عمل موت کی طرف ہی رواں دواں ہے۔ لیکن ارتقا کے راستے عضویہ کو پھر اسی مقام پر لے آتے ہیں جہاں سے اس نے آغاز سفر کیا تھا، یعنی بے جان مادہ! فرائڈ کے الفاظ میں:

> حیات کی صفات شروع شروع میں کسی ایسی قوت کے ہاتھوں غیر نامیاتی مادے کے اندر پیدا ہوئیں جس کا ہم کوئی تصور حاصل نہیں کر سکے، ممکن ہے یہ عمل اس عمل سے مشابہ رہا ہو جس سے بعد ازاں مادے کی کسی مخصوص شکل میں ''شعور'' پیدا ہوا، تب جو اطناب یا کھچاؤ پیدا ہوا وہ یہ تھا کہ جو اب تک بے جان مادہ تھا اس نے (حیات پذیر ہونے کے بعد) اپنی حالت اولیٰ کی طرف واپسی کی کوشش شروع کر دی اور خود کو منسوخ کرنا چاہا۔ اس طرح پہلی جِبلّت معرض وجود میں آئی: یعنی غیر نامیاتی مادے کی طرف پلٹ جانے کی جِبلّت! اس وقت ایک زندہ شے کے لیے اپنی اصل کی طرف لوٹ جانا بہت آسان تھا۔ زندگی کی اولین شکلوں میں زندہ چیزوں کا غالباً عرصہ حیات بھی نہایت مختصر ہوتا تھا۔ شاید ایک لمبے عرصے تک زندہ جوہر مسلسل پیدا ہوتا اور مرتا رہا تا آنکہ فیصلہ کن خارجی اثرات اس طرح تبدیل ہوئے کہ جو زندہ جوہر تھا اسے پرانی ڈگر سے ہٹ جانے کا موقع مل گیا اور اس نے موت کی منزل پر پہنچنے سے پہلے کئی پیچیدہ موڑ پیدا کر لیے۔ یہ تمام راستے جو کہ دائروں میں گھومتے ہوئے موت تک پہنچتے ہیں اور جِبلّات نے جنھیں اپنائے رکھا...... آج ہمیں زندگی کے مظہر کی صورت میں نظر آتے ہیں۔[۲۰]

اس بیان سے پتہ چلتا ہے کہ فرائڈ نے تصورِ موت کی تحقیق کا دائرہ آفرینش حیات کے

زمانے تک پھیلا دیا ہے۔ جبلت مرگ کی اصطلاح بھی اس نے پہلی مرتبہ (۱۹۲۰ء) مذکورہ بالا کتاب میں استعمال کی تھی۔ اس ضمن میں اس کا بنیادی مفروضہ یہ تھا کہ عضویہ کے اندر ہی ایک عمل مرگ جاری ہے...... جسے وہ غیر نامیاتی مادے کی طرف مراجعت کا میلان کہتا ہے۔ وہ زمانہ قدیم کے وحشی انسان کے رویوں کے حوالے سے موت کے تصور کی تشریح ضرور کرتا ہے لیکن اس تشریح کو قابل اعتبار نہیں سمجھتا کیونکہ اس میں موت کے عمل کو کسی پراسرار اور غیر مرئی قوت کی کرشمہ سازی سمجھا جاتا ہے۔ زمانہ قدیم کا وحشی انسان طبعی موت (Natural Death) کا قائل نہ تھا بلکہ موت کو خارج سے نازل ہونے والی آفت یا سزا سمجھتا تھا۔ اس کے برعکس فرائڈ جس قسم کا تصور مرگ قائم کرنے کی کوشش کر رہا ہے وہ ایک طبعی موت کا ہے۔ وہ جِبلّات جو جنسی اور تخلیقی ہیں......جن کا فریضہ تحفظ حیات اور استدام حیات ہے، وہی جِبلّات موت کی دست بستہ کنیزیں ہیں۔[۲۱] یہ جِبلّات عضویہ کو طبعی عمر کا سفر طے کروا کے منزل موت سے ہم کنار کرنا چاہتی ہیں لیکن جب خارجی آفات وحوادث سے عضویہ کو خطرہ لاحق ہوتا ہے تو یہ عضویہ کی محافظت بھی کرتی ہیں۔ اپنے اس نظریہ کی تصدیق کے لیے وہ حیاتیات کے نتائج کا سہارا لیتا ہے۔

پہلے وہ ولہلم فلائیز (Willhelm Fliess) کا ذکر کرتا ہے جس نے یہ نظریہ دیا تھا کہ ہر عضویہ کا اپنا ایک مخصوص اور متعین عرصہ حیات ہوتا ہے جسے پورا کرنے کے بعد وہ ختم ہو جاتا ہے۔ فرائڈ اس پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ خارجی حالات عضویہ پر اثر انداز ہو کر اس کے عرصۂ حیات کو کم یا زیادہ کر سکتے ہیں۔ اس کے بعد وہ وائز مین (Weismann) کا ذکر کرتا ہے جس نے یہ نظریہ دیا تھا کہ عضویہ کے دو حصے ہوتے ہیں۔ ایک اس کا جسم جسے وہ اصطلاح میں سوما (Soma) کہتا ہے اور دوسرا مادہ تولید (Germ Plasm)! سوما وہ حصہ ہے جو فنا ہو جاتا ہے لیکن مادہ تولید کو بقا حاصل ہے۔ ایک ہی عضویہ سے کچھ خلیے جدا ہو کر علیحدہ افراد بن جانے کے اہل ہوتے ہیں۔

فرائڈ کو وائز مین کے اس نظریہ میں اپنے نظریات کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے۔ عضویہ کے دو حصّوں ''سوما'' اور ''مادہ تولید'' کے مابین اس نے جو تمیز کی ہے وہ فرائڈ کے لیے بہت گہرے معانی لیے ہوئے ہے۔ عضویہ کا ایک حصہ فانی اور دوسرا لافانی ہے کیونکہ یہ نوع (Species) کو قائم رکھنے کا ایک ذریعہ ہے۔ لیکن فرائڈ کا موضوع بحث ''جوہر زندہ'' (Living Substance) نہیں بلکہ وہ اعمال ہیں جو جوہر زندہ کے اندر کارفرما ہیں، اس لیے وائز مین کی بحث کو آگے نہیں بڑھاتا بلکہ اس سے اپنے نظریہ کی توثیق کر کے دو جِبلّات کا تصور قائم کرتا ہے ایک

جِبلّت حیات (Eros) ہے اور دوسری جِبلّت مرگ (Thanatos)!

ان دو جبلتوں کی مزید توضیح کے لیے فرائڈ ایک اور حوالہ دیتا ہے:

ہم ایک لمحہ کے لیے رک کر جبلّی زندگی کے اس دوگانہ نظریہ پر غور کر سکتے ہیں۔ ای ھیرنگ (E. Hering) کے نظریہ کی رو سے جو ہر زندہ کے اندر ہر دم دو مختلف قسم کے اعمال جاری وساری ہیں، ایک تعمیری یا انجذابی (Constructive or Assimilatory) اور دوسرا تخریبی یا انتشاری (Destructive or Dissimitatory) کیا ہم ان دوسمتوں میں جو کہ حیاتی عمل نے اختیار کر رکھی ہیں، ہم اپنی دو جبلّات (موت وحیات) کے عمل کو نہیں پہچان سکتے۔ یہاں کوئی ایسی حقیقت ضروری ہے جس سے ہم صرف نظر نہیں کر سکتے، ہم اپنا راستہ بناتے ہوئے بلا ارادہ فلسفۂ شوپنہار کی بندرگاہ میں داخل ہوگئے ہیں۔ اس کے (شوپنہار کے) نزدیک موت زندگی کا حقیقی نتیجہ اور اسی اعتبار سے زندگی کا مقصد ہے، جبکہ جنسی جِبلّت ارادۂ حیات کی مظہر ہے۔[۲۲]

فرائڈ کو جبلت مرگ کے مفروضے کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کہ جنگ عظیم اوّل کے اختتام کے بعد بہت سے مریض اس کے پاس ایسے لائے جاتے تھے، جنھیں جنگی عصابنیت (War Neurosis) ہو جاتا تھا۔ ایسے مریضوں کو خواب میں جنگ کے ایسے مناظر نظر آتے جن میں ہر طرف موت رقصاں ہوتی۔ سوتے ہوئے بموں کے خوفناک دھماکے سنائی دیتے جوان کے نظام عصبی کو مفلوج کر دیتے۔ اس کے علاوہ فرائڈ کو یہ محسوس ہوا کہ جنگوں میں الجھی ہوئی اقوام کو قتل وغارت گری سے کچھ نہ کچھ لاشعوری تسکین ضرور ملتی ہے۔[۲۳]

پھر فرائڈ کو ایسے مریضوں سے سابقہ بھی پڑتا تھا جو لاشعوری طور پر بیماری سے چمٹے رہنے کے خواہاں ہوتے تھے۔ ان تمام حالات میں فرائڈ کا پرانا مفروضہ کہ لاشعور پر صرف اصول لذت حکمرانی کرتا ہے، اپنی افادیت کھو بیٹھا۔ ''لاشعور زیادہ لذت چاہتا ہے اور تکلیف کو کم سے کم کرنا چاہتا ہے'' یہ اصول کشت وخون اور قتل وغارت میں افراد کی انفرادی اور اقوام کی اجتماعی تسکین کی تشریح نہیں کر پاتا۔ اس لیے فرائڈ نے ''اصول لذّت سے پرے'' نامی مقالہ (۱۹۲۰ء) میں تحریر کیا جس میں باقاعدہ طور پر ''جِبلّت مرگ'' کی اصطلاح استعمال کی۔ جنسی اور ایغو کی جبلّات کو اس نے ''جِبلّت حیات'' کا نام دے دیا۔ جبلت مرگ ہر زندہ شے کے اندر پائی جاتی ہے۔ یہ ایک رجحان ہے کہ جو ہر ذی روح واپس غیر نامیاتی مادے کی حالت میں لوٹ جائے! بے جان مادے کی طرف مراجعت، موت نہیں تو کیا ہے؟

جِبلّت مرگ جو کہ عضویہ کے اندر ایک ایسا رجحان ہے جو عضویہ کو منزل موت کی طرف کھینچتا

ہے، کبھی کبھی قاتلانہ اور متشددانہ روپ بھی اختیار کر لیتا ہے۔ ''مرنے'' کی جبلت ''مارنے'' کی خواہش میں بھی ڈھل جاتی ہے چنانچہ دوسروں کو مارنے کا عمل، فرائڈ کے نزدیک خود جبلت مرگ کا ہی اظہار ہے۔[۲۴] اسی مفروضے پر وہ اذیّت کوشی (Masochism) اور اذیّت پسندی (Sadism) کی تشریح کرتا ہے جبلت مرگ سے فرائڈ کے عمرانی فلسفے کا تار و پود تیار ہوا اور اس کی بنیاد پر اس نے کئی ایسے سوالوں کے جواب دیے جو ''اصول لذت'' کے حوالے سے حل نہیں ہو سکے تھے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا ہے، اس نے جِبلّت مرگ اور ''جِبلّت حیات'' وضع کرنے کے لیے حیاتیات کا سہارا لیا ہے۔ بعض لوگ اس کی اس کاوش کو کئی اعتبار سے تنقید کا نشانہ بناتے ہیں اس میں شک نہیں بلکہ ایک مفروضے کی حیثیت سے اس میں کئی اسقام تلاش کیے جا سکتے ہیں لیکن یہ بات ناقابل تردید ہے کہ فرائڈ نے یہ نظریہ دے کر موت کے مسئلہ کو ایک یکسر نئے انداز سے حل کرنے کی کوشش کی ہے۔

یہاں یہ ذکر کر دینا یقیناً مناسب ہوگا کہ فرائڈ جِبلّت مرگ اور جِبلّت حیات کی تشریح کرتے ہوئے جدلیاتی مادیت کے بہت قریب آ گیا ہے جدلیاتی مادیت۔ میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ اوّلیّت مادے کی ہے اور مادہ اپنی باطنی جدلیات کے سبب ارتقا کی منازل طے کر رہا ہے۔ جدلیاتی مادیت کا مشہور قانون وحدت اضداد (Unity of Opposites) کا قانون ہے۔[۲۵] ارسطو کا خیال تھا کہ دو متناقض پہلو بیک وقت یکجا نہیں ہو سکتے۔ ایک لمحے میں ایک ہوگا تو دوسرے لمحے میں دوسرا۔ ایک شے ایک ہی وقت میں سفید اور غیر سفید نہیں ہو سکتی۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ ایک وقت میں ایک شے سفید ہو اور دوسرے وقت میں غیر سفید ہو جائے۔ اس قانون کو قانون ''مانع اجتماع نقیضین (Law of Non-contradiction) کہا جاتا ہے یہ قانون ارسطو کی منطق کی روح رواں ہے۔ لیکن ارسطو کی منطق سائنسی اور منطقی فکر کی حد تک تو درست ہے لیکن جہاں ذہن کے غیر منطقی اعمال کا معاملہ سامنے آتا ہے وہاں یہ قانون کام نہیں دیتا۔ خواب دیکھتے ہوئے یا کسی شدید جذبے کی حالت میں انسان کی سوچ منطقی نہیں رہتی۔ بعض اوقات دو متناقض جذبے (شدید محبت اور شدید نفرت) ایک ہی وقت میں انسان محسوس کرتا ہے۔ انسان کی داخلی جذباتی اور روحانی زندگی کی پیمائش ارسطو کے قانون مانع نقیضین سے نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح خارجی فطرت کے اندر بھی کئی ایسے مظاہر ہیں جن کے اندر متضاد اور متناقض اعمال متحد ہو جاتے ہیں ایٹم کو لیجیے، اس کے اندر مثبت اور منفی برقیئے تناقض کے باوجود متحد ہیں۔

جدلیاتی مادیّین یہ کہتے ہیں کہ تضادات بھی دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک منطقی تضادات

(Logical Contradictions) ہوتے ہیں اور دوسرے جدلیاتی تضادات (Dialectical contradictions) ہوتے ہیں۔ جہاں تک منطقی تضادات کا تعلق ہے وہ ارسطو کے ہم خیال ہیں کہ منطقی فکر کے میدان میں وحدت اضداد کا اصول تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن جہاں معاملہ جدلیاتی تضادات کا درپیش ہو، وہاں ارسطو کی منطق ناکافی ثابت ہوتی ہے۔ لہٰذا جدلیاتی تضادات (جن میں خارجی فطرت کے اور خود انسان کی داخلی زندگی کے تضادات شامل ہیں) تشریح و توضیح کے لیے ہمیں ایک اور منطق کی ضرورت ہے اس منطق کو ارسطو کی منطق کا متبادل نہیں سمجھنا چاہیے۔ یہ اس کی منطق کا تتمہ (Complement) ہے۔ یہ ان مظاہر کو زیر بحث لاتی ہے جن کی تشریح ارسطو کی منطق نہیں کرسکتی۔

جدلیاتی تضادات میں ایک تضاد موت و حیات کا بھی ہے، جس طرح محبت اور نفرت کے رویے کوئی شخص بیک وقت محسوس کرسکتا ہے، جس طرح کوئی ذہنی مریض بیک وقت اذیت پسند (Sadist) اور اذیت کوش (Masochist) ہوسکتا ہے۔ یا جس طرح ایٹم کی غیر تقسیم پذیر وحدت کے اندر دو متضاد اعمال مثبت اور منفی برقیوں کی صورت میں سرگرم عمل ہوتے ہیں، ویسے ہی عضویہ کے اندر دو مختلف اور متضاد اعمال موت و حیات کی صورت میں جاری و ساری ہوتے ہیں ہر لمحے کئی خلیے مرجاتے ہیں اور اسی لمحے کئی نئے نئے خلیے معرض وجود میں آجاتے ہیں۔ خلیوں کی شکست و ریخت اور آفرینش و افزائش کا یہ وہی عمل ہے جسے ماہرین حیاتیات انجذاب (Assimilation) اور انتشار (Dissimilation) کا نام دیتے ہیں۔ فرائڈ نے بھی جبلّت حیات اور جبلّت مرگ کے اصول عضویہ کے انھی دو اعمال کی بنیاد پر وضع کیے تھے۔ خلیوں کی شکست و ریخت اور خلیوں کی آفرینش و افزائش یا حیات اور موت دو متناقص اعمال ہیں جو کہ ایک ہی عضویہ کے اندر ایک ہی وقت میں جاری ساری ہیں۔

جدلیاتی مادیت کے حامی مفکرین بھی موت کو ایک ایسا واقعہ نہیں سمجھتے جو راہ زیست پر چلتے چلتے یک لخت پیش آجاتا ہے۔ اگر خارجی حادثہ رونما نہ ہو تو موت ہمیں ایک ایسا عمل نظر آئے گی جو خود عضویہ کے اندر شروع سے آخر تک موجود رہتا ہے۔ شباب کی پختگی تک حیات کا عمل غالب رہتا ہے۔ لیکن بڑھاپے کے شروع ہوتے ہی موت کا عمل عضویہ پر استیلا حاصل کرنے لگتا ہے۔ حیات و موت کی کشاکش اور ایک کی دوسرے پر غلبہ و استیلا حاصل کرنے کی سعی و جہد سے ہی عضویہ کا وجود برقرار رہتا ہے۔ اس طرح جدلیاتی مادیت کے حامی مفکرین بھی فرائڈ کی طرح موت

کو ایک داخلی اور باطنی عمل سمجھتے ہیں جو کہ عضویہ کے اندر جاری و ساری ہے۔ فرائڈ یہ کہتا ہے کہ جِبلّت مرگ عضویہ کو خود منزل مرگ کی طرف دھکیلتی ہے...... لیکن جب خارج سے اس پر کوئی آفت یا حادثہ نازل ہونے لگے تو یہ لائیڈو (Libido) کی جِبلّت تحفظ ذات (Self-preservation) کا روپ دھار کر عضویہ کا دفاع کرتی ہے۔ فرائڈ کے اس تصور میں جدلیاتی مادیت کے مخصوص نظریہ اختلاف میں عینیت (Identity in Difference) کی صدائے بازگشت محسوس ہوتی ہے۔

(۵)

تاریخ فلسفہ کے مطالعہ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ چوتھی اور پانچویں صدی قبل مسیح کے یونان اور دوسری اور تیسری قبل مسیح کے روم میں موت کا مسئلہ فلسفیانہ تحقیق میں بنیادی اہمیت کا حامل رہا ہے۔ لیکن عیسائیت کی آمد اور اس کے عقاید کے فروغ کے ساتھ ہی مفکرین نے اس مسئلہ میں دلچسپی لینی چھوڑ دی۔ کیونکہ عیسائیت نے روح کے بقائے دوام کا عقیدہ پیش کر کے گویا موت اور حیات بعد الموت کے مسئلہ کو حل کر دیا تھا۔ قرون وسطیٰ میں جبکہ فلسفہ مذہب کا غلام بن کر رہ گیا تھا اس مسئلہ پر بحث اگر کی بھی جاتی تو الٰہیاتی یا متکلمانہ انداز میں۔ جنت و دوزخ اور حیات بعد الموت کے مذہبی عقائد کو پہلے سے تسلیم کر کے ان پر فلسفیانہ انداز میں روشنی ڈالی جاتی۔ نشاۃ ثانیہ کے بعد دور جدید میں جب آزاد فکر اور بے لاگ تنقید و جرح کی فضا پیدا ہوئی تو فلسفیوں نے اس مسئلہ سے بے اعتنائی برتنا شروع کر دی۔ فلسفیوں کا زیادہ تر رجحان بقائے دوام اور روح کی مستقل بالذات حیثیت سے انکار کرنے کا تھا۔ تاہم اس مسئلہ نے ایک نئی جہت اختیار کر لی۔ فلسفی اس بات پر سوچ بچار کرنے لگے کہ موت کے خوف پر قابو کیسے پایا جا سکتا ہے۔ تاہم کئی فلسفی ایسے بھی تھے جنھوں نے روح اور اس کے بقائے دوام کو بطور خاص موضوع بحث بنایا۔ اس طرح فلسفہ جدید میں فلسفیوں کے دو گروہ بن گئے۔ اولاً وہ جنھوں نے کسی نہ کسی طرح اس مسئلہ کو اپنے فلسفہ کا بنیادی تصور بنایا۔ ان میں شوپنہار، کیرکیگارڈ ہائیڈیگر اور کامو (camu) وغیرہ شامل ہیں۔ دوسرے وہ جنھوں نے بقائے دوام کا انکار کیا اور موت کے مسئلہ کو اتنی اہمیت نہ دی۔ ان میں بعض منطقی اثباتی اور برٹرینڈ رسل شامل ہیں۔ منطقی اثباتیوں کا رویہ جو عام مابعد الطبیعیاتی مسائل کے بارے میں تھا وہی موت، روح اور روح کے بقائے دوام کے بارے میں تھا۔ برٹرینڈ رسل بھی نظام عصبی سے بالاتر کسی روحانی جوہر کا قائل نہیں، اس لیے روح کے بقائے دوام کا مسئلہ اس کے نزدیک سرے سے کوئی مسئلہ ہی نہیں۔[۲۶] انیسویں صدی کے وسط میں سائنسی علوم نے اتنی ترقی کر لی کہ موت اور

حیات بعد الموت کے مسائل ہی سائنس دانوں کو بے معنی نظر آنے لگے۔ لیکن اس کے برعکس جدید فلسفے میں ایک روایت ایسی ضرور موجود رہی ہے جو تمام مخالفتوں کے باوجود مسئلہ موت کو بہت اہم قرار دیتی رہی ہے۔ ولیم جیمز اور ہنری برگساں (شوپنہار اور ہائیڈیگر وغیرہ سے علاوہ) اس روایت کے علمبردار ہیں۔

مسئلہ موت کی تحقیق پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ یہ ایک سعی لا حاصل ہے۔ مفکرین کو چاہیے کہ وہ انسانی صورت حال سے متعلقہ مسائل یعنی سماجی، نفسیاتی، اقتصادی مسائل سے بحث کریں موت اور حیات بعد الموت کے مسئلوں پر تحقیق وقت ضائع کرنے کے مترادف ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ خود موت، انسانی صورت حال (Human Condition) سے متعلق ایک مسئلہ ہے۔ موت کے بارے میں انسان کا رویہ اس کی شخصیت کی تعمیر میں نہایت اہم کردار ادا کرتا ہے۔ انسان کی داخلی زندگی میں ایک بنیادی تشویش (Basic Anxiety) کا عنصر پایا جاتا ہے اس کا مطالعہ وجودی مفکرین بھی کرتے ہیں اور ماہرین نفسیات بھی۔ کچھ فلسفی موت کے خوف کو اس بنیادی تشویش کی عِلّت سمجھتے ہیں۔ اس اعتبار سے اس مسئلہ کی تحقیق وقت ضائع کرنے کی بجائے انسانی صورت حال کی ایک عظیم سچائی کی دریافت کے مترادف ہے۔ علاوہ بریں، انسانی شخصیت کا مطالعہ غائی (Teleological) انداز میں کرنا چاہیے۔ طبیعی علوم کے اندر ایک واقعے کی تشریح کے لیے میکانکی علتوں کا حوالہ کافی ہے۔ لیکن انسانی شخصیت کا اندازہ لگانے کے لیے ہمیں اس کے مستقبل میں جھانکنا پڑتا ہے۔ ہمیں یہ معلوم کرنا پڑتا ہے کہ اس کے نصب العین، اس کے آدرش، اس کی آرزوئیں کیا ہیں۔ موت مستقبل کی ایک بہت بڑی حقیقت ہے، جس سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔ وجودی فلاسفہ تو یہاں تک کہتے ہیں کہ صرف موت کا سامنا (Encounter) کر کے اور پھر اسے ناقابل تردید حقیقت کی حیثیت سے قبول کر کے ہی انسان وجود مصدقہ (Authentic Existence) کا اہل ہو سکتا ہے۔ یہ بات نہ صرف افراد کے بارے میں درست ہے، بلکہ اقوام کے مزاج کا اندازہ کرنے کے لیے بھی یہ دیکھنا بہت ضروری ہوتا ہے کہ موت اور حیات بعد الموت کے بارے میں ان کا کیا رویہ ہے؟ کنفوش (Confucius) نے جب یہ کہا تھا کہ ''مجھے زندگی کے بارے میں ہی پتہ نہیں چل سکا کہ یہ کیا ہے، تو مجھے موت کے بارے میں کیا پتہ چل سکتا ہے؟'' تو یہ کہنا دراصل زندگی کے ایک اہم مسئلہ سے پہلو تہی کے مترادف تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ زندگی کا صحیح فہم موت پر غور کیے بغیر حاصل ہو ہی نہیں سکتا۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ موت کا مسئلہ فلسفے کا مسئلہ نہیں۔ ''عضویہ کی ہلاکت'' حیاتیات کے دائرہ کار میں ہے اور ''موت کا خوف'' نفسیات کا مسئلہ ہے۔[۲۷] سطحی طور پر دیکھا جائے تو یہ بات درست نظر آتی ہے۔ لیکن غور کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ موت کی نوعیت، موت کے خوف اور بقائے دوام کے مسئلہ کی کئی ایسی جہتیں ہیں جو حیاتیات اور نفسیات کے دائرہ ہائے کار سے متجاوز ہو جاتی ہیں۔ ''یک خلوی نامیہ'' (Unicellular Organism)، مثلاً ایمیبا کی اگر مثال لی جائے تو اس کی نسل کشی کا طریقہ یہ ہے کہ دو ٹکڑوں میں تقسیم ہو جاتا ہے اور ہر ٹکڑا ایک مستقل بالذات ''یک خلوی نامیہ'' بن جاتا ہے۔ فرائڈ نے ووڈرف (Woodruff) کے تجربہ کا ذکر کیا ہے کہ اس نے ایک قسم کے یک خلوی نامیہ کے ہر ٹکڑے کو جو کہ بذریعہ انشقاق (Fission) علیحدہ ہوتے جاتے ہیں، پانی کے برتن میں ڈالنا شروع کیا۔ اس طرح ایک نامیہ کی دو افراد میں تقسیم کا سلسلہ تین ہزار انتیسویں (۳۰۲۹ ویں) نسل تک جاری رہا...... اور یہ آخر میں آنے والا عضویہ اپنے مورث اعلیٰ کی طرح ہی تر و تازہ تھا اور اس کی کسی حرکت سے طوالت عمر یا انحطاط پذیری کا اندازہ نہ ہوتا تھا۔[۲۸] اس مثال سے پتہ چلتا ہے کہ موت یا عضویہ کی ہلاکت، نسل کشی اور بقائے دوام کے مسائل حیاتیات کے دائرہ کار سے متجاوز ہو کر فلسفیانہ تفکر اور نظری بحث (Theoretical Discussion) کی حدود میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح موت کا خوف صرف نفسیات کا مسئلہ ہی نہیں رہتا۔ نفسیات تو صرف امر واقعہ کا مشاہدہ کرے گی۔ لیکن اس خوف کے سماجی اور اخلاقی زندگی پر کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں؟ یہ مطالعہ کرنا فلسفے کا کام ہے۔

روایتی طور پر موت، موت کے خوف اور حیات بعد الموت کے مسائل مذہب کا حصہ تھے۔ دنیا کے تقریباً تمام مذاہب میں حیات بعد الموت اور روح کے بقائے دوام کا عقیدہ پایا جاتا ہے۔ ان عقائد میں یقیناً اختلافات موجود رہے ہیں۔ ہر مذہب نے اپنے مخصوص انداز میں، موت اور بقائے دوام کے مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن اس بات پر تقریباً تمام مذاہب متفق ہیں کہ موت کے ساتھ انسان ہلاکت محض کا شکار نہیں ہو جاتا بلکہ اس کی روح قائم و دائم رہتی ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مذہب کے عقائد سائنسی شواہد اور تجربات سے متصادم ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ ان مسائل کے کسی ایسے حل کی ضرورت محسوس ہوتی ہے جو عقل و خرد کے معیار پر پورا اُتر سکے۔ اس کے علاوہ دور جدید میں مذہبی تشریحات سے بالعموم اعتماد ختم ہوتا جا رہا ہے۔ اس لیے یہ مسائل فلسفی کے لیے جتنے اہم آج کے دور میں ہیں، پہلے کبھی نہیں رہے۔

مشہور تصنیف موت کے معانی کا مولف ہرمین فیفل[۲۹] کہتا ہے کہ موت کے بارے میں مفکرین کے رویے کتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں، تین نکات پر سب کا اتفاق ہے:

الف) اکثر مفکرین (بالخصوص امریکی مفکرین) موت کا سامنا کرنے سے پہلوتہی کرتے ہیں حالانکہ زندگی کے مفہوم کو دیانت داری کے ساتھ متعین کرنے کے لیے موت کے تصور کی توضیح وتشریح بہت ضروری ہے۔ موت کے تصور کے اثرات نہ صرف فرد پر بلکہ معاشرے پر بھی مترتب ہوتے ہیں۔

ب) یہ بات طے ہے کہ ہماری تہذیب جس کا جھکاؤ سائنس اور زمان ومکان کی قیود میں کیے جانے والے تجربات کی طرف ہے ہمیں موت پر تحقیق اور اس کے فہم میں مدد نہیں دیتی۔

ج) تحقیق کے مروجہ پیمانوں سے بالاتر کسی ایسے طریق مطالعہ کی ضرورت ہے جو اس مسئلے کی مناسبت سے، قابل اعتبار اور نتیجہ خیز ہو۔ موت اور مرنے کے عمل پر اگر صحیح طرح سے تحقیق کی جائے تو تہذیب کے تجرباتی مطالعہ میں بہت مدد ملے گی۔[۳۰]

فیفل کے اس بیان سے پتہ چلتا ہے کہ وہ مروجہ سائنسی طریق ہائے کار کو حقیقت موت کے فہم کے لیے کارآمد خیال نہیں کرتا۔ یہاں اس نے بالواسطہ طور پر، ماورائی نفسیات کی ضرورت کو تسلیم کیا ہے۔ لیکن ہم اس وقت ماورائی نفسیات کے نتائج زیر بحث نہیں لا سکتے۔ ماورائی نفسیات سے تعرض ہم اگلے باب میں کریں گے۔ فی الحال ہم چند ایک ایسے تجربات کا ذکر کرتے ہیں جو ''زمان ومکان کی قیود'' میں کیے گئے ہیں۔

ماہرین نفسیات وعمرانیات نے بہت سی ایسی رپورٹیں تیار کی ہیں جو قریب المرگ لوگوں کے موضوعی تاثرات اور مشاہدات پر مبنی ہیں۔ کئی لوگ مختلف حادثات میں زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں۔ کسی پہاڑی کی چوٹی چڑھتے ہوئے، پانی میں ڈوب کر یا کسی اور حادثے کا شکار ہونے والے کئی ایسے لوگ ہوتے ہیں، جنھیں معالجین مردہ قرار دے دیتے ہیں لیکن ان میں سے کچھ کو از خود تھوڑی دیر کے لیے ہوش آ جاتا ہے یا بعض مقاصد کے تحت مصنوعی تنفس کے ذریعے انھیں تھوڑی دیر کے لیے ہوش میں لایا جاتا ہے۔ ماہرین نے ایسے لوگوں کے مشاہدات اور تاثرات کی بنیاد پر کچھ نتائج اخذ کیے ہیں۔

مشہور مصنف وہیلر (Wheeler) نے اپنی کتاب حیات بعد الموت (*Life After Death*) میں بہت سی ایسی رپورٹیں درج کی ہیں جو قریب المرگ لوگوں کے تاثرات پر مبنی ہیں۔

وہیلر اور متعدد ایسے مصنّفین، جن کا حوالہ اس نے اپنی کتاب میں دیا ہے، اس امر کی توثیق کرتے ہیں کہ قریب المرگ لوگوں کے تاثرات پر مبنی معلومات اس امر کی شہادت فراہم کرتی ہیں کہ حیات بعد الموت ایک حقیقت ہے۔[۳۱]

یہاں یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ وھیلر وغیرہ نے جو معلومات اکٹھی کی ہیں وہ بہر حال زندہ انسانوں کے تاثرات پر مبنی ہیں یعنی ان لوگوں نے جو ابھی موت کی سرحد کے اس طرف کھڑے ہیں، جو تاثرات پیش کیے وہ ہر حال میں زندہ انسانوں کے تاثرات ہی سمجھے جائیں گے۔ چنانچہ ان تاثرات کو یہ کہنا کہ یہ موت کی نوعیت و ماہیت پر روشنی ڈالتے ہیں درست نہیں۔

اس اعتراض کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ ان موضوعی تاثرات کو منطق کے ترازو میں تولنا ٹھیک نہیں۔ ان مشاہدات کو ہم ''موت کا انتہائی قریبی تجربہ'' کہہ سکتے ہیں، یا ایسی صورت حال کہہ سکتے ہیں جب زندگی کی شمع بس بجھنے ہی والی ہوتی ہے۔ علاوہ بریں سائنسی اور منطقی اعتبار سے حیات اور موت کے مابین کوئی حدّ فاصل نہیں کھینچی جا سکتی۔ بعض مریض ایسے ہوتے ہیں جو شعوری اور ذہنی اعتبار سے مر چکے ہوتے ہیں، لیکن زندگی سے ان کا رشتہ باقی ہوتا ہے، یعنی سانس کا آنا جانا اور دل کا دھڑکنا جاری رہتا ہے۔ اس کے برعکس ایسے واقعات بھی عام مشاہدے میں آتے رہتے ہیں کہ کسی کو سکتہ ہو جاتا ہے، یعنی موت کی تمام علامات اس پر طاری ہو جاتی ہیں۔ لیکن کفن دفن کے وقت اس کو ہوش آ جاتا ہے۔ ماہرین حیاتیات ہمیں یہ بھی بتاتے ہیں کہ مرنے کے ساتھ ہی تمام نظام ہائے جسم معطل نہیں ہو جاتے۔ بلکہ عضویہ کا انحطاط ایک تدریجی عمل ہے۔ مرنے کے بعد بھی کئی ہفتوں تک مردے کے ناخن اور بال بڑھتے رہتے ہیں۔ جیسے افزائش کا عمل مرنے کے کچھ عرصہ بعد تک جاری رہتا ہے، ویسے ہی موت کا عمل زندہ انسان کے اندر ''طبعی طور پر مردہ قرار دیے جانے'' سے پہلے ہی شروع ہو جاتا ہے۔ حالت نزع میں گرفتار جو شخص اپنے تجربات و مشاہدات بتائے گا وہ دراصل اس کے موت کے بارے میں ہی موضوعی تاثرات ہوں گے۔ چنانچہ ایسے تجربات کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ سائنسی طور پر غیر مفید ہیں، درست نہیں۔

ایسی رپورٹوں کی جو کہ مرتے ہوئے لوگوں کے مشاہدات کی بنا پر تیار کی گئیں، پہلی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ یہ اپنی تجرباتی نوعیت کے لحاظ سے یکساں ہیں۔ مرنے کا عمل ایک ناقابل بیان روحانی مسرت کا تجربہ محسوس ہوتا ہے جس میں زندگی سے نجات پا جانے کا احساس نمایاں ہوتا ہے۔ اس میں کوئی استثنا نہیں۔ کوئی بھی زندگی کی طرف پلٹنا نہیں چاہتا۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس بات

سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ سماجی زندگی میں (مرنے والا) کون آدمی تھا۔مختلف قسم کے لوگوں نے تجربۂ موت کو ایک ایسے تجربہ کی حیثیت سے بیان کیا ہے جس میں خوف کی بجائے خوشی کا احساس پایا جاتا ہے۔ان میں کوہ پیما شامل ہیں جو پہاڑیاں چڑھتے ہوئے گر پڑے، نچلے طبقے کے مرد ہیں جو کچی آبادیوں میں گولی لگنے سے شدید زخمی ہوئے، اونچے طبقے کی خواتین ہیں جو کسی ہسپتال میں حالت زچگی میں قریب المرگ ہوگئیں۔درمیانے طبقے کے مرد ہیں جنھیں دل کا دورہ پڑا۔ان کے علاوہ بچے اور بوڑھے بھی شامل ہیں۔ان رپورٹوں سے متفقہ طور پر یہ پتہ چلتا ہے کہ تجربۂ موت اگر روحانی مسرت کا نہیں، تو کم از کم خوشگوار ضرور ہے۔یہ رپورٹیں اس لحاظ سے اہم ہیں کہ مختلف معاشروں میں اور زندگی کے مختلف شعبوں سے تعلق رکھنے والے لوگوں سے حاصل کی گئی ہیں۔[۳۲]

یہاں یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ ماہرین عمرانیات نے جس ''خوشگوار احساس'' یا ''روحانی مسرت'' کا ذکر کیا ہے، وہ وجودی مفکرین کی ''دہشت'' سے کیوں کر مختلف ہے؟ یہاں ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ وجودی مفکرین کے لیے دہشت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب وہ موت یعنی اپنے وجود کی نفی پر غور کرتے ہیں، لاشئیت کا احساس ایک فکری اور ذہنی عمل سے پیدا ہوتا ہے جبکہ مندرجہ بالا تجربات، جو ماہرین عمرانیات نے مختلف لوگوں سے حاصل کیے حقیقی حالت نزع کے تجربات ہیں۔

ماہرین عمرانیات کا کہنا ہے کہ موت کی تین جہتیں یا تین پہلو ہوتے ہیں۔ان تین پہلوؤں کا اندازہ انھوں نے قریب المرگ لوگوں کے نزعی بیانات سے لگایا۔یہ تین پہلو بعض حالات میں مرنے سے پہلے یکے بعد دیگرے آتے ہیں، بعض حالات میں ان کی ترتیب بدل جاتی ہے یا بعض حالات میں ان میں سے ایک پہلو کم ہو جاتا ہے۔یہ تین پہلو ہیں:

الف) مزاحمت (Resistence)

ب) گزشتہ زندگی کا طائرانہ جائزہ (Panoramic view of life)

ج) ماورائیت (Transcendence)

مرنے سے پہلے جو فوری ردعمل ہوتا ہے وہ زندگی کو برقرار رکھنے کا ہوتا ہے۔اس میں جسم اور ذہن دونوں اپنی بھرپور صلاحیتوں کا مظاہرہ کرتے ہیں اور بعض اوقات ایسی کوشش میں انسان، محیر العقول ذہنی اور جسمانی کارنامے دکھا جاتا ہے۔اس کو ماہرین نفسیات عضویہ کا موت کے خلاف حیاتیاتی ردعمل بھی قرار دیتے ہیں۔

دوسرا پہلو، جو کہ بعض حالات میں پہلا ردعمل بھی ہوسکتا ہے، گزشتہ ساری زندگی کا انتہائی سرعت اور وضاحت کے ساتھ طائرانہ جائزہ ہے۔گزرے ہوئے واقعات بڑی تیزی کے ساتھ نظروں کے سامنے گھوم جاتے ہیں۔لیکن اس طائرانہ جائزے میں، بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ تکلیف

دہ واقعات حافظہ کی سطح پر ابھریں۔ بالعموم گزشتہ زندگی کے وہ مناظر سامنے آتے ہیں جو خوشگوار ہوں یا پھر عام نوعیت کے ہوں۔ مشہور ماہرین نفسیات نوئس (Noyes) اور کلیٹی (Kletti)[۳۳] کہتے ہیں کہ یہ طائرانہ جائزہ ایک طرف تو مرنے کے عمل کو آسان بناتا ہے اور دوسری طرف شخصیت کو منتشر و منہدم ہونے سے بچاتا ہے۔

تیسرا ماورائیت کا احساس ایک قسم کا مذہبی اور روحانی احساس ہے۔ کئی لوگوں کو کچھ اس طرح کے احساسات ہوئے جیسے لمبی تاریک سرنگ سے نکل کر کسی پرفضا جگہ پر پہنچ گئے ہوں۔ یا جیسے ہر طرف تیز روشنی پھیل گئی ہو، وغیرہ۔ ایسے احساسات میں جو قابل ذکر بات ہے وہ بحیثیت ایک شخصیت کے قائم رہنے کا ایقان ہے۔ ماہرین عمرانیات، ایک اور تجربے کا ذکر کرتے ہیں جسے وہ (Oobe) کا نام دیتے ہیں۔ Oobe سے مراد ہے Out of Body Experience بعض مریضوں کو ہسپتال میں مردہ قرار دے دیا جاتا ہے۔ لیکن وہ بعد میں پھر زندہ ہو جاتے ہیں۔ ایسے مریضوں نے یہ بیان کیا ہے کہ مرنے کے بعد انھیں یوں محسوس ہوا جیسے وہ ''چھت کے اوپر تیر'' رہے ہوں اور ڈاکٹروں کو ان کے جسم کو بچانے کی کوششوں میں مصروف دیکھ رہے ہوں۔ ایسے لوگوں نے جو تاثر بلا استثنا دیا ہے وہ یہ ہے کہ وہ زندگی کی طرف لوٹنا نہیں چاہتے تھے۔ بلکہ ان کی یہ خواہش ہوتی تھی کہ ہسپتال کا عملہ اپنی کوششیں ترک کر دے اور انھیں مرنے دے! ان میں سے اکثر نے یہ اطلاع دی کہ وہ ہسپتال کے عملے کی تمام باتیں سن رہے تھے۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ آخری حس جو موت تک قائم رہتی ہے وہ سماعت کی حس ہے۔[۳۴]

ان تمام واقعات سے جو امور ثابت ہوتے ہیں وہ یہ ہیں:

الف) موت ایک مسرت انگیز آزادی ہے۔

ب) یہ آزادی......سماجی بندھنوں سے آزادی تو ہے ہی......لیکن اصل آزادی یہ اس غیر یقینی صورت حال سے ہے جو انسان کو موت سے پہلے اپنے بقا یا عدم بقا کے معاملے میں درپیش ہوتی ہے۔

ج) تمام لوگوں کو، یہ یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ ایک ذی شعور ہستی کی حیثیت سے اپنا تشخص قائم رکھیں گے۔

د) موت کا قریبی تجربہ کرنے والوں کی باتوں سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ وہ عام زبان میں ان تجربات کو بیان نہیں کر سکتے کیونکہ یہ کسی اور دنیا سے متعلق ہوتے ہیں۔[۳۵]

❁......❁......❁

حوالہ جات وحواشی

1- *Encyclopaedia of Philosophy*, vol: II page 307
2- Robert Fulton, '*Death & Identity*, preface p. ix

۳- ایضاً۔ دیکھیے باب:
'*Psychological Effects of the Atomic Bomb in Hiroshima*' p.8.
4- *Encyclopaedia of Philosophy,* vol: II p. 307.
5- *As I die and dying live so shall you die and dying live,* see-G. Murdock, *Our Primitive Contemporaries*, p. 501.

۶- ایضاً، ص ۵۰۱۔

7- K. Longloh Parker, *The Euahlayi Tribe*, London 1905, p. 98.

۸- مزید تشریح کے لیے دیکھیے:
i)Levy Bruhl, *Primitive Mentality*, Lillan Clare. trans: (London Allen & Unwin 1923) pp. 37-38
ii) *Encylopaedia Ethics & Religion*, chapt: Death and Disposal of the Dead vol: IV pp. 411-12.
9- Anthony Sylvia, *The Child's Discovery of Death* (London, K.Paul, Trench, Trubner & Co. 1940
ii) *Encylopaedia of Social Sciences* vol: 4 "Death"

۱۰- میکس شیلر (Max Sheler) کا یہ نظریہ اور اقتباس مندرجہ ذیل کتاب سے دیا گیا ہے۔
Jacques Choran, *Death and Western* Thought, New York Collier Book Edition 1973 pp 16, 17

۱۱- ایضاً، ص ۱۷۔

۱۲- ایضاً، ص ص ۱۷-۱۸۔

13- *Can I witness my funeral?*
14- John Locke, *An Essay Concerning Human* Understanding, 196,4 Section (i) page 24
15- *Encyclopaedia, Philosophy* ,vol-V "My Death"

۱۶- ایضاً، ص ۱۴۷۔

۱۷- اصل انگریزی متن یوں ہے:

Our death is generically different from the death of others. We encounter here a very serious and altogether fundamental ambiguity in the word 'death'. A phenomenological analysis discloses that when we think of the death of another, we eliminate an object within the world, without at the same time eliminating the observing ego or the subject. If a man examines closely what he means by the death of the another person, he recognizes that he himself is still in the picture: he is the observer contemplating the scene, even if the scene may be only in his imagination. Death is an event within the world, while the life-world, the world of human experience, perdures". (peter Koestonbaum, "Vitality of Death". Journal of Existentialism" vol: 5 page 141 (1964).

۱۸- ایضاً، ص۱۴۲۔

۱۹- یہاں ہم فرائڈ کے ان خیالات سے بحث نہیں کریں گے جو اس نے *Reflections on War and Death* (۱۹۱۵) کے مضمون میں پیش کیے تھے۔

اس مضمون میں اس نے موت کے رویے کو احساس خطا (Guilt) کے ساتھ مشروط کیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ زمانہ قدیم کا انسان موت کے بارے میں متناقض رویہ رکھتا تھا۔ اپنے دشمن کی موت کو وہ مکمل نفی (Annihilation) سمجھتا تھا، بلکہ کسی نہ کسی انداز میں بعداز موت ان کے بقا کا قائل تھا۔ یہ متناقض رویہ...... انسان کے لاشعور میں پائی جانے والی متناقص اور غیر منطقی خواہشات کا مظہر ہے۔ قدیم انسان لاشعوری طور پر اپنے دشمن کو نیست و نابود کر دینا چاہتا تھا لیکن ان ہستیوں کی موت کو جن کے ساتھ اس نے اپنی ذات کو مشروط و منسوب کیا ہوتا تھا، وہ مکمل نفی کی صورت میں تسلیم نہیں کرتا تھا۔ کیونکہ اس کا لاشعور اپنی ذات کے بقا پر یقین رکھتا تھا...... چنانچہ وہ اپنی محبوب ہستیوں کو اپنی ذات کی طرح ہی لافانی سمجھتا تھا۔ وحشی انسان کا یہی رویہ ہمیں بچوں کی بے ساختگی کے اندر نظر آتا ہے۔ بچے جس سے ناراض ہوں...... یا جنھیں دشمن سمجھیں...... ان کی موت کے چاہنے میں ہچکچاتے نہیں۔ جبکہ مہذب انسان اپنے دشمن کی بھی موت کے بارے میں سوچتے ہوئے گھبراتا ہے۔ یہ ایک احساس خطا ہے جو کہ مہذب انسان کے اندر پیدا ہو چکا ہے۔ فرائڈ کے نزدیک اقوام کی باہمی آویزش اور جنگوں کے پیچھے بھی یہی لاشعوری محرکات کارفرما ہیں۔ جس طرح زمانہ قدیم کا وحشی انسان اپنے قبیلے میں آنے والے اجنبی یا خود اپنے ہی قبیلے کے کسی دشمن کو جان سے مارنے سے کم پر راضی نہیں ہوتا تھا، ویسے آج کے مہذب دور میں بھی جنگوں کے پیچھے وہی لاشعوری محرکات ہیں جنھوں نے نسلی امتیاز اور اقتصادی مصلحتوں کا لبادہ اوڑھ رکھا ہے۔ یہ فرائڈ کے وہ نظریات ہیں جو اس نے ۱۹۱۵ء میں قلمبند کیے۔ لیکن ۱۹۲۰ء میں اس نے مسئلہ موت کو ایک دوسرے زاویہ نگاہ سے دیکھا اور حیاتیات کے مشاہدات سے استفادہ کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا کہ عضویہ کے اندر ایک رجحان مرگ موجود ہوتا ہے۔ اس کو اس نے ''جبلت مرگ'' کا نام دیا۔ یہ نظریات اس نے

''اصول لذت سے پرے'' نامی مقالے میں پیش کیے۔

۲۰- فرائڈ کی کتاب کا حوالہ اور اصل متن درج ذیل ہے:

Sigmund Freud, "Beyond Pleasure Principle" trans James Strachey, p-1 "The Attributes of life were at sometime evoked in inanimate matter the action of the force of whose nature we can form no conception, may perhaps have been a process similar, in type, to that which caused the development of consciousness in a particular stratum of living matter. The tension which then arose in what had hither-to an inanimate substance endeavoured to cancel itself out. In this the first instinct came into being: the instinct to return to the inanimate state. It was still an easy matter at that time for living substance to die: the course of its life was probably only a bird whose direction was determined by the chemical structure of the young life. For a long time, perhaps, living substance was thus being only created afresh and easily dying, till decisive external influence altered in such a way as to oblige the still surviving substance diverge over more widely from its original course of life and to ever more complicated detours before reaching its aim of death, circuitous paths to death, faithfully kept to by the conservative instincts, would thus present us today with the picture of the phenomenon of life.

۲۱- ایضاً، ص ۳۳۔

۲۲- ایضاً، ص ص ۴۳-۴۴۔ اصل انگریزی متن یوں ہے:

We may pause for a moment over this pre-eminently dualistic instinctual life. According to E. Hering's theory, two kinds of processes are constantly at work in living substance, operating contradictory directions, one constructive or assimilatory, and other destructive or dissimilatory. May we venture to recongnise in those two directions taken by the vital processes the active of our two instinctual impulses, the life instinct and the instinct? There is something else at any rate, that we cannot remain blind to. We have unwittingly steered our course into the harbour of Schopenhauer's philosophy. For him death is the "true result and to that extant the purpose of life" (Schopenhauer 1851, Samtliche werke, ed Hubscher, 1938,5, 236) while the some instinct is the embodiment of the will to live (of. the append Freud 1925)".

23- Robert Becock, *Sigmund Freud* page 74.

24- Woodworth, Robert S., *Contemporary Schools of Psychology,* page 184.

۲۵- جدلیاتی مادیت کے اس اصول کی مزید تشریح کے لیے ملاحظہ کیجیے:

Takhot A.Spiin, O. *The Basic Principles of Dialectical Materialism*, Chapter V, page 45.

۲۶- ملاحظہ کیجیے:

Bertrand Russell ,*Why I am Not a Christian*, 1957 p-70 'Do we survive Death?".

۲۷- ملاحظہ کیجیے، Jacques Choran ,*Death and Western Thought*, p-271.

۲۸- اصل متن یوں ہے:

"An American biologist Woodruff, experimenting with a Colliate infusorians, the "slipper-animalcule" which reproduces by fission into two individuals, persisted until the 3029th generation (at which point he broke off the experiment); isolating one of the part-products one each occasion and placing it in fresh water. This remote descendent of the first slipper-animalcule was just as lively as its ancestor and showed no signs of aging or degeneration".

Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, p-41.

۲۹- ہرمین فیفل (Herman Feifl) کا ذکر اس باب کے آغاز میں ہو چکا ہے۔ ۱۹۵۶ء میں ''امریکن سائیکلوجیکل ایسوسی ایشن کنونشن'' کے تحت ''موت کی نفسیات'' (Psychology of Death) پر جو سمپوزیم منعقد ہوا تھا، اس کا منتظم ہرمین فیفل ہی تھا۔ اس سمپوزیم میں پیش کیے جانے والے مضامین کے علاوہ اس نے کئی اور مفکرین سے مسئلہ موت کے مختلف پہلوؤں پر مضامین لکھوائے۔ ان میں کارل۔ جی۔ ژنگ (Karl G. Jung) پال ٹِلچ (Paul Tillich) والٹر کاف مین (Welter Kaufman) فریڈرک جے ہوفمین (Frodrick J. Hofrman) گارڈنر مرفی (Murphy) ہربرٹ مارکوس (Herbert Marcuse) کے علاوہ اور کئی مفکرین شامل ہیں۔ اس کتاب کو ہرمین فیفل نے چار حصوں میں منقسم کیا ہے۔ پہلے حصے میں مسئلہ موت پر نظریاتی بحثیں شامل کی گئی ہیں۔ دوسرے میں تصورِ موت کے حصول کے تدریجی عمل کا ذکر کیا گیا ہے۔ تیسرے میں مذاہب اور تہذیبوں میں موت کے تصور کو متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ چوتھا حصہ کلینکی اور تجرباتی مطالعوں پر مشتمل ہے۔ ہرمین فیفل کی اس کوشش کو ہر جگہ بنظرِ استحسان دیکھا گیا۔ اس کتاب کی اشاعت کے بعد مغربی دنیا میں مسئلہ موت کو نہایت اہم حیثیت حاصل ہو گئی اور اس کے مختلف زاویوں پر متعدد کتابیں اور تحقیقی مقالے لکھے گئے۔ زیرِ بحث کتاب کا حوالہ درج ذیل ہے۔

Herman Fiebal, *Meaning of Death*, New York First McGrown 1965.

۳۰- ایضاً۔

۳۱- ایضاً، ص ۲۱۲-۲۱۳، Martha Haum, Rainer C.Baum, *Groving old*,

اصل متن یوں ہے:

The first striking feature of these reports of being dead is in the nature of the experience and its apparent uniformity. Being dead appears as an experience of unqualified bliss, a genuine liberation from life. There seems to be no exception. No one wanted to return to life. Second it did not seem to matter who the person was in social life. The experience of death as always happy and devoid of fear was reported by a variety of people they included mountain climbers who fell, lower class sales shot in city slums, upper class women entering clinical death (no breathing, no blood pressure), and children, as well as old people. In short, the consistent reports of a being , if not indeed a 'blissful' experience of being dead, are significant because they came from people from all walks of life, in several societies.

۳۲- مندرجہ ذیل حوالہ کتاب مذکور Growing Old سے لیا گیا ہے۔

Noyes Russel, Jr. and Roy Ketti ,*Depersonalization in Face of Life-threatening Danger*: *An Interpretation*" 1976. Omega 7: 212-13.

۳۳- ایضاً، ص ۲۱۲۔

۳۴- ایضاً، ص ۲۱۴۔

دوسرا باب

بقائے دوام کا مسئلہ اور اس کے نظریات

بقائے دوام (Immortality) کا مسئلہ اگرچہ تاریخ فلسفہ کے ابتدائی دور میں کئی مفکرین کے زیر بحث آیا، لیکن اس سے باقاعدہ تعرض افلاطون نے اپنے مکالمہ فیڈو (Pheedo) میں کیا ہے۔ تاریخ فلسفہ کے آغاز سے بہت پہلے یہ مسئلہ کئی بڑے مذاہب میں بنیادی حیثیت کا حامل رہا ہے۔ گزشتہ باب میں ہم دیکھ آئے ہیں کہ موت کے بارے میں کوئی مخصوص رویّہ نہ صرف فرد کی انفرادی زندگی پر بلکہ اقوام کی اجتماعی زندگی پر بھی بہت گہرے اثرات مرتّب کرتا ہے۔ موت کے بارے میں کسی کا رویہ دراصل ایک دوسرے مسئلہ کو پیدا کرتا ہے۔ یہ مسئلہ بقائے دوام کا ہے۔ اگر کوئی موت کو زندگی کا کلی خاتمہ سمجھے تو وہ بقائے دوام کا منکر ہے، اور اگر وہ یہ سمجھے کہ موت کے بعد حیات کا تسلسل کسی نہ کسی طرح رہتا ہے تو وہ بقائے دوام کا حامی ہے، یہ بات بالکل واضح ہے، اور تاریخ اس کی شاہد ہے، کہ بقائے دوام کے اقرار یا انکار کی بنیاد پر بعض نظامہائے حیات کی پوری عمارت استوار ہوتی ہے۔

''بقائے دوام'' کا انگریزی مترادف Immortality لاطینی Mortalis یا Mortal سے مشتق ہے۔ اس کا مفہوم ہے، وہ جس کو موت لاحق ہو، Mortal کا الٹ Immortal ہے جس کا معنی یہ ہوا ''وہ جسے موت لاحق نہ ہو''۔ چنانچہ Immortality ایک ایسا نظریہ ہے جس کی رو سے انسانی شخصیت حیثیت موت کے صدمے سے متاثر نہیں ہوتی۔ اس کے بارے میں دو نقطہ ہائے نظر ہیں۔ (الف) زمانی بقائے دوام (Temporal Immortality)، جس سے مراد یہ ہے کہ موت کے بعد منفرد ذہن لامتناہی طور پر قائم و دائم رہے گا، اور (ب) ابدیت (Eternity)، جس کا مطلب یہ ہے کہ موت کے بعد روح ''لازمان'' (Timeless) رفعتوں کی طرف صعود کرتی ہے اور حقیقت مطلقہ کی وحدت میں گم ہو جاتی ہے۔ بقائے دوام کا اصل حوالہ موت کے بعد کی زندگی کی طرف ہے۔ تاہم بعض حالات میں یہ اصطلاح ''قبل از پیدائش'' زمانے پر بھی حاوی ہوتی ہے۔ قبل از پیدائش زندگی کا تصوّر، خصوصی طور پر ''تناسخ ارواح'' (Transmigration of Souls)

کے عقیدے میں پایا جاتا ہے۔[۱]

بقائے دوام کی اصطلاح جس طرح فلسفیانہ بحثوں میں استعمال ہوتی آئی ہے، اس سے اس نے ایک مخصوص مفہوم حاصل کر لیا ہے۔ اس مفہوم کو کانٹ (Kant) یوں بیان کرتا ہے:

روح کے بقائے دوام سے مراد ایک ہی ذی عقل ہستی کی شخصیت اور وجود کی لامتناہی مداومت ہے![۲]

کانٹ کی اس تعریف سے پتہ چلتا ہے کہ بقائے دوام کے مفہوم میں دو باتیں شامل ہیں۔ اولاً یہ کہ شخصیّت ایک ذی شعور اور عاقل ہستی کی حیثیت سے اپنی عینیت (Identity) برقرار رکھے اور ثانیاً یہ کہ موت کے بعد یہ لامتناہی طور پر قائم رہے۔ اب ہمیں بقائے دوام کا مفہوم متعین کرنے کے لیے یہ خیال رکھنا چاہیے کہ ہم، شخصی بقا کی بجائے بنی نوع انسان کے اجتماعی بقائے دوام کی بات نہ کریں۔ اس کے علاوہ ہمیں یہ بھی نہیں سمجھنا چاہیے کہ موت کے بعد شخصیت حقیقتِ مطلقہ (Ultimate Reality) کی وحدت میں گم ہو کر ابدیت حاصل کر لیتی ہے۔ ان دونوں صورتوں میں ''شخصیت'' کی نفی ہو جاتی ہے چنانچہ شخصیت کو برقرار رکھنے یا اس کی عینیت کے قائم رہنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا جبکہ بقائے دوام کے مفہوم میں انفرادی شخصیت کا بعد از مرگ قائم رہنا شامل ہے۔

دیو مالا اور عالمی ادب میں ہمیں مُتعَدّد ایسے کردار مل جاتے ہیں جنھیں مندرجہ بالا مفہوم میں بقائے دوام حاصل تھا۔ آبِ حیات کی تلاش کا فسانہ بقائے دوام کے حصول کی آرزو کا ہی غماز ہے۔ رائیڈر ھیگرڈ کے مشہور ناول *She* کا مرکزی کردار ایک ایسی عورت ہے جو اس راز سے واقف ہو جاتی ہے کہ زمین کے اندر کسی گہری غار میں آگ کا ایک ایسا ستون ہے جو مسلسل ادھر ادھر حرکت کرتا رہتا ہے۔ اس آگ کی صفت یہ ہے کہ جو ذی روح اپنے آپ کو اس کے اندر لے جائے، وہ خاکستر ہونے کی بجائے امر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ وہ عورت کسی طرح اس غار تک پہنچ کر ''آتشی غسل'' کر لینے میں کامیاب ہو جاتی ہے اور صدیوں تک زندہ رہتی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ قدیم مصری تہذیب کی اساس ہی روح کے بقائے دوام کا نظریہ تھا تو بے جا نہ ہوگا۔ قدیم مصریوں کا یہ عقیدہ تھا کہ مرنے کے بعد روح تحت الثریٰ میں چلی جاتی ہے جہاں ''اوسرس'' (Osiris) دیوتا اسے اس کے دنیاوی اعمال کی سزا یا جزا دیتا ہے۔ لیکن روح کو بالاخر واپس اپنے جسم کی طرف لوٹنا ہوتا ہے۔ اس عقیدے کی وجہ سے قدیم مصری اپنے اعزہ واقارب کی لاشوں کو حنوط کر دیا کرتے تھے۔[۳] تین ہزار قبل مسیح کے لگ بھگ بادشاہوں نے بڑے بڑے اہرام تعمیر کیے۔ مضبوط تابوتوں میں مردہ شاہوں کی حنوط شدہ لاشوں کو زر و جواہر اور دیگر ساز و سامان کے

ساتھ محفوظ رکھنے کا محرک بھی یہ تھا کہ روح جب واپس اپنے جسم میں آئے تو اسے محفوظ پائے اور زر وجواہر کی موجودگی میں اسے مالی مشکلات کا سامنا نہ کرنا پڑے۔

روح اور اس کے بقائے دوام کے بارے میں مختلف نظریات خود انسان کے ابتدائی تجربے سے اُبھرے پلسنز، (Plessness) کے خیال میں قدیم انسان دائروں کے اندر یا ایک ''ابدی حال'' (Eternal Present) کے اندر زندہ رہتا تھا۔ اس کے لیے موت کا تصور بطور مکمل معدومیت (Total Annihilation) محال تھا۔ چونکہ کائنات کی ہر شے اس کے نزدیک حرکت دوری (Cyclic Movement) میں گردش کر رہی تھی۔ اس لیے وہ موت کو صرف عضویہ کی ہلاکت سمجھتا تھا۔ روح اس کے نزدیک ہلاکت سے ماورا تھی۔ زمان کا دوری تصوّر اس امر کا متقاضی تھا کہ کوئی شے ختم نہ ہو بلکہ ''قانون مراجعت'' (Law of Return) کے تحت قائم ودائم رہے۔ شائد اسی لیے دائرے اور طواف کو تکمیل (Perfection) کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ پلسنز کا خیال ہے کہ موت کا تصوّر بطور ہلاکت کلّی اس وقت قائم ہوا جب انسان نے زمان کا دائرے کی بجائے اس کا مستقیم یا خطی تصور (Lineal concept of time) حاصل کیا۔[۴]

اس کے علاوہ، قدیم انسان کے لیے خواب کا تجربہ بھی انتہائی ناقابل فہم اور پراسرار تھا۔ اس کو خواب کے تجربے میں دو طرح کے تاثرات حاصل ہوتے تھے۔ اولاً اس کے اپنے شعور کی ایک ایسی حالت جس میں ماضی اور مستقبل حال میں سمٹ آتے تھے اور وہ خود کو بحر ابدّیت میں غوطہ زن محسوس کرتا تھا۔ عالم بیداری کے معیار، تخصیصات اور حدود و قیود خواب کے عالم میں معدوم ہوجاتی تھیں۔ وہ ابھی اپنے آپ کو ایک جگہ پاتا تو اگلے ہی لمحے خود کو کرۂ ارض کے کسی اور خطے میں موجود پاتا۔ وہ عالم بیداری کے تمام تقاضوں اور مادّی زندگی کے تمام بندھنوں سے خود کو آزاد محسوس کرتا تھا۔ حدّ یہ کہ وہ خود اپنی ہی تجہیز وتکفین کے منظر کا مشاہدہ بھی کرسکتا تھا۔ جب وہ عالم بیداری میں اپنے خوابوں پر غور کرتا تو اسے یہ احساس ہوتا کہ اس کے وجود کی ایک اور سطح بھی ہے۔ یعنی عالم خواب میں وہ اپنے مادّی جسم کو چھوڑ کر دور دراز کے علاقوں کی سیر کرسکتا ہے۔ یہیں سے اس کے ذہن میں غیر جسمی وجود (Disembodied Existence) اور اپنے ہمزاد (Double) کا تصور پیدا ہوا۔ ثانیاً اسے یہ محسوس ہوتا تھا کہ اس کے بچھڑے ہوئے اعزہ واقارب موت کے بعد نیست ونابود نہیں ہوگئے بلکہ وہ بھی غیر جسمی وجود رکھتے ہیں۔ اسی لیے وہ خواب میں اس سے ملاقات کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ وہ دوسروں کی موت کا مشاہدہ بھی کرتا تھا۔ مردوں کو دیکھ کر، اس نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ان کے جسم سے کوئی شے خارج ہوجاتی ہے...... کوئی ایسی شئے جس کی موجودگی

سے انسان چلتا پھرتا، سوچتا سمجھتا اور مختلف کام کرتا ہے۔ اس شئے کو اس نے روح کا نام دیا جو مرنے کے بعد بھی قائم و دائم رہتی ہے۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ بقائے دوام کے تقریباً تمام تصورات زمانہ قدیم کے انسان کے مظاہر پرستانہ (Animistic) رجحانات کے پیدا کردہ ہیں۔ چنانچہ وہ تصوّرات جو زمانۂ قدیم کے اوہام و خرافات کی یادگار ہیں، درست کیسے ہو سکتے ہیں؟ اس اعتراض کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ کسی تصور کی صحت اور عدم صحت ایک مسئلہ ہے اور اس کے تدریجی ارتقا یا اس کے ماخذ کا سوال یکسر دوسرا مسئلہ ہے۔ چنانچہ کسی تصوّر کو یہ کہہ کے ردّ کر دینا کہ یہ ازمنۂ قدیم کی سوچ کی یادگار رہے، درست نہیں۔[۵] زمانہ قدیم میں جن وجوہ و علل نے بقائے دوام کا نظریہ پیدا کیا، وہ یقیناً ان وجوہ و علل سے مختلف تھیں جن کے تحت یہ نظریہ تاریخ کے تمام ادوار سے ہوتا ہوا ہم تک پہنچا۔

چنانچہ یہ امر کہ یہ زمانۂ قدیم کے انسان کی سوچ سے پیدا ہوا، کسی طرح بھی اس کی اہمیت کو کم نہیں کرتا۔ بلکہ اس کے برعکس یہ امر کہ یہ ہر دور اور ہر عہد میں ایک عقیدہ کی حیثیت سے تسلیم کیا جاتا رہا ہے۔ اس کی اہمیت کو دو چند کر دیتا ہے۔ دنیا کے تمام بڑے بڑے مذاہب اور فلسفے کے اکثر بڑے بڑے مکاتب روح انسانی کے بقائے دوام کے قائل رہے ہیں۔ چنانچہ مختلف خطوّں، مختلف مذاہب اور مختلف ادوار کے مفکرین کی اتنی بڑی تعداد کے اس متفقّہ نظریہ کو اتنی آسانی سے جھٹلایا نہیں جا سکتا۔ لیکن کچھ لوگ اس پر بھی اعتراض کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک بقائے دوام کا نظریہ اتنا آسان اور مقبول عام اس لیے ہے کہ اس میں لوگوں کی خواہشات کی تکمیل (Wish fulfilment) ہوتی ہے۔ مثلاً دکھوں بھری زندگی گزارنے والا شخص یہ چاہے گا کہ موت کے بعد بھی وہ زندہ رہے تاکہ خوشیوں سے ہم کنار ہو سکے۔ اپنے مرحوم اعزہ و اقارب سے محبت کرنے والا، یہ خواہش کرے گا کہ مرنے کے بعد وہ ایسی دنیا میں چلا جائے جہاں اس کے چاہنے والے اور اس کی محبوب ہستیاں موجود ہوں اسی طرح وہ ذہن جو علم کی ایسی پیاس رکھتے ہوں جو کبھی بجھنے والی نہ ہو اور وہ فنکار جو اپنی صلاحیتوں کا بھرپور اظہار چاہتے ہوں، ان کو یہ عرصہ حیات بہت محدود محسوس ہوتا ہے۔ وہ ایک اور زندگی کے خواہاں ہوتے ہیں جس میں انھیں تخلیق اور ارتقا کے لامحدود مواقع میسر ہو سکیں۔[۶]

اس طرح یہ ثابت ہوتا ہے کہ بقائے دوام پر یقین رکھنا انسان کا طبعی میلان بھی ہے اور اس کی خواہشات کی تکمیل بھی۔ لیکن اس سے اس نظریہ کی صحت پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔

قابل اس کے کہ ہم بقائے دوام کے حق میں دلائل کا جائزہ لیں یہ ضروری محسوس ہوتا ہے کہ ہم مختصراً ان دلائل اور نقطہ ہائے نظر کا جائزہ لیتے چلیں جو بقائے دوام کے خلاف ہیں۔

(۲)

دور حاضر کے کئی فلسفیوں کے نزدیک روح کے بقائے دوام یا حیات بعد الموت کے تصورات لغو اور بے معنی ہیں۔ وہ بقائے دوام کے بارے میں شہادتیں جمع کر کے انھیں تنقید کا نشانہ بنانے کے قائل نہیں۔ اس کے برعکس وہ لسانی تجزیہ کی بنیاد پر ''حیات بعد الموت'' یا ''بقائے دوام'' کو بے معنی الفاظ قرار دیتے ہیں۔ اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ اس نے مربع دائرہ بنایا ہے تو ہم اس کی تصدیق کیے بغیر اسے غلط قرار دیں گے کیونکہ ہمیں ''مربع'' اور ''دائرہ'' کی تعریفوں کا علم ہے اور ہمیں پتہ ہے کہ کوئی شکل بیک وقت مربع اور مُدوّر نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح، لسانی فلسفیوں کا خیال ہے، اگر ہم ''شخصیت'' اور ''شخصی عینیت'' کے زبان میں صحیح استعمال کی طرف توجہ دیں تو ''حیات بعد الموت'' کی اصطلاح لغوی طور پر بے معنی معلوم ہو گی۔

اینٹنی فلیو (Antony Flew) اس موقف کا زبردست حامی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ ''لوگ وہ ہوتے ہیں جنھیں آپ ملتے ہیں (People are what you meet!) ہم جنھیں ملتے ہیں'' وہ گوشت پوست کے لوگ ہوتے ہیں جنھیں دیکھا جا سکتا ہے، چھوا جا سکتا ہے، وغیرہ۔ ان شخصیتوں کے اظہار کے لیے ہم نے مختلف صیغے مثلاً ''تم''، ''ہم''، ''وہ'' وغیرہ وضع کیے ہوئے ہیں۔ ان کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ موت کے بعد بھی قائم رہیں گے، درست نہیں۔ کیونکہ ہم مرے ہوئے لوگوں سے ویسے نہیں مل سکتے جیسے زندہ لوگوں سے مل سکتے ہیں۔[۷] اس کے علاوہ اینٹنی فلیو نے انگریزی لفظ (Survive) پر بھی بہت نکتہ چینی کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اس لفظ کا مطلب ہے ''بچ نکلنا''۔ مثلاً کسی فضائی حادثے کے بارے میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس میں اتنے لوگ مر گئے اور اتنے لوگ ''بچ نکلے'' یعنی Survive کر گئے۔ چنانچہ Survive کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ کسی خطرناک صورت حال سے کوئی بچ نکلے۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ ایک شخص مارا بھی گیا ہے لیکن Survive بھی کر گیا ہے، تو یہ صریحاً لسانی مغالطہ ہو گا۔ وہ کہتا ہے کہ اگر آکسفورڈ ڈکشنری میں 'Death'، 'Survive'، 'Life' اور 'Person' جیسے الفاظ کے معنی دیکھے جائیں تو ہم انھیں موت کے بعد شخصیت کے تسلسل اور حیات کے استمرار کے بارے میں کبھی استعمال نہیں کر سکتے۔ ''مرنے'' کا معنی ہے ''ختم ہونا'' حیاتی قوت کا خاتمہ یا زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھنا، اب مرنے کے بعد زندگی

یا حیاتی قوت کو جاری سمجھنا یقیناً منطقی طور پر غلط ہے اور لسانی طور پر بھی لغو ہے![8]

لسانی فلسفیوں کا امام وٹگنسٹائن ''حیات بعد الموت'' کو ایک بے معنی اصطلاح قرار دیتا ہے۔ وہ یہ کہتا ہے کہ ہم جس مفہوم میں ''مردہ'' اور ''زندہ'' کے الفاظ استعمال کرتے ہیں اس کی رو سے دیکھا جائے تو موت کے بعد زندگی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ایک پودا یا درخت یا عضویہ جب مرجاتا ہے تو وہ قوت حیات اور قوت نمو کھو بیٹھتا ہے۔ چنانچہ موت سے ہم مراد لیتے ہیں کسی زندہ شئے کے حیاتی تسلسل کا انقطاع! اب اس حیاتی تسلسل کو موت کے بعد بھی قائم سمجھنا بقول وٹگسٹائن تبھی ممکن ہے جب ''زبان چھٹی پر چلی گئی ہو (When language goes on holiday)[9] اس کے علاوہ ونگنسٹائن یہ بھی کہتا ہے ''موت زندگی کا ایک واقعہ نہیں ہے۔ کیونکہ ہم موت کا تجربہ کرنے کے لیے زندہ ہی نہیں رہتے۔[10]

اس لیے ہم موت کو اپنے تجربات وحوادث کے زمرے میں شمار نہیں کر سکتے۔ میں جب یہ کہتا ہوں ''میں درد محسوس کرتا ہوں!'' تو میں اپنی زندگی کے ایک واقعے کی طرف اشارہ کرتا ہوں۔ میں دوسروں کی موت کے بارے میں بھی بات کر سکتا ہوں۔ لیکن اپنی موت کو اپنی زندگی کا ایک تجربہ نہیں کہہ سکتا۔

بعض فلاسفہ نے لسانی تجزیہ کے علاوہ کچھ اور ایسے دلائل فراہم کیے ہیں جن کی بنیاد پر بقائے دوام اور حیات بعد الموت کے امکانات صفر کے برابر ہو جاتے ہیں۔ ان میں سے سب سے بڑی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ ذہن اور شعور کا رابطہ نظام عصبی (Nervous System) کے ساتھ اتنا گہرا ہے کہ نظام عصبی کی معدومیّت (Dissolution) کے بعد ذہن کا بقا اور تسلسل ناممکن ہو جاتا ہے۔ شعور جہاں کہیں ہمیں نظر آتا ہے۔ کسی زندہ اور فعّال جسم کی معیّت میں نظر آتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ سر پر گہری چوٹ کے نتیجے میں نظام عصبی کو جو صدمہ پہنچتا ہے، اس سے شعور کی تمام ظاہری علامات مستقلاً یا وقتی طور پر معدوم ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح منشیات اور مُخدِّر (Anesthetic) ادویہ شعور پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ مختلف قسم کے نشے ذہن پر مختلف قسم کے اثرات ڈالتے ہیں۔ بعض نشوں کا مسلسل استعمال شعوری رویوں کو اتنا بدل دیتا ہے کہ انسان اپنا تشخص اور اپنی عینیت ہی کھو بیٹھتا ہے۔ ورم دماغی (Encephalitus Lethargica) کی وجہ سے ایک نیک وکار شخص بدکار بن سکتا ہے اور آیوڈین (Iodine) کی کمی سے ایک ہونہار بچہ غبی اور کند ذہن بن سکتا ہے۔[11]

اگر ادویہ اور منشیات کی مثال نہ بھی دی جائے تو بھی یہ بات ثابت ہے کہ جہاں انسانی جسم

کے اندر تبدیلیاں پیدا ہوتی رہتی ہیں، وہیں انسان کے ذہنی رویّے اور شعوری کیفیات بھی تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔ انسان کے جسم کے اندر خلیوں کی تعمیر اور ان کی تخریب کا عمل مسلسل جاری رہتا ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہمارا جسم جس طرح کا آج ہے یہ چند ہفتے پہلے بالکل ایسا ہی تھا۔ اسی طرح ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ذہنی طور پر ہم جو شخص کچھ عرصہ قبل تھے وہ آج بھی ہیں۔ برٹرینڈ رسل کے الفاظ میں:

> ہم سوچتے ہیں اور محسوس کرتے ہیں۔ لیکن ان افکار احساسات اور اعمال سے ماورا کوئی ایسی ذات، ذہن یا روح موجود نہیں جس سے یہ افعال سرزد ہوتے ہوں۔ کسی شخص کے ذہن کا تسلسل دراصل عادت اور حافظے کا تسلسل ہے۔ کل ایک شخص ایسا تھا جس کے احساسات مجھے یاد ہیں اور اس شخص کا حصّہ سمجھتا ہوں جو انھیں دُہرا رہا ہے۔ جو شے کسی ''شخص'' کو وضع کرتی ہے وہ تجربات کا ایک سلسلہ ہے جو حافظے اور عادت کی وجہ سے مربوط ہے۔ چنانچہ اگر ہم یہ عقیدہ رکھیں کہ کوئی شخص موت کا صدمہ سہہ سکتا ہے۔ (یعنی موت کے بعد بھی زندہ رہ سکتا ہے یا بقائے دوام کا اہل ہے) تو ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ وہ عادتیں اور یادیں جو اس شخص کی تعمیر کرتی ہیں، وہ ایک نئے انداز میں مربوط و منظّم ہو کر ظاہر ہوں گی![۱۲]

رسل حیات بعد الموت کو ناممکنات میں سے سمجھتا ہے۔ اس کے خیال میں ہر انسان کی ایک ذہنی شخصیت ہوتی ہے جس کی تعمیر میں اس کے ماضی کی روایات، اسلاف کا علمی ورثہ اور موروثی رجحانات کا بہت بڑا حصہ ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کی ذہنی شخصیت کے دونوں عوامل اس کی جسمانی ساخت کے ساتھ مشروط ہوتے ہیں۔[۱۳] چنانچہ جونہی جسمانی ساخت منتشر ہوتی ہے، ذہنی شخصیت کا بھی شیرازہ بکھر جاتا ہے۔ اس کے خیال میں حیات بعد الموت کے عقیدہ کا بڑا محرک موت کا خوف اور انسان کا خودستائی کا جذبہ ہے۔ موت کے خوف پر قابو پانے کے لیے انسان نے حیات بعد الموت کا تصوّر قائم کیا ہے جبکہ اپنے جذبۂ خودستائی کی تسکین کے لیے وہ موت کو فنائے محض سمجھنے پر تیار نہیں بلکہ ایک دوسری زندگی کا پیش خیمہ سمجھتا ہے۔[۱۴]

اس نظریے کی کہ ذہن نظام عصبی کا جزو لاینفک ہے، مزید تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ مختلف انواع (Species) کے ارتقائی مراحل میں ''ذہانت'' (Intelligence) کا ارتقاً ان کے دماغ (Brain) کی ترقی کے ساتھ مشروط ہے۔ یعنی جن انواع میں دماغ زیادہ ترقی یافتہ ہوگا وہ ذہانت کے اعتبار سے بھی زیادہ ترقی یافتہ ہوں گی۔ دماغ کی عضویاتی اور عصبی ترقی اور ذہانت کی ترقی کے مابین جو مساوات پائی جاتی ہے، اس کا مشاہدہ ہم انسانی شخصیت کے تدریجی نشوونما میں بھی

دیکھ سکتے ہیں۔ پیدائش سے لے کر جوانی تک جس طرح نظام عصبی ارتقا پذیر ہوتا ہے، اسی اعتبار سے ذہانت میں بھی اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ انسان جوانی سے لے کر جیسے جیسے بڑھاپے اور ''ارذل العمر'' کی طرف بڑھتا جاتا ہے ویسے ویسے اس کی ذہانت بھی انحطاط پذیر ہوتی جاتی ہے۔

ذہن یا روح کے بقائے دوام پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جا سکتا ہے کہ ذہن کا مابہ الامتیاز فکر ہے۔ انسانی شعور اور فکر کو گویائی (Speech) کے مترادف قرار دیا جاتا ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ گویائی یا تقریر کچھ اور چیز ہے اور فکر کچھ اور چیز! تقریر یا تکلّم جس چیز کا ایک خارجی اور متعین اظہار ہوتی ہے وہ انسان کا شعور یا ذہن ہی ہے۔ چنانچہ تکلّم خواہ بلند بانگ ہو یا سرگوشی میں، دراصل خود فکر ہی ہے۔ ایک لفظ یا جملہ دراصل فکر یا سوچ کی ہی زمان و مکان میں تعیین (Determination) ہے۔ اب جب یہ تقریر کی قوت اور تکلّم کی صلاحیت ہی مفقود ہو جائے تو ہمارے پاس یہ جاننے کا کیا ذریعہ رہ جاتا ہے کہ ذہن و شعور پھر بھی قائم و دائم رہے گا؟

سی۔ ڈی براڈ (C. D. Broad) نے دو مشکلات[۱۵] کا ذکر کیا ہے جو بقائے دوام کے مفروضے کو تسلیم کرنے کی صورت میں ہمارے سامنے آتی ہیں۔ پہلی مشکل اس وقت ہمارے سامنے آتی ہے جب ہم ان افراد پر غور کرتے ہیں جو بے قاعدہ اور غیر فطری طور پر پیدا ہوتے ہیں یا مرتے ہیں۔ مجرمانہ حملے (Rape) کی صورت میں پیدا ہونے والا بچہ پیدائش کے کچھ دن بعد لاپرواہی کے باعث مر جاتا ہے یا مار دیا جاتا ہے۔ اس کے بارے میں ہم کیا کہیں گے کہ وہ بھی حیات بعد الموت اور بقائے دوام کا اہل ہے یا نہیں؟ عقل سلیم اس کا جواب نفی میں دیتی ہے۔ اس کے علاوہ براڈ کے خیال میں انسانوں اور حیوانوں کے درمیان ایک قسم کا تسلسل پایا جاتا ہے۔ اکثر فطری قوانین جو انسانوں کے بارے میں درست ہیں ان کا اطلاق حیوانوں پر بھی ہوتا ہے۔ اگر انسانوں کی ارواح اور اذہان موت کے صدمے کو سہہ کر بقائے دوام کے اہل ہو سکتے ہیں، تو حیوانوں کی ارواح اور اذہان اس کے اہل کیوں نہیں ہو سکتے؟ اگر زید، بکر یا عمر مر کے دوبارہ جی اٹھیں گے تو مکھیاں، مچھر، بلیاں، کتے، جوئیں اور کھٹمل کیوں نہیں دوبارہ زندہ ہوں گے؟

اس کے علاوہ بقائے دوام کے مفروضے پر میرے نقطۂ نظر سے کچھ اعتراض اور بھی وارد ہوتے ہیں جو کہ حسب ذیل ہیں:

الف) جب ہم کسی شخص کی حیات بعد الموت کا ذکر کرتے ہیں تو اس کے تشخص اور عینیت کے تسلسل اور مداومت پر یقین رکھتے ہیں۔ لیکن ایک شخص کی عینیت کا انحصار اس کے سماجی

رشتوں اور ماحولیاتی (Environmental) روابط پر ہوتا ہے۔شہر ماسکو میں مرنے والا اگر ایک شخص مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہوگا تو اس کی عینیّت اور تشخص کے تسلسل کے لیے یہ ضروری ہوگا اس کے مادّی اور سماجی پس منظر کو بھی از سرِ نو تخلیق کیا جائے تاکہ وہ خود کو ایک اشترا کی معاشرے کا ایک ایسا شخص سمجھے جو کسی مخصوص جگہ پر مخصوص حالات وظروف میں زندگی بسر کر چکا ہے۔

ب) اگر ہم یہ تسلیم بھی کرلیں کہ کوئی شخص اپنے پورے سماجی اور ماحولیاتی پس منظر کے ساتھ اٹھایا جائے گا تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت نوحؑ، سقراط، چنگیز خان، ہٹلر اور آئن سٹائن کو جب دوبارہ اٹھایا جائے گا تو کس طرح مختلف زمانوں کے مختلف ماحولیاتی اور سماجی تناظرات کو ایک ہی جگہ ایک ہی وقت میں از سرِ نو تخلیق کیا جائے گا؟

ج) اگر ہم یہ کہیں کہ مرنے کے بعد اجسام کو زندہ نہیں کیا جائے گا بلکہ ارواح اور اذہان کو زندہ کیا جائے گا تو پھر وہی پرانا سوال پیدا ہوتا ہے کہ روح اور ذہن کسی مادّی پیکر کے بغیر قائم رہ سکتے ہیں یا نہیں؟ یعنی غیر جسمی وجود (Disembodied Existence) ممکن ہے یا نہیں؟ اور اگر ہے تو پھر وہ تشخّص کیسے قائم رہے گا جو کسی مخصوص مادّی پیکر سے مشروط ہے؟

۳

اوپر ہم نے یہ دیکھا ہے کہ بقائے دوام کے مفروضے کے خلاف کون سے ممکنہ دلائل دیے جاسکتے ہیں۔ بادی النظر میں یہ دلائل بڑے مضبوط اور مسکت نظر آتے ہیں۔ تاہم ایسی بات بھی نہیں کہ ان دلائل کو بقائے دوام کے خلاف حرف آخر سمجھ کر اس کا انکار کر دیا جائے۔ اگر ہم ان دلائل کا گہری نظر سے جائزہ لیں اور انھیں سخت منطقی تجزیے کے عمل سے گزاریں، تو ان کا کھوکھلا پن ظاہر ہوجائے گا۔

سب سے پہلے ہم لسانی فلسفیوں کے اعتراض کا جائزہ لیتے ہیں۔ وٹگنسٹائن کے زیر اثر فلسفے نے ایک نیا موڑ لیا تھا۔ اس موڑ کو ''لسانی موڑ'' (Linguistic Turn) کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ فلسفے کو قدیم نہج سے ہٹا کر لسانی تجزیہ کی ڈگر پر لگا دیا گیا۔ لسانی فلسفی کائنات کی ماہیت کے بارے میں استفسار نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک زبان ایک ایسا آئینہ ہے جس میں کائنات منعکس ہوتی ہے۔ چنانچہ بجائے کائنات کا مشاہدہ کرنے کے اس کے انعکاس کو دیکھنا چاہیے۔ جس طرح ڈاکٹر مریض کا سینہ چاک کر کے اس کے پھیپھڑوں میں پیدا ہونے والے کسی نقص کو بذات خود نہیں دیکھتا بلکہ اس کے سینے کے ''ایکس رے'' پر انحصار کرتا ہے، ویسے ہی فلسفی کو چاہیے کہ وہ کائنات کی

بجائے زبان پر اپنی توجہ مرکوز کرے کیوں کہ کائنات کی جھلک زبان کے اندر موجود ہے۔ مثلاً درخت ایک ''تجربی حقیقت'' (Empirical Reality) ہے جو کہ زمین میں اگا ہوا ہے اور جس کا ہم مشاہدہ کر سکتے ہیں اور جسے چھو سکتے ہیں۔ لیکن اس تجربی حقیقت کی نمائندگی زبان کا ایک لفظ ''درخت'' کرتا ہے۔ جب بھی ہم یہ لفظ پڑھتے ہیں یا سنتے ہیں تو ہمارے سامنے وہ تجربی حقیقت آ جاتی ہے جس کا قائم مقام یہ لفظ ہے۔ اسی طرح فلسفی اگر زبان کے الفاظ اور اس کے قوانین کا مشاہدہ و مطالعہ کرے تو وہ دراصل کائنات ہی کا مطالعہ و مشاہدہ کر رہا ہوگا۔

چنانچہ لسانی فلسفیوں کے سامنے بنیادی مسئلہ یہ ہے:

کن شرائط کے تحت ایک جملہ بامعنی (Meaningful) ہے۔ بالفاظ دیگر ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ معنویت (Meaningfulness) کا معیار مقرر کرنا چاہتے ہیں۔ لسانی فلسفی زبان کے تمام جملوں کو تین زمروں میں تقسیم کر دیتے ہیں:

الف) تجربی جملے (Empirical Sentences)

ب) منطقی و ریاضیاتی جملے (Logico-Mathematical Sentences)

ج) مابعد الطبیعیاتی جملے (Metaphysical Sentences)

لسانی فلسفی تجربی جملوں کو اس لیے بامعنی تسلیم کرتے ہیں کہ وہ کسی نہ کسی تجربے اور حسّی ادراک پر مبنی ہوتے ہیں۔ اسی طرح ریاضیاتی اور منطقی جملوں کی معنویت کی بنیاد ان کا تکراری (Tautological) ہونا ہے۔ ان کے علاوہ وہ جملوں کی تمام قسموں کو مابعد الطبعیاتی اور وقوفی اہمیت (Cognitive Significance) سے عاری قرار دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ ان کا یہ بھی ایک مقصد ہے کہ وہ جملوں کے اندر مضمر تضادات کو اجاگر کر کے ان کا بے معنی ہونا ثابت کریں۔

اگر ارسطو کی منطق کے حوالے سے دیکھا جائے تو اجتماعِ نقیضین ناممکن ہے۔ اس لیے اگر زبان کے اندر کوئی جملہ ایسا ہو جو خود تردیدی کرتا ہو تو وہ بے معنی کہلائے گا۔ ہماری زبان کی ساخت ہمارے منطقی فکر کی غمّاز ہے۔ اس لیے زبان کے اندر متناقض الفاظ کا استعمال مفہوم کو خبط کر دیتا ہے۔ تاہم منطقی فکر ہی ہمارا سارا شعور نہیں۔ شعور اور ذہن کے کئی افق ایسے ہیں جن کا احاطہ منطقی فکر کے لیے ممکن نہیں۔ ایک شاعر متناقض جذبات و احساسات کا ایک ایسا شعور رکھتا ہے جو منطقی زبان و بیان کا متحمل نہیں ہو سکتا، چنانچہ وہ تشبیہات و استعارات کے سہارے شاعرانہ پیرائے میں اپنا مافی الضمیر ادا کرتا ہے۔ فرائڈ کو خوابوں کی علامات کے اندر معانی کے خزینے نظر آتے ہیں۔ اس کے

علاوہ اگر کوئی زبان استعمال نہ بھی کی جائے......تو بھی بعض اشارے اور بعض تاثرات ایسے ہوتے ہیں جو مفاہیم ومعانی کے سمندر اپنے اندر سموئے ہوتے ہیں۔

زبان انسانوں کی اکثر نفسی اور جذباتی کیفیات کی غمّازی نہیں کرسکتی۔اسی طرح وہ حقائق جو بعداز مرگ دنیا سے تعلق رکھتے ہوں، ان کے اظہار کی تو قطعاً متحمل نہیں ہوسکتی۔ بعداز مرگ کیفیات کے بارے میں جو زبان استعمال کی جائے گی وہ زندہ انسانوں کی عام زبان سے انتہائی مختلف ہوگی۔ چنانچہ حیات بعدالموت اور بقائے دوام کے مسئلہ کو لسانی تجزیہ کے ترازو پر تولنا بذات خود غلط ہے۔

اب ہم ان لوگوں کے نقطۂ نظر کا جائزہ لیتے ہیں جو''فکر''اور''شعور'' کو کلام کے مترادف سمجھتے ہیں، یا اسے خارجی، قابل مشاہدہ کردار (Observable Behaviour) قرار دیتے ہیں، یا اسے دماغ کی نسیجوں (Tissues) کے سالماتی (Molecular) اعمال کہتے ہیں۔ پالسن اور دیگر مفکرین نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ یہ نظریہ غلط ہے کیونکہ اس میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ''فکر''، ''شعور''،''احساس''،''خواہش''اور''تحسّس''وغیرہ جیسے الفاظ کو عام فہم معنی سے ہٹا کر یکسر مختلف مفاہیم کے اظہار کے لیے استعمال کیا جائے۔ پالسن کہتا ہے کہ یہ کہنا کہ یہ الفاظ دماغ کے کیمیائی اعمال اور کردار کے ظاہری پہلوؤں کے دوسرے نام ہیں، بہت بڑی غلطی ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے ہم کہیں''لکڑی''،''شیشے'' کا دوسرا نام ہے یا''ٹماٹر''،''گوبھی'' کا دوسرا نام ہے۔[۱۶] خواہش، ارادے، احساس اور شعور کا مفہوم کیا ہے؟ ہم سب اس سے بخوبی واقف ہیں، کیونکہ اس کا داخلی تجربہ ہم دروں بینی یا خودنگری (Introspection) میں کرسکتے ہیں۔ داخلی تجربہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ ذہنی اعمال کسی طور پر بھی غددوی رطوبت (Glanduar Secretion) عصبی کھچاؤ (Muscular contraction) یا کیمیائی تغیّرات (Chemical changes) کے مترادف نہیں۔ زبان کو ہم جیسے بھی توڑیں مروڑیں الفاظ کی جیسی بھی تاویل کریں ہم افکار کو کلام کے مترادف قرار نہیں دے سکتے۔ افکار اس وقت بھی جاری وساری ہوتے ہیں جب کوئی خاموش ہوتا ہے۔ الفاظ یا کلام تو محض افکار کے اظہار کا ایک ذریعہ ہیں۔ کوئی بھی سرجن کھوپڑی کھول کر کسی شخص کی امنگیں، ارادے اور آدرش نہیں دیکھ سکتا۔ اس کو جو شئے نظر آئے گی وہ دماغ کی نسیجین وغیرہ ہوں گی۔ اس طرح جب کوئی شخص غصّہ میں آتا ہے تو یہ اس کا ایک ذہنی اور باطنی تجربہ ہے جس کی گہرائی اور شدّت کو محض خارجی جسمانی علامات سے نہیں ناپا جاسکتا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض ذہنی

اعمال کی مناسبت سے بعض جسمانی علامات و تغیرات بھی رونما ہوتے ہیں لیکن یہ کہنا کہ وہ ذہنی اعمال دراصل جسمانی و غددوی تغیرات ہیں، غلط ہے۔ کئی لوگ غصّے کو ضبط کر جاتے ہیں اور اس کی معیّت میں رونما ہونے والی جسمانی تبدیلیوں کو پیدا نہیں ہونے دیتے۔ اسی طرح کوئی اداکار خود پر مصنوعی غصّہ طاری کر سکتا ہے۔ اگرچہ وہ ذہنی طور پر غصّے کا تجربہ نہیں کرتا تاہم ظاہری اور جسمانی علامات سے وہ پورا پورا تاثر دیتا ہے کہ وہ غصّے میں پاگل ہوا جا رہا ہے۔ یہ اور اس طرح کی کئی شہادتیں اس بات کو ثابت کرتی ہیں کہ ذہنی اعمال اگرچہ بعض جسمانی تغیرّات کی معیّت میں اپنا اظہار کرتے ہیں لیکن ان کو ان جسمانی تبدیلیوں کے مترادف قرار نہیں دیا جا سکتا۔

برٹرینڈ رسل کا یہ خیال کہ انسان کی ذہنی شخصیت دراصل اس کے نظامِ عصبی کی رہینِ منّت ہوتی ہے، غلط ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مخدّر اور منشّی ادویات ذہنی رویوں پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ انسان کے تمام ذہنی رویے دراصل غددوی رطوبتوں اور عصبی تنظیم کے پیدا کردہ ہوتے ہیں غلط ہے۔ ایک پاگل شخص کی ذہنی شخصیت مسخ ہو چکی ہوتی ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ اس کا تمام نظامِ عصبی صحیح کام کر رہا ہو یعنی اس کا پاگل پن سراسر نفسی (Psychic) نوعیت کا ہو۔ ایسے مریضوں کا علاج جو کسی صدمے یا نفسیاتی دباؤ سے اپنا ذہنی توازن کھو بیٹھتے ہیں، تحلیلِ نفسی سے کیا جاتا ہے۔ چنانچہ کسی ایسے ہی ذہنی مریض کے بارے میں یہ ممکن ہے کہ اس کا تمام عصبی نظام اور غددوی رطوبتیں نارمل ہوں، لیکن وہ اپنی ذہنی شخصیت کھو چکا ہو۔ اس کی ''انا'' یا ''خودی'' اس کے جسم کے صحت مند ہونے کے باوصف ٹوٹ پھوٹ چکی ہوتی ہے۔

مزید برآں رسل کا یہ کہنا بھی درست نہیں کہ روح کے بقائے دوام کا نظریہ موت کے خوف سے پیدا ہوا ہے۔ گزشتہ باب میں ہم یہ دیکھ آئے ہیں کہ زمانۂ قدیم کا انسان موت سے نہیں ڈرتا تھا...... بلکہ کسی ایسی نادیدہ ہستی سے ڈرتا تھا جو موت، بیماری، آفاتِ سماوی یا کسی اور انداز میں، اپنے غصّہ کا اظہار کرتی تھی۔ اس کے علاوہ رسل کا یہ کہنا کہ یہ عقیدہ موت کا خوف ہے، کوئی مبنی بر شواہد نظریہ نہیں بلکہ ایک نفسیاتی مفروضہ ہے۔ اسی طرح خودستائی کے جذبے کے تحت اس عقیدے کی تشریح کرنا بھی درست نہیں کیونکہ خودستائی کے جذبے کی بجائے ہمیں انسان کا خواب کا تجربہ زیادہ اہم محسوس ہوتا ہے جس میں بچھڑے ہوئے اعزہ و اقارب، اسے یہ تاثر دیتے ہیں کہ وہ موت کے بعد بھی کسی نہ کسی انداز میں زندہ ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض جسمانی علّتیں ذہن اور شعور پر گہرے اثرات مرتب کرتی

ہیں ۔ لیکن ذہنی اعمال کو جسمانی اور عصبی عوامل کے مترادف قرار دینا صحیح نہیں ۔ بعض مخدّرات و منشیات یا سر پر لگنے والی چوٹیں وقتی طور پر شعور کی شمع گل کر دیتی ہیں ۔ ایسی حالت میں تمام جسمانی ردّعمل معدوم ہو جاتے ہیں جو شعور کو مستلزم ہوتے ہیں ۔ لیکن ردعمل تو عالمِ خواب میں بھی معدوم ہو جاتے ہیں ۔ عالم خواب سے بیدار ہونے والا شخص اپنے خوابوں کو یاد کرسکتا ہے ۔ یعنی وہ شعور کے ایک ایسے تجربے کو یاد کرسکتا ہے جو اسے عام شعوری تجربے کی سطح پر نہیں ہوتا ۔ لیکن کسی حادثے میں بے ہوش ہو جانے والے شخص کو ہوش میں آنے کے بعد، دوران بے ہوشی کے بارے میں کچھ یاد نہیں رہتا ۔ بلکہ حادثے سے کچھ گھنٹے قبل کے واقعات بھی اس کے ذہن کی سطح سے محو ہو جاتے ہیں جبکہ اس کی (قبل از حادثہ) شعوری زندگی کی شہادت دوسرے لوگ دیتے ہیں ۔ اس طرح بچپن کے چند ابتدائی سالوں کے واقعات اکثر انسانوں کو یاد نہیں رہتے ۔ اگر کسی کو کچھ واقعات یاد بھی ہوں تو وہ چند ایک ایسے دھندلے سے واقعات ہوں گے کہ ان سے اس کی شخصیت کے خدّوخال کی وضاحت نہیں ہوسکتی ۔ مگر دوسرے لوگ مثلاً والدین اور خاندان کے بزرگ یہ بتا سکتے ہیں کہ اس دور میں کوئی شخص کس طرح کی شخصیت کا حامل تھا ۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ حافظہ...... جسے برٹرنڈ رسل تشخص اور عینیت کے تسلسل کا وسیلہ سمجھتا ہے، اکثر حالات میں غیر فعّال ہو جاتا ہے ۔ بچپن کے علاوہ ہماری زندگی کے دوسرے ادوار کا بھی اکثر حصّہ ہمارے حافظے کی سطح سے محو ہوتا جاتا ہے ۔ لیکن اس سے ہمارے تشخص اور عینیت کے ایقان پر کوئی اثر نہیں پڑتا ۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ ذہنی اعمال صرف عصبی اور غدودی تغیرّات کا نام ہی نہیں جو کہ حافظہ کی ڈور سے بندھے ہوتے ہیں بلکہ ذہن کی ایک بالاتر قوت بھی ہوتی ہے جس تک عصبی اور جسمانی تغیرات کے اثرات کی رسائی نہیں ہوتی ۔ اس بالاتر قوتّ کو کانٹ نے ''ادراک کی ترکیبی وحدت'' (Synthetic Unity of Apperception) کی اصطلاح سے موسوم کیا تھا جو کہ حافظہ اور ادراک کے متفرق ارتسامات کو مربوط علم کی شکل دیتی ہے ۔

مختلف انواع میں عصبی نظام کی ترقی اور ذہانت کی ترقی کے مابین جو ایک مساوات سمجھی جاتی ہے اس سے بھی یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط ہے کہ ذہانت کی ترقی نظام عصبی کی ترقی سے مشروط اور اس پر منحصر ہے ۔ بعض اوقات ''ارادہ'' جو کہ ایک ذہنی فعل ہے، نظام عصبی کی بہتر اور بلند تر تنظیم کا باعث بنتا ہے ۔ ایک موسیقار اپنے شعوری ارادے کے تحت بار بار مشق کر کے اپنے نظام عصبی کے اندر فنی مہارت سے متعلقہ اعلیٰ درجے کے تغیرّ ات پیدا کر لیتا ہے ۔ اس طرح رشی، فقیر اور سادھو برسوں کی محنت شاقہ اور مسلسل ریاضتوں سے (جو کہ ان کے شعوری ارادے کے تحت ہوتی ہیں) اپنے نظام عصبی میں نہایت اعلیٰ درجے کی تبدیلیاں پیدا کر لیتے ہیں اور اپنے جسم سے وہ کام لے سکتے

ہیں جو عام آدمی نہیں لے سکتا۔

مادّیت کے حامی عموماً یہ کہتے ہیں کہ شعور مادّی اعمال کا پس مظہر (Epiphenomenon) ہے۔ اگر کسی خاص جسمانی عضو کے اندر خرابی پیدا ہو جائے تو اس سے متعلقہ ذہنی عمل بھی متاثر ہوگا۔ اگر فص جبھی (Frontal lobe) کو کاٹ دیا جائے تو اس سے قوت فیصلہ کی تنسیخ ہو جاتی ہے۔ آیوڈین کی کمی سے ہونہار بچہ کند ذہن ہو جاتا ہے وغیرہ۔ مادی اعمال کے حق میں یہ جتنی مضبوط دلیل ہے اتنی ہی مضبوط دلیل شعوری اعمال کے حق میں دی جا سکتی ہے۔ اگر جسم ذہن پر اثر انداز ہوتا ہے تو ذہن بھی جسم پر اثر انداز ہوتا ہے۔ نفسیاتی عوامل کے تحت کوئی شخص نامردی کا شکار ہو سکتا ہے۔ اسی طرح بعض ذہنی بیماریوں کی وجہ سے لوگ گونگے یا اندھے ہو جاتے ہیں۔ یہ امر بھی ہر کسی کو معلوم ہے کہ خوشگوار یا ناگوار ذہنی کیفیات کا ایام حمل یا ایام رضاعت میں عورت کے نظام ہائے جسم پر واضح اور نمایاں اثر پڑتا ہے۔ مخدّرات یا منشیات یا سر پر چوٹ کے نتیجے میں شعوری علامات معدوم ہو جاتی ہیں، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ جسمانی نظام مثلاً تنفس اور دوران خون وغیرہ بدستور کام کرتے رہتے ہیں۔ اگر ایسا ہو سکتا ہے تو ہم یہ کیوں نہیں کہتے کہ جسمانی نظاموں کے تعطّل کے بعد شعور بھی کسی نہ کسی طرح قائم رہ سکتا ہے؟ شعور یا ذہن انسان کو ساری زندگی اپنے خود مختار اور حاکم اعلیٰ ہونے کا ثبوت دیتا رہتا ہے۔ ہمیں یہ درست ماننے میں کونسی شئے مانع ہے کہ مرنے کے بعد شعور خود اپنی حیثیت سے قائم رہے گا؟ محض یہ امر کہ ہم اس کیفیت کو جان نہیں سکتے اس کی تردید کے لیے کافی نہیں۔

کچھ مفکرین کے نزدیک ذہن کی کوئی خواہش یا ضرورت کسی جسمانی عضو کی تشکیل کا باعث بنتی ہے۔ اگر ارتقائی عمل کا گہری نظر سے جائزہ لیا جائے تو جانوروں پرندوں اور دیگر ذی حیات مخلوقات کے اندر ہمیں یہ بات نظر آئے گی۔ کچھ ضروریات وہ عرصے تک محسوس کرتے رہتے ہیں، بالآخر کسی کمی کو پورا کرنے کا رجحان کسی عضو مثلاً پر، آنکھ، چونچ وغیرہ کی تخلیق پر منتج ہوتا ہے۔ اس نظریہ کو تحت مظہریت (Hypophenomenalism) کا نام دیا جا سکتا ہے۔ اور یہی نظریہ شوپنہار کا تھا۔ اس نظریہ کے مطابق وہ آلات (یا اعضا) جو جسم کی میکانیات وضع کرتی ہے، دراصل ان کے متوازی قوتوں کی مبہم اور غیر واضح ''جوع'' یا ''طلب'' کی معروضی پیداوار ہوتے ہیں۔ خاص طور پر یہ امر قابل ذکر ہے کہ عصبی نظام کی ترتیبّ و تنظیم دراصل ان متنوّع ذہنی وظائف کی مساوی تشکیل یا تجسیم ہوتی ہے جو کہ حیوانی یا انسانی وجود کی کسی مخصوص سطح پر جاری و ساری رہے ہوتے ہیں۔[۱۷]

یہاں اگر جدلیاتی مادیت کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو انسانی شعور ہمیں جدلیاتی ارتقا کی ایک ایسی منزل نظر آتا ہے جس میں کمیّت (Quantity) کی تبدیلیاں کیفیت (Quality) کی تبدیلیوں میں ڈھل گئی ہیں۔ یعنی انسانی شعور اگر چہ مادی ارتقا کی ہی ایک منزل ہے تاہم یہ اپنی کیفیت کے اعتبار سے مادّے سے اتنا مختلف ہو گیا ہے کہ جہاں مادّی علّتیں اس پر اثر انداز ہوتی ہیں وہاں یہ بھی مادی ماحول پر گہرے اثرات ڈالتا ہے۔ اور اگر ہم یہ بھی فرض کر لیں کہ یہ کیفیت کی تبدیلی خود مکتفی ہو گئی ہے، یعنی مادّی واسطے کے بغیر بھی وجود رکھ سکتی ہے، تو یہ بعید از عقل نہیں۔

سی۔ ڈی۔ براڈ نے بقائے دوام کے خلاف جن دو اعتراضات کا ذکر کیا ہے ان کا اس نے خود ہی جواب بھی دیا ہے۔ بعض بچوں کی بے ہنگم پیدائش اور ان کی غیر فطری موت کے بارے میں وہ یہ کہتا ہے کہ اس میں کوئی منطقی لزوم نہیں کہ ہم اس طرح سوچیں کہ ''یہ (ذہن یا بچہ) کسی کی لاپرواہی یا اس کے مجرمانہ حملے کا نتیجہ ہے، اس لیے یہ عارضی اور وقتی وجود رکھتا ہے! اسی طرح وہ دوسرے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے اس بات پر زور دیتا ہے کہ انسان جن صفات کی بنا پر کھٹملوں، مکھیوں اور مچھروں سے مختلف ہیں انھی کی بنا پر ہم جائز طور پر اوّل الذکر کو بقائے دوام کا اہل اور موخر الذکر کو نا اہل سمجھ سکتے ہیں۔[۱۸]

بقائے دوام کے تصوّر میں جو مشکلات عینیّت، ماحولیاتی روابط، مختلف ادوار کے لوگوں کے ایک ہی وقت میں حشر نشر اور جسمی و غیر جسمی وجود کے حوالے سے پیدا ہوتی ہیں، وہ سب کی سب ہماری اس غلط کوشش کی پیدا کردہ ہیں کہ ہم اپنے زمان و مکان کے پیمانوں سے بعد از مرگ حقائق کو ناپنے کی کوشش کرتے ہیں۔ خواب کا تجربہ ہر شخص کو حاصل ہے اس میں شعور ایک ایسی سطح پر سرگرم عمل ہوتا ہے جو ہمارے روزمرّہ کے زمان و مکان کی سطح سے یکسر مختلف ہوتی ہے۔ عالم خواب میں مختلف ادوار کے لوگ مختلف تہذیبوں کا اختلاط اور بچھڑے ہوئے لوگوں سے ملاقات کچھ عجیب نہیں لگتا۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ہمارا شعور اگر ہر رات ایک غیر زمانی و غیر مکانی کیفیت میں سرگرم کار رہتا ہے تو بعد از مرگ اس سے ملتی جلتی حالت میں کیوں نہیں قائم رہ سکتا؟ جب زمان و مکان کے پیمانے ہی بدل جائیں، تو ان اعتراضات کی کیا حیثیت رہتی ہے جو مختلف ادوار، غیر یکساں سماجی تناظرات اور عینیّت وغیرہ کے حوالے سے پیدا ہوتے ہیں؟

مندرجہ بالا اعتراضات اور ان کے انتقاد سے پتہ چلتا ہے کہ حیات بعد الموت یا روح کے بقائے دوام کے بارے میں جتنے بھی اعتراضات کیے جاتے ہیں وہ سقیم اور کمزور ہیں۔ بقائے دوام

کے حق میں جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں وہ اس کے مخالف دلائل سے زیادہ وزنی محسوس ہوتے ہیں۔لیکن کیا وجہ ہے کہ انسانی سوچ کا فطری جھکاؤ مخالف دلائل کی طرف رہا ہے؟ قدیم عرب جب مردوں کی کھوپڑیوں اور ہڈیوں کو دیکھتے تو کہتے ان کا دوبارہ زندہ ہونا ناممکنات میں سے ہے چنانچہ حیات بعد الموت ان کے نزدیک ایک فضول بات تھی۔ یہ صرف قدیم عربوں کی بات نہیں بلکہ اکثر لوگ ہی یہ سوچتے ہیں کہ مر کر دوبارہ زندہ ہونا ناممکن ہے۔اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ انسان فطری طور پر اسی شئے کو حقیقی سمجھتا ہے جو مادّی طور پر اس کے سامنے موجود ہو۔ جسے وہ دیکھ سکتا ہو، چھو سکتا ہو یا جس کا حسیّ ادراک کر سکتا ہو۔

انیسویں صدی کی سائنس نے اس فطری رجحان کو مزید تقویت دی۔ ہر مظہر فطرت کی تشریح وتعبیر میکانکی انداز میں کرنے کی کوشش کی جاتی۔ میکانکی تشریح کا دارومدار گزشتہ علّتوں پر ہوتا ہے۔ نہ صرف خارجی مظاہر فطرت بلکہ خود انسانی عضویہ، ارتقائے حیات اور وظائف شعور کی تشریح بھی علت ومعلول کے حوالے سے کرنے کی کوشش کی گئی۔ چنانچہ اس زمانے کی نفسیاتی تحقیقات کا زیادہ تر دارومدار عضویات (Physiology) کی تشریحات پر رہا۔لیکن عضویاتی نفسیات، شعور اور ذہن کی تسلّی بخش تشریح پیش نہ کر سکی۔ میکانکی تشریح کا اسلوب جب ذہن کی تشریح کے لیے اپنایا گیا تو کئی دقتیں پیدا ہوئیں۔ کیونکہ ذہن کی نوعیت نمائی ہے۔یعنی شعور اور ذہن کے وظائف کو سمجھنے کے لیے مستقبل کے مقاصد اور نصب العینوں کو سمجھنا بھی نہایت ضروری ہے۔ چنانچہ عضویات نے جسم اور ذہن کے درمیان ایک ایسی حد فاصل کھینچ دی جس سے اس علم کے دائرہ کار کی تخصیص جسمانی وظائف تک کر دی گئی۔''اور جب کوئی خصوصی علم اپنے آپ کو اشیأ کے حقیقی اور اہم پہلو کے مطالعے تک محدود کر دیتا ہے تو اس علم کے مقاصد کی حد تک یہ حقیقی اور اہم پہلو ہی بنیادی حیثیت کا حامل ہو جاتا ہے''۔[19] اس طرح انسان کے اس فطری رجحان کو سائنس کی طرف سے بھی تائید ہو گئی کہ حقیقی وہ ہے جو مادّی اور قابل مشاہدہ ہے۔

اگر تاریخ فلسفہ کا گہری نظر سے جائزہ لیا جائے تو مادّہ ویسا نہیں رہتا جیسے ہمیں نظر آتا ہے۔ افلاطون، ہیگل اور دیگر تصوریت پسند جب تصوریت پسندانہ (Idealistic) نقطہ نظر سے مادی دنیا کی تشریح کرتے ہیں، تو مادّے کے عام تصوّر میں پائے جانے والے منطقی تضادات کا ہی سہارا لیتے ہیں۔ برکلے کو مادّی شئے ایک تصور نظر آتی ہے، کیونکہ یہ موضوعی صفات (Subjective Qualities) کا مجموعہ ہے جس کی تہہ میں کوئی مادّی محل (Material Substratum) نہیں۔

برگساں کائنات کو دو مختلف حرکتوں کا تصادم سمجھتا ہے۔ ان میں سے مادّہ حرکت نزولی (Downward Motion) ہے اور حیات حرکت صعودی (Upward Motion) جبکہ شعور اور حیات اپنے ارتقائی سفر میں مادّہ، جسم یا مختلف اعضا کو بطور آلۂ کار استعمال کرتے ہیں۔ الغزالی پہلے حسّی ادراک کو حقیقی سمجھتا ہے لیکن اس کی عقل اسے یہ بتاتی ہے کہ حسّی ادراک غلط ہوسکتا ہے۔ چنانچہ وہ عقل کو راہنما بناتا ہے لیکن جس جواز کے تحت وہ عقل کو حواس سے بالاتر قوت سمجھتا ہے، اسی جواز کے تحت عقل سے بھی بالاتر قوتِ وجدان اور وحی تک پہنچ جاتا ہے۔ ایک عام آدمی مادّی کائنات کو جیسے دیکھتا ہے وہ اس کائنات سے بہت مختلف ہے جو آئن سٹائن کے ذہن میں موجود ہے۔ الغرض ہم اپنے اردگرد کی مادّی دنیا کے عام نظریے کو ہی حقیقی قرار نہیں دے سکتے۔ مادّی مظاہر پر فکر و تامّل سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ اشیا کے بارے میں ہمارا عام رویہ درست نہیں۔ کئی ایسے حقائق بھی کائنات میں موجود ہیں جن کا ہم مادّی اشیا کی طرح ادراک نہیں کر سکتے۔ ان حقائق میں سے ایک حقیقت انسانی روح یا شعور ہے جس کا ہمیں داخلی تجربہ تو حاصل ہے لیکن میکانکی تشریحات کے سہارے ہم اس کی وسعتوں کو ناپ نہیں سکتے۔ اگر منفی دلیل کا انداز اپنایا جائے تو یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ ایسی کونسی دلیل ہے جس سے روح یا ذہن کے بقائے دوام کا مفروضہ غلط ثابت ہوتا ہے؟ اور اگر ایسی کوئی دلیل پیش کی بھی جائے تو ہم یہ دیکھ آئے ہیں کہ بادی النظر میں یہ بہت مضبوط محسوس ہوسکتی ہے، تاہم یہ تنقیدی اور منطقی تجزیہ کی متحمل نہیں ہوسکتی!

۴

بقائے دوام کے حق میں عموماً تین نظریات پیش کیے جاتے ہیں۔ اولاً مابعدالطبیعیاتی، ثانیاً اخلاقیاتی اور ثالثاً تجربی۔ مابعدالطبیعیاتی دلائل میں بقائے دوام کو روح کے سادہ، مفرد، غیر تغیر پذیر اور غیر فنا پذیر ہونے سے اخذ کیا جاتا ہے۔ اخلاقیاتی دلیل میں یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ خیر و شر کی جزا و سزا کے لیے حیات اخروی ضروری ہے۔ تجربی دلائل ان لوگوں کے بیانات پر مشتمل ہیں جو ارواح سے رابطہ قائم کرنے اور ان سے گفتگو کرنے کا دعویٰ رکھتے ہیں، اس ضمن میں ''ادراک بالائے حسّ'' (Extra sensory perception) کی تحقیقات پیش کی جاتی ہیں۔

سی۔ ڈی۔ براڈ نے تین کی بجائے پانچ ذرائع[۲۰] کا ذکر کیا ہے جن سے بقائے دوام کا عقیدہ جنم لیتا ہے۔ ان میں سے تین کا اوپر ذکر ہو چکا ہے۔ لیکن دو زاید ہیں۔ پہلا ذریعہ وہ لوگ ہیں

جو بقائے دوام پر اس لیے یقین رکھتے ہیں کہ ان کو براہ راست وحی کے ذریعے اس کی تعلیم دی گئی۔ اس میں انبیا اور صوفیا شامل ہیں۔ دوسرا ذریعہ وہ لوگ ہیں جو استناد (Authority) کے تحت اس عقیدہ کو تسلیم کرتے ہیں۔

ذیل میں ہم مختصراً وحی اور استناد کے حوالے سے پیدا ہونے والے عقیدے کا جائزہ لیتے ہیں۔ اس کے بعد ہم قدرے تفصیل سے پہلے تین دلائل یعنی مابعد الطبیعیاتی، اخلاقیاتی اور تجربی دلائل کا جائزہ لیں گے۔

تاریخ میں ہمیں گنے چنے افراد ایسے ملتے ہیں جنھوں نے یہ دعویٰ کیا ہو کہ انھیں وحی یا الہام کے ذریعے سے بقائے دوام یا حیات بعد الموت کا ایقان حاصل ہوا ہے۔ عوام النّاس کے لیے حیات بعد الموت کا تصور بدیہی (Self-evident) نہیں جبکہ انبیا کے لیے یہ بدیہی ہے۔ لوگوں کی اکثریت استناد کے حوالے سے بقائے دوام پر یقین رکھتی ہے۔ یعنی لوگ اس ہستی کو مستند مانتے ہوئے اس کی تقلید کرتے ہیں جس پر وحی نازل ہوتی ہے۔

یہ ضروری نہیں کہ وحی اور الہام ہی استناد کا معیار ہوں۔ کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ میں چونکہ خود عقل و فکر کے بلند درجے پر فائز نہیں، اس لیے بقائے دوام کے بارے جو باتیں افلاطون نے کی تھیں، وہ میرے لیے قابل قبول ہیں۔ اسی طرح میں زمان و مکان کو مطلق نہیں بلکہ اضافی سمجھتا ہوں، اس لیے کہ آئن سٹائن نے اسے ثابت کیا تھا۔ میرے لیے ناممکن ہے کہ میں سائنسی فکر کے اس بلند مقام تک پہنچ کر زمان و مکان کے اضافی ہونے کا یقین کروں۔ جس پر کہ آئن سٹائن فائز تھا۔ اس طرح بے شمار ایسے قضایا ہیں جن پر لوگ کسی مستند شخصیت کے حوالے سے یقین رکھتے ہیں۔ عام آدمی زمین کو مسطّح سمجھتا ہے لیکن سائنس دانوں کی تحقیقات کے پیش نظر اسے اس کو مدّور سمجھنا پڑتا ہے۔ چنانچہ بقائے دوام کے بارے میں اگر بڑے بڑے فلاسفہ کے نظریات کو مستند مان لیا جائے تو کوئی حرج نہیں۔

اس امر پر پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ بقائے دوام کے نظریہ پر دیگر سائنسی امور کی طرح اتفاق رائے نہیں ہو سکتا۔ اگر کوئی افلاطون کو مستند مان کر اس پر یقین رکھے تو کانٹ جیسا فلسفی یہ کہے گا کہ اس کے افکار میں کئی منطقی مغالطے موجود ہیں۔ یا اسپنوزا اس کو بالکل ہی رد کر دے گا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کس کو مستند مانا جائے اور کس کو نہ مانا جائے۔ مزید برآں سائنسی نتائج کے بارے میں ایسی کوئی قدغن موجود نہیں کہ کوئی اپنی محنت اور مطالعے سے ان تک نہ پہنچ سکے۔ کوئی بھی شخص بطور خود

تعلیم و تجربے کے مختلف مراحل سے گزرتا ہوا ان سائنسی نظریات تک پہنچ سکتا ہے جنھیں عام لوگ سائنس دانوں کو مستند مانتے ہوئے تسلیم کرتے ہیں۔لیکن بقائے دوام کے بارے میں ہم یہ طریق کار نہیں اپنا سکتے۔ بقائے دوام اور حیات بعد الموت کو ایک مذہبی عقیدے کی حیثیت سے قبول کیا جاتا ہے جس کے لیے یہ جائز نہیں سمجھا جاتا کہ کوئی اس کا ویسا ہی تیقن حاصل کرنے کی کوشش کرے جیسا کہ اس کی مستند شخصیت کو حاصل ہے۔اس طرح کا استناد مذہب کی حد تک تو درست ہو سکتا ہے، لیکن سائنس اور فلسفے میں یہ نہیں اپنایا جا سکتا۔

۵

بقائے دوام کے مابعد الطبیعیاتی نظریہ کے ضمن میں ہم تین فلسفیوں کا ذکر کریں گے، افلاطون ، ارسطو اور میکٹیگرٹ۔ یہاں یہ غلط فہمی پیدا نہیں ہونی چاہیے کہ یہی تین فلسفی مابعد الطبیعیاتی نظریہ کے علمبردار ہیں۔ہم ان کا انتخاب اس لیے کر رہے ہیں کہ افلاطون اور ارسطو زمانۂ قدیم سے تعلق رکھتا ہے۔

پروفیسر جان ہک (Prof. John Hick) کے بقول افلاطون وہ پہلا مفکر ہے جس نے سائنسی اور منظّم طریقے سے مسئلہ بقائے دوام سے تعرض کیا ہے اور اس کے اثرات مغربی فکر پر نہایت گہرے اور دیرپا ثابت ہوئے ہیں۔[۲۱] تاریخ فلسفہ میں افلاطون کو ایک تصوریت پسند کی حیثیت سے جانا جاتا ہے اس کے نزدیک حقیقت مطلقہ تصورات یا اعیان کا ایک ایسا نظام ہے جو زمان و مکان سے ماورا ہے۔سقراط کے نزدیک تعقلات (Concepts) محض علمیاتی اصول تھے، لیکن افلاطون نے ان علمیاتی اصولوں کو حقیقی اور معروضی اصولوں کا درجہ دے دیا۔اس کی مشہور ''غار کے قیدیوں'' کی مثال اس امر کی وضاحت کرتی ہے کہ دنیائے حقیقت کے تصورات ہمارے احاطۂ ادراک سے ماورا ہیں۔ ہمارے اپنے ذہن میں جو موضوعی تصورات پائے جاتے ہیں، وہ دنیائے حقیقت کے تصورات کے ہی مدّ ہم نقوش یا پرچھائیاں ہیں۔افلاطون کے نظام فکر میں ثنویت کا پہلو نمایاں ہے۔

ایک طرف دنیائے حقیقت ہے جس میں ابدیت اور کمال مطلق جیسی صفات پائی جاتی ہیں۔ دوسری طرف مادّی دنیا ہے، جس میں تکوین (Becoming)، حرکت وارتقا اور زمان و مکان موجود ہیں۔ یہ دنیا جس میں ہم زندگی بسر کر رہے ہیں، یکسر باطل اور غیر حقیقی نہیں کیونکہ اس میں دنیائے حقیقت یا ابدی اعیان کے اثرات کی آمیزش بھی ہے۔ چنانچہ مادّی دنیا کو ہم حقیقت اور غیر

حقیقت کی آمیزش قرار دیں گے۔ مادّہ بذاتِ خود غیر حقیقی ہے، تاہم اس پر اعیان ثابتہ یا دنیائے حقیقت کے تصورات کی چھاپ لگتی ہے اور متعدد اشیا وجود میں آتی ہیں۔ چنانچہ اس دنیا میں موجود ہر شئے کے دو پہلو ہیں۔ ایک مادّی یا غیر حقیقی اور دوسرا عقلی یا حقیقی۔ دیگر اشیا اور موجودات کی طرح انسانی شخصیت بھی دو پہلوؤں پر مشتمل ہے، مادّی اور روحانی! انسانی روح کا تعلق دنیائے حقیقت سے ہے، اس لیے اس میں ازلی و ابدی اور غیر فنا پذیر ہونے کی وہ بنیادی صفت موجود ہے جو کہ اعیاں ثابتہ کا مابہ الامتیاز ہے۔ انسانی روح کو کسی طرح مادّے کے ساتھ منسلک کر دیا گیا ہے یا اسے جسم کے زندان میں مقید کر دیا گیا ہے۔ روح خود ایک ایسا جوہر ہے جو اپنے وجود کے لیے، کسی خارجی حوالے کا رہین منّت نہیں۔ چنانچہ جسمانی موت یا اعضا کے منتشر ہو جانے سے روح فنا نہیں ہو جاتی۔ بلکہ زمان و مکان کے حصار سے نکل کر مستقلاً ابدیت اور دوام میں زندہ رہتی ہے۔ افلاطون اسی لیے بعض لوگوں کی اس تشریح سے متفق نہیں کہ روح کسی ساز کے سروں سے پیدا ہونے والے نغمے کی طرح ہے۔[۲۲] ساز و آہنگ کی تشبیہ جسم و روح کے سلسلے میں اس لیے نہیں دی جاسکتی کہ نغمہ و آہنگ، اپنے وجود کے لیے ساز کے رہین منّت ہیں، جبکہ روح اپنا مستقل بالذات وجود رکھتی ہے اور جسمانی موت اسے متاثر نہیں کرتی۔ لیکن نغمہ و آہنگ ساز کے تاروں کے ٹوٹنے پر یکسر مفقود اور معدوم ہو جاتے ہیں۔ مزید برآں نغمہ ساز کے تاروں پر اثر انداز نہیں ہوسکتا جبکہ روح اکثر حالات میں جسم پر پورا پورا تصرف رکھتی ہے۔

روح کے بقائے دوام کے بارے میں افلاطون کے اکثر نظریات اس کے مکالمے ''فیڈو'' (Phaedo) میں پائے جاتے ہیں۔ اس مکالمے میں سقراط کے آخری لمحات کا منظر پیش کیا گیا ہے اور اس ضمن میں افلاطون نے روح اور اس کے بقائے دوام پر اظہار خیال کیا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ بعض دوسرے مکالمات مثلاً ''جمہوریہ'' (Republic) ''فاڈرس'' (Phaedrus) اور قوانین میں بھی اس موضوع پر اس کے نظریات ملتے ہیں۔ افلاطون انسانی روح اور عقل کو ایک ہی چیز سمجھتا ہے۔ روح یا عقل کا تعلق چونکہ دنیائے امثال سے ہے اس لیے یہ غیر فنا پذیر ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ تمام علم بازیافت (Recollection) کی حیثیت رکھتا ہے۔ انسان جو کچھ سیکھتا ہے، وہ شروع سے ہی اس کے حافظے میں موجود ہوتا ہے۔ انسان فیثا غورث یا اقلیدس کی ہندسی تعریفیں تجربے سے نہیں سیکھتا، بلکہ یہ اس کے ذہن میں پیدائشی طور پر موجود ہوتی ہیں۔ اس کے علاوہ ہمارے ذہن میں ''انسان''، ''عدل'' اور ''خطِ مستقیم'' وغیرہ جیسے کلّی اور مجرّد تصورات پائے جاتے ہیں جن کا

مصداق کوئی خارجی شئے نہیں قرار دی جا سکتی۔ خارجی دنیا میں جس شخص کو ہم دیکھیں گے وہ کوئی مخصوص انسان ہوگا۔ اسی طرح عدل اور خط مستقیم کی مخصوص مثالیں ہمارے سامنے آ سکتی ہیں۔ ہم ان مجرد تصورات کے بعینہٖ کوئی چیز نہیں دیکھ سکتے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ روح پیدائش سے پہلے بھی موجود تھی اور کالبد خاکی میں آنے کے بعد اس کا علم دھندلا گیا تھا۔ حصول علم کی تمام کوششیں دراصل پہلے ہی سے موجود تصورات کی بازیافت اور ان کی تشریح و توضیح ہے۔ ہمارے ذہن میں جو تعقّلات پائے جاتے ہیں۔ ان کی حیثیت غیر فنا پذیر اور غیر تغیر پذیر ہے۔ مثلّث کی تعریف صدیوں سے غیر مبدّل ہے اور اسی طرح غیر مبدّل رہے گی۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ انسانی روح لافانی ہے۔ افلاطون کے نزدیک کسی شئے کی کوئی اصلیت یا ماہیئت (Essence) ہوتی ہے۔ آگ کی ماہیئت جلانا ہے۔ اگر اس میں سے اس کی یہ بنیادی صفت ہی نکال دی جائے تو آگ آگ نہیں رہے گی۔ کسی شئے کو اس کی عینیّت اس کی ماہیت ہی دیتی ہے۔ انسانی روح کی ماہیئت ''زندہ رہنا'' ہے۔ جب تک کسی جسم کے اندر روح موجود رہتی ہے وہ زندہ رہتا ہے۔ جب یہ قفس عنصری سے پرواز کر جاتی ہے تو باقی مٹی کا ڈھیر رہ جاتا ہے۔ فنا یا موت جسم کو لازم ہے، روح کو نہیں۔ روح کا بنیادی وصف ہی زندہ رہنا ہے اور جس طرح آگ اپنی ماہیت کو ترک نہیں کر سکتی اسی طرح روح بھی اپنی ماہیت کو ترک نہیں کر سکتی، زندہ رہنے کا مطلب موت یا فنا کا فقدان ہے۔ پس روح اپنی نوعیت اور ماہیت کے اعتبار سے موت یا فنا کے الٹ ہے۔ ان دلائل کے علاوہ افلاطون نے مکالمہ ''فاڈرس'' میں روح کے بقائے دوام کو ایک اور طرح سے بھی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس دلیل کو بعد ازاں مکالمہ ''قوانین'' میں تفصیل سے پیش کیا گیا ہے۔ افلاطون تمام حرکتوں کو دو قسموں میں تقسیم کر دیتا ہے۔ پہلی قسم کی حرکت وہ ہے جو کسی خارجی واسطے سے جسم کے اندر نفوذ کرتی ہے۔ یہ اس جسم کی اپنی حرکت نہیں ہوتی۔ مثلاً آپ گیند کو ٹھوکر ماریں تو وہ متحرک ہو جائے گا، لیکن گیند کی حرکت خود اس کے اندر سے نہیں ابھرے گی بلکہ مستعار ہوگی۔ دوسری قسم کی حرکت وہ ہے جو کسی خارجی واسطے کی مرہون منّت نہ ہو بلکہ خود جسم کے اندر سے پیدا ہوگئی ہو۔ پہلی قسم کی حرکت کا منبع و مصدر دوسری قسم کی حرکت ہے۔ دوسری قسم کی حرکت صرف روح کے اندر پائی جاتی ہے۔ چنانچہ جو بھی جسم از خود متحرک ہو ہم اسے ذی روح سمجھتے ہیں۔ روح کے از خود متحرک ہونے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ غیر مخلوق (Uncreated) ہے کیونکہ اس کی حرکت خارج سے مستعار نہیں لی گئی۔ غیر مخلوق ہونے کا منطقی تقاضا یہ ہے کہ یہ غیر فانی بھی ہو ''زندہ رہنے'' کی طرح

''متحرک رہنا'' بھی روح کی نوعیت و ماہیت میں داخل ہے چنانچہ روح ہمیشہ متحرک رہتی ہے اور اس لیے غیر فنا پذیر ہے۔ افلاطون کے بعد ارسطو نے جو مابعد الطبیعیات پیش کی اس میں اگرچہ شخصی بقائے دوام کی گنجائش موجود نہ تھی، تاہم اس نے بعض جگہوں پر ایسے اشارات ضرور دیے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ وہ مجرد عقل (Abstract Intellect) کی بقا کا قائل تھا۔ ارسطو نے افلاطون کی طرح بقائے دوام کو باقاعدہ موضوعِ بحث نہیں بنایا۔ اس لیے اس موضوع پر اس کی حتمی رائے کا پتہ چلانا دشوار ہے۔ اس کی مشہور کتاب ''ڈی اینما'' (De Anima) میں زندگی اور اس کے ارتقا پر بحث کی گئی ہے۔ اس کتاب کے بارے میں ارسطو کہتا ہے: ''اس کا نصب العین یہ ہے کہ زندگی کے ایک اصول کی حیثیت سے روح کی نوعیت و ماہیت کے بارے میں تحقیق کی جائے۔''[۲۳] اس کے بعد وہ مختلف تجربات و مشاہدات کی بنا پر یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ روح کسی زندہ جسم کی ''صورت'' (Form) ہوتی ہے۔ ارسطو بھی افلاطون کی طرح صورتوں کو اشیا کی اصلیت قرار دیتا ہے۔ تاہم یہ صورتیں مادّی اشیا سے ماورا کسی دنیائے امثال میں موجود نہیں، بلکہ اشیا کے اندر موجود ہیں۔ افلاطون اور ارسطو کے فلسفوں کا بنیادی فرق یہی ہے۔ افلاطون نے اعیان یا صورتوں اور موجودات یا مادّی اشیا کی دو علیحدہ علیحدہ دنیائیں بنائیں تھیں۔ ایک میں کمال مطلق، ابدیت اور سکون و ثبات جیسی صفات پائی جاتی تھیں اور دوسری میں ارتقا، حرکت اور متناہیت پائی جاتی تھیں۔ دنیائے موجودات کو اس نے دنیائے حقیقت کا پرتو، یا نامکمل نقش قرار دیا تھا۔ دونوں دنیاؤں کی واضح ثنویت ختم کرنے کی جو اس نے کوشش کی، ارسطو اس سے مطمئن نہ تھا۔ اس لیے ارسطو نے کہا کہ دنیائے حقیقت کی صورتیں مادی دنیا کے موجودات کے اندر ہیں۔ افلاطون کے تصورات اگر اشیا کی ماہیت ہیں تو اس ماہیت کو اشیا کے اندر ہونا چاہیے نہ کہ باہر۔ اس لیے کہا جاتا ہے کہ ارسطو فلسفے کو آسمان سے زمین پر لے آیا۔ یہ صورتیں اشیا کے اندر موجود ہیں اور ان کو ہم ان سے علیحدہ نہیں کر سکتے۔ مادّہ اور صورت چونکہ متضاد اصول ہیں، اس لیے فکری طور پر ان کا انفصال ممکن ہے۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کرنا چاہیے کہ ہم امر واقعہ میں بھی صورت کو مادّے سے جدا کر سکتے ہیں۔ صورت فی نفسہٖ جوہر کا درجہ نہیں رکھتی، بلکہ جوہر صورت اور مادّہ کی ترکیب سے وجود میں آتا ہے۔

کائنات کو ارسطو جواہر کا ایک تدریجی نظام سمجھتا ہے، جس میں اوپر کی طرف جاتے ہوئے صورت فزوں تر ہوتی جاتی ہے اور مادّہ بتدریج کم ہوتا جاتا ہے۔ حرکت مادّہ کے اندر پیدا ہوتی ہے کیونکہ یہ اپنی صورت کو حاصل کرنے کے لیے اس کی طرف کھنچتا ہے۔ بیج کے اندر درخت کی

صورت ایک منطقی اصول کی حیثیت سے مضمر ہوتی ہے۔ بیج اس کے حصول کے لیے متحرک ہوتا ہے اور بتدریج ارتقائی منازل طے کرتا ہوا بالآخر اپنی صورت حاصل کر لیتا ہے، یعنی مکمل درخت بن جاتا ہے۔ ارتقا کے اس سارے عمل میں صورت بذات خود غیر متحرک اور غیر متغیر رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کوئی بیج اپنے نشو و ارتقا کے دوران میں عین اسی صورت کے مطابق پھلتا پھولتا ہے جو اس کے اندر غیر تغیر پذیر طور پر مضمر ہوتی ہے۔ ارسطو کے مشہور نظریہ ''محرک غیر متحرک'' (Unmoved Mover) کی بنیاد اسی اصول پر ہے کہ صورت خود حرکت نہیں کرتی۔ اب جو شئے حرکت و تغیر سے معرّیٰ ہو وہ نا قابل فنا ہوگی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ارسطو صورت کی ابدیت کا قائل ہے، لیکن اس کے دو مفہوم ہو سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ صورت یا روح ایک منطقی اصول ہے، اس لیے غیر زمانی ہونے کی وجہ سے ابدی ہے، مثلاً مثلث کی تعریف کہ یہ تین اضلاع سے گھری ہوئی سطح ہوتی ہے، غیر زمانی ہے، اس لیے ابدی ہے۔ اگر ارسطو کے مابعد الطبیعیاتی نظریات کی اس طرح تشریح کی جائے تو اس میں شخصی بقا کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ بعض شارحین نے عقل کی ابدیت کے نظریئے کو ارسطو کی طرف منسوب کرتے ہوئے شخصی بقا کی گنجائش نکال لی ہے۔ سکندر افرودیسی (Alexander of Aphrodisias) اور ابن رشد (Averroes) کے نزدیک ارسطو شخصی بقا کا قائل تھا۔[۲۴] ارسطو کے جن الفاظ سے یہ شارحین اس کے شخصی بقا کے قائل ہونے کا نتیجہ اخذ کرتے ہیں حسب ذیل ہیں:

> ذہن جب اپنی موجودہ حالت اور کیفیت سے آزاد ہو جاتا ہے، تو یہ محض وہی رہتا ہے جو کہ یہ ہے، اس کے علاوہ کچھ اور نہیں بن جاتا۔ صرف یہی بقائے دوام اور ابدیت کا حامل ہے اور اس کے بغیر کوئی شئے باشعور نہیں ہو سکتی۔[۲۵]

ماضی قریب میں صرف ایک ہی فلسفی ایسا ہے جس نے مابعد الطبیعیاتی نقطۂ نظر سے انسانی روح کے بقائے دوام کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ فلسفی ڈاکٹر میکٹیگرٹ (Mctaggart) ہے۔ میکٹیگرٹ کے خیال میں تمام مابعد الطبیعیاتی دلائل کے دو پہلو ہوتے ہیں، ایک قبل تجربی اور دوسرا تجربی![۲۶] قبل تجربی پہلو میں یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ جو شئے بعض صفات کی حامل ہوتی ہے وہ لامحالہ قائم و دائم ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر قبل تجربی پہلو میں یہ کوشش کی جاتی ہے کہ کچھ ایسے ثبوت فراہم کیے جائیں جن کی رو سے یہ ثابت کیا جا سکے کہ چونکہ فلاں شئے ان ان صفات کی حامل ہے، اس لیے اس پر زمان کا اطلاق نہیں ہو سکتا، یعنی کہ یہ غیر زمانی (Timeless) ہے۔ اس طرح ان غیر

زمانی صفات کے حوالے سے اس شئے کے دوام کو ثابت کیا جاتا ہے۔ یہاں اس بات کا ذکر کر دینا ضروری محسوس ہوتا ہے کہ اکثر مسلم فلاسفہ نے اسی طرز استدلال کو اپنایا ہے۔ میکٹیگرٹ کے نزدیک بقائے دوام کے بارے میں مابعد الطبیعیاتی دلیل کا دوسرا پہلو تجربی ہے جس میں یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ چونکہ انسانی ذہن ایسی صفات کا حامل ہے جو کسی شئے کو غیر زمانی حقیقت عطا کرتی ہیں اس لیے ذہن انسانی لافانی اور بقائے دوام کا حامل ہے۔ اس طرح کے دلائل کا کسی فلسفی کے عمومی مابعد الطبیعیاتی یا مذہبی مسلک سے اتنا گہرا تعلق ہوتا ہے کہ انھیں اس کے فکری پس منظر سے ہٹا کر نہیں دیکھا جا سکتا۔ اس لیے ان دلائل کی صحت کو پرکھنے کے لیے ہمیں یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ ''قبل تجربی'' اور ''تجربی'' دونوں حصے درست ہیں یا نہیں اور یہ کہ ان دلائل کا عمومی مابعد الطبیعیاتی پس منظر کس حد تک درست ہے! ان تمام باتوں کے علاوہ کوئی دوسرا فلسفی اس مابعد الطبیعیات کو ہی تسلیم کرنے سے انکار کر سکتا ہے جس پر کہ ایسے دلائل کا انحصار ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کانٹ نے اپنی تصنیف ''انتقادِ عقل محض'' کے ابتدائیہ میں ہر قسم کے مابعد الطبیعیاتی دلائل کو بقائے دوام کے ثبوت کے لیے ناکافی قرار دیا ہے۔

٦

اب ہم بقائے دوام کے بارے میں اخلاقیاتی دلیل کا جائزہ لیتے ہیں۔ اخلاقیاتی تصدیق (Ethical judgement) ایک قدری تصدیق (Judgement of value) ہوتی ہے۔ اس کی رو سے ''چاہیے'' (Ought) کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ بعض تصدیقات باطنی قدر (Intrinsic value) کی حامل ہوتی ہیں اور بعض خارجی قدر (Extrinsic value) کی! اوّل الذّکر تصدیقات کچھ اس قسم کی ہوتی ہیں۔ "X is good" جبکہ موخّر الذّکر کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے "X is right"! دونوں قسم کی تصدیقات طبیعی (Naturalistic) یا وجودی (Existential) تصدیقات سے مختلف ہیں، کیونکہ ان تصدیقات میں کوئی امر واقعہ بیان کیا جاتا ہے یا کسی چیز کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ وجود رکھتی ہے۔ اکثر فلاسفہ کا یہ خیال ہے کہ قدری تصدیقات کو امر واقعہ کے بارے میں تصدیقات سے مستنبط نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی ''چاہیے'' کو ''ہے'' سے اخذ کیا جا سکتا ہے۔

اگر مندرجہ بالا استدلال کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو روح کے بقائے دوام کی اخلاقیاتی دلیل میں کوئی وزن نہیں رہ جاتا۔ کانٹ کا یہ کہنا کہ بقائے دوام کا مفروضہ عقل عملی اس لیے وضع کرتی ہے کہ انصاف کے تقاضے پورے ہو سکیں۔ یعنی ہم اس دنیا میں یہ اصول صحیح تسلیم کرتے ہیں کہ نیکی کی

جزا اور بدی کی سزا ہونی چاہیے۔ اب اس ''چاہیے'' سے ہم ایک امر واقعہ کیسے اخذ کر سکتے ہیں؟ یہاں پہ اس کا ذکر کرنا یقیناً دلچسپی کا باعث ہوگا کہ کچھ فلسفی ایسے بھی ہیں جو اس بات پر پختہ یقین رکھتے ہیں کہ قدری تصدیقات کسی بنا پر امر واقعہ سے متعلق تصدیقات وضع کی جاسکتی ہیں۔ اے۔ ای ٹیلر (A.E. Taylor) نے اپنی مشہور کتاب *The Faith of a Moralist* میں اس نقطہ نظر کی توضیح وتشریح کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک قدری تصدیق ایک ایسے استدلال کا قضیہ بن سکتی ہے جس میں ایک امر واقعہ کو ثابت کیا جائے۔ ایسے دلائل کی شرائط مندرجہ ذیل ہیں:

الف) کوئی ایسی دلیل جو خالصۃً اخلاقیاتی قضیوں پر مشتمل ہو۔۔ یعنی صرف تصدیقات پر مشتمل ہو۔ واقعاتی نتیجہ (Factual conclusion) نہیں پیش کرسکتی۔

ب) یہ ضروری نہیں کہ ایک قدری تصدیق خالصۃً قدری تصدیق ہو۔ یہ ایک مرکب تصدیق بھی ہوسکتی ہے جس میں اخلاقیاتی صفات اور غیر اخلاقیاتی صفات کے مابین ایک ترکیبی اضافت (Synthetic Relation) قائم کی جاتی ہے۔ مرکب یا مخلوط قدری تصدیقات کی مثالیں یہ دی جاسکتی ہیں:

۱۔ ''کوئی فعل فرض کا درجہ نہیں رکھ سکتا جب تک یہ طبعی طور پر ممکن العمل نہ ہو''۔

۲۔ ''کوئی صورت حال اچھی یا بری نہیں کہلاسکتی، جب تک کہ اس میں کوئی شعوری کیفیت شامل نہ ہو''

۳۔ ''کسی شئے کی اچھائی کا دارومدار اس مقدار لذت پر ہے جو کہ یہ پیدا کرے!''

پہلی مثال میں اس ترکیبی اضافت کو بیان کیا گیا ہے جو کہ فرض اور اس کے ممکن العمل ہونے کے مابین ہے۔ دوسری مثال میں قدر اور شعور اور تیسری میں قدر اور لذت کے مابین ترکیبی اضافت کا اظہار کیا گیا ہے۔ ان میں سے پہلی درست ہے، دوسری احتمالی (Probable) ہے اور تیسری غلط! اصل نکتہ یہ ہے کہ ایک مخلوط یا مرکب اخلاقیاتی دلیل درست ہوسکتی ہے اگر اس کے قضایا درست ہوں۔ اگر ہم اس اصول کا اطلاق کانٹ کے مشہور استدلال برائے آزادی پر کریں تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ دو قضیوں پر مشتمل ہے جن میں سے ایک نتیجہ اخذ کیا گیا ہے۔ یہ استدلال یوں ہوگا:

الف) ہر انسان کو اپنا فرض ضرور سرانجام دینا چاہیے۔

ب) کوئی انسان اس وقت تک ایک اپنا فرض سرانجام نہیں دے سکتا جب تک کہ وہ آزادی سے بہرہ ور نہ ہو۔

ج) اس طرح ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کانٹ نے مخلوط اخلاقیاتی قضایا (Mixed Ethical Premises)

سے جو واقعاتی تصدیق (Factual Judgement) مستنبط کی ہے وہ درست ہے!

اب ہم اس اصول کا اطلاق انسانی روح کے بقائے دوام کے بارے میں اخلاقیاتی دلیل پر کرتے ہیں۔ ایسے دلائل دو ہیں۔

پہلی دلیل کی بنیاد فرض ہے۔ عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ اگر نوع انسانی بالآخر معدوم ہو جائے گی اور اگر خود انسانی شخصیت فانی ہے تو بہت سے ایسے اعمال جو بصورت دیگر فرائض میں شمار ہوتے ہیں، فرائض نہیں رہیں گے۔ اسی طرح وہ اعمال جو انسان کے لافانی ہونے کے ناتے ناجائز سمجھے جاتے ہیں، جائز، ہو جائیں گے۔ اگر بقائے دوام کو تسلیم کر لیا جائے تو انسان کے لیے وہ اخلاقی ضابطہ درست ہوگا جس کی تبلیغ دنیا کے تقریباً تمام بڑے مذاہب کرتے ہیں۔ لیکن اس کے برعکس اگر یہ سمجھا جائے کہ انسان کی زندگی کا فسانہ اس کی موت پر تمام ہو جائے گا تو پھر ''بابر بہ عیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست'' والا مقولہ بہترین لائحہ عمل قرار پائے گا۔ اب چونکہ ''بابر بہ عیش کوش'' والا لائحہ عمل غیر معقول اور عقل سلیم کے لیے ناقابل قبول ہے، اس لیے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان لافانی ہے۔

مندرجہ بالا نتیجہ صحیح نہیں کیونکہ اگر ہم بقائے دوام کے مفروضے کا انکار بھی کر دیں، تو پتہ نہیں چلتا کہ کونسے اعمال فرائض ہیں اور کونسے فرائض نہیں۔ کسی آدمی کو راست بازی اختیار کرنے کے لیے یہ نہیں دیکھنا چاہیے کہ وہ مرنے کے بعد بھی زندہ رہے گا یا نہیں۔ اسی طرح انسان کو ظلم اور معصیت سے اپنا دامن بچانا چاہیے قطع نظر اس کے کہ یہ زندگی دائمی ہو یا عارضی! ''بابر بہ عیش کوش'' والا اپی قوری (Epicurean) اصول ناقص اور غیر موثر ہے جبکہ عالمی مذاہب کی دی ہوئی اخلاقی تعلیمات قابل ستائش ہیں کیوں کہ یہ فی نفسہٖ خیر ہیں۔ وقت اور مدت کا سوال غیر متعلق ہے۔ خیر خیر ہے، خواہ زندگی فانی ہو یا ابدی! انسان کا فانی ہونا اس کے اخلاقی لائحۂ عمل پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ میرا یہ عقیدہ کہ میں ہمیشہ زندہ نہیں رہوں گا، اس حقیقت کو تبدیل نہیں کرتا کہ بعض ذہنی کیفیات بعض دوسری ذہنی کیفیات سے بہتر ہوتی ہیں۔ مثلاً موسیقی سے لطف اندوز ہونا کسی دوسرے کو اذیت میں دیکھ کر خوش ہونے سے بہتر ہے۔ انسان کا فانی ہونا یا بقائے دوام کا اہل ہونا، پیمانۂ اقدار کو تبدیل نہیں کرتا۔

دوسری دلیل یہ ہے۔ بقائے دوام کے مفروضے کو اخلاقیاتی بنیادوں پر ثابت کرنے والا، یہ کہہ سکتا ہے کہ اگرچہ فنا یا بقا کا سوال اس پیمانۂ اقدار پر اثر انداز نہیں ہوتا ہے، جسے ہم نے اپنایا ہوا ہے، تاہم ایک عارضی زندگی میں مقدار قدر (Amount of value) بمقابلہ حیات جاوداں کی مقدار قدر کے انتہائی قلیل ہوگی۔ بالفاظ دیگر اگر بقائے دوام کا مفروضہ درست نہیں تو یہ دنیا انتہائی

پست اور کمتر درجے کی ہوگی۔ مگر یہ دلیل بھی تسلی بخش نہیں۔

اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ بقائے دوام کے بغیر یہ دنیا کمتر اور ادھوری رہے گی تو یہ اس بات کا کوئی ثبوت نہیں کہ انسان لازماً بقائے دوام کا اہل ہے کیونکہ اس استدلال میں ایک اضافی قضیہ کی ضرورت ہوگی ...... یعنی کہ ''یہ دنیا بہت بری جگہ نہیں ہے'' اس قضیہ کو آزادانہ طور پر قائم کرنا پڑے گا تا کہ بقائے دوام کی دلیل جس کا اس پر انحصار ہے درست ثابت ہو۔ یہ دعویٰ کہ دنیا بری جگہ نہیں ہے عقل کی بنیاد پر ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ عقلی طور پر اس دعویٰ کے ثبوت کے لیے ضروری ہے کہ بنی نوع انسان کے ماضی کے تجربات اور پھر مستقبل کے تمام تجربات کو بنیاد بنایا جائے جو کہ ایک ناممکن امر ہے۔ اس لیے عقل کی بنیاد پر یہ طے نہیں کیا جا سکتا کہ یہ دنیا جس میں ہم رہتے ہیں، ایک اچھی جگہ ہے یا بری جگہ ہے! عقل کی نارسائی کے باعث بنی نوع انسان کی بھاری اکثریت مذہبی راہنمائی کی طرف رجوع کرتی ہے۔ چند ایک مذاہب کو چھوڑ کر دنیا کے تقریباً تمام بڑے بڑے مذاہب میں روح کے بقائے دوام کا نظریہ پایا جاتا ہے۔ لیکن مذہبی عقیدہ فلسفی کے ذہن کو مطمئن نہیں کر سکتا۔ فلسفی کا ذہن ہمیشہ دلیل اور شہادت کا طالب رہتا ہے۔ خوش قسمتی سے ماورائی نفسیات نے تجربہ گاہ کے اندر اور تجربہ گاہ کے باہر بہت سے تجربات پیش کیے ہیں جن سے روح کے بقائے دوام کے بارے میں شہادتیں فراہم ہوتی ہیں۔[٢٧]

(٧)

بقائے دوام کے مسئلہ سے تعرض کرتے ہوئے ڈیوڈ ہیوم نے اپنی مشہور تصنیف روح کے بقائے دوام پر مقالہ میں لکھا ہے:

> صرف عقل کی روشنی سے بقائے دوام کو ثابت کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔ اس کے بارے میں جو دلائل دیے جاتے ہیں وہ عموماً مابعد الطبیعیاتی یا اخلاقیاتی یا طبیعی موضوعات سے اخذ کیے جاتے ہیں...... لیکن حیات اور بقائے دوام پر صرف اور صرف انجیل ہی (اس لیے کوئی بھی آسمانی کتاب) روشنی ڈال سکتی ہے۔[٢٨]

لیکن جیسے کہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں فلسفی کا ذہن مذہبی عقیدہ سے مطمئن نہیں ہوتا۔ وہ ثبوت اور شہادت کی تلاش جاری رکھتا ہے۔ اکثر فلسفی مابعد الطبیعیاتی یا اخلاقیاتی دلائل کو ناکافی قرار دیتے ہیں۔ اسی لیے سی۔ ڈی۔ براڈ اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ وہ صرف تجربی دلائل کو ہی بقائے دوام اور حیات بعد الموت کے بارے میں درخور اعتنا سمجھتا ہے۔[٢٩]

علوم روحانی کے ماہرین کا دعویٰ ہے کہ مردہ لوگوں کی ارواح سے زندہ لوگ رابطہ قائم کر سکتے ہیں اور اس امر کی تصدیق کئی طرح سے کی جا سکتی ہے۔ انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں ماہرین روحانیات کے اس دعویٰ کی باقاعدہ سائنسی جانچ پڑتال کی گئی۔ ۱۸۸۲ء میں لندن میں نفسی تحقیق کی سوسائٹی (Society for Psychical Research) کا قیام عمل میں آیا۔ اس سوسائٹی کی صدارت کے فرائض کئی مشہور مفکرین سرانجام دیتے رہے ہیں۔ ان میں ہنری برگساں، ولیم جیمز، ہنری سجوک، ایف- سی- ایس۔ شلر، سی- ڈی- براڈ، ایچ- ایچ پرائس، ولیم میگڈوگل، گارڈنر مرفی، سر ولیم کروکس، سر ولیم بیرٹ اور لارڈ ریلے کے نام قابل ذکر ہیں۔ ان ناموں سے پتہ چلتا ہے کہ اس سوسائٹی کی سربراہی نہ صرف فلسفیوں بلکہ ماہرین نفسیات اور ماہرین طبیعیات کے ہاتھوں میں بھی رہی ہے۔ روحانی اور نفسی تحقیقات سوسائٹی کے نام ''سائیکیکل ریسرچ'' کے حوالے سے پیش کی جاتی ہیں جبکہ امریکہ میں ایسی تحقیقات کو ماورائی نفسیات (Para-psychology) کے نام کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے۔[۳۰]

ہربرٹ بی- گرین ہاؤس (Herbert B. Green-house) کے بقول بقائے دوام اور حیات بعد الموت کی شہادتیں بذریعہ معمول (Medium) بھوتوں اور روحوں سے ملاقات، مردہ لوگوں کی ارواح کی طلبی یا ظہور (Apparition) آسمانی موسیقی، غیر جسمی آوازوں، قریب المرگ مشاہدات، روح کے جسم سے پرواز کرنے کے منظر کو دیکھنے، بیرون جسمی تجربہ (Out of body exeprience) غیر ارادی تحریر (Automatic writing) جس میں رفتگان کے پیغامات ہوتے ہیں اور مختلف اشخاص کے اندر بدروحوں کے حلول کر جانے سے حاصل کی گئی ہیں۔[۳۱]

ماورائی نفسیات کے دائرۂ عمل کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک ورائے حس (Extra sensory perception) یا (ESP) اور دوسرے ''روحی حرکت'' یا ''حرکت بہ عمل روح'' (Psychokinesis) یا (PK)! ''(ESP) سے انسان اپنے اردگرد کی دنیا کے واقعات کا علم بغیر کسی مادّی واسطے کے حاصل کر سکتا ہے، جبکہ (PK) کی بدولت وہ اپنے طبیعی ماحول پر اپنے جسمانی حرکی نظام اور دیگر اعضا کے بغیر اثر انداز ہو سکتا ہے۔ یہ نفسی تجربے کی دو نمایاں اقسام ہیں جو کہ ماورائی نفسیات کے تمام دائرہ کار کی تشکیل کرتی ہیں۔[۳۲] ورائے حس ادراک میں اشراق یا خیال رسانی (Telepathy) غیب بینی یا روشن ضمیری (Clairvoyance) اور قبل وقوف (Precognition) وغیرہ کو شامل کیا جاتا ہے۔ حرکت بہ عمل روح (PK) کے ذریعے سے نہ صرف

مادّی ماحول پر اثر انداز ہوا جا سکتا ہے بلکہ ارواح کو بھی طلب کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح ماورائی نفسیات کی تحقیقات بلاواسطہ یا بالواسطہ طور پر حیات بعد الموت کا اثبات کرتی ہیں۔ اگر ٹیلی پیتھی اس بات کی شہادت فراہم کرتی ہے کہ افکار ایک ذہن سے دوسرے ذہن تک بغیر کسی مادّی رابطے کے پہنچ سکتے ہیں، تو اس سے اس بات کا امکان بھی پیدا ہو جاتا ہے کہ زندہ لوگوں اور رفتگان کے مابین رابطہ قائم ہو جائے، کیونکہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مرنے کے بعد شعور کسی نہ کسی صورت میں موجود رہتا ہے تو اس کا رابطہ اس دنیا کے لوگوں سے صرف ٹیلی پیتھی کے ذریعے سے ہی ممکن ہے۔[۳۴]

یہ بات بھی مختلف تجربات سے ثابت ہو چکی ہے کہ مرنے کے بعد کسی شخص کا شعور اپنی تمام تر خصوصیات کے ساتھ قائم رہتا ہے۔[۳۴] اور یہ بھی ثابت کیا جا چکا ہے کہ مرنے کے بعد بعض لوگوں نے اپنے پسماندگان کو ایسی معلومات فراہم کیں جن کا علم صرف انھی کو تھا۔[۳۵]

یہاں ہمارے پاس اتنی گنجائش نہیں کہ ہم ESP یا PK کے مختلف واقعات کو قلمبند کر کے ان کا تجزیہ پیش کر سکیں۔ تاہم چند ایک واقعات کا مختصراً ذکر یقیناً دلچسپی کا باعث ہوگا اور زیر بحث موضوع کی بھی کسی حد تک وضاحت ہو جائے گی۔

پنجاب یونیورسٹی کے ایک سابق وائس چانسلر جو اب وفات پا چکے ہیں، ایک مرتبہ امریکہ گئے۔ چونکہ وہ خود ایک سائنس دان تھے اس لیے ان کے اندر مختلف حقائق کو جاننے اور پرکھنے کا رجحان فطری طور پر موجود تھا۔ اس رجحان کے تحت وہ ایک ماہر ماورائی نفسیات کی مجلس حاضرات میں گئے۔ وہاں جا کر انھوں نے کہا کہ انھیں ان کے اعزّہ و اقارب کی خیریت سے مطلع کیا جائے جنھیں کہ وہ لاہور میں چھوڑ کر آئے ہیں۔ چنانچہ ایک معمول کے توسط سے ان کے عزیزوں کے ساتھ خیال رسانی کا رابطہ قائم کرنے کی کوشش کی گئی۔ معمول نے فوراً رپورٹ دی کہ ان کی ماں کی روح رابطہ قائم کرنا چاہتی ہے۔ وائس چانسلر مذکور نے جب یہ سنا تو وہ مضطرب ہو گئے کیونکہ وہ اپنی والدہ کو گھر بخیریت چھوڑ کر آئے تھے۔ چنانچہ انھوں نے معمول کو کہا کہ وہ غلط رپورٹ دے رہا ہے کیونکہ وہ اپنی والدہ کو زندہ و سلامت چھوڑ کر آئے تھے...... ان کی روح (والدہ کی روح) یہاں رابطے کے لیے کیونکر آ سکتی ہے۔ مگر معمول کا یہ پرزور اصرار تھا کہ ان کی والدہ کی روح ہی رابطے کے لیے حاضر ہوئی ہے۔ وائس چانسلر نے معمول سے کہا کہ وہ روح سے رابطہ قائم کر کے انھیں صحیح صورت حال سے آگاہ کرے۔ چنانچہ جب معمول نے روح سے رابطہ قائم کر کے وائس چانسلر کے حوالے سے استفسار کیا تو روح نے کہا کہ وائس چانسلر سے پوچھا جائے کہ کیا ان کی کوئی خالہ بھی

تھیں جنھیں وہ محبت و عقیدت سے ''ماں'' کہہ کے پکارتے تھے اور جن کی روح کو ایصال ثواب کے لیے چھ ماہ قبل انھوں نے فاتحہ خوانی کروائی تھی؟ وائس چانسلر نے اس امر کی تصدیق کر دی کہ ان کی ایک خالہ تھیں جنھیں وہ ماں کا درجہ دیتے تھے اور جن کی روح کے ایصال ثواب کے لیے وہ اکثر فاتحہ خوانی کروایا کرتے تھے۔[۳۶]

''سوسائٹی آف سائیکیکل ریسرچ'' نے ورائے احساس ادراک، خیال رسانی حرکت بہ عمل روح اور طلبیٔ ارواح پر متعدد تحقیقات اور رپورٹوں کو باقاعدہ مدوّن کر کے شائع کیا ہے۔ ان میں ایک پادری کی رپورٹ (Proceeding of S.P.R. Vol vi Page 33) درج ذیل ہے:

جولائی ۱۸۳۸ء میں ایڈن برگ سے میں روانہ ہو کر پرتھ شائر پہنچا تاکہ وہاں کے چرچ کا چارج لے سکوں۔ وہاں میرے پاس پریسبیٹیرین (Presbyterian) فرقہ مسیحیت سے تعلق رکھنے والی عورت این سمپسن (Anne Simpson) آئی۔ یہ عورت آٹھ دس روز سے کسی پادری سے ملنے کے لیے انتہائی مضطرب تھی۔ اس عورت نے بتایا کہ ایک مالوائے (Maloy) نامی عورت جس سے اس کی تھوڑی سی شناسائی تھی اور جو کچھ دیر پہلے وفات پا چکی تھی کئی راتوں سے اسے خواب میں مل رہی ہے اور اسے کسی پادری سے ملاقات کرنے کی درخواست کر رہی ہے تاکہ پادری اس کی طرف سے تین پونڈ دس پنس کی رقم کسی ایسے شخص کو ادا کر دے جس کی وضاحت خواب میں نہیں ہو سکی۔ میں نے پوچھ گچھ شروع کی تو پتہ چلا کہ ایک عورت مالوائے نامی بطور دھوبن قصبے میں کام کرتی تھی کچھ عرصہ پہلے وفات پا چکی ہے۔ مالوائے کا ایک پنساری سے لین دین تھا۔ پنساری سے جب پوچھا گیا کہ آیا وہ مالوائے نامی کسی عورت سے واقف ہے جو کہ اس کی مقروض ہو تو اس نے اثبات میں جواب دیا اور اپنے بہی کھاتے دیکھنے کے بعد کہا کہ مالوائے نے اس کے تین پونڈ دس پنس دینے تھے۔ میں نے وہ رقم ادا کر دی۔ بعد ازاں این سمپس میرے پاس آئی اور اس نے بتایا کہ اب خواب میں مالوائے اس سے نہیں ملتی!۔[۳۷]

خیال رسانی یا ٹیلی پیتھی کی کئی قسمیں ہیں۔ مردہ آدمی کسی زندہ انسان کو خواب میں مل کر کچھ کہہ سکتا ہے یا اس کی شبیہہ کا ظہور (Apparition) ہو سکتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے معمول کے توسّط سے اس کی آواز سنائی دے۔[۳۸] بعض حالات میں ٹیلی پیتھی کے لیے دو افراد کے مابین قریبی ذہنی اور جذباتی رشتہ ہونا ضروری ہے۔ لیکن بعض حالات میں یہ ضروری نہیں...... بلکہ بعض اوقات مستقبل میں ہونے والا واقعہ خواب یا تخیل کی صورت میں کوئی قطعی غیر متعلق شخص دیکھ سکتا ہے۔ ایک عورت کی

مثال عموماً خیال رسانی اور قبل وقوف کی بحث میں دی جاتی ہے۔[۳۹] اس عورت نے جھیل کے کنارے بیٹھے ہوئے ایک آدمی کی شبیہہ دیکھی جو جھیل کی طرف اندھا دھند بھاگتا آ رہا تھا حتیٰ کہ وہ اس میں کود گیا۔ چند ہی دن بعد ایک آدمی نے اسی جھیل میں بعینہٖ اسی طرح خودکشی کر لی۔ اس واقعے کی تشریح یوں کی جا سکتی ہے کہ جس وقت وہ شخص خودکشی کے ممکنہ طریقوں پر غور کر رہا ہوگا، اس کی ذہنی لہریں اس عورت کے ذہن سے ٹکرا گئی ہوں گی۔

ٹیلی پیتھی کے بارے میں ایک نظریہ یہ بھی ہے کہ تمام لوگوں کے ذہن ایک دوسرے سے جدا اور منفصل ہیں۔ لیکن یہ جدائی اور انفصال صرف شعوری اور تحت الشعوری سطح تک ہے۔ لیکن لاشعور کی گہرائیوں میں تمام اذہان ایک دوسرے پر اثر انداز اور ایک دوسرے سے اثر پذیر ہو رہے ہوتے ہیں۔ ٹیلی پیتھی لاشعور کے اعماق میں ہی وقوع پذیر ہوتی ہے۔ ایک دوسرے نظریہ کی رو سے ٹیلی پیتھی میں یہ نہیں ہوتا کہ کوئی خیال کسی شخص کے ذہن سے خارج ہو کر دوسرے کے ذہن تک پہنچتا ہے۔ بلکہ ہر خیال اپنی ایک ''لاشعوری بازگشت'' پیدا کرتا ہے جو کہ دوسرے شخص کے ذہن سے ٹکراتی ہے۔[۴۰]

ماورائی نفسیات یا ''سائیکیکل سوسائٹی'' کی تحقیقات کے بارے میں اگرچہ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ انھیں سائنسی حقائق کا درجہ حاصل ہے، تاہم ابھی یہ اس قابل نہیں ہوئیں کہ دوسری دنیا کی اطلاعات پورے یقین، وثوق اور ثبوت کے ساتھ فراہم کر سکیں۔ مستقبل میں ورائے حّس ادراک کون سے نئے آفاق دریافت کرتا ہے، ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ مافوق الفطرت واقعات دینا کے تمام مذہبوں میں پائے جاتے ہیں۔ اگر ورائے حّس ادراک کی تحقیقات سائنسی درجہ حاصل کر بھی لیں تو اس سے یہی ہوگا کہ پہلے سے موجود مذہبی عقائد کی تصدیق ہو جائے گی۔ اس صورت حال میں ہیوم کی بات ہی درست ہوگی کہ روح کے بقائے دوام پر صرف مذہبی عقیدہ ہی روشنی ڈال سکتا ہے۔

❀……❀……❀

حوالہ جات و حواشی

1- *Dictionary of Philosophy* ed. Do Gobert Runes 4th ed. Philosophical Library, New York 1942 p. 142.

2- Watoon, *Selections from Kant.* Ghshow 1857. p. 204.

اصل متن یوں ہے:

The Immortality of the Soul means the infinity prolonged existence and personality of one and the same rational being.

۳- Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, p-36 قدیم مصر میں حیات بعد الموت کے نظریئے پر تفصیلی مطالعہ کے لیے مندرجہ ذیل کتاب دیکھیے۔

Religious and the Future Life by Sneath. p-27 cig. Ancient Egyptian *Ideas of the Life Hereafter*".

۴- پلسز کا یہ حوالہ جیک کوروں کی کتاب سے دیا گیا ہے۔ دیکھیے:

Death and Western Thought p-35.

۵- دیکھیے: *Encyclopaedia Religion & Ethics*, vol: V p-172.

۶- مزید تشریح کے لیے دیکھیے: G.J. Ducasse, *Nature, Mind & Death*. p. 447.

۷- اینٹنی فلیو نے یہ بات اپنی کتاب *Body, Mind & Death* (Macmillan 1964) کے صفحہ نمبر ۱۲ پر لکھی ہے اور اس کا حوالہ مندرجہ ذیل کتاب سے لیا گیا ہے:

Paul and Linda Badham, *Immortality or Extinction*?

۸- ایضاً، ص ۳۔

۹- ایضاً، ص ۴۔

10- Wittgenstein, *Tractahis Logico Philosophious* p. 32.

11- Russell, *Why I am not a Christian*, p-72.

12- Ibid, pp-70-71.

اصل متن یوں ہے:

"......We think and feel and act, but there is not, in addition to thoughts and feelings and actions, a barrio entity, the mind or the soul, which does or suffers these occurrences. The mental continuity of a person is a continuity of habit and memory. There was yesterday one person whose feelings I can remember, and that

person I regard as myself of yesterday: but in fact, myself of yesterday was only certain mental occurrences, which are now remembered, and are regarded as part of the person who now recollects them. All that constitutes a person is a series of experiences connected by memory and certain similarities of the sort we call habit, If, therefore, we are to believe that the memories and habits which constitute the person will continue to be exhibited in a new set of occurrences.

13- Ibid, pp-71-72.

14- Ibid, pp-72-73.

15- C. D. Broad, *The Mind and its Place in Nature*, p. 526, 527.

۱۶- پالسن کا یہ حوالہ مندرجہ ذیل کتاب سے لیا گیا ہے:

C. D. Broad, *The Mind and its Place in Nature*, p. 526-527.

۱۷- ایضاً، ص ۲۵۷۔

اصل متن یوں ہے:

"The converse theory which might be called hypophenomenalism, and which is pretty well that of Schopenhauer's is that the instruments which the various mechanisms of the body constitute and the 8 objective products of obscure Cravings for corresponding powers and in particular, that the organization of the nervous system is the effect and material is morphs of the variety of mental functions exercised at a given bevel of animal a human existence.

18- C. D. Broad, *The Mind and its Place in Nature*, p. 527.

۱۹- نفسیات اور عضویات، شعور کی ماہیت کو میکانکی اسلوب پر سمجھنے کی کوشش کرتی ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Encyclopaedia of Religion and voI: V (Immorality) page 176.

اصل متن یوں ہے:

"And when a special science limits itself to the exclusive study of a real and important feature things, then for the purposes of that special science this feature of things is fundamental".

20- C. D. Broad, *The Mind and its Place in Nature*, p-481.

21- John Hick,*Philosophy of Religion*, p-97.

22- R. S. Bluck, *Plato's Phaedo* (Eng: trans) E 85, C91.

۲۳- ارسطو، ڈی انیما (De Anime) ۱ے۳۰۲۔

24- *Encyclopeadia of Philosophy*, vol: IV p. 144.

25- Aristotle, *De Anima*, A 430

26- C. D. Broad, *The Mind and its Place in Nature*, p-485.

۲۷- انسانی روح کے بقائے دوام کے بارے میں اخلاقیاتی دلیل کا تفصیلی جائزہ لینے کے لیے دیکھیے:-

i) C.D. Broad, *The Mind and its Place in Nature*, ch. XI p. 487.

ii) A. E. Taylor, *The faith of a Moralist*, (in two volumes).

28- Hume, *Essay on the Immortality of the Soul*.

اصل متن یہ ہے:

"By the more light of reason, it seems difficult to prove the Immortality of the Soul. The arguments for it are commonly derived from metaphysical topics, or moral,or physical.But in reality, it is the Gospel and the Gospel alone that has brought life and immortality to light".

29- C.D. Broad, *Mind and its Place in Nature*, p-486.

30- John Hick, *Philosophy of Religion* ,p.p. 102-03.

31- H.B. Greenhouse, *The Book of Psychic*

32- *Encyclopaedia of the Un-explained* p. 178.

33- Paul and Linda Badham, *Extinction or Immortality,*.p.92.

34- Ibid.

35- Ibid, p-93.

36- Prof: Dr. C.A. Qadir, *We are born to die and we die to be born*, This article was published in the Daily, *Pakistan Times*, July 10, 1983.

۳۷- سائیکیکل ریسرچ سوسائٹی کی کاروائیوں میں سے یہ رپورٹ مندرجہ ذیل کتاب میں سے لی گئی ہے۔اس کتاب میں اس طرح کے متعدد رپورٹیں اور تجزیئے شامل ہیں۔

Garaldine Cummins, *Mind in Life and Death*, p. 69.

38- John Hick, *Philosophy of Religion*, p. 105.

39- Ibid, p-106.

40- Ibid, p-104.

تیسرا باب

اقبال کے مابعدالطبیعیاتی فکر کی عمومی ساخت

ہر بڑے فلسفی کا ایک اپنا مخصوص طریق کار ہوتا ہے جس کی مدد سے وہ اپنے نظام فکر کا تانا بانا بنتا ہے۔ سقراط کا اپنا ایک طریق کار تھا جس کی بنأ پر تحصیل علم کے بارے میں اس نے گراں قدر تحقیقات کیں اور پھر اس کے علمیّاتی اصول اس کی اخلاقیات کی اساس بن گئے ۔ افلاطون نے استخراجی طریق کار کو اہمیت دی جبکہ ارسطو نے استخراج کے ساتھ استقرا کو بھی پوری اہمیت دی۔ ڈیکارٹ نے تشکیک کا طریق کار اپنایا۔ اسپنوزا نے اپنے طریق کار کو علم ہندسہ کے اصول پر وضع کیا۔ لاک اور دیگر تجربیت پسندوں نے تجربی طریق کار کی بنیاد رکھی ۔ کانٹ نے اپنا ایک مخصوص ماورائی طریق کار وضع کیا۔ اسی طرح ہیگل نے جدلیاتی طریق کار کو دنیائے فکر میں متعارف کرایا۔ ان تمام فلسفیوں میں ایک قدر مشترک یہ ہے کہ ان طریقہائے کار میں عقل وفکر کو کسی نہ کسی طرح اپنایا گیا ہے۔ تاہم کچھ فلسفی ایسے بھی ہیں جو حقیقت مطلقہ کی کنہہ تک پہنچنے کے لیے عقل اور منطقی فکر کا سہارا نہیں لیتے ...... بلکہ ایک یکسر غیر عقلی اور غیر منطقی ذریعۂ علم کو اپناتے ہیں ۔ یہ ذریعۂ علم ''وجدان'' ہے۔ چنانچہ ان کا طریق کار ''وجدانی طریق کار'' کہلاتا ہے۔ ایسے فلسفیوں میں ''برگساں (Bergsan) کا نام سرفہرست ہے۔ اقبال اگرچہ اس روایت سے تعلق رکھتا ہے، تاہم اس کا خیال ہے کہ عقل کسی حد تک ہماری راہنمائی کر سکتی ہے۔ حواس اور عقل دونوں وجدان کے مددگار ہیں، لیکن حقیقت مطلقہ تک رسائی صرف وجدان کی ہے۔

فلسفۂ جدید میں کانٹ (Kant) وہ فلسفی ہے جس نے قطعیت کے ساتھ یہ کہا کہ عقل انسانی حقیقت مطلقہ تک کبھی رسائی حاصل نہیں کر سکتی منطقی فکر جن مقولات اور تصورات سے تشکیل پاتا ہے، وہ سراسر موضوعی ہوتے ہیں۔ خارجی دنیا سے اٹھنے والے تحسّسات ذہن کے ماورائی سانچے میں ڈھل کر جس علم کا تانا بانا بنتے ہیں وہ قطعی طور پر موضوعی ہوتا ہے۔ چنانچہ تمام عقلی علوم ذہن انسانی کے ماورائی اور قبل تجربی ڈھانچے سے مشروط ہیں۔ حقیقت فی نفسہٖ کیا ہے؟ اس کا علم حاصل

ہی نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ جہاں کہیں اور جب کبھی ذہن کے مقولات کو بروئے کار لایا جائے گا، اس سے موضوعی علم ہی حاصل ہوگا۔ موضوعیت کے اس حصار سے نکل کر یہ نہیں جانا جا سکتا کہ خود حقیقت کی ماہیت کیا ہے۔ چنانچہ کانٹ نے قطعی اور حتمی طور پر اس بات کا انکار کر دیا کہ عقل انسانی حقیقت مطلقہ تک رسائی حاصل کر سکتی ہے۔ کانٹ سے صدیوں پہلے الغزالیؒ بھی تشکیک و تذبذب کے صحرا کی طویل آبلہ پائی کے بعد اسی نتیجے پر پہنچے تھے کہ عقل حقیقت تک راہنمائی نہیں کر سکتی۔ لیکن الغزالیؒ کانٹ کی طرح عقل کی نارسائی کا نتیجہ اخذ کر کے مطمئن نہیں ہوئے بلکہ انھوں نے حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کے لیے عقل سے بالاتر کسی ذریعۂ علم کو تلاش کیا اور بالآخر وجدان یا صوفیانہ واردات میں اپنے مسئلے کا حل تلاش کیا۔ اقبال کانٹ اور الغزالیؒ کا موازنہ یوں کرتا ہے:

......غزالی کی دعوت میں ایک پیغمبرانہ شان پائی جاتی تھی۔ کچھ یہی حیثیت اٹھارہویں صدی میں کانٹ کو جرمنی میں حاصل ہوئی۔ جرمنی میں بھی اس وقت عقلیت کو مذہب کا حلیف تصور کیا جاتا تھا۔ لیکن پھر تھوڑے ہی دنوں میں جب یہ حقیقت آشکارا ہوگئی کہ عقائد کا اثبات از روئے عقل ناممکن ہے تو اہل جرمنی کے لیے بجز اس کے کوئی چارۂ کار نہ رہا کہ عقائد کے حصے کو مذہب سے خارج کر دیں۔ مگر عقائد کے ترک سے اخلاق نے افادیت پسندی کا رنگ اختیار کیا اور اس طرح عقلیت ہی کے زیر اثر بے دینی کا دور دورہ عام ہو گیا۔ یہ حالت تھی مذہبی غور و فکر کی جب کانٹ کا ظہور جرمنی میں ہوا اور جب اس کی ''تنقید عقل محض'' سے عقل انسانی کی حدود واضح ہو گئیں، تو حامیان عقلیت کا وہ ساختہ پرداختہ طومار جو انھوں نے مذہب کے حق میں تیار کر رکھا تھا، ایک مجموعۂ باطل ہو کر رہ گیا...... لہٰذا ٹھیک کہا گیا ہے کہ کانٹ ہی کی ذات وہ سب سے بڑا عطیہ ہے جو خدا نے جرمنی کو عطا کیا۔ تقریباً یہی نتیجہ غزالی کے فلسفیانہ تشکک سے دنیائے اسلام میں مترتب ہوا یہ اور بات ہے کہ امام موصوف اپنے اس تشکک میں کسی قدر آگے بڑھ گئے تھے۔ غزالی نے بھی اس بلند بانگ مگر بے روح عقلیت کا زور ہمیشہ کے لیے توڑ دیا تھا جس کا رجحان ٹھیک اسی جانب تھا جس طرف کانٹ سے پہلے جرمنی میں۔ لیکن کانٹ اور غزالی کے درمیان ایک بڑا اہم فرق یہ ہے کہ کانٹ نے اپنے اصول و کلیات کا ساتھ دیتے ہوئے یہ تسلیم نہیں کیا کہ ذات الٰہی کا ادراک ممکن ہے برعکس اس کے غزالی نے فکر تحلیلی سے مایوس ہو کر صوفیانہ واردات کا رخ کیا اور یہ رائے قائم کی کہ ان کے اندر مذہب کا ایک مستقل سرمایہ موجود ہے۔ لیکن جس کا مطلب گویا یہ تھا کہ مذہب کو سائنس اور مابعد الطبیعیات سے الگ رہتے ہوئے بھی، اپنا آزاد اور مستقل وجود برقرار رکھنے کا حق حاصل ہے امام موصوف نے ''مجموعی لامتناہی'' (یا حقیقت من حیث الکل) کا مشاہدہ

چونکہ صوفیانہ واردات میں کیا تھا، اس لیے انھیں یقین ہو گیا تھا کہ فکر تنا ہی بھی ہے اور نارسا بھی!
لہٰذا انھیں فکر اور وجدان کے درمیان ایک خط فاصل کھینچنا پڑا۔[1]

اقبال غزالی اور کانٹ کے اس نقطۂ نظر سے اتفاق کرتا ہے اور بقول رابرٹ وٹیمور (Robert Whittemore) ''اقبال کے فلسفہ کی تہہ میں یہ ''وجودی ایقان'' کارفرما ہے کہ حقیقت مطلقہ کا اظہار سائنس اور عقل کے ذریعے ناممکن ہے۔[2] یہاں یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ اقبال علوم عقلی کی مخالفت کرتا ہے۔ اس کا مقصد صرف یہ ثابت کرنا ہے کہ عقل اپنی مخصوص ساخت کے حوالے سے اس قابل نہیں کہ وہ حقیقت کا ادراک کر سکے۔ کانٹ کی وہ اس حد تک تو تائید کرتا ہے کہ زمان و مکان کی حیثیت موضوعی ہے اور عام تجربے کے ذریعے سے ہم حقیقت مطلقہ تک نہیں پہنچ سکتے۔ لیکن کانٹ جس لاادریت (Agnosticism) کا شکار ہے اسے اقبال تسلیم نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک تجربے کے عام درجے سے بالاتر اور درجے بھی ہیں اور مراتب ہستی کے تغیرات کے ساتھ ساتھ زمان و مکان کی نوعیت بھی بدلتی جاتی ہے، حتیٰ کہ ایک ایسا درجہ بھی آ سکتا ہے جہاں نہ زمان ہو نہ مکان![3] اس کی مثال اس طرح ہے کہ آپ کسی شخص کو ایک ایسے مکان کے اندر اس کی آنکھوں پر پٹی باندھ کر لے جائیں جس سے وہ کسی حد تک آشنا ہو۔ اب اس سے کہیں کہ وہ خارجی دروازے سے باہر نکلے۔ وہ مختلف کمروں اور راہداریوں سے ٹٹولتا ہوا دروازہ تلاش کرنے کی کوشش کرے گا۔ ٹٹولنے سے اگرچہ اس کی راہنمائی ہوگی، لیکن اصل راہنمائی اس کا وہ تصور کرے گا جو اس مکان کے بارے میں اس کے ذہن میں ہے۔ یہ تصور وجدان کی طرح ہے اور ''ٹٹولنا'' حسی ادراک یا عقلی تجزیہ کی طرح ہے۔ چنانچہ عقل و تجربہ وجدان کی مدد ضرور کرتے ہیں لیکن حقیقت مطلقہ کی بارگاہ تک ان کی رسائی نہیں، وہاں صرف وجدان پہنچ سکتا ہے۔

عراقی نے مسئلۂ مکان سے جس طرح تعرض کیا ہے اس کا ذکر کرتے ہوئے اقبال کہتا ہے کہ مکان کے تین مراتب ہوتے ہیں۔ اوّلاً مادی اجسام ثانیاً غیر مادی اجسام کا مکان اور ثالثاً خدا کا مکان! مادی اجسام میں بھی وہ تین قسمیں گنواتا ہے، ٹھوس اجسام کا مکان، لطیف اجسام کا مکان اور روشنی یا نور کا مکان۔ بڑے بڑے اجسام جگہ گھیرتے ہیں اور ان کے مکان کی نوعیت لطیف اجسام کے مکان کی نوعیت سے مختلف ہے۔ بڑے بڑے اجسام کے مکان میں ہم وسعت اور پہنائی کا اثبات کرتے ہیں اور اس میں حرکت کے لیے وقت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس مکان میں ہر جسم کی اپنی ایک جگہ ہوتی ہے جسے اگر کسی دوسری جگہ منتقل کیا جائے تو بمزاحمت ہی ہوگا۔ اس کے بعد

لطیف اجسام کا مکان ہے، مثلاً ہوا اور آواز کا، جس میں پھر اجسام ایک دوسرے کے مزاحم تو ہوتے ہیں اور ان کی حرکت کا حساب بھی وقت سے ہی کیا جاتا ہے، لیکن ان میں اور ٹھوس اجسام کے وقت میں فرق ہے۔ جب تک ہم کسی نلکی سے اس کے اندر کی ہوا نکال نہیں لیتے، اس میں دوسری ہوا داخل نہیں ہو سکتی۔ امواجِ صوت کو دیکھیے تو مادی اجسام کے وقت کے مقابلے میں ان کے وقت کی عملاً کوئی حقیقت نہیں۔ آخر الامر نور یا روشنی کا مکان ہے۔ سورج کی روشنی تو دیکھتے ہی دیکھتے ربع مسکون میں پھیل جاتی ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ نور اور صوت کی رفتار میں وقت کی مقدار صفر سے آگے نہیں بڑھتی۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ نور کا مکان ہوا اور صوت کے مکان سے مختلف ہے جس کا ایک دوسرا اور بڑا واضح ثبوت یہ ہے کہ چراغ کی روشنی باوجود ہوا کی موجودگی کے سارے کمرے میں پھیل جاتی ہے۔ یعنی نور کا مکان ہوا کے مکان سے کہیں زیادہ لطیف ہے، کیونکہ اس مکان کا داخلہ نور کے مکان میں ممکن نہیں[۴]۔ مادی اجسام کے بعد غیر مادی ہستیوں مثلاً ارواح اور ملائکہ وغیرہ کا مکان ہوتا ہے۔ ان ہستیوں کے لیے اگرچہ یہ ممکن ہے کہ سنگ و خشت سے گزر جائیں تاہم ان کی حرکت وقت یا زمان کی پابند ہوتی ہے۔ ان تمام مراتب سے گزر کر عراقی کے خیال میں مکانِ الٰہیہ کی نوبت آتی ہے۔ ''وہ ہر قسم کے ابعاد سے پاک ہے اور اس میں سب لامتناہیتیں آپس میں مل جاتی ہیں''۔[۵]

اقبال عراقی کے اس تصورِ مکان کی تعریف کرتا ہے کہ ایک ایسے زمانے میں جب ریاضی اور طبیعیات کے جدید تصورات کا ابھی کسی کو علم نہیں تھا، ایک روشن خیال صوفی نے اپنے باطنی مشاہدات کی ترجمانی کس خوبی سے کی۔ تاہم اقبال عراقی کے تصور سے اتفاق نہیں کرتا کیونکہ ''اس کا ذہن بھی ارسطو کے اس نظریہ کی طرف مائل تھا کہ کائنات ایک ساکن و جامد وجود ہے''[۶]۔ اقبال کے نزدیک مکان ایک معروضی حقیقت نہیں۔ بعض جانداروں کا مکان ''یک بعدی'' (One Dimensional) ہوتا ہے اور بعض کا دو بعدی۔ انسانوں کا مکان ابعادِ ثلاثہ پر مشتمل ہے۔ جس طرح ایک سے دو ابعاد بن جاتی ہیں اور دو سے تین، اسی طرح ہم تین سے زائد ابعاد کے امکان کا انکار نہیں کر سکتے۔

عراقی کے تصورِ مکان کے بعد اقبال اس کے تصورِ زمان کا ذکر کرتا ہے عراقی کے نزدیک زمان کے بھی کئی مدارج ہیں۔ مادی اجسام اور ٹھوس اشیا کا زمان، سلسلۂ روز و شب سے مشروط ہے۔ جب تک ایک دن نہیں گزر جاتا اگلے دن کا آغاز نہیں ہوتا۔ لیکن غیر مادی ہستیوں کا زمان،

مادی اشیا سے مختلف ہے۔ مادی اجسام کا ایک پورا سال ایک مادی ہستی کے لیے ایک دن سے زائد نہیں۔ اسی طرح ذات الٰہیہ کا زمان مرور اور تسلسل سے پاک ہے۔ خدا ادراک کے ایک غیر تقسیم پذیر عمل میں تمام کائنات کے واقعات کو دیکھ اور سن سکتا ہے۔ اس طرح ذات الٰہیہ کا زمان، جس میں ماضی اور مستقبل نہیں...... ایک فوق الابد ''اب'' ہے۔ جنانچہ عراقی کے نزدیک مکان کی طرح زمان بھی مختلف مدارج ہستی کے حوالے سے مختلف نوعیّتوں کا حامل ہے۔ ادراک کی سطح پر زمان ہمارے لیے خالصۃً مکانی ہوتا ہے۔ ہم اپنی حرکات وسکنات کو ''اب'' (Now) اور ''غیر اب'' (Not now) کے حوالے دیکھتے ہیں۔ ان دو اصطلاحوں کا مطلب وہی ہے جو ''یہاں'' (here) اور ''غیر یہاں'' (Not-here) کا ہے۔ یعنی ہم زمان کو ایک خط مستقیم کی مثل سمجھتے ہیں جس کا کچھ حصہ ہم طے کر آئے ہیں (ماضی) اور جس کا کچھ حصہ ہمیں طے کرنا ہے (مستقبل)۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ ''حال'' کا کوئی وجود نہیں تو بے جا نہ ہوگا، کیونکہ حال وہ لمحہ ہے جو یا ماضی قریب میں موجود ہے یا مستقبل قریب میں۔ لیکن اگر زمان کا داخلی اور باطنی مشاہدہ کیا جائے تو یہ ہمیں بالکل مختلف نوعیت کا محسوس ہوگا۔ اس میں ماضی کٹ کر پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ حال کے لمحہ میں جمع ہو کر اسے فزوں تر کرتا جاتا ہے اور مستقبل ایک پہلے سے کشیدہ خط کی مانند نہیں جس پر کہ ہمیں گامزن ہونا ہے، بلکہ یہ ایک ''کھلا امکان'' ہے اس طرح ماضی مستقبل اور حال ایک ہی نقطے میں سمٹ آتے ہیں۔ برگساں کے الفاظ میں یہ دوران خالص ہے جس میں حرکت کی نوعیت ایسی ہے کہ اس میں تسلسل نہیں۔ یعنی کیفیات وتغیرات یکے بعد دیگرے نہیں آتے بلکہ ایک ہی غیر تقسیم پذیر بہاؤ کے زیر و بم کی مانند ہیں۔

اقبال نے اپنے نظریۂ زمان ومکان میں آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت سے بہت کچھ اکتساب کیا ہے۔ تاہم وہ اسے تسلی بخش قرار نہیں دیتا۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی کے الفاظ میں:

> زمان اور مکان دونوں اضافی اور حقیقی ہیں، لیکن ان دونوں میں سے زمان زیادہ اساسی اہمیت رکھتا ہے۔ اگرچہ تمام اشیا میں زمان ومکان دونوں موجود ہیں لیکن ان کا باہمی تعلق ایسا ہے جیسا جسم اور ذہن کا، یعنی زمان ذہن ہے مکان کا۔ اس کے ساتھ ہی اقبال یہ بھی کہتے ہیں کہ آئن سٹائن کا نظریہ بحیثیت ایک سائنسی نظریئے کے صرف اشیا کی ساخت سے بحث کرتا ہے، لیکن اشیا کی ماہیت پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا۔ اس بات کو بھولنا نہیں چاہیے کہ نظریہ اضافیت زمان کی بعض ایسی خصوصیات کو نظر انداز کر دیتا ہے جو ہم پر گزرتی ہیں۔ اس لیے یہ کہنا ممکن نہیں کہ زمان کی ساری ماہیت صرف ان خصوصیات پر مشتمل ہوتی ہے جو نظریہ اضافیت میں بیان کی

جاتی ہیں کیونکہ یہ نظریہ قدرت کے صرف ان پہلوؤں پر غور کرتا ہے، جس پر ریاضیاتی نقطۂ نظر سے بحث کی جا سکتی ہے۔[۷]

اقبال کا خیال ہے کہ ہم عام تجربے سے ایک بالاتر تجربہ حاصل کر سکتے ہیں جسے صرف داخلی اور باطنی طور پر محسوس کیا جا سکتا ہے، عقل و منطق کے ترازو میں نہیں تولا جا سکتا۔ یہ اپنی نوعیت کا انوکھا اور عدیم المثال تجربہ ہے۔ یہ نہ تو ادراک کہلا سکتا ہے اور نہ ہی تفکر! یہ داخلی اور باطنی تجربہ ہے جسے وجدان کا نام دیا جاتا ہے اور جس میں تحسّس اور تفکّر دونوں کے نقائص کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ اقبال کے نزدیک اس کی خصوصیات مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ وجدان حقیقت مطلقہ کا فوری تجربہ ہے۔ اس لحاظ سے وجدان کوئی پراسرار یا مافوق الفطرت شے نہیں، بلکہ جیسے تمام تجربہ فوری اور حضوری (Immediate) نوعیت کا ہوتا ہے ویسے ہی وجدان بھی فوری اور حضوری ہے۔ تجربے کے عام درجے مثلاً حسّی ادراک کا تعلق خارجی دنیا اور اس کی اشیا سے ہے، جبکہ صوفیانہ واردات یا وجدان کا تعلق خدا کی ذات سے ہوتا ہے۔ لیکن ذات الٰہیہ کوئی ریاضیاتی نظام نہیں جس کا تجربہ سے کوئی علاقہ نہ ہو۔

۲۔ وجدان کی دوسری بڑی خصوصیت اس کا ''غیر تجزیہ پذیر کلیت'' ہونا ہے۔ عام حسّی تجربہ میں انسان کو بے شمار حسّی ارتسامات حاصل ہوتے ہیں۔ لیکن ان میں سے وہ اپنی دلچسپی اور زمانی و مکانی ترتیب کے حوالے چند ایک کا انتخاب کرتا ہے۔ چنانچہ عقلی اور منطقی فکر جب تحسسات کے منتشر اور غیر مربوط شیرازے کو مرتب و منظّم کرتا ہے تو ذہن کے مخصوص ڈھانچے اور اپنے موضوعی مقولاتِ علم کے حوالے سے اسے مرتب و منظّم کرتا ہے۔ جب کوئی صوفی عقل کے برعکس ''قلب'' کا راستہ اپناتا ہے تو اس کی وجدانی واردات میں عقلی اور منطقی فکر بہت حد تک دب جاتا ہے، لہٰذا تجزیہ و انتخاب کا عمل ممکن نہیں رہتا۔ صوفیانہ تجربہ کتنا ہی گہرا اور وسیع کیوں نہ ہو، صوفی اپنی مرضی اور دلچسپی کی بنا پر اس کا تجزیہ و انتخاب نہیں کر سکتا۔ تاہم یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ صوفیانہ تجربہ کسی اور حقیقت سے متعلق ہے اور منطقی فکر کسی اور حقیقت کا مطالعہ کرتا ہے۔ حقیقت دراصل ایک ہی ہے، فکر اپنی ساخت اور نوعیت کے اعتبار سے اس کو حصوں بخروں میں تقسیم کر کے اس کا جزئی، سائنسی اور منطقی انداز میں مطالعہ کرتا ہے، جبکہ یہی حقیقت جب صوفیانہ واردات میں منکشف ہوتی ہے تو ایک ''غیر تجزیہ پذیر اکائی'' محسوس ہوتی ہے جس میں موضوع اور معروض کی تخصیص مٹ جاتی ہے۔

۳۔ تیسری خصوصیت یہ ہے کہ صوفیانہ واردات میں ایک عدیم المثال ''وجود دیگر'' (Other self)

کے قرب اور معیت کا احساس ہوتا ہے۔ عقل جو کہ موضوع اور معروض کے حوالے سے تحصیل علم کرتی ہے، ایک ایسی کیفیت کا ادراک کر سکتی جس میں صوفی انائے مطلق کا قرب حاصل کرتا ہے جس میں کہ اسے یہ احساس ہوتا ہے کہ ایک دوسری ذات اس کی ذات پر محیط ہو گئی ہے اور اس کی اپنی ذاتی شخصیت وقتی طور پر دب گئی ہے ۔ یہ کوئی موضوعیت کا سراب نہیں۔ کئی حقائق ایسے ہیں جنھیں ہم عقل کے ترازو میں نہیں تول سکتے۔ مثلاً خود ہمارا اپنا ذہن یا دوسرے لوگوں کے ذہن ۔ دوسرے لوگوں کے ذہنوں کا ہمیں براہ راست علم حاصل نہیں ہوتا بلکہ ان کا قیاس ہم اپنے ذہن پر کرتے ہیں ۔ دوسرے کے ذہن کو اپنے ذہن کے حوالے سے ثابت کرنا ''استدلال بالتمثیل'' کہلاتا ہے۔ اقبال استدلال بالتمثیل کے حوالے سے وجود مطلق کو ثابت کرنے کی کوشش نہیں کرتا کیونکہ استدلال بالتمثیل بالآخر استنباطی نوعیت کا بن جاتا ہے۔ وجود مطلق کو جب وہ ''اذہان دیگراں'' کے حوالے سے ثابت کرتا ہے، تو اس سے اس کا مقصد صرف یہ ثابت کرتا ہے کہ صوفیانہ واردات عام تجربے کی طرح ہے اور اس کے متوازی ایک دوسرے وجود کا احساس ہوتا ہے، یعنی یہ موضوعی تخیل کی کرشمہ سازی نہیں۔

۴- وجدان کی چوتھی خصوصیت یہ ہے کہ اس کا ابلاغ ناممکن ہے۔ صوفیانہ تجربہ چونکہ ایک غیر متعین احساس سے تعلق رکھتا ہے، اس لیے اسے من وعن دوسروں تک نہیں پہنچایا جا سکتا۔ صوفی یا پیغمبر اس تجربے کی جو تشریح و تعبیر پیش کرتا ہے، اسے تو قضایا کی شکل میں پیش کیا جا سکتا ہے، تاہم خود اس احساس اور تجربے کا ابلاغ قطعی ناممکن ہے۔ اگرچہ صوفیانہ تجربہ ایک احساس کی حیثیت رکھتا ہے، تاہم اس کا ایک وقوفی پہلو بھی ہوتا ہے اور اقبال کے خیال میں اسی وقوفی پہلو کی وجہ سے یہ تجربہ تصور کی شکل اختیار کرتا ہے۔ پروفیسر ہاکنگ کا حوالہ دیتے ہوئے اقبال احساس کی نوعیت پر بحث کرتا ہے کہ احساس غیر متعین اور غیر متشکل ہوتا ہے، لیکن کوئی احساس بھی اندھا نہیں ہوتا۔ اس کی ایک سمت یا رخ ضرور ہوتا ہے۔ سمت کے ہونے کا مطلب ہے کہ اس کا کوئی مطلوب و مقصود ہوتا ہے۔ اقبال کے خیال میں احساس کا رخ فکر کی طرف ہوتا ہے اور فکر میں ہی یہ اپنا اظہار کر سکتا ہے۔ اس لیے احساس اور فکر کے مابین وہ ایک نامی اور عضویاتی رشتہ کو تسلیم کرتا ہے۔ ''غیر واضح احساس کی ہمیشہ کوشش ہوتی ہے کہ اپنا اظہار فکر کے پیرائے میں کرے، رہا فکر سو وہ خود اپنے وجود سے اپنا مرئی پیکر تلاش کر لیتا ہے، لہٰذا یہ کہنا کوئی استعارہ نہیں کہ تصور اور لفظ بیک وقت احساس کے بطن سے نمودار ہوتے ہیں''[۸] تصور اور لفظ کی یہی

تخصیص اقبال کے مابعد الطبیعی فکر میں ''عقل اور وجدان''، ''فکر'' اور ''قلب'' یا ''نفسِ فعال'' اور ''نفسِ بصیر'' کی صورت میں پیش کی گئی ہے اور اس کی شاعری میں خرد اور جنوں، عقل اور عشق، پیچ و تاب رازی اور سوز و ساز رومی جیسے استعارات کی صورت میں بیان کی گئی ہے۔

۵- صوفیانہ واردات میں اگرچہ صوفی کا رشتہ وقتی اور عارضی طور پر عام دنیا سے کٹ جاتا ہے اور اسے یہ محسوس ہوتا ہے کہ زمان متسلسل غیر حقیقی ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عام تجربے اور زمان متسلسل کی دنیا سے قطعی طور پر اپنا رشتہ منقطع کر لیتا ہے۔ صوفیانہ واردات کا دورانیہ نہایت مختصر ہوتا ہے، تاہم یہ معدوم ہوتے ہوئے اپنے مستند و مصدق ہونے کا نہایت گہرا تاثر چھوڑ جاتی ہے۔ صوفی اور پیغمبر دونوں مستقلاً حالت وجدان میں نہیں رہتے بلکہ دوران خالص یا حقیقت مطلقہ کی گہرائیوں میں غوطہ زن ہو کر دوبارہ تجربے کی عام سطح پر ابھر آتے ہیں۔ البتہ یہ واردات صوفی کا انتہائے مقصود ہے جبکہ پیغمبر کے طول طویل سفر میں یہ محض نقطۂ آغاز کی حیثیت رکھتی ہے۔[9]

وجدان اقبال کا مخصوص طریق کار ہے جس سے وہ اپنے مذہبی اور فلسفیانہ افکار کی تشریح کرتا ہے۔ وہ مذہب جو محض عقاید اور اخلاقی نظریات کا روکھا پھیکا نظام ہو، روح سے تہی بدن کی طرح ہے۔ عقل محض یا صرف اخلاقی قوانین کا مجموعہ انسان کی روح کی تسکین کا باعث نہیں بن سکتا۔ لیکن صرف داخلی واردات بھی حقیقت مطلقہ کی صحیح فہم کے لیے ناکافی ہے۔

......عقلِ محض کی رسائی حقیقت مطلقہ تک ناممکن ہے برعکس اس کے مذہب کا جوہر ہے ایمان اور ایمان کی مثال یہ ہے کہ بے منت عقل جسے اسلام کے ایک بہت بڑے صوفی شاعر نے ''راہزن'' کہا ہے اور جو انسان کے دل زندہ سے اس کی مخفی دولت چھین لیتی ہے، ایک پرندکی طرح اپنا ''بے نشان'' راستہ دیکھ لیتا ہے۔ بایں ہمہ ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ مذہب کی حیثیت محض احساس کی نہیں، اس میں تعقل کا ایک عنصر بھی شامل رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مذہب کی تاریخ صوفیا اور متکلمین ایسی دو حریف جماعتوں کی موجودگی سے کبھی خالی نہیں رہی، جس سے پھر اس امر کا ثبوت ملتا ہے کہ مذہب کے لیے فکر کا وجود ناگزیر ہے...... دراصل مذہب کا منصب اور مقام ہی کچھ ایسا ہے کہ اس کے بنیادی اصولوں کے لیے معتقدات سائنس سے بھی کہیں بڑھ کر کسی عقلی اساس کی ضرورت ہے...... اگر مذہب کو عقلی رنگ میں پیش کیا جائے تو اس سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ فلسفہ کو مذہب پر فوقیت حاصل ہے...... اس امر کا بھی کوئی ثبوت نہیں کہ فکر اور وجدان بالطبع ایک دوسرے کی ضد ہیں، دونوں کا سرچشمہ ایک ہے اور دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا سبب بنتے

ہیں۔ ایک جزواً جزواً حقیقت مطلقہ پر دسترس حاصل کرتا ہے، دوسرا من حیث الکل۔ ایک کے سامنے حقیقت کا دوامی پہلو ہے دوسرے کے زمانی۔ گویا وجدان اگر بیک وقت تمام حقیقت سے لطف اندوز ہونے کا طلب گار ہے تو فکر اس راستے پر رک رک کر قدم اٹھاتا اور اس کے مختلف اجزا کی تخصیص و تحدید کرتا چلا جاتا ہے، تاکہ فرداً فرداً ان کا مشاہدہ کر سکے۔ دونوں اپنی تازگی اور تقویت کے لیے ایک دوسرے کے محتاج ہیں اور دونوں اس حقیقت کے بقا کے آرزومند جو باعتبار اس منصب کے جو انھیں زندگی میں حاصل ہے، ان پر منکشف ہوتی رہتی ہے۔ دراصل وجدان، جیسا کہ برگساں نے کہا ہے کہ فکر کی ہی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔[۱۰]

مندرجہ بالا بیان سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال وجدان کو عقل سے منفصل نہیں سمجھتا۔ وجدان محض ایک بے نام، غیر متعین اور غیر واضح احساس ہے جس کا رخ فکر یا تصور کی جانب ہے اور فکر یا تصور اپنے اظہار کے لیے الفاظ، قضایا اور منطقی ساخت کا پیکر تراشتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کے نزدیک ''قرآن مجید کا حقیقی مقصد یہ ہے کہ انسان کے اپنے اندر ان گوناگوں روابط کا ایک اعلیٰ اور برتر شعور پیدا کرے جو اس کے اور کائنات کے درمیان قائم ہیں''۔[۱۱]

(۲)

اقبال نے دوسرے خطبے ''مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار'' کے شروع میں قرون وسطیٰ کے مدرسیت کے پیش کردہ تین دلائل کو، جو کہ ذات باری کے وجود کے بارے میں ہیں ہدف تنقید بنایا ہے۔ وجودیاتی دلیل جو کہ علّت و معلول کے رشتے پر مبنی ہے اور جس میں خدا کا علّت اولیٰ یا علّت غائی کی حیثیت سے تسلیم کیا جاتا ہے رجعت لامتناہی سے بچا جا سکے اقبال کے نزدیک اس لیے نہیں کہ علل و معلولات کے سلسلہ کو یک بیک کسی جگہ ختم کر دینا خود قانون تعلیل کی نفی کر دینے کے مترادف ہے۔ یہی حال غائی دلیل کا ہے۔ غائی دلیل میں یہ کہا جاتا ہے کہ معلول یعنی کائنات کی صنعت میں کسی ذہین و فطین اور شاہد بالذات ہستی کے وجود کا علم ہوتا ہے اس دلیل میں معلول کی نوعیت و ماہیت سے علّت کی نوعیت و ماہیت کو اخذ کیا جاتا ہے۔ سیاروں کی گردش، یکسانئ فطرت اور دیگر قوانین قدرت سب اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ ان کا صانع کوئی علیم و حکیم ذات ہے۔ اس دلیل کو اقبال اس لیے درخور اعتنا نہیں سمجھتا کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ''کائنات پہلے سے قائم یعنی سابق الوجود بے حس اور متزاحم ہیولیٰ ہے جس کے اجزا میں بجائے خود نظم و ترتیب کی کوئی صلاحیت نہیں۔ لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ اس طرح صانع کا ہونا لازم آتا ہے، خالق کا ماننا لازم نہیں

آ تا۔[۱۲] اقبال کے خیال میں ''اگر بالفرض مان بھی لیا جائے ہیولیٰ کائنات کو اسی نے خلق کیا جب بھی یہ اس کی حکمت و دانائی کا کوئی اچھا ثبوت نہیں کہ اوّل تو ایک بے حس اور متزاحم ہیولیٰ کی تخلیق سے اپنے لیے طرح طرح کی مشکلات پیدا کرے اور پھر ان پر غالب آنے کے لیے ان طریقوں سے کام لے جو اس کی فطرت اصلیہ کے منافی ہیں۔[۱۳] اقبال کے خیال میں کونیاتی دلیل ہی فلسفیانہ لحاظ سے کسی قدر اہمیت کی حامل ہے۔ اس دلیل کی رو سے یہ کہا جاتا ہے کہ خدا کا تصور اس کے وجود کو مستلزم ہے۔ خدا کا تصور ہمارے ذہن میں ایک کامل و اکمل، عالم کل، قادر مطلق ہستی کی صورت میں آتا ہے۔ اب یہ نہیں ہوسکتا کہ ایسی ہستی کا تصور جس میں علم، قدرت، کمال وغیرہ جیسی صفات موجود ہوں لیکن ''وجود'' کی صفت نہ ہو۔ اگر خدا کے ذہنی تصور کو دیکھا جائے تو یہ اس کے موجود ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔ اس لیے خدا موجود ہے۔ ڈیکارٹ نے اس دلیل میں ایک اور دلیل شامل کر دی تھی یعنی کہ خدا کے تصور کا مصنف نہ تو کوئی لامتناہی ہستی ہوسکتی ہے (کیونکہ متناہی ہستی لاانتہا کا تصور نہیں کرسکتی) اور نہ ہی خارجی فطرت ہوسکتی ہے (کیونکہ خارجی فطرت ہر آن متغیر رہتی ہے اور متغیر شے کسی کامل و اکمل ہستی کا تصور پیش نہیں کرسکتی) چنانچہ اس تصور کا سرچشمہ خود ذات باری ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ دلیل بھی تسلی بخش نہیں کیونکہ اس کے اندر مصادرۂ مطلوب کا مغالطہ پایا جاتا ہے۔ ''اس دلیل سے کچھ ثابت ہوتا ہے تو یہ کہ ایک ہستیِ کامل کے تصور میں اس کے وجود کا تصور بھی شامل ہے، لیکن اس ہستی کے تصور اور اس کے وجود فی الخارج میں جو فصل رہ جاتا ہے اسے دور کرنے کی یہ صورت نہیں کہ فکر اپنے حدود سے تجاوز کر جائے۔[۱۴]

اوپر ہم یہ دیکھ آئے ہیں کہ اقبال ''وجدان'' کو اپنے طریق کار کی حیثیت سے استعمال کرتا ہے۔ لیکن ''وجدان'' کی اہمیت پر زور دینے سے عقل کا استعمال متروک نہیں ہو جاتا بلکہ وجدان ایک غیر متعین اور غیر واضح احساس کی حیثیت رکھتا ہے، تاہم اس کا ایک وقوفی پہلو بھی ہوتا ہے جو منطقی فکر کے مقولات اور قضایا میں اس غیر واضح احساس کو ڈھال دیتا ہے۔ چنانچہ حقیقت مطلقہ سے آگہی دو سطحوں پر ہوتی ہے، یعنی وجدان اور عقل کی سطحوں پر۔ جس حقیقت مطلقہ کا ادراک صوفی بذریعہ واردات قلب کرتا ہے اسی حقیقت کا مشاہدہ اور مطالعہ عالم فکر کی سطح پر کرتا ہے۔ چنانچہ واردات قلب اگر حقیقت مطلقہ کی بارگاہ تک رسائی کا ایک ذریعہ ہے تو فکر اس تک پہنچنے کا دوسرا راستہ اختیار کرتا ہے جس میں وہ بار بار منطقی تضادات میں الجھ کر رہ جاتا ہے۔ لیکن اقبال کے خیال میں فکر اپنی عمیق ترین حالت میں وجدان کی طرح ہی ہو جاتا ہے۔ اس لیے فکری اور نظری سطح

پر حقیقت کا مطالعہ کرنا عبث اور بے کار نہیں۔ اوپر جو دلائل وجود باری کے ضمن میں دیے گئے ہیں، وہ اقبال کی نظر میں تسلی بخش نہیں۔ وہ وجود باری کے اثبات کے لیے ایک اور راستہ اپناتا ہے جسے بلا شبہ عقل ہی ہموار کرتی ہے۔

ڈیکارٹ نے اپنے مشہور مقولے ''اندیشم پس ہستم'' [۱۵] میں فلسفے کی دنیا میں ایک نئی روایت کا آغاز کیا تھا۔ یعنی اپنے ہی شعوری تجربے کو فلسفیانہ تحقیق کا نقطۂ آغاز بنایا۔ اپنا شعوری تجربہ ایک ایسی ناقابل تردید حقیقت ہے جس پر کسی بھی صورت میں تشکیک وارتیاب کے سائے نہیں پڑ سکتے۔ بعد میں آنے والے فلاسفہ مثلاً لائیبنز، لاک اور دیگر تجربیت پسندوں اور بالخصوص برگساں نے اس روایت کو برقرار رکھا۔ اقبال بھی اسی روایت کے اتباع میں شعوری تجربے کے تجزیہ اور اس کی تعبیر کو اپنا نقطۂ آغاز بناتا ہے۔ اس کے نزدیک دورِ مدرسیت کے پیش کردہ وجود باری کے دلائل سقیم اور غیر منطقی ہیں۔ وجود باری کے اثبات کے لیے خود اپنی واردات شعور کی نوعیت و ماہیت پر غور کرنا چاہیے۔ اس تجزیہ و تعبیر سے جو نتائج مترتب ہوں گے وہ اتنے ہی یقینی اور حتمی ہوں گے جتنی کہ انسان کی خود اپنی واردات شعور!

زمانی اعتبار سے دیکھا جائے تو ہمارے محسوسات و مدرکات (شعوری تجربہ) کے تین مراتب ہیں: مادہ، حیات اور ذہن اور شعور، جو کہ علی الترتیب طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات کے موضوع بحث ہیں۔[۱۶]

انسانی تجربہ جب زمان کے اندر اظہار کرتا ہے، یعنی عقل اور منطقی فکر کے اعتبار سے جب حقیقت کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے تو اس کے تین دائرہ ہائے کار یا مدارج اظہار سامنے آتے ہیں۔ اولاً بے جان مادہ جس کا مطالعہ طبیعیات میں کیا جاتا ہے۔ ثانیاً حیات جو کہ حیاتیات کا موضوع بحث ہے اور ثالثاً ذہن و شعور جو کہ نفسیات کا دائرۂ کار ہے۔ اقبال ان تینوں علوم عقلی کے نتائج کو اکٹھا کر کے ان کی تشریح و تعبیر کرے گا اور انھی نتائج کے رنگوں سے حقیقت مطلقہ کی تصویر کشی کرے گا۔

پہلے ہم طبیعیات کا جائزہ لیتے ہیں۔ طبیعیات ایک تجربی علم ہے لہٰذا اس کا رابطہ انھی مظاہر سے ہے جو محسوس ہو سکتے ہیں اور ناپے اور تولے جا سکتے ہیں۔ اس کا موضوع مادی کائنات ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات طبیعیات میں ایسے مفروضے استعمال کیے جاتے ہیں جو کہ محسوسات سے تعلق نہیں رکھتے مثلاً مادے کو ماہرین طبیعیات غیر مرئی جواہر پر مشتمل سمجھتے ہیں۔ لیکن ایسا بھی اس مجبوری سے کیا جاتا ہے کہ ان کے بغیر محسوسات کی توجیہہ نہیں ہو سکتی، وگرنہ طبیعیات کے لیے حرف اوّل اور حرف آخر حسی تجربہ کی اطلاعات ہی ہیں۔ مذہبی اور جمالیاتی وجدان اگرچہ زندگی کے اہم اور ناقابل تردید پہلو ہیں، تاہم یہ طبیعیات کے دائرہ کار میں نہیں آتے۔

مادے کے روایتی تصور کے لحاظ سے اسے جامد اور غیر متحرک شے سمجھا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم اشیا کی طرف ''ٹھوس پن'' اور ''اساسِ مادی'' منسوب کرتے ہیں۔ عام زندگی میں تو مادے کا یہ روایتی تصور قابل قبول ہے، لیکن جب فکری سطح پر ہم ان تحسسات پر غور کرتے ہیں جن کے توسط سے ہم عالم مادی کو جانتے ہیں تو اصل مسئلہ اس وقت پیدا ہوتا ہے۔ ارسطو کے زمانے سے جو عالم مادی کا تصور چلا آ رہا ہے، یہ تھا کہ یہ تکمیل شدہ مصنوع (Finished Product) ہے جو کہ ایک خلائے محض کے اندر واقع ہے۔ سب سے پہلے برکلے (Berkeley) نے مادے کے عام تصور پر تنقید کی۔ لاک نے ابتدائی اور ثانوی صفات کی تخصیص قائم کر رکھی تھی اس کا خیال تھا کہ صلابت، وزن، حجم، امتداد وغیرہ ایسی صفات ہیں جو کہ شے کے اندر موجود ہوتی ہیں لیکن آواز، رنگ، ذائقہ، بو وغیرہ ایسی صفات ہیں جو کہ ذہن مدرک سے مشروط ہوتی ہیں، یعنی ان کا اپنا معروضی وجود نہیں ہوتا بلکہ وہ ادراک کرنے والے ذہن کے موضوعی احساسات ہوتے ہیں۔ برکلے نے لاک کے اس نظریے پر ضرب کاری لگائی اور یہ ثابت کیا کہ ایک شے دراصل صرف موضوعی تصورات کا مجموعہ ہوتی ہے۔ عالم مادی اور اس سے حاصل ہونے والے تحسسات کے بارے میں برکلے کے نقطۂ نظر نے ایک بنیادی تبدیلی پیدا کی اور فلاسفہ یہ سوچنے پر مجبور ہو گئے کہ مادہ ویسے ٹھوس مکمل اور قائم بالذات شے نہیں جیسے کہ ہم اسے عام طور پر سمجھتے ہیں۔ کیونکہ اس طرح کائنات ایک متعین، تکمیل شدہ اور ٹھوس وجود بن کر رہ جاتی ہے جس میں نہ حرکت ہے اور نہ ارتقا! دور حاضر میں آئن سٹائن کی طبیعیاتی تحقیقات نے بھی اس تصور کائنات کو باطل قرار دیا ہے۔ نظریۂ اضافیت نے زمان و مکان کو مطلق کی بجائے اضافی بنا دیا ہے۔ مکان یا خلا دراصل دو اجسام کے مابین ایک اضافت ہے۔ چاند اور زمین دو کرہ ہائے فلکی ہیں۔ ان دونوں کے وجود سے ان کے درمیانی خلا کا وجود پیدا ہوتا ہے۔ اگر یہ دونوں اجرام سماوی معدوم ہو جائیں تو ان کی مابین خلا بھی معدوم ہو جائے گا۔ ''مکان کو اضافی اور غیر حقیقی ثابت کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کے اندر موجود اشیا کا ٹھوس اور قائم بالذات وجود بھی غیر حقیقی بن جائے'' [۱۷] اس طرح عالم مادی کا روایتی تصور غلط ثابت ہو جاتا ہے۔ آئن سٹائن کی طبیعیات کی رو سے عالم مادی دراصل ''باہمدگر مربوط حوادث کا نظام'' ہے۔ [۱۸] یا پھر پروفیسر وہائٹ ہیڈ کے نقطۂ نظر سے یہ ایک عضویہ کی مانند ہے جو کہ ''ایک مسلسل اور تخلیقی حرکت ہے۔'' [۱۹]

اگر مادے کا قدیم تصور تسلیم کر لیا جائے تو اس سے بقول وہائٹ ہیڈ آدھا عالم مادی ایک خواب بن جائے گا اور آدھا محض ایک مفروضہ! [۲۰]

ہم نے دیکھا کہ عالم مادی کے بارے میں نیوٹن نے جو تصورات دیے تھے وہ صحیح نہ تھے۔ ''زمان و مکان کے سانچے بھی فہم انسانی، اشیا و حوادث کو سمجھنے کے لیے بناتا ہے۔ طبیعی سائنس کے مادی، زمانی اور مکانی تصورات نیوٹن کے نظریات سے استوار ہوئے تھے۔ کچھ دور تک تو طبیعیات نے ان سے فائدہ اٹھایا۔ لیکن آخر میں خود سائنس اپنی مشکلات کی وجہ سے مجبور ہوگئی کہ نفس اور مادے کی مصنوعی تقسیم کو رد کردے اور تمام نظریۂ کائنات پر از سرِ نو غور کرے کہ کیا مکان ایک لامتناہی خلا ہے جس کے اندر اشیا حرکت کرتی ہیں! اس تصور کو باطل ثابت کرنے کے لیے یونانی حکیم زینو (Zeno) نے ایسا منطقی استدلال کیا کہ آج تک اس سے لوگوں کی عقل چکر میں ہے۔[۲۱] زینو کے پیش کردہ معضلات دراصل زمان و مکان کے بارے میں ہمارے عام تصور میں مضمر منطقی مغالطوں کی نشاندہی کرتے ہیں۔ تیر کا نہ اڑ سکنا یا ایکلیز کا کچھوے کو نہ پکڑ سکنا...... دراصل اس وجہ سے ہے کہ ہم زمان کو مختلف لمحات و آنات پر مشتمل سمجھتے ہیں۔ اسی طرح مکان کو بھی ہم بے شمار نقاط پر مشتمل سمجھتے ہیں۔ (یہ فیثا غورثیہ کا نقطۂ نظر تھا جس کے پس منظر میں زینو نے استدلال کیا تھا)۔[۲۲] ''کسی چیز کو نقل و حرکت کر کے کسی دوسرے مقام تک پہنچنے کے لیے فضا کے لامتناہی نقطے عبور کرنے پڑیں گے جن کے لیے وقت کے لامتناہی لمحے درکار ہوں گے۔ لیکن لامتناہی کبھی ختم نہیں ہوسکتی۔ اس لیے کوئی شے حرکت کر ہی نہیں سکتی۔[۲۳] اس مسئلہ کے حل کے لیے اپنے تصور زمان و مکان میں بنیادی تبدیلی پیدا کرنی چاہیے۔ مکان کے بارے میں نظریۂ اضافیت نے قدیم نظریہ مکان کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکا ہے اور زمان کے بارے میں برگساں کے نظریہ نے انقلاب عظیم پیدا کیا ہے۔ اقبال اگرچہ آئن سٹائن اور برگساں دونوں سے متاثر ہے، تاہم وہ ان دونوں کی خامیوں کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے۔ ''بایں ہمہ جب میں اس نقطۂ نظر کا خیال کرتا ہوں جو ان خطبات میں ہمارے پیش نظر ہے تو آئن سٹائن کی اضافیت سے ایک زبردست مشکل رونما ہوتی ہے اور وہ یہ کہ اگر اس کا نظریہ صحیح تسلیم کرلیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ زمانے کا وجود بھی غیر حقیقی ہے۔[۲۴] اقبال کے اس موضوع پر نظریات کا خلاصہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے الفاظ میں درج ذیل ہے:

علامہ فرماتے ہیں کہ ان خطبات میں مَیں نے جو نظریہ اختیار کیا ہے اس کے لحاظ سے آئن سٹائن کی اضافیت سے یہ خیال مترشح ہوتا ہے کہ زمان یا وقت غیر حقیقی ہے، اس نے زمان کو مکان کا ایک عنصر بنا دیا ہے جس کی وجہ سے مستقبل بھی معین اور ناقابل تغیر ہو جاتا ہے، جس طرح کہ ماضی کے حوادث بحیثیت افعال گزشتہ متعین ہو چکے ہیں علامہ اقبال کے نزدیک وقت یا زمانہ ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے جس کے سامنے کوئی ازل سے معین لائحہ عمل نہیں۔ آئن سٹائن نے وقت کی پوری

ماہیت پر غور نہیں کیا۔ انسانی نفس کے اندر وقت کے اور پہلوؤں کا ادراک بھی ہے جسے آئن سٹائن نے ریاضیات میں محدود ہو کر نظر انداز کر دیا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ حقیقت یہ ہے کہ ہم لوگ جو اعلیٰ ریاضی سے واقف نہیں ہیں، آئن سٹائن کے نظریہ زمان کو اچھی طرح سمجھ نہیں سکتے اور اچھی طرح سمجھنے کے بغیر بیان اور تنقید غیر موثر ہی رہتے ہیں۔ آئن سٹائن کا وقت اور ہے اور برگساں جسے زمان خالص کہتا ہے وہ اور چیز ہے، آئن سٹائن کا وقت تسلسلی زمان بھی نہیں جس میں علت و معلول زماناً ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں، اور جب تک علّت کا ظہور نہ ہو چکے، معلول بھی نہیں آ سکتا۔ اگر ریاضیاتی زمان تسلسلی وقت ہو تو آئن سٹائن کے نظریۂ حیات کے مطابق تو ناظر اور منظور کی سرعت سیر کے تغیر میں یہ عجیب بات بھی پیدا ہو سکتی ہے کہ معلول علّت سے پہلے ظہور میں آ جائے۔ میرے نزدیک آئن سٹائن کا زمان زمان ہی نہیں، اس نے تو اسے مکان کا ایک عنصر بنا دیا ہے۔ اس کے بعد علامہ نے روسی مفکر اوس پنسکی کے نظریے کا ذکر کیا ہے جو زمان کو ابعادِ ثلاثہ سے الگ چیز سمجھتا ہے۔ لیکن اس زمان کی ماہیت بھی ایک طرح سے مکانی ہی ہے اس کے نزدیک بھی زمان کوئی تخلیقی حرکت نہیں جو مکان سے جداگانہ اور مکان سے پوری طرح الگ نہیں کر سکا وہ بھی زمان کو ایک دھندلا سا احساس مکان ہی تصور کرتا ہے۔[۲۵]

برگساں اس کے برعکس زمان متسلسل اور دوران حقیقی کے مابین ایک خط امتیاز کھینچتا ہے۔ یہ تخصیص ڈاکٹر میکٹیگرٹ قائم نہیں کر سکا تھا، اس لیے اس نے زمان کو غیر حقیقی قرار دے دیا تھا۔ اگرچہ اقبال مکان و زمان کے سلسلہ کے تصور کو تسلیم کرتا ہے تاہم وہ زمان کو اولیت دیتا ہے۔ اس ضمن میں اس پر برگساں کا کافی اثر ہے، تاہم وہ بعض بنیادی امور میں اس سے اختلاف کرتا ہے۔ اس نکتہ سے بحث ہم آگے چل کر کریں گے۔

اب ہم تجربے کے دوسرے مدارج یعنی حیات اور شعور کا جائزہ لیتے ہیں۔ حیات کی اہمیت اور اولیت کا دعویٰ کرنے کے سلسلے میں برگساں کا نام تاریخ فلسفہ میں خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ زمانۂ قدیم سے ہی یہ رجحان چلا آ رہا تھا کہ حرکت و ارتقا کو نقص اور ادھورے پن کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ افلاطون کے اعیان ثابتہ کی اسکیم میں نہ تو تغیر کی کوئی جگہ تھی اور نہ ارتقا کی۔ یہی حال ارسطو کے محرک غیر متحرک کا ہے۔ صورت خالص دیگر افراد کے اندر تو حرکت و تغیر پیدا کرتی ہے لیکن خود حرکت و تغیر اور نشو و ارتقا سے معریٰ ہے۔ حقیقت مطلقہ کو ساکن اس لیے سمجھا جاتا تھا کہ قدما کے نزدیک کمال مطلق کے لیے حرکت و ارتقا بہت بڑا خطرہ تھے۔ زمانۂ قدیم کی اس روایت کے کئی علمبردار ہمیں جدید فلسفے میں بھی نظر آتے ہیں۔ مثلاً اسپنوزا اپنے لامتناہی جوہر میں

کسی قسم کے حرکی یا ارتقائی اصول کی گنجائش پیدا نہیں کرتا۔ حرکت و تغیر کو اکثر فلاسفہ، التباسی اور غیر حقیقی حیثیت دیتے آئے۔

ایک دوسرا امر جو قابل غور ہے، یہ ہے کہ فلاسفہ کی اکثریت نے حیات کی اہمیت اور اس کے تقدم پر کبھی غور نہیں کیا۔ اکثر تصوریت پسندوں نے حقیقت مطلقہ کی ایسی جامد اور غیر حرکی تصویر پیش کی جس میں حیات اپنی ارتقائی اور حرکی جہتوں کے ساتھ کوئی جگہ حاصل نہ کر سکی۔ مادیت پسندوں نے بھی حیات و شعور کو مادی ارتقائی عمل میں ثانوی اور ضمنی حیثیت دی۔

جدید فلسفیوں میں برگساں ایسا فلسفی ہے جس نے بجا طور پر حیات کی اہمیت پر زور دیا اور حقیقت مطلقہ کو ساکن و ثابت بنانے کے بجائے اسے حرکت محض قرار دیا۔ برگساں کہتا ہے کائنات دو متضاد حرکتوں سے وجود میں آئی ہے۔ ایک حرکت صعودی ہے اور دوسری حرکت نزولی۔ حرکت صعودی حیات ہے اور حرکت نزولی مادہ۔ یہاں برگساں کا مدعا سمجھنے کے لیے یہ نکتہ ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ وہ خالص حرکت کو مادہ اور حیات قرار دے رہا ہے۔ ہم متحرک اشیا دیکھنے کے عادی ہیں۔ مثلاً کوئی گاڑی یا جانور دیکھتے ہیں جو کہ متحرک ہوتا ہے۔ حرکت محض کا تصور قائم کرنے کے لیے ہمیں کوشش کرنی پڑتی ہے۔ برگساں مادہ کو حرکت اس لیے کہتا ہے کہ جدید طبیعیات نے تمام مادی اشیا کی تشریح ایٹم کے مثبت اور منفی برقیوں کے تصورات کے ذریعے کی ہے۔ مادہ کی حیثیت مختلف قسم کی رفتاروں (Velocities) کے علاوہ کچھ نہیں۔ اس لحاظ سے برگساں کہتا ہے کہ مادہ حرکت ہے اور یہ حرکت نزولی ہے کیونکہ طبیعیات ہمیں مزید بتاتی ہے کہ کینٹر (Cantor) کے...... Law of degradation of energy کی رو سے مادہ بتدریج منتشر ہو کر معدوم ہوتا چلا جا رہا ہے۔ کرۂ ارض کے معرض وجود میں آنے کی داستان کے مطابق جب زمین کسی بہت بڑے ستارے سے علیحدہ ہوئی تھی تو ایک دہکتا ہوا گولہ تھی جو بتدریج ٹھنڈا ہوتا چلا گیا۔ زمین کا ٹھنڈا ہونا اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ کائنات میں ایٹموں یا سالمون کا اشعاع (Radiation) کم ہوتا جا رہا ہے اس امر کی شہادت فلکیات کے ماہرین بھی دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ قانون انتشار (Law of Entropy) کی رو سے ہماری کائنات کی رو سے آہستہ آہستہ معدوم یا منتشر ہوتی چلی جا رہی ہے۔ اس کی مثال یوں ہے کہ پانی کے بھرے ہوئے گلاس کے وسط میں آپ سیاہی کا اک قطرہ ڈالیں۔ یہ قطرہ آہستہ آہستہ مرکز سے باہر کی جانب پھیلنا شروع ہو جائے گا۔ مرکز میں سیاہی زیادہ ہو گی جب کہ اطراف و جوانب میں پھیلتے ہوئے پھیکی اور مدہم ہوتی چلی جائے گی۔ کچھ اسی طرح کائنات کے

مرکز میں بڑے بڑے سالمے یا ایٹم تھے جو ٹوٹ کر ہلکے اور چھوٹے ایٹموں میں بدل گئے۔ کائناتی اشعاع بتدریج کم ہوتا جا رہا ہے اور ایک وقت آئے گا جب سورج سرد ہو جائے گا۔ برگساں جدید سائنسی تحقیقات کی بنیاد پر یہ کہتا ہے کہ مادہ بھی دراصل خالص حرکت ہے کیونکہ سالمہ بذات خود حرکت ہے۔ سالمہ کوئی چیز نہیں جس کے اندر برق موجود ہو۔ بلکہ سالمے کا وجود ہی برقیوں سے عبارت ہے۔ مثبت برقیوں کے گرد منفی برقیے پیہم گردش کرتے رہتے ہیں۔ اشیا کا تنوع سالموں کے اندر موجود برقیوں کی تعداد کی وجہ سے ہے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر مادی شے کی تشریح رفتاروں (Velocities) کے حوالے سے کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ ہر مادی شے کی بنیادی حقیقت حرکت ہوئی جو کہ منتشر اور انحطاط پذیر ہونے کے اعتبار سے حرکت نزولی کہلاتی ہے۔

اب آیئے حیات کی طرف، برگساں حیات کو حرکت صعودی کہتا ہے وہ توانائی جو مادے کی صورت میں بتدریج منتشر اور ضائع ہوتی جا رہی ہے ایک دوسرے عمل میں محفوظ ہوتی جاتی ہے۔ حیات ایک ایسا عمل ہے جو توانائی کا ذخیرہ کر کے ارتقا کی نت نئی شکلیں پیش کرتا ہے۔ ایک پودا جب اگتا ہے تو اس کی جڑیں زمین سے پانی، کاربن، فاسفورس اور دیگر معدنیات کو چوستی ہیں۔ اسی طرح اس کے پتے سورج کی شعاعوں سے حرارت جذب کرتے ہیں۔ توانائی کی یہ صورتیں ضائع نہیں ہوتیں بلکہ پودا انھیں اپنے تنے اور ٹہنیوں میں ذخیرہ کر کے ارتقائی منازل طے کرتا جاتا ہے۔ حیات کی نوعیت کا علم ہمیں اپنے داخلی تجربے میں ہوتا ہے کیونکہ کائنات کی کسی شے کا اتنا قریبی اور حتمی علم ہمیں حاصل نہیں ہو سکتا جتنا کہ خود اپنی ذات اور شخصیت کا ہوتا ہے۔ برگساں حیات کی نوعیت و ماہیت کی مزید تشریح کے لیے سوال اٹھاتا ہے کہ ایک عضویہ یا زندہ فرد کی حیثیت کیا ہے؟ کیا کسی فرد کا کوئی آغاز اور انجام ہوتا ہے؟ اگر یہ کہا جائے کہ پیدائش اور موت فرد کی دو ایسی انتہائیں ہیں جنھیں آغاز و انجام کا نام دیا جا سکتا ہے تو برگساں پھر یہ سوال اٹھاتا ہے کہ آیا یہ آغاز و انجام مطلق ہیں یا محض اضافی اور عارضی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حیاتیاتی نقطۂ نظر سے، فردیت یا شخصیت میں پیدائش اور موت عارضی اور اضافی حیثیت رکھتی ہیں، مطلق نہیں۔ یعنی کوئی فرد یک لخت عدم سے وجود میں نہیں آ جاتا اور نہ ہی موت کے ساتھ نسیاً منسیا بن جاتا ہے بلکہ وہ اپنی پیدائش سے پہلے بھی اپنے آباؤ اجداد کے جینین (Genes) کی صورت میں موجود ہوتا ہے۔ پیدائش کی صورت میں وہ محض ایک علیحدہ اور مخصوص فرد کی شکل میں ایک نئی صورت حال میں پروان چڑھنا شروع ہوتا ہے۔ اسی طرح موت اس کی زندگی مطلقاً ختم نہیں کر دیتی بلکہ وہ اپنی

شخصیت سے اپنی پوری ایک نسل کو معرض وجود میں لے آتا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ حیات کی وہی لہر جسے ایک فرد اپنے آباؤ اجداد سے وصول کرتا ہے، بعد ازاں اپنی نسل کو منتقل کر کے خود معدوم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ عضویہ محض ایک شاہراہ کی حیثیت رکھتا ہے جس پر حیاتی لہر گامزن ہوتی یا یہ محض ایک آلہ کار ہے جو اس حیاتی لہر کو ایک نسل سے دوسری نسل تک منتقل کرتا ہے۔ اس طرح یہ حیاتی لہر ایک غیر تقسیم پذیر روانی ہے جو مختلف افراد و انواع میں اپنا ارتقائی سفر جاری رکھے ہوئے ہے۔ تمام افراد و انواع اس حیاتی لہر سے یوں منسلک و مربوط ہیں جیسے بہتے ہوئے دریا کی لہریں، قطرے اور بلبلے وغیرہ۔

اس حیاتی لہر کو برگساں اپنی اصطلاح میں Elan Vital کہتا ہے۔ یہ لہر بذات خود زمان غیر متسلسل، دوران خالص، ایک تمنا یا ایک ارادہ ہے جو ہر دم ارتقا کی نت نئی شکلیں پیش کرنے کے لیے سرگرم عمل ہے۔ ریاضیاتی زمان مختلف نقاط زمان سے تشکیل پاتا ہے اور ان نقاط زمان میں ہم ایسے وقفے تسلیم کرتے ہیں جو غیر زمانی ہوتے ہیں۔ دو نقاط زمان کو ایک غیر زمانی وقفے سے علیحدہ کرنا حقیقت کی غلط تصویر پیش کرنے کے مترادف ہے۔ لیکن عقل نے اپنی سہولت کے لیے آنات ولمحات روز وشب، ماہ وسال اور صدیوں اور قرنوں میں تغیر غیر تقسیم پذیر کو منقسم کر رکھا ہے۔ عقل حقیقت مطلقہ کی صحیح تصویر پیش نہیں کرتی۔ اس حقیقت سے آگہی کے لیے ہمیں اپنے ادراک خالص کے ذریعے سے حیاتی لہر کے اندر اتر کر تغیر و ارتقا کو محسوس کرنا پڑتا ہے اور جب ہم ایسا کرتے ہیں تو ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ماضی کٹ کر پیچھے نہیں رہ گیا اور نہ ہی مستقبل پہلے سے کشیدہ خط کی مانند ہے جس پر حیات اپنا ارتقائی سفر جاری رکھتی ہے۔ برگساں ارتقا کے نہ تو میکانکی تصور کو مانتا ہے اور نہ ہی غائتی تصور کو کیونکہ ان دونوں سے جبریت لازم آتی ہے جس سے ارتقائے حیات کی تخلیقی اور غیر تعیین پذیر نوعیت و ماہیت ختم ہو جاتی ہے۔ اس لیے برگساں تخلیقی ارتقا کو بے مقصد اور غایت و منتہا سے عاری سمجھتا ہے۔[۲۶]

اٹھارویں صدی کے آغاز سے لے کر بیسویں صدی کے دوسرے عشرے تک کے دور میں مغربی فلسفے کا زیادہ تر رجحان رومانوی اور رُوحیتی رہا۔[۲۷] اکثر فلاسفہ قدیم فلسفے کے برعکس اور ارادے کو کائنات کا اساسی اصول تسلیم کرنے لگے۔ ''ارادیت پسندی (Voluntarism) ایک ایسا نظریہ ہے جس کی رو سے ارادہ یا اس سے ملتی جلتی کوئی قوت کائنات کا بنیادی عنصر ترکیبی ہے۔[۲۸] ارادیت پسندی بھی چار قسم کی ہے (۱) نفسیاتی ارادیت پسندی (۲) اخلاقیاتی ارادیت پسندی

(۳) الٰہیاتی ارادیت پسندی (۴) مابعدالطبیعیاتی ارادیت پسندی۔ نفسیاتی ارادیت پسندی میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ انسانی شخصیت میں ارادہ بنیادی حیثیت کا حامل ہے اور عقل، ذہانت اور ہیجانات ثانوی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس نظریے کے حامیوں میں ہابس اور ہیوم نمایاں ہیں۔ اخلاقیاتی ارادیت پسندی کی رو سے انسانی ارادہ تمام اخلاقی مسائل میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ انسانی عقل اور ضمیر سے بھی فائق ہے۔ وہ انتخاب جو ارادے کے بنا پر کیا جائے، خیر وصواب کا تعین کرتا ہے۔ اخلاقیاتی ارادیت پسندی کا پہلا اظہار پروٹا گورس کے مقولے ''انسان ہر شے کا پیمانہ ہے'' کی صورت میں ہوا۔ اسے بعدازاں ولیم جیمز نے اپنایا اور بلاشبہ نتائجیت کا سنگ بنیاد بھی یہی ہے۔ الٰہیاتی ارادیت میں یہ کہا جاتا ہے کہ کائنات کی ہر شے پر ارادہ الٰہی فائق ہے اور اگر خدا چاہے تو متناقص اور سقیم استدلال کو بھی معقول اور منطقی بنا سکتا ہے۔ لہٰذا الٰہیاتی مسائل میں فلسفیانہ استدلال کی بجائے رضائے الٰہی کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے یہ نظریہ آگسٹائن (۳۵۳۔۴۳۰)، ولیم اوکہام (William Ockham) ۔(۱۲۸۰-۱۳۴۷) اور کانٹ (۱۷۲۴-۱۸۰۴) نے اپنایا جن کے خیال میں تمام اخلاقی احکام کا منبع ومصدر ارادہ الٰہی ہے۔ مابعدالطبیعیاتی ارادیت پسندی کا نظریہ یہ ہے کہ ارادہ ہی کائنات کا اساسی اور بنیادی اصول ہے۔ اس نظریے کا سب سے بڑا علمبردار شوپنہار ہے جس کے نزدیک کائنات کی ہر شے کا انتھک خالق، اندھا ارادہ (Blind will) ہے جو کہ افراد کی نہیں بلکہ انواع کی حفاظت کرتا ہے۔ کائنات اور اس کائنات کی ہر شے اسی ''اندھے ارادے'' کی تجسیم ہے۔ یہ ''اندھا'' اس لیے ہے کہ اس میں عقل واستدلال اور مقصد وغایت کا فقدان ہے۔[۲۹] فشٹے، نٹشے اور برگساں مابعدالطبیعیاتی ارادیت پسندی کے حامی ہیں جبکہ اقبال بھی ان سے بہت متاثر ہے۔ ''اقبال نے یورپ سے وطن واپسی پر جو پہلی کتاب لکھی وہ اسرار خودی تھی جس میں فشٹے، برگساں اور نٹشے کا اثر صاف طور پر نظر آتا ہے......لیکن ان میں سے کسی کا نام لے کر ذکر نہیں کیا گیا۔[۳۰] لیکن اقبال رومی کا نام لے کر یہ اقرار کرتا ہے کہ اس نے ان کا اثر قبول کیا ہے چنانچہ بی۔ اے ڈار کے الفاظ میں ''اقبال کے فکر کے ارتقا کے بارے میں جو موجودہ علم ہمارے پاس ہے اس کی بنا پر ہم یہ طے کر سکتے ہیں کہ آیا اس نے مغربی مفکرین کی ارادیت پسندی کے مطالعے سے رومی کو دریافت کیا تھا یا رومی کے زیر اثر اس نے مغربی مفکرین کا مطالعہ کیا۔[۳۱] اسرار خودی کی حد تک تو یہ بات درست ہے کہ اس نے نام لیے بغیر مغربی مفکرین کے خیالات کو اپنے الفاظ میں سمویا ہے۔ لیکن خطبات میں اس نے ان مفکرین کے نظریات کا جا بجا حوالہ

دیا ہے اور ان کے افکار سے خوشہ چینی کرنے کے ساتھ ساتھ ان پر تنقید بھی کی ہے۔

تجربے کا تیسرا درجہ شعور ہے۔ ''شعور کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ یہ حیات ہی کا ایک انحراف (یا ایک سمت) ہے اور اس کا وظیفہ یہ ہے کہ زندگی کے لگاتار آگے اور آگے ہی بڑھتے ہوئے سفر میں ایک نقطۂ نور مہیا کرے وہ اطناب کی ایک حالت ہے، ارتکاز بالذات کی ایک کیفیت جس کی بدولت زندگی ہر ایسی وابستگی اور یاد کا راستہ روک لیتی ہے، جس کا ہر اس عمل سے جو کسی خاص موقع پر سرزد ہوتا ہے کوئی تعلق نہ ہو۔ اس کے حدود بھی متعین نہیں کیونکہ وہ حسب اقتضا کبھی سمٹ اور کبھی پھیل جاتا ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ شعور اعمال مادی ہی کا ایک پس مظہر ہے، اس کی آزادانہ فعالیت کا انکار کرتا ہے۔''[۳۲] اقبال یہ کہتا ہے کہ اگر شعور کو بجائے ایک مستقل حیثیت دینے کے محض ایک فرعی اور ضمنی نتیجے کی حیثیت دے دی جائے تو اس سے تمام علم کی عمارت منہدم ہو جاتی ہے۔ شعور حیات کی روحانی اصل کی ہی ایک فرع ہے۔ یہ کوئی شے یا جوہر نہیں بلکہ ایک تنظیمی قوت ہے جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے مادہ کے میکانکی اعمال سے یکسر مختلف ہے۔ لیکن چونکہ شعور کی اس روحانی قوت کا اظہار محسوسات کے پس منظر میں ہوتا ہے اس لیے ہم محسوسات کو ہی اصل سمجھ لیتے ہیں۔

اقبال حیات و شعور کے اساسی اور مقدم ہونے کے سلسلے میں قرآن سے مختلف آیات پیش کر کے برگساں کے اس نظریہ کی تصدیق کرتا ہے کہ حقیقت مطلقہ کا سراغ خود اپنی واردات شعور میں لگایا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ہمارے شعوری تجربے کی مماثلت سے کائنات ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے۔ یہ حرکت کسی شے میں نہیں بلکہ حرکت فی نفسہٖ یا خالص حرکت ہے۔ کائنات کوئی شے نہیں بلکہ ایک عمل مسلسل ہے جسے فکر حصے بخروں میں تقسیم کر دیتا ہے لیکن وجدان اسے ایک غیر تقسیم پذیر کل کی صورت میں محسوس کرتا ہے۔ یہ ایک آزاد تخلیقی میلان اور ایک دائمی حیاتی لہر ہے جس میں ماضی جمع ہو کر اسے فزوں تر کرتا جاتا ہے اور مستقبل ایک ''کھلے امکان'' کی صورت رکھتا ہے۔ اس حیاتی لہر کی نوعیت ارادہ کی سی ہے جو وفور تخلیق میں وجود و شہود آفرینی کرتا آگے ہی آگے بڑھتا چلا جا رہا ہے۔ یہاں تک تو اقبال برگساں کا ساتھ دیتا ہے لیکن برگساں نے حیاتی لہر اور فکر میں جو تفریق کر دی ہے، اقبال اس کے حق میں نہیں:

حاصل کلام یہ ہے کہ برگساں کے نزدیک حقیقت مطلقہ ایک آزاد، ناقابل تعیین، تخلیقی اور حیاتی محرک ہے اور اپنی کُنہ میں سرتاسر مشیت (ارادہ)، جس کو فکر قید مکانی میں لے آتا ہے اور پھر اس کا مشاہدہ اشیا کی ایک کثرت کی شکل میں کرتا ہے۔ یہاں یہ تو ممکن نہیں کہ برگساں کے اس نظریے

کی پوری پوری تنقید کی جائے لیکن اتنا ضرور کہنا پڑتا ہے کہ اس کی حیاتیت کی انتہا فکر اور مشیت کی ایک ایسی ثنویت میں ہوتی ہے جس میں کوئی مفاہمت ممکن نہیں اور جس کی ہمارے نزدیک وجہ ہے فکر کے متعلق اس کا جزئی نظریہ، کیونکہ فکر کا منصب برگساں کی رائے میں صرف یہ ہے کہ ہر شے کو قید مکانی میں لے آئے۔ اس کی ساخت مادے کے رنگ میں ہوئی۔ لہٰذا اس کے جتنے بھی مقولات ہیں، میکانیاتی ہیں۔ لیکن جیسا کہ ہم نے اپنے پہلے خطبے میں عرض کر دیا تھا، فکر کی ایک عمیق تر حرکت بھی ہے، گو بظاہر یونہی معلوم ہوتا ہے کہ اس نے حقیقت مطلقہ کی تقسیم ساکن اجزا میں کر رکھی ہے، بایں ہمہ اس کا حقیقی وظیفہ یہ ہے کہ محسوسات و مدرکات کی شیرازہ بندی کرتے ہوئے ان میں ترکیب وائتلاف کا رنگ پیدا کرے۔ گویا جیسا جیسا محسوسات و مدرکات کے مختلف مراتب کا تقاضا ہوگا ویسے ہی معقولات فکر آپ کے سامنے ہوں گے۔ لہٰذا فکر کو بھی زندگی کی طرح نامی ٹھہرانا چاہیے۔[۳۳]

برگساں ارتقائے حیات کو دیگر ارادیت پسندی کی طرح اندھا اور بے بصر سمجھتا ہے۔ عقل اس کے نزدیک محض ایک آلۂ کار ہے جسے مادی ماحول کو سمجھنے اور اس سے عہدہ برآ ہونے کے لیے حیاتی لہر نے تخلیق کیا ہے۔ اس سے حقیقت مطلقہ کے فہم میں کوئی مدد نہیں ملتی بلکہ یہ زمان محض کی غیر تقسیم پذیر وحدت کو آنات ولمحات کے سلسلے میں منقسم کر دیتی ہے اقبال برگساں کے اس نقطۂ نظر کا حامی نہیں۔ وہ فکر کو حقیقت مطلقہ کا لازمی جزو قرار دیتا ہے۔ اب یہ فطری امر ہے کہ عقل مقاصد و غایات کے بغیر سرگرم عمل نہیں ہوسکتی۔ چنانچہ حقیقت مطلقہ مقاصد و غایات سے تہی نہیں۔ ''لہٰذا ثابت ہوا کہ اغراض و مقاصد ہی، خواہ ان کی حیثیت شعوری ہو، ہماری واردات شعور کا تارو پود ہیں''۔ چونکہ مقاصد و غایات کا تعلق یا ان کا رخ مستقبل کی طرف ہے ''اس لیے ہماری کیفیات شعور میں ماضی اور مستقبل دونوں کارفرما رہتے ہیں''۔ اقبال مستقبل کو برگساں کی طرح یکسر غیر متعین نہیں سمجھتا۔ برگساں کو خطرہ تھا کہ مقاصد و غایات سے جبریّت لازم آتی ہے۔ اقبال غایت کو دور کا نصب العین نہیں سمجھتا جو کہ حیات کو اپنی جانب کھینچ رہا ہے۔ ''ہم اپنی حیات ذہنی کو غائی قرار دیتے ہیں تو ان معنوں میں کہ اگرچہ ہمیں بہت دور کی منزل کا عزم نہیں، لیکن جوں جوں زندگی کا عمل آگے بڑھتا اور پھیلتا ہے، اسی اعتبار سے نئے نئے مقاصد وضع ہوتے ہیں''۔[۳۴]

ہم نے دیکھا کہ تجربے کے تین مدارج کے بارے میں ہماری تحقیق نے مندرجہ ذیل امور ثابت کیے۔

الف) مادہ ٹھوس اور جامد شے نہیں بلکہ باہم دگر مربوط حوادث کا نظام ہے۔

ب) حیات دراصل ایک ارادہ ہے جو حرکت محض یا دوران خالص کی صورت میں آزادانہ طور پر ارتقا پذیر ہے۔

ج) شعور اصل حیات ہی کی ایک روحانی فرع ہے۔

یہاں تک تو برگساں اور اقبال میں اتفاق ہے۔ مگر اقبال ایک نکتے کا اضافہ کرتا ہے۔

د) ارتقائے حیات اندھا اور بے بصر نہیں بلکہ غایات و مقاصد بھی اس کے اندر موجود ہیں۔

اب حقیقت مطلقہ کی صورت یوں بنتی ہے۔ ''حاصل کلام یہ جب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے جملہ حقائق پر نفس فعال اور نفس بصیر دونوں پہلوؤں سے جامع اور گہری نظر ڈالتے ہیں تو اس سے یہ نتیجہ مترتب ہوتا ہے کہ حقیقت مطلقہ ایک با بصر اور خلاق مشیّت ہے۔[۳۵] اس با بصر اور خلاق مشیّت کو اقبال انائے مطلق کہتا ہے کیونکہ ہم مجبور ہیں کہ اسے بھی اپنے نفس کے حوالے سے سمجھیں۔ ''انسان عالم کو اور خدا کو اپنے اوپر ہی قیاس کرتا ہے اور اس سے گریز محال معلوم ہوتا ہے''۔[۳۶]

۳

اپنے شعوری تجربے کی مثال پر حقیقت مطلقہ کو سمجھنا ایک ایسی مجبوری ہے جس سے کوئی مفر نہیں۔ ہم جب بھی حقیقت مطلقہ کا تصور کریں گے، اپنی ہی صورت پر کریں گے۔ اوپر ہم یہ دیکھ آئے ہیں کہ استدلال بالتمثیل کی رو سے حقیقت مطلقہ ایک ایسی مشیت یا ارادہ ہے جو آزاد اور خلاق ہے۔ لیکن شوپنہار اور برگساں کے نظریات کی طرح اندھا اور بے بصر نہیں۔ اس کے اندر غایات موجود ہیں، لیکن باطنی طور پر! غایت سے مراد دور کا نصب العین نہیں بلکہ باطنی لزوم ہے۔ چونکہ یہ ارادہ آزاد اور خلاق ہے اس لیے نہ تو اس کے پیچھے کوئی اسباب و علل کا سلسلہ ہے اور نہ ہی اس کے آگے متعین مقاصد ہیں جن کی طرف یہ حرکت کر رہا ہے۔ مقاصد و غایات اس کے اندر سے ہی ابھرتے ہیں اور اس کی آزاد خلاقی میں قطعاً حارج نہیں ہوتے۔ یہی ارادہ ہے جو اپنی تکمیل ذات کے لیے کائنات اور کائنات کے موجودات کا تانا بانا بنتا ہے۔ ''خارجی دنیا اپنے تمام تر ذخیرۂ محسوسات اور زمان متسلسل اور مکان کے ساتھ اور احساسات، تصورات اور مقاصد کی دنیا، دونوں نفس کی پیداوار ہیں۔ اقبال فشٹے اور وارڈ کی تقلید میں ہمیں یہ بتاتا ہے کہ نفس اپنی تکمیل کے لیے اپنے اندر سے غیر نفس پیدا کرتا ہے۔ دنیائے محسوسات نفس کی اپنی تخلیق ہے۔ فطرت کی تمام رعنائیاں دراصل ہمارے اپنے ارادوں کی مخلوقات ہیں۔ خواہشات ان کی تخلیق کرتی ہیں، وہ خواہشات کی نہیں''!۔[۳۷]

اقبال اپنی فکری زندگی کے آغاز میں حسن ازلی کو خدا سمجھتا تھا۔ اس رجحان کا زیادہ تر اظہار اس کے ابتدائی دور کی شاعری میں ہوا۔ لیکن جب اس نے باقاعدہ فلسفیانہ سطح پر ذات باری پر غور و تامل شروع کیا تو فشٹے، نٹشے، برگساں، جیمز وارڈ اور مولانا روم کے افکار سے متاثر ہو کر ذات باری کو ایک آزاد، خلاق اور بامقصد مشیت قرار دیا جس میں حسن محض ایک صفت بن کر رہ گیا اور ذات باری کے اس تصور میں جس صفت کو اس نے انتہائی اہم اور بنیادی قرار دیا، وہ ''یکتائی'' یا ''توحید'' کی صفت ہے۔ عقیدۂ توحید ہی اقبال کے نزدیک افراد اور اقوام کو وحدت غایت اور قوت عمل عطا کرتا ہے۔ ''پھر جب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے نسبتاً زیادہ اہم عوالم پر اس خیال سے نظر ڈالتے ہیں کہ ان کا سلسلہ ایک دوسرے سے جوڑ دیں تو اس اہم حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ ہمارے محسوسات و مدرکات کی اساس کوئی بابصر اور تخلیقی مشیت ہے جس کو بوجوہ ایک ''انا'' ہی سے تعبیر کیا جائے گا۔ چنانچہ یہی مطلق ''انا'' ہے جس کی انفرادیت کے پیش نظر قرآن پاک نے اس کے لیے اللہ کا اسم معرفہ استعمال کیا۔[۳۸] اقبال کے خیال میں اللہ کو سورۂ اخلاص میں جو توالد و تناسل سے پاک قرار دیا تو اس سے مقصود بھی اس کی یکتائی اور توحید پر زور دینا ہے۔ اقبال لکھتا ہے:

انفرادیت کا کمال ہی یہ ہے کہ کسی جسم زندہ کا کوئی حصہ الگ تھلک اپنی ہستی برقرار نہ رکھ سکے! لیکن اس صورت میں توالد تناسل کا عمل ناممکن ہوتا ہے۔ اس لیے کہ توالد و تناسل کا مطلب یہ ہے کہ جسم سابق کے کسی ٹکڑے کا اس طرح منفصل ہونا کہ اس سے ایک نیا جسم وجود میں آ سکے۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ انفرادیت نے خود اپنے گھر میں دشمن پال رکھا ہے۔ سطور بالا کے پیش نظر یہ کہنا تو غلط ہوگا کہ فرد کامل کی ذات میں بھی جو بحیثیت ایک انا کے اپنے آپ میں محدود، اس لیے دوسروں سے الگ تھلگ، بے مثل اور یکتا ہے، خود اس کا دشمن موجود ہے۔ لہٰذا ہم اس کا تصور کریں گے تو یہ سمجھتے ہوئے کہ اس کی ذات توالد و تناسل کے رجحان سے بالاتر ہے۔ انیت کاملہ کی یہی خصوصیت ذات الٰہیہ کے اس تصور کا بنیادی جزو ہے جو قرآن حکیم نے اس باب میں قائم کیا ہے اور پھر جس پر بار بار زور دیا تو اس لیے نہیں کہ قرآن پاک کو اس وقت کے مروجہ مسیحی عقیدے کی تردید منظور تھی، بلکہ اس لیے کہ فرد کامل کے ٹھیک ٹھیک تصور میں شک و شبہ باقی نہ رہے۔[۳۹]

حقیقت مطلقہ کو اقبال افلاطون اور ارسطو کی طرح ساکن و ثابت نہیں سمجھتا۔ اس کے نزدیک انائے مطلق ایک ایسا ارادہ یا حیاتی توانائی ہے جو پیہم حرکت میں ہے۔ اس مشیت ایزدی میں ماضی کٹ کر پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ حال میں جمع ہو کر اس کی افزودگی کا باعث بنتا ہے۔ مستقبل پہلے سے

کشیدہ خط کی مانند نہیں جس پر کہ یہ گامزن ہو۔ مقاصد وغایات اس کی داخلی فطرت سے ابھرتے ہیں اور ان کی نوعیت بھی بدلتی رہتی ہے۔ چنانچہ انائے مطلق کے باہر کوئی ہستی، کوئی حد حتیٰ کہ خلائے محض بھی موجود نہیں۔ مکان یا خلا کے بارے میں ہم یہ دیکھ آئے ہیں کہ اس کا وجود اضافی اور دو اشیا کی موجودگی سے مشروط ہے۔ انائے مطلق کے باہر کوئی شے موجود نہیں جو کہ اس کے لیے ''حد'' وضع کر سکے، چنانچہ انائے مطلق لامتناہی ہے۔ لیکن اس کی لامتناہیت بہ اعتبار امتداد نہیں بلکہ یہ داخلی یا عمیقی (Intensive) لامتناہیت ہے۔ مکان یا امتداد کے اعتبار سے لامتناہیت کبھی مطلق نہیں ہو سکتی۔ لیکن خدا کی لامتناہیت عمیقی ہونے کے اعتبار سے مطلق ہے اور عمل تخلیق کے لامحدود اور لامتناہی امکانات پر مبنی ہے۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ خدا آزاد اور خلاق مشیت ہے اور اس کے تخلیقی امکانات لامحدود ہیں تو اس کا مطلب ہے کہ خدا قادر مطلق (Omnipotent) ہے۔

یہاں یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ انائے مطلق کوئی الگ شے ہے اور اس کے اندر حرکت پائی جاتی ہے۔ اقبال کے نزدیک حرکت کا عام تصور جو کہ نقص سے کمال کی طرف ہے، انائے مطلق کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ انائے مطلق کی حرکت ایسی نہیں کہ یہ ایک کیفیت سے دوسری کیفیت تک منتقلی کا مفہوم رکھتی ہو۔ یہ ہم دیکھ آئے ہیں کہ زمان متسلسل تجربے کی عام سطح یا عقل کا پیدا کردہ ہے۔ زمان غیر متسلسل یا دوران خالص حقیقت مطلقہ کا زمان جس میں تغیر کی حیثیت تخلیق کے عمل پیہم یا توانائی کے دائمی بہاؤ کی سی ہے۔ زمان کا مسئلہ اسلامی الٰہیات میں ہمیشہ ذات باری کی بحث کے ساتھ ساتھ زیر غور آتا رہا ہے۔ اقبال کے نزدیک دو وجوہ ہیں: (الف) دن اور رات کی گردش کو قرآن حکیم میں اللہ کی نمایاں نشانیاں قرار دیا گیا ہے۔ (ب) پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ''دہر'' (زمان) کو خدا کے مترادف قرار دیا ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں خدا کا زمان دوران خالص ہے۔ ذات باری کے صحیح تصور قائم کرنے میں جو بنیادی دشواری پیش آتی ہے وہ زمان کے اس تصور کی وجہ سے ہے جو اشاعرہ اور نیوٹن نے پیش کیا تھا۔

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خدا یا انائے مطلق جو کہ قادر مطلق آزاد اور خلاق مشیت ہے، آیا شوپنہار کے ''اندھے ارادے'' کی طرح تمام تر شر ہے یا جیسا کہ براؤننگ کا خیال تھا یہ تمام خیر ہے۔ اقبال اس مسئلہ پر کوئی حتمی رائے نہیں قائم کرتا۔ تاہم اس کا خیال ہے کہ شر کو کائنات کی سکیم سے خارج نہیں کیا جا سکتا۔ خیر اور شر دونوں ایک ہی کل کے اندر موجود ہیں۔ تاہم عقیدے کی بنیاد پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ فتح بالآخر ''خیر'' کی ہوتی ہے۔[۲۰]

خدا عالم کُل ہے۔ لیکن خدا کا علم ہمارے علم جیسا نہیں۔ ہمارا علم موضوع اور معروض کی

ثنویت کی بنا پر تشکیل پاتا ہے۔ اقبال جلال الدین دوانی، عراقی اور رائس (Royce) کے اس نقطۂ نظر کی بھی حمایت نہیں کرتا جس کی رو سے خدا کا علم تمام حیطۂ تاریخ کا، جو کہ واقعات کے ایک سلسلے کی حیثیت رکھتا ہے، ایک ہی غیر تقسیم پذیر فعل ادراک ہے۔ اس سے علم کی حیثیت ایک قسم کی منفعل آگہی کی سی بن جاتی ہے۔ یعنی اس نظریے سے یہ لازم آتا ہے کہ کائنات میں رونما ہونے والے واقعات پہلے سے متعین ہیں اور خدا صرف ان سے آگہی حاصل کرتا ہے۔ خدا کا علم اس کی ذات سے باہر کسی شے کا نہیں اس کے برعکس یہ ایک زندہ وجاوید اور تخلیقی عمل ہے۔ خدا کا علم اس کی تخلیقی فعلیت کے مترادف ہے۔ وہ جب جانتا ہے تو تخلیق کرتا ہے اور جب تخلیق کرتا ہے تو جانتا ہے۔ بدقسمتی سے ہمارے پاس ایسے الفاظ نہیں ہیں کہ ہم اس کے علم کی نوعیت کو جو کہ عمل تخلیق بھی ہے کما حقہ بیان کر سکیں۔

انائے مطلق کی ایک اور نمایاں صفت ''ابدیت'' ہے۔ ریاضیاتی زمان کے اعتبار سے ہم ہر شے کو ''آغاز'' و ''انجام'' کے حوالے سے دیکھتے ہیں۔ لیکن انائے مطلق میں تغیرات متسلسل نہیں بلکہ باہم دگر یوں مدغم ہیں کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ فلاں حالت یہاں سے شروع ہوتی ہے اور یہاں ختم ہوتی ہے۔ اس لیے دوران خالص میں آغاز وانجام کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ خود کائنات حیات الٰہیہ میں ایک گزرے ہوئے لمحے کی حیثیت رکھتی ہے۔ چنانچہ زمان ومکان کے وہ پیمانے جو ہمارے تجربے کا تار و پود بناتے ہیں حقیقت مطلقہ کی طرف منسوب نہیں ہو سکتے۔ حقیقت مطلقہ کے پیچھے نہ ماضی ہے اور نہ اس کے آگے مستقبل ہے اس کی یکتائی ایک جرثومے کی نامی وحدت کا درجہ رکھتی ہے جس میں کہ ماضی کا تمام ورثہ اور مستقبل کے تمام امکانات غیر تقسیم پذیر طور پر موجود ہوتے ہیں۔ عام تعریف کی رو سے ابدیت کا مفہوم یہ ہے کہ اس میں آغاز وانجام نہیں ہوتا۔[۴۱] اگر اس تعریف کی رو سے دیکھا جائے تو انائے مطلق ابدی ہے۔

(۴)

اب ایک بنیادی اہمیت کا سوال ابھرتا ہے کہ اگر حقیقت مطلقہ توالد وتناسل سے بالاتر وحدت ہے تو پھر ایک متناہی خودی کا اس سے کیا تعلق ہے۔[۴۲] یہ سوال دراصل مسئلۂ تخلیق سے تعلق رکھتا ہے۔ کائنات، انسان اور خدا کا تعلق شروع ہی سے فلاسفہ اور متکلمین کے لیے وجۂ نزاع بنا رہا ہے۔ فلاسفہ کی یہ کوشش رہی ہے کہ کائنات کا ایک ایسا منظّم اور مربوط تصور پیش کیا جائے جس میں خالق اور مخلوق، روح اور مادہ، ذہن اور جسم دو ایسے انتہائی اصول نہ بن جائیں کہ ایک کو دوسرے

سے اخذ ہی نہ کیا جا سکے۔ افلاطون کے نظام فکر میں یہی کوشش کی گئی اور دنیائے موجودات کو دنیائے تصورات کے ناتمام عکس کہا گیا۔ لیکن یہ مسئلہ تشبیہات اور استعارات سے حل نہ ہو سکا۔ ارسطو کو بھی خالص صورت کے بالمقابل ایک اصول اولیٰ یعنی ازلی مادے کو ماننا پڑا۔ اس مسئلہ کا حل فلاطینوس نے یہ نکالا کہ تخلیق عن العدم یا خالق اور مخلوق کی ثنویت کا انکار کر دیا اور کہا کہ مخلوقات دراصل ذات احد کے صدورات (Emanations) ہیں۔ اس طرح اس کا نظریہ وحدت الوجود کی ہی ایک شکل بن گیا۔ اسپنوزا نے مسئلہ تخلیق کے حل کے لیے اپنا ہندسی طریق کار پیش کیا۔ جس طرح علم ہندسہ کی کسی تعریف سے بعض قضایا نتائج کی صورت میں منطقی لزوم کے ساتھ اخذ ہوتے ہیں، اسی طرح جوہر واحد یعنی خدا کسی مجرد وحدت سے فکر اور امتداد کی لامتناہی صفات اخذ ہوتی ہیں اور ان دو صفات سے بعد از اں شئون (Modes) منطقی طور پر اخذ ہوتے ہیں۔ مثلاً تکون کی تعریف ہے: ''ہر وہ سطح جو تین خطوط مستقیم سے گھری ہو، تکون ہے''۔ اس تعریف سے یہ نتیجہ منطقی لزوم کے ساتھ نکلتا ہے کہ ''تکون کے اندرونی تینوں زاویوں کا مجموعہ دو قائمہ زاویوں کے برابر ہے''۔

اسپنوزا کا خیال تھا کہ کائنات کی مادی اشیا اور افراد جوہر مجرد کی نوعیت و ماہیت سے یوں اخذ ہوتے ہیں جیسے قیاس کے مقدمات میں سے نتیجہ! لائبنز نے بھی اس مسئلہ سے تعرض کیا اور کہا کہ برترین موناد (Supreme Monad) یا خدا سے مونادوں کا لمعان (Fulguration) ہوتا ہے۔ اقبال بھی کم وبیش اسی مفہوم میں خودیوں یا اناؤں کے عالم ظہور میں آنے کا ذکر کرتا ہے:

...... بہرکیف میری رائے میں حقیقت مطلق کا تصور بطور ایک انا کے ہی کرنا چاہیے اور اس لیے میرے نزدیک انیت مطلقہ سے انیتیں (یعنی خودیاں) ہی ظہور پذیر ہو سکتی ہیں۔ یا پھر دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ انیت مطلقہ کی تخلیقی قدرت کا اظہار جس میں فکر کو عمل کے مترادف سمجھنا چاہیے، ان وحدتوں کی ہی شکل میں ہوتا ہے، جن کو ہم انا سے تعبیر کرتے ہیں۔ گویا کائنات کا ہر عمل خواہ اس کا تعلق مادی جواہر کی میکانیاتی حرکت سے ہو یا ذات انسانی میں فکر کی آزادانہ کارفرمائی سے، سب کی حقیقت ایک علیم اور برتر انا کے انکشاف ذات کے سوا اور کچھ نہیں۔ لہٰذا قدرت الٰہیہ کا ہر جوہر، خواہ اس کا درجہ پست ہو یا بلند، اپنی ماہیت میں ایک ''انا'' ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ انیت یا خودی کا بھی اپنا ایک درجہ ہے، بڑا اور چھوٹا! بایں ہمہ بزم ہستی میں ہر کہیں خودی ہی کا نغمہ لحظہ بہ لحظہ تیز ہو رہا ہے اور ذات انسانی میں اپنے معراج کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ قرآن مجید نے بھی تو اس لیے حقیقت مطلقہ کو انسان کی رگ جان سے بھی قریب تر ٹھہرایا ہے کیونکہ یہ حیات الٰہیہ کا ہی سیل رواں ہے جو ہمارے وجود کا سرچشمہ ہے اور جس میں ہم موتیوں کی طرح پیدا ہوتے اور زندگی بسر کرتے ہیں۔[۴۳]

یہاں اقبال نے متناہی خودیوں کے عالم وجود میں آنے کے لیے ''صدور'' یا ''لمعان'' کی اصطلاح استعمال نہیں کی بلکہ لفظ Proceed استعمال کیا ہے۔اس لفظ کا مفہوم بھی کم وبیش صدور کا ہی ہے۔تاہم اقبال کا وحدت الوجود کے بارے میں رویہ مثبت نہ تھا۔شاید اسی لیے اس نے صدور کا لفظ استعمال کرنے سے گریز کیا ہے۔متناہی خودی اگرچہ ذات الٰہیہ سے ہی ظہور پذیر ہوتی ہے تاہم ایک دفعہ عالم وجود میں آ جانے کے بعد اس کی ذات الٰہیہ سے غیریت قائم رہتی ہے۔اسی لیے اقبال نے موتیوں کی مثال دی ہے۔موتی پانی کی بوند سے ہی عالم وجود میں آتا ہے، لیکن وجود میں آنے کے بعد پانی اور موتی کی دوئی برقرار رہتی ہے۔اگرچہ موتی پانی کے اندر اپنی زندگی بسر کرتا ہے، تاہم اپنی انفرادیت نہیں کھوتا۔وحدت الوجود کے نقطۂ نظر سے متناہی خودی پانی کی بوند ہے جو ذات احد کے بے کراں سمندر میں گم ہو جاتی ہے اور اپنا تشخص کھو بیٹھتی ہے۔اقبال مولانا روم کا اتباع کرتے ہوئے یہ سمجھتا ہے کہ خودی وصال الٰہی میں اپنی انفرادیت نہیں کھو بیٹھتی۔جس طرح لوہا تپ کر آگ کے ساتھ آگ بن جاتا ہے لیکن اپنی انفرادیت نہیں کھوتا، ویسے انسان صبغۃ اللہ اختیار کر کے ذات الٰہیہ کا عکاس تو ضرور بن جاتا ہے لیکن اپنا تشخص اور عینیت نہیں کھوتا۔چنانچہ حیات الٰہیہ کا سیل رواں متناہی خودیوں کو اپنے اندر لیے ارتقا پذیر رہتا ہے...... اور متناہی خودیوں کے تشخص کو مٹاتا نہیں۔پروفیسر وہٹیمور فکر اقبال کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتا ہے:

......الغرض اقبال کے تصور کو وحدت الوجود نہیں بلکہ وحدت الشہود کہا جا سکتا ہے۔اس موخر الذکر کا مفہوم یہ ہے کہ کائنات ایک نہیں (وحدت الوجود) نہ ہی اللہ پرستی (Deism) کی طرح خدا کو کائنات سے علیحدہ سمجھا جاتا ہے بلکہ کائنات کو خدا کے اندر سمجھا جاتا ہے (الٰہیت Theism) جو کہ اپنی الوہی نوعیت کے اعتبار سے اس سے ماورا بھی ہے۔[۴۴]

اقبال کے اکثر شارح اسے وحدت الوجود کے الزام سے بچانے کے لیے یہ کہتے ہیں کہ اس کا زیادہ زور خدا کی سریانیت (Immanence) کی بجائے اس کی ماورائیت پر ہے۔اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال وحدت الوجود سے حتی الوسع اپنا دامن بچانے کی کوشش کرتا ہے۔لیکن جب وہ خودی کے استحکام کا ذکر کرتا ہے تو خدا کی سریانیت پر ہی زور دیتا ہے۔لیکن واضح رہے یہ سریانیت قطرے کے بحر میں گم ہو جانے یا انسان کے خدا میں جذب ہو جانے والی نہیں۔اقبال بحر کو قطرے میں سمونے اور خدا کے انسان کے اندر جذب ہونے کی بات کرتا ہے۔یعنی وہ کسی طور بھی خودی کی انفرادیت کو کالعدم کرنے پر تیار نہیں۔انفرادیت فرد کامل یعنی خدا کی صفت ہے۔یہ کس طرح ہو

سکتا ہے کہ حیاتِ الٰہیہ کے سیلِ رواں سے وجود پذیر ہونے والی خودیاں اپنے اندر نفئ خودی کا رجحان رکھیں؟

اناؤں کا عالم کثرت حیاتِ الٰہیہ سے ہی وجود پذیر ہوتا ہے، لیکن ایک دفعہ وجود میں آ جانے کے بعد یہ اس سے مختلف اور علیحدہ ہو جاتا ہے۔مخلوق انائیں اپنی اپنی انفرادیت قائم کر لیتی ہیں۔وہ انائیں جو اپنا اظہار ذات بھرپور انداز میں نہیں کر سکتیں کمتر درجوں کی انائیں ہیں۔انسانی انا چونکہ بڑی شدت کے ساتھ اپنا اظہار ذات کرتی ہے اس لیے یہ بلند تر درجے پر فائز ہے۔خدا مراتبِ ہستی میں عظیم ترین انا ہے کیوں کہ تمام کائنات اس کا اظہار ذات ہے۔اب ہم دیکھتے ہیں کہ انسانی خودی کی نوعیت کیا ہے۔

اقبال اپنے نظریۂ خودی کی تشریح سے پہلے مسلمان متکلمین کے نظریہ کا ذکر کرتا ہے جس کی رو سے روح مادے کی یا تو نہایت ہی لطیف شکل ہے یا محض عرض (Accident) اس لیے مادے کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے۔قیامت کے دن جب حشر اجساد ہوگا تو ان کی از سرِ نو تخلیق ہوگی۔اقبال کے خیال میں حکمائے اسلام پر یونانی فلسفے کے اثرات بہت گہرے تھے۔لہٰذا انھوں نے یونانی فلسفے کی نہج سے ہٹ کر روح کی ماہیت پر غور نہیں کیا اور نہ ہی شعور انسانی جیسے اہم مسئلے پر تحقیق کی۔ اس کے بعد وہ منصور کے نعرۂ ''انا الحق'' کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ کہتا ہے ''حلاج کا گذر جن احوال سے ہوا ان میں ابتداً تو اگرچہ کوئی ایسی بات نظر نہیں آتی جسے غیر طبیعی کہا جائے، لیکن جب یہی احوال پختگی کو پہنچ جائیں تو خیال ہونے لگتا ہے کہ ہمارے شعور کے بعض مراتب ایسے بھی ہیں جن سے ہم قطعی بے خبر ہیں''۔[۴۵] ابن خلدون وہ پہلا مفکر ہے جس نے ان احوال کی اہمیت کو سمجھا اور ان پر باقاعدہ تحقیق کی ضرورت پر زور دیا۔جدید نفسیات میں بھی اس مسئلے کو صحیح طرح زیر بحث نہیں لایا گیا۔تاہم بریڈلے (Bradley) نے عصر حاضر میں اس مسئلے کی اہمیت کو صحیح طرح سمجھا اور اپنی کتاب *Appearance and Reality* میں خودی کی نوعیت و ماہیت سے تفصیلاً بحث کی ہے۔ اسے خودی کی حقیقت کی نفی کے تمام تر استدلال کے باوجود کسی نہ کسی طرح خودی کی حقیقت کو تسلیم کرنا پڑا ہے۔

اقبال کے نزدیک انسان کی دمبدم متغیر ذہنی کیفیات کا کوئی مرکز و محور ہونا چاہیے۔اس مرکز و محور کو وہ ''انا'' یا ''خودی'' سے تعبیر کرتا ہے:

لہٰذا محسوسات و مدرکات کا مرکز متناہی ایک حقیقت ہے، گو اس حد تک نازک اور عمیق کہ یہ حقیقت

عقل کی گرفت میں نہیں آتی۔ اندریں صورت یہ دیکھنا چاہیے کہ اس کی سب سے بڑی خصوصیت کیا ہے۔ سب سے پہلے تو یہ کہ خودی کا اظہار اس وحدت میں ہوتا ہے جسے ہم کیفیات نفسی کی وحدت سے تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن کیفیات نفسی کا وجود ایک دوسرے سے الگ تھلگ یعنی باہم دگر منفصل تو ہے نہیں، بلکہ ایک دوسرے کے لیے کچھ معنوں کا حامل اور باہم متعلق۔ ایک نفسی کیفیت دوسری نفسی کیفیت سے مشروط ہے اور اس کے بغیر اس کے معانی متعین نہیں کیے جا سکتے۔[۴۶]

اس بیان سے پتہ چلتا ہے کہ انا مختلف کیفیات ذہنی کا مرکز و محور ہے جس کا براہ راست علم ہمیں داخلی ادراک یا وجدان میں ہوتا ہے۔ اپنی خودی کے ایقان سے بڑھ کر ہمیں کسی شے کا یقین نہیں ہوتا کیونکہ اس کا تصور استنباطی نتیجہ کے طور پر اخذ نہیں ہوتا، بلکہ خودی کو ہم اپنے داخلی تجربے میں براہ راست محسوس کرتے ہیں۔

ذہنی و نفسی کیفیات کی یہ وحدت مادی اشیا کی وحدت سے مختلف ہے۔ افکار و خیالات اور عقائد و نظریات کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ایک دوسرے کے دائیں بائیں واقع ہیں۔ اسی طرح مادی اشیا کے اجزائے ترکیبی اس شے کی وحدت سے جدا ہو کر بھی اپنا وجود برقرار رکھ سکتے ہیں جب کہ ذہنی کیفیات خودی کی وحدت سے جدا نہیں ہو سکتیں ہم زمان و مکان کے ان پیمانوں کا اطلاق خودی پر نہیں کر سکتے جن کا اطلاق عام مادی اشیا پر ہوتا ہے۔ خودی کو یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ کئی نظاماتِ زمان و مکان وضع کر سکے۔ عالم خواب میں زمان و مکان کے پیمانے یکسر بدل جاتے ہیں۔ خودی کی داخلی زندگی زمانِ محض سے عبارت ہے اور جب خارجی طور پر یہ اپنا اظہار جسم میں کرتی ہے تو اس کا زمان ریاضیاتی بن جاتا ہے۔ یعنی غیر تقسیم پذیر تغیر آنات و لمحات میں منقسم ہو جاتا ہے۔

خودی کی دوسری نمایاں خصوصیت بطور ایک وحدت کے، اس کے اخفا یا خلوت کا پہلو ہے۔ اگر آپ دو مقدمات میں سے کوئی نتیجہ اخذ کرنا چاہیں تو ضروری ہے کہ یہ دونوں مقدمات ایک ہی ذہن کے اندر موجود ہوں۔ اگر زید یہ مقدمہ پیش کرے: ''تمام انسان فانی ہیں'' اور بکر یہ مقدمہ پیش کرے: ''سقراط انسان ہے'' تو اس سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ ''سقراط فانی ہے''۔ نہ صرف منطقی فکر میں بلکہ عام جذباتی کیفیات میں بھی کسی ''انا'' یا ''خودی'' کا ہونا بہت ضروری ہے۔ دندان ساز میرے دانت کے درد کو محسوس نہیں کر سکتا۔ اسی طرح جب میں کسی فرد یا مقام کو پہچان لیتا ہوں، تو میرے ہی حافظے میں اس کے متعلق یادیں ابھرتی ہیں۔ میرا کرب میرا کرب ہے اور میری مسرت میری مسرت ہے۔ انا کا یہ تصور اتنا بنیادی اور اتنا اہم ہے کہ محسوسات و مدرکات کے مقابلے میں کوئی

دوسرا نیابت نہیں کر سکتا، حتیٰ کہ دو مختلف راستوں کے انتخاب کے معاملے میں خدا بھی میری جگہ انتخاب واختیار کا عمل انجام نہیں دے سکتا ہے۔ کیفیات ذہنی کا یہی بے مثل ربط باہمی ہے جو عینیت کی بنیاد ہے اور جسے ہم لفظ ''میں'' (I) یا ''انا'' (Ego) میں ظاہر کرتے ہیں۔

اقبال اس نظریے کے حق میں نہیں جس کی رو سے روح یا نفس کو ایک ایسا جوہر سمجھا جاتا ہے جو خود غیر تغیّر پذیر ہو اور تمام تغیرات کا محل ہو۔ کسی عام مادی شے کے بارے میں ہمارا یہ تصور ہے کہ اس کی کچھ صفات مثلاً وزن، رنگ، امتداد وغیرہ ہوتی ہیں جبکہ وہ خود ان سے علیحدہ مستقل بالذات وجود رکھتی ہے۔ نفسی کیفیات کو بھی اسی نظریہ کی روشنی میں دیکھا جاتا اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ روح ایک مستقل بالذات اور غیر تغیر پذیر جوہر ہے اور مختلف نفسی کیفیات اس کی صفات ہیں۔ یہ ایک بہت بڑی غلطی ہے اقبال کے الفاظ میں:

...... بالفرض ہم تسلیم بھی کر لیں کہ محسوسات و مدرکات کی ماہیت فی الواقع صفات کی ہے، جب بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ روح میں یہ صفات کیسے پیدا ہوئیں؟ علیٰ ہذا یہ کہ ہمارے پاس اس میں ان کی موجودگی کا ثبوت کیا ہے؟ ہم اس کی توجیہہ کریں گے تو کیونکر؟ اس لیے کہ واردات شعور سے تو یہ ہرگز مترشح نہیں ہوتا کہ خودی ایک جوہر روحانی ہے![۴۷]

اقبال خودی کی نوعیت و ماہیت کے تعین کے لیے عصر حاضر کی نفسیات سے رجوع کرتا ہے اس ضمن میں وہ ولیم جیمز کے خیالات کی جدت اور ندرت کا اعتراف کرتا ہے۔ ولیم جیمز کا خیال تھا کہ انسانی شعور ایک سیلِ رواں کی طرح ہے اور اس میں مختلف کیفیات کی آمد و رفت جاری رہتی ہے۔ ہر شعوری کیفیت ایک مستقل بالذات اور غیر تقسیم پذیر اکائی ہے جس میں علم اور حافظہ دونوں کی صلاحیتیں موجود ہیں۔ اس طرح ہر نئی آنے والی کیفیت پر گزرنے والی کیفیت سے منسلک اور مربوط ہوتی جاتی ہے۔ اقبال اگرچہ ولیم جیمز کی ذہانت و فطانت کا قائل ہے تاہم اس کے نزدیک ولیم جیمز کا نظریہ شعور کی صحیح عکاسی نہیں کرتا۔ شعور الگ الگ اجزا کا مجموعہ نہیں جو ایک دوسرے کو اپنی خبر دیتے رہتے ہیں۔ مزید برآں شعور کے اس نظریے سے خودی کی نوعیت و ماہیت پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔

اقبال کے نزدیک خودی احساسات اور نفسی کیفیات سے بالاتر کوئی جوہر نہیں جو شعور کی مختلف حالتوں کو ایک سلسلے میں پرو کر انھیں وحدت و تنظیم عطا کرتا ہے:

...... یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ہمارے نزدیک خودی محسوسات و مدرکات کی اس کثرت سے جو باہم گر پیوست رہتی ہے کوئی الگ تھلگ اور بالاتر شے ہے۔ ہمارا کہنا یہ ہے کہ ہمارے محسوسات و مدرکات

کا مطلب ہی یہ ہے کہ خودی کا عمل دخل جاری ہے۔ جب ہم کسی کا ادراک کرتے ہیں یا اس پر حکم لگاتے ہیں یا کوئی ارادہ کرتے ہیں تو ایسا کرنے میں خودی ہی سے آشنا ہوتے ہیں۔ خودی کی زندگی اطناب کی ایک حالت ہے جس کو اس نے اپنے ماحول پر اثر آفرینی یا اس سے اثر پذیری کی خاطر پیدا کر رکھا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا غلط ہوگا کہ اثر آفرینی اور اثر پذیری کی اس کشمکش میں خودی کا وجود اس سے باہر رہتا ہے۔ ہرگز نہیں، برعکس اس کے وہ ایک راہ نما توانائی (Directive Energy) کی طرح اس میں شامل رہے گی۔ لہٰذا اس کے تجربات اور واردات ہیں جن سے اس کی تشکیل اور اس کے نظم وضبط کا راستہ کھلتا ہے۔[۴۸]

اقبال خودی کو ایک راہ نما (Directive) اصول کی حیثیت دیتا ہے اس ضمن میں وہ ''خلق'' اور ''امر'' کے مابین قائم کردہ قرآن کی تخصیص کا حوالہ دیتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ خودی کو کوئی شے سمجھنے کی بجائے ایک عمل سمجھنا چاہیے۔ ہمارے محسوسات و مدرکات کا سلسلہ جس سے ہماری ذہنی زندگی عبارت ہے ایک امر آفرین رویے یا راہنما مقصد کا رہینِ منت ہے۔ کسی شخص کی ذات یا اس کی انا کو جاننے کے لیے ہمیں یہ جاننا ہوگا کہ اس کی تمنائیں کیا ہیں اور جب وہ کسی شے پر حکم لگاتا ہے یا کوئی ارادہ کرتا ہے تو کیونکر کرتا ہے۔

اقبال جسم اور ذہن کی تخصیص اور امتیاز کو قبول نہیں کرتا۔ ڈیکارٹ کی ثنویت اس کے نزدیک فروعی ہے۔ کوئی فعل وقوع پذیر ہوتا ہے تو ذہن اور جسم ایک ہو جاتے ہیں۔ کوئی شخص اگر میز سے کتاب اٹھاتا ہے تو یہ ایک ایسا غیر تقسیم پذیر فعل ہے جس کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس میں اتنا حصہ جسم کا ہے اور اتنا ذہن کا! ہم یہ پہلے دیکھ آئے ہیں کہ مادہ باہمدگر مربوط حوادث کا نظام ہے۔ اس اعتبار سے جسم کو ذہن یا روح کے اعمال کا ماحصل کہنا چاہیے یا اسے اس کی (یعنی ذہن یا روح کی) عادت کہنا چاہیے۔ اس نظریے کی رو سے خودی آزاد اور خودمختار فعالیت بن جاتی ہے جس میں ہدایت (Direction) اور مقصدیت کے عناصر کارفرما ہیں۔ خودی کے دو درجے ہیں نفس فعال (Efficient self) اور نفس بصیر (Appreciative self) نفس فعال کی تشکیل زمان ومکان کے عام پیمانوں سے ہوتی ہے جب کہ نفس بصیر دوران خالص سے رابطہ رکھتا ہے اور حیات الٰہیہ سے براہ راست فیضیاب ہوتا ہے۔ یہ تخصیص کم و بیش وہی ہے جو برگساں نے انفرادی نفس (Individual self) اور سماجی نفس (Social self) کے مابین قائم کی تھی۔

اقبال کا خیال ہے کہ انسان کے سامنے دو راستے کھلے ہیں۔ وہ انتھک محنت اور مسلسل جدوجہد سے خودی کو مستحکم بنا سکتا ہے یا بے عملی اور بے حسی کی راہ اپنا کر اسے کمزور کر سکتا ہے خودی

کا استحکام اسے بقائے دوام عطا کرتا ہے جب کہ اس کی کمزوری اسے مرگ ابد کے سوا کچھ نہیں دیتی
اقبال اپنے فلسفے کے ''اجمالی خاکے'' میں جو اس نے پروفیسر نکلسن کی فرمائش پر خود تحریر کیا تھا خودی کے اس پہلو پر یوں روشنی ڈالی ہے:

حیات جب انسانیت کا جامہ اختیار کر لیتی ہے تو اس کا نام الیغو (Ego) یا شخص یا خودی ہو جاتا ہے اور شخصیت جدوجہد کی مسلسل حالت سے عبارت ہے۔ شخصیت کا قیام اسی حالت کے تسلسل پر منحصر ہے۔ اگر یہ حالت قائم نہ رہے تو لامحالہ تعطل یا ضعف کی حالت طاری ہو جائے گی اور یہ بات خودی کے حق میں سم قاتل ہے۔ شخصیت (Personality) چونکہ انسان کا سب سے بڑا کمال ہے اس لیے اس کا فرض اولین یہ ہے کہ وہ اس جوہر بے بہا کو مسلسل سرگرم عمل رکھے اور وہ عمل ایسا ہو کہ خودی کی ترقی کا باعث ہو، اسی کو مذہب کی اصطلاح میں ''عمل صالح'' کہتے ہیں۔ اسی لیے قرآن میں بار بار اس کی تاکید آئی ہے۔ مسلسل جدوجہد ہی نئی زندگی ہے۔[۴۹]

اقبال کا خیال ہے کہ خودی کی حیات کے لیے ایک پیہم حالت کاوش بہت ضروری ہے۔ اسی وجہ سے وہ ان فلسفوں پر سخت تنقید کرتا ہے جو فنا کو انسان کا نصب العین قرار دیتے ہیں۔ افلاطون، بدھ مت اور ایرانی تصوف بالخصوص اس کا ہدف تنقید ہیں۔ وہ نفئ خودی کی بجائے اسے اس قدر مضبوط بنانا چاہتا ہے کہ یہ موت کے صدمہ عظیم سے بھی متاثر نہ ہو سکے:

اگر خودی کی حالت کاوش برقرار رہے تو گمان غالب یہ ہے کہ موت کا صدمہ ہماری خودی کو متاثر نہیں کر سکتا۔ ممکن ہے کہ موت موجودہ زندگی اور آئندہ زندگی کے درمیان ایک وقفۂ سکون ہو جسے قرآن شریف حالتِ برزخ سے تعبیر کرتا ہے۔ موت کا صدمہ صرف وہ افراد برداشت کر سکیں گے جنھوں نے اس زندگی میں اپنی خودی کو پختہ کر لیا ہوگا۔[۵۰]

استحکام خودی کے عوامل میں عشق انتہائی اہمیت کا حامل ہے:

خودی میں عشق سے پختگی پیدا ہوتی ہے۔ عشق کے معنی ہیں کسی چیز کو اپنے اندر جذب کرنا یا جزو بنانا۔ عشق کی اعلیٰ ترین صورت یہ ہے کہ ایک نصب العین اپنے سامنے رکھا جائے۔ عشق کی خاصیت یہ ہے کہ وہ عاشق اور معشوق دونوں میں شان انفرادیت پیدا کر دیتا ہے۔ جس طرح عشق سے خودی میں پختگی اور توانائی آتی ہے، سوال سے ضُعف اور نقص پیدا ہوتا ہے۔ جو بات تمہیں ذاتی کوشش کے بغیر حاصل ہو جائے، وہ سوال کے ذیل میں آتی ہے۔[۵۱]

اس عشق کی بہترین مثال آنحضرت صلعم کی حیات طیبہ ہے جو ایک عظیم ترین مقصد کے حصول کے لیے مسلسل جدوجہد سے عبارت ہے!

اقبال تربیت خودی کے تین مراحل کا ذکر کرتا ہے۔ (۱) دستور الٰہی کی اطاعت (۲) ضبط

نفس (۳) نیابت الٰہی

جب انسان دستور الٰہی کی پابندی اور ضبط نفس میں اپنے کمال کو پہنچتا ہے تو وہ انسانی ارتقا کی آخری منزل یعنی نیابت الٰہی پر پہنچ جاتا ہے:

...... جو شخص اس منزل پر پہنچ جاتا ہے وہ اس دنیا میں خلیفۃ اللہ ہوتا ہے۔ وہ کامل خودی کا مالک اور انسانیت کا منتہائے مقصود ہوتا ہے۔ یعنی اس کی زندگی میں آ کر حیات اپنے مرتبۂ کمال کو پہنچ جاتی ہے۔ کائنات کے پیچیدہ مسائل اس کی نظر میں سہل معلوم ہوتے ہیں اور اعلیٰ ترین قوت اور برترین علم دونوں کا حامل ہوتا ہے۔ اس کی زندگی میں فکر اور عمل، جبلت اور ادراک سب ایک ہو جاتے ہیں۔ چونکہ وہ سب کے آخر میں ظاہر ہوگا، اس لیے وہ تمام صعوبتیں جو انسانیت کو ارتقائی منازل طے کرنے میں لاحق ہوتی ہیں، برمحل ہیں، اس کے ظہور کی پہلی شرط یہ ہے کہ بنی نوع آدم جسمانی اور روحانی دونوں پہلوؤں سے ترقی یافتہ ہو جائے۔ فی الحال اس کا وجود خارج میں موجود نہیں لیکن انسانیت کی تدریجی ترقی اس امر کی دلیل ہے کہ زمانۂ آئندہ میں افراد کاملہ کی ایسی نسل پیدا ہو جائے گی جو حقیقی معنوں میں نیابت الٰہی کی اہل ہوگی۔

زمین پر خدا کی بادشاہت کے یہ معنی ہیں کہ یکتا افراد کی جماعت جمہوری رنگ میں قائم ہو جائے۔ ان کا صدر اعلیٰ وہ شخص ہوگا۔ جو ان سب پر فائق ہوگا اور اس کا نظیر دنیا میں نہ مل سکے گا۔

نیٹشے نے بھی اپنے تخیل میں افراد یکتا کی ایسی جماعت کی ایک ایسی جھلک دیکھی تھی، لیکن اس کے نسلی تعصب نے اس تصویر کو بھونڈا کر دیا۔[۵۲]

❁......❁......❁

حوالہ جات وحواشی

۱- علامہ اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (ترجمہ نذیر نیازی) بزم اقبال لاہور،۱۹۸۳ء ص ص ۷،۸۔

2- Dr. Qureshi, *Selections from the Iqbal Review*, Iqbal Academy Lahore 1983, p. 258.

۳- تشکیل جدید الٰہیات، ص۳۰۸۔

۴- ایضاً، ص۲۰۸۔۲۰۹۔

۵- ایضاً۔

۶- ایضاً۔

۷- ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین، مجلس ترقی ادب لاہور،۱۹۷۳ء ص۱۲۱۔

۸- تشکیل جدید الٰہیات، ص۳۳۔

۹- وجدان اور صوفیانہ واردات پر اقبال کے نظریات کی مزید تشریح کے لیے ملاحظہ کیجیے۔
Ishrat Hussain Enver, *The Metaphysics of Iqbal*, Sh: M. Ashraf, Lahore 1963 pp 10-33.

۱۰- تشکیل جدید الٰہیات، ص ص۲،۳،۴۔

۱۱- ایضاً، ص۱۳۔

۱۲- ایضاً، ص۴۳۔

۱۳- ایضاً، ص ص۴۳،۴۴۔

۱۴- ایضاً، ص ص۴۵،۴۶۔

۱۵- "*Cogito ergo sum*" میں سوچتا ہوں اس لیے ہوں۔

۱۶- تشکیل جدید الٰہیات، ص۴۸

17- Ishrat H. Envor, *Metaphysics of Iqbal,* p-60

۱۸- تشکیل جدید الٰہیات، ص۵۲۔

۱۹- ایضاً، ص۵۱۔

۲۰- ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال، ص ۶۲۳۔
۲۱- زینو کے ''حرکت و کثرت'' کے خلاف دلائل کا مطالعہ کرنے کے لیے دیکھیے، نعیم احمد، تاریخ فلسفہ یونان، ص ۲۵۔
۲۲- ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال، ص ص ۶۲۳، ۶۲۴۔
۲۳- تشکیل جدید الٰہیات، ص ۵۶۔
۲۴- ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال، ص ص ۶۲۵، ۶۲۶۔
۲۵- برگساں کے فلسفہ کا تفصیلی مطالعہ کرنے کے لیے دیکھیے:

i) Henry Bargson, *Creative Evolution*.
ii) C.E.M. Joad, *Guide to Modern Thought* (Ch: Bergson)
iii) W.K. Wright, *A History of Modern Philosophy* (ch. Bergson)

26- B. A. Dar, *Iqbal and Post-Kantian Voluntarism*, p-ii.
27- A Degobart D. Runes (ed), *The Dictionary of Philosophy*,p-333.

۲۸- مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے، انسائیکلو پیڈیا فلاسفی، جلد، ص ۲۷۰ تا ۲۷۲۔

29- B. A. Dar, *Iqbal and Poet-Kantian Voluntarism*, p-7.

۳۰- ایضاً۔
۳۱- تشکیل جدید الٰہیات، ص ۶۲
۳۲- ایضاً، ص ۸۰۔
۳۳- ایضاً، ص ۸۴۔
۳۴- ایضاً، ص ۹۰۔
۳۵- خلفیہ عبدالحکیم، فکر اقبال، ص ۶۴۱۔

36- M. M. Sharif, "Iqbal's Conception of God" in Iqbal as a Thinker", pp. 104-106. Original text is as follow : "The so called external world with all its sensuous wealth including serial time and space and the so called world of feelings ideas and ideals are both creations of self. Following Fichte and Ward, Iqbal tells us that the self posits from itself the not-self for its own perfection. All the beauties of Nature are, therefore, the creatures of our own wills. Desires them: not they desires".

۳۷- تشکیل جدید الٰہیات، ص ۹۶۔

38- M. M. Sharif, *Iqbal Concept of God in Iqbal as a Thinker*, p-109.

۳۹- تشکیل جدید الٰہیات، ص ۴۶۔
۴۰- اقبال کے نظریہ ابدیت کے لیے ملاحظہ کیجیے:

i) Ishrat Enver, *Metaphysics of Iqbal*, pp. 91-92.
ii) Naeem Ahmad, Iqbal's Concept of Eternity", *Iqbal Review*, Lahore, April, 1977.

۴۱- خدا اور انسان کے تعلق پر مزید مطالعہ کے لیے دیکھیے: نعیم احمد، ''انائے انسانی اور انائے کبیر کا تعلق۔اقبال کی نظر میں'' مجلہ اوراق، لاہور، ستمبر، اکتوبر ۱۹۷۵ء میں ص ۱۸۸

۴۲- تشکیل جدید الٰہیات، ص ص ۱۰۹-۱۱۰۔

43- Whittemore, *Iqbal's Pantheism in "Selections from the Iqbal Review*, p. 256.

۴۴- تشکیل جدید الٰہیات، ص ۱۴۴۔

۴۵- ایضاً، ص ۱۴۸۔

۴۶- ایضاً، ص ۱۵۲۔

۴۷- ایضاً، ۱۵۴۔

۴۸- پروفیسر محمد یوسف سلیم چشتی، شرح اسرار خودی، لاہور، ص ۱۰۔

۴۹- ایضاً، ص ۱۳۔

۵۰- ایضاً، ص ۱۴۔

۵۱- ایضاً، ص ص ۱۵، ۱۶۔

چوتھا باب

اقبال کے تصور بقائے دوام کا فکری پس منظر

اس باب میں ہم ان مغربی مفکرین کے تصورات بقائے دوام کو زیر بحث لائیں گے جن پر اقبال نے اپنے چوتھے خطبے میں تنقید کی ہے۔ اس کے علاوہ ان مغربی فلسفیوں کا تذکرہ بھی آئے گا جن کا اثر اقبال نے بالواسطہ طور پر قبول کیا ہے۔ مغربی فلسفیوں پر تنقید کے علاوہ اقبال نے ہندوؤں کے تناسخ ارواح کے عقیدے کو بھی ہدف تنقید بنایا ہے۔ چنانچہ ہم اس عقیدے کے بھی خدوخال واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔

چونکہ اقبال نے کانٹ، ولیم جیمز اور نٹشے کے تصورات بقائے دوام کو مختصراً بیان کر کے ان پر تنقید کی ہے، اس لیے ہم ان فلسفیوں کے بقائے دوام کے بارے میں نظریات سے قدرے تفصیلی بحث کریں گے اور اس کے علاوہ جیمز وارڈ، ڈاکٹر میک ٹیگرٹ اور شوپنہار کے تصورات بقائے دوام سے بھی مختصراً تعرض کریں گے۔

(۱)

کانٹ (۱۷۲۴ء-۱۸۰۴ء) روح کے بقائے دوام کے بارے میں فلاسفہ کے پیش کردہ مابعدالطبیعیاتی دلائل سے مطمئن نہ تھا۔ چنانچہ 'انتقاد عقل محض' میں اس نے موزز مینڈلسان (Moses Mendelssohn) اور ہرڈر (Herder) کے ان مابعدالطبیعیاتی دلائل کا ذکر کیا ہے جن کی رو سے روح کو ''سادہ جوہر'' کی حیثیت سے پیش کیا جاتا ہے کہ یہ موت کے صدمے سے متاثر نہیں ہوتا یا یہ کہ روح کے بقائے دوام کا تصور انسان کے لیے فطری بلکہ لازمی ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ یہ دونوں براہین منطقی طور پر سقیم ہیں کیونکہ روح کی سادگی سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ یہ ہمیشہ قائم رہے گی۔ روح کے اندر اگرچہ کوئی ''امتدادی صفت'' (Extensive Quality) نہیں، تاہم اس کے اندر ''عمقی صفت'' (Intensive Quality) ضرور ہے جو کہ بتدریج کم ہوتے ہوئے معدوم ہو سکتی

ہے۔ کانٹ کے نزدیک ہرڈر کا یہ نقطۂ نظر بھی قابل قبول نہیں کہ مرنے کے بعد انسانی روح کو اس لیے قائم و دائم رہنا چاہیے تا کہ یہ زیادہ مکمل اور بہتر درجۂ حیات حاصل کر سکے۔ ہم کائنات میں دیکھتے ہیں کہ فرد تو تباہ ہو جاتا ہے لیکن صرف نوع باقی رہتی ہے۔ اس مشاہدے سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ انفرادی روح بقائے دوام کے اہل ہے۔[1]

'انتقادِ عقل محض' میں کانٹ نے انسانی عقل کی حد بندی کر کے دنیائے مظاہر اور دنیائے حقیقت کی تخصیص قائم کی تھی۔ ''خالص عقل'' یا ''عقل محض'' صرف دنیائے مظاہر کے اندر ہی سرگرم کار رہ سکتی ہے، دنیائے حقیقت اس کی رسائی سے باہر ہے۔ خدا آزادی اور بقائے دوام جیسے مسائل کا تعلق دنیائے حقیقت سے ہے۔ اس لیے یہاں عقل عملی (Practical Reason) کام دیتی ہے جس کا تعلق اخلاقی امور سے ہے۔ انسان بلکہ ساری کائنات کی قدر و قیمت کا تعین صرف اخلاقی بنیادوں پر ہی کیا جا سکتا ہے۔ اگر حقیقت مطلقہ کے ادراک کی صلاحیت خالص عقل میں ودیعت کی گئی ہوتی تو ''خدا اور ابدیت کا ہولناک نظارہ مستقلاً ہمارے سامنے رہتا...... قانون شکنی کی کوئی جرأت نہ کرتا...... اکثر اعمال کی قانون سے مطابقت محض خوف کی وجہ سے ہوتی اور اخلاقی اعمال کا کوئی وجود نہ رہتا جن پر کہ عقل اعلیٰ کی نگاہ میں نہ صرف فرد کی بلکہ کائنات کی قدر و قیمت کا انحصار ہے۔[2]

''انتقادِ عقل عملی'' کے آخر میں کانٹ بڑے واضح الفاظ میں کہتا ہے:

> جتنا زیادہ اور مستقل مزاجی سے ہم غور کرتے ہیں، دو چیزیں ہمارے ذہن کو ہمیشہ بڑھتے ہوئے جذبہ ستائش اور رعب سے معمور کر دیتی ہیں۔ ایک تو اوپر تاروں بھرا آسمان اور دوسرا اندر کا اخلاقی قانون...... میں ان دونوں کو اپنے سامنے پاتا ہوں اور انھیں اپنے وجود کے شعور سے براہ راست مربوط کر دیتا ہوں......

کانٹ کے نزدیک ''تاروں بھرے آسمان'' کا مطالعہ سائنس اور عقل محض کا دائرہ کار ہے جبکہ داخلی زندگی کا تعلق اخلاقی شعور سے ہے اور یہی اخلاقی شعور فرد کو انفرادی اور کائنات کو مجموعی قدر و قیمت عطا کرتا ہے۔ جب میں کائنات اور اس کی بے پناہ وسعت پر غور کرتا ہوں تو مجھے یوں محسوس ہوتا ہے کہ میری انفرادی حیثیت اس کے اندر معدوم ہو گئی ہے۔ لیکن

> ...... جب میں دوبارہ غور کرتا ہوں تو میری اہمیت ایک ذہین ہستی کی حیثیت سے میری شخصیت کے توسط سے لامتناہی طور پر بلند ہو جاتی ہے۔ کیونکہ تب اخلاقی قانون مجھ پر یہ منکشف کرتا ہے کہ

حیوانی فطرت اور تمام تر دنیائے حسّیات سے ماورا میری ایک قائم بالذات زندگی ہے...... میری ہستی کی تشکیل ہی اس طرح ہوئی ہے کہ یہ اس اخلاقی قانون کا اتباع کرے جو اس زندگی کی شرائط اور کوائف سے محدود نہیں بلکہ لاانتہا کی طرف پھیلا ہوا ہے۔[۳۱]

''انتقادِ عقلِ محض'' میں کانٹ نے اپنے نظریہ بقائے دوام کی اوّلین شکل پیش کی۔ اس کی رو سے بقائے دوام عقلِ عملی کا ایک مفروضہ ہے۔ اس دنیا میں مسرت اور فضیلت ایک دوسرے کے متوازی نہیں چلتے۔ بہت سے برے لوگ ایسے ہیں جنھیں ان کے اعمال بد کی اس دنیا میں سزا نہیں ملتی اور بہت سے نیک لوگ ایسے ہیں جن کی اچھائیوں کی جزا اس دنیا میں انھیں نہیں ملتی۔ لیکن عقل اس امر کا تقاضا کرتی ہے کہ اچھے کاموں کی جزا اور برے کاموں کی سزا ملنی چاہیے چنانچہ ایک دوسری زندگی ہونی چاہیے جس میں عدل کے تقاضے پورے ہو سکیں۔ لیکن ''انتقادِ عقلِ عملی'' میں کانٹ ذرا مختلف انداز استدلال اپناتا ہے۔ اس استدلال میں جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا، زیادہ زور اخلاقی اصول پر ہے۔ اخلاقی قانون یہ مطالبہ کرتا ہے کہ ہم مکمل ہوں اور کانٹ کے نزدیک وہ فرض فرض ہی نہیں جس کی کہ تکمیل نہ ہو سکے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک فانی اور متناہی ہستی (انسان) اخلاقی قانون کے تقاضے کو کیسے پورا کر سکتی ہے؟ یہ ضروری ہے کہ اخلاقی ارتقا نچلے درجوں سے شروع ہو اور تکمیل کی غیر مختتم بلندیوں کی طرف اپنا سفر جاری رکھے۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ انسان کی زندگی کو موت کے بعد بھی ابدالاباد تک پھیلا دیا جائے۔

کانٹ اپنے بقائے دوام کے نظریہ کو نہ تو مذہبی مشاہدے سے اخذ کرتا ہے اور نہ ہی اسے ''اندھے عقیدے'' پر مبنی قرار دیتا ہے۔ وہ ایک طرف تو عقلیت کا حامی تھا اور دوسری طرف تصوف کو پسند نہیں کرتا تھا۔ اس لیے اس نے اخلاقی قانون کو مذہب سے بھی بلند درجہ دے دیا۔ یہ ہمارے اندر کا اخلاقی قانون ہی ہے جو ہمیں یہ بتاتا ہے کہ کائنات ایک علیم وحکیم خدا کی رضا کے مطابق چل رہی ہے اور ہم مرنے کے بعد بھی زندہ رہیں گے۔

آئندہ زندگی کیسی ہوگی؟ اس کے بارے میں کانٹ کہتا ہے کہ ہم صرف وہی کچھ جان سکتے ہیں جو کچھ اخلاقی قانون سے عقلی طور پر اخذ کیا جا سکتا ہے۔ اس سے زیادہ ہم نہ جان سکتے ہیں اور نہ اس کی کوشش کرنی چاہیے۔ تاہم یہ امید کی جا سکتی ے کہ آئندہ زندگی میں ''اخلاقی انحطاط اور اس کی پاداش میں ملنے والی سزاؤں اور اخلاقی ترقی اور اس کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی خوشحالی کا عمل ہمیشہ جاری رہے گا''[۳۲] بعد میں چھپنے والے ایک مضمون The End of All Things میں

کانٹ نے کہا کہ بقائے دوام کا مفہوم زمان کا لامتناہی پھیلاؤ نہیں بلکہ خود زمان پر حاوی ہونا ہے۔[۵]

یہاں ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ کانٹ کے نزدیک روح کے بقائے دوام کا معاملہ ضمنی ہے۔ اس کے نزدیک اصل اہمیت اخلاقی قانون کی ہے۔ بقائے دوام یا کانٹ کے الفاظ میں ''آئندہ زندگی'' (Future Life) کے بارے میں اس کے نقطۂ نظر کا دارومدار اس کے اس نظریہ پر ہے کہ کائنات پر ایک ایسی ہستی حکومت کر رہی ہے جو انسانی اقدار سے غافل نہیں اور یہ کہ اخلاقی قانون ہی انسان اور کائنات کو قدر و قیمت عطا کرتا ہے۔[۶]

اقبال کانٹ کی پیش کردہ دلیل کو رد تو نہیں کرتا لیکن اسے ناکافی قرار دیتا ہے۔ کانٹ کی اخلاقی دلیل پر اقبال کے اعتراضات مندرجہ ذیل ہیں!

الف) بقائے دوام ''عقل عملی'' کا ایک مسلمہ ہے اور ہم اس پر یقین رکھنے کے لیے اس لیے مجبور ہیں کہ اخلاقی فضائل اور مسرت و سعادت کے متبائن تصورات میں ہم آہنگی پیدا ہو سکے۔ ''لیکن جو بات غیر واضح رہ جاتی ہے وہ یہ ہے کہ فضائل اخلاق اور مسرت و سعادت کی تکمیل کے اس عمل کو اتنے لامتناہی زمانے کی ضرورت کیوں ہے؟[۷]

ب) عقل عملی کا دوسرا مسلمہ خدا ہے جو کہ فضائل اخلاق اور مسرت و سعادت کے فضائل کو ہم آہنگ کرتا ہے۔ یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ وہ یہ ہم آہنگی کیونکر پیدا کرتا ہے۔

ج) وہ لوگ جو اس استدلال سے مطمئن نہیں وہ جدید مادیت کی رو سے کہہ سکتے ہیں کہ شعور اور اس کی تمام کیفیات مادی عمل ہی سے ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ اس طرح اخلاقی شعور بھی دماغ کی پیداوار ہے اور دماغ کی ہلاکت وفنا کے ساتھ ہی ہمیشہ کے لیے معدوم ہو جائے گا۔

بقائے دوام کے بارے میں کانٹ اور اقبال کے نقطہ ہائے نظر کے فرق کی وضاحت مظفر حسین نے اس طرح کی ہے:

> ان سوالات کا باریک بینی سے جائزہ لیے بغیر علامہ اقبال کا موقف پوری طرح سمجھ میں نہیں آ سکتا۔ یہ سوالات دراصل کائنات کی ساخت کے بارے میں ہیں، جس کے متعلق مذہب و فلسفہ کے مختلف دبستان مختلف نقطہائے نظر رکھتے ہیں اور ہر ہر نقطۂ نظر حیات بعد الموت کے بارے سے میں مختلف تصورات پر منتج ہوتا ہے۔ مثلاً عیسائیت کی رو سے انسان پیدائشی طور پر ہی گنہ گار ہے اور چونکہ اسے اوّلین گناہ کی پاداش میں جنت سے نکال کر اس دنیا میں سزا کے طور پر بھیجا گیا ہے، اس لیے یہ دنیا اس کی آرزوں اور تمناؤں کے لیے سازگار ہو ہی نہیں سکتی۔ لہٰذا اسے اس دنیا سے کٹ کر اپنی تمام آرزوں کی تکمیل کو آخرت پر اٹھا رکھنا چاہیے۔ اس کے برعکس اسلام کا تصور

کائنات ایسی مایوسی پر مبنی نہیں اور وہ اس دنیا کو انسان کے اعلیٰ مقاصد کے لیے ناساز گار نہیں سمجھتا۔ بقول اقبال اسلام اس دنیا کے بارے میں اصلاحیہ (Melioristic) نقطۂ نظر رکھتا ہے۔ جس کے مطابق اس کی اصلاح ممکن ہے۔ اور انسان کی جدوجہد اس کی اصلاح کے لیے موثر ہے۔ لہٰذا یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ انسان کی کاوش خیر اس دنیا میں نتیجہ خیز نہیں ہوسکتی اور خیر کی تمام آرزوؤں کی تکمیل کو آخرت پر اٹھا رکھنا چاہیے۔ بلکہ اسلامی نقطۂ نظر کی رو سے تو انسان کے مقاصد خیر آخرت میں تکمیل پذیر ہوں گے ہی اس کی کاوش خیر کے صلے میں کہ غلبہ خیر کے لیے اس نے اس دنیا میں کیا جدوجہد کی۔ اس لیے وہ عیسائیت کی طرح ترک دنیا کی تعلیم نہیں دیتا بلکہ اس دنیا کو اخلاقی سانچے میں ڈھالنے کے لیے سخت جدوجہد کی تلقین کرتا ہے اور انسان کی نصب العینی آرزوؤں کو محض حسنات آخرت تک محدود نہیں رکھتا بلکہ حسنات دنیا تک وسعت دیتا ہے۔ وہ انسان کو اس دنیا میں بھی اتمام نور کی بشارت دیتا ہے اور آخرت میں بھی۔ اس لیے اس دنیا میں سخت جدوجہد شرط ہے بقائے دوام کی کیونکہ جدوجہد سے ہی خودی کا وہ اطناب قائم رہتا ہے جس کے قائم رہنے سے ہی شعور ذات قوی تر ہوتا چلا جاتا ہے جو اسے بقائے دوام کا سزاوار بنا دیتا ہے۔ علامہ اقبال کے نزدیک خدائے زندہ زندوں کا خدا ہے۔ وہ انسان کو اس کائنات کی گہری آرزوؤں میں اپنا شریک بنانا چاہتا ہے۔ اس لیے وہ اعلیٰ کائناتی مقاصد کے لیے سردھڑ کی بازی لگانے اور جان سے گزر جانے والوں کو تو فوراً نئی زندگی عطا کر دیتا ہے لیکن ''تن بے روح'' سے بیزار ہے جو مقاصد کائنات میں اس کے شریک کار نہ بن سکے۔ اخلاق اور مسرت کے متبائن تصورات میں اتصال پیدا کرنے کے لیے وہ انسانی جدوجہد کو ضروری شرط قرار دیتا ہے۔[۸]

اقبال نے اگرچہ کانٹ کی اخلاقی دلیل کو ناکافی قرار دیا ہے لیکن اس نے کانٹ کے اس نظریہ سے لاشعوری طور پر اثر قبول کر لیا کہ مرنے کے بعد بھی اخلاقی ارتقا کے مدارج لاانتہا کی طرف پھیلے ہوئے ہیں۔ آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ وہ خودی کی حیات بعد الموت کو بے عملی اور راحت ابدی کی زندگی نہیں سمجھتا بلکہ اسے آخرت میں بھی سخت جدوجہد اور اطناب کی زندگی قرار دیتا ہے۔

اقبال کو ''اخلاقی قانون'' کے اثبات کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ وہ کانٹ کی طرح ''اخلاقی قانون'' کو انسانی شخصیت سے بالاتر حیثیت نہیں دیتا بلکہ اس کے نزدیک ''اخلاقی قانون'' حیات خودی کی باطنی ضروریات کے تحت وجود پذیر ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے قدر و قیمت اور خیر و شر کا تعین بھی خودی کی ضروریات کے حوالے سے ہوتا ہے۔ جو اعمال خودی کو تقویت بخشتے ہیں احسن ہیں اور جو اسے کمزور بناتے ہیں وہ برے ہیں۔

۲

اب ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال ولیم جیمز کے تصور بقائے دوام کو کس نظر سے دیکھتا ہے۔ ولیم جیمز (۱۸۴۲ء۔۱۹۱۰ء) کے نزدیک کائنات کی مرکزی حقیقت ایک لامحدود قوت اور قوت حیات ہے جس سے ہر شئے کا ظہور ہے۔ تمام موجودات کی اس باطنی روح کو وہ خدا کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ جو شخص اس حقیقت سے آگہی حاصل کر لیتا ہے وہ اسے کسی بھی نام سے یاد کر سکتا ہے۔ وہ اسے نور رحمانی کہہ سکتا ہے، رب، روح کلی یا قدرت مطلقہ کا نام دے سکتا ہے۔ اگر انسان حقیقت تک پہنچ جائے تو اسے پتہ چلے گا کہ وہی اوّل ہے اور وہی آخر ہر شئے اسی سے ہے اور اسی میں ہے اور اس سے خارج میں کسی شئے کا وجود نہیں۔ وہ ہماری جان جان ہے۔ ہم اس کی حیات سے بہرہ اندوز ہیں۔ ہم میں اور اس میں فرق یہ ہے کہ ہم انفرادی ارواح ہیں اور وہ لامحدود روح کلی ہے جس کے اندر ہم اور دیگر تمام ارواح اور موجودات بھی داخل ہیں۔ لیکن جوہر وجود کے لحاظ سے حیات الٰہی اور حیات انسانی ایک ہی ہیں۔ ان میں جوہر کا فرق نہیں بلکہ درجے اور کمیت کا فرق ہے۔[۹]

انسانی زندگی کا سب سے بڑا مقصد حیات الٰہیہ کے ساتھ ربط ہے اور اس راستے میں پیش آنے والی تمام مشکلات پر اسے قابو پانا چاہیے۔ حیات الٰہیہ کے ساتھ انسان کا ربط جتنا گہرا ہوگا، اتنی ہی زیادہ الوہی قوتیں اس کے اندر پیدا ہو جائیں گی۔ ''ایسی حالت میں ہم عقل الٰہی سے چیزوں کو سمجھیں گے اور قوت الٰہی سے عمل کریں گے۔ بیماری اور کمزوری کی جگہ ہمیں قوت اور صحت حاصل ہوگی اور بے آہنگی ہم آہنگی سے بدل جائے گی۔ اپنے اندر الوہیت کا احساس پیدا کرنے اور حیات کلی کے ساتھ باطنی ربط قائم کرنے سے ہماری زندگی اس سرچشمۂ فیض سے سیراب ہونا شروع ہو جاتی ہے۔ جہنم میں ہم تبھی تک رہ سکتے ہیں جب تک ہم خود چاہیں تکلیف اور مصیبت میں بسر کرنا انسان کے لیے ضروری نہیں۔ ہم جس طرح کی جنت کی طرف صعود کرنا چاہیں کر سکتے ہیں۔ جب ہم بلند مقامات کی طرف عروج کرنے کی کوشش کریں تو کائنات کی تمام اعلیٰ قوتیں ہماری معاون ہو جاتی ہیں۔[۱۰]

اقبال اور ولیم جیمز اپنے اپنے فلسفیانہ موقف میں، قطع نظر فروعی اختلافات کے، مندرجہ ذیل امور پر ایک دوسرے سے اتفاق رکھتے ہیں۔

لف) دونوں ایک ایسے کائناتی نظریہ کے حامی ہیں جس میں حرکت اور کثرت پائی جاتی ہے اور

انسانی آزادی، ارتقا اور انفرادیت کا اثبات کیا جاتا ہے۔

ب) دونوں ارادیت پسندی کے حامی ہیں اور ارادے کو بنیادی اہمت کا حامل سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک ذہنی زندگی بے مقصد نہیں بلکہ اپنے اندر غایات و مقاصد رکھتی ہے۔

ج) دونوں حیات اور کائنات کے ارتقا پذیر رہنے کے قائل ہیں۔

د) دونوں حقائق کی تحقیق کے لیے تجربے پر پورا زور دیتے ہیں۔

ہ) دونوں جبریت کے مخالف اور انسانی آزادی کے حامی ہیں۔[۱۱]

اقبال کی ذاتی لائبریری میں ولیم جیمز کا کتابچہ (*Human Immortality*) موجود تھا۔ اس کتابچے میں ولیم جیمز نے اپنے عمومی فلسفیانہ موقف کی روشنی میں دو اعتراضات کا جواب دیا ہے۔ پہلا اعتراض سائنسی نقطۂ نظر کے تحت پیدا ہونے والے اس مفروضے کے بارے میں ہے کہ انسانی ذہن دماغ کا پیداواری وظیفہ (Productive function) ہے۔ ڈارون کے زیر اثر پیدا ہونے والی مادیت نے تمام روحانی اور ذہنی اعمال کی تشریح مادی حوالوں سے ہی کرنے کی کوشش کی تھی۔ چنانچہ ذہن یا ذہنی اعمال کو دماغ کے اعمال کا ہی ضمنی نتیجہ قرار دیا جاتا تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے مرنے کے ساتھ ہی ذہن بھی معدوم ہو جائے گا۔ ولیم جیمز یہ کہتا ہے کہ شعور یا روح کو انسانی دماغ کا پیداواری وظیفہ سمجھنا ایسے ہی ہے جیسے کہ یہ خیال کرنا کہ، بھاپ چائے دانی کا وظیفہ ہے'' یا ''روشنی برقی رو کا وظیفہ ہے'' یا ''برقی قوت آبشار کا وظیفہ ہے''۔ جس طرح روشنی کی کرن جب ایک منشور (Prism) میں سے گزرتی ہے تو وہ قوس وقزح کے سات رنگوں میں تقسیم ہو جاتی ہے اور یہ سات رنگ منشور کا پیداواری وظیفہ متصور نہیں کیے جا سکتے۔ بلکہ یوں کہا جا سکتا ہے کہ یہ منشور کا ترسیلی وظیفہ (Transmissive function) یا ترجیصی وظیفہ (Permissive function) ہے جس نے سفید روشنی کو سات رنگوں میں پھاڑ دیا ہے۔ بعینہٖ اسی طرح شعور کو بھی دماغ کا ترسیلی یا ترجیصی وظیفہ سمجھنا چاہیے جس میں شعور وقتی طور پر دماغ کو کام میں لاتا یا اس سے کام لیتا ہے۔ اس لیے دماغ کے مر مٹنے سے شعور فنا نہیں ہوتا۔[۱۲]

ولیم جیمز کے اس نظریہ پر اقبال تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اس سے فقط یہ ثابت ہوتا ہے کہ ''یہ شعور کی کوئی ورا الجسم میکانکی ترکیب ہے جو محض دل بہلاوے کے لیے کسی جسمانی معمول سے عارضی طور پر تو کام لے لیتا ہے لیکن پھر ہمیشہ کے لیے اس کا ساتھ چھوڑ دیتا ہے''[۱۳] اس سے یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ ہمارے محسوسات و مدرکات کا حقیقی مشمول بھی علی التسلسل قائم رہے گا۔ ''اس لیے یہ موقف ابن رشد کے نظریہ سے مختلف نہیں کیونکہ انفرادی تشخص کے ساتھ خودی کے

بقائے دوام کی اس میں بھی کوئی صورت نہیں ملتی ۔ یہ بھی ایک مابعدالطبیعیاتی دلیل ہے جسے سائنسی زبان میں پیش کیا گیا ہے۔[۱۴]

(۳)

ولیم جیمز، کے تذکرے کے بعد اقبال نٹشے کے ''تکرار ابدی'' کے نظریہ پر تنقید کرتا ہے۔ اقبال کی تنقید سے پہلے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ نٹشے کا نظریہ کیا ہے۔

فریڈرک نٹشے (۱۸۴۴ء-۱۹۰۰ء) ایک ایسے دور میں پیدا ہوا جب یورپ میں سیاسی اور معاشی ترقیوں کا دور دورہ تھا۔ افریقہ اور ایشیا کے کئی ممالک میں یورپ والوں کی نو آبادیاں قائم تھیں۔ اس طرح مختلف خطوں سے دولت سمٹ کر یورپ میں آ رہی تھی۔ صنعتی انقلاب اور دولت کی فراوانی سے یورپ کی زندگی میں بہت تیز رفتاری آ گئی اور کئی ایسے مسائل پیدا ہوئے جو اخلاقیات اور مذہب کے مُسلّمات سے براہ راست متصادم تھے۔ نٹشے کی تحریروں میں بار بار اس عدم توازن اور عدم مطابقت کا ذکر ملتا ہے جو اخلاقی اور سماجی معاملات اور اقتصادی اور سیاسی ارتقا کے مابین پیدا ہو گئی تھی۔ یہی وجہ تھی کہ نٹشے قدیم اقدار سے بیزار ہو کر اپنے خوابوں کی تعبیر مستقبل کے امکانات میں ڈھونڈنے لگا۔

نٹشے کے افکار پر شوپن ہار اور ڈارون کے اثرات نمایاں طور پر نظر آتے ہیں۔ وہ شوپنہار کی طرح یہ سمجھتا ہے کہ کائنات کا اساسی اصول ''ارادہ'' ہے لیکن وہ اس کی قنوطیت کو پسند نہیں کرتا۔ اسی طرح وہ ڈارون کی طرح ارتقائی عمل کو ایک ناقابل انکار حقیقت سمجھتا ہے لیکن وہ اس کے اس نظریہ سے اتفاق نہیں کرتا کہ ارتقا کا عمل ماحول کے ساتھ میکانکی مطابقت کی وجہ سے جاری وساری رہتا ہے۔ نٹشے کے نزدیک جبلّت حیات (Vital Instinct) سب سے زیادہ بنیادی اور اہم ہے۔ علم کی جبلّت بھی جبلّت حیات کے ماتحت ہے۔ جبلّت علم زندگی کو آگے بڑھانے کے لیے دیومالا، مذہب اور اخلاقیات کا فریب تخلیق کرتی ہے۔

نٹشے کا اصل مقصد یہ ہے کہ شوپنہار کی پیدا کردہ قنوطیت پر غلبہ حاصل کرے۔ گونا گوں جسمانی عوارض، قدیم اقدار سے بیزاری، تیز رفتار سماجی زندگی کے مسائل نے نٹشے کے لیے زندگی کو ایک بہت بڑا بوجھ بنا رکھا تھا۔ اس نے تین مرتبہ خودکشی کی بھی کوشش کی۔[۱۵] بعدازاں اس نے یہ نظریہ قائم کیا کہ فن ایک خوبصورت فریب ہے جو زندگی خود کو قائم رکھنے کے لیے وضع کرتی ہے۔

چنانچہ نٹشے ''یونانی المیہ'' میں اپنی بے چین روح کی تسکین کا سامان ڈھونڈتا ہے۔ المیہ اس کے نزدیک بے رحم فطرت کی سنگین حقیقتوں کو ایک خوبصورت فریب کے پردے میں سہہ جانے کا نام ہے۔ سائنس کو بھی نٹشے ایک ''دلچسپ التباس'' قرار دیتا ہے۔ علم اور صداقت کی جستجو بھی محض زندگی کو آگے بڑھانے کے لیے ہے یا زندگی کے بوجھ کو برداشت کرنے کے لیے ہے۔ پہلے فن کا خوبصورت فریب تھا...... اب علم کی جبلت نے سائنس کا دلچسپ فریب اس لیے وضع کیا کہ زندگی کا ارتقا جاری رہ سکے۔

بعدازاں نٹشے علم سے بھی بیزار ہو گیا۔ اسے یوں محسوس ہوا کہ علم کی بلندیاں ''برف پوش چوٹیاں ہیں جہاں وہ سانس نہیں لے سکتا''[۱۶] اب زندگی کو وہ محض ارادۂ حیات نہیں سمجھتا بلکہ ''ارادۂ اقتدار'' سمجھتا ہے۔ ارادۂ اقتدار کائنات کی وہ فعال قوت ہے جو اپنے ارتقائی سفر میں کئی صورتیں اور شکلیں تخلیق کرتی ہے۔ تغذیہ (Nutrition) اور تناسل (Procreation) وہ اعمال ہیں جن سے ارادۂ اقتدار زندگی کی کمترین شکلوں اور ارتقا کے ادنیٰ درجوں سے سفر کرتا ہوا انسان کے مقام پر پہنچا ہے اور یہ امید کی جاتی ہے کہ مستقبل میں زندگی کی موجودہ شکل سے بھی اعلیٰ وارفع شکل سامنے آئے گی۔ چنانچہ نٹشے اب مستقبل کی طرف دیکھتا ہے جہاں اسے ''فوق البشر'' کا امکان نظر آتا ہے۔ نٹشے کا آدم ماضی کا حصہ نہیں ہے...... بلکہ اسے ابھی پیدا ہونا ہے۔ ارتقا کا سارا عمل ہی اس لیے جاری وساری ہے کہ ''فوق البشر'' پیدا ہو سکے۔ نٹشے انسان کے تصور کو اتنی بلندی بخشتا ہے، کہ کسی خدا یا مافوق الفطرت ہستی کی گنجائش نہیں رہتی۔ اسی لیے نٹشے کو بہت بڑا انسان دوست (Humanist) کہا جاتا ہے۔

نٹشے تین مدارج کا ذکر کرتا ہے جنھیں روح انسانی اپنے ارتقائی سفر میں طے کرتی ہے۔ سب سے پہلی یہ اونٹ بنتی ہے، اس کے بعد شیر بنتی ہے اور بعدازاں ''انسانی بچے'' کے روپ میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ اونٹ کی سطح پر روح اوامر ونواہی اور فرائض کا بوجھ صبر واستقلال سے برداشت کرتی ہے۔ مجبوری ومحکومی سے نجات پا کر انسانی روح شیر کا درجہ حاصل کرتی ہے جہاں اسے اختیار اور آزادی نصیب ہوتی ہے اور اس کا قانون خود اس کی اپنی مرضی ہوتی ہے۔ شیر کی سطح پر روح کو اگرچہ آزادی ملتی ہے، تاہم یہ اپنے لیے نئی اقدار وضع نہیں کر سکتی۔ چنانچہ یہ ''بچے'' کی صورت اختیار کرتی ہے۔ بچہ معصومیت اور فراموشی کا مرکب ہوتا ہے۔ بچے کی سطح پر روح اپنے پرانے درجوں کو فراموش کر دیتی ہے اور اپنی معصومیت میں نئی زندگی اور نئی اقدار کا اثبات کرتی ہے۔[۱۷]

چنانچہ نٹشے کہتا ہے کہ انسان اپنی حیوانی جبلّات پر غلبہ حاصل کر کے اعلیٰ درجے کی تخلیقی صلاحیتیں حاصل کر سکتا ہے۔ یہ اعلیٰ درجے کی صلاحیتیں اور منفرد و باوقار مقام انسان کا پیدائشی حق نہیں بلکہ اسے سخت تگ و دو سے حاصل کرنا پڑتا ہے اور جو اس سطح پر پہنچ جائے وہ فوق البشر بن جائے گا۔ نٹشے کا خیال تھا کہ ماضی میں ایسے فوق البشر مختلف ادوار میں پیدا ہوتے رہے ہیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ایک ہی فوق البشر یا مردِ کامل تاریخ میں وقفے وقفے سے پیدا ہوتا چلا آیا ہے اور مستقبل میں بھی اسی طرح مختلف ادوار میں منصۂ شہود پر آتا رہے گا۔ نٹشے کے اس نظریہ کو ''تکرار ابدی'' کہتے ہیں۔

نٹشے کے نزدیک کائنات کے اجزائے ترکیبی توانائی کے انتہائی چھوٹے ذرات یا سالمات ہیں۔ ان سالمات کی تعداد متعین و یکساں رہتی ہے۔ چونکہ یہ سالمات نامعلوم اور لامتناہی زمانوں سے چلے آ رہے ہیں اس لیے یہ لازمی امر ہے کہ وہ چند مخصوص تناسبات میں ہی متشکل ہو سکیں۔ کائنات کی آفرینش سے لے کر اب تک لامحدود مدت گزر چکی ہے اس لیے تمام ممکنہ تناسبات و امتزاجات میں یہ سالمات صورت پذیر ہو چکے ہیں۔ جب ان سالمات کا کوئی مثالی امتزاج وقوع پذیر ہوتا ہے تو فوق البشر یا مردِ کامل پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ فوق البشر ماضی میں لاتعداد دفعہ وجود پذیر ہو چکا ہے اور مستقبل میں بھی منصۂ شہود پر آتا رہے گا یہاں یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ فوق البشر کا اس طرح بار بار آنا اس کی زندگی کو ایک ناقابلِ برداشت بوجھ بنا دے گا۔ نٹشے اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ فوق البشر کی زندگی اتنی تخلیقی، بھرپور اور پرمسرت ہوتی ہے کہ وہ بار بار وجود پذیر ہونے میں کوئی قباحت محسوس نہیں کرتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ نٹشے کے نزدیک فوق البشر اور تکرار ابدی لازم و ملزوم ہیں تو بے جا نہ ہوگا۔ کیونکہ وہی اپنی بار بار مراجعت کی امید کر سکتا ہے جو ارتقا کی بلند ترین منزل پر ہو۔ وہ جن کی زندگیاں بدبختی اور نامرادی کی نہ ختم ہونے والی داستان ہوں، یہ آرزو نہیں کر سکتے کہ وہ دوبارہ ذلّت و مسکنت کی زندگی گزارنے کے لیے وجود پذیر ہوں۔ وہ تکرار ابدی کی بجائے، ایک ایسی زندگی کے منتظر رہتے ہیں جو موت کے بعد شروع ہوتی ہو اور جس میں ان کی محرومیوں اور نامرادیوں کا ازالہ ہو سکتا ہو۔

نٹشے کے نزدیک صرف فوق البشر ہی زندگی کا بوجھ صحیح معنوں میں اٹھا سکتا ہے۔ لہٰذا فوق البشر نہ صرف اس کا آئیڈیل ہے بلکہ وہ اسے ایک ضرورت بھی سمجھتا ہے۔ فوق البشر کے تصور میں ہی وہ شوپنہار کی قنوطیت سے نجات محسوس کرتا ہے۔ حیات کا مقصود حیات سے باہر نہیں بلکہ خود

حیات ہی اپنا نصب العین ہے اور اس کا بھرپور اثبات کرنا چاہیے۔

نٹشے خود کو ''تکرار ابدی'' کے نظریہ کا خالق نہیں سمجھتا اس کے نزدیک ہر اقلیتوس (Heraclitus) اور رواقیہ (The Stoics) کے افکار میں اس کے اشارات موجود تھے۔ اس کے علاوہ وہ انیسویں صدی کے بعض مفکرین مثلاً ہائین (Heine) ہولڈرلین (Hoelderlin) بلینکوئی (Blanqui) اور گویاؤ (Guyau) وغیرہ کے نظریات میں بھی ''تکرار ابدی'' سے ملتے جلتے تصورات کی نشاندہی کرتا ہے۔[۱۸] لیکن یہ امر کسی شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ نٹشے وہ پہلا مفکر ہے جس نے فوق البشر کی تکرار ابدی کو باقاعدہ ایک کائناتی اصول کی صورت میں پیش کیا اور اسے سائنسی طور پر ثابت کرنے کے لیے فلکیات، طبیعیات، ریاضیات اور حیاتیات کا بالاہتمام مطالعہ کیا۔ لیکن ان علوم کے مطالعے سے اس کے نظریہ تکرار ابدی کی تائید و توثیق نہ ہو سکی۔ اس کے باوجود اس نے اس نظریہ کو ترک نہ کیا بلکہ اس نظریہ کا سحر بتدریج اس کی تمام شخصیت پر چھاتا چلا گیا اور بالاخر اس کے فلسفے کی بنیاد بن گیا۔ اس کی علت پر ہم تھوڑی دیر بعد روشنی ڈالیں گے۔ تکرار ابدی کے بارے میں نٹشے کہتا ہے:

> ہر شئے چلی جاتی ہے، ہر شے پلٹتی ہے، وجود کا پہیہ ابدی طور پر گھومتا رہتا ہے۔ ہر شے مر جاتی ہے، ہر شئے پھر نمو پذیر ہوتی ہے، وجود کا سال ابداً جاری رہتا ہے..... تمام اشیا ابدی طور پر مراجعت کرتی رہتی ہیں اور ہم خود بے شمار دفعہ پیدا ہو چکے ہیں، اور ہمارے ساتھ تمام اشیا بھی وجود پذیر ہو چکی ہیں۔[۱۹]

نٹشے ارادۂ اقتدار کو کائنات کی اساس سمجھتا ہے جو کہ ابدی طور پر گردش کر رہا ہے۔ چنانچہ اس کے ارادۂ اقتدار اور تکرار ابدی کے تصورات باہدگر متصادم نہیں ہوتے۔

یہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ نٹشے اس دور میں پیدا ہوا جب صنعتی انقلاب اور دولت کی فراوانی کی وجہ سے اخلاقی و مذہبی اقدار اور سیاسی و سماجی حالات کے مابین عدم توازن پیدا ہو چکا تھا۔ عقاید و نظریات کی پرانی عمارت منہدم ہو رہی تھی اور اس بحران میں زندگی اپنی معنویت کھو چکی تھی۔ اس عدمیت (Nihilism) کی فضا میں نٹشے کا تکرار ابدی کا نظریہ ایک طرف اثبات حیات کی ایک بھرپور کوشش ہے تو دوسری طرف خدا سے عاری کائناتی نظام میں موت کے سوال کا ایک جواب فراہم کرتا ہے۔ نٹشے روایتی فلسفیوں کی طرح باقاعدہ اور مربوط انداز فکر کا مالک نہ تھا اس کے فکر کے کئی پہلو باہدگر مطابقت نہیں رکھتے۔ اسی طرح موت اور بقائے دوام کے بارے میں اس کے افکار تناقض کا شکار ہیں۔ وہ تغیرات کے سیلِ بے پناہ میں اپنی ہستی اور اپنے وجود کا اثبات چاہتا

ہے۔ چنانچہ تکرار ابدی ایک لحاظ سے اس کے نزدیک تغیرات کے سیل بے پناہ میں اک مقام سکون ہے۔ موت کی آغوش کبھی تو اس کو بڑی مہربان پناہ گاہ نظر آتی ہے......یعنی وجود کا بوجھ اور ہستی کے کرب سے اسے موت میں نجات ملتی نظر آتی ہے لیکن کبھی وہ اسے ایک دشمن کی صورت میں دیکھتا ہے اور اس سے نفرت کرتا ہے، چنانچہ اس سے بچنے کے لیے وہ تکرار ابدی کے نظریہ کا سہارا لیتا ہے موت اسے اس لیے قابل برداشت محسوس ہوتی ہے کہ تکرار ابدی کا نظریہ اس کے لیے حیات نو کا پیغامبر ہے:

> تمھارے شعور کے آخری لمحے اور تمھاری حیات نو کی صبح کی پہلی کرن کے مابین کوئی وقت نہیں گزرے گا۔ یہ فاصلہ بجلی کے کوندے کی طرح گزر جائے گا اگرچہ یہ زندہ لوگوں کے لیے ہزاروں سالوں کا زمانہ ہوگا، بلکہ وہ اسے شمار بھی نہ کر سکیں گے۔ اگر ہم عقل کا ساتھ چھوڑ دیں تو ''لازمانیت'' اور ''پیدائش نو'' ہمیں غیر مطابقت پذیر نہیں محسوس ہوں گے۔[۲۰]

پہلے باب میں ہم دیکھ آئے ہیں کہ زمانہ قدیم کے انسان کا زمان مستدیر یا دَوری (Cyclic) تھا۔ مرنا اور مر کے پھر جی اٹھنا قدیم انسان کے لیے مستبعد نہ تھا۔ لیکن زیان کے خطی یا مستقیمی تصور نے حیات بعد الموت کو ایک استبعاد بنا دیا۔ مغربی ذہن میں زمان کا مستقیمی تصور رواج پا چکا تھا، اسی لیے مفکرین نے نظریہ تکرار ابدی کی پذیرائی نہ کی بلکہ الٹا الزام لگایا کہ یہ ازمنہ قدیم کی طرف مراجعت ہے۔ بعض ناقدین نے (جیسا کہ ہم تھوڑی دیر بعد دیکھیں گے) یہ کہا کہ نٹشے نے ہندوؤں کے تناسخ ارواح کے نظریہ کو ہی دوسرے الفاظ میں بیان کر دیا ہے۔

اقبال کانٹ اور ولیم جیمز کے نظریات پر بحث کرنے کے بعد نٹشے کے تکرار ابدی کے نظریہ کا جائزہ لیتا ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ نٹشے کو اس کے خیال کی اندرونی قوت نے متاثر کیا تھا اور اس خیال نے کئی مفکرین کے ذہنوں کو ایک ہی وقت میں متاثر کیا۔ چنانچہ اس کے کچھ مبادیات ہربرٹ اسپنسر میں بھی پائے جاتے ہیں۔ (یا ان مفکرین میں جن کا حوالہ پیچھے دیا جا چکا ہے) تکرار ابدی کا تصور ایک وجدان کی صورت میں نٹشے پر نازل ہوا تھا۔ نٹشے خود یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ''تکرار ابدی کا نظریہ اس کے ذہن پر اگست ۱۸۸۱ء میں ایک روز وحی کی صورت میں القا ہوا جب کہ وہ سلوا پلانا جھیل کے جنگل کی سیر کرتے کرتے ایک بہت بڑی چٹان کے نیچے رک گیا تھا۔[۲۱] چنانچہ اقبال کہتا ہے ''یہ اس خیال کی اندرونی قوت تھی، نہ کہ اس کی منطقی صحت جس سے نٹشے کا ذہن متاثر ہوا اور جو پھر اس امر کا ثبوت ہے کہ حقائق کی کنہ اور ماہیت کے بارے میں ہم جو نظریات قائم کرتے ہیں وہ

فیضان باطن کی بنا پر کرتے ہیں، مابعد الطبیعیاتی غور و فکر کے زور پر نہیں کرتے۔ (یہی وجہ ہے جیسے ہم پہلے کہہ چکے ہیں، نٹشے اپنے تکرار ابدی کے نظریے کو ناکافی سمجھنے کے باوجود اس سے چمٹا رہا) بایں ہمہ نٹشے نے یہ خیال چونکہ ایک باقاعدہ اور مدلل نظریئے کی شکل میں پیش کیا ہے، اس لیے ہم اس کی تحقیق میں حق بجانب ٹھہریں گے۔[۲۲]

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں نٹشے کے تکرار ابدی پر جو بحث ہمیں ملتی ہے وہ زیادہ تر ٹسناف (R.A. Tsanoff) کی کتاب *The Problem of Immortality* کے اس باب سے ماخوذ ہے جس میں نٹشے کے تکرار ابدی کے نظریہ سے تعرض کیا گیا ہے۔ اقبال کی نجی لائبریری میں اس کتاب کا جو نسخہ ملا ہے اس پر اس نے جا بجا پنسل سے نشانات لگا کر حواشی لکھے ہیں۔ باب مذکورہ کے آخر میں (صفحہ ۱۷۸ پر) اپنے ہاتھ سے مندرجہ ذیل تبصرے کیے ہیں:

۱- توانائی کا غلط تصور۔

۲- زمان کا غلط تصور۔ دوری یا مستقیم۔

۳- لامتناہیت کا غلط تصور۔ لامتناہی کو دوری ہونا چاہیے۔

۴- نٹشے کا تضاد۔ آرزوئے دوام اور تکرار دوام کا تضاد۔

۵- بدترین قسم کی تقدیر پرستی۔

اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو اقبال نے اپنے خطبات میں نٹشے کے تکرار ابدی کے تصور پر جو تنقید کی ہے وہ انھی نکات کی تشریح و توضیح ہے۔ نٹشے کے تکرار ابدی کے تصور کو اقبال ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:

> رجعتِ ابدی (تکرار ابدی) کے مفروضے کی بنیاد یہ ہے کہ کائنات میں توانائی کی مقدار ہمیشہ یکساں رہتی ہے۔ لہٰذا ہم اسے متناہی ٹھہرائیں گے۔ مکان صرف ایک صورت باطنی ہے (یعنی وہ محض ہمارے ذہن کی تخلیق ہے، اس کا خارج میں کوئی وجود نہیں) اور اس لیے کائنات کے وقوع فی المکان کا یہ مطلب نہیں کہ وہ کسی خلائے محض میں واقع ہے، ایسا کہنا ایک بے معنی سی بات ہوگی۔ رہا زمانے کا تصور سو اس میں نٹشے نے کانٹ اور شوپنہار دونوں کے خلاف یہ رائے قائم کی کہ اس کا تعلق محض ہمارے داخل سے نہیں (یعنی اس کا وجود خارجی اور حقیقی ہے)۔ وہ ایک حقیقی اور لا متناہی عمل ہے جسے دوری ہی ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ لہٰذا مکان کے لامتناہی خلا میں توانائی کے زوال اور فساد کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یوں بھی اس توانائی کے مراکز چونکہ باعتبار تعداد محدود ہیں، اس لیے ہم ان کے امتزاجات کا بھی بآسانی تخمینہ کر سکتے ہیں۔ مزید یہ کہ اس دواماً فعال توانائی کا کوئی آغاز ہے نہ انجام نہ اس میں توازن کا سوال پیدا ہوتا ہے، نہ کسی پہلے اور آخری تغیر کا۔ زمانہ

لامتناہی ہے اور اس لیے توانائی کے جتنے بھی ممکن امتزاجات ہیں سب کے سب ظہور میں آ چکے ہیں۔ کائنات کا کوئی حادثہ نیا حادثہ نہیں۔ جو کچھ ہو رہا ہے پہلے بھی ہو چکا ہے ایک نہیں، کئی بار اور آئندہ بھی ہوتا رہے گا۔[۲۳]

آگے چل کر وہ اس نظریہ پر تنقید کرتے ہوئے لکھتا ہے:

یہ ہے نٹشے کا عقیدۂ رجعت ابدی جسے گویا ایک نہایت کڑی میکانیت سے تعبیر کرنا چاہیے (یعنی علت و معلول کے ایک ایسے سلسلے سے جس میں انسان مجبورِ محض ہے) اور جس کی بنا کسی ثابت شدہ حقیقت کی بجائے سائنس کے ایک ایسے مفروضے پر ہے جس سے محض کام لینا درکار تھا۔ زمانے کے مسئلہ پر بھی نٹشے نے کما حقہ غور نہیں کیا۔ وہ اس کو خارجی قرار دیتا اور یہ سمجھتا ہے کہ زمانہ عبارت ہے حوادث کے اس لامتناہی سلسلے سے جس کا تکرار ہمیشہ جاری رہے گا۔ حالانکہ زمانہ کی حرکت کو دوری ٹھہرایا جائے تو بقائے دوام کا تصور نا قابل برداشت ہو جاتا ہے جس کا خود نٹشے کو بھی احساس تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ حیات بعدالموت کے اس نظریہ کو حیات بعدالموت کی بجائے ایک ایسے نظریہ سے تعبیر کرتا ہے جس کی بدولت حیات بعدالموت کا تصور قابل برداشت ہو جاتا ہے۔ مگر پھر سوال یہ ہے کہ حیات بعدالموت قابل برداشت ہو گی تو کیسے؟ محض اس توقع کی بنا پر کہ مراکز توانائی کا وہ امتزاج جس سے ہماری ذات کی ترکیب ہوئی، اس مثالی امتزاج کی تشکیل کا جزو لازمی ہے جس کو ہم نے فوق البشر کہا ہے۔ لیکن فوق البشر کا ظہور تو اس سے پہلے بھی بارہا ہو چکا ہے لہٰذا اس کی پیدائش یقینی ہے۔ اندریں صورت ہماری یہ توقع کسی آرزو اور تمنا کا سبب تو نہیں بن سکتی۔ انسان کو تمنا ہوتی ہے تو کسی ایسی ہی شئے کی جو نادر اور اچھوتی ہو لیکن نٹشے جس نظریے کی تلقین کر رہا ہے اس کے پیش نظر تو اس امر کا کوئی امکان ہی نہیں (کہ ہم کسی ایسی شئے کی آرزو کریں جو بالکل نئی ہو)۔ لہٰذا یہ نظریہ اس تقدیر پرستی سے بھی بدتر ہے جس کو لفظ قسمت سے ادا کیا جاتا ہے۔ پھر اس کی بجائے کہ یوں ہمارے رگ و ریشہ میں مصائبِ حیات کے لیے طاقت اور ہمت پیدا ہو، یہ وہ عقیدہ ہے جس سے رجحانات عمل فنا ہو جاتے اور خودی اپنا اطناب کھو بیٹھتی ہے۔[۲۴]

تیسرے باب میں ہم یہ دیکھ آئے ہیں کہ حقیقتِ مطلقہ اقبال کے نزدیک آزاد اور خلاّقِ مشیّت ہے۔ زمان کے بارے میں بھی اس کا ایک مخصوص نظریہ ہے۔ جو نٹشے کے تصور زمان سے مطابقت نہیں رکھتا۔ اسی طرح وہ کوئی ایسا اصول تسلیم کرنے پر تیار نہیں جس سے حیات کی آزاد خلاقیت میں فرق پڑتا ہو۔ چنانچہ تکرار ابدی کا نظریہ اقبال کے لیے کسی طرح بھی قابل قبول نہیں۔

(۴)

چونکہ نٹشے کا نظریہ تکرار ابدی اپنی ماہیت کے اعتبار سے عقیدہ تناسخ ارواح سے بہت مشابہت رکھتا ہے اور چونکہ اقبال نے نٹشے سے بعض معاملات میں متاثر ہونے کے باوجود اس کے نظریہ پر کڑی تنقید کی ہے، اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ عقیدہ تناسخ ارواح کا بھی مختصر جائزہ لے لیا جائے اس طرح مسئلہ زیر بحث کی کچھ اور جہتیں نمایاں ہو جائیں گی۔

تناسخ ارواح کے عقیدے کو انگریزی میں کئی نام دیے جاتے ہیں۔ Rebirth, Polygenesis, Metempsychosis یا Reincarnation سب ایسی اصطلاحات ہیں جو تناسخ ارواح یا اواگون کے عقیدے کے لیے مستعمل ہیں۔[۲۵] یہ نظریہ ماضی میں ہی نہیں بلکہ اب بھی دنیا کے کئی علاقوں میں رائج ہے۔ مندرجہ بالا اصطلاحات عموماً ایک ایسے عقیدے کے لیے استعمال کی جاتی ہیں جس کی رو سے لافانی روح ایک جسم سے دوسرے جسم تک منتقل ہوتی رہتی ہے۔ اس طرح یہ عقیدہ نہ صرف حیات بعد الموت بلکہ حیات قبل از پیدائش کا بھی اثبات کرتا ہے۔ بعض مذاہب میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ روح مرنے کے بعد ایک خاص مدت تک اپنا وجود قائم رکھتی ہے، پھر معدوم ہو جاتی ہے۔ مثلاً بدھ مت میں اگرچہ تناسخ کو تسلیم کیا جاتا ہے تاہم روح کے بقائے دوام کا انکار کیا جاتا ہے۔

تناسخ کا عقیدہ کسی نہ کسی شکل میں دنیا کے کئی مذاہب کا حصہ رہا ہے مثلاً یونان کے آرفیسی مذہب، افلاطون کے نظریات، بعض مسیحی مفکروں اور افریقہ کے بعض مذاہب میں اس کے آثار ملتے ہیں۔ لیکن اس کی سب سے واضح اور مفصل صورتیں ہمیں ہندومت، جین مت، سکھ مت اور بدھ مت میں ملتی ہیں۔ ان مذاہب میں اگرچہ تناسخ کے بعض پہلوؤں کے بارے میں اختلافات پائے جاتے ہیں، تاہم یہ اختلافات فروعی نوعیت کے ہیں، مرکزی نقطۂ نظر ان سب مذاہب کا تقریباً ایک ہی ہے۔[۲۶]

اس نظریہ کا ان مذاہب میں آغاز کیسے ہوا، اس کے بارے میں ہمیں کوئی تفصیل نہیں ملتی۔ تاہم کہا جا سکتا ہے کہ جنوبی ایشیا میں یہ نظریہ زمانہ ماقبل تاریخ سے چلا آ رہا ہے۔ بعد میں اس نے اپنشدوں میں ایک مخصوص مقام حاصل کر لیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ تناسخ ارواح کے عقیدے نے مغربی ذہن کو بہت متاثر کیا تھا۔ مشہور ناول نگار رائیڈر ہیگرڈ کی بعض کہانیوں کا مرکزی خیال ہی تناسخ ارواح کا عقیدہ ہے۔ اسی طرح شوپنہار، نٹشے اور میک ٹیگرٹ نے اپنے مابعد الطبیعیاتی افکار میں اس نظریہ کو بڑی

خوبصورتی سے سمویا ہے۔[۲۷]

ہندو ویدانت کے فلسفے میں کرما اور تناسخ کا جو نظریہ ہمیں ملتا ہے، ہندوستان کے اکثر مذاہب میں پائے جانے والے بقائے دوام کے نظریات اسی کی کم و بیش مختلف شکلیں ہیں۔ ادویتا ویدانتا کے مطابق حقیقت مطلقہ ایک یکساں، غیر متفرق، غیر متعین اور غیر شخصی شعور ہے جس کے اندر کسی قسم کی صفت نہیں پائی جاتی۔ اسے اصطلاح میں ''براہما'' کہا جاتا ہے۔ براہما کی قوت تخلیق کا اظہار ''مایا'' میں ہوتا ہے۔ چونکہ مایا قائم بالذات اور خود مکتفی نہیں......یعنی اپنے وجود کے لیے یہ براہما کی رہین منت ہے، اس لیے یہ غیر حقیقی ہے۔ براہما یا شعور مطلق جب مایا کی صورت میں ڈھلتا ہے تو لاتعداد متناہی اور فانی شعوری اکائیوں میں منقسم ہو جاتا ہے جنھیں ہندو ویدانت میں ''جیوآتمائیں'' یا ''جیوا'' کہا جاتا ہے۔ یہ جیوآتمائیں دراصل ارواح ہیں اور مایا کی پیدا کردہ ہیں۔ اس لیے ان کا وجود ہی ایک قسم کا التباس یا فریب ہے، کیونکہ یہ اپنی اصل یعنی براہما سے جدا ہو جاتی ہیں۔ ویدانت کے فلسفے میں براہما اور جیوآتما کے فرق کو واضح کرنے کے لیے عموماً ایک مرتبان کی مثال دی جاتی ہے۔ مرتبان سے باہر لامتناہی خلا یا مکان موجود ہے۔ لیکن مکان یا خلا کا کچھ حصہ مرتبان کے اندر محدود و متعین ہو کر رہ جاتا ہے۔ یہ محدود و متعین مکان جیوآتما ہے جو خارجی مکان لامحدود سے متغائر و منفصل ہو کر بظاہر اپنی ایک علیحدہ حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔ لیکن اگر اس مرتبان کو توڑ دیا جائے تو محدود و مقید مکان، مکان مطلق میں مدغم ہو جائے گا۔ حقیقت مطلقہ شعور کل ہے......لیکن مایا، اسے لاتعداد ''مرتبانوں'' یعنی جہالت کی چہار دیواریوں میں مقید و محدود کر کے جیوآتماؤں میں منقسم کرتی جاتی ہے۔ جہالت کی جب یہ دیواریں نروان کی بدولت گرتی ہیں تو جیوآتما برہما میں مدغم ہو جاتی ہے۔

مایا کی وجہ سے انفرادی ارواح یا آتماؤں کا ایک عالم کثرت وجود میں آتا ہے۔ بظاہر ہر آتما دوسری آتما سے مختلف اور متبائن نظر آتی ہے لیکن درحقیقت تمام آتماؤں کی انفرادیت اور تشخص ایک فریب ہے۔ براہما یا حقیقت مطلقہ کی وحدت کے اعتبار سے آتماؤں کی کثرت ایک ہی لامحدود شعور مطلق میں گم ہو جاتی ہے۔ براہما کی سطح پر تمام تخصیصات و تحدیدات ختم ہو جاتی ہیں۔ آتماؤں کی کثرت رشموں یا کرنوں کی کثرت کی طرح ہے جو بظاہر منفرد، منفصل اور متعین نظر آتی ہیں لیکن ان کے منبع نور کے حوالے سے دیکھا جائے تو تمام ایک غیر منقسم پذیر وحدت نظر آتی ہیں۔ یہ نظریہ یونان کی نوفلاطونیت اور پال ٹلچ (Paul Tillich) کے تصوف سے بہت مشابہت رکھتا

ہے۔[۲۸] لیکن کرما اور تناسخ کے حوالے سے اس کا ایک مخصوص پہلو بھی ہے۔ وہ آتمائیں جو مایا کے فریب میں الجھ کر اپنی اصل سے کٹ گئی ہیں مختلف جنموں کے اندر اپنا سفر اس لیے جاری رکھے ہوئے ہیں کہ وہ اس فریب اور جدائی سے نجات پا کر براہما کی وحدت میں گم ہو جائیں۔

اب روح یا آتما کی جو صورت ہمارے سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ براہما سے جدا ہونے کے بعد یہ ایک متغائر وحدت یا ایغو کی حیثیت سے جنم جنم بھٹکتی پھرتی ہے تاکہ یہ مایا کے فریب سے نجات پا کر شعورِ مطلق یا براہما میں گم ہو جائے۔ آتما فی نفسہٖ نہ مذکر ہے نہ مونث لیکن اس کے اندر تذکیر و تانیث دونوں کے تخم موجود ہوتے ہیں اور جب یہ تخم مختلف تناسبات اور امتزاجات میں ظہور پذیر ہوتے ہیں تو اسی اعتبار سے نر اور مادہ یا مذکر و مونث وجود میں آتے ہیں۔[۲۹]

آتما جب مختلف جنموں میں مختلف اشخاص کی صورت میں اپنا سفر کرتی ہے تو عموماً اس کے اندر اپنے گزشتہ جنموں کی کوئی یادداشت نہیں ہوتی۔ تاہم آتما کی گہری تہوں میں اس کے ماضی کا تمام ورثہ محفوظ ہوتا ہے۔ ایک جنم کے وجود کو آتما محض آلۂ کار کی حیثیت سے استعمال کرتی ہے۔ مختلف جنموں کے جسمانی وجود نیام کے ایسے غلافوں یا خولوں کی طرح ہیں جس میں تلوار ملفوف و مستور ہوتی ہے۔ ہندو ویدانت میں ایسے تین خولوں یا جسموں کا ذکر کیا جاتا ہے: اولاً جسم کثیف (Gross Body) یا ستھولا سریرا ثانیاً جسم لطیف (Subtle Body) یا سکسما سریرا یا لنگا سریر ثالثاً وجودِ علّی (Causal Body) یا کارانہ سریرا۔ جہاں تک جنم جنم کے پھیروں کو سمجھنے کا تعلق ہے سکسما یا لنگا سریر اور کارانہ سریر کو ضم کر کے ''جسم لطیف'' یا لنگا سریر کا ایک ہی تصور وضع کر لینا چاہیے اور اس جسم لطیف کا جسم کثیف یا ستھولا سریر سے تقابل کرنا چاہیے۔

جسم کثیف، مادی نامیہ ہے جو کہ استقرارِ حمل کے ساتھ ہی بڑھتا پھولنا شروع کر دیتا ہے اور موت کے بعد یہ منتشر و معدوم ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ لیکن لنگا سریر کی حیثیت سے اس کے استمرار اور بقا کو کوئی خطرہ لاحق نہیں ہوتا اور جسم کثیف کی ہلاکت کے بعد یہ کسی دوسرے جسم کثیف کے اندر منتقل ہو کر نئے جنم کا سفر شروع کر دیتا ہے۔ یہاں یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ ''جسم لطیف'' سے مراد مادے ہی کی کوئی لطیف شکل ہے۔ جسم لطیف یا لنگا سریر نہ تو جگہ گھیرتا ہے اور نہ ہی اس کی کوئی شکل و صورت ہے۔ یہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے مادے کی عام تعریف پر پورا نہیں اترتا۔ اسے ''سریر'' اس لیے کہا جاتا ہے کہ ہندو ویدانت میں براہما اور مایا کی جو بنیادی تخصیص ہے، اس کی رو سے اس کا تعلق مایا یا طبیعی کائنات سے ہے۔ ویدانت میں ہر وہ شئے جو براہما نہ ہو، مایا ہے چنانچہ یہ

مادے کا ایک مخصوص مفہوم ہے۔ اگر فلسفے کی عام مروجہ روایت کے لحاظ سے دیکھا جائے تو لنگا سریر صرف ایک ذہنی وحدت ہے۔

لنگا سریر ان تمام ذہنی رویوں کا محل ہے جو انسان اپنی زندگی میں اپناتا ہے۔ بار بار نیک کام کرنے سے نیکی کی عادت بن جاتی ہے۔ اسی طرح برے کاموں میں بار بار ملوث ہونے سے بدفطرت ایک ذہنی رویے کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔ ذہنی طور پر جتنی بھی تبدیلیاں وقوع پذیر ہوتی ہیں وہ لنگا سریر کے اندر ہوتی ہیں۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ لنگا سریر ان تمام اخلاقی، روحانی اور جمالیاتی تغیرات کا مرکز و محور ہے جو کسی شخص کی ذہنی زندگی میں رونما ہوتی ہیں۔ چنانچہ خاص قسم کے کام یا کرم خاص قسم کے ذہنی رویوں کی تشکیل کرتے ہیں۔ جب جسم کثیف تباہ ہو جاتا ہے تو یہ ذہنی رویے اس تباہی سے متاثر نہیں ہوتے۔ ان ذہنی رویوں یا تغیرات کو ویدانت کی اصطلاح میں ''سامسکارے'' (Samskaras) کہا جاتا ہے۔

یہاں اس بات کا ذکر دلچسپ ثابت ہوگا کہ پروفیسر سی۔ ڈی۔ براڈ جو کہ روح کے بقائے دوام کے بارے میں تجربی نظریہ رکھتا ہے، یہ کہتا ہے کہ ہر شخص کی سیرت و کردار میں ایک ''نفسی عامل'' (Psychic Factor) ہوتا ہے۔ کسی شخص کے مرنے کے بعد یہ ''نفسی عامل'' یا ذہنی کردار اس خوشبو کی مانند کچھ عرصے تک اپنا تشخص برقرار رکھتا ہے جو کہ پھول کے مرجھا جانے کے بعد بھی کچھ دیر قائم رہتی ہے۔ چنانچہ جب کسی معمول کے توسط روح کو طلب کیا جائے تو دراصل اسی ''نفسی عامل'' سے رابطہ قائم ہوتا ہے۔ لیکن سی۔ ڈی۔ براڈ کا خیال ہے کہ یہ ''نفسی عامل'' یا ذہنی کردار ابدالآباد تک قائم و دائم نہیں رہتا بلکہ کچھ عرصے کے بعد پھول کی باقی رہ جانے والی خوشبو ہی کی طرح معدوم ہو جاتا ہے۔[۳۰]

تناسخ ارواح کا عقیدہ سی۔ ڈی۔ براڈ کے نظریہ سے وسیع تر ہے۔ اس کی رو سے سامسکارا یا ذہنی کردار کی جسم کثیف کی ہلاکت بعد اس سے الگ ہو کر کسی ایسے رحم مادر میں دخول کر جاتا ہے جہاں کسی اور جسم کثیف کی شروعات ہو رہی ہوں۔ اس طرح یہ نیا عضو یہ اپنے موروثی اور ماحولیاتی عناصر کے ساتھ ساتھ اس لنگا سریر کا بھی غماز ہوگا جس نے کہ اس کے اندر نیا جنم لیا ہے۔

نٹشے کے نظریۂ تکرار ابدی اور عقیدۂ تناسخ ارواح دونوں میں، ایک ہی فرد کی عینیت اور تشخص کو برقرار رکھا گیا ہے۔ لیکن نٹشے کے نظریہ کی رو سے کائنات کا پورا نظام۔ ذرّۂ خاک سے لے کر رفعت افلاک تک...... دائمی گردش میں گھوم رہا ہے۔ جو گزر جاتا ہے، اپنی تمام تر جزئیات

کے ساتھ پھر پلٹ آتا ہے......اور ہمیشہ پلٹتا رہتا ہے۔ تاہم تناسخ ارواح کے عقیدے کی رو سے کائنات وہی رہتی ہے، ماحولیاتی پس منظر وہی رہتا ہے......صرف جنموں کی گردش جاری رہتی ہے۔ ایک جنم میں اگر کوئی شخص ذلت و مسکنت کا شکار ہو تو وہ اپنے کرموں کے ذریعے یہ توقع کر سکتا ہے کہ اگلے جنم میں کامرانیاں اور شادمانیاں اس کے قدم چومیں۔ لیکن نٹشے کی ''ابدی گردش'' میں یہ توقع نہیں کی جا سکتی۔

اقبال کے نقطۂ نظر سے کرم اور لنگا سریر کی تشکیل کسی قدر اہمیت کے حامل ہو سکتے ہیں کیونکہ وہ بھی خودی کے استحکام کے لیے عمل پیہم کو شرط قرار دیتا ہے۔ لیکن تناسخ ارواح کا مجموعی نظریہ اس کے فلسفہ سے مطابقت نہیں رکھتا۔ اقبال کے نزدیک خودی کا سفر ہمیشہ بلندیوں کی طرف جاری رہتا ہے۔ اس کے مقاصد و نصب العین خود اس کے اندر سے ابھرتے ہیں خودی ماضی و مستقبل کی گردش میں میکانکی طور پر نہیں گھوم رہی بلکہ اس کی حرکت آزاد اور تخلیقی حرکت ہے۔ ماضی اس کے پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ اس کے لمحۂ حال میں جمع ہوتا جاتا ہے اور مستقبل ہمیشہ ایک کھلے امکان کی صورت میں موجود رہتا ہے۔ اس کے ارتقا میں موت محض ایک مرحلہ ہے۔ مرنے کے بعد وہی خودی اپنے تمام تر تشخص اور عینیت کے ساتھ اپنا ارتقائی سفر جاری رکھے گی اور یہ کبھی نہیں ہوگا کہ یہ حقیقت مطلقہ کی وحدت میں گم ہو جائے۔ انسانی خودی حقیقت مطلقہ کی تابانیوں کو بیش از بیش منعکس تو ضرور کرتی جائے گی لیکن اس کا اس میں انضمام و ادغام کبھی نہیں ہوگا۔ اسی طرح اقبال کے نظریۂ خودی میں قبل از پیدائش زندگی کا کوئی تصور نہیں خودی زمان کے اندر اپنا ایک حتمی نقطۂ آغاز رکھتی ہے۔ لیکن ایک دفعہ وجود میں آ جانے کے بعد یہ بقائے دوام حاصل کر لیتی ہے۔ تناسخ ارواح میں انسان کی روح پیدائش موت اور پیدائش نو کے چکر میں گھومتی رہتی ہے اور جب اس چکر سے وہ نجات حاصل کرتی ہے تو آتما پرماتما میں یوں گم ہو جاتی ہے جیسے بحر بے کراں میں قطرۂ آب! تناسخ ارواح کا عقیدہ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ آئے ہیں، زمان کے دوری تصور پر مبنی ہے جو کہ زمانۂ قدیم کے انسان کی سوچ کا ایک انداز تھا۔

(۵)

ڈاکٹر میک ٹیگرٹ (۱۸۶۶ء-۱۹۲۵ء) کا فلسفہ ہیگل کی تصوریت پسندی کی ہی ایک مخصوص تعبیر و تشریح ہے۔ اس کے نزدیک حقیقت مطلقہ روحانی ہے اور تمام کی تمام انفرادی اذہان پر مشتمل

ہے۔ حقیقت مطلقہ کی جو تصویر میک ٹیگرٹ نے پیش کی اس میں زمان ومکان اور مادی اشیا کی کوئی گنجائش نہیں۔ میک ٹیگرٹ برکلے کے انداز میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ جو کچھ ہم محسوس کرتے ہیں اور جن اشیا کا ہم ادراک کرتے ہیں وہ دراصل اذہان اور اذہان کے مشمولات ہیں۔ لیکن ہم ان کا نہایت منظّم طریق سے ''غلط ادراک'' کرتے ہیں اور اسی ادراک غلط سے کائنات کے بارے میں ہمارا عام تصور پیدا ہوتا ہے۔

میک ٹیگرٹ کا خیال ہے کہ اگرچہ زمان غیر حقیقی ہے تاہم انسانی بقائے دوام کے بارے میں ایک مخصوص مفہوم میں بات کی جا سکتی ہے۔ میک ٹیگرٹ نے ایک کتاب خاص طور پر ان لوگوں کے لیے لکھی تھی جو فلسفہ کی فنی اصطلاحات اور پیچیدہ طرز استدلال سے نابلد ہوں۔ اس کتاب کا نام ہے *Some Dogmas of Religion*۔ اس میں متعدد ایسے مسائل پر نہایت آسان اور دلچسپ انداز میں بحث کی گئی ہے جو کہ ایک پڑھے لکھے آدمی کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں۔ انھی میں ایک مسئلہ ''بقائے دوام'' کا ہے جس کے لیے ایک پورا باب بعنوان Human Immortality and Pre-existence مختص کیا گیا ہے۔ یہی باب بقول سی- ڈی- براڈ ساری کتاب میں سب سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔[۳۱] میک ٹیگرٹ نے اس باب کو علیحدہ چھپوا کر اس کی متعدد کاپیاں تیار کروائی تھیں اور کئی ایسے لوگوں کو بھجوائی تھیں جن کے اعزہ واقارب ۱۹۱۴ء اور ۱۹۱۸ء کے درمیان جنگ میں یا تو مارے گئے تھے یا لاپتہ ہو گئے تھے۔ اس سے اس کا مقصد مرحومین کی تعزیت اور لواحقین کی دلجوئی تھا۔

بقائے دوام کے بارے میں اس نے اپنے نظریات کو بعد ازاں فلسفیانہ انداز میں اپنی مشہور کتاب *Nature of Existence* میں پیش کیا۔ وہ لکھتا ہے:

......ایک موجود ہستی کو بقائے دوام کا اہل اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ ایک نفس ہے جو کہ آئندہ زمان میں غیر مختتم وجود رکھتا ہے۔ بقائے دوام کو اگر اس مفہوم میں لیا جائے تو درحقیقت کوئی نفس بھی بقائے دوام کا حامل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ نفوس اگرچہ غیر زمانی ہیں تاہم یوں محسوس ہوتے ہیں جیسے وہ زمان کے اندر ہوں۔ چونکہ وہ آئندہ وقت میں غیر مختتم وجود کے حامل نظر آتے ہیں اس لیے ہم بجا طور پر انھیں قائم ودائم کہہ سکتے ہیں۔ لفظ بقائے دوام کا تعین عملی ضروریات کے تحت ہوا ہے۔ جیسے میں کہوں کہ میں گزشتہ چوبیس گھنٹوں سے زندہ ہوں، ویسے ہی یہ بھی درست ہوگا کہ میری آئندہ زندگی غیر مختتم ہوگی۔ اس مفہوم میں میں ''بقائے دوام'' کا حامل ہوں اور یہ مفہوم عام استعمال کے عین مطابق ہوگا۔[۳۲]

میک ٹیگرٹ کے نزدیک آئندہ زندگی کا آنا اتنا ہی فطری ہے جتنا کہ ''جرم'' کے بعد ''پچھتاوے'' کا آنا![۳۳] میک ٹیگرٹ کی تعریف کی رو سے نفوس یا اذہان دراصل بقائے دوام کے حامل نہیں بلکہ انھیں ابدی (Eternal) کہنا چاہیے۔ وہ اسپنوزا کی طرح زمان کے مقولے کو ان کی طرف منسوب نہیں کرتا۔ حقیقت اس کے نزدیک زمان سے عاری ہے۔ چنانچہ نفوس یا اذہان بھی اپنا وجود لامتناہی طور پر برقرار رکھیں گے۔ اس لحاظ سے یہ دراصل ابدی ہیں۔ ''بقائے دوام جیسا کہ ہم اس کی تعریف کر چکے ہیں، ایک ایسی اصطلاح ہے جس کا اطلاق صرف وقت یا زمان پر ہوتا ہے چنانچہ نفوس درحقیقت قائم و دائم (Immortal) نہیں کیونکہ وہ زمان کے اندر نہیں۔ درحقیقت یہ ابدی (Eternal) ہیں...... لیکن یہ کہنا اتنا ہی درست ہے کہ میں مستقبل میں لامتناہی طور پر اپنا وجود قائم رکھوں گا جتنا یہ کہنا کہ میں ایک منٹ پہلے اس پیراگراف کے شروع کرنے سے موجود ہوں اور یہی ''بقائے دوام'' کا عام فہم مفہوم ہے۔''[۳۴]

میک ٹیگرٹ نے انسان کے بقائے دوام کو ثابت کرنے کے لیے سائیکیکل ریسرچ یا ماورائی نفسیات کی تحقیقات میں کسی دلچسپی کا اظہار نہیں کیا بلکہ اس مسئلہ کو اس نے خالصتاً مابعد الطبیعیاتی استدلال سے حل کرنے کی کوشش کی۔ اس کے خیال میں ماورائی نفسیات حیات بعدالموت کو ثابت کر بھی دے تو یہ محض ایک مفروضہ ہی ہوگا اور اس کے خلاف قوی مفروضوں کو پیش کرنے کا امکان بدستور رہے گا۔ میک ٹیگرٹ نے اپنی مندرجہ بالا کتاب میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ بقائے دوام کے خلاف جتنے بھی استدلالات فہم عامہ (Common Sense) یا سائنس کی بنیاد پر دیے جاتے ہیں سب سقیم ہیں۔ وہ برکلے کی طرح مادے کو غیر حقیقی کہتا ہے اور زمان بھی اس کے نزدیک غیر حقیقی ہے۔ چنانچہ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جو نفوس یا اذہان موجود ہیں وہ ہمیشہ موجود رہیں گے۔ مستقبل کی غیر مختتم زندگی سے ہی وہ حیات قبل از پیدائش کا اندازہ لگاتا ہے۔ اگر آئندہ زندگی غیر مختتم اور لامتناہی ہے تو یہ سلسلہ ماضی سے چلتا آنا چاہیے چنانچہ Nature of Existence میں ''بقائے دوام'' کے فوراً بعد جو باب آتا ہے اس کا عنوان ہے Pre-existence and post-existence۔ اس باب میں اس نے لمبی چوڑی بحث سے یہ ثابت کیا ہے کہ ایک ہی نفس کئی جنموں (incarnations) میں گردش کرتا رہتا ہے۔ ہر جنم میں گذشتہ جنم کی یاد ذہن سے محو ہو جاتی ہے۔ امکان ہے کہ موت کے بعد تمام جنموں کی یاد پھر تازہ ہو جائے۔ لیکن اگلے جنم کے سفر میں حافظہ پھر ضائع ہو جاتا ہے۔ تاہم حافظے کا ضیاع زندگی کو بے معنی نہیں بناتا۔ کیونکہ ہم ایک

ہی جنم کے اندر دیکھیں تو ماضی کے کئی تجربات و واقعات ہم قطعاً فراموش کر بیٹھے ہیں۔ لیکن اس سے ہماری اس زندگی کی قدر و قیمت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ میک ٹیگرٹ اس ضمن میں کئی مفروضے وضع کرتا ہے اور عام زندگی کے بعض حقائق سے وہ مختلف جنموں کے نظریہ کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ مثلاً وہ یہ کہتا ہے کہ پہلی نظر میں جب دو اشخاص اسیر محبت ہو جاتے ہیں تو دراصل یہ اس امر کی شہادت ہے کہ پچھلے جنم میں ایک دوسرے کے ساتھی رہ چکے ہیں۔ اس کے علاوہ کچھ لوگ بعض کاموں کو سرانجام دینے کی ایک فطری اور پیدائشی صلاحیت رکھتے ہیں۔ مثلاً بعض بچے ایسے ہیں جو بچپن سے شعر گوئی، مصوری یا دست کاری کا رجحان رکھتے ہیں اور جلد ہی اس رجحان کو مہارت میں بدل لیتے ہیں جبکہ کئی دوسرے اشخاص ایسے ہیں جو سالہا سال کی مشق اور محنت کے باوجود وہ کام نہیں سیکھ پاتے۔[۳۵]

اقبال کیمرج میں میک ٹیگرٹ کا شاگرد تھا۔ اس لیے اس نے میک ٹیگرٹ کے فلسفے کا بنظر غائر مطالعہ کیا۔ لیکن وہ کبھی بھی اس کے اس نظریہ سے متفق نہ ہو سکا کہ زمان غیر حقیقی ہے۔ زمان کے غیر حقیقی ہونے کی دلیل کا اس نے دوسرے خطبے میں جائزہ لیا ہے۔ میک ٹیگرٹ کا خیال ہے کہ کسی بھی حادثے کو ماضی، حال یا مستقبل کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے۔ ''ملکہ این'' کی وفات اگر ہمارے لیے ماضی کا حادثہ ہے تو اس کے معاصرین کے لیے حال کا واقعہ ہے اور ولیم سوم کے لیے مستقبل کا۔ اقبال کے خیال میں یہ زمان کا غلط تصور ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ زمان خط مستقیم ہے جس کا کچھ حصہ طے ہو چکا ہے، کچھ طے ہو رہا ہے اور کچھ طے ہونا باقی ہے۔ اس طرح زمانے کی زندہ اور تخلیقی حرکت ختم ہو جائے گی اور یہ سکون مطلق بن جائے گا جس میں ''ڈھلے ڈھلائے حوادث پہلے سے جمع ہیں اور اب یکے بعد دیگرے ویسے ہی ہمارے سامنے آ رہے ہیں جیسے خارج میں بیٹھے ہم کسی فلم کا تماشا کر رہے ہوں۔ اس لحاظ سے ملکۂ این کا حادثۂ وفات ولیم سوم کے لیے فی الواقع مستقبل کا حکم رکھتا ہے، بشرطیکہ یہ حادثہ پہلے سے متشکل ہو چکا اور مستقبل میں کہیں پڑا اپنے ظہور کا منتظر تھا۔ لیکن جیسا کہ پروفیسر براڈ نے صحیح کہا ہے کہ ہم مستقبل کے کسی حادثے کو حادثے سے تعبیر ہی نہیں کر سکتے، کیونکہ ملکہ این کہ وفات سے پہلے اس حادثے کا وجود ہی نہیں تھا۔[۳۶]

اقبال میک ٹیگرٹ کے استدلال کو رد کرتا ہے کیونکہ اگر کوئی واقعہ الف حال میں رونما ہوتا ہے تو اس کا فوراً ایک رشتہ ماقبل واقعات سے قائم ہو جاتا ہے۔ ان رشتوں کے بارے میں جو قضایا بن چکے ہیں، اگر وہ صحیح ہیں تو صحیح رہیں گے اور اگر غلط ہیں تو غلط رہیں گے۔ اقبال اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ

زمان کی حقیقت ایک سربستہ راز ہے اور اس کے سمجھنے میں جو اشکال پیدا ہوتے ہیں وہ آسانی سے حل نہیں ہو سکتے۔ اقبال کا زمان کے بارے میں ذاتی عقیدہ یہ ہے کہ زمان ہستی مطلق کا ایک اساسی عنصر ہے، لیکن زمان خالص کے اندر حال، ماضی اور مستقبل کا امتیاز نہیں، یہ محض مرور اور تغیر ہے جس کے اندر یکے بعد دیگرے آنا نہیں۔

اگر اقبال کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو زمان حقیقی ہے، جبکہ میک ٹیگرٹ اسے غیر حقیقی اور التباسی قرار دیتا ہے۔ اب چونکہ میک ٹیگرٹ کے نزدیک انسان کے بقائے دوام کا انحصار زمان کے غیر حقیقی ہونے پر ہے۔ اس لیے اقبال اس نظریہ کو تسلیم نہیں کر سکتا۔ اس کے علاوہ قبل از پیدائش زندگی اور جنموں کی گردش کے تصورات بھی اس کے بقائے دوام کے نظریہ سے مطابقت نہیں رکھتے۔

میک ٹیگرٹ کے نظام فکر میں خدا کی کوئی گنجائش نہیں۔ نفوس یا اذہان سے بالاتر کسی ایسے ذہن مطلق کی اس کے نزدیک نہ تو ضرورت ہے اور نہ گنجائش ہے جو کہ متناہی ذہنوں کو محیط ہو۔ اس کے علاوہ میک ٹیگرٹ، بالآخر جبریت کا شکار ہو جاتا ہے اگرچہ اس کے نزدیک جبریّت اخلاقی ذمہ داری کے متعلق صحیح تصدیقات سے مطابقت نہیں رکھتی۔ اس کے برعکس اقبال کے نظام فکر میں ایک طرف تو ذہن مطلق یا انائے کبیر ہے جو کہ تمام متناہی اناؤں کا احاطہ کیے ہوئے ہے تو دوسری طرف اس کے نظام فکر میں جبریّت نہیں پائی جاتی۔

⑥

جیمز وارڈ (۱۸۴۲ء-۱۹۲۵ء) کے فلسفے کو روحانی کثرتیت کا نام دیا جا سکتا ہے۔ اس کا فلسفہ دراصل لائبنز کے فلسفے ہی کی ایک نئی تعبیر ہے۔ جیمز وارڈ لائبنز کی ''پیش معینہ ہم آہنگی'' کے اصول کو تسلیم نہیں کرتا اور نہ ہی مونادوں کو ''بے در'' (Windowless) مانتا ہے۔ لائبنز کی طرح جیمز وارڈ ایک سائنس دان تھا اور اس لیے وہ فکری دنیا میں سائنسی رجحانات کے تقاضوں سے بخوبی واقف تھا۔ چنانچہ اس کے فلسفے میں بھی سائنسی انداز فکر ملتا ہے۔

جیمز وارڈ کا فلسفہ Naturalism & Agnosticism اور Realm of Ends میں ملتا ہے۔ یہ دراصل خطبات کے سلسلے تھے جو اس نے بالترتیب ابرڈین یونیورسٹی اور سینٹ اینڈ یوز یونیورسٹی میں دیے۔ پہلے سلسلۂ خطبات میں انیسوی صدی کے اس فلسفۂ سائنس پر کڑی تنقید کی گئی ہے جو ہکسلے (Huxley) اور سپنسر (Spencer) نے پیش کیا تھا۔ خطبات کے دوسرے سلسلے میں اس نے اپنا ایجابی نظام فکر وضع کیا ہے جسے ایک ایسی غائی الٰہیت (Teleological Theism) کہا جا سکتا

ہے جو لائبنز کی طرح کی ہمہ نفسی (Panpsychic) کثرتیت کی بنیاد پر استوار ہوئی ہو۔ تاہم جیمز لائبنز کی طرح مونادوں کے مابین تعامل کا انکار نہیں کرتا جیمز وارڈ کا فلسفہ دراصل روبہ زوال فطریتی اور روحانیاتی فلسفے کو سہارا دینے کی ناکام کوشش تھا۔ تاہم اس نے ایک نادر نظریہ پیش کیا جس کی وجہ سے اسے تاریخ فلسفہ میں قابل احترام مقام حاصل ہے۔ یہ اس کا اپنا ایک خالص اور ذاتی تجزیہ ذہن ہے جو کہ ایک طرح کی جنینی نفسیات (Genetic Psychology) ہے۔ لیکن اس کی نفسیاتی تحقیقات بھی جلد ہی تحلیلی نفسیات، سائنسی اور تجرباتی نفسیات کے بڑھتے ہوئے سیلاب میں خس وخاشاک کی طرح بہہ گئیں اور قصہ پارینہ بن گئیں۔

جیمز وارڈ کے خیال میں حیات بعدالموت دراصل موجودہ زندگی کے شعور کے بقا کا نام ہے۔ ہم یہ توقع نہیں کر سکتے کہ آئندہ زندگی یکسر نئی زندگی ہوگی۔ ہم سب اس بات کے خواہاں ہیں کہ موت کے بعد اس زندگی کا تسلسل برقرار رہے۔ اگر دوبارہ ملنے والی زندگی کا اس زندگی سے کوئی تعلق نہ ہو تو اس میں کوئی کشش نہ ہوگی۔ اس امر کے لیے ضروری ہے کہ آدمی کا حافظہ بھی برقرار رہے اور اسے یہ یقین ہو کہ اس کا تشخص اور عینیت برقرار ہے۔ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ روح جسم کے بغیر کیوں کر قائم رہ سکتی ہے۔ اس کے خیال میں اس امر کے لیے رحم مادر میں جنین یا مضغہ (Embryo) کی نمو پذیری کی مثال بہترین ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ روح جو جرثومے کی صورت میں ظاہر ہو کر ارتقا پذیر ہوتی ہے اور اتنا کچھ کر گزرتی ہے، تو ہم یہ سمجھنے میں حق بجانب ہیں کہ وہ بدن سے جدا ہو کر زیادہ فعال ثابت ہوگی۔ وارڈ کہتا ہے کہ مرنے کے بعد روح کس طرح کے عضویے میں اپنی تجسیم کرے گی، اس کے بارے میں ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ روح کی موجودہ تجسیم ہی واحد ممکن تجسیم نہیں، بلکہ جو اصل ضروری چیز ہے وہ روح اور دنیا کا آپس میں رابطہ (Rapport) ہے جو کسی اور انداز میں بھی استوار ہو سکتا ہے۔

مرنے کے بعد روح ایک نئی ابدی اور غیر مرئی دنیا میں داخل ہو جاتی ہے۔ تاہم درمیان میں ایک اجترا (Rumination) یا تفکر (Reflection) کا ایک وقفہ آئے گا۔ یہ وقفہ عمل یا سرگرمی کا نہیں بلکہ خالصتہً تفکر و تامل اور باطنی ارتکاز فکر کا وقفہ ہوگا۔

جیمز وارڈ کی کتاب کا نام (Realm of Ends) ہے اور وہ اس دنیا کو بھی ''مملکت مقاصد'' سمجھتا ہے جو خدا نے محض اپنے کمال مطلق کے اظہار کے لیے تخلیق نہیں کی بلکہ اس میں موجود ارواح و نفوس اپنا منفرد مقام رکھتے ہیں اور ہر نفس بذات خود ایک مقصد ہے۔ خدا محبت ہے اور یہ

کائنات بھی محبت ہے۔

اقبال اور جیمز وارڈ کے مابین کئی نظریات مشترک ہیں۔ دونوں کے نزدیک حقیقت مطلقہ روحانی ہے اور انفرادی اذہان اس کے اندر اپنا مخصوص مقام رکھتے ہیں۔ دونوں لائبنز کے نظریۂ بے درمونادیت کی مخالفت کرتے ہیں اور اذہان ونفوس کے مابین تعامل کے قائل ہیں۔ دونوں فرد کی تخلیقی آزادی اور بقائے دوام پر یقین رکھتے ہیں۔ دونوں کا خیال ہے کہ خدا سے محبت کی ہی بنیاد پر انسان خدا سے ربط قائم کرسکتا ہے اور بقائے دوام حاصل کرسکتا ہے۔[۳۷] وارڈ کے فلسفے میں مرنے اور دوبارہ زندہ ہونے کے مابین جو اجترائی (Ruminative) وقفہ ہے، وہ بھی اقبال کے تصور بقائے دوام میں ہمیں ایک اہم اصول کی حیثیت سے نظر آتا ہے جسے وہ قرآن کی اصطلاح میں ''برزخ'' سے تعبیر کرتا ہے اس پر سیر حاصل بحث آگے چل کر کی جائے گی۔

(۷)

اقبال چونکہ فلاسفہ کے اس گروہ سے تعلق رکھتا ہے جو ''ارادے'' کو حقیقتِ مطلقہ تسلیم کرتے ہیں اس لیے یہ ضروری محسوس ہوتا ہے کہ اس کے تصور بقائے دوام کے فکری پس منظر میں شوپنہار کا ذکر بھی کیا جائے۔

آرتھر شوپنہار (۱۷۸۸ء-۱۸۶۰ء) کی کتاب *The World as will and Idea* اپنے عنوان سے ہی اس کے مخصوص فلسفہ کی نوعیت واضح کرتی ہے شوپنہار اس کے آغاز میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ کائنات میرا تصور ہے۔ کائنات شعوری تجربے کی ابتدائی شرط ہے اور اس میں موضوع اور معروض کی تخصیص نہیں۔ وہ موضوعیت پسندی اور مادیت پسندی دونوں کا ابطال کرتا ہے۔ حقیقت مطلقہ اس کے نزدیک ایک اندھی اور سرکش مشیّت ہے۔ مشیّت یا ارادہ (Will) کے لفظ کو اس نے عام ڈکشنری کے مفہوم سے بہت زیادہ وسعت دی ہے۔ یہ ارادہ یا مشیّت مختلف صورتوں میں اپنا ارتقائی سفر جاری رکھتی ہے۔ اس کا آغاز فطرت کی قوتوں (مثلاً کشش ثقل وغیرہ) کی صورت میں ہوتا ہے اور بالاخر اس کا ارتقائی سفر ''ارادۂ حیات'' (Will to live) پر منتج ہوتا ہے۔

ارادۂ حیات فی نفسہٖ واحد ہے لیکن اپنے ظاہری پہلوؤں میں اس کے اندر تعدد و کثرت ہے۔ شوپنہار پر کانٹ کا بہت زیادہ اثر تھا۔ اس لیے اس نے زمان ومکان کے اصولوں کو دنیائے مظاہر کا حصہ قرار دیا لیکن ان کے نیچے حقیقت مطلقہ واحد ارادۂ حیات کی صورت میں کارفرما ہے۔

شوپنہار کہتا ہے کہ نفسیاتی طور پر ہر آدمی یہ سمجھتا ہے کہ وہ موت کے بعد بقائے دوام حاصل کر

لے گا۔ یعنی ہر آدمی کو اس امر کا وجدان حاصل ہے کہ اس کی ذات میں کوئی غیر فانی جوہر ہے۔ لیکن یہ غیر فانی جوہر کیا ہے؟ شوپنہار ''شعور'' کو ایسا جوہر تسلیم نہیں کرتا کیونکہ شعور اس کے نزدیک محض ایک آلۂ کار ہے جسے ارادۂ حیات نے اپنے دورانِ سفر بعض تقاضوں کے تحت خود تخلیق کیا ہے۔ موت پر شعور ختم ہو جاتا ہے۔ تاہم ایک زندگی ختم ہو جانے سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہ قوت محرکہ جس نے کہ اس زندگی کو جنم دیا اور قائم رکھا تھا خود بھی فنا ہو گئی ہے۔ پہیے کی گردش ختم ہو جانے سے پہیے کو گردش دینے والا ختم نہیں ہو جاتا۔[۳۸]

شوپنہار کے بقائے دوام کے نظریہ کی اساس یہ ہے کہ ''تخلیق عن العدم'' درست نہیں۔ جب بچہ پیدا ہوتا ہے تو وہ عدم سے وجود میں نہیں آتا بلکہ اس کا وجود پہلے بھی کسی نہ کسی طور پر ضرور ہوتا ہے۔ اگر ایک شئے عدم سے وجود پذیر نہیں ہو سکتی تو پھر معدوم کیسے ہو سکتی ہے؟ شوپنہار کے فلسفے میں ہمیں بقائے دوام کو ثابت کرنے کے لیے قانون بقائے مادہ (Law of Preservation of Matter) کا استعمال بھی ملتا ہے۔ ''مادہ اپنی مطلق غیر فنا پذیری سے ہمیں یہ یقین دہانی کراتا ہے کہ ہم بھی غیر فنا پذیر ہیں۔[۳۹] لیکن یہاں یہ بات مدنظر رکھنی چاہیے کہ شوپنہار انفرادی اور شخصی بقائے دوام کا قائل نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ اگر میں سمجھوں کہ مرنے کے بعد میں اپنے تمام تر تشخص کے ساتھ دوبارہ زندہ ہوں گا تو پھر یہ احمقانہ بات بھی تسلیم کرنی پڑے گی کہ مرنے کے بعد کتے، بندر، اور ہاتھی وغیرہ بھی دوبارہ زندہ ہوں گے۔ کیونکہ اگر شخصی بقائے دوام کا اصول درست ہے تو یہ صرف انسانوں کا ہی استحقاق نہیں ہونا چاہیے، بلکہ جانوروں کو بھی اس کا اہل ہونا چاہیے۔

شوپنہار کے نزدیک حیاتی تسلسل اگر برقرار رہے گا تو یہ ''نوع'' یا ''صورت'' کا تسلسل ہو گا، افراد و اشخاص کا نہیں۔ حقیقت مطلقہ ایک بے بصر مشیت ہے جو کہ واحد ہے۔ لیکن جب یہی اپنا اظہار دنیائے مظاہر میں کرتی ہے تو انواع یا صورتوں کی کثرت میں منقسم ہو جاتی ہے۔ یہ صورتیں افلاطون کے اعیان ثابتہ کی طرح ہیں جن میں حرکت و ارتقا نہیں۔ ارادۂ حیات انواع یا تصورات (افلاطون کے مفہوم میں) کی صورت میں اپنا اظہار کرتا ہے۔ افراد و اشخاص کی اسے پرواہ نہیں، یہ صرف انواع و تصورات کو برقرار رکھتا ہے اور ان کی پرواہ کرتا ہے۔ افراد و اشخاص یوں ہیں جیسے کسی بلندی سے گرتی ہوئی آبشار کے لاتعداد قطرے! یہ قطرے ہر لحظہ وجود میں آتے اور گم ہوتے رہتے ہیں۔ ان کے اندر حرکت و تغیر ہے۔ لیکن وہ قوس و قزح جو ان کی وجہ سے ظاہر ہوتی ہے حرکت و تغیر سے بے نیاز ایک پرشکوہ انداز میں قائم و دائم رہتی ہے۔ اسی طرح ہر نوع اپنے افراد کے آنے جانے، پیدا ہونے اور مر جانے سے قطعاً بے نیاز اور غیر متاثر رہتی ہے۔ وہ انسان

جو پیدا ہوتے اور مر جاتے ہیں پانی کے قطروں کی طرح ہیں۔ لیکن ''بنی نوع انسان'' یعنی انسان کا تصور قوس وقزح کی طرح ہے۔

فرد کا کوئی آغاز مطلق یا انجام مطلق نہیں ہوتا۔ یعنی ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کوئی فرد پیدائش پر عدم محض سے وجود میں آتا ہے اور موت پر عدم محض میں چلا جاتا ہے۔ ایک فرد وہی عادات و خصائل اور وہی ورثۂ حیات جو اس نے اپنے آباواجداد سے حاصل کیا ہوتا ہے، اپنی اولاد کو دے جاتا ہے۔ اس لحاظ سے شوپنہار یہ کہتا ہے کہ وہ بلی جو ٹھیک اس وقت باہر صحن میں کھیل رہی ہے وہی ہے جو تین سو سال پہلے یہاں کھیل رہی تھی۔ اگر یہ سمجھنا حماقت ہے کہ یہ بالکل ویسی ہی بلی ہے تو یہ سمجھنا اس سے بڑی حماقت ہوگی یہ موجودہ بلی، اپنی ماہیت واصلیت اور دیگر پہلوؤں کے اعتبار سے تین سو سال پہلے کی بلی سے یکسر مختلف ہے۔ موجودہ بلی اگر تین سو سال پہلے والی بلی ہے تو باعتبار نوع، وگرنہ یہ آبشار میں وقتی طور پر پیدا ہونے والے قطرے کی طرح فانی ہے۔

یہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ شوپنہار کانٹ سے بہت متاثر تھا۔ کانٹ نے دنیائے حقیقت اور دنیائے مظاہر کی تخصیص قائم کی تھی۔ دنیائے حقیقت اس کے نزدیک احاطۂ علم سے ماورا تھی لیکن شوپنہار کے خیال میں اس کا علم حاصل کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ وہ اسے ارادۂ حیات سے تعبیر کرتا ہے۔ زمان کو وہ کانٹ ہی کی طرح ''ملکۂ حس پذیری'' (Sensiblity) کی ایک صورت یا مقولہ سمجھتا ہے۔ اس لیے زمان کا اطلاق شئے فی نفسہٖ یا حقیقت مطلقہ پر نہیں ہوسکتا۔ موت کا تصور زمان سے مشروط ہے۔ کیونکہ موت ایک وجود کا ''خاتمہ فی الزمان'' (End in Time) ہے۔ حقیقت مطلقہ چونکہ زمان سے ماورا ہے اس لیے اس میں موت کا کوئی تصور نہیں۔ چنانچہ صرف ارادۂ حیات کی صورتیں یا انواع بقائے دوام رکھتی ہیں۔

اقبال شوپنہار کے اس نظریہ سے اتفاق کرتا ہے کہ حقیقت مطلقہ ارادۂ حیات ہے اور یہ کہ اس کا علم حاصل کیا جا سکتا ہے۔ تاہم وہ اسے بے بصر اور اندھا ارادہ نہیں سمجھتا۔ اقبال کے خیال میں افراد اس ارادۂ حیات سے ہی وجود پذیر ہوتے ہیں لیکن وجود میں آ جانے کے بعد یہ اپنا منفرد اور مخصوص مقام بنا لیتے ہیں اور شخصی بقائے دوام کے حصول کے اہل بن جاتے ہیں۔ شوپنہار کا بقائے دوام کا نظریہ مہاتما بدھ کے نظریۂ نروان کی طرح ہے کہ فرد حقیقت کل میں گم ہو کر معدوم ہو جاتا ہے۔

❀……❀……❀

حوالہ جات وحواشی

1- Kant, *Critique of Pure Reason*, p-372.

2- Vide Choran Jacques, Death and Western Thought p. 143."God and eternity in their awful majesty would stand unceasingly before our eyes..... the transgression of the law would indeed be shunned ..... But this would mean that most actions conforming to the law would be done from fear. The moral worth of actions on which alone the worth of a person depends in the eyes of supreme wisdom would not exist at all".

3- Vide B. A. Dar, *Iqbal and Poet-Kantian Voluntarism*, p. 39-40.

اصل متن یوں ہے:

"Two things fill the mind with ever new and increasing admiration and awe, the oftener and more steadily we reflect on them, the starry heavens above and the moral law within ...... I see them before me and connect then directly with the consciousness of my experience......

"But when I consider again, my worth as an intelligent being is raised to infinity through my personality. For them the moral law reveals to me a life independent of my animal nature and all the world of the senses, so far at least as follows from the fact that my being is designed to follow this law, which is not limited by the condition and limits of the life but reaches to infinity.

4- Ibid, p-174.

5- Ibid, p-178.

6- Ibid, p-179.

۷- علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ص ۱۶۹-۱۷۰۔

۸- سید عبداللہ (مرتب)، متعلقات خطبات اقبال، دیکھیے اقبال کا تصور بقائے دوام، از مظفر حسین، ص ۱۹۹-۲۰۰۔

۹- ولیم جیمز، نفسیات و اردات روحانی، مترجم خلیفہ عبدالحکیم، ص ۱۴۸۔

۱۰- ایضاً، ص ۱۴۹۔

۱۱- مزید تفصیل کے لیے دیکھیے،

B. A. Dar, *Iqbal and Post-Kantian Voluntarism* p-486.

۱۲- ولیم جیمز کے محولہ بالا کتابچے کا یہ حوالہ سید عبداللہ کی مرتبہ، متعلقاتِ خطباتِ اقبال، سے دیا گیا ہے۔ دیکھیے: ص ۱۹۷۔

۱۳- تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۱۷۰۔

۱۴- سید عبداللہ، متعلقاتِ خطباتِ اقبال، ص ۱۹۷۔

15- Jacque Choran, *Death and Western Thought* p-202.

16- Ibid, p-201.

17- B. A. Dar, *Iqbal and Pout-Kantian Voluntarism*, pp-341-42.

18- Jucque Choran, *Death and Western Thought,* p-202.

19- Ibid, p-202.

20- Ibid.

۲۱- بحوالہ، متعلقات خطبات اقبال، ص ۲۰۱۔

۲۲- تشکیل جدیدالٰہیات اسلامیہ، ص ۱۷۳۔

۲۳- ایضاً، ص ۱۷۵۔

۲۴- انسائیکلو پیڈیا آف فلاسفی، جلد ہشتم، ص ۱۲۳۔

25- John Hick, *Philosophy of Religion* p. 112

26- *Encyclopaedia Philosophy*, vol: III p-123

27- John Hick, *Philosophy of Religion*, p-112

28- Ibid, p-112.

29- Ibid.

۳۰- مزید تفصیل کے لیے مندرجہ بالا کتاب ص ۱۱۴ کے علاوہ پروفیسر سی۔ڈی براڈ کی کتاب *The Mind & its Place in Nature* (ص ۵۳۶) دیکھیے:

31- C. D. Broad, *Ethics and the History of Philosophy* p. 81.

32- Mctaggart, *Nature of Existence*, p. 372.

اصل متن یوں ہے:

"an existent being was to be called immortal if it was a self which had an endless existence in future time. Taking immortality strictly in this sense, no self could be really immortal, since no self could be really immotile, appear as in time. For the use of the word immortality has been determined largely by practical consideration and if it is as true to say that my future existence will be endless as it is to say that I have lived through the last twenty four hours, it would, I think be in accordance with the general usage to that I am immortal.

33- Ibid, p-373.

34- Ibid, p-376.

35- C. D. Broad, *Ethics and the History of Philosophy*, p-81.
میکٹگرٹ کے فلسفے کے تفصیلی مطالعہ کے لیے مندرجہ بالا کتابوں کے علاوہ دیکھیے:

C.D. Broad, *Examination of Mctaggart's Philosophy* (vol: I & II.)

۳۶- تشکیل جدید الٰہیات، ص۸۸۔

۳۷- مزید تشریح کے لیے ملاحظہ کیجیے:

B. A. Dar, *Iqbal and Post-Kantian Voluntarism*. p-407.

۳۸- شوپنہار کے اس حوالے کے لیے ملاحظہ کیجیے:

Jacque Choron, *Death & Western Thought*. p-175.

۳۹- ایضاً وص ۱۷۶، حوالہ کا متن یہ ہے:

Matter through its absolute indestructibility guarantees us of our indescribability.

پانچواں باب

اقبال کے تصور بقائے دوام کا فکری پس منظر

(گزشتہ سے پیوستہ)

گزشتہ باب میں ہم نے اقبال کے تصور بقائے دوام کے اس فکری پس منظر کا جائزہ لیا جو بعض مغربی فلسفیوں کے حوالے سے تیار ہوا تھا۔ اس باب میں ہم ان اثرات کا جائزہ لیں گے جو خالصتہً مشرقی مآخذ سے اس کے فکر پر مترتب ہوئے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال برگساں، ولیم جیمز اور نٹشے وغیرہ سے بہت حد تک متاثر ہے، لیکن یہ حقیقت ہے کہ اس کے افکار کی تشکیل میں اسلامی تعلیمات اور مسلمان فلاسفہ بالخصوص رومی کا بھی بڑا عمل دخل ہے۔ چنانچہ زیر نظر باب میں ہم بقائے دوام کے بارے میں اسلامی نقطۂ نظر کی تشریح وتوضیح کریں گے اور اس کے علاوہ ابن رشد اور رومی کے بھی نظریات بقائے دوام کا جائزہ لیں گے۔ ابن رشد اور رومی کے بقائے دوام کے بارے میں نظریوں کا اقبال نے بالخصوص ذکر کیا ہے۔ اس لیے یہ ضروری محسوس ہوا کہ جہاں مغربی فلاسفہ کے افکار سے ہم نے تفصیلی تعرض کیا ہے، وہاں اسلامی نظریہ بقائے دوام، ابن رشد اور رومی کے نظریات بقائے دوام سے بھی تفصیل سے بحث کی جائے تا کہ اقبال کے اپنے نظریہ بقائے دوام کی تشریح میں سہولت پیدا ہو۔

①

روح کے بقائے دوام کے مسئلہ سے جس طرح ہم اب تک تعرض کرتے آئے ہیں، اسلامی دینیات میں ہم اسی طرح اسے زیر بحث نہیں لا سکتے۔ حیات بعد الموت، آخرت کا تصور، یوم عدل، ملائکہ اور جنت و دوزخ ایسے معاملات ہیں جو اپنی نوعیت کی تعبیر میں متشابہات کے تحت آتے ہیں۔ قرآن میں مطالب کی توضیح وتشریح کے لیے آیات کی دو بنیادی قسموں کا ذکر کیا گیا ہے۔ ایک محکمات اور دوسرے متشابہات: محکمات وہ ہیں جن کا مطلب براہ راست انسان کو سمجھ آ جاتا ہے اور یہ انسان کی عملی زندگی سے تعلق رکھتی ہیں۔ متشابہات وہ ہیں جن کی تشریح ایک سے زائد

طریقوں سے کی جا سکے اور جن کی کُنہ تک پہنچنا انسان کے بس سے باہر ہو...... اور اس کے سوا کوئی چارہ نہ ہو کہ ایک خاص حد تک جا کر سکوت اختیار کر لیا جائے اور بے نتیجہ باریک بینیوں اور موشگافیوں سے پرہیز کیا جائے۔

قرآن کی رو سے تمام مابعد الطبیعیاتی حقائق متشابہات کی ضمن میں آتے ہیں۔ وہ حقائق جو حواس سے ماورا ہوں اور عقل انسانی ان تک پہنچنے سے عاجز ہو، ان کے اظہار کے لیے جو بیانات قرآن میں آئے ہیں، ان میں اشتباہ اور احتمال کا پایا جانا قطعاً فطری امر ہے۔ قرآن کا مقصد صرف یہ ہے کہ انسان کے ذہن میں ان کا دھندلا سا تصور قائم ہو جائے تا کہ اس کی عملی زندگی قرآن کی اخلاقی وسیاسی تعلیم کے علاوہ قرآن کی مابعد الطبیعی تشریحات کے ساتھ بھی ہم آہنگ ہو جائے۔

یہی وجہ ہے کہ روح کی نوعیت و ماہیت ہر مابعد الطبیعیاتی بحث کی بجائے قرآن میں اس سے تعرض بطور ایک اخلاقی مسئلہ کے کیا گیا ہے کیونکہ قرآن کے نقطۂ نظر سے روح کی ماہیت پر فکری ونظری بحث سے زیادہ ضروری مسئلہ اس کی نجات کا ہے۔ روح اور اس کا بقائے دوام ایک نظریہ یا تصور نہیں جس کی تشریح وتوضیح کی ضرورت ہے۔ اس کے برعکس اسلام میں اسے ایک بنیادی حقیقت کا درجہ حاصل ہے جسے صرف تسلیم کر لینا چاہیے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ ایک مشبّہ اور غیر واضح حقیقت پر کیوں کر ایمان لایا جائے؟ قرآن کا موقف یہ ہے کہ ایسی حقیقت پر ایمان لانے کے لیے محکمات کی بنیاد کافی ہے۔ جو محکمات پر یقین رکھتا ہے تو ماورائے ادراک حقائق کے فہم کے لیے وہ بس وہیں تک جاتا ہے جہاں تک قرآن اسے لے جاتا ہے۔ عربوں کے نزدیک حکمت و دانش روزمرہ کے معمّوں اور ان کے حل پرانے لوگوں کے نصیحت آمیز قصوں اور معاشی وسماجی معاملات میں عقل وفہم کے استعمال تک محدود تھی، اور جس معاملے میں عقل عاجز آ جاتی تھی اسے رضائے الٰہی کی طرف منسوب کر دیا جاتا تھا[1]

اب یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ روح اور اس کے بقائے دوام یا حیات بعد الموت کے تصورات، قرآن میں ہمیں اس طرح نہیں ملتے جیسے کہ افلاطون نٹشے یا شوپنہار کے فلسفوں میں ملتے ہیں۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ہم روح اور اس کے بقائے دوام کے اسلامی نظریہ کو ایک علیحدہ اور مستقل عنوان کی حیثیت سے پیش نہیں کر سکتے۔ قرآنی تعلیمات کے پورے مجموعے میں موت اور حیات بعد الموت کے بارے میں ہمیں کوئی مربوط اور جامع بیان نہیں ملتا۔ ان حقائق کو مختلف سیاق وسباق میں، مختلف مواقع پر مختلف طرزِ استدلال کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ یہاں پھر یہ

بات یاد رکھنی چاہیے کہ مابعد الطبیعیاتی ہونے کی بنا پر ان اندیکھی حقیقتوں کی کوئی واضح تصویر نہیں پیش کی گئی البتہ جس امر پر زور دیا گیا وہ یہ ہے کہ انھیں تسلیم کر لیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور میں لوگ ''تفویض'' کا مسلک اختیار کرتے تھے ''تفویض کے مسلک سے مقصود یہ ہے کہ جو حقائق ہمارے دائرۂ'' علم وادراک سے باہر ہیں، ان میں ردوکد اور باریک بینی نہ کرنا اور اپنے عجز ونارسائی کا اعتراف کر لینا[۲]

انسان کو تخلیق، اس کی دنیاوی زندگی، موت اور اس کی بعثت ثانیہ کے سلسلے میں قرآن دو اصطلاحات استعمال کرتا ہے: روح اور نفس! لیکن ان اصطلاحات کو متعدد مفاہیم میں استعمال کیا گیا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ انسانی شخصیت کے حوالے سے اس کے ایک مخصوص مفہوم کی تعیین کر لی جائے۔ روح کی اصطلاح کو جن مفاہیم میں قرآن نے استعمال کیا ہے وہ درج ذیل ہیں:

ا- پھونکنے کے مفہوم میں:

اس نے انسان کی تخلیق کی ابتدا گارے سے کی، پھر اس کی نسل ایک ایسے ست سے چلائی جو حقیر پانی کی طرح کا ہے، پھر اس کو برابر کیا اور اس کے اندر اپنی روح پھونک دی اور تم کو کان دیے، آنکھیں دیں اور دل دیے، تم لوگ کم ہی شکر گزار ہوتے ہو۔ (۸:۳۲)

روح کو راحت اور سرور کے مفہوم میں بھی استعمال کیا گیا ہے:

پس ہوا اگر وہ مقربین میں سے تو اس کے لیے راحت (روح) اور مسرور (ریحان) اور نعمت کا باغ ہے۔ (۸۹:۵۶)

اور عمران کی بیٹی مریم کی مثال دیتا ہے جس نے شرمگاہ کی حفاظت کی تھی، پھر ہم نے اس کے اندر اپنی طرف سے روح پھونک دی اور اس نے اپنے رب کے ارشادات اور اس کی کتابوں کی تصدیق کر دی اور وہ اطاعت زار لوگوں میں سے تھی۔ (۱۲:۶۶)

امام راغب اصفہانی لکھتے ہیں:

روح اور روح اصل میں ایک ہیں اور روح کو نفس یعنی سانس کا نام قرار دیا گیا ہے شاعر آگ کے بارے میں کہتا ہے:

فقلت له ارفعها اليك واحيها
روحك اجعلها قيته قدر

(میں نے اس سے کہا اس آگ کو اپنی طرف سے اٹھا کر اپنے سانس سے اس کو زندہ کر دے اور

اس کی مقررہ غذا اسے بہم پہنچا دے)
یہ اس بنا پر ہے کہ سانس بھی روح ہی کا ایک جزو ہے۔ یہ تسمیہ ایسا ہی ہے جس طرح پر کہ نوع کو اسم جنس سے موسوم کر دینا۔ جیسے انسان کو حیوان کہہ دینا۔ نیز روح کو اس جزو کا بھی نام قرار دیا گیا ہے جس کے ذریعے زندگی، حرکت، منفعتوں کا حصول اور مضرتوں کا دفاع حاصل ہوتا ہے۔[۳]

۲- روح وحی کی مفہوم میں:

وہ بلند درجوں والا مالک عرش ہے۔ اپنے بندوں میں سے جس پر چاہتا ہے اپنے حکم سے روح نازل کر دیتا ہے (یعنی نبوت عطا کر دیتا ہے) تا کہ وہ ملاقات کے دن سے خبر دار کرے۔ (۴۰:۱۵)
کسی بشر کا یہ مقام نہیں کہ اللہ کے روبرو بات کرے اس کی بات یا تو وحی (اشارے) کے طور پر ہوتی ہے (القا کی دی جاتی ہے، یعنی دل میں ڈال دی جاتی ہے) یا پردے کے پیچھے سے یا پھر وہ کوئی پیغامبر (فرشتہ) بھیجتا ہے اور وہ اس کے حکم سے جو کچھ چاہتا ہے وحی کرتا ہے، وہ برتر اور حکیم ہے اور اسی طرح (اے محمدؐ) ہم نے اپنے حکم سے ایک روح تمھاری طرف وحی کی ہے۔ (۴۲:۸۳)

۳- نیند کی حالت میں روح قبض کرنا:

وہ اللہ ہی ہے جو موت کے وقت روحیں قبض کرتا ہے اور جو ابھی نہیں مرا ہے، اس کی روح نیند میں قبض کر لیتا ہے (یعنی سویا ہوا حالتِ مرگ میں ہوتا ہے)۔ پھر جس پر وہ موت کا فیصلہ نافذ کر دیتا ہے، اسے روک لیتا ہے اور دوسروں کی روحیں ایک وقت مقرر کے لیے واپس بھیج دیتا ہے۔ اس میں بڑی نشانیاں ہیں، ان لوگوں کے لیے جو غور وفکر کرنے والے ہیں۔ (۳۹:۴۲)

۴- روح بمعنی جبریل:

ملائکہ اور روح (جبریل) اس کے حضور چڑھ کر جاتے ہیں ایک ایسے دن میں جس کی مقدار پچاس ہزار سال ہے۔ (۷۰:۴)
جس روز روح (جبریل) اور ملائکہ صف بستہ کھڑے ہوں گے۔ (۷۸:۳۸)
فرشتے اور روح (جبریل) اس (رات میں) اپنے رب کے اذن سے ہر حکم لے کر اترتے ہیں۔ (۹۷:۴)

۵- روح بمعنی فرشتہ:

پس ہم نے اس کی طرف (مریم کی طرف) اپنا فرشتہ (روح) بھیجا اور یہ ایک بھلے چنگے آدمی کے روپ میں نمایاں ہو گیا۔ (۱۹:۱۷)

۶- روح القدس:

......اور آخر میں عیسیٰؑ ابن مریم کو روشن نشانیاں عطا کیں اور روح پاک سے اس کی مدد کی۔ (۲:۲۵۳)

روح پاک سے مراد مسلمان عموماً حضرت مسیحؑ ہی لیتے ہیں لیکن عیسائیوں[۴] کے نزدیک خدا اور مسیح کے علاوہ روح القدس Holy Ghost یعنی اقانیم ثلاثہ میں سے تیسرا اقنوم بھی ہے۔

مسیح عیسیٰؑ ابن مریم اس کے سوا کچھ نہ تھا کہ اللہ کا ایک رسول تھا اور فرمان (کلمہ) تھا جو اللہ نے مریم کی طرف بھیجا اور ایک روح تھی اللہ کی طرف سے (جس نے رحم مریم میں بچہ کی شکل اختیار کی)۔ (۴:۱۷۱)

۷- روح بمعنی نبوت:

وہ اس روح کو اپنے جس بندے پر چاہتا ہے اپنے حکم سے ملائکہ کے ذریعے نازل فرماتا ہے۔ (۱۶:۲)

اس آیت میں روح کو نبوت کی اسپرٹ کے مفہوم میں لیا گیا ہے جو کہ اخلاقی زندگی میں وہی درجہ رکھتی ہے جو کہ طبعی زندگی میں عام روح۔[۵]

۸- روح بطور روحِ انسانی:

پھر یاد کرو اس موقع کو جب تمھارے رب نے فرشتوں سے کہا میں سڑی ہوئی مٹی کے سوکھے گارے سے ایک بشر پیدا کر رہا ہوں، جب میں اسے پورا بنا چکوں اور اس میں اپنی روح سے کچھ پھونک دوں تو تم سب اس کے سامنے سجدے میں گر جانا۔ (۱۵:۲۹)

اس مفہوم میں روح صفاتِ الٰہیہ کا ایک پرتو ہے جو کہ کالبدِ خاکی پر ڈال دیا گیا ہے اور اسی رعایت سے انسان مسجود ملائک ٹھہرا اور خلیفہ فی الارض بنا۔ بعض مفسرین کے نزدیک یہ صرف ایک پرتو ہے، روح انسانی میں الوہیت کا کوئی حصہ نہیں آ جاتا[۶] لیکن بعض مفسرین اسے نور یزدانی (Divine spark) سے تعبیر کرتے ہیں جو اس کے تمام روحانی کمالات کا سرچشمہ ہے اور اسی

واسطے سے وہ خدا سے جڑتا ہے بشرطیکہ وہ اس کی پوری پوری حفاظت کرے اور اگر وہ اس کو ضائع کردے تو وہ ایک بے چراغ گھر ہے جس کے اندر صرف تاریکی ہی تاریکی ہے۔[۷]

دوسری اصطلاح جسے قرآن میں موت، نجات اور بقائے دوام کے ضمن میں استعمال کیا گیا ہے نفس ہے جس کے کئی مفہوم ہیں۔ نَفَسُ، سانس، جھونکا، اس کی جمع انفاس ہے۔ اَنْفَسَ کا معنی ہے خواہش کرنا۔ تَنَفَّس، سانس لینا۔ مُتَنَفِّس، سانس لینے والا، مُتَنَفَّس، سانس لینے کا راستہ، تَنَفَّسَ فِی لاناء، ایک ہی سانس میں پانی پینا۔ تَنَفَّس الصّعداء، ٹھنڈا سانس بھرنا۔ تنافس فِی، بہت چاہنا، نَفسً نَفُوسٌ وَانُفس: روح، جان، خون، بدنظری، وجود، فرد، شخص، ارادہ، خواہش، تکبر، رائے، عیب، بھوک، معدہ۔ ان کی مثالیں یہ ہیں: قَتَل نَفُسَه، اس نے خودکشی کی، لَعِبت نَفُسهٔ، اس نے متلی محسوس کی۔ غَثَت نَفُسَه، اس کا معدہ اچھلا۔ جَاءَ فِی ھُوَ نَفُسَه اَوُ بِنَفسه، وہ خود آیا۔ جاءَ مَعه ثلاثه اَنُفسً، وہ تین کے ساتھ آیا۔ نَفُس لَامر، اصلیت۔ نَفُس الشّی، وہی چیز۔ لَیُسَ لِی نَفُس لِلَاکُل، مجھے بھوک نہیں۔ نَفُسَه کَیسرہ، وہ متکبر ہے۔ عَطِیُف النَّفُس، بے غرض، مَالَتُ نَفُسَه، اس کا خون بہہ گیا۔ قَال بِنَفسه، ان سے اپنے آپ کو کہا (اپنے جی میں کہا)۔ فِی نَفُسِیُ اَنُ اَفعَلُ کَذاَ، میرے قصد میں ایسا کرنا ہے۔ فلان یُوامِرُ نفُسِیه و یُشا وِرُھُما، فلاں آدمی پس و پیش کرتا ہے یا متردد ہے۔[۸]

قرآن میں جہاں کہیں انسان کے لیے نفس کا لفظ استعمال ہوا ہے، اس سے اس کا روحانی پہلو مراد نہیں بلکہ اس نفس کی طرف اشارہ ہے جو خواہش کرتا ہے اور اپنے اندر اشتہا رکھتا ہے۔ اگر ہم ارسطو کی اصطلاح استعمال کریں تو اسے اشتہائی روح (Appetitive soul) کہہ سکتے ہیں۔

قرآن کے مطالعہ سے نفس کے بارے میں مندرجہ ذیل امور ثابت ہوتے ہیں:

۱- نفس کے اندر نیکی بدی دونوں کے رجحانات موجود ہیں۔ ''اور قسم ہے انسان کے نفس کی جسے اس نے استوار کیا، پھر اس کا تقویٰ اور اس کا فجور دونوں اس پر الہام کیے''۔ (۹۱: ۷۔۸)

۲- نفس کے اندر بری خواہشات ہوتی ہیں ''اور ہم اس کے اپنے نفس کے اندر ابھرنے والے وسوسوں کو جانتے ہیں''۔ (۵۰: ۱۶) ''ہم پناہ مانگتے ہیں اللہ کی اپنے نفس کی شرارتوں سے'' (خطبہ مسنونہ)

۳- نفس سرکش ہوتا ہے اس کی تہذیب کرنی چاہیے ''درحقیقت رات کا اٹھنا نفس پر قابو پانے

کے لیے کارگر ہے'' (۶:۷۳) ''جس نے اپنے رب کے سامنے کھڑے ہونے کا خوف کیا اور نفس کو بری خواہشات سے باز رکھا، جنت اس کا ٹھکانا ہوگی'' (۷۹:۴۰۔۴۱)

۴۔ قرآن نفس کی تین قسموں کا ذکر کرتا ہے:

الف) نفسِ لوامہ۔ ملامت کرنے والا نفس۔ ''نہیں، میں قسم کھاتا ہوں قیامت کے دن کی اور نہیں میں قسم کھاتا ہوں ملامت کرنے والے نفس کی۔ کیا انسان یہ سمجھ رہا ہے کہ ہم اس کی ہڈیوں کو جمع نہ کر سکیں گے؟ کیوں نہیں ہم تو اس کی انگلیوں کی پور پور تک ٹھیک بنا دینے پر قادر ہیں''۔ (۷۵:۲۔۴)

ب) نفسِ امّارہ۔ برائی پر اکسانے والا یا برے کاموں کا حکم دینے والا نفس۔ عزیزِ مصر کی عورت کے حوالے سے یہ بات قرآن میں آئی ہے۔ ''نفس (امّارہ) تو بدی پر اکساتا ہی ہے الا یہ کہ کسی پر میرے رب کی رحمت ہو، بے شک میرا رب بڑا غفور و رحیم ہے''۔ (۱۲:۵۳)

ج) نفس مطمئنہ۔ سیدھے راستے پر چلنے والا نفس ''اے نفس مطمئن، چل اپنے رب کی طرف اس حال میں کہ تو (اپنے انجام نیک سے) خوش اور (اپنے رب کے نزدیک) پسندیدہ ہے، شامل ہو جا میرے (نیک) بندوں میں اور داخل ہو جا میری جنت میں'' (۸۹:۲۷۔۳۰)

مندرجہ بالا حوالوں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ قرآن میں روح اور نفس کا تذکرہ مختلف سیاق و سباق سے مختلف انداز میں کیا گیا۔ یہاں پھر اس بات کا اعادہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ قرآن میں عقیدۂ بقائے روح کوئی فلسفیانہ نظریہ نہیں بلکہ ایک اخلاقی مسئلہ ہے جس کا براہ راست تعلق نجات سے ہے۔ چنانچہ اصل مقصد روح انسانی کی حقیقت کو تسلیم کرنا اور اس کی حیات بعد الموت کا اقرار ہے۔ تو کیا روح اور نفس دو علیحدہ اور مختلف چیزیں ہیں؟ اکثر آئمہ کی رائے یہ ہے کہ روح اور نفس میں کوئی فرق نہیں، روح اور نفس کے فرق کو ذاتی نہیں بلکہ صفاتی سمجھا جاتا ہے۔ علامہ ابن قیم لکھتے ہیں ''میں کہتا ہوں جو روح قبض کی جاتی ہے وہ ایک ہی ہے اور اسی کو نفس کہتے ہیں اور جس روح سے حق تعالیٰ اپنے دوستوں کی تائید فرماتا ہے وہ اور روح ہے، انسانی روح نہیں۔[9] روح اور نفس کے درمیان جو فرق محسوس ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ نفس میں ترغیب، اشتہا اور تحریص کے رجحانات ہیں اور وسوسۂ شیطانی سے متاثر ہونے کے امکانات بھی ہیں، جبکہ روح کو خدائی صفات کا انعکاس سمجھا جاتا ہے جسے کہ ان آلائشوں سے پاک ہونا چاہیے۔ اسی لیے بعض مفکروں نے روح کو نفس سے علیحدہ سمجھا اور بعض نے نفس کو روح کی سواری قرار دیا۔ اس سلسلہ پر متکلمین نے بہت لمبی چوڑی

بحثیں کی ہیں جو ہماری موجودہ بحث میں قطعاً غیر اہم ہیں۔ مختصراً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ قرآن میں روح اور نفس کو انسانی انا (Human Ego) ہی کے مفہوم میں لیا گیا ہے۔ نفس اور روح کی تخصیص ایسے ہی ہے جیسے ارسطو کے ہاں روح کے دو حصوں کی تخصیص ہے۔ ارسطو کے نزدیک روح کے دو حصے ہوتے ہیں، ایک عقلی اور دوسرا غیر عقلی! غیر عقلی حصہ میں اشتہائی اور حیوانی تقاضے پائے جاتے ہیں اور کسی حد تک شعور بھی ہوتا ہے۔ روح کے بالائی اور عقلی حصے میں صرف تفکر پایا جاتا ہے۔ عملی زندگی میں روح کے دونوں حصے مل کر کام کرتے ہیں۔ قرآن چونکہ فلسفے کی کوئی کتاب نہیں اس لیے اس میں اس طرح تناقضات نہیں ڈھونڈنے چاہیں جس طرح نظری و فکری بحثوں میں ڈھونڈے جاتے ہیں۔ قرآن کے مختلف بیانات سے جو تاثر ابھرتا ہے وہ یہ ہے کہ روح اور نفس ایک ہیں۔ قرآن میں روح اور مادے کی تخصیص نہیں۔ چنانچہ موت، حشر اور بقائے دوام کے بارے میں جتنے بھی بیانات ہیں سب کے سب مادی استعاروں اور تشبیہات پر مشتمل ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی واضح کر دیا گیا ہے کہ ادراک انسانی وہاں تک رسائی نہیں پا سکتا۔ روح یا نفس کے بارے میں بھی یہی کہا جا سکتا ہے کہ اس کے اندر خیر و شر کے رجحانات موجود ہیں۔ لیکن اس کا ایک بلند حصہ بھی ہے جو کہ صفات الٰہیہ کا انعکاس یا نور یزدانی ہے اور یہی اخلاقی شعور کا منبع ہے جو کہ نفس کے اشتہائی اور حیوانی تقاضوں کی تہذیب و تربیت کرتا ہے۔ ''نفس امارہ روح یعنی نفس ناطقہ کو ہی کہتے ہیں لیکن خاص اس حالت میں کہ جب متصف باخلاق ذمیمہ اور شہوات کے تابع ہو جائے اور جس وقت نفس ناطقہ کو معارضۂ شہوات سے اضطراب زائل اور حکم الٰہی کے ماتحت حصول اطمینان ہو، نفس مطمئنہ کہتے ہیں اور جب اضطراب اس کا بالکل زائل نہ ہو لیکن نفس شہوانیہ یعنی نفس امارہ کے مدافع ہو، نفس لوامہ اور امارہ کہا کرتے ہیں۔ غرضیکہ روح ہی کو بلحاظ حالات مذکورہ نفس مطمئنہ، لوامہ اور امارہ کہا جاتا ہے۔''[۱۱]

قرآن کی رو سے ہر ذی روح (نفس) موت کا ذائقہ چکھے گا۔ یعنی اس دنیا کی زندگی عارضی اور فانی ہے۔ ہر شخص کی زندگی کا خاتمہ ہوگا۔ لیکن موت اسے عدم محض سے ہمکنار نہیں کرے گی۔ مرنے کے بعد تمام لوگ دوبارہ اٹھائے جائیں گے۔ حیات بعد الموت کا عقیدہ عرب میں اجنبی نہ تھا۔ مشہور مستشرق ڈنکن بلیک میکڈ ونلڈ کہتا ہے کہ عرب میں قدیم عبرانیوں کی طرح مردوں کو دفن کر کے یہ سمجھتے تھے کہ یہ وہاں نئی زندگی گزاریں گے لیکن اسلام نے جس چیز پر روز دیا وہ ''بہشت ثانیہ'' اور فیصلے کا دن (الحساب) ہے۔ اس دن کی سزا و جزا کا دار و مدار حیات الدنیا کے

اعمال پر ہے۔اس طرح حیات بعدالموت اور بعثت ثانیہ کی ساری نوعیت اخلاقی بن جاتی ہے۔ اسلام کی یہی چیز عربوں کو ناگوار گزرتی تھی کہ آخرت کو سنوارنے کے لیے دنیاوی زندگی پر اخلاقی بندشیں لگائی جائیں۔[۱۱]

قرآن کی تعلیمات سے یہ پتہ چلتا ہے کہ روح انسانی بقائے دوام کی حامل ہے، مرنے کے بعد روح معدوم نہیں ہو جاتی بلکہ بعثت ثانیہ تک کسی اور انداز میں اپنا وجود برقرار رکھتی ہے۔ ہبوطِ آدم کے عظیم ڈرامے کو دیکھا جائے تو روح انسانی جو خدا کے ساتھ نسبت خصوصی رکھتی ہے، ابدی نظر آتی ہے۔لیکن نجات کے اس سارے نظام میں کئی اور ابدی ارواح بھی ہیں۔ ملائکہ، جنات اور گروہ شیاطین جس کا سرغنہ ابلیس ہے، سب ابدی ارواح ہیں لیکن ان میں سے ملائکہ اور بعض جنات خیر کی نمائندگی کرتے ہیں اور شیاطین شر کی۔ انسانی روح جہاں نفس امارہ کی ترغیبات و تحریصات کا شکار ہوتی ہے وہیں شیطان وخناس کے وسواس سے بھی متاثر ہوتی ہے۔

موت کے بعد جو دور شروع ہوتا ہے اور بعثت ثانیہ تک رہتا ہے اسے برزخ سے موسوم کیا گیا ہے۔ برزخ کا معنی ہے حد، آڑ، روک، وہ درمیانی شے جو دو چیزوں کی وسعت کے مابین حائل ہوتی ہے۔[۱۲] اس مفہوم میں قرآن نے دو جگہ برزخ کا ذکر کیا ہے (ا) ''اس نے دو دریا رواں کیے جو آپس میں ملتے ہیں۔ دونوں میں ایک آڑ ہے کہ تجاوز نہیں کر سکتے'' (۵۵:۲۰) اور جب مرنے کے بعد کفار کے دل میں پچھتاوا آئے گا اور وہ یہ تمنا کریں گے کہ کاش وہ دنیا میں دوبارہ بھیج دیے جائیں تا کہ وہ اپنی نیکی کا ثبوت مہیا کر سکیں، تو اس کے جواب میں اللہ نے کہا ہے ''اور ان سب (مرنے والوں کے) پیچھے برزخ حائل ہے، جہاں وہ اس دن تک کہ دوبارہ اٹھائے جائیں گے رہیں گے'' (۲۳:۱۰۰) یعنی ان کا اس دنیا میں واپس آنا ناممکن ہے۔ برزخ ایک ایسا پردہ یا آڑ ہے کہ جو کوئی اس کے پیچھے چلا جاتا ہے واپس اس دنیا میں نہیں آ سکتا۔ برزخ میں انسان بعثت ثانیہ تک رہیں گے۔قرآن نے اس درمیانی عرصے کو قبر کا نام بھی دیا ہے ''پھر اسے موت دی اور قبر میں پہنچایا۔ پھر جب چاہے گا وہ اسے دوبارہ اٹھا کھڑا کرے گا'' (۸۰:۲۱۔۲۲) اسی طرح یوم حشر کے بارے میں کہا گیا کہ جو قبروں میں ہیں انھیں اٹھایا جائے گا (۱۰۰:۹) اور (۲۲:۷)۔اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ قرآن موت اور بعثت ثانیہ کے درمیانی عرصہ کو برزخ کے نام سے بھی تعبیر کرتا ہے اور قبر سے بھی۔

برزخ کے بارے میں محولہ بالا آیت (۲۳:۱۰۰) سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ برزخ میں قیام کے دوران کسی نہ کسی نوعیت کے تجربات روحانی اور شعور کی کچھ علامات قائم رہیں گی۔ مرنے

کے بعد جب کفار یہ تمنا کریں گے کہ کاش انھیں دنیا میں دوبارہ بھیج دیا جائے تو وہ ایسا اس وجہ سے کریں گے کہ انھیں برزخ میں ہی اپنا انجام نظر آنا شروع ہو جائے گا اور وہ یہ محسوس کریں گے کہ وہ ناکام زندگی گزار کے آئے ہیں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ مرنے کے فوراً بعد آدمی کو اپنے انجام کا پتہ چل جاتا ہے اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سزا و جزا کا عمل برزخ سے ہی شروع ہو جاتا ہے۔'' معلوم ہوا کہ عذاب وثواب برزخ آخرت کا ابتدائی عذاب وثواب ہے جیسا کہ بہت سی آیتوں اور حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً ایک حدیث میں ہے کہ نیک صاحب قبر کے لیے جنت کا دروازہ کھول دیا جاتا ہے اور اس کے پاس جنت کی راحتیں اور نعمتیں آنے لگتی ہیں اور فاجر کے لیے جہنم کا دروازہ کھول دیا جاتا ہے اور اس کی گرمی اور لپٹیں آنے لگتی ہیں۔[۱۳] یہاں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ جو آگ میں جل جائیں، پانی میں غرق ہو جائیں یا جن کی لاشیں جنگلی جانور وغیرہ کھا جائیں یعنی جن کی قبر نہ بنے، انھیں برزخ میں اپنے حصے کا عذاب وثواب ضرور ملے گا۔ اصل قبر برزخ ہے، برزخ میں روح و بدن دونوں پر عذاب وثواب ہوتا ہے۔ قرآن میں بھی برزخ کے عذاب کا ذکر ملتا ہے۔'' پھر اللہ نے انھیں ان کے دھوکوں کی برائیوں سے بچالیا۔ اور آل فرعون کو برے عذاب نے گھیر لیا۔ یہ صبح وشام آگ پر پیش کیے جاتے ہیں اور قیامت کے دن کہا جائے گا کہ اے آل فرعون سخت ترین عذاب میں داخل ہو جاؤ'' (۴۰: ۴۵۔۴۶) اس آیت میں صراحت سے برزخ اور آخرت کے عذاب کو بیان کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ شہدا کو یعنی جو اللہ کی راہ میں مارے جائیں ان کو مردہ قرار نہیں دیا گیا۔ ان کے ایک ایسے انداز حیات کا ذکر کیا گیا جسے ہم نہیں سمجھ سکتے۔ ان کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ اللہ کی طرف سے روزی پاتے ہیں۔ (دیکھیے ۲: ۱۵۴)

یہاں یہ سوال اٹھ سکتا ہے کہ برزخ کا دورانیہ کتنا ہوگا؟ قرآن آخرت کے بارے میں تمام امور کو ایسے اسرار قرار دیتا ہے جو مرنے کے بعد ہی ظاہر کیے جائیں گے۔ ان کا علم موجودہ حواس سے نہیں ہو سکتا۔ (دیکھیے القرآن ۳۲: ۱۷) چونکہ آخرت کے زمان ومکان کے پیمانے ہی مختلف ہوں گے، اس لیے اس دنیا کے زمانی ومکانی پیمانوں سے ان حقائق کا اندازہ نہیں لگایا جا سکتا۔ ہمارے پاس کوئی ایسا ذریعہ نہیں جس سے برزخ کے دورانیے کا پتہ چل سکے۔ یوم حشر میں انسان کو مکمل شعور اور ہوش وحواس کے ساتھ اٹھایا جائے گا۔ اس لحاظ سے برزخ کو ''نیم ہوشی'' کا عالم کہا جا سکتا ہے۔'' ان کے آگے برزخ ہے جس میں وہ اس دن تک کہ دوبارہ اٹھائے جائیں، رہیں

گے'' (۲۳: ۱۰۰) اس آیت کے لحاظ سے تمام لوگ یوم حشر تک برزخ میں رہیں گے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ انھیں زیادہ وقت گزرنے یا کم وقت گزرنے کا شعور نہیں ہوگا۔ چنانچہ برزخ کے طویل دورانیے یا مختصر دورانیے کا سوال ہی غیر اہم ہے۔ اس کے علاوہ قرآن میں دورانیے کے سوال کے بارے میں ہے ''اور جب وہ ساعت برپا ہوگی، (یعنی یوم حشر آپہنچے گا) تو مجرم قسمیں کھا کھا کر کہیں گے کہ ہم ایک گھڑی بھر سے زیادہ نہیں ٹھہرے ہیں (خواہ انھیں مرے ہوئے ہزاروں صدیاں بیت گئی ہوں)'' (۳۰: ۵۵) دوسری جگہ اس کیفیت کو یوں بیان کیا گیا۔ ''پھر ایک صور پھونکا جائے گا اور یکا یک یہ اپنے رب کے حضور پیش ہونے کے لیے اپنی قبروں سے نکل پڑیں گے۔ گھبرا کے کہیں گے، ارے یہ کس نے ہمیں ہماری خوابگاہ سے اٹھا کھڑا کیا؟''۔ یعنی انھیں یوں محسوس ہوگا جیسے وہ سو رہے تھے اور کسی ناگہانی آفت کی وجہ سے ان کا سلسلۂ خواب غفلت ٹوٹ گیا ہے۔ یہاں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ کیفیت کافروں کی ہوگی۔ وہ جنھوں نے اعمال صالحہ سے دنیا میں ہی بہتر روحانی مقام حاصل کرلیا ہو، برزخ میں بھی شعور کی بہتر کیفیت کے حامل ہوں گے۔ ایسی متعدد احادیث ہیں جن میں مومنین کی روحوں کے آزادانہ پھرنے، اللہ کے پاس رہنے، چالیس دن بعد قبر سے کسی مقام بلند کی طرف لے جانے کا ذکر ملتا ہے۔[۱۴] اس سے پتہ چلتا ہے کہ ارواح صالحہ کی کیفیت برزخ میں کفار سے مختلف ہوگی۔

جس روز سب لوگ اٹھائے جائیں گے اس کے بارے میں قرآن نے متعدد نام استعمال کیے ہیں۔ ان میں سب سے عام ''یوم القیامہ'' ہے جس کا معنی ہے ''اٹھائے جانے کا دن'' قرآن میں اسے ستر بار استعمال کیا گیا ہے۔ اس کے بعد ''الساعہ'' ہے جس کا معنی ہے ''گھڑی'' یا ''گھنٹہ''۔ اسے چالیس مرتبہ استعمال کیا گیا ہے۔ ''یوم الآخر'' یعنی ''آخری دن'' چھبیس بار استعمال ہوا ہے۔ ''الاخرہ'' بمعنی ''آئندہ زندگی'' سو بار سے زائد دفعہ آیا ہے۔ ''یوم الدین'' یعنی مکافات (Requital) کا دن دوسرا اہم نام ہے۔ ''یوم الفصل'' یعنی ''فیصلے کا دن'' چھ مرتبہ اور ''یوم الحساب'' یعنی ''شمار کرنے کا دن'' پانچ مرتبہ آیا ہے۔ کچھ نام ایسے ہیں جو کہ محض ایک یا دو دفعہ آئے ہیں مثلاً ''یوم الفتح''، ''فیصلے کا دن''، ''یوم التلاق''، ''ملاقات کا دن'' ''یوم الجمع'' اکٹھے ہونے کا دن، ''یوم الخلد'' ہمیشہ کا دن، ''یوم الخروج'' باہر نکلنے کا دن، ''یوم البعث'' دوبارہ زندہ اٹھانے کا دن، ''یوم الحسرۃ'' پچھتاوے کا دن، ''یوم التناد'' پکارنے کا دن، ''یوم لازفہ'' قریب آجانے والا دن، ''یوم التغابن'' ہار جیت کا دن یا خرابیاں ظاہر کرنے والا دن۔ کچھ دوسرے الفاظ ہیں جو بغیر ''الیوم'' کے ایک یا دو مرتبہ آئے ہیں جیسے:

''الغاشیہ'' (چھا جانے والی آفت)، ''الصاخہ'' بہرہ کر دینے والی آفت۔ الطامہ (بڑی مصیبت)، ''الحقہ''عظیم سچائی اور ''الواقعہ''عظیم واقعہ،''القارعہ'' کھٹکھٹانے والی آفت۔

یہاں ان ناموں کے ذکر کا مقصد یہ ہے کہ اس امر پر روشنی ڈالی جا سکے ان میں سے اکثر نام ایک عظیم تباہی کو ظاہر کرتے ہیں یا ایک نئی زندگی کے آغاز کی طرف اشارہ کرتے ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ پرانا نظام منہدم ومعدوم ہو جائے گا اور ایک نیا نظام منصۂ شہود پر آئے گا۔ مندرجہ ذیل چند آیات سے اس صورت حال کا دھندلا سا تصور قائم ہو سکتا ہے:

پوچھتا ہے (انسان) آخر کب آنا ہے وہ قیامت کا دن؟ پھر جب دیدے پتھرا جائیں گے اور چاند بے نور ہو جائے گا اور چاند سورج ملا کر ایک کر دیے جائیں گے، اس وقت یہی انسان کہے گا کہاں بھاگ کر جاؤں ہرگز نہیں وہاں کوئی جائے پناہ نہیں ہوگی، اس دن تیرے رب ہی کے سامنے جا کر ٹھہرنا ہوگا۔ اس روز انسان کو اس کا سب اگلا پچھلا کیا کرایا بتا دیا جائے گا۔ بلکہ انسان خود ہی اپنے آپ کو خوب جانتا ہے چاہے وہ کتنی ہی معذرتیں پیش کرے۔ (۷۵:۶-۱۵)

پھر جب ستارے ماند پڑ جائیں گے اور آسمان پھاڑ دیا جائے گا اور پہاڑ دھنک ڈالے جائیں گے اور رسولوں کی حاضری کا وقت آ پہنچے گا (اس روز وہ چیز واقع ہو جائے گی) کس روز کے لیے یہ کام اٹھا رکھا ہے؟ فیصلے کے روز کے لیے تمھیں کیا خبر کہ وہ فیصلے کا دن کیا ہے، تباہی ہے اس دن جھٹلانے والوں کے لیے۔ (۷۷:۸-۱۵)

بے شک فیصلے کا دن ایک مقرر وقت ہے۔ جس روز صور میں پھونک ماردی جائے گی، تم فوج در فوج نکل آؤ گے اور آسمان کھول دیا جائے گا حتیٰ کہ وہ دروازے ہی دروازے بن کر رہ جائے گا اور پہاڑ چلائے جائیں گے، یہاں تک کہ وہ سراب ہو جائیں گے۔ (۷۸:۱۷-۲۰)

یہ لوگ تم سے پوچھتے ہیں کہ آخر وہ گھڑی کب آکر ٹھہرے گی؟ تمھارا کیا کام کہ اس کا وقت بتاؤ اس کا علم تو اللہ پر ختم ہے'' (۷۹:۴۲-۴۴)

جب یہ اپنی قبروں سے نکل کر یوں دوڑے جا رہے ہوں گے جیسے مقررہ نشانوں کی طرف دوڑ لگا رہے ہوں۔ ان کی نگاہیں جھکی ہوئی ہوں گی، ذلت ان پر چھا رہی ہوگی۔ وہ دن ہے جس کا ان سے وعدہ کیا جا رہا ہے (۷۰:۴۳-۴۴)

اور جب زمین اپنی پوری شدت کے ساتھ ہلا دی جائے گی اور زمین اپنے اندر کے سارے بوجھ نکال کر باہر ڈال دے گی اور انسان کہے گا کہ یہ اس کو کیا ہو رہا ہے۔ اس روز وہ (اپنے اوپر گزرے ہوئے) حالات بیان کرے گی، کیونکہ تیرے رب نے اسے (ایسا کرنے کا) حکم دیا ہوگا۔ اس روز

لوگ متفرق حالت میں پلٹیں گے تا کہ اس کے اعمال ان کو دکھا دیے جائیں۔(۹۹:۱-۶)

''پھر جب ایک دفعہ صور میں پھونک ماردی جائے گی اور زمین اور پہاڑوں کو اٹھا کر ایک ہی چوٹ میں ریزہ ریزہ کر دیا جائے گا، اس روز وہ ہونے والا واقعہ پیش آئے گا۔ اس دن آسمان پھٹے گا اور اس کی بندش ڈھیلی پڑ جائے گی فرشتے اس کے اطراف و جوانب میں ہوں گے اور آٹھ فرشتے اس روز تیرے رب کا عرش اپنے اوپر اٹھائے ہوئے ہوں گے۔ وہ دن ہوگا جب تم لوگ پیش کیے جاؤ گے، تمھارا کوئی راز بھی چھپا نہ رہ جائے گا۔(۶۹:۱۲-۱۸)

قیامت کے دن اٹھائے جانے کا عمل صور پھونکنے کے ذریعے سے ہوگا۔ صور پھونکنے سے مراد ہے سنکھ یا بگل بجانا۔ سنکھ یا بگل بجا کر فوج کے دستوں کو اکٹھا کیا جاتا ہے۔ اسی طرف قیامت کے روز ایک فرشتہ اسرافیل ہوگا جو منہ پر سنکھ رکھے آسمان کی طرف دیکھ رہا ہوگا اور منتظر ہوگا کب پھونک مارنے کا حکم ہوتا ہے۔ یہ صور تین مرتبہ پھونکا جائے گا۔ پہلا نفختہ الفزع جو زمین و آسمان کی ساری مخلوق کو سہما دے گا، دوسرا نفخة الصَّعق جسے سنتے ہی سب ہلاک ہو کر گر جائیں گے۔ پھر جب اللہ واحد صمد کے سوا کوئی باقی نہ رہے گا تو زمین بدل کر کچھ سے کچھ کر دی جائے گی اور اسے عکاظی بساط کی طرح ایسا سپاٹ کر دیا جائے گا کہ اس میں کوئی ذرا سی سلوٹ تک نہ رہے گی۔ پھر اللہ اپنی خلق کو بس ایک جھڑکی دے گا جسے سنتے ہی ہر شخص جس جگہ مر کر گرا تھا اسی جگہ وہ اس بدلی ہوئی زمین پر اٹھ کھڑا ہوگا۔ یہی نفخة القیام لِرَبّ العٰلمین ہے۔[15]

حیات بعد الموت کی دو صورتیں ہوں گی: جنت کی زندگی یا دوزخ کی زندگی۔ جنت اعمال صالحہ کی جزا ہوگی اور دوزخ اعمال سیۂ کی سزا۔ جنہ ایسی شے کو کہتے ہیں جو نظروں سے اوجھل ہو۔ باغ کو جنت اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس کی زمین درختوں اور پودوں سے چھپی ہوتی ہے۔ اسی رعایت سے کہا جا سکتا ہے کہ جنت کی جن نعمتوں اور آسائشوں کا قرآن میں ذکر ہوا ہے وہ طبعی آنکھ سے اوجھل ہیں، یعنی ہم ان کا اندازہ نہیں لگا سکتے۔ یہاں ہمارے پاس اتنی گنجائش نہیں کہ ہم جنت کے احوال پر تفصیلی روشنی ڈال سکیں۔ مختصراً مندرجہ ذیل پہلوؤں کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے تا کہ جنت کا ہلکا سا خاکہ ذہن میں ابھر سکے۔

۱- یہ ہمیشگی کا باغ جنت الخلد ہے۔(۲۵:۱۵)

۲- یہ ایمان لانے والوں اور اعمال صالحہ کرنے والوں کے لیے ہے۔(۳۱:۸)

۳- جنتی بلند و بالا عمارات میں اطمینان سے رہیں گے۔(۳۴:۳۷)

''یہ جنت بہت بڑا فضل ہے۔ ہمیشہ رہنے والی جنتیں ہیں جن میں یہ لوگ داخل ہوں گے۔ وہاں انھیں سونے کے کنگنوں اور موتیوں سے آراستہ کیا جائے گا۔ وہاں ان کا لباس ریشم کا ہوگا اور وہ کہیں گے شکر ہے اس خدا کا جس نے ہم سے غم دور کر دیا۔ یقیناً ہمارا رب معاف کرنے والا اور قدر فرمانے والا ہے، جس نے ہمیں اپنے فضل سے ابدی قیام کی جگہ ٹھہرا دیا۔ اب یہاں ہمیں نہ کوئی مشقت پیش آتی ہے اور نہ تکان لاحق ہوتی ہے۔(۳۵:۳۲ تا ۳۵)

۴- وہاں انسان جو چاہے گا اسے ملے گا۔(۴۱:۳۱)

۵- جنت کی نعمتوں کی لذات ذہنی نوعیت کی ہوں گی ''مگر اللہ کے چیدہ بندے (دوزخ سے) محفوظ رہیں گے۔ ان کے لیے جانا بوجھا رزق ہے۔ ہر طرح کی لذیذ چیزیں اور نعمت بھری جنتیں جن میں وہ عزت کے ساتھ رکھے جائیں گے۔ تختوں پر آمنے سامنے بیٹھیں گے۔ شراب کے چشموں سے ساغر بھر بھر کر ان کے درمیان پھرائے جائیں گے چمکتی ہوئی شراب جو پینے والوں کے لیے لذت ہوگی۔ نہ ان کے جسم کو اس سے ضرر ہوگا اور نہ ان کی عقل اس سے خراب ہوگی اور ان کے پاس نگاہیں بچانے والی، خوبصورت آنکھوں والی عورتیں ہوں گی۔ ایسی نازک جیسے انڈے کے چھلکے کے نیچے چھپی ہوئی جھلّی۔(۳۷:۴۰ تا ۵۹)

۶- اہل جنت نہ صرف آپس میں گفتگو کریں گے بلکہ اہل دوزخ سے بھی بات چیت کر سکیں گے(۳۷:۵۲، ۵۳)، (۷:۵۰)

۷- محض اعمال صالحہ کسی کو جنت کا استحقاق نہیں دیتے، اللہ کے فضل کے بغیر کوئی جنت حاصل نہیں کر سکتا(۴۴:۵۷)

۸- وہاں صالح لوگوں کو ان کے صالح والدین، صالح اولاد اور صالح بیویوں کے ساتھ یکجا کر دیا جائے گا۔(۵۲:۳۸) اور (۴۰:۸) اور (۴۳:۷۰)۔

۹- جنت میں بھی بلند سے بلند مکانات ہوں گے۔(۳۹:۲۰)

۱۰- جنت کی طرف سفر کرتے ہوئے تاریکیوں میں ایک نور مومنین کے دائیں طرف اور آگے آگے دوڑ رہا ہوگا......اور اس نور کی تکمیل کی وہ دعا کریں گے۔(۶۶:۸)

اب قرآن کی آیات پر مبنی جنت کا جو تصور قائم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اللہ کے صالح بندوں کا ایک ایسا گھر ہے جس میں ان کی ہر خواہش پوری ہوگی اس لیے تکمیل ذات اور آگے بڑھنے کی

فطری خواہش کا پورا ہونا بھی لازم آتا ہے۔یعنی جنت عیش وطرب اور تعطل و بے عملی کی جگہ نہیں ہو گی بلکہ روحانی سفر میں نقطۂ آغاز ہوگا۔تاہم اس روحانی سفر میں درماندگی، تھکاوٹ اور سستی پیدا نہیں ہوگی بلکہ ایک روحانی مسرت محسوس ہوگی۔اس سفر کا مقصود ومحرک لقائے الٰہی ہوگا۔

''مختصراً ہم کہہ سکتے ہیں کہ ''جنت کا ابدی گھر روحانی سعادتوں اور مسرتوں سے معمور ہوگا۔ یہ ایسی پاکیزہ جگہ ہوگی جس میں کینہ، بغض، حسد، رشک اور لغویات کا گزر تک نہ ہوگا۔وہ امن و سلامتی کا گھر ہوگا۔مقام رحمت ہوگا، مقام نور اور مقام رضوان، مقام طیب وطاہر، مقام تسبیح وتہلیل، مقام قرب خداوندی اور مقام نعمت دیدار ایزدی ہوگا۔ (دائرہ معارف اسلامیہ جلد ۷ ص ۴۷۴)

دوزخ کا ذکر قرآن میں سات مختلف ناموں سے آیا ہے۔''جہنم'' کا لفظ متعدد بار استعمال ہوا ہے اور اس وجہ سے یہ تاثر ملتا ہے کہ یہ قرآن کی رو سے دوزخ کا اسم معرفہ ہے۔جہنم ''بہت گہرے'' کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے۔بئر جہنّم کا مطلب ہے بہت گہرا کنواں[16] سیاق وسباق کے اختلاف کے ساتھ یہ لفظ قرآن میں کوئی ستہتر (۷۷) مرتبہ آیات ہے۔[17] جہنم کے اس مفہوم سے ملتا جلتا لفظ ''الھاویہ'' بھی قرآن میں آیا ہے لیکن صرف ایک مرتبہ (۹:۱۰۱)۔ہاویہ کا معنی ہے ''اس قدر گہری جگہ جس کسی تہہ تک نہ پہنچا جا سکے''۔دوزخ کے چار نام آگ کے اعتبار سے رکھے گئے ہیں (۱) جحیم، جہنم سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے آگ کی لپٹ یا آگ کا جلانا۔(۲)''سعیر'' سعر سے مشتق ہے جس کا مطلب ہے آگ جلانا۔(۳) سعر کے اشتقاق کا پتہ نہیں۔اسے جلانے یا جھلسانے کے مفہوم میں لیا جاتا ہے۔یہ عربی محاورہ سقرۃ الشّمس (اسے دھوپ نے تحلیل کر دیا) یعنی (اسے لو لگ گئی) سے ماخوذ ہے۔[18] (۱۰:۲۷)۔(۴) لظیٰ (۱۵:۷۰) کا مطلب ہے آگ کا خالص شعلہ ساتواں لفظ ''حطمہ'' ہے جو دو مرتبہ آیا ہے اور جس کا معنی ہے شدید آگ (۱۰۴: ۵-۴) اسی لفظ کو ایک جگہ (۲۰:۵۷) ٹوٹ کر سوکھ گئے ہوئے پودوں کے لیے بھی استعمال کیا گیا ہے اور دلوں پر چھا جانے والی آتش غم سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔بعض مفسرین کا خیال ہے کہ دوزخ کے سات نام دراصل اس کے طبقوں کو ظاہر کرتے ہیں جس میں مختلف مجرموں اور کافروں کو رکھا جائے گا۔بعض کے نزدیک ان الفاظ سے سزا کی مختلف کیفیات کا اظہار مقصود ہے۔[19]

بحیثیت مجموعی دوزخ کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ حیات بعد الموت کی یہ دوسری صورت ہے جس میں کفر، شرک اور عصیان کے مجرموں کو آگ کے عذاب سے دوچار کیا جائے گا۔اس دارالعذاب کی ماہیت روحانی ہے یا جسمانی، اس سے تفصیلی بحث اگلے باب میں آئے گی

۔فی الحال ہمیں یہ جان لینا چاہیے کہ اسلام میں اصل اہمیت سزا و جزا کے عقیدے کو تسلیم کر لینے کی ہے۔مولانا حنیف ندوی لکھتے ہیں:

یہ نزاع محض لفظی ہے۔ جب یہ طے ہے کہ ہمیں اللہ کے حضور پیش ہونا ہے اور یہ بھی طے ہے کہ عالم آخرت میں انصاف و عدل کسی ترازو میں ہمارا ایک ایک عمل تلے گا اور ہمارے لیے اپنے عقیدہ و عمل کے مطابق سزا یا جزا کا تعین ہوگا۔ اور یہ بھی طے ہے کہ اس سزا و جزا کی دو متعین صورتیں ہوں گی۔ مقام رضا جہاں اللہ تعالیٰ کے اکرام و فضل کی ارزانیاں ہوں گی، یہ جنت ہے اور مقام سخط و عقوبت جہاں مجرموں کو پوری پوری سزا دی جائے گی، یہ جہنم ہے۔ اتنا جان لینے کے بعد یہ سوال زیادہ اہم نہیں رہتا کہ جنت و دوزخ کا نیچر کیا ہوگا۔ خوشی بہر حال خوشی ہے اور عقوبت بہر حال عقوبت![۲۰]

بعثت کے اوّل دور میں نازل ہونے والی سورت (۷۸:۲۳) کے مطابق عذاب کا محدود ہونا ثابت شدہ معلوم ہوتا ہے اس آیت میں طاغیوں کے تا بقدر ''احقاب'' جہنم میں رہنے کا ذکر ہے (للبثین فیھا احقاباً) اور ''حقب'' جس کی جمع احقاب ہے، کے معنی ''اسّی سال کی مدت'' یا بہت سے سالوں کی مدت ہے۔ لغات القرآن میں اس کی تشریح یوں ہے ''احقاباً'' بے شمار قرن بے انتہا زمانے۔ حقب کی جمع احقاب بضم قاف زمانے کو کہتے ہیں اور حقب بسکون قاف زمانے کی ایک مقررہ مدت کا نام ہے۔ مگر اس زمانے کی تعیین میں اہل لغت کا اختلاف ہے۔ بعض اسّی برس کی مدت کو بعض ستر برس کے زمانے کو، بعض تین سو برس، بعض چالیس سال، بعض تیس ہزار سال بتاتے ہیں۔ مفسرین سلف میں سے امام قتادہ نے صاف تصریح کر دی ہے کہ احقاب سے غیر منقطع زمانہ مراد ہے۔[۲۱] معتزلہ اور خوارج بھی اس کے قائل ہیں کہ جہنم میں داخل ہونے والے پھر باہر نہیں نکلیں گے۔ مگر ان کے سوا تمام اشعریہ اور کئی دوسرے فرقوں کے علما اور اکابر سلف کا اس پر اتفاق ہے (دیکھیے ابن قیم الجوزی: ھادی لاارواح ۲۰: ۱۶۷ تا ۲۳۵ مطبوعہ مصر) کہ صاحب ایمان لوگ جہنم میں ہرگز نہیں رہیں گے، بلکہ یہ بھی کہ جنھیں اللہ چاہے وہ وہاں رہے بغیر ہی نجات پا جائیں گے۔ ایک مدنی سورت (۱۱۶:۴) ''اللہ بخشنے والا نہیں کہ اس کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرایا جائے۔ اس کے سوا جتنے گناہ ہیں وہ جسے چاہے بخش دے'' میں یہ واضح طور پر کہہ دیا گیا ہے صرف شرک قابل معافی نہیں۔ اس کے علاوہ دیگر گناہ (بقول مولانا آزاد بغیر توبہ کے بھی) معاف کیے جا سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کئی اکابر سلف اس بات کے قائل نہیں کہ عذاب جہنم بالآخر ٹل جائے گا۔ مثلاً محی الدین ابن العربی (م ۶۳۸ھ) نے پوری قوت سے اس عقیدے کی مدافعت کی ہے

(دیکھیے فتوحات مکیہ ۱: ۳۹۵ مطبوعہ مصر) لیکن کچھ اکابر ایسے بھی ہیں جو اس عقیدے کے حامی ہیں کہ عذاب جہنم ایک نہ ایک دن ہر شخص پر سے ٹل جائے گا۔ اس ضمن میں حضرت عمر ابن الخطاب، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص اور ابن مسعود جیسی بلند پایہ شخصیتوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اس خیال کے حامی تھے۔ اس کے علاوہ بعض احادیث کے حوالے سے بھی اس کی تائید کی جاتی ہے۔ عبداللہ بن عمرو بن العاص اور ابن مسعود سے مروی ہے کہ جہنم پر ایک وقت ایسا آئے گا جب اس میں کوئی نہ ہوگا اور اس کے خالی دروازے کھڑ کھڑائیں گے۔ (طبرانی، احمد: مسند، نیز دیکھیے مسلم: صحیح، ۸: ۱۵۱، استنبول ابن قیم الجوزیہ: شفاء العلیل، مطبوعہ مصر ص ۲۹۲ اور اس مصنف کی ھادی الارواح ۲: ۱۷۱، ۱۷۷ مطبوعہ مصر) ایک رائے یہ ہے کہ جہنم قید خانہ نہیں بلکہ شفاخانہ ہے اور بقول سید سلیمان ندوی اس کا منشا یہ ہے کہ روح انسانی اپنی غلط کاریوں کے نتائج بد کو دور کرنے کے لیے جدوجہد میں مصروف ہوگی اور جونہی وہ ان سے عہدہ برآ ہوگی خدا کی رحمت سے سرفرازی پا کر اس عذاب سے نکل کر اپنی موروثی بہشت میں داخل ہوگی (سلیمان ندوی، سیرۃ النبی ج ۴: ۷۷۰) چنانچہ بخاری کی حدیث ہے (یہاں تک کہ جب دوزخیوں کو گناہوں سے خالص کر لیا جائے گا اور وہ پاک صاف ہو جائیں گے، تب انھیں جنت میں داخل ہونے کی اجازت ملے گی[۲۲] جہنم کے بارے میں یہ نقطۂ نظر اقبال نے بھی اختیار کیا ہے۔ اگلے باب میں ہم دیکھیں گے کس طرح جہنم کو اس نے ''اصلاحی عمل'' سے تعبیر کیا ہے۔

حیات بعد الموت میں جنت اور دوزخ ہی دو مقام نہیں۔ قرآن میں ہمیں ایک تیسرے مقام کا بھی پتہ چلتا ہے جسے ''اعراف'' کے نام سے تعبیر کیا گیا ہے۔ عرف کا معنی ہے اونچی جگہ گھوڑے کی پیشانی کو عرف الفرس اور مرغ کی کلغی کو 'عرف الدیک' کہتے ہیں۔ اسی اعتبار سے اس کا اطلاق مقام بلند یا کسی مکان مرتفع پر ہوتا ہے۔ سورہ اعراف میں اصحاب النار اور اصحاب الجنت کی باہمی گفتگو کے دوران ایک تیسرے گروہ اصحاب الاعراف کا ذکر آتا ہے' ان دونوں گروہوں کے مابین ایک اوٹ (حجاب) حائل ہوگی جس کی بلندیوں پر کچھ اور لوگ ہوں گے۔ یہ ہر ایک کو اس کے قیافہ سے پہچانیں گے اور جنت والوں سے پکار کر کہیں گے کہ تم پر سلامتی ہو، یہ لوگ جنت میں داخل تو نہیں ہوئے مگر اس کے امیدوار (آرزومند) ہوں گے۔ (۷: ۴۶)

اس آیت کی تفسیر کئی طرح سے کی گئی ہے بل (Bell) نے قیاساً ''اِعراف'' (یہ کسرۂ اول) پڑھا ہے جو محل نظر ہے اور وہ ترجمہ یوں کرتا ہے'' کچھ لوگ پہچاننے پر (صدر، نگران) ہیں جو پہچانتے ہیں''[۲۳]

آندرے (T.Andre) اصحاب الاعراف کو اصحاب الجنت ہی قرار دیتا ہے جو کہ جنت کے بلند ترین مقامات پر فائز ہوں گے۔[۲۴] لسان العرب میں ایک قول درج ہے جس میں اصحاب الاعراف کو انبیا اور رسل کا ایک گروہ کہا گیا ہے۔[۲۵] ابن جریر نے اصحاب الاعراف کے بارے میں چار قول نقل کیے ہیں۔[۲۶] ''ایک یہ کہ وہ لوگ ہوں گے جن کی نیکیاں اور بدیاں دونوں تول میں برابر اتری ہوں گی، اس وجہ سے ان کا فیصلہ ابھی معلق ہوگا کہ دوزخ میں بھیجے جائیں کہ جنت میں اور دوزخ کا مشاہدہ کروایا جائے گا تا کہ وہ حق و باطل کا انجام اپنی آنکھوں سے دیکھ لیں۔ تیسرا یہ کہ یہ وہ لوگ ہوں گے جنھوں نے اپنے والدین کی اجازت کے بغیر جہاد میں حصہ لیا ہوگا۔ چوتھا یہ کہ یہ ملائکہ ہوں گے۔

آخری دو قول تو سرے سے ہی بعید از عقل محسوس ہوتے ہیں۔ البتہ پہلے دو کو در خور اعتنا سمجھا جا سکتا ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی کے نزدیک دوسرا قول درست ہے۔[۲۷] جبکہ مولانا مودودی کے نزدیک ''اصحاب الاعراف وہ لوگ ہوں گے جن کی زندگی کا نہ تو مثبت پہلو ہی اتنا قوی ہوگا کہ جنت میں داخل ہو سکیں اور نہ ہی منفی پہلو اتنا خراب ہوگا کہ دوزخ میں جھونک دیے جائیں۔ اس لیے وہ جنت اور دوزخ کے درمیان ایک سرحد پر رہیں گے۔[۲۸] اگر قرآن کے عام اصولوں کے لحاظ سے دیکھا جائے تو یہی تشریح صحیح معلوم ہوتی ہے۔ اگر میزان کا ایک پلڑا جھکے تو دوزخ اور دوسرا جھکے تو جنت مقدر بنتی ہے تو یہ بھی ہونا چاہیے کہ اگر دونوں پلڑے برابر ہوں تو اعراف مقدر بنے۔ اقبال کا خیال ہے کہ وہ خردمند جو ایمان سے محروم رہے ہیں مقام اعراف میں ٹھہریں گے۔ بال جبریل کا یہ شعر اس طرف اشارہ کرتا ہے۔

تڑپ رہا ہے فلاطون میانِ غیب و حضور
ازل سے اہلِ خرد کا مقام ہے اعراف

اس کے علاوہ اگر ہم جہنم کو دار الاصلاح سمجھتے ہیں تو بھی یہ لازم آتا ہے کہ ان دوزخیوں کو جن کی عقوبت پوری ہو جائے جہنم سے نکال کر ایک درمیانی جگہ (Mid Way House) میں رکھا جائے۔ بعد میں آنے والا بیان کہ ''وہ وہاں جنت کے امیدوار ہوں گے'' یہی ظاہر کرتا ہے کہ یہ یہاں عبوری دور کے لیے رکھے جائیں گے، اسی بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ علما، فقہا یا انبیا کا گروہ نہیں ہو سکتا کیونکہ انھیں یہاں جنت کے حقدار نہیں بلکہ امیدوار کی حیثیت سے ٹھہرایا گیا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ شرک سے اجتناب کرنے والے عاصین کو خدا معافی کے بعد وقتی طور اعراف میں رکھے۔

انسانی روح کے بقائے دوام کے اسلامی نظریہ کے آخر میں ایک نہایت اہم پہلو کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ حیات بعد الموت پر اسلام میں بہت زیادہ زور دیا گیا ہے۔ بلکہ آخرت کی زندگی پر یقین رکھنا ارکان ایمان میں سے ایک ہے۔قرآن سے صرف حیات بعد الموت ثابت ہوتی ہے بلکہ حیات قبل از پیدائش کا بھی پتہ چلتا ہے:

اور اے نبی، لوگوں کو یاد دلاؤ وہ وقت جبکہ تمھارے رب نے بنی آدم کی پشتوں سے ان کی نسل کو نکالا تھا اور انھیں خود ان کو اوپر گواہ بناتے ہوئے پوچھا تھا، کیا میں تمھارا رب نہیں ہوں؟" انھوں نے کہا، ضرور آپ ہی ہمارے رب ہیں، ہم اس پر گواہی دیتے ہیں، یہ ہم نے اس لیے کیا کہ کہیں تم قیامت کے روز یہ نہ کہہ دو کہ "ہم تو اس بات سے بے خبر تھے۔ یا یہ نہ کہنے لگو کہ شرک کی ابتدا تو ہمارے باپ دادا نے ہم سے پہلے کی تھی اور ہم ان کی نسل سے پیدا ہوئے، پھر کیا آپ ہمیں اس قصور میں پکڑتے ہیں جو غلط کار لوگوں نے کیا تھا۔(۷:۱۷۲-۱۷۳)

اس آیت سے پتہ چلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تخلیق آدم کے وقت تمام ذریتِ آدم کو عقل و شعور اور جسم و روح بخش کر اپنے سامنے کھڑا کیا اور اپنی ربوبیت کے بارے میں عہد لیا۔ چنانچہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ قیامت تک پیدا ہونے والے تمام انسان ایک دفعہ پہلے بھی وجود پذیر ہو چکے ہیں اور خدا کسی کی ربوبیت کی شہادت دینے کے بعد پھر معدوم ہو چکے ہیں۔[۲۹]

۲

اقبال نے چوتھے خطبے میں حیات بعد الموت یا خودی کے بقائے دوام کے مسئلہ سے بحث کی ہے۔ اپنے نقطۂ نظر کی تشریح و توضیح سے قبل اس نے سب سے پہلے ابن رشد کے نظریۂ بقائے دوام سے مختصراً تعرض کیا ہے اور اس کی تشریح کو سعیٔ رائگان قرار دیا ہے۔ ذیل میں ہم ابن رشد کے نظریہ کا جائزہ لیتے ہیں۔

ابن رشد (۱۱۲۶-۱۱۹۸) قرطبہ میں پیدا ہوا۔ اس کے بزرگ فقہا اور قاضیان شہر تھے۔ ابن رشد خود بھی اشبیلہ کا قاضی رہا۔ ابتدائی تعلیم اس نے مالکی مسلک پر حاصل کی۔ اس کے اساتذہ میں ابن ماجہ اور ابن طفیل جیسے فلسفیوں کے نام شامل ہیں۔ ابن طفیل کے توسط سے ہی اسے خلیفہ یوسف کے دربار میں رسائی حاصل ہوئی اور خلیفہ یوسف نے ہی اسے فلسفۂ ارسطو کے ترجمے کے کام پر مامور کیا۔ بعد ازاں خلیفہ المنصور باللہ یعقوب بن یوسف بن عبدالمومن نے ابن رشد کی کسی بات سے ناراض ہو کر اسے جلاوطن کر دیا، تاہم اس کی موت سے ایک برس پہلے اسے معاف کر دیا

گیا۔ ابن رشد کو ارسطو کا مستند شارح تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس کی کتابیں صدیوں تک یورپ کی درس گاہوں میں بطور نصاب پڑھائی جاتی رہیں۔ فلسفۂ یونان پر الغزالی نے اپنی مشہور تصنیف تہافۃ الفلاسفہ کے ذریعے کاری ضرب لگائی تھی۔ لیکن ابن رشد نے تہافۃ التہافہ میں الغزالی کے عائد کردہ ان تمام الزامات کی ایک ایک کر کے تردید کی ہے جو اس نے فلاسفہ پر لگائے تھے۔ تہافۃ التہافہ کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس کا اسلوب خالص فلسفیانہ ہے۔ ابن رشد کے افکار کو جن مفکروں نے مغرب میں ترویج دی ان میں برطانیہ کے راجر بیکن، سکاٹ لینڈ کے مائیکل سکاٹ اٹلی کے فلسفی پادری تھامس ایکوناس اور مشہور یہودی فلسفی موسیٰ بن میمون کے نام سر فہرست ہیں۔

تہافۃ الفلاسفہ کے آخر میں الغزالی نے تین ایسے مسئلوں کا ذکر کیا ہے جس سے تکفیر لازم آتی ہے:

(الف) قِدم عالم یعنی یہ ماننا کہ تمام جواہر قدیم ہیں۔

(ب) اللہ تعالیٰ کے علم و ادراک کو کلیات تک ہی محدود رکھنا اور اس بات کا انکار کرنا کہ وہ اشخاص اور ان کے اعمال و افکار کو فرداً فرداً جانتا ہے۔

(ج) حشر اجساد کو تسلیم نہ کرنا۔

الغزالی کے نزدیک ''یہ تین مسئلے ایسے ہیں جو اسلام کے ساتھ قطعی ہم آہنگ نہیں اور ان کو ماننے والا انبیا کا مکذب ہے کیونکہ تاویل و تعبیر کے اس اصول کو جس کو حکما نے ان تین مسائل کو ثابت کرنے کے لیے استعمال کیا، یہ معنی ہیں کہ انبیا علیہم السلام نے مصلحتاً حقائق دین کو عوام کی نظر سے اوجھل رکھا اور کتمان حق کا ارتکاب کیا۔ ظاہر ہے کہ یہ واضح اور کھلا ہوا کفر ہے۔''[۳۰] ان مسائل کے بارے میں تو الغزالی نے صراحتاً کہہ دیا ہے کہ ان کو تسلیم کرنا کفر ہے۔ لیکن صفات وغیرہ کے بارے میں بھی حکما نے جو تاویل اور تعمق کا لہجہ اختیار کیا ہے اسے بھی الغزالی نے بدعت قرار دیا ہے۔[۳۱]

اس کے برعکس ابن رشد کا خیال ہے کہ قرآن درحقیقت فلسفے کا حامی ہے۔ قرآن نے انسان کو جو یہ حکم دیا ہے کہ وہ خدا کی صنعت اور کاریگری کے آثار پر غور و فکر کرے، تو یہ دراصل فلسفیانہ طرز فکر اپنانے کی ہی تلقین ہے۔ فلسفیانہ فکر کا بہترین نمونہ فلسفۂ یونان میں ملتا ہے۔ اس طرح ابن رشد یہ ثابت کرتا ہے کہ قرآن نے دراصل انسان کو قدیم یونانی روایت میں فلسفہ پڑھنے کی ہدایت کی ہے۔ فلسفیانہ نظریات اور قرآن کے بیانات میں اگر کہیں عدم مطابقت پائی بھی

جائے تو یہ ظاہری اور سطحی نوعیت کی ہو گی۔ قرآن کے دو معانی ہیں، ایک ظاہری اور دوسرے باطنی! قرآن کے باطنی مطالب اور فلسفیانہ نظریات میں عدم مطابقت اور تضاد ہو ہی نہیں سکتا۔ اگر کوئی فلسفیانہ نظریہ قرآن کے کسی بیان سے متعارض ہوتا ہو تو اس صورت میں قرآن کے ظاہری مطالب سے ہٹ کر اس کے باطنی مطالب تک پہنچنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ جہاں فلسفے اور وحی میں مکمل آہنگی نظر آتی ہے۔ فلسفے اور مذہب کے ظاہری تضاد کو ختم کرنا، اور قرآن کے باطنی مطالب تک پہنچنا ''تاویل'' (Allegorical Interpretation) کہلاتا ہے اور فلسفی کو تاویل کا استحقاق دلانا ہی ابن رشد کا بنیادی مقصد ہے جس کے حصول کے لیے اس نے ''فصل المقال''[۳۲] میں مدلل اور مبسوط بحث کی ہے۔

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ الغزالی کے نزدیک بعض معاملات میں تاویل کفر کا درجہ رکھتی ہے اور بعض میں بدعت کا! لیکن ابن رشد کے نزدیک تاویل ہی مذہب کی اصل روح ہے اور اس کے ذریعے سے ہی قرآن اور نظریات ارسطو میں ہم آہنگی اور موافقت پیدا کی جا سکتی ہے۔ اسی لیے ''فصل المقال'' کا معتدبہ حصہ قرآن کی تاویل سے متعلق ہے۔ ابن رشد تاویل کی تعریف یوں کرتا ہے:

> تاویل کا مطلب کسی بیان کے معانی کو اس کے اصل مطالب سے، استعاراتی مطالب تک اس طرح پھیلانا ہے کہ عربی زبان میں تشبیہات واستعارات کا جو معیار قائم کیا گیا ہے، وہ قائم رہے۔[۳۳]

ابن رشد کا خیال ہے کہ نفس جسم کے ساتھ اسی طرح وابستہ ہے جیسے صورت مادے کے ساتھ۔ وہ نفوس کی کثرت اور ان کے انفرادی بقائے دوام کا قائل نہیں۔ ڈی اولیری لکھتا ہے:

''ابن رشد اپنے متقدمین سے عقل ہیولانی کے بارے میں اختلاف کرتا ہے جو ان مخفی اور بالقوہ استعدادوں کا مرکز ہے جس پر عقل فعال (Active Intellect) عمل کرتی ہے۔ تمام قدیم تر نظاموں میں اس عقل ہیولانی کو خالص انفرادی اور عقل فعال کی تنویر کے عمل کا نتیجہ قرار دیا گیا ہے، لیکن ابن رشد عقل ہیولانی کو بھی روح کل کا ایک جزو قرار دیتا ہے اور اسے انفرادی صرف اس حیثیت سے کہتا ہے کہ یہ عارضی طور پر جسم کے اندر متمکن ہوتی ہے۔ انفعالی قوتیں تک بھی اس کلی قوت کا جزو ہوتی ہیں جو کل فطرت میں ساری ہے۔ یہ نظریہ ہمہ روحیت (Panpsychism) ہے جس سے قرون وسطیٰ کے اکثر متکلمین کو دلچسپی رہی ہے اور زمانہ حال میں بھی اس کے متبع پائے جاتے ہیں مثلاً ولیم جیمز!''[۳۴]

ابن رشد اس امر کو تسلیم نہیں کرتا کہ روح ایک مخصوص جوہر ہے جو کہ جسم کی ہلاکت کے بعد

بھی انفرادی طور پر قائم رہتا ہے۔''ابن رشد کے خیال کے بموجب اسکندر افرودیسی نے یہ فرض کر کے غلطی کی ہے کہ عقل متاثر محض رجحان ہے، یہ ہم میں ہوتی ہے، لیکن اس کا تعلق خارج میں کسی شے سے ہوتا ہے۔ یہ پیدا نہیں ہوتی اور نہ اس میں کسی قسم کی خرابی واقع ہوتی ہے۔ اس لیے ایک معنی میں یہ عقل فعال سے مشابہہ ہے۔ یہ نظریہ اس نظریہ کے بالکل برعکس ہے جسے عام طور پر مادیت کہا جاتا ہے جس کی رو سے ذہن محض توانائی کی ایک صورت ہے جو عصبی وظائف کی فعلیت سے پیدا ہوتی ہے ابن رشد کے خیال کی بموجب دماغ اور اعصاب کے فعلیت ایک خارجی قوت کے وجود کا نتیجہ ہوتی ہے اور یہ جیسا کہ ارسطو کی تعلیم ہے، یا کم از کم اسکندر افرودیسی کی تعلیم کے بموجب عقل کی بلند ترین استعداد ہوتی ہے جو عقل فعال کے خارجی عمل کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لیکن وہ عقل متاثر جس پر یہ عقل فعال عمل کرتی ہے خود ایک بڑی عام روح کا جزو ہے۔ جو تمام زندگی کا مرکز اور وہ خزانہ ہے جس میں روح اپنے اس آنی تجربے کے بعد جسے ہم زندگی ختم ہو جانا کہتے ہیں، لوٹ جاتی ہے۔[۳۵]

ابن رشد کی تہافۃ التہافہ کے بعض مقامات پر انفرادی ارواح کے بقائے دوام کا ذکر بھی ملتا ہے جو کہ مرنے والوں کے اجسام کو چھوڑ کر ''روحانی یا ہوائی'' (Pneumatic) اجسام اختیار کر لیتی ہیں اور حلقۂ قمر میں کہیں قیام پذیر ہوتی ہیں۔[۳۶] اسی طرح وہ جنات کے وجود کو بھی تسلیم کرتا ہے تاہم یہ سب امکانی امور ہیں اور فلسفیانہ طور پر حل پذیر نہیں۔ لیکن جس چیز کی وہ سختی سے تردید کرتا ہے وہ ''حشر اجساد'' ہے۔

یہاں جو امر توجہ طلب ہے یہ ہے کہ ابن رشد نے ''ارواح'' کے بقائے دوام یا ان کے نئے ''روحانی اجسام'' میں منتقل ہونے کی بات کی ہے، لیکن قرون وسطیٰ کے اکثر شارحین کے خیال میں وہ انفرادی نفوس کے خلود اور سرمدیت کا قائل نہ تھا بلکہ وحدت النفوس کا قائل تھا۔ وحدت النفوس سے ابن رشد کی مراد یہ ہے کہ ''انسانیت کو بقائے دوام حاصل ہے اور عقل فعال کا خلود گویا انسانیت کی حیات ابدی اور مدنیت کا استمرار ہے۔ ابن رشد وحدت النفوس کے نظریئے پر ہمیشہ زور دیتا رہا۔ وہ کہتا ہے کہ عقل ایک مستقل وجود رکھتی ہے اور افراد انسانی سے بالکل علیحدہ اور مستقل طور پر پائی جاتی ہے، گویا کہ وہ کائنات کا ایک جزو ہے، انسانیت سے (جو اس عقل کا ایک فعل ہے) ایک ایسی ہستی مراد ہے جو ازلی ولازم الوجود ہے۔ اسی بنا پر وہ فلسفے کو ضروری قرار دیتا ہے تاکہ اس کے ذریعے فلسفی عقل مطلق سے واقف ہو سکے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان اور فلسفی نظام

کائنات کے لازمی جزو ہیں۔[۳۷]

ابن رشد ارسطو سے بہت متاثر تھا چنانچہ اس کے زیر اثر وہ انسانی وجود کو نفس اور روح سے عبارت سمجھتا ہے۔ نفس کو وہ انسان کا حسی اور اشتہائی حصہ قرار دیتا ہے اور عقل کو روح سے تعبیر کرتا ہے۔ حسی وجود کو وہ عقل انفرادی کہتا ہے۔ ایک ہی ہم جنس حقیقت، جب حسیّات کی قید میں آتی ہے تو منفرد عقل بن جاتی ہے ۔ چنانچہ تفرید حسیّات کا خاصہ ہے۔ انفرادی عقل فنا پذیر ہے کیونکہ یہ ان حسیّات کی رہین منت ہے جو کہ موت اور ہلاکت کا شکار ہوسکتی ہیں۔ چنانچہ جسم کی ہلاکت کے ساتھ ہی عقل انفرادی کا بھی خاتمہ ہوجاتا ہے۔ لیکن عقل کلی جسم کی ہلاکت کے بعد بھی قائم ودائم رہتی ہے اور جسم سے الگ وجود رکھنے کی بنا پر خلود وسرمدیت کی حامل ہے۔ اس کا تعلق کسی ایسے درجۂ وجود سے ہے جو کہ ابدی اور سرمدی ہونے کے علاوہ مفرد اور عمومی ہے۔ چنانچہ کسی مخصوص جسم کی ہلاکت سے عقل کلی جو کہ اس کے اندر موجود تھی متاثر نہیں ہوتی۔

اس لیے نوع انسانی ابدی وازلی ہے اور یوں قدرت الٰہیہ نے قابل فنا ہستی کو اپنی نوع پھیلانے کی قابلیت سے بہرہ ور کیا ہے تاکہ اسے تسلی رہے اور صفت ابدیت نوعی اسے حاصل رہے۔[۳۸]

''نفس'' اور ''روح'' کے الفاظ کا ہم نے گذشتہ صفحوں میں تفصیلی جائزہ لے لیا ہے۔ قرآن میں سیاق وسباق کے اختلاف کے ساتھ یہ الفاظ کئی جگہ پر آئے ہیں۔ لیکن قرآن کا منشا یہ نہیں کہ روح اور نفس کی ثنویت قائم کی جائے۔ لیکن یہیں سے اکثر مفکرینِ اسلام غلط فہمی کا شکار ہوگئے۔ اقبال کے الفاظ میں:

> ابن رشد نے اوّل تو حواس اور عقل میں ایک امتیاز قائم کیا اور اس کی بنا شاید قرآن مجید کے الفاظ ''نفس'' اور ''روح'' پر رکھی۔ لیکن یہ دونوں اصطلاحیں جس سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے اندر دو متضاد اصول کام کر رہے ہیں، مفکرین اسلام کے لیے اکثر غلط فہمی کا باعث ہوتی رہیں۔ بہرکیف اگر ابن رشد کی اس ثنویت کی بنا قرآن مجید پر ہے تو اس میں اس نے بڑی ٹھوکر کھائی ہے۔ اس لیے کہ قرآن مجید نے لفظ ''نفس'' کو جیسا علمائے اسلام کا خیال تھا کسی مخصوص معنوں میں استعمال نہیں کیا۔ ابن رشد کہتا ہے کہ عقل جسم کی کسی حالت کا نام تو ہے نہیں، اس کی ہستی جسم سے بالاتر ہے، وہ مفرد ہے، عالمگیر اور دوامی! الہٰذا اس کا تعلق کسی اور ہی مرتبہ وجود سے ہے۔[۳۹]

اقبال کے خیال میں ابن رشد نفس اور روح کی ثنویت قائم کرنے میں حق بجانب نہیں۔ کیونکہ قرآن کی رو سے انسان کی ہستی واحد اور غیر تقسیم پذیر ہے۔ اسی غیر تقسیم پذیر وحدت کے ''جسے ہم

پیچھے دیکھ آئے ہیں، مختلف احوال وکوائف ہیں جنھیں نفس لوامہ، نفس مطمئنہ اور نفس امارہ جیسی اصطلاحوں سے تعبیر کیا گیا۔

اقبال کا ابن رشد پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ابن رشد کے نظریے سے انفرادی بقائے دوام ثابت نہیں ہوتا۔ صرف نوع انسانی یا مدنیت کے استمرار کا پتہ چلتا ہے۔ ابن رشد کے نظریہ کو ''اگر مان بھی لیا جائے تو اس کا مطلب بجز اس کے کیا ہوگا کہ واردات اتحاد میں چونکہ انفرادیت سرے سے کالعدم ہو جاتی ہے، لہٰذا انسانوں کو کثرت میں بطور ایک وحدت اس کا ظہور محض فریب ہے۔ مگر جیسا کہ رینان (Renan) کا قول ہے کہ اس سے کچھ ثابت ہوتا ہے تو صرف یہ کہ بنی نوع انسان اور تہذیب وتمدن کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہے گا۔ نہیں ثابت ہوتا تو یہ کہ فرد کو بقائے دوام حاصل ہے۔''[۴۰]

اقبال کا ابن رشد پر تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اس کا نظریہ ولیم جیمز کے نظریہ سے بہت قریب آ جاتا ہے جس کی رو سے ''یہ شعور کی کوئی وراء الجسم میکانکی ترکیب ہے۔ جو محض دل بہلاوے کے لیے کسی جسمانی معمول سے عارضی طور پر تو کام لے لیتا ہے، لیکن پھر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے اس کا ساتھ چھوڑ دیتا ہے۔''[۴۱] یعنی روح کلی وقتی طور پر کسی جسم کو بطور آلہ کار استعمال کرتی ہے پھر اسے پرے پھینک دیتی ہے۔

(۳)

جلال الدین رومی (۱۲۰۷ء-۱۲۷۳ء) نہ صرف دنیائے اسلام کے عظیم ترین صوفی شاعر تھے، بلکہ ساری دنیا کے متصوفانہ لٹریچر میں ان کا نام فکر کی گہرائی اور گیرائی کے اعتبار سے سرفہرست ہے۔ رومی بلخ کے شہر میں پیدا ہوئے اور بلخی ہونے کے ناتے انھوں نے فارسی زبان کو ذریعہ اظہار بنایا۔ چنانچہ اہل ایران ان کو اپنا مفکر قرار دیتے ہیں۔ بعدازاں رومی کا کنبہ اناطولیہ میں آباد ہو گیا، اس لیے ترک انھیں ترکی سمجھتے ہیں۔ اس کے علاوہ رومی کا سلسلۂ نسب چونکہ حضرت ابوبکر سے جا ملتا ہے، اس لیے عرب بھی انھیں عربی النسل قرار دینے میں حق بجانب ہیں۔

رومی نے ابتدائی تعلیم اپنے والد شیخ بہاء الدین سے حاصل کی، بعدازاں شیخ بہاء الدین کے ایک خاص مرید برہان الدین محقق کے زیر تربیت رہے۔ اس زمانے میں بلخ اگرچہ علوم وفنون کا مرکز تھا، لیکن تاتاریوں کی یلغار سے خوارزم شاہ کی حکومت خطرے میں پڑ گئی تھی اور لوگوں نے تاتاری حملہ آوروں کے خوف سے محفوظ علاقوں کی طرف ہجرت شروع کر دی تھی۔ شیخ بہاء الدین ۱۲۲۰ء میں فریضہ حج ادا کرنے کے بعد روم کے شہر ملاطیہ میں چلے گئے وہاں چار سال رہے پھر

لارندہ پہنچے، بالآخر ارض روم کے سلجوقی فرمان روا علاء الدین کیقباد اوّل (۱۲۱۹ء-۱۲۳۶ء) کی دعوت پر اس کے دارالحکومت قونیہ میں مستقلاً آباد ہو گئے۔ ۱۲۳۰ء میں بہاء الدین کی وفات کے بعد درس و تدریس کی ذمہ داری رومی کے کندھوں پر آ پڑی۔ وہ درس و تدریس کے ساتھ ساتھ فتوے بھی دیا کرتے تھے اور لوگ انھیں فقیہہ شہر کا درجہ دیتے تھے۔

رومی کے استاد برہان الدین نے اگرچہ نو سال تک انھیں تصوف اور سلوک کی تعلیم دی تاہم اس تعلیم نے ان کی ذہنی ساخت پر کچھ زیادہ اثر نہیں کیا۔ لیکن ۱۲۴۵ء میں ایک ایسا واقعہ پیش آیا جس نے رومی کی زندگی میں انقلاب عظیم پیدا کر دیا۔ یہ واقعہ شمس تبریز سے ملاقات سے متعلق ہے۔ ایک دن ایک پریشان حال آدمی جس کا لباس گرد آلود اور بال بکھرے ہوئے تھے رومی کے حلقۂ درس میں آ گیا اور چپ چاپ دیر تک رومی کی فصیح و بلیغ مذہبی تقریر سنتا رہا۔ درس کے اختتام پر اس نے قریب پڑی ہوئی چند کتابوں کی طرف اشارہ کر کے پوچھا ''این چیست؟'' رومی نے کہا ''چیزے است کہ تو نمی دانی''۔ اس نے کتابیں اٹھا کر حوض میں پھینک دیں۔ رومی نے اس شخص کو برا بھلا کہنا شروع کر دیا۔ کچھ دیر بعد اس شخص نے حوض میں ہاتھ ڈال کر کتابیں باہر نکال کر رکھ دیں۔ رومی نے دیکھا تو کتابیں بالکل خشک تھیں۔ وہ سخت حیران ہوئے، پوچھا ''این چیست؟'' اس شخص نے جواب دیا ''چیزے است کہ تو نمی دانی'' رومی وفور عقیدت سے اٹھ کر اس شخص سے لپٹ گئے۔ یہ شخص شمس الدین بن علی بن ملک داد تبریزی تھے۔ بعض مورخین کے نزدیک رومی اور شمس تبریز کی ملاقات عام حالات میں ہوئی تھی لیکن بعد ازاں اس میں خواہ مخواہ رنگ آمیزی کی گئی۔ بقول شبلی رومی کا مستند مورخ اور مقلد سپاہ سالار جس نے چالیس سال رومی کی معیت میں بسر کیے کسی ایسے مافوق العقل واقعے کا ذکر نہیں کرتا۔[۴۲]

شمس تبریز سے رومی کی ملاقات کا انداز جیسا بھی رہا ہو، یہ امر واقعہ ہے کہ اس ملاقات کے بعد رومی کی کایا پلٹ گئی اور وہ درس و تدریس چھوڑ کر گوشہ نشیں بن گئے اور عبادت و ریاضت کی منازل طے کرنے لگے۔ شمس تبریز کے ساتھ رومی کی عقیدت عشق کی حد تک پہنچ گئی۔ رومی کے اہل خانہ شمس تبریز سے حسد کرنے لگے۔ چنانچہ بعض ناشائستہ حرکات کی وجہ سے شمس تبریز روٹھ کر چلے گئے۔ لیکن رومی اور ان کے اہل خانہ انھیں منا کر پھر واپس لے آئے اور رومی نے ان کی شادی اپنی ایک کنیز ''کیمیا'' سے کر دی۔ لیکن دوسری مرتبہ رنجش بہت بڑھ گئی۔ بعض روایات کے مطابق رومی کے بیٹے نے انھیں قتل کروا دیا اور بعض روایات کے مطابق وہ ایسے غائب ہوئے کہ تلاش بسیار کے باوجود ان کا کوئی سراغ نہ مل سکا۔

رومی نے شمس تبریز کی مفارقت کا گہرا اثر لیا۔ لیکن اس خلا کو کسی حد تک صلاح الدین زرکوب اوران کی وفات کے بعد حسام الدین کی رفاقت نے پر کر دیا۔ حسام الدین کی ترغیب پر ہی انھوں نے مثنوی کا آغاز کیا جس کی تکمیل پر چھ سات سال لگے۔ تواریخ میں ہے کہ رومی پر جس وقت شعروارد ہونے شروع ہوتے تو بلاتکان اور بلاتوقف لکھواتے جاتے اور بعض اوقات یہ سلسلہ شب بھر جاری رہتا۔[۴۳] بعد میں حسام الدین یہ اشعار انھیں پڑھ کر سناتے اور تصحیح کرواتے جاتے۔ رومی کی تصانیف تین ہیں: مثنوی، دیوان شمس تبریز (جو کہ پچاس ہزار اشعار پر مشتمل ہے) اور فیہ مافیہ۔ فیہ مافیہ نثر میں ہے جس میں رومی نے اپنے شاگرد معین الدین پروانہ کو معرفت کے اسرار و رموز سمجھائے ہیں۔

رومی اپنے دور کے بہت بڑے صاحب علم اور نابغۂ روزگار شخصیت تھے۔ ان جیسے شخص کا شمس تبریز کی شخصیت سے مسحور ہو جانا، اس امر کی شہادت فراہم کرتا ہے کہ شمس تبریز غیر معمولی ذہنی و روحانی قوتوں کے مالک تھے۔ اس کے علاوہ شمس سے ملاقات کے بعد رومی کے قلب و ذہن میں جو انقلاب پیدا ہوا اس سے پتہ چلتا ہے کہ رومی شمس کے توسط سے جس عظیم روحانی تجربے سے دوچار ہوئے وہ انھیں فکر کی تنگنائے سے نکال کر داخلی واردات کے بحرِ بے کراں میں لے گیا۔

رومی کی عظمت کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ انھوں نے روحانی تجربے سے فیض یاب ہونے کے باوجود عقل و خرد کی نفی نہیں کی۔ بلکہ ان کے ہاں ہمیں فکر اور وارداتِ قلب کا نہایت حسین امتزاج ملتا ہے۔ اپنے شہرہ آفاق شعری مجموعے ''مثنوی'' میں انھوں نے نہ صرف عقل و عشق میں ہم آہنگی پیدا کی ہے بلکہ انفرادی اور اجتماعی زندگی کے متعدد تضادات کو تخلیقی وحدت میں سمو دیا ہے۔ انفس و آفاق کے حقائق ان کے لیے اجنبی نہیں۔ رومی تنگ نظر مذہب پرست نہیں بلکہ تمام مذاہب کی سچائیوں کو تسلیم کرتے ہیں اور وحدت ادیان کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک خدا لاطائل اور بے جان منطقی بحثوں کا موضوع نہیں بلکہ ایک ایسی زندہ حقیقت ہے جس کا ذاتی تجربہ کرنا چاہیے۔

رومی نے اپنے اشعار اور نثر میں، جہاں کہیں منطقی استدلال کیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ سقراط اور افلاطون کے ہم پلہ ہیں۔ تاہم وہ صرف منطقی استدلال کو حقیقت مطلقہ کی کنہہ تک پہنچنے کے لیے کافی نہیں سمجھتے بلکہ عشق کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم رومی کے فکر کی آبیاری تمام ہیلانیاتی فلسفے نے کی، لیکن اس کے باوجود وہ پکے مسلمان تھے اور ان کی سوچ پر بنی اسرائیل کے انبیا کی اخلاقی تعلیمات، اسلام کے حرکی تصورِ حیات اور حضرت مسیحؑ کے مسلکِ محبت کی گہری چھاپ نظر آتی ہے۔[۴۴]

رومی کو مولوی معنوی کہا جاتا ہے جس کا مطلب ہے ''معانی کا ماہر'' (Doctor of Meaning) اسی مناسبت سے ان کے مقلدین نے فرقہ مولویہ یا جلالیہ تشکیل کیا۔ رومی سماع اور حالت جذب میں رقص کے قائل تھے۔ چنانچہ فرقہ مولویہ میں رقص کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ مخصوص دستور العمل کی پابندی کے بعد ارکان کو محفل سماع میں جانے کی اجازت ہوتی ہے۔ اس محفل میں بنسری اور طبلے یا ڈھولک کی تھاپ پر رقص کیا جاتا ہے۔ یہ رقص جسم کی آگے پیچھے جنبشوں پر مشتمل نہیں ہوتا، بلکہ اس میں سینے پر ہاتھ رکھ کر گول گول گھوما جاتا ہے۔ ایک مخصوص عبا اور پگڑی اس فرقے کا لباس ہے۔ لیکن رومی نے جس تنگ نظری، اندھی تقلید اور تعصب کے خلاف ساری عمر تبلیغ کی، وہی عناصر اس فرقے میں در آئے جو فرقہ مولویہ یا جلالیہ کے نام سے مشہور ہوا۔

رومی کو ہم ''مذہبی فلسفی'' کہہ سکتے ہیں۔ اس اعتبار سے رومی ''مسلم حکما'' میں سے قد آور شخصیت ہیں۔ انھوں نے اخلاقیات، یا فلسفہ والٰہیات پر باقاعدہ کوئی کتاب یا رسالہ تحریر نہیں کیا اور نہ ہی کسی قسم کی نظری یا صوفیانہ مابعد الطبیعیات کی تشکیل کرنے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ جب کوئی ان کے اشعار میں اس طرح فلسفے کو ڈھونڈنا شروع کرتا ہے جیسے وہ فارابی یا سینا کے فلسفے کا مطالعہ کرتا ہے تو اسے ناکامی ہوتی ہے، رومی کے فکر پر اگرچہ اسلام کے گہرے اثرات ہیں تاہم وہ ہیلانیاتی روایت سے بھی بے خبر نہیں بلکہ ہیلانیاتی اثرات ان کے ذہن میں قرآن کی تعلیمات سے مل کر مثنوی کے اشعار میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ رومی اپنے ماقبل کی فکری روایتوں کو میکانکی انداز میں جوڑ میل نہیں دیتے بلکہ یہ ان کے خلاق وطباع ذہن کی چھلنی میں سے گزر کر یکسر نئے انداز میں سامنے آتی ہیں۔

رومی کے نزدیک کائنات کا اساسی جوہر یا حقیقت مطلقہ روحانی ہے۔ ''انائے مطلقہ'' سے لا تعداد اناؤں کا ایک عالم کثرت وجود میں آتا ہے۔ انائے مطلقہ روحِ کل ہے اور اس سے لاتعداد روحیں وجود پذیر ہوتی ہیں۔ یہی انائے مطلقہ یا روحِ کل رومی کے نزدیک خدا ہے۔ ذات الٰہیہ واحد ہے اور کثرت ارواح اس کی وحدت کو متاثر نہیں کرتی۔ لائبنز سے صدیوں پہلے انھوں نے ہمہ روحیت (Panpsychism) کا نظریہ دیا تھا۔ رومی نے قرآن کی پیش کردہ عالمِ امر اور عالمِ خلق کی تخصیص کی تشریح اس طرح کی ہے: ارواح کا تعلق عالمِ امر سے ہے جب یہ عالم مظاہر میں ظہور پذیر ہوتی ہیں تو یہ عالمِ خلق کے تعینات میں آ جاتی ہیں۔ روح انسانی کے مظاہری پہلو کو اگر الگ کر دیا جائے تو روح قدیم ہے بالکل اسی طرح جیسے روح مطلقہ قدیم ہے۔ ''ذات الٰہی اور ارواح میں

تقدم و تاخر نہیں ۔ یہ تقدم و تاخر اصل و فرع کا تقدم و تاخر ہے، جس طرح مثلث اور اس کے زاویوں کی باہمی نسبت ہے۔ اسی طرح ارواح روح مطلق سے بطور فرع سرزد ہوتی ہیں لیکن زمانے کے لحاظ سے اصل کے بعد ظہور میں نہیں آتیں۔[۴۵]

عالم امر میں ارواح کی کثرت وحدتِ الٰہیہ کے اندر یوں سموئی ہوتی ہے جیسے متعدد چراغوں کی روشنی! ہر چراغ اپنی شکل وصورت کے لحاظ سے منفرد اور دوسروں سے منفصل ہے، تاہم اس سے خارج ہونے والی روشنی ایک ہی غیر منقسم روشنی ہوتی ہے۔ اسی طرح عالم امر میں تمام ارواح ذات الٰہیہ کسی وحدت کے اندر موجود ہوتی ہیں۔ لیکن عالم خلق یا دنیائے مظاہر میں آ جانے کے بعد یہ اپنی اصل سے کٹ جاتی ہیں۔ چنانچہ رومی روحِ انسانی کو بنسری سے تشبیہہ دیتے ہیں جس کے فگار سینے سے فغانِ فراق نکلتی ہے۔ مثنوی کا آغاز ہی نالہ و فراق سے ہوتا ہے۔

کز نیستاں تا مرا ببریدہ اند　　از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند

کسی لامحدود نیستاں ازل سے جدا ہونے کے بعد ارواح انسانی عالم مظاہر میں نالہ وشیون کرتی پھرتی ہیں اور ہر لحظہ اپنے مسکنِ ابدی کی یاد انھیں بے چین رکھتی ہے۔ اپنی اصل کی طرف مراجعت کی شدید خواہش اور مسکن ابدی کی کشش کو رومی اپنی اصطلاح میں ''عشق'' کہتے ہیں۔ یہی عشق نہ صرف انسان کے بلکہ ساری کائنات کے اندر حرکت وارتقا کا محرک ہے۔ رومی کے نظریۂ حیات کا لب لباب یہ ہے کہ ''روحوں کا اصلی ماخذ اور مقام ذات الٰہی ہے۔ کسی ناقابل فہم حکمت اور ناقابل ادراک مشیت سے یہ ارواح اپنی اصل سے الگ ہوگئیں۔ فراق کی وجہ سے ہر روح بے تاب ہے اور واصل الی الاصل ہونا چاہتی ہے۔ ہر روح اپنی اصل کی جانب کشش محسوس کرتی ہے۔ اسی کشش کا نام عشق ہے۔ تمام حیات وکائنات اسی جذب وکشش کا مظہر ہے۔ جو کچھ ظہور میں آیا اور جو کچھ ظہور میں آتا ہے، اس کا محرک یہی عشق ہے۔ ظلمتِ عدم سے وجود کا ظہور اسی کی بدولت ہے''![۴۶]

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ موت کے بعد روح انسانی کی کیا حیثیت ہوگی؟ کیا واصل الی الاصل ہونے کے بعد یہ خدا کی وحدت میں گم ہو جائے گی یا کسی نہ کسی طرح اپنا تشخص قائم رکھے گی؟ بقائے دوام کا مسئلہ فلسفہ و مذہب میں بنیادی حیثیت کا حامل رہا ہے اور اس کے حل میں کئی مشکلات پیش آتی رہی ہیں۔ تصوف میں یہ مسئلہ کئی گنا زیادہ پیچیدہ بن جاتا ہے۔ تصوف میں حق اور ظاہر کو ایک ہی حقیقت کے دو رُخ تسلیم کیا جاتا ہے۔ حقیقت فی نفسہٖ واحد غیر تقسیم پذیر ہے۔ لیکن دنیائے مظاہر میں ہمیں کثرت وتعدّد نظر آتا ہے۔ ایک منفرد شے کی انفرادیت دراصل ان تحدیدات اور تخصیصات سے وجود میں آتی ہے جو حقیقت کے غیر حقیقت اور حق کے ظاہر کے ساتھ اختلاط کی

وجہ پیدا ہوتی ہیں۔ عالم مظاہر میں جو کچھ ہے وہ فنا پذیر ہے اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مرنے کے بعد انسان کی روح...... خدا کی وحدت میں یوں گم ہو جائے گی جیسے قطرۂ آب بحرِ بے کراں میں گرنے کے بعد معدوم ہو جاتا ہے، تو کوئی مشکل پیش نہیں آتی۔ مشکل اس وقت پیش آتی ہے جب شخصی بقائے دوام کا سوال اٹھایا جاتا ہے۔ قرآن میں واضح طور پر انسان کے شخصی بقا کا نظریہ پیش کیا گیا ہے۔ چنانچہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ انفرادی اور شخصی بقائے دوام کو حقیقت کے وحدت الوجودی نظریہ کے ساتھ کیسے ہم آہنگ کیا جائے! رومی اس مسئلہ کو یوں بیان کرتے ہیں۔

کل شیء هالك الا وجهه چوں نہ در وجۂ او ہستی مجو
ہر کہ اندر وجہ ما باشد فنا کل شئی ھالک نبود ورا
زانکہ در الا است واز لا گذشت ہر کہ در الا است او فانی نہ گشت

تمام اشیا سوائے ذات باری کے فنا پذیر ہیں۔ جب تم اس کے اندر موجود نہیں ہوتے، اس وقت زندہ رہنے کی توقع مت رکھو۔ وہ جو ہمارے (یعنی خدا کے) وجود میں اپنے آپ کو گم کر دیتا ہے اس پر ہر شے کے فنا پذیر ہونے کے قانون کا اطلاق نہیں ہوتا۔ وہ فنا سے بقا کی طرف جا چکا ہے اور وہ جو کہ اس (مسکن ابدی) میں رہتا ہے، فانی نہیں!

اگر ایک طرف انفرادیت کو نقص و عیب سمجھا جائے اور دوسری طرف شخصی بقائے دوام پر یقین رکھا جائے تو اس سے اشکال پیدا ہوتا ہے۔ رومی کا خیال ہے کہ نفسِ محدود و متناہی اپنی انفرادیت کی نفی کیے بغیر ذات الٰہیہ کے اندر ترقی و کمال کی منازل طے کر سکتا ہے۔ متناہی نفس جب ذات الٰہیہ سے وصال پاتا ہے تو اس کی صفات معدوم ہو جاتی ہیں۔ عالم امر اور عالم خلق کے مابین ایک پردہ حائل ہے۔ دنیائے مظاہر یا عالم خلق میں وجود متناہیت اور محدودیت سے مشروط ہے۔ یعنی جو بھی اشیا اور نفوس عالم خلق میں ہوں گے وہ محدود و متناہی ہوں گے۔ چنانچہ محدودیت اور متناہیت ایک حصار ہے جسے توڑ کر ہی عالم امر کی طرف مراجعت ممکن ہے۔ چنانچہ دنیائے مظاہر کی تحدیدات کا خاتمہ (فنا) ذات الٰہی کی زندگی میں شامل ہونے (بقا) کے لیے بہت ضروری ہے۔

قرب نے بالا نہ پستی رفتن است قرب حق از جنس ہستی رستن است
نیست را چہ جائے بالا پست و زیر نیست را نے زود و نے دور است و دیر

قرب خداوندی کے لیے اوپر نیچے جانا ضروری نہیں۔ قرب خداوندی کا مطلب یہ ہے کہ قفس ہستی سے نجات حاصل کر لی جائے۔ پھر نیستی کے لیے بالا و پست کیا ہے۔ نیستی (عدم وجود) کے لیے

''جلدی''، ''دوری'' یا ''دیر'' نہیں ہے۔

رومی ایک اور جگہ کہتے ہیں:

چوں بدو زندہ شدی آن خود وے است — وحدت محض است آن شرکت کے است

شرح این در آئینۂ اعمال جُو — کہ نیابی فہم آن از گفتگو

جب تم اس کے (خدا کے) ذریعے زندہ ہوتے ہو تو (جو کچھ تم بن گئے ہو) دراصل وہ (خدا) ہے، وحدت مطلقہ ہے۔ یہ شراکت کیسی؟ اس کی تشریح (رضائے الٰہی سے مطابقت رکھنے والے) اعمال کے آئینہ میں دیکھو کیوں کہ تم اس کا فہم کلام و گفتگو سے حاصل نہیں کر سکتے۔

یہاں تک تو کوئی اشکال پیش نہیں آتا۔ اگر صرف یہ سمجھ لیا جائے کہ انسانی روح، خداوندی میں حلول کر کے ابدی ہو جاتی ہے تو اس سے صوفیا کی اکثریت متفق ہوگی اور عام آدمی کے لیے بھی اس نظریہ کو سمجھنے میں کوئی دقت پیش نہیں آئے گی۔ اصل مسئلہ اس وقت پیش آتا ہے جب ارواح کی انفرادیت قائم رکھتے ہوئے انھیں ذات الٰہیہ میں مدغم کیا جاتا ہے۔ رومی کے نزدیک عالم امر ایک غیر تقسیم پذیر مشیت محض ہے جبکہ حروف کاف و نون (کن) عالم خلق کا تعدّد و کثرت تخلیق کرتے ہیں۔

امر کن یک فعل بود و نون و کاف — در سخن افتاد و معنی بود صاف

عالم خلق سے، روح جب عالم امر یا ذات الٰہیہ کے ساتھ وصال پاتی ہے تو کیا وحدت میں اپنا تشخص کھو بیٹھتی ہے؟ رومی اس کا جواب نفی میں دیتے ہیں اور عام صوفیا کی ڈگر سے ہٹ کر یہ کہتے ہیں کہ ارواح ذات الٰہیہ کے اندر بھی اپنا تشخص اور انفرادیت برقرار رکھتی ہیں۔ یہی وہ مرکزی نکتہ ہے جو رومی کو جدت و ندرتِ فکر میں تمام صوفیا اور مفکرین مذہب سے ممتاز و منفرد بناتا ہے۔ اقبال پر بھی اس نظریہ کے گہرے اثرات مرتب ہوئے۔

مسلمان صوفیا کے ہاں سکر اور صحو دو ایسی کیفیات کا ذکر ملتا ہے جو وصال الٰہی سے متعلق ہیں۔ صوفی مقامات تصوف سے گزر کر جب خدا کا وصال حاصل کرتا ہے تو دو طرح کی کیفیات اس پر وارد ہو سکتی ہیں: صحو کی یا سکر کی۔ بعض صوفیا سکر کی حالت کو پسند کرتے ہیں۔ ''اس گروہ کے پیشوا ابو یزید طیفور بن عیسیٰ بن سروشان بسطامی ہیں۔ ان کا طریقہ غلبہ اور سکر (بے ہوشی) کا تھا۔ یعنی خداوند تعالیٰ کے شوق کا اس قدر غلبہ ہو کہ اس میں آدمی بے ہوشی کی حالت تک کھو جائے''[۱۲۷] کچھ صوفیا ایسے ہیں جو سکر کو پسند نہیں کرتے۔

جنیدی فرقے کے پیشوا حضرت ابوالقاسم جنید بن محمد بن جنید بغدادی ہیں۔ اس فرقہ کی

خصوصیت یہ ہے کہ ان کا طریقہ طیفوری گروہ کے برعکس صحو یعنی ہوش پر مبنی ہے۔[۴۸] منصور حلاج سکر اور صحو دونوں کو لقائے الٰہی کی راہ میں حجاب سمجھتے تھے۔ نظریۂ فنا کے بانی ہیں جس کی رو سے صحو اور سکر دونوں انسانی ذہن کی کیفیات ہیں اس لیے خدا اور بندے کے درمیان رکاوٹ کا درجہ رکھتی ہیں۔ انسان اس وقت تک وصال الٰہی حاصل نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ خود کو کلیۃً ذات الٰہیہ میں مدغم نہ کر دے...... یعنی اپنی متناہی ہستی کو وحدت الٰہیہ میں فنا نہ کر دے۔ اس نظریہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ بدھ مت کے نظریہ نروان کے زیر اثر پیدا ہوا۔[۴۹] اس کو جنیدؒ اور علی ہجویریؒ سخت ناپسند کرتے تھے۔

فنا کا یہی تصور ہمیں رومی کے ہاں نظر آتا ہے۔ لیکن رومی نے اتنی حکیمانہ چابکدستی اور عارفانہ بصیرت کے ساتھ اسے پیش کیا ہے کہ اصحاب صحو اس پر معترض نہیں ہو سکتے۔ فنا کو رومی ''معدومیت'' (Annihilation) یا ''نفی'' ''ذات'' کے مفہوم میں نہیں لیتے بلکہ اس سے ان کی مراد ایک قسم کی اخلاقی قلب ماہیت (Moral Transformation) ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عشق کی آگ جب بھڑکتی ہے تو وہ ایک قسم کی صفات کو معدوم کر دیتی ہے اور یکسر نئی صفات کو منصۂ شہود پر لے آتی ہے۔ رومی کے اس نکتے کی وضاحت کے لیے ضروری ہے کہ ہم ان کے نظریۂ ارتقا کو اچھی طرح سمجھ لیں:

رومی کے نزدیک کائنات کی آفرینش اور اس کے انجام ان دونوں کے بارے میں ہم کوئی علم حاصل نہیں کر سکتے کیونکہ یہ خدا کا سربستہ راز ہے۔

ماز آغاز و انجام جہاں بے خبریم
اول و آخر این کہنہ کتاب افتاد است

آفرینش کائنات سے پہلے عالم امر کے اندر تمام ارواح غیر تقسیم پذیر وحدت الٰہیہ میں موجود تھیں۔ (خلقکم من نفس واحدۃ)

منبسط بودیم و یک گوہر ہمہ — بے سر و بے پا بدیم آن سر ہمہ
یک گوہر بودیم ہمچون آفتاب — بے گرہ بودیم و صافی ہمچو آب
چون بصورت آمد آن نور سرہ — شد عدد چوں سایہ ہائے کنگرہ
کنگرہ ویران کند از منجنیق — تار دو فرق ازمیان این فریق

پہلے تمام ارواح میں پھیلا ہوا ایک ہی بسیط جوہر تھا۔ اس حالت میں روحوں کے نہ قالب تھے نہ اعضا نہ مرد و زن کی تخصیص۔ جس طرح آفتاب کے منبسط ہونے اور کرنوں کی کثرت کے

باوجود، اس کی روشنی ایک ہی ہوتی ہے، جس طرح پانی میں لاتعداد قطرے بے گرہ متحد ہوتے ہیں۔ ارواح کے انوار ازلی جب عالم خلق یا عالم صورت میں آئے تو حجاب صورت کی وجہ سے ان میں تعدّد دکھائی دینے لگا جیسے دیوار یا برج کے کنگروں پر جب سورج کی روشنی پڑتی ہے تو در اور سایہ کا اختلاط کثرت کا دھوکا پیدا کرتا ہے۔ صورت کے حجابوں کو رفع کرنے کی کوشش کرو، اس کے بعد تم ارواح میں فرق محسوس نہ کرو گے۔

اپنی اصل سے جدا ہونے کے بعد تمام ارواح عالم شہادت میں بے چین و ناصبور پھرتی ہیں۔ اس بے چینی اور ناصبوری اور واصل الی الاصل ہونے کے رجحان کو رومی، عشق کہتے ہیں۔ یہ فطری رجحان کائنات کے ہر ذرے میں جاری و ساری ہے۔ وہ ذرات عالم جنھیں لوگ بے جان اور جامد سمجھتے ہیں، زندگی سے محروم نہیں۔

خاک و باد و آب و آتش بندہ اند   با من و تو مردہ ، باحق زندہ اند

رومی کے نزدیک قرآن میں جب یہ کہا گیا کہ زمین و آسمان میں جو کچھ ہے تسبیح کر رہا ہے تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ عشق نہ صرف ارواح انسانی کا مابہ الامتیاز ہے بلکہ کائنات کی ہر جہت اور ہر سمت میں یہ عشق یا جذب و انجذاب (بصورت قوانین فطرت) نظر آتا ہے۔

جملہ اجزائے جہان زان حکم پیش   جفت جفت و عاشقان جفت خویش
ہست ہر جزوے بعالم جفت خواہ   راست ہمچون کہربا و برگ کاہ
آسمان گوید زمین را مرحبا   با توام چو آہن و آہن ربا

اجرام فلکی اور زمین میں جذب و کشش ہے، بلکہ ہر ذرہ دوسرے ذرے کی طرف کھینچ رہا ہے۔ تمام کائنات میں کاہ اور کہربا اور آہن و مقناطیس کی قسم کا تجاذب ہے۔ دنیا میں جو چیز بھی قائم ہے، وہ باہمی کشش سے قائم ہے۔

گفت سائل چون بماند این خاکدان   درمیان این محیط آسمان
ہمچو قندیلے معلق در ہوا   نے براسفل می رود نے بر علا
آن حکیمش گفت کز جذب سما   از جہات شش بماند اندر ہوا
چون ز مقناطیس قبہ ریختہ   درمیان ماند آہنے آویختہ

کسی سائل نے سوال کیا یہ زمین اس محیط آسمان کے درمیان کیونکر ایک قندیل کی طرح ہوا میں لٹک رہی ہے کہ نہ نیچے گرتی ہے نہ اوپر جاتی ہے۔ اس فلسفی نے اس کو جواب دیا کہ چونکہ آسمان زمین

کو چھ طرفوں سے کھینچ رہا ہے اس لیے وہ ہوا میں (لٹکتی) رہ گئی۔ جیسے ایک قبہ مقناطیس سے ڈھلا ہوا (ہو اس کے) وسط میں ایک لوہے کا گولا (رکھیں جو ہر طرف سے مقناطیس کی کشش کرنے کے سبب سے) لٹکتا رہ جائے۔

رومی کے نزدیک عشق ایک عالمگیر قوت ہے، ایک حرکی اصول ہے جو ارتقا کے نہایت ادنیٰ درجوں سے حرکت پذیر ہوتا ہے اور ہمیشہ ترقی وکمال کی بلند سے بلند تر منازل کی طرف سرگرم سفر رہتا ہے۔ جب بیج کو زمین میں بویا جاتا ہے تو وہ اپنے گردوپیش کے تمام جمادی مادّے کے لیے نقطۂ جاذب بن جاتا ہے۔ زمین میں جتنے مادّے ہیں بے تاب عاشقوں کی طرح اپنی ہستی کو اس کے اندر محو کرتے چلے جاتے ہیں۔ اگر اس تخم اور جمادی عناصر میں باہمی تجاذب نہ ہوتا تو بیج یونہی پڑا رہتا۔ جمادات جب اس طرح عشقِ نبات یا ذوق نشوونما میں اپنے آپ کو محو کر دیتے ہیں، تو یہ فنا ان کے ارتقا کا باعث بن جاتی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اعلیٰ کے عشق میں فنا ہونا فنا نہیں بلکہ ذریعۂ ارتقا ہے۔ عاشق فنا ہو کر معشوق کے اعلیٰ صفات کو جذب کر لیتا ہے۔ اسی طرح نباتات روحِ حیوانی میں داخل ہو کر اپنا درجہ بلند کر لیتے ہیں۔ اسی جذبۂ عشق کی بدولت کائنات میں ارتقا ہو رہا ہے اور یہ ارتقا رجعت الی اللہ ہے اور چونکہ کوئی ہستی خدائے مطلق نہیں بن سکتی اس لیے یہ ارتقا بھی لامتناہی ہوگا۔[۵۰]

رومی کے نزدیک پوری کائنات ایک زندہ عضویہ ہے جس میں اعضا و جوارح اور عضلات کی کثرت ہے لیکن یہ کثرت وتعدد ایک ناقابل تقسیم وحدت میں سمویا ہوا ہے۔ نچلے درجے کی موجودات اپنے سے اعلیٰ کے اندر فنا ہونے کے لیے بے چین و مضطرب رہتے ہیں کیونکہ اس طرح انھیں حیات ابدی کے اندر زندہ رہنے کا موقع مل جاتا ہے۔

نان مردہ چوں حریف جاں شد   زندہ گردد نان و عین آں شود
ہیزم تیرہ حریف نار شد   تیرگی رفت و ہمہ انوار شد

(دیکھو) بے جان روٹی جب (روٹی کھانے والے کی) جان کے ساتھ مصاحب ہو جاتی ہے، تو وہ زندہ (جسم کا جز) بن جاتی ہے اور اس کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے۔ (ایک) بے نور لکڑی جب آگ کی مصاحب ہوئی، تو اس کی ظلمت جاتی رہی اور وہ سراسر شعلۂ آتش بن گئی۔

رومی مہاتما بدھ کی طرح اس بات کے قائل نہیں کہ روح حقیقت مطلقہ میں مدغم ہو کر اپنا تشخص اور عینیت فنا کر لیتی ہے۔ ان کے نزدیک اگرچہ روحِ کلی روحِ متناہی کو اپنے اندر جذب

کر لیتی ہے تاہم اس کی عینیت کو فنا نہیں کرتی۔ آفتاب طلوع ہوتا ہے اور اس کی تابانیوں سے شمع کی لو بہت مدہم پڑ جاتی ہے لیکن بالکل ختم نہیں ہوتی۔ اگر اس پر کپڑا رکھ دیا جائے تو یہ اسے جلا دے گی۔[۱۵] رومی کی اسی تشبیہہ کو اقبال نے صوفیانہ واردات کی خصوصیات گنواتے ہوئے ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

تیسری قابل ذکر بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ صوفی کا ''حال'' ایک لمحہ ہے کسی ایسی فرید و وحید اور یکتا ہستی سے گہرے اتحاد کا جو اس کی ذات سے ماورا مگر اس کے باوجود اس پر محیط ہو گی (تشکیل جدید، ص ۲۸)

رومی یہ کہتے ہیں روح کل یا خدا کے ساتھ اتحاد سے انسان کے وجود مظاہری کی صفات معدوم ہو جاتی ہیں لیکن اس کی روح بغیر اپنی انفرادیت کھوئے روح برتر کے اندر ایک نئے انداز میں زندگی بسر کرنے لگ پڑتی ہے۔ کیمیائی عمل سے لوہے کی تبدیلی ماہیت کر دی جاتی ہے اسی طرح انسان کی ہستی ہستی نواز (یعنی) خدا کے اندر موجود ہے۔

ہستی ات در ہست آں ہستی نواز ہمچو مس در کیمیا اندر گداز

اسی مضمون کو تفصیل سے ایک اور جگہ یوں بیان کیا گیا ہے۔

رنگِ آہن محوِ رنگ آتش است رنگ آتش دارد و آتش وش است
چوں بسرخی گشت ہمچو زرکاں پس انا نارست لافش بے زبان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم گوید او من آتشم من آتشم
آتشم من گر ترا شک است وظن آزمو کن دست را بر من بزن
آتشم من بر تو گر شد مشتبہہ روئے خود بر روئے من یکدم بنہ
آدمی چون نور گیرد از خدا ہست مسجود ملائک ز اجتبا
آتشی چہ آہنی چہ لب بہ بند ریش تشبیہہ و مشبہ بر مخند

لوہے کا (سیاہ و تاریک) رنگ آگ کے رنگ میں فنا (ہو گیا) ہے۔ لوہے نے آگ کا رنگ اختیار کر لیا ہے اور آگ ہی کی مانند ہو گیا ہے۔ جب وہ (لوہا) سرخی سے کان کے سونے کی طرح (لال) ہو گیا تو زبان (قال) کے بغیر (زبان حال سے) یہ ادعا کرنے لگا کہ میں آگ ہوں۔ لوہا آگ کے رنگ اور طبعیت سے شاندار بن گیا۔ (اس لیے) وہ (زبان حال سے) کہہ رہا ہے ''میں آگ ہوں! میں آگ ہوں۔ اگر تم کو (میرے آگ ہونے میں) شک وظن ہے تو آزمالو (اور) مجھ پر (اپنا) ہاتھ رکھ (کر دیکھ) لو۔ میں آگ ہوں اور اگر یہ بات تیرے نزدیک مشکوک ہے تو تھوڑی دیر کے

لیے اپنا منہ مجھ پر رکھ کر دیکھ لے آدمی جب خدا تعالیٰ سے نور حاصل کر لیتا ہے تو (خدا کا) برگزیدہ ہو جانے کی وجہ سے (اس کا یہ رتبہ ہوتا ہے کہ) فرشتے اس کے آگے سجدہ ریز ہو جاتے ہیں۔ کونسی آگ اور کہاں کا لوہا؟ (ذات حق کے بارے میں تشبیہہ دینے کی گستاخی نہ کرو) خاموش رہو (جب تم خود تشبیہہ کا ارتکاب کر رہے ہو تو پھر آئندہ) تشبیہہ اور تشبیہہ دینے والے کی ہنسی نہ اڑانا۔

عشق وہ قوت محرکہ ہے جو ادنیٰ کو اعلیٰ کے اندر مدغم کر کے اسے ایک بلند تر درجہ وجود بخشتی ہے۔ کائنات کے اندر یہی قوت جاری و ساری ہے اور ارتقا کا باعث ہے۔ رومی ارتقا کی گذشتہ منازل کے بارے میں کہتے ہیں:

آمدہ اول بہ اقلیم جماد — وز جمادی در نباتی او فتاد
سالہا اندر نباتی عمر کرد — وز جمادی یاد نادرد از نبرد
و ز نباتی چوں بہ حیوان اوفتاد — نامدش حال نباتی ہیچ یاد
جز ہمان میلے کہ دارد سوئے آن — خاصہ در وقت بہار ضمیراں
ہمچو میل کو دکان با مادران — سر میل خود نداند در لبان
ہمچنین اقلیم تا اقلیم رفت — تا شد اکنوں عاقل و دانا و زفت

پہلے وہ جمادکی اقلیم میں آیا اور جمادی (اقلیم) سے نباتی (اقلیم) میں آیا۔ سالہا نباتی اقلیم میں عمر بسر کی اور سرکشی کی وجہ سے اپنی جمادی (زندگی) کو بھلا دیا اور نباتی (اقلیم) جب حیوانی (اقلیم) میں آئی اس کو نباتی (اقلیم) کا حال کبھی یاد نہ آیا۔ سوائے اس میلان کے جو اس کی جانب ہے خصوصاً بہار اور ضمیران کے موسم میں۔ جیسا کہ بچوں کا ماؤں کی طرف میلان کہ وہ دودھ پینے میں اپنے میلان کا خود راز نہیں جانتے ہیں۔ وہ اسی طرح ایک اقلیم سے دوسری اقلیم تک چلتا رہا۔ یہاں تک کہ اب وہ عقل مند، دانا اور قوی ہو گیا۔

رومی کے مابعد الطبیعیاتی فکر کو سمجھنے کے لیے ان کا فنا (عدم) اور بقا کا نظریہ سمجھنا بہت ضروری ہے۔ ایک مرتبۂ وجود پر جو فائز ہو عشق کی قوت محرکہ اسے اگلے مرتبۂ وجود کی طرف دھکیل دیتی ہے۔ جب نیستان ازل سے روح جدا ہوئی تو ''احسن تقویم'' والی روح ''اسفل السافلین'' تک جا گری مدارج حیات میں جماد ''اسفل السافلین'' ہے، گویا جمادی حالت میں آ گئی۔ پھر اس حالت سے اسے نکلتے ہوئے بڑا عرصہ لگا۔

صد ہزاراں سال بودم در مطار
ہمچو ذرات ہوا بے اختیار

اس جمادی حالت میں میری روح کی کیفیت ذرات ہوا کی تھی جو بے اختیار ادھر اُدھر اڑتے پھرتے ہیں۔ اس کے بعد میں اس اعلیٰ تنظیم میں آیا جو نباتی حالت ہے، جس میں ذرات ایک مقصد نشو ونما کے ماتحت منظّم ہو جاتے ہیں۔ اس سے ترقی کی، تو حیوانیت میں آیا، جس میں نشو ونما کے علاوہ حرکت ارادی بھی ہے اور نقل مکان کی صلاحیت بھی، حیوانیت کے درجے کو عبور کر کے انسانیت کی طرف بڑھا، اگر ادنیٰ درجہ کی موت وارد نہ ہوتی تو اوپر والے درجے میں عروج نا ممکن تھا۔ جب مجھے فنا سے بقا کے حصول کا قانون معلوم ہو گیا ہے اور میرے تجربے میں آ چکا ہے تو پھر میں انسانی جسم ونفس کی موت سے کیوں ڈروں۔ کسی پہلی موت سے میں کم تو نہیں ہوا، زیادہ ہی ہوتا گیا۔ جسم کثیف سے آزاد ہو کر میرا بوجھ ہلکا ہو جائے گا اور میں کثافت سے لطافت کی طرف ترقی کروں گا۔ اب لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کرے گی تو ملائکہ کے انداز کی پرواز اور آلائشوں سے تنزیہہ ہوگی۔ لیکن زندگی ارتقائے مسلسل ہے، اس حالت میں بھی ٹھہروں گا نہیں۔ اس سے برتر حالت ماوراملکیت کیا ہے، وہ وہم وگمان میں بھی نہیں آتی۔ لیکن اس کے ہونے میں شک نہیں ہوسکتا اس کے بعد ایسی حالت میں پہنچوں گا جس پر زمانی ومکانی اور عقلی وجود کی کسی حیثیت کا اطلاق نہیں ہوتا، وجود کے مقابلے میں عدم ہی کا لفظ انسان کی زبان میں ہے، لہٰذا اس کو عدم ہی کہہ لیتا ہوں۔[۵۲] حقیقت مطلقہ کو وہ عدم کا نام اس لیے دیتے ہیں کہ انسانی فکر اور مقولات منطق اس تک رسائی نہیں پا سکتے۔ یہ عالم امر ہے جہاں تمام ارواح ایک وحدت کی صورت میں موجود تھیں۔ وحدت الٰہیہ کے اندر ارواح کی کثرت کو یوں بیان کرتے ہیں۔

دہ چراغ ار حاضر آرے در مکان ہر یکے باشد بصورت غیر آن
فرق نتواں کرد نور ہر یکے چوں بنورش روئے آرے بے شکے

اگر تم مکان میں دس چراغ رکھو اور ہر چراغ الگ الگ شکل کا ہو، لیکن ان کی روشنی جو کمرے میں پھیل رہی ہے۔ اس کو تم الگ الگ نہیں کر سکتے۔ ان تمام چراغوں کا نور ایک غیر منقسم وحدت بن جاتا ہے۔ لیکن عالم امر سے عالم خلق میں آنے کے بعد وحدت پارہ پارہ ہو کر افراد واشخاص اور اشیا واجناس کی کثرت میں بٹ جاتی ہے۔ عالم خلق کے عرصۂ جدائی کی کٹھن منزلیں طے کرنے کے بعد ارواح مقام بشریت تک پہنچتی ہیں اور ذات الٰہیہ میں فنا اور پھر بقا کی امیدوار بنتی ہیں۔ رومی دعا کرتے ہیں۔

اے خدا جاں را تو بنما آں مقام کاندرو بے حرف مے روید کلام

تا کہ ساز جان پاک از سر قدم　　سوئے عرصہ دور پہنائے عدم

اے خدا روح کی راہنمائی اس مقام کی طرف کر جہاں کلام بے حرف پھیلتا پھولتا ہے تا کہ یہ عدم کی پہنائی طے کر کے حقیقت مطلقہ تک باریاب ہو سکے۔

رومی ارادیت پسند ہیں ان کے نزدیک حقیقت مطلقہ ارادہ یا مثبت (عالم امر) ہے۔ وہ تمام عالم وجود کو اسی مثبت کی تجسیم سمجھتے ہیں۔

بادہ در جوشش گدائے جوش ماست　　چرخ در گردش اسیر ہوش ما است

بادہ از ما ہست شد نے ما ازو　　قالب از ما ہست شد نے ما ازو

نشہ شراب کے اندر نہیں بلکہ ہماری اپنی حالت وجد کے اندر ہے اور کرہ ہائے فلک کی گردش کا دارومدار ہمارے شعور پر ہے۔ جسم اپنے وجود کے لیے ہمارا مرہون منت ہے ہم اپنے وجود کے لیے جسم کے مرہون منت نہیں۔

سطور بالا میں ہم نے یہ تفصیل سے دیکھا کہ رومی موت کے اور بقائے دوام کے مسئلے کو اپنے نظریۂ ارتقا اور نظریۂ عشق کے حوالے سے حل کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک فنا بقائے دوام کی پیغامبر ہے اور موت حیات نو کی نوید ہے۔ انھوں نے عام تصوف کے نظریۂ حلول وفنا فی اللہ سے ہٹ کر منفرد روح کے تشخص اور عینیت کو برقرار رکھا ہے۔ اقبال پر رومی کے ان افکار کے گہرے اثرات مرتب ہوئے۔ انسانی خودی اور اس کے بقائے دوام پر اقبال نے جو کچھ لکھا ہے اس میں ہمیں رومی کے نظریۂ فنا و بقا کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے۔

یوں محسوس ہوتا ہے جیسے شروع سے ہی اقبال کا فطری رجحان ارادیت پسندی کی طرف تھا۔ کانٹ، نٹشے، شوپنہار، برگساں اور ولیم جیمز وغیرہ کے نظریات اس کی راہنمائی کرتے فکر رومی کے بحر ذخار کے ساحل تک لے آئے اور اس سے آگے پیر رومی اس کا ہاتھ پکڑ کر معرفت وحقیقت کے گہرے پانیوں میں لے گئے۔

حوالہ جات وحواشی

1- C. D. Boor, *History of Philosophy in Islam*, p-6.

۲- ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، جلداوّل، ص۱۷۳۔

۳- مولانا عبدالرشید نعمانی، لُغات القرآن، جلد سوم، ص۱۰۹۔

۴- ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن، جلد، ص۔

۵- ایضاً۔

۶- ایضاً، جلد دوم، ص۵۰۵۔

۷- مولانا امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن، جلد سوم، ص۵۰۴۔

۸- مولانا محمد جی و چوہدری غلام محمد، تسہیل العربیۃ، ص۸۶۸۔

۹- حافظ ابن قیم، کتاب الروح ترجمہ مولانا راغب رحمانی، ص۳۳۷۔

۱۰- غزالی، حقیقتِ روحِ انسانی، ص ص۱۱، ۱۲۔

11- G. H. Sneath, *Religion and Future Life*, chap: XI by McDonald "Immortality in Mohammedanism". p-295.

۱۲- مولانا حنیف ندوی، لسان القرآن، ص۱۷۰۔

۱۳- ابن قیم، کتاب الروح، ص۹۹۔

۱۴- ایسی احادیث و روایات کے مطالعہ کے لیے دیکھیے کتاب الروح، باب:۱۴، ص۱۱۴۔

۱۵- یہ حدیثِ رسولؐ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے جو ہم نے یہاں تفہیم القرآن جلد چہارم ص ۲۶۵ کے حوالے سے نقل کی ہے۔

16- Mohammad Ali, *Religion of Islam,* p-303.

۱۷- مولانا حنیف ندوی، لسان القرآن، ص۳۸۶۔

۱۸- عبدالرشید نعمانی، لُغات القرآن، حصہ سوم، ص۲۲۹۔

۱۹- دائرہ معارف اسلامیہ، جلد۷، ص۵۶۱۔

۲۰- مولانا حنیف ندوی، لسان القرآن، تشریح لفظ جہنم، ص۳۸۷-۳۸۸۔

۲۱- عبدالرشید نعمانی، لغات القرآن، حصہ اوّل، ص۳۷۔

۲۲- دائرہ معارفِ اسلامیہ، جلد۷، ص۵۶۳۔

۲۳- ایضاً، جلد۲، ص۸۷۹۔

۲۴- ایضاً۔

۲۵- ایضاً۔

۲۶- امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن، جلد دوم، ص ۶۴۳۔

۲۷- ایضاً، ص۶۴۴۔

۲۸- ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن، جلد دوم، ص ۳۳، حاشیہ ۳۴۔

۲۹- اس موضوع پر تفصیلی مطالعہ کے لیے ملاحظہ کیجیے، تفہیم القرآن، جلد دوم، ص ۹۵ تا ۹۷۔

۳۰- مولانا حنیف ندوی (مترجم)، تہافۃ الفلاسفہ، ص۲۱۹۔

۳۱- ایضاً، ص۲۱۹۔

۳۲- فصل المقال کے دلائل کا ملخص مندرجہ ذیل مقالے میں ملاحظہ فرمایئے، George F. Haurani, *Ibn Rushd's Defence of Philosophy*

۳۳- ایضاً، ص۱۴۶۔

فصل المقال کے انگریزی ملخص کا اصل متن یوں ہے:

Extension of the significance of our expression from the real significance to metaphorical significance, without thereby going, beyond the standard metaphorical practice of Arabic.

۳۴- ڈی۔اولیری، فلسفہ اسلام، مترجمہ احسان احمد۔بی۔اے۔علیگ، ص۲۱۴۔

۳۵- ایضاً، ص۲۱۴-۲۱۵۔

36- Averrocs' *Tahafat al Tahafah*, vol-I p-358.

۳۷- محمد لطفی جمعہ، تاریخ فلاسفہ الاسلام، ترجمہ ڈاکٹر میر ولی الدین، ص۱۷۳۔

۳۸- سید محمد عبداللہ، متعلقات خطبات اقبال، ص۱۹۵۔

۳۹- تشکیل جدید الٰہیات، ص۱۶۹۔

۴۰- ایضاً، ص۱۶۹-۱۷۰۔

۴۱- ایضاً، ص۱۷۰۔

42- M. M. Sharif, *History of Muslim Philosophy*, vol-II p824,

۴۳- دائرہ معارف اسلامیہ، جلد، ص۲۲۵۔

44- M. M. Sharif, *History of Muslim Philosophy*, vol-II p-820

۴۵- خلیفہ عبدالحکیم، حکمت رومی، ص۹۔

۴۶- ایضاً، ص۳۴۔

۴۷- علی ہجویریؒ، کشف المحجوب، ص۲۶۴۔

۴۸- ایضاً، ص ۲۴۷۔

49- Khalifa Abdul Hakeem, *Metaphysics of Rumi*, p-116.

۵۰- خلفیہ عبدالحکیم، حکمت رومی، ص ۳۲۔

51- Khalifa Abdul Hakeem, *Metaphysics of Rumi*, p-119.

۵۲- خلیفہ عبدالحکیم، حکمت رومی، ص ۳۶۔

چھٹا باب

اقبال کا تصور بقائے دوام

حیات بعد الموت یا روح کے بقائے دوام کا مسئلہ ایسا مسئلہ ہے جس کے بارے میں ڈیوڈ ہیوم جیسے عظیم فلسفی کو بھی یہ اعتراف کرنا پڑا کہ اسے عقل و خرد کی بنا پر نہیں بلکہ صرف عقیدہ و ایمان کی بنیاد پر ہی حل کیا جا سکتا ہے[1] اقبال کی ذاتی رائے بھی یہی ہے کہ آخرت کی زندگی کا ایقان فلسفیانہ نظریات سے جنم نہیں لیتا بلکہ اس کا مصدر و منبع ایمان ہے:

> میری جذباتی زندگی ایسے سانچے میں ڈھلی ہوئی ہے کہ شعور انسانی کے بقائے دوام میں ایمان محکم کے بغیر میں ایک لمحہ بھر کی زندگی بھی نہیں گزار سکتا۔ یہ ایمان مجھے پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کا عطا کردہ ہے جن کی ذات اقدس کے لیے میرا ذرہ ذرہ چھلک رہا ہے[2]

ایک اور جگہ اقبال نے لکھا ہے:

> اس ضمن میں بہت سے امور عقل انسانی سے باہر ہیں ان سے متعلق بصیرت اور ایمان اور ذرائع سے پیدا ہوتا ہے۔ ان ذرائع کا تعلق فلسفہ سے نہیں[3]

بایں ہمہ، اقبال اس امر کی مخالفت نہیں کرتا کہ عقلی اور نظری سطح پر اس مسئلے سے تعرض کیا جائے۔ ہم تیسرے باب میں یہ دیکھ آئے ہیں کہ عقل اور وجدان کے بارے میں اس کا اپنا ایک مخصوص نقطۂ نظر ہے۔ وہ عام وجدانیت پسندی کی طرح عقل کو یکسر رد نہیں کرتا، بلکہ اسے مفید اور ضروری سمجھتا ہے، لیکن ایک حد تک! عقل ان حقائق کا جنھیں وجدان دریافت کر چکا ہوتا ہے جائزہ لیتی ہے اور ان وجدانی حقائق یا وحدتوں کے مابین اضافات و روابط کا تعین کرتی ہے۔ (وجدان کی) وحدتوں کا باہمی تعلق معلوم کرنے کے لیے عقل ایک وحدت سے دوسری وحدت کی طرف اور دوسری سے تیسری کی طرف اور تیسری سے چوتھی کی طرف جاتی ہے اور ان سب کے باہمی تعلق کو ٹٹولتی ہے۔ عقل کا کام صرف یہ ہے کہ کسی وحدت تک پہنچنے کے لیے فکر کو اکسائے وہ فقط کسی وحدت کے اجزا کے تعلقات پر غور کرتی ہے، پوری وحدت کا احساس نہیں کر سکتی۔ وحدت کا احساس یا علم اس کا

وظیفہ نہیں، جب ہمارا وجدان کسی وحدت کے علم تک پہنچتا ہے تو اس سے بہت پہلے عقل اس سے رخصت ہو چکی ہوتی ہے اور ہمیں پتہ بھی نہیں ہوتا کہ ایسا ہوا ہے۔ عقل وہ راستہ دکھاتی ہے جو منزل کو جاتا ہے، لیکن خود ہمارے ساتھ منزل پر نہیں پہنچتی۔[۴]

اوپر ہم نے اقبال کے جو حوالے دیکھے ہیں، ان سے پتہ چلتا ہے کہ ایک وجدانی حقیقت کے طور پر روح انسانی کے بقائے دوام کا عقیدہ شروع سے ہی اقبال کی جذباتی اور روحانی زندگی کا حصہ رہا ہے۔ لیکن یہ عقیدہ صرف ایک جذباتی اور روحانی عقیدہ ہی نہیں رہا، بلکہ اقبال کا ذہن حیات بعد الموت اور اس سے متعلقہ مسائل کے بارے میں عرصے تک الجھا رہا اور وہ مختلف ''وجدانی وحدتوں'' کے مابین منطقی اضافات و روابط قائم کرنے کی کوشش کرتا رہا۔

شذرات فکر اقبال میں ہمیں ایک طویل شذرہ بعنوان ''شخصیت کی بقا'' ملتا ہے۔ یہ شذرہ غالباً اقبال نے اس دور میں لکھا جب کہ اس کے فلسفے کے خدوخال ابھی پوری طرح اجاگر نہ ہوئے تھے۔ اس شذرہ کو اگر ہم اس کے فلسفے کا خاکہ کہیں تو بے جا نہ ہوگا جو کہ اس نے مثنوی اسرار خودی اور خطبات سے کچھ عرصہ پہلے تیار کیا تھا۔ مثنوی، خطبات اور اس کی دیگر تحریریں اسی خاکے کی تفصیلات ہیں۔ ذیل میں ہم اس شذرہ میں سے شخصیت کے بقائے دوام سے متعلقہ حصہ نقل کرتے ہیں۔ واضح رہے کہ یہ اس دور کی تحریر ہے جب اقبال نے ''خودی'' کی اصطلاح وضع نہ کی تھی بلکہ اُس کے لیے شخصیت کا لفظ استعمال کرتا تھا۔

> شخصیت انسان کا عزیز ترین سرمایہ ہے، لہٰذا اسی کو خیر مطلق قرار دینا چاہیے اور اپنے تمام اعمال کی قدر و قیمت کو اسی معیار پر پرکھنا چاہیے۔ خوب وہ ہے جو شخصیت کے احساس کو بیدار رکھے اور ناخوب وہ ہے جو شخصیت کو دبائے اور بالآخر اسے ختم کر دینے کی طرف مائل ہو۔ اگر ہم وہ طرز زندگی اختیار کریں جس سے شخصیت کو تقویت پہنچے تو دراصل ہم موت کے خلاف نبرد آزما ہیں۔ موت جس کی ضرب سے ہماری شخصیت کی اندرونی قوتوں کی ترتیب گڑبڑ ہو جاتی ہے۔ پس شخصیت کی بقا ہمارے اپنے اختیار میں ہے۔ اس کے حصول کے لیے جدوجہد ضروری ہے۔ یہ خیال جو یہاں پیش کیا گیا، دوررس نتائج کا حامل ہے۔ کاش اس نقطۂ نظر سے اسلام، بدھ مت اور عیسائیت کی تقابلی حیثیت پر بحث کرنے کا مجھے موقع میسر آتا، لیکن بدقسمتی سے اس مسئلے کی تفصیلات کا جائزہ لینے کی مجھے فرصت نہیں۔[۵]

بعد ازاں جب اقبال کو یہ فرصت ملی اور اس نے مثنوی اسرار خودی اور خطبات لکھے تو اس مسئلے سے فکری اور نظری سطح پر بھی تعرض کیا۔ گذشتہ دو ابواب میں ہم یہ دیکھ آئے کہ اس کے بقائے

دوام کے فکری پس منظر میں کن کن مفکرین کے نظریات کا تانا بانا بنا ہوا ہے۔ کچھ مفکرین پر اس نے شدید تنقید کی ہے، کچھ سے خوشہ چینی کی ہے اور کچھ افکار و نظریات سے غیر شعوری طور پر متاثر ہوا ہے۔ اقبال کا تمام تر ردو قبول بالآخر اس کے فکر کے مرکزی دھارے سے آ ملتا ہے جس میں حقیقت مطلقہ ایک بابصر مشیت ہے اور جس میں عقل منزل تک لے جا نہیں سکتی لیکن منزل تک پہنچنے والی راہوں کو روشن ضرور کر دیتی ہے۔

چوتھا خطبہ ''انسانی انا'' کی نوعیت، آزادی اور اس کے بقائے دوام کے بارے میں ہے۔ اس خطبے میں اقبال خودی کی نوعیت اور آزادی پر بحث کے بعد اس کے بقائے دوام کے مسئلہ سے تعرض کرتا ہے اور اپنے ایجابی نظریہ کو پیش کرنے سے پہلے کچھ نظریات بقائے دوام پر فلسفیانہ انداز میں تنقید کرتا ہے (یہ ہم گذشتہ دو ابواب میں دیکھ آئے ہیں)۔ اس کے بعد وہ اپنے مخصوص نظریہ کا ذکر کرتا ہے۔ ذیل میں اقبال کے اپنے نظریۂ بقائے دوام کا مختصر خاکہ پیش کیا جاتا ہے۔ بعد ازاں اس خاکے کی تفصیلات اور جزئیات پیش کی جائیں گی اور یہ کوشش کی جائے گی کہ اقبال کے تصور بقائے دوام کو اس کے تمام تر خدوخال کے ساتھ اجاگر کیا جائے۔

۱

چوتھے خطبے کے آخری حصہ میں اقبال نے اپنے تصور بقائے دوام کو پیش کیا ہے۔ اس ضمن میں وہ قرآنی تعلیمات کی طرف رجوع کرتا ہے۔ قرآن کا حیات بعد الموت کا نظریہ کچھ اخلاقی ہے اور کچھ حیاتیاتی! اخلاقی نقطۂ نظر سے اس دنیا کی زندگی اور آخرت کی زندگی کا ایک ہی منتہائے مقصود ہے یعنی فلاح و نجات! لیکن ''قرآن پاک نے اس ضمن میں بعض ایسے اشارات کیے ہیں جن سے ہماری توجہ مظاہر حیات کی طرف منعطف ہو جاتی ہے اور جن کا فہم جب ہی ممکن ہے کہ ہم اس کی کُنہ اور ماہیت کے بارے میں بڑی دقت نظر اور بصیرت سے کام لیں''[۶] یعنی قرآن میں انسان کے مراحل آفرینش اور بعد الموت صورت حال کے بارے میں اس طرح بیانات آئے ہیں کہ جیسے حیاتیات میں گفتگو کی جاتی ہے۔ حیات بعد الموت ایک عالمگیر مظہر ہے جس کا اطلاق ایک حد تک وحوش و طیور پر بھی کیا جا سکتا ہے۔ (۲۸:۶)[۷]

اقبال آگے چلنے سے پہلے یہ ضروری سمجھتا ہے کہ ان امور کی صراحت کر دے جو از روئے قرآن ثابت شدہ اور واضح ہیں۔ یہ تین امور مندرجہ ذیل ہیں:

۱- خودی زمانے میں اپنا آغاز رکھتی ہے اور اس عالم زمان و مکان میں ظہور پذیر ہونے سے

قبل اس کا کوئی وجود نہیں تھا۔

۲- انسان کی اس کرہ ارض پر مراجعت کا کوئی امکان نہیں۔

۳- انسانی خودی متناہی ہے اور اس کی متناہیت بجائے بدبختی کے اس کے لیے باعث عز و افتخار ہے کیونکہ یہ استحکام و تربیت کے ان مراحل تک پہنچ سکتی ہے جن میں وہ حق تعالیٰ کی تجلیات کا بغیر اپنی سدھ بدھ کھوئے اور بغیر اپنا تشخص فنا کیے، پر مسرت نظارہ کر سکتی ہے۔

قرآن میں یہ واضح طور پر آیا ہے کہ قیامت کے دن ہر شخص بحیثیت ایک فرد خدا کے سامنے پیش ہوگا اور نہ صرف وہ اپنی انفرادیت برقرار رکھے گا بلکہ ارضی زندگی کے افعال و اعمال کی ذمہ داری بھی اٹھائے گا۔ قیامت کی عظیم تباہی میں سب کچھ تباہ ہو جائے گا۔ لیکن جن لوگوں کی خودی ایمان و عمل صالح سے مستحکم ہو چکی ہو، ان پر کوئی اثر نہ ہوگا۔ ''مازاغ البصر وماطغیٰ'' سے اس امر کی نشاندہی ہوتی ہے کہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم حق تعالیٰ کی بے پردہ تجلیات میں بھی بغیر کسی اضطراب اور تشویش کے بحیثیت فرد منفرد قائم و استوار رہے۔ مندرجہ ذیل شعر اسی حقیقت کا اظہار ہے:

موسیٰ ز ہوش رفت بیک جلوۂ صفات
تو عین ذات می نگری در تبسمی

وحدت الوجودی تصوف میں یہ تصور محال ہے۔ اس نظریہ کے حامی یہ کہتے ہیں کہ جب محدود لامحدود کے سامنے آتا ہے تو وہ اپنا تشخص اور اپنی انفرادیت قائم نہیں رکھ سکتا۔ اقبال کا خیال ہے کہ ''یہ مشکلات جب ہی پیدا ہوتی ہیں جب ہم لامتناہی کی ماہیت کا ایک غلط تصور قائم کرتے ہیں۔ حقیقی لامتناہیت کا مطلب لامتناہی امتداد نہیں جس کا تصور یونہی ممکن ہے کہ جملہ متناہی امتدادات پر حاوی ہو۔ برعکس اس کے وہ عبارت ہے اپنے توسع اور افزونی سے، نہ کہ امتداد اور وسعت سے۔ لہٰذا جونہی ہم اس کے توسع اور افزونی پر نظر رکھتے ہیں، ہمارے لیے یہ سمجھنا مشکل نہیں رہتا کہ متناہی خودی کو لامتناہی سے متمیز تو ہے لیکن منفصل نہیں!''[۸] اقبال کے نزدیک متناہی خودی لامتناہی خودی (خدا) سے متمیز بھی ہے اور وابستہ بھی اور اسی پر اس کی بقا کا دارومدار ہے۔

قرآن کے نقطۂ نظر کو سمجھنے کے لیے ان تین نکات کو صحیح طرح سے ذہن نشین کرنا بہت ضروری ہے۔ ''قرآن پاک کی رو سے یہ عین ممکن ہے کہ ہم انسان کائنات کے مقصود و مدعا میں حصہ لیتے ہوئے غیر فانی ہو جائیں''[۹] جس خدا نے انسان کو حقیر نطفے سے ''احسن تقویم'' کا درجہ دیا اس سے یہ بہت بعید ہے کہ وہ اب اسے بے کار اور فضول شئے سمجھ کر چھوڑ دے اور موت اس ''احسن تقویم'' کو عدم محض سے ہمکنار کر دے۔ ''یوں بھی جس ہستی کے ارتقا میں

لاکھوں کروڑوں برس صرف ہوئے ہیں اس کے متعلق یہ کہنا کچھ غیر اغلب سا نظر آتا ہے کہ وہ عبث اور لا حاصل سی شئے کی طرح ضائع ہو جائے گی۔[۱۰]

جس طرح انسان ایک نطفے سے ارتقا پذیر ہوتا ہوا پوری شخصیت بنتا ہے (۷۵:۴۰)

عین ممکن ہے کہ اسی طرح موت کے بعد بھی اس کا ارتقا جاری رہے۔ حیات الدنیا دراصل ایک مہلت ہے کہ خودی عمل صالح سے اپنے آپ کو مستحکم بنالے۔ مبارک ہے وہ جس نے اپنے نفس کو صالح بنایا اور ملعون و مردود ہے وہ جس نے اسے خراب کیا۔ (۹۱:۱۰۔۷)

حیات استحکام خودی کے لیے مہلت ہے اور موت استحکام خودی کی اوّلین آزمائش ہے۔ اقبال اعمال کے الم خیز یا مسرت خیز ہونے کا قائل نہیں۔ اس کے نزدیک اعمال دو طرح کے ہوتے ہیں: ایک وہ جو خودی کو مستحکم کرتے ہیں اور دوسرے وہ جو اسے ضعیف بناتے ہیں۔ اس نقطۂ نظر سے شخصی بقائے دوام انسان کا استحقاق نہیں، وہ صرف اس کا امیدوار بن سکتا ہے۔ یعنی وہ اس کا حصول مسلسل عمل اور محنت شاقہ سے ہی کر سکتا ہے۔ مادیت پسندی کا یہ دعویٰ ایک افسوس ناک غلطی ہے کہ متناہی، ذہن حقیقت مطلقہ کا کلی احاطہ کر سکتا ہے۔ فلسفہ اور سائنس حقیقت تک پہنچنے کا ایک راستہ اختیار کرتے ہیں جبکہ ہمارے پاس اس تک رسائی کے دیگر ذرائع بھی ہیں۔ اگر اس دنیا میں خودی خود کو اچھی طرح مستحکم کر لے تو یہ موت کے صدمے سے متاثر نہیں ہوگی بلکہ موت برزخ تک پہنچنے کا ایک راستہ ثابت ہوگی جہاں یہ ایک نئے عالمِ زمان و مکان سے خود کو مطابقت پذیر کرنے میں مشغول ہو جائے گی۔ اقبال کے نزدیک خودی جسمِ مادی سے مشروط نہیں۔ مادی جسم اس کے لیے محض ایک آلہ کار ہے۔

ہلم ہاز (Helmholtz) نے یہ ثابت کر دیا تھا کہ اعصابی ہیجانات کو شعور تک پہنچنے میں کچھ وقت صرف ہوتا ہے۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ شعور مادی اعمال سے ماورا اپنی ایک مستقل بالذات حیثیت رکھتا ہے اور زمان و مکان کے متعلق جو ہم نے نظریہ وضع کر رکھا ہے وہ ہمارے عضویاتی نظام یعنی مادی اعمال سے مشروط ہے۔ ''لہٰذا اس نظام کی ہلاکت کے باوجود اگر خودی کی ہستی برقرار رہتی ہے تو یہ ایک قدرتی عمل ہے کہ زمان و مکان کے بارے میں ہماری موجودہ روش بدل جائے۔[۱۱] اقبال کا خیال ہے اس طرح کی تبدیلیاں (یعنی زمان و مکان کی نوعیت کے اعتبار سے تغیرات) ہمارے لیے یکسر اجنبی اور غیر مانوس نہیں۔ عالم خواب میں تاثرات ذہنی کا ارتکاز غیر معمولی ہوتا ہے اور خواب دیکھتے ہوئے زمان و مکان کے عام پیمانے یکسر بدل جاتے ہیں۔ اسی طرح موت کے قریب حافظے میں بے حد اضافہ ہو

جا تا ہے۔ چنانچہ اقبال حیات بعد الموت کو خارج سے وارد شدہ کوئی واقعہ نہیں سمجھتا بلکہ یہ ارتقائے نفس کی ہی ایک منزل ہے۔ قرآن کا استدلال بھی یہی ہے کہ جو خدا تم کو ''لم یکن شیئاً مذکورا'' سے عالم وجود میں لایا اور جس نے تم کو ترقی کی کئی منزلیں طے کروائیں، کیا اس بات پر قادر نہیں کہ تمھیں تمھاری ''نشاۃ الاولیٰ'' کی طرح پھر جوں کا توں اٹھا کھڑا کرے یا کسی ایسی صورت میں لے آئے جس کا تم تصور بھی نہیں کر سکتے۔

(بحوالہ ۱۹:٦٦-٦۷)(٥٦:٦۰-٦۲)

''نشاۃ الاولیٰ'' کے حوالے سے اقبال کی توجہ حیاتیاتی ارتقا کی طرف مبذول ہوتی ہے اور وہ اسے قرآنی تعلیمات کے عین مطابق سمجھتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ قرآن کے دیے ہوئے اشارات کی وجہ سے ہی ''فلاسفۂ اسلام کی آنکھوں میں حقیقت کی ایک نئی جھلک پھر گئی۔''[۱۲] جاحظ (م-۲۵۵) وہ پہلا مفکر اسلام ہے جس نے ''ان تغیرات کی طرف اشارہ کیا جو نقل مکانی، علیٰ ہذا ماحول کے زیر اثر حیوانات کی زندگی میں بالعموم رونما ہوجاتے ہیں۔''[۱۳] جاحظ کے پیش کردہ نظریات کی بعدازاں ''اخوان الصفا نے مزید توسیع وتوضیح کی۔ اسی طرح ابن مسکویہ (م۔۴۲۱ھ) نے ''انسان کے مبدا و مصدر کے بارے میں ایک واضح اور متعدد پہلوؤں سے جدید نظریہ پیش کیا۔''[۱۴]

عصر حاضر میں نظریۂ ارتقا نے بجائے جوش و ولولہ پیدا کرنے کے لوگوں میں قنوطیت اور افسردگی کی لہر دوڑا دی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بغیر دلیل کے یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ انسان ہزاروں لاکھوں سال کے ارتقائی سفر کے بعد جس منزل پر اب پہنچا ہے یہ اس کی آخری منزل ہے اور ''بحیثیت حادثہ موت میں کوئی تعمیری پہلو مضمر نہیں''۔[۱۵]

اقبال مولانا روم کے نظریۂ ارتقا کا ذکر کرتا ہے۔ مولانا روم نے ڈارون سے سینکڑوں برس پہلے حیاتیاتی ارتقا کی مختلف منازل جمادات، نباتات، حیوانات اور انسانوں کا ذکر کیا تھا۔ لیکن ان کے نظریہ کی خوبی یہ ہے کہ یہ انسانیت کی موجودہ سطح کو منزلِ آخر قرار نہیں دیتا بلکہ ارتقائی عمل پیہم آگے بڑھتا ہے حتیٰ کہ ''فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزدان گیر''! اقبال جدید مادیت کے یاس انگیز اثرات کو ختم کرنے کے لیے سمجھتا ہے کہ ''عصرِ حاضر کو آج ایک رومی کی ضرورت ہے، جو دلوں کو زندگی، امید اور ذوق وشوق کے جذبات سے معمور کر دے!''[۱٦]

ایک اور مسئلہ جو مسلمانوں میں متنازع فیہ رہا ہے یہ ہے کہ انسان کی بعثت ثانیہ جسمانی ہوگی یا محض روحانی۔ شاہ ولی اللہ حیات اخروی کے لیے کسی قسم کا جسد ضروری سمجھتے ہیں جسے روح یا نفس اپنا مستقر بنا سکے، خواہ یہ کثیف مادے کا نہ ہو! اقبال اس بحث کو غیر ضروری سمجھتا ہے کیونکہ بر بنائے

استدلال ہم جسم کا جو بھی تصور قائم کریں گے، ممکن ہے کہ دوسرے عوالم میں اس کا سرے سے اطلاق ہی نہ ہو سکے۔ بعثت ثانیہ کے بارے میں ہم کسی حتمی نتیجے پر نہیں پہنچ سکتے اور از روئے قرآن جو بات ہمیں تسلیم کرنی چاہیے وہ یہ ہے کہ بعثت ثانیہ ایک حقیقت ہے۔ اس کی نوعیت کے بارے میں نہ ہم کچھ جان سکتے ہیں اور نہ ہی اس بارے میں استدلال مفید ہے۔ ایمان اور امید کے لیے یہی کافی ہے کہ موت کو حیات نو کا آغاز سمجھا جائے۔

اقبال کا خیال ہے کہ جنت و دوزخ مقامات نہیں بلکہ نفس کے احوال کے نام ہیں۔ قرآن کی رو سے دوزخ کسی خارجی ایندھن سے نہیں دہکتی بلکہ اس کے شعلے قلوب میں سے اٹھتے ہیں (۶:۱۰۴)۔ چنانچہ دوزخ کی آگ دراصل ''انسان کے اندر بحیثیت انسان اپنی ناکامی کا دردانگیز احساس ہے اور بہشت کا مطلب ہے فنا اور ہلاکت کی قوتوں پر غلبے اور کامرانی کی مسرت''![۱۷] جنت کاہلوں اور بے کاروں کی عشرت گاہ نہیں جہاں وہ طویل تعطیل مناتے رہیں گے بلکہ یہ بھی ایک دارالعمل ہو گی جس میں قرب الٰہی کا مقصود اور حصول تجلیات کی نہ ختم ہونے والی خواہش ہمیشہ انسان کو سرگرم عمل رکھے گی۔

یہ ہے اقبال کے تصور بقائے دوام کا اجمالی خاکہ جس کا اب ہم تفصیلی جائزہ لیتے ہیں۔

(۲)

اقبال کے بقائے دوام کے تصور کی تفصیلات کا جائزہ لینے کے لیے یہ ضروری محسوس ہوتا ہے کہ ''ابدیت'' (Eternity) اور بقائے دوام (Immortality) کی اصطلاحات کا مفہوم متعین کر لیا جائے۔

ابدیت (Eternity) کو لاطینی زبان میں Aeternus کہا جاتا ہے جو کہ aviternus سے ماخوذ ہے جو کہ پھر aevum سے مشتق ہے جو کہ انگریزی لفظ ever اور aye کا ہم معنی ہے۔ یونانی زبان میں اس کے ہم معنی صفات کو واضح طور پر وجود کے ساتھ ملا کر استعمال کیا گیا ہے مثلاً وجود جاوداں (Everlasting Existence)۔ یہ Eternal کا اوّلین مفہوم ہے اور زبان کے عام استعمال میں آج تک اسی طرح مروج چلا آ رہا ہے۔ لیکن بعض فلسفیانہ مباحث میں وجود جاوداں Everlasting Existence کے لیے ایک نئی اصطلاح سرمدی (Sempiternal) وضع کی گئی اور ابدی Eternal کی اصطلاح کو ''غیر زمانیت'' (Timelessness) کے لیے وقف کر دیا گیا۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ''ابدی'' (Eternal) وہ ہے جس پر زمان کے مقولے کا اطلاق نہ ہو سکے۔[۱۸] ریاضیات اور منطق میں بعض تصدیقات ایسی ہوتی ہیں جو غیر زمانی ہوتی ہیں مثلاً ''دو جمع دو چار

کے برابر ہوتے ہیں'' یا ''مثلث تین خطوط مستقیم سے گھری ہوئی سطح ہوتی ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ''دو جمع دو چار کے برابر تھے'' یا مثلث ایسی سطح ثابت ہوگی جو کہ تین خطوط مستقیم سے گھری ہو۔

اب ہمیشگی یا جاودانیت کے مفہوم میں ہمارے پاس دو اصطلاحیں آ گئی ہیں ایک ابدی اور دوسری سرمدی! ابدی وہ ہے جس پر زمان کا اطلاق نہ ہو سکے، یعنی ایک ایسی حقیقت جس کا نہ کوئی آغاز ہو اور نہ کوئی انجام! اس مفہوم میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ افلاطون کے ''اعیان ثانیہ'' ابدی ہیں یا ارسطو کی ''صورت خالص'' ابدی ہے۔ ہم تیسرے باب میں یہ دیکھ آئے ہیں کہ اقبال کے نزدیک حقیقت مطلقہ ایک بابصر مشیت ہے جس کے خارج میں کوئی دوسرا وجود نہیں ہے۔ اس کا نہ کوئی آغاز ہے اور نہ کوئی انجام! آغاز و انجام ایسے مقولات فکری ہیں جو کہ زمان و مکان سے مشروط ہیں جبکہ حقیقت مطلقہ یا ذات الٰہیہ اس سے ماورا ہے۔ زمان و مکان اضافی حیثیت رکھتے ہیں اور باہم گر مربوط حوادث (جس سے کہ ہمارا عالم طبیعی عبارت ہے) کی باہمی ترکیب اور نسبتوں سے ابھرتے ہیں۔[۱۹] اقبال حقیقت مطلقہ کو ابدی قرار دیتا ہے۔ زمان کے وہ پیمانے جن سے ہم روزمرہ کے واقعات کو شمار کرتے ہیں عارضی اور اضافی ہیں۔ حقیقی زمان نہ تو آنات و لمحات سے عبارت ہے اور نہ ہی آغاز و انجام رکھتا ہے:

> مادی اجسام کا زمان گردش افلاک سے پیدا ہوتا ہے اور ہم اسے ماضی حال اور مستقبل میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ لیکن اس زمانے کی ماہیت ہی کچھ ایسی ہے کہ جب تک پہلا دن نہ گزر جائے دوسرا دن نہیں آ سکتا۔ پھر غیر مادی اجسام کا زمانہ بھی سلسلہ در سلسلہ ہے، مگر ان کا ایک ایک دن مادی اجسام کے ایک ایک سال کے برابر ہوگا۔ اب غیر مادی اجسام کے زمانے سے اگر آگے بڑھا جائے تو بالآخر زمان الٰہیہ کی نوبت آئے گی جس میں مرور کا مطلقاً دخل نہیں۔ لہٰذا اس کے تجزیے کا سوال پیدا ہوتا ہے نہ اس میں تواتر اور تغیر کا۔ یہ زمانہ دیمومت (Eternity) سے بھی بالاتر ہے کیونکہ اس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا! خدا کی آنکھ جملہ مرئیات کو دیکھتی اور اس کے کان جملہ مسموعات کو سنتے ہیں، مگر ایک واحد اور ناقابل تجزیہ عمل ادراک کی صورت میں۔ لہٰذا ذات الٰہیہ کی اولیت زمانے کی اولیت کا نتیجہ نہیں۔ بلکہ زمانے کی اولیت ذات الٰہیہ کی اولیت کا نتیجہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے زمان الٰہیہ کو ''ام الکتاب'' ٹھہرایا ہے جس میں سارا عالم تاریخ علت و معلول کی قید تواتر سے آزاد ہو کر ایک واحد اور فوق الدیمومت آن (A Single supereternal now) میں جمع ہو گیا ہے۔[۲۰]

اقبال کے نزدیک ابدیت کی اصطلاح صرف حقیقت مطلقہ یا ذات الٰہیہ کے لیے استعمال ہو سکتی ہے۔[۲۱]

دورِ مدرسیت میں ہمیشگی کے مفہوم کے لیے جو دوسری اصطلاح وضع کی گئی تھی وہ ہے سرمدی (Sempiternal) سرمدی سے مراد یہ ہے کہ کسی شئے کا آغاز تو ہے لیکن انجام نہیں۔ اقبال کا خیال ہے کہ حیات الٰہیہ کے سیل رواں میں ہم اپنا ایک مخصوص نقطۂ آغاز یعنی آفرینش رکھتے ہیں ''حیات الٰہیہ کا ہی سیل رواں ہے جو ہمارے وجود کا سرچشمہ ہے اور جس میں ہم موتیوں کی طرح پیدا ہوتے اور زندگی بسر کرتے ہیں۔[۲۲] حیات الٰہیہ کا سیل رواں ابدی ہے اور اس میں موتی کی طرح پیدا ہونے والی خودی اگرچہ موت کے صدمے سے متاثر نہیں ہوتی، لیکن اپنا نقطۂ آغاز رکھتی ہے۔ زمانی و مکانی تعینات کی وجہ سے اس کی خارجی زندگی (یعنی نفس فعال) زمان متسلسل سے عبارت ہے، لیکن اپنی باطنی زندگی (نفس بصیر) کے اعتبار سے یہ ابدیت میں رہتی ہے:

......مطلق انا کا زمانہ ایک ایسا تغیر ہے جس میں تواتر کو سرمو دخل نہیں، یعنی وہ دراصل ایک وحدت نامیہ ہے جس میں اگر جوہریت (یعنی آنات ولمحات کی تمیز) نظر آتی ہے، تو محض اس کی تخلیقی حرکت کے باعث اور اس لیے میری رائے میں جب میر داماد اور ملا باقر یہ کہتے ہیں کہ زمانہ عمل تخلیق کے ساتھ ہی وجود میں آجاتا ہے تو ان کا مطلب بھی وہی سمجھنا چاہیے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کیونکہ یونہی حقیقی انا اپنی ذات کے لا انتہا اور غیر متعین امکانات کو وقوع میں لاتا اور ان کا احصا کرتا ہے۔ لہٰذا انا کی زندگی اگر ایک طرف دیمومت (ابدیت) کی زندگی ہے، یعنی تغیر بلا تسلسل، تو دوسری طرف زمان متسلسل کی جو کہ میرے خیال میں ابدیت سے نامی طور پر وابستہ ہے کیونکہ یہ ایک پیمانہ ہے تغیر بے تواتر کا قرآن مجید کے اس ارشاد کہ ''اختلاف اللیل والنہار'' کا مطلب بھی صرف اسی طرح سمجھا جا سکتا ہے۔[۲۳]

مندرجہ بالا اقتباس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ابدیت اقبال کے نزدیک حیات الٰہیہ کو حاصل ہے جسے نہ تو آنات ولمحات میں تقسیم کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کی طرف آغاز وانجام کو منسوب کیا جا سکتا ہے۔[۲۴] متناہی خودی چونکہ اپنا ایک نقطہ آغاز رکھتی ہے اس لیے حیات جاوداں کے باوجود اسے ابدی نہیں کہا جا سکتا۔ البتہ اسے سرمدی (Sempiternal) یا اقبال کے الفاظ میں Immortal کہا جائے گا۔

خودی کے بارے میں اقبال یہ کہتا ہے کہ زمانے میں یہ اپنا آغاز رکھتی ہے اور اس عالم زمان ومکان میں ظہور پذیر ہونے سے قبل اس کا کوئی وجود نہ تھا یہ امر اس کے نزدیک از روئے قرآن ثابت شدہ ہے۔ لیکن اقبال کا یہ خیال درست نہیں۔ قرآن اس دنیا میں ظہور سے پہلے انسانوں کی آفرینش اوّلین کا ذکر بھی کرتا ہے۔ گذشتہ باب میں ہم قرآن کے نظریۂ بقائے دوام کے آخر میں

یہ دیکھ آئے ہیں کہ قرآن حیات قبل از پیدائش کی نفی نہیں کرتا۔ ''اور اے نبی! ان لوگوں کو یاد دلاؤ وہ وقت جبکہ تمھارے رب نے بنی آدم کی پشتوں سے ان کی نسل کو نکالا تھا اور انھیں خود ان کے اوپر گواہ بنا کر پوچھا تھا، ''کیا میں تمھارا رب نہیں ہوں؟'' انھوں نے کہا ضرور آپ ہی ہمارے رب ہیں۔ ہم اس پر گواہی دیتے ہیں۔ یہ ہم نے اس لیے کیا کہ کہیں تم قیامت کے روز یہ نہ کہہ دو کہ ''ہم تو اس بات سے بے خبر تھے، یا یہ نہ کہنے لگو کہ شرک کی ابتدا تو ہمارے باپ دادا نے ہم سے پہلے کی تھی اور ہم ان کی نسل سے پیدا ہوئے، پھر کیا آپ ہمیں اس قصور میں پکڑتے ہیں جو غلط کار لوگوں نے کیا تھا؟'' (۷:۱۷۲-۱۷۳)

ازروئے قرآن جو امور ثابت ہوتے ہیں وہ یہ ہیں:

۱- تمام انسان اس عالم زمان و مکان میں آنے سے قبل ایک دفعہ وجود پذیر ہو چکے ہیں۔

۲- روز الست تمام ذریّتِ آدم کا عظیم اجتماع ایک ہی دفعہ ہوا ہوگا۔ یعنی مختلف ادوار کی نسلوں کو بہ یک ظرف و زمان معرض وجود میں لاکر میثاق عبودیت لیا گیا ہوگا۔

۳- اس استشہاد کے بعد تمام ذریّتِ آدم کتمِ عدم میں چلی گئی ہوگی تاکہ کرۂ ارض پر ایک مخصوص عالم زمان و مکان میں نسلاً بعد نسلٍ ظہور پذیر ہوتی رہے۔

۴- اس میثاق ازل کی دھندلی سی یاد ہر شخص کے ذہن میں ہوتی ہے۔ اگر کوئی چاہے تو روحانی اور اخلاقی ترقی کی منازل طے کر کے اس یاد کے نقوش کو اجاگر کر سکتا ہے اور اگر چاہے تو اسے مکمل فراموشی کے اندھیروں میں پھینک سکتا ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر قیامت کے روز ان کے اس سے بے خبری کے عذر کو درخور اعتنا نہیں سمجھا جائے گا۔

قرآن کے بیان سے پتہ چلتا ہے کہ اس عالم زمان و مکان میں آدم کی نسل کو وجود بخشنے سے پہلے ایک دفعہ تمام انسان پیدا کیے جا چکے ہیں۔ تاہم یہ آفرینش لمحاتی یا عارضی رہی ہوگی۔ انسانوں کو عالم وجود میں لانے کا مقصد صرف ایک تھا یعنی توثیق و تصدیق ربوبیت! اس مقصد کے علاوہ کسی کو فرصتِ عملِ عطا نہیں ہوئی بلکہ سب انسان عالم امر یا مولانا روم کے الفاظ میں ''نیستانِ ازل'' میں مدغم ہو گئے ہوں گے۔ ''امر ربی'' یعنی روح جب عالم خلق میں آتی ہے تو ایک فردِ وحید کی صورت میں سامنے آتی ہے۔ عالم امر کی کارفرمائی ہمیشہ وحدتوں کی صورت میں ہوتی ہے'' جسے ہم خودی کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور ہر خودی توسع (Range) توازن (Balance) اور اثر آفرینی (Effectiveness) کے اعتبار سے اپنا اپنا جداگانہ مرتبہ و مقام رکھتی ہے۔ روح یا خودی کے بارے میں اس قسم کا تصور ابن رشد کے نظریۂ ابدیت مجملہ اور وحدت الوجودی انداز فکر کی مکمل نفی ہے۔[۲۴]

ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اقبال کی نظر قرآن کے بیان کردہ میثاق ازلی پر نہ تھی۔ دراصل اقبال جو بات کہنا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ اس عالم زمان و مکان میں وجود پذیر ہونے سے پہلے خودی کسی اور جنم میں موجود نہ تھی۔ ہماری اس توجیہہ کو تقویت اس بات سے بھی ملتی ہے کہ بعض لوگوں نے بانگِ درا کی ایک نظم ''فلسفۂ غم'' سے عقیدہ تناسخ کو ثابت کرنے کی کوشش کی تھی جس کی اقبال نے سختی سے تردید کی تھی۔[۲۵]

قرآن نے جس انداز میں میثاق ازلی کا ذکر کیا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ روز ازل تمام انسانوں کو زندہ کر کے صرف ان سے عہد بندگی لیا گیا تھا، انھیں باقاعدہ ایک زندگی اور فرصت عمل عطا نہیں کی گئی تھی۔ چنانچہ اس طرح دیکھا جائے تو انسانوں کو جیسی زندگی اب عطا ہوئی ہے ویسی پہلے نہیں ہوئی تھی۔ باین ہمہ اقبال کا یہ کہنا درست نہیں کہ از روئے قرآن خودی کی حیات قبل از پیدائش ثابت نہیں ہوتی۔

(۳)

اقبال کا یہ کہنا قرآن کے عین مطابق ہے کہ انسان کسی طور پر اس کرہ ارض پر واپس نہ آسکے گا:

یہاں تک کہ جب ان میں سے کسی کی موت سر پر آ کھڑی ہوگی، وہ کہے گا اے میرے پروردگار لوٹا دے (دنیا میں) تاکہ میں جو کچھ چھوڑ آیا ہوں (مال و دولت) اس میں جا کر نیک کام کروں۔ ہرگز نہیں! (یعنی وہ ہرگز دنیا میں لوٹائے نہ جائیں گے)۔ یہ اس کی زبانی باتیں ہیں۔ (یعنی نہ تو اب ان کی تمنا پوری ہوگی اور نہ یہ اپنے وعدے میں سچے ہیں) ان کے پیچھے ایک پردہ ہوگا (یعنی ایک آڑ ہوگی جسے نہ وہ پار کر سکیں گے اور نہ اس دنیا میں واپس آسکیں گے)۔ (۲۳:۹۹-۱۰۰)

قرآن میں کئی مقامات پر قیامت کا ذکر اس طرح کیا گیا ہے کہ اس سے پتہ چلتا ہے کہ محشر میں یہ زمانی و مکانی ترتیب یکسر ختم ہو جائے گی اور لوگ کسی اور عالم زمان و مکان میں خود کو پائیں گے:

......(انسان) پوچھتا ہے کہ روز قیامت کب آئے گا؟ لیکن جب نگاہ خیرہ ہو جائے گی اور چاند گہنا جائے گا اور چاند سورج یکجا ہوں گے! تب آدمی کہے گا کہاں بھاگوں؟ کچھ نہیں کہیں بچاؤ نہیں، تیرے خداوند کے یہاں ٹھکانا ہے۔ اس دن آدمی کو جو اس نے آگے بھیجا ہے اور پیچھے چھوڑا ہے بتایا جائے گا۔ (۷۵:۶-۱۳)

جب سورج لپیٹ لیا جائے گا اور جب تارے بے نور ہو جائیں گے اور جب پہاڑ چلائے جائیں گے اور جب دس ماہ کی حاملہ اونٹنیاں بے کار ہو جائیں گی اور جب وحشی جانور اکٹھے کیے جائیں گے اور جب دریا آگ ہو جائیں گے جب روحوں کی گروہ بندی کی جائے گی اور جب اس لڑکی سے جو زندہ دفنا دی

گئی ہو پوچھا جائے گا کہ وہ کس گناہ پر ماری گئی اور جب (عملوں کے) دفتر کھولے جائیں گے اور جب آسمان کی کھال کھینچ لی جائے گی اور جب دوزخ (کی آگ) بھڑکائی جائے گی اور جب جنت قریب لائی جائے گی تب ہر شخص یہ معلوم کرے گا وہ کیا لے کر آیا ہے۔ (۱۴-۱:۸۱)

جب آسمان پھٹ جائے گا اور جب تارے جھڑ پڑیں گے اور دریا بہہ کر ایک دوسرے میں مل جائیں گے اور جب قبریں اکھیڑ دی جائیں گی، تب ہر شخص کو پتہ چل جائے گا کہ اس نے آگے کیا بھیجا اور پیچھے کیا چھوڑا تھا، اے انسان تجھ کو رب کریم کے بارے میں کس چیز نے دھوکا دیا۔ (۶-۱:۸۲)

جب زمین بھونچال سے ہلادی جائے گی اور زمین اپنے اندر کے بوجھ نکال ڈالے گی اور انسان کہے گا اس کو کیا ہوا ہے؟ اس روز وہ اپنے حالات بیان کر دے گی، کیونکہ تمھارے پروردگار نے اس کو حکم بھیجا ہوگا، اس دن لوگ گروہ گروہ ہو کر آئیں گے، تا کہ ان کو ان کے اعمال دکھا دیے جائیں، جس سے ذرہ بھر نیکی کی ہوگی وہ اس کو دیکھ لے گا اور جس نے ذرہ برابر برائی کی ہوگی وہ اس کو دیکھ لے گا۔ (۸-۱:۹۹)

''کھڑکھڑانے والی'' کھڑکھڑانے والی کیا ہے؟ اور تم کیا جانو کہ کھڑکھڑانے والی کیا ہے؟ وہ (قیامت ہے) جس دن لوگ ایسے ہوں گے جیسے بکھرے ہوئے پتنگے اور پہاڑ ایسے ہوں جائیں گے جیسے دھنکی ہوئی رنگ برنگ کی اون تو جس کے (اعمال کے) وزن بھاری نکلیں گے وہ دل پسند عیش میں ہوگا اور جس کے وزن ہلکے نکلیں گے اس کا مرجع ہاویہ ہے اور تم کیا سمجھے کہ ہاویہ کیا ہے؟ (وہ) دہکتی ہوئی آگ ہے۔ (۱۱-۱:۱۰۱)

جس دن یہ زمین کسی اور زمین سے بدل دی جائے گی اور آسمان بھی مخلوق واحد زبردست خدا کے آگے نکل کھڑی ہوگی۔ (۴۸:۱۴)

محولہ بالا آیات سے پتہ چلتا ہے کہ اس کرہ ارض یعنی اس عالم زمان و مکان کی طرف انسان کی واپسی نہ تو عالم برزخ سے ممکن ہے اور نہ ہی آخرت سے۔ قیامت دراصل اس زمانی و مکانی ترتیب کے الٹ جانے کا نام ہے اور اس عظیم تبدیلی کے اظہار کے لیے مختلف ناموں اور مختلف واقعات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ کھڑکھڑانے والی آفت، بہرہ کر دینے والی آفت یا چھا جانے والی آفت قیامت کے مختلف نام ہیں اور پہاڑوں کو دھنکی ہوئی اون بنا دینا، سمندروں کے پانیوں کو ملا دینا، تاروں کا ٹوٹ کر بکھر جانا، دریاؤں میں آگ کا بہنا، آسمان کی کھال کھینچ لینا اور اسے دروازے دروازے کر دینا، نگاہوں کا خیرہ ہو جانا اور لوگوں کا یوں اکٹھے ہونا جیسے برسات میں پتنگے اکٹھے ہوتے ہیں، دراصل اس نظام شمسی کی تباہی اور ایک نئے نظام زمان و مکان کی تشکیل کو ظاہر

کرتے ہیں۔ ہمارے زمان و مکان کے موجودہ پیمانے اس گردش افلاک کے آفریدہ ہیں جسے ہم شب و روز دیکھتے ہیں۔ جب گردش افلاک اور ترتیب سیارگاں ہی الٹ پلٹ جائے گی تو پھر نہ اس کرہ ارض کا سوال پیدا ہوگا اور نہ اس کے شب و روز کا! یہ زمین و آسمان بدل دیے جائیں گے اور ان کی جگہ نئے زمین و آسمان بنائے جائیں گے۔

قرآن میں حیات بعد الموت کے لیے جو لفظ بالعموم استعمال ہوا ہے وہ ہے ''الاخرۃ''! آخر اول کا الٹ ہے۔ اول وہ ہے جو پہلے آئے اور آخر وہ ہے جو بعد میں آئے۔ قرآن کی تعلیمات کی رو سے موت انسان کی زندگی کا خاتمہ نہیں بلکہ یہ زندگی کی ایک اعلیٰ اور برتر شکل میں داخل ہونے کا ذریعہ ہے۔ ''کیا تم نے (حقیر) نطفۂ حیات پر غور کیا ہے؟ کیا تم (اس سے) انسان بناتے ہو یا ہم بناتے ہیں، ہم نے تمھارے درمیان موت مقرر کر دی ہے اور اس سے ہم عاجز نہیں، کہ تمھاری صفات بدل دیں اور تمھاری نشو و نما ایک ایسے (عالم) میں کر دیں جسے تم نہیں جانتے۔ (۵۶:۵۷-۶۱)

ان آیات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح معمولی نطفے سے انسان کی پوری شخصیت کی تعمیر کی جاتی ہے (اور باوجود نموئی تغیرات کے اس کی انفرادیت متاثر نہیں ہوتی)، اسی طرح اس انسان سے موت کے بعد ایک اعلیٰ و ارفع انسان تعمیر کیا جائے گا، یعنی اس انسان کی صفات میں ایسی تبدیلیاں پیدا کی جائیں گی کہ وہ بغیر اپنا تشخص کھوئے ارتقا اور بلندی کی وہ صورت حاصل کر لے گا جس کا اندازہ ہم نہیں لگا سکتے۔ آخرت کی یہ اعلیٰ زندگی کی ترقی یافتہ صورت ہوگی، ''دیکھو ہم نے کس طرح بعض کو بعض پر فضیلت بخشی ہے۔ اور آخرت درجوں میں (دنیا سے) بہت برتر اور برتری میں کہیں بڑھ کر ہے۔'' (۱۷:۲۱)

اس وجود برتر یا نفس اعلیٰ کی تشکیل کا دار و مدار اعمال پر ہے۔ (اس سے ہم آگے چل کر بحث کریں گے)۔ قرآن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آخرت کی زندگی کی ایک شکل ہوگی۔ عہد شباب میں پہنچ کر کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ اپنے بچپن کی طرف مراجعت کر سکتا ہے۔ زندگی کی جو منزل گزر چکی ہو، اس کی طرف پلٹنا محال ہے۔ بچہ جوان اور بوڑھا ہو سکتا ہے لیکن بوڑھا نہ جوان ہو سکتا ہے اور نہ ہی بچہ! حیات کا قافلہ ہمیشہ آگے بڑھتا رہتا ہے۔ جس طرح عہد رفتہ کا جسمانی اعادہ ناممکن ہے ویسے ان حالات و ظروف اور اس ماحولیاتی پس منظر کی تجدید بھی ناممکن ہے جو انسان پیچھے چھوڑ آیا ہو۔

اب یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ مرنے کے بعد انسان نہ تو اس کرۂ ارض پر واپس آسکے گا اور نہ ہی اپنی موجودہ نفسی ہیئت برقرار رکھ سکے گا۔

④

اقبال کے نزدیک خودی متناہی ہے اور اس کی متناہیت بدبختی نہیں۔ وہ کائنات کو بھی متناہی سمجھتا ہے لیکن کائنات متناہی ہونے کے ساتھ ساتھ لامحدود (Unbounded) بھی ہے۔ متناہیت اور لامحدودیت کے مفہوم کو سمجھنے کے لیے ہم مندرجہ ذیل مثال پر غور کرتے ہیں:

فرض کیجیے ایک حشرہ (Bug) کو ایک خطِ مستقیم پر اس طرح محدود کر دیا گیا ہے نہ تو وہ دائیں بائیں حرکت کر سکتا ہے اور نہ ہی اوپر نیچے! اس کی حرکت یا تو آگے ہو سکتی ہے یا پیچھے! اب اس حشرے کی حرکت اس خطِ مستقیم تک محدود ہے جو کہ ایک مخصوص پیمائش رکھتا ہے۔ چنانچہ اس حشرے کی کائنات متناہی ہوگی اور چونکہ وہ حشرہ اس محدود خطِ مستقیم کے سروں سے باہر نہیں جا سکتا اس لیے اس کی کائنات جہاں متناہی (Finite) ہوگی وہیں محدود (Bounded) بھی ہوگی۔

اب فرض کیجیے کہ حشرے کو بجائے خطِ مستقیم کے ایک دائرے کے محیط (Perimeter) پر قید کر دیا گیا ہے۔ اس طرح یہ حسب سابق آگے پیچھے حرکت کر سکے گا اور اوپر نیچے یا دائیں بائیں حرکت نہ کر سکے گا۔ لیکن اس صورت میں اس کی آگے پیچھے کی حرکت سروں (ends) سے منقطع نہیں ہوگی اور حشرہ بغیر کسی مزاحمت اور انقطاع کے محیط دائرہ پر ہمیشہ متحرک رہ سکتا ہے۔ لہٰذا حشرے کی کائنات لامحدود ہو جائے گی۔ مگر چونکہ محیط دائرہ اپنی مخصوص پیمائش رکھتا ہے لہٰذا یہ حسب سابق متناہی رہے گی۔

ان مثالوں سے کائنات کے یک بعدی (One-dimensional) ہونے کا پتہ چلتا ہے۔ اگر ہم دو بعدی (Two-dimensional) کائنات کا نقشہ کھینچنا چاہیں تو حشرے کو ایک مربع یا مدور سطح پر چھوڑ دیں تا کہ یہ آگے پیچھے اور دائیں بائیں بھی حرکت کر سکے۔ لیکن اس صورت میں بھی حشرہ سطح کو چھوڑ کر اپنی حرکت جاری نہیں رکھ سکتا اور یہ سطح چونکہ قابل پیمائش ہے، اس لیے یہ متناہی ہے۔ مزید برآں چونکہ حشرہ اطراف واکناف یعنی مربع یا دائرہ کی سرحدوں کے اندر محدود ہے اور ایک خطِ مستقیم میں بغیر خارجی حد بندی سے ٹکرائے سفر نہیں جاری رکھ سکتا، اس لیے اس کی کائنات متناہی بھی ہوگی اور محدود (Bounded) بھی۔

ہم سہ بعدی (Three-dimensional) کائنات کا مفہوم سمجھنے کے لیے یہ فرض کر سکتے ہیں کہ حشرے کو ایک ایسے گیند کے اندر بند کر دیا گیا ہے جو کہ اندر سے خالی ہے۔ اب یہ حشرہ جہاں آگے پیچھے اور دائیں بائیں حرکت کر سکتا ہے، وہیں اوپر نیچے بھی حرکت کر سکتا ہے۔ چونکہ گیند کے

رقبے کی پیمائش کی جا سکتی ہے اس لیے حشرے کی یہ کائنات متناہی ہو گی۔ حشرہ خط مستقیم میں سفر جاری نہیں رکھ سکتا کیونکہ وہ ہر طرف سے گیند کی خارجی دیوار سے گھرا ہوا ہے۔ اس لیے اس کی کائنات متناہی ہونے کے ساتھ ساتھ محدود بھی ہو گی۔

اب ہم اگر یہ چاہتے ہیں کہ ایک ایسی سہ بعدی کائنات کا تصور قائم کریں جو متناہی تو ہو لیکن لامحدود ہو تو ہمیں یہ فرض کرنا پڑے گا کہ متذکرہ حشرہ حشرات کے پورے خاندان کے ساتھ ایک ایسے خلا میں رہتا ہے جس کی طبیعی سرحدیں (Physical bounderies) نہیں ہیں۔ اب مزید فرض کیجیے کہ ہر حشرہ نہایت عظیم الجثہ اور ٹھوس ہے۔ یہ تمام حشرے باہمی تجاذب و کشش کی بنا پر ایک دوسرے کو چھوڑ کر منتشر نہیں ہو سکتے۔ اس طرح ان کی خاندانی وحدت برقرار رہتی ہے۔ مزید برآں اس خاندان حشرات کی کشش ثقل اس قدر قوی ہے کہ روشنی کی شعاعیں بھی حشرات کے ''تودے'' (Mass) کو چھوڑ کر ادھر اُدھر نہیں جا سکتیں۔ جو حشرہ بھی اپنے گروہ سے ماورا دیکھنے کی کوشش کرے گا۔ اس کی بصارت پلٹ کر اپنے ''گروہ حشرات'' پر ہی آ جائے گی...... اور اس کی آنکھوں کے سامنے ہمیشہ ''حشرات'' ہی رہیں گے۔ اب چونکہ ان حشرات کو کسی خارجی حد کا علم نہیں ہو سکے گا جو کہ ان کے خاندان کو گھیرے ہوئے ہو، اس لیے ان کی کائنات متناہی تو ہو گی لیکن لامحدود (Unbounded) ہو گی۔ متناہی اس لیے ہو گی کہ اس خاندان حشرات کا مجموعی حجم قابل پیمائش ہے اور لامحدود اس لیے کہ اس خاندان کے باہر کوئی خلائے بسیط موجود نہ ہو گی جو ان کی تحدید کر سکے۔[۲۶]

ڈاکٹر رضی الدین صدیقی آئن سٹائن کے تصور زمان و مکان کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

......تجربے، مشاہدے اور نظریئے سب اس امر کی تصدیق کرتے ہیں کہ طبیعی فضا (یعنی زماں۔ مکاں) اس قسم کی چپٹی نہیں ہے۔ جس کو اقلیدس کی جیومیٹری میں مان لیا گیا ہے۔ بلکہ طبیعی فضا کی جیومیٹری، نا اقلیدسی قسم کی ہے جس میں فیثا غورث کا مشہور مسئلہ صحیح نہیں رہتا۔ چونکہ اقلیدسی فضا کو، جس کی جیومیٹری ایک مستوی سطح کی جیومیٹری کے مماثل ہے، ''چپٹی فضا'' کہتے ہیں، اس لیے نئی نا اقلیدسی فضا کو، جس کی جیومیٹری ایک گول کرے کی سطح کی جیومیٹری کے مماثل ہے، پیچ و خم والی یا مڑی ہوئی فضا کہتے ہیں۔ فضا کا یہ پیچ و خم اب ایک مسلمہ سائنسی حقیقت ہے۔ اقبال اس حقیقت سے بخوبی آگاہ تھے اور اپنے اشعار میں بعض جگہ انھوں نے مڑی ہوئی فضا کے اس مفہوم کو باندھا ہے۔

کارواں تھک کر فضا کے پیچ و خم میں رہ گیا

آگے چل کر لکھتے ہیں:

لیکن نظریہ اضافیت کی بنا پر آئن سٹائن نے نہ صرف یہ ثابت کیا کہ کائنات بے انتہا نہیں ہے بلکہ

یہ بھی بتایا کہ اس متناہی کائنات کا تصور کس طرح کیا جا سکتا ہے۔ اگر فضا کی انتہا مان لی جائے تو دیوار یا کنارے کا سوال ہمارے ذہن میں اس لیے آتا ہے کہ ہم نے فضا کو ایک کمرے کی طرح چپٹی (اقلیدسی) سمجھ رکھا ہے۔ ایک کُرّے مثلاً گولے کو لیجیے۔ اس گولے کی سطح پر انتہا نہیں۔ اس پر کئی دو نقطوں کے درمیان کا فاصلہ معین ہے۔ لیکن کیا اس گولے کی سطح پر کوئی حد یا کنارہ ہے؟ اگر زمین کی سطح پر ہم چلنے لگیں تو کیا کسی مقام پر پہنچ کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کے آگے نہیں جا سکتے۔ ایک کُرّے کی سطح کے لیے ہمیں ماننا پڑتا ہے کہ وہ انتہا رکھتی ہے۔ لیکن اس کے کسی مقام پر کوئی حد یا کنارہ نہیں ہے۔ فضا کے متعلق ہم دیکھ آئے ہیں کہ وہ چپٹی (اقلیدسی) نہیں۔ بلکہ پیچ دار اور خمیدہ (نا اقلیدسی) ہے، اس لیے ایک گول فضا کی بھی انتہا ہو سکتی ہے۔ اگرچہ کوئی حد اور کنارہ نہ ہو۔ ایسی فضا کو ریاضی دان متناہی لیکن غیر محدود کہتے ہیں۔ اس اصطلاح سے صرف اس حقیقت کو ظاہر کرنا مقصود ہے کہ فضا کے کسی دو نقطوں کے درمیان کا فاصلہ بے انتہا بڑا نہیں، بلکہ معیّن ہے۔ اگرچہ اس فضا میں ہم جب تک چاہیں چل سکتے ہیں، کوئی حد یا کنارہ ایسا نہیں جہاں پہنچ کر ہمارا سفر ختم ہو جائے۔ علم جغرافیہ میں زمین کے گول ہونے کا ثبوت دیتے وقت بتایا جاتا ہے کہ اگر ایک شخص کسی مقام سے روانہ ہو اور سیدھے ایک ہی سمت میں چلتا رہے تو آخر وہ اسی مقام پر پہنچ جائے گا جہاں سے روانہ ہوتھا اور اگر اسی طرح چلتا رہے تو جتنی دیر چاہے چل سکتا ہے۔ کائنات کے متناہی لیکن غیر محدود ہونے کا بھی اسی طرح تصور کیا جا سکتا ہے۔[۲۷]

آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت کی بنا پر پیش کی جانے والی کائنات کی تشریح وتعبیر کو اصطلاح میں ''اضافیتی کونیات (Relativistic Cosmology) کہا جاتا ہے۔ اس نظریہ کی رو سے یہ ثابت ہو گیا ہے روشنی کی شعاعیں خط مستقیم میں سفر کرتے ہوئے کائنات سے ماورا نہیں جا سکتیں اگر کوئی شعاع کسی سمت میں اپنا سفر جاری رکھے تو وہ ٹھوس سیّاروثوابت کی کشش کی وجہ سے مڑتی چلی جائے گی۔ جس طرح کُرّۂ ارض پر سفر کرنے والا دوبارہ اسی جگہ آ پہنچتا ہے جہاں سے چلا تھا، اسی طرح ایک روشنی کی شعاع اگر اپنا سفر جاری رکھ سکے تو کائنات کے جسم کے ساتھ خمیدہ ہوتی ہوئی پھر اپنے نقطہ آغاز پر آ پہنچے گی۔ آئن سٹائن کا خیال تھا کہ کائنات کا حجم قابل پیمائش ہے۔ چنانچہ اس کے اپنے اعداد وشمار کی رو سے کائنات کا قطر (Radius) 200,000,000,000,000,000,000 میل ہے۔[۲۸]

اقبال نے آئن سٹائن کے پیش کردہ تصور کائنات کو قبول کیا ہے جس کی رو سے '' کائنات کسی لامحدود خلا میں ایک جزیرہ نہیں ہے بلکہ وہ غیر محدود اور متناہی ہے جس کے آگے کوئی خالی فضا نہیں۔[۲۹] کائنات کو اقبال ذات الٰہیہ سے نامی طور پر وابستہ سمجھتا ہے۔ جس طرح سیرت اور کردار

ذات انسانی سے وابستہ ہے ویسے ہی کائنات ''سنت اللہ'' ہے اور حیات الٰہیہ میں ایک گذرتا ہوا لمحہ ہے۔ لیکن وہ ہستی جس سے اس کو جز وکل کا سا تعلق ہے چونکہ خلاّق ہے لہٰذا اس میں اضافہ ممکن ہے، لہٰذا ہم اس کو غیر محدود کہتے ہیں تو ان معنی میں کہ اس کی وسعت پر کوئی حد قائم نہیں کی جاسکتی، یعنی وہ غیر محدود ہے تو بالقوۃ، بالفعل نہیں۔ اس لیے فطرت کا تصور بھی ایک زندہ اور ہر لحظہ بڑھتی اور پھیلتی ہوئی وحدت نامیہ کی حیثیت سے کرنا چاہیے جس کے نشو ونما پر ہم خارج سے کوئی حد قائم نہیں کر سکتے۔ اس کی کوئی حد ہے تو داخلی، یعنی وہ ذات مشہود جو اس میں جاری وساری ہے اور جس نے اس کو سہارا دے رکھا ہے۔ قرآن پاک کا ارشاد بھی یہی ہے ''وَ اَنَّ اِلٰی رَبِّکَ الْمُنْتَھٰی'' (۴۲:۵۳)۔ اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو علوم طبیعہ میں بھی روحانی اعتبار سے نئے معنی پیدا ہو جاتے ہیں، کیونکہ فطرت کا علم سنن الٰہیہ کا علم ہے جس کے مشاہدے میں ہم ذات مطلقہ ہی سے قرب واتصال کی سعی کرتے ہیں اور اس لیے یہ بھی گویا عبادت کی ہی ایک دوسری شکل ہے۔[۳۰]

اقبال کہتا ہے کہ حیات الٰہیہ کے خارج میں کوئی حد نہیں جو اسے محدود کر سکے۔ اس کا پھیلاؤ اور ارتقا کسی خارجی نصب العین کی جانب نہیں بلکہ مقاصد و غایات اس کے اندر سے ہی ابھرتے ہیں۔ اس طرح انائے مطلق کی حرکت میکانکی نہیں بلکہ سراسر تخلیقی رہتی ہے۔ حیاتِ الٰہیہ کے اندر انسانی انائیں موتیوں کی طرح پیدا ہوتی ہیں اور اپنی زندگی بسر کرتی ہیں۔ ان کا زمانے میں ایک نقطۂ آغاز ہوتا ہے۔ اس طرح انسانی انا متناہی بھی ہے اور محدود بھی۔ انائے مطلق کے اندر اگرچہ یہ زندگی بسر کرتی ہے تاہم اس سے علیحدہ اور متبائن وجود رکھتی ہے۔ قدیم تصوف کی روایات سے ہٹ کر اقبال یہ کہتا ہے کہ خودی کو انائے مطلق میں گم کرنے کی بجائے انائے مطلق کی صفات کو اس اندر جذب کرنا چاہیے۔

مولانا روم کے فکر سے بحث کرتے ہوئے ہم نے دیکھا تھا کہ وہ آتش وآہن کی مثال دیتے ہیں۔ زنگ خوردہ بدشکل لوہا جب آگ میں ڈالا جاتا ہے تو اس کی سیاہی اور بدشکلی ختم ہونا شروع ہو جاتی ہے۔ آگ کے اندر وہ اس حدتک تپ جاتا ہے کہ آگ ہی کی طرح لپٹیں دیتا ہے اور روشنی بکھیرتا ہے۔ لیکن رہتا وہ لوہا ہی ہے۔ اس طرح رومی شمع اور آفتاب کی مثال دیتے ہیں۔ جب آفتاب طلوع ہوتا ہے تو اس کے نور عالمتاب کے سامنے شمع کی روشنی اس حدتک ماند پڑ جاتی ہے کہ نظر ہی نہیں آتی۔ لیکن اس کا وجود ختم نہیں ہو جاتا اس پر اگر کپڑا رکھا جائے تو وہ جل جاتا ہے۔ ذات الٰہیہ کی صفات کو اپنے اندر جذب کر لینے کے باوجود روح انسانی اپنا تشخص برقرار رکھتی ہے۔

اقبال نے رومی کے فنا اور بقا کے تصور کو اپنایا ہے۔ وہ فرد کو انائے مطلق میں گم ہونے کی تعلیم

نہیں دیتا بلکہ انائے مطلق کی صفات کو اپنے اندر جذب کر کے اپنی انفرادیت اور خودی کو مستحکم کرنے پر زور دیتا ہے۔اسی وجہ سے وہ وحدت الوجودی تصوف کی مخالفت کرتا ہے کیونکہ اس کی رو سے فرد خدا میں یوں گم ہو جاتا ہے جیسے سمندر میں قطرہ! لامتناہیت اس کے نزدیک لامتناہی امتداد نہیں بلکہ یہ اپنے توسع اور افزونی سے عبارت ہے۔اس طرح متناہی خودی خدا سے وابستہ بھی ہے اور متمیز بھی۔خودی اگرچہ متناہی ہے مگر نشو و ارتقا کے لامحدود امکانات رکھتی ہے۔اس تصور کی صدائے بازگشت ہمیں اقبال کے شاعرانہ کلام میں کئی جگہ سنائی دیتی ہے:

پنجۂ او پنجۂ حق می شود ماہ از انگشت او شق می شود
در خصومات جہاں گردد حکم تابع فرمان او دارا و جم

اسرارِ خودی، ص۲۵

دگر از شنکر و منصور کم گوئے خدا را ہم براہ خویشتن جوئے
ازاں مرگے کہ می آید چہ باک است خودی چوں پختہ شد از مرگ پاک شد

بہ بحرش گم شدن انجامِ ما نیست
اگر او را تو درگیری ، فنا نیست

زبور عجم: ص، ۵۵۱

خودی کی جلوتوں میں مصطفائی خودی کی خلوتوں میں کبریائی
زمین و آسمان کرسی و عرش خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

بال جبریل، ص۸۴

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق

تو نہ شناسی ہنوز ، شوق بمیرد ز وصل چیست حیات دوام ؟ سوختن نا تمام

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ غالب و کار آفریں ، کار کشا ، کار ساز
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولٰی صفات ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز

کافر ہے تو ہے تابعِ تقدیر مسلمان مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیر الٰہی

(بال جبریل، ص۵۵)

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی آن نئی شان　　گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان
قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت　　یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان
ہمسایۂ جبریل امیں بندہ خاکی　　ہے اس کا نشیمن نہ بخارا نہ بدخشان
یہ راز کسی کو نہیں معلوم کہ مومن　　قاری نظر آتا ہے، حقیقت میں ہے قرآن

(ضربِ کلیم، ص۶۰)

ترے دریا میں طوفاں کیوں نہیں ہے　　خودی تیری مسلماں کیوں نہیں ہے؟
عَبث ہے شکوۂ تقدیرِ یزداں　　تو خود تقدیرِ یزداں کیوں نہیں ہے؟

(ارمغانِ حجاز، ص۳۲)

فلک کو کیا خبر یہ خاکداں کس کا نشیمن ہے　　غرض انجم سے ہے کس کے شبستاں کی نگہبانی
اگر مقصودِ کل میں ہوں تو مجھ سے ماورا کیا ہے؟　　مرے ہنگامہ ہائے نو بہ نو کی انتہا کیا ہے؟

(ارمغانِ حجاز، ص۵۰)

دارم اندر سینہ نورِ لا الٰہ　　در شرابِ من سرورِ لا الٰہ
فکر من گردوں مسیر از فیض اُوست　　جوئے ساحل نا پذیر از فیض اُوست

(مثنوی مسافر، ص۴۴)

اقبال وحدت الوجودی تصوف کی اس وجہ سے مخالفت کرتا ہے کہ اس میں نفیٔ خودی لازم آتی ہے۔ وہ کسی قیمت پر بھی خودی کی عینیت اور تشخص مٹانے پر تیار نہیں۔ البتہ وہ ایک طرح کی ''اخلاقی قلب ماہیّت'' کا قائل ہے جو صفات الٰہیہ سے متصف ہونے کے ضمن میں وقوع پذیر ہوتی ہے۔ لیکن یہ مرحلہ بڑا نازک ہے۔ اور ظاہر ہے کہ عام آدمی جن کے سامنے یہ تجربہ بیان ہو، وہ اس کی صوفیانہ حقیقت اور توجیہہ و تشریح تک پہنچنے کی صلاحیت نہیں رکھتے اور اس لیے وہ صرف اس کے ظاہری اور سطحی معنی سے متاثر ہوتے ہیں اور اس کے نتیجہ کے طور پر راسخ الاعتقادی کو صدمہ پہنچتا ہے اور اس طرح کے خیالات افراد اور اقوام میں مذہب کی اہمیت اور عبادت کی ضرورت کے نقطۂ نظر کو کمزور بنا دیتے ہیں۔[۱۳] ''اس قرب و معیت اور فنا فی اللہ بقا باللہ کے صوفیانہ تجربے میں بعض اوقات صوفیہ کے تجربے اور اس کا بیان ایسا ہے کہ اس سے حلول اور تناسخ کا شبہ ہونے لگتا ہے۔ اقبال اس طرح تصوف کی سخت مخالفت کرتا ہے جس سے فرد کی شخصیت کی نفی لازم آئے۔ اسی لیے اسرارِ خودی کے پہلے ایڈیشن (۱۹۱۴ء) میں حافظ شیرازی کے خلاف کئی اشعار ملتے ہیں۔ مثلاً:

ہوشیار از حافظ صہبا گُسار
جامش از زہر اجل سرمایہ دار

بے نیاز از محفل حافظ گذر
الحذر الحذر از گوسفداں الحذر

اقبال وحدت الوجودی تصوف کی مخالفت کرتا ہے لیکن صفات الٰہیہ سے متصف ہونے کی تلقین بھی کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے: ''ہمہ اوست مذہبی مسئلہ نہیں یہ فلسفہ کا مسئلہ ہے۔ وحدت اور کثرت کی بحث سے اسلام کو کوئی سروکار نہیں...... انا الحق کے معنی یہ نہیں کہ میں خدا ہوں بلکہ ان کو یوں سمجھنا چاہیے کہ انا ہی اصل چیز ہے۔ بندہ اگر خدا میں گم ہوگیا تو اس نے اپنی ہستی مٹا دی۔[۳۲]

اقبال کی شاعری اور اس کے فلسفے کا مرکزی نقطہ یہی ہے کہ انسانی انا اپنا ایک مستقل بالذات وجود رکھتی ہے۔ اس کی متناہیت بدبختی نہیں، بلکہ یہ انائے مطلق کی صفات کو اپنے اندر جذب کرنے اور ارتقا و تکمیل کے لامحدود امکانات اپنے اندر رکھتی ہے۔ وہ اگر نٹشے سے متاثر ہوا ہے تو اس لیے کہ نٹشے انسانی عظمت کا مبلغ ہے اور اس نے اگر رومی کو اپنا مرشد بنایا ہے تو بھی اسی لیے کہ رومی انسان کی آزادی، مجد و شرف، اس کے بقائے دوام اور مسلسل ارتقائے روحانی کے قائل ہیں۔

خود آگہاں کہ ازیں خاک دان بروں جستند
طلسم مہر و سپہر و ستارہ بشکستند!

(ارمغانِ حجاز، ص ۲۶)

۵

اقبال کے تصور بقائے دوام کے فہم کے لیے متذکرہ بالا تین نکات کو اچھی طرح سمجھنا بہت ضروری ہے۔ وہ یہ سمجھتا ہے کہ اس کے نظریہ بقا اور قرآن کے نظریہ بقا میں کوئی فرق نہیں۔ قرآن میں بار بار انسان کی توجہ اس امر کی طرف مبذول کرائی گئی ہے کہ وہ مادۂ حیات کی حقیر بوند سے معرض وجود میں آتا ہے لیکن ارتقا کی بلندیوں تک جا پہنچتا ہے کائنات کے مجموعی نظام کے پس منظر میں دیکھا جائے تو جس انسان کی تخلیق کے لیے ارتقائی عمل لاکھوں کروڑوں سال سے جاری رہا ہے۔ اس انسان کا اب موت کی صورت میں ضائع ہو جانا ناممکن نظر آتا ہے۔ جس طرح وہ ارتقا کی منزلیں طے کرتا آیا ہے، اس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ موت کے بعد بھی اس کا ارتقائی عمل جاری رہے گا۔ تاہم اس کا دارومدار اس دنیا کے اعمال پر ہے۔ اس سے تفصیلی بحث ہم آگے چل کر کریں گے۔

اقبال بنیادی طور پر تصوریت پسند ہے۔ لیکن اس کی تصوریت منطقی فکر کی آفریدہ نہیں۔ اس

کا نظام فکر ہیگل کے نظام فکر کی طرح تجریدات ذہنی سے عبارت نہیں۔ وہ ایسے فلسفے کو بے کار سمجھتا ہے جو ''خون جگر'' سے نہ لکھا گیا ہو:

ہیگل کا صدف گہر سے خالی
ہے اس کا طلسم سب خیالی

(ضربِ کلیم، ص۱۸)

اقبال کے نزدیک حقیقتِ مُطلقہ زندہ وخلاّق مشیت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ راہنمائی کے لیے رومی کی طرف رجوع کرتا ہے۔

باز برخوانم ز فیض پیر روم
دفتر سر بَستہ اسرارِ عُلوم
جانِ اُواز شعلہ ہا سرمایہ دار
من فروغِ یک نفس مثلِ شرار

(مثنوی اسرار خودی، ص۸)

تیسرے باب ''اقبال کے مابعدالطبیعیاتی فکر کی عمومی ساخت'' میں ہم یہ دیکھ آئے ہیں کہ جدید علوم کے تجزیہ کی بنیاد پر اقبال نے حقیقت مطلقہ کا جو تصور قائم کیا ہے وہ بابصر اور خلاّقِ مشیّت کا ہے جس کو وہ ''انا'' سے تعبیر کرتا ہے۔

اِسے پیر رومی سے بھی یہی درس ملتا ہے کہ عالمِ امر...... ایسی مشیت الٰہیہ ہے جسے ہم سمجھ نہیں سکتے۔ یہی مشیّت جب عالم تخلیق میں آتی ہے تو ''ک'' اور ''ن''۔ (کن) کی ثنویت اختیار کر لیتی ہے۔ چنانچہ تخلیق کا عالم کثرت مشیت الٰہیہ کا ہی اظہار ہے۔ (اس کی تفصیل ہم اقبال کے تصور بقائے دوام کے فکری پس منظر باب ۵ میں دیکھ آئے ہیں)۔

اقبال رومی کی طرح ارادیت پسند ہے۔ اس کی تصوریت افلاطون اور ہیگل کی طرح بے روح اور تجریدی نہیں بلکہ حقیقت اس کے نزدیک زندہ، فعال اور خلاّق ہے۔ عالم تخلیق میں روح انسانی ایک منفرد وحدت کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔ اس کی تمام ارتقائی منازل اور حیاتیاتی تبدیلیوں کا ایک ہی نصب العین ہے کہ وہ عالم امر کی بلندیوں تک جا پہنچے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے اس نے ایک مخصوص جسمانی ساخت تراشی۔ مزید برآں عقل بھی اس نے ایک آلۂ کار کی حیثیت سے وضع کی ہے تاکہ اس کے ہمیشہ بلندیوں تک جاری رہنے والے سفر میں یہ ممد ومعاون ثابت ہو۔ عقل ایک حد تک تو لے جاتی ہے لیکن ''حریم ذات'' تک اس کی رسائی نہیں۔ عقل کی

سرحدوں سے پرے انسان کی روحانی راہنمائی عشق کرتا ہے۔ عقل، جسم اور جسمانی وظائف خودی کے لیے آلہ کار کی حیثیت رکھتے ہیں:

قالب از ما شد ما نے ما ازو
ساغر از مے شد نے مے ازو

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

(بال جبریل، ص۱۲۶)

پیکر ہستی ز آثار خودی است
ہر چہ می بینی ز اسرار خودی است
خویشتن را چون خودی بیدار کرد
آشکارا عالمِ پندار کرد

(اسرارِ خودی، ص۱۲، ۱۳)

شعور اور حیات کو مادے پر متقدم سمجھنا صرف اقبال ہی کا حصہ نہیں بلکہ تاریخ فلسفہ میں ہمیں کئی ایسے فلاسفہ ملتے ہیں جو مختلف دلائل سے شعور کی اولیت اور اساسیت کو ثابت کرتے ہیں۔ فلاسفہ کے علاوہ ہمیں بعض ایسے سائنس دان بھی ملتے ہیں جو اپنی تحقیقات کی رو سے کائنات کی اصل کو روحانی نوعیت کا سمجھتے ہیں۔

ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے اس کی وضاحت یوں کی ہے:

قدیم سائنس دانوں میں سے بائل (Boyle) (۱۶۹۱ء-۱۶۲۷ء) نے کہا تھا کہ ''وہ یہ سمجھنے سے قاصر ہے کہ جب محرک مادہ کو اپنی جگہ پر چھوڑ دیا جائے تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ اس سے انسانوں اور حیوانوں کے مکمل اجسام ایسے حیرت انگیز موجودات یا اس سے بھی زیادہ محیر العقول وہ اجزائے مادہ جو زندہ حیوانات کے بیج کی حیثیت رکھتے ہیں، خود بخود وجود میں آجائیں''۔ چنانچہ اس مشکل کو حل کرنے کے لیے وہ قدرت کے اندر ایک تعمیر کنندہ روح یا قوتِ شعور کا ہونا ضروری قرار دیتا

تھا۔ لیکن انیسویں صدی میں صرف لارڈ کیلون (Kalvin) (۱۹۰۷ء-۱۸۲۴ء) ہی ایک ایسا سائنس دان ہے جس کی ذہانت نے اسے یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور کیا کہ قدرت شعور کے اوصاف سے بے بہرہ نہیں ہوسکتی اور یہ کہ کائنات کے اندر ایک تخلیقی اور راہنما قوت بھی کارفرما ہے۔ تاہم فلسفہ جو سائنس کی طرح جزوی یا محدود واقفیت پر کبھی قانع نہیں ہوا اور جو تلاشِ حق میں وَجدان کی راہنمائی سے پورا فائدہ اٹھاتا ہے، ہمیشہ اس بات پر اصرار کرتا رہا ہے کہ عقدۂ کائنات کا معقول اور مکمل حل جس کے لیے انسان فطری طور پر بیتاب ہے، اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ نظام عالم میں شعور کو ایک مرکزی حیثیت نہ دی جائے۔ قرون وسطی کی اروپائی حکمت کا مقصد تو عیسائیت کی عقلی توجیہہ کے سوا اور کچھ نہ تھا...... لیکن شعور جیسا کہ وہ انسان اور کائنات کے اندر موجود ہے نہ صرف قرون وسطیٰ کے فلسفے کا بلکہ عصر جدید کے ان بڑے بڑے فلسفیانہ نظریات کا بھی واحد موضوع رہا ہے جو ڈیکارٹ، لائیبنز، شوپن ہار، نٹشے، کانٹ، اسپنوزا، ہیگل، فشٹے، کروچے اور برگساں ایسے مقتدر فلسفیوں نے پیش کیے ہیں اور جن میں وہ خدا، روح، کائنات، حقیقت مطلقہ، تصور مطلق، قوت، ارادۂ کائنات، شعورِ ابدی، افرادِ حیات، خودشعوری، قوت حیات وغیرہ اصطلاحات سے تعبیر کیا ہے۔[۳۳]

تیسرے باب میں ہم یہ تفصیل سے دیکھ آئے ہیں کہ اقبال کس طرح جدید علم کے تجزیہ کی بنیاد پر نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ حقیقت مطلقہ بابصر اور خلاق مشیت ہے۔ اپنی اسی تصوریت پسندی کا اعادہ وہ خودی کے بقائے دوام کی بحث میں بھی کرتا ہے۔ وہ ہلم ہاز (Helmholtz) کا حوالہ بھی اس لیے دیتا ہے کہ شعور کی مستقل بالذات حیثیت کو ثابت کر سکے۔ ہلم ہاز نے یہ ثابت کر دیا تھا کہ اعصابی ہیجانات کو شعور تک پہنچنے میں کچھ وقت صرف ہوتا ہے۔ نظام عصبی میں دو طرح کے اعصاب ہوتے ہیں، ایک حسی اعصاب (Sensory Nerves) اور دوسرے حرکی اعصاب (Motor Nerves) حسی اعصاب کوئی اطلاع لے کر ذہن تک جاتے ہیں اور حرکی اعصاب ذہن کا جاری کردہ حکم متعلقہ عضو تک لے جاتے ہیں۔ چونکہ ایک حسی اطلاع کے ذہن تک پہنچنے میں کچھ وقت صرف ہوتا ہے، اس لیے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ ذہن یا شعور محض احساسات سے عبارت نہیں بلکہ ان سے بالاتر اپنی ایک مستقل بالذات اور حکمران حیثیت رکھتا ہے۔ دوسرے باب میں ہم نے رسل کے نقطۂ نظر سے تفصیلی بحث کی ہے۔ رسل کا یہ خیال تھا کہ ذہن نظام عصبی کے مختلف وظائف کا ہی نام ہے۔ جونہی نظام عصبی معدوم ہوتا ہے، ذہن بھی معدوم ہو جاتا ہے۔ اس ضمن میں ہم نے سب سے بڑا اعتراض یہ کیا تھا کہ بعض نفسی بیماریوں میں ذہن صحت مند نہیں رہتا،

حالانکہ جسمانی اور عصبی نظام میں کوئی فرق نہیں آتا۔ یعنی اگر ذہن کا انحصار عصبی نظام پر ہے تو ہم ان بیماریوں کی تشریح کیسے کریں گے جو خالصۃً ذہنی ہیں اور بغیر کسی جسمانی اور عصبی سقم کے کسی نفسی کیفیت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں؟ ہلم ہاز کے نظریہ سے بھی اس امر کی تائید ہوتی ہے کہ عصبی ہیجانات اور ذہن ایک حقیقت نہیں بلکہ ذہن ان سے ماورا اور مستقل بالذات حیثیت کا حامل ہے۔[۳۴] زمان و مکان کے بارے میں جو نظریہ ہم نے وضع کر رکھا ہے وہ اسی عصبی نظام پر منحصر ہے۔ چنانچہ جب یہ نظام عصبی بے کار اور معطل ہو جائے گا یعنی عضویہ ہلاکت کا شکار ہو جائے گا تو شعور یا خودی کسی اور عالم زمان و مکان میں سرگرم عمل ہوگی۔ اقبال کے خیال میں یہ ضروری نہیں کہ موت کے بعد یعنی موجودہ عضویاتی اور عصبی نظام کی ہلاکت کے بعد ہی خودی کی زمان و مکان کے بارے میں روش بدلے۔ اس کے نزدیک صوفیانہ واردات خودی کے کسی اور عالم زمان و مکان کے تجربات پر مشتمل ہوتی ہے جس میں عضویہ اپنے تمام تر نظام عصبی کے ساتھ برقرار رہتا ہے۔ اقبال معراج کو بھی اسی طرح کی شعوری تبدیلی سمجھتا ہے۔

از شعور است ایں، کہ گوئی نزد و دور
چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور

(جاوید نامہ، ص۲۴)

صوفیانہ واردات اور حق تعالیٰ سے ملاقات تو صوفیا اور انبیا کا حصہ ہے۔ عام آدمی اس طرح کی شعوری تبدیلی کا اندازہ نہیں لگا سکتا۔ لیکن عام آدمی ہر رات بحالت خواب اپنے شعور کے اندر نوعی تبدیلیوں کا بذات خود تجربہ کرتا ہے۔ خواب کی حالت میں زمان و مکان کے عام پیمانے بدل جاتے ہیں۔ اس عصبی نظام کے ہوتے ہوئے جس سے عالم بیداری کے پیمانہ ہائے زمان و مکان مشروط ہیں۔ انسان کسی اور عالم میں زندگی بسر کرنے لگتا ہے۔[۳۵] موت کے قریب انسانی حافظہ میں حیرت انگیز اضافہ ہو جاتا ہے۔ پہلے باب کے آخر میں ہم نے قریب المرگ لوگوں اور ان لوگوں کے تجربات بیان کیے ہیں جنھیں مرنے کے تھوڑی دیر بعد مصنوعی تنفس سے کچھ دیر کے لیے زندہ کر دیا گیا تھا۔ یہ سب تجربات اس بات کی شہادت فراہم کرتے ہیں کہ شعور نظام عصبی یا اعمال مادی کا رہین منت نہیں بلکہ اپنی مستقل بالذات حیثیت رکھتا ہے۔

اقبال کے خیال میں انسان کی بعثت ثانیہ خارج سے وارد ہونے والا کوئی واقعہ نہیں بلکہ حیاتیاتی ارتقا کی بھی ایک منزل ہے۔ اس خیال کا محرک قرآن کی متعدد ایسی آیات ہیں جن سے

انسان کے ارتقائی مراحل کے بارے میں ارشادات ملتے ہیں مثلاً:

اور انسان یوں کہتا ہے کہ میں جب مرجاؤں گا تو کیا پھر زندہ کر کے نکال لایا جاؤں گا۔ کیا انسان اس بات کو نہیں سمجھتا کہ ہم اس کو اس سے قبل وجود میں لا چکے ہیں اور وہ (جبکہ) کچھ بھی نہ تھا۔ (۱۹:۶۶-۶۷)

ہم نے تم کو پیدا کیا ہے تو پھر تم تصدیق کیوں نہیں کرتے اچھا پھر یہ بتلاؤ جو منی تم پہنچاتے ہو، اس کو تم آدمی بناتے ہو یا ہم بنانے والے ہیں۔ ہم ہی نے تمھارے درمیان موت کو ٹھہرا رکھا ہے اور اس سے ہم عاجز نہیں ہیں، کہ تمھاری جگہ تو اور تم جیسے پیدا کر دیں اور تم کو ایسی صورت میں بنا دیں جن کو تم جانتے بھی نہیں اور تم کو اوّل پیدائش کا علم حال ہے، پھر تم کیوں نہیں سمجھتے؟ (۵۶:۵۷-۶۲)

مندرجہ بالا آیات کے علاوہ اور بھی بہت سی آیات قرآن میں مل جاتی ہیں جن سے انسان کی توجہ حقائق ارتقا کی طرف مبذول ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب مسلمانوں نے مختلف علوم کی تدوین کا کام شروع کیا تو تاریخ موجودات یا تاریخ طبیعی (Natural History) سے غافل نہ رہے۔ سید حسین نصر نے مسلمانوں کی حیاتیاتی تحقیقات کے ایک اور محرک کا ذکر کیا ہے۔ اس کے نزدیک جب مسلمانوں نے حیاتیاتی تحقیقات کا آغاز کیا تو ان کے پیش نظر جدید حیاتیاتی علوم کی طرح فطرت کا تحلیلی اور قدری مطالعہ Analytic & Qualitative Study نہ تھا بلکہ وہ مظاہر قدرت کے پردۂ کثرت کے پیچھے وحدت مطلقہ تک پہنچنا چاہتے تھے۔[۳۶] وہ مظاہر قدرت کا مطالعہ اس لیے کرتے تھے کہ انھیں ان میں حکمت الٰہیہ کے آثار ملتے تھے۔ اس طرح مسلمان مفکرین کو ایک طرف خود قرآن سے مطالعہ قدرت کے اشارات ملتے تو دوسری طرف انھیں اس کی ضرورت الٰہیاتی بحثوں میں بھی محسوس ہوئی۔

۶

تاریخ طبیعی اور حیاتیات کے بارے میں مسلمانوں کی تحقیقات کا مقصد محض علمی اور نظری نہ تھا۔ انھوں نے موجودات فطرت کے مطالعہ کے لیے تحریک اور حوصلہ افزائی خود قرآن سے حاصل کی، لیکن ان کی تحقیقات علمی اور فکری لحاظ سے اتنی اہم ثابت ہوئیں کہ ان کے اثرات صدیوں تک پھیل گئے۔ اقبال نے صرف ایک جملے میں اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اگر وہ خطبات کی بجائے باقاعدہ ایک کتاب لکھتا تو شاید اس موضوع پر قدرے تفصیل سے روشنی ڈالتا۔ پھر بھی اس نے مختصراً جاحظ، اخوان الصفا، ابن مسکویہ اور رومی کے نظریات ارتقا کا ذکر کر کے یہ ثابت کر دیا ہے کہ وہ حیاتیاتی تحقیقات کو نہ صرف علمی لحاظ سے بلکہ مذہبی اور روحانی لحاظ سے بھی نہایت ضروری

خیال کرتا ہے۔ مسلمانوں نے اس میدان میں کیا کیا تحقیقات کیں؟ اور ان کے اثرات کہاں کہاں تک پہنچے؟ یہ سوالات بجائے خود مستقل اور جداگانہ تحقیق کے متقاضی ہیں۔ تاہم اس ضمن میں اقبال کے مختصر بیان کا ہم قدرے تفصیل سے جائزہ لیتے ہیں۔

تاریخی اعتبار سے دیکھا جائے تو مسلمانوں کی تاریخ طبیعی کی تحقیقی روایت کا آغاز پہلی صدی ہجری سے ہی ہو جاتا ہے اور ساتویں صدی ہجری (تیرہویں صدی عیسوی) تک یہ مسلسل پھیلتی پھولتی ہے۔ ساتویں صدی ہجری کے بعد اس کے اثرات لاطینی مسیحی دنیا پر پھیل گئے اور کوئی بھی اس امر سے انکار نہیں کر سکتا کہ البرٹس مگنس (Albertus Magnus) روجر بیکن (Roger Bacon) پیراسلس (Paracelsus) اور ایگریپا (Agrippa) کے نظریات کی آبیاری اسی فکری روایت نے کی! اس سارے دور میں مسلمانوں نے حیاتیات کے میدان میں ہندوستان اور ایران کی علمی کاوشوں سے بھرپور استفادہ کیا اور حیاتیات کا ایک ایسا باقاعدہ اور مربوط علم مدون کیا جو (بالاستثنا ارسطو کی حیاتیات) ماضی کی تمام حیاتیاتی تحقیقات سے اعلیٰ وارفع تھا۔[۳۷]

جیسا کہ ہم نے پہلے دیکھا، مسلمان مفکرین کی کوشش یہ تھی کہ قرآن نے جن حقائق کی طرف سرسری لیکن بلیغ اشارے کیے ہیں ان کی کنہہ کا پتہ چلایا جائے، انفس و آفاق میں خدا کی ''نشانیوں'' کو ڈھونڈا جائے اور مظاہر قدرت کی تعدد و تکثر کے پیچھے حکمت الٰہیہ اور وحدت مطلقہ کا سراغ لگایا جائے۔ اس طرح ایک خالصۃً روحانی اور مذہبی محرک نے انھیں سائنسی تحقیق کے راستے پر گامزن کر دیا۔

اسلام میں طبیعی تاریخ پر لکھی جانے والی کتب کو کئی زمروں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ان میں پہلی قسم ان کتب کی ہے جو تاریخی نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہیں مثلاً ''الطبری اور ابن مسکویہ کی تصانیف۔ دوسری قسم وہ ہے جس میں تاریخ اور سائنس کو ملا دیا گیا ہے مثلاً سیوطی اور البیرونی کی کتب۔ ایک قسم وہ ہے جو بنیادی طور پر جغرافیہ کی کتب ہیں لیکن ان میں حیاتیاتی مسائل سے بھی بحث کی گئی ہے مثلاً الادریسی کی تصانیف۔ ان کے علاوہ ہمیں حیاتیاتی مسائل کا تذکرہ ایسی کتابوں میں بھی ملتا ہے جنھیں ہم ''قسموغرافیہ'' یا کائنات نامہ کہہ سکتے ہیں۔ اس کی بہترین مثال ابو یحییٰ قزوینی کی کتاب ''عجائب المخلوقات'' ہے۔ اس میں اگرچہ دیومالائی زبان استعمال کی گئی ہے، تاہم بعض امور اور حقائق کی وضاحت براہ راست مشاہدے اور تجربے سے کی گئی ہے۔[۳۸] مزید برآں ''کلیلہ دمنہ'' سعدی کی ''گلستان بوستان''، فردوسی کے ''شاہنامے'' اور فریدالدین عطار کی ''منطق الطیر'' بھی قابل ذکر ہیں جن میں اخلاقی اور روحانی معاملات پر روشنی ڈالنے کے لیے نباتات و حیوانات کی حکایات کا سہارا لیا گیا ہے۔

ایسی کتابوں کے علاوہ ہمیں بعض ایسے رسائل ملتے ہیں جو خاص طور پر حیاتیاتی تحقیق اور تاریخ طبیعی کے نقطۂ نظر سے لکھے گئے۔ ان میں ابن وحشیہ کی نباتی زراعت ابن عوام کی کتاب الزراعت، الجاحظ کی کتاب الحیوان اس لیے خصوصیت کی حامل ہیں کہ ان میں مذہبی نقطۂ نظر کے ساتھ ساتھ سائنسی طریق کار کو بھی اپنایا گیا ہے۔

الجاحظ مشہور معتزلی تھا اور اس نے تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) میں اپنی مشہور کتاب کتاب الحیوان لکھی تھی۔ یہ کتاب نہ صرف عربی ادب میں منفرد مقام رکھتی ہے بلکہ اس میں حیوانات کی زندگی اور ان کی انواع کی تشریح قصوں، کہانیوں اور مذہبی بحثوں کے حوالے سے کی گئی ہے اور جا بجا عربی شاعری کی مثالیں دی گئی ہیں۔ اس طرح اس کتاب کے مآخذ قرآن، حدیث اور عربی شاعری (بالخصوص ما قبل اسلام عربی شاعری) ہیں۔ دور جاہلیت کی شاعری میں جاحظ کو جانوروں کے بارے میں کئی ایسے حقائق اور معلومات ملتی ہیں جن کو بنیاد بنا کر وہ یونانی فلاسفہ کے نظریات کے خلاف استدلال کرتا ہے۔ لیکن جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، الجاحظ کی حیاتیاتی تحقیقات کا محرک خالصۃً فکری اور علمی نہ تھا۔ وہ حیوانات کے تذکرے سے اخلاقی نتائج اخذ کرتا تھا۔ لیکن اس نے حیوانات کے بارے میں اخلاقی اور مذہبی بحثوں کے دوران ضمناً ان تغیرات کی طرف بھی اشارہ کیا جو جانوروں کے اندر نقلِ مکانی کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔[۳۹]

الجاحظ کے بعد ہمیں متعدد ایسے مفکرین مل جاتے ہیں جنھوں نے حیاتیات میں قابل قدر تحقیقات کیں لیکن قدیم اسلامی لٹریچر میں حیوانات پر مکمل ترین کتاب کمال الدین دامیری کی حیات الحیوان ہے۔ یہ کتاب الجاحظ کی کتاب الحیوان سے تقریباً پانچ سو سال بعد لکھی گئی۔ اس میں جانوروں کی اقسام اور ان کی نفسیات سے بحث کی گئی ہے اور ان کے انسان کے لیے طبی و روحانی فوائد پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ دامیری نے علمی لحاظ سے جو بہت اہم کام کیا وہ حیوانات کی حروف تہجی کے اعتبار سے جماعت بندی اور ارسطو کی تعلیمات کی روشنی میں ان کی تشریح ہے۔ اس ضمن میں وہ الجاحظ کی طرح اپنی تشریحات کی توثیق قرآن، حدیث اور عربی شاعری سے بھی کرتا ہے۔

الجاحظ کی کتاب الحیوان میں پائے جانے والے بعض اشارات کو ''اخوان الصفا'' نے اپنی تحقیقات کی بنیاد بنایا۔ اخوان الصفا کے نزدیک ہماری دنیا تین اقالیم سے تشکیل پاتی ہے۔ اقلیم جمادات، اقلیم نباتات اور اقلیم حیوانات۔ ان تینوں اقالیم میں ارتقا کا اصول کارفرما ہے۔ نچلی اقلیم کی انتہا سے اوپر والی اقلیم کی ابتدا ہوتی ہے۔ اس طرح یہ پتہ چلتا ہے کہ اقلیم جمادات نباتی اور حیوانی زندگی سے بہت پہلے وجود میں آ چکی تھی اور حیوانات کے شہود پذیر ہونے سے بہت پہلے

نباتات وجود پذیر ہو چکے تھے، خشکی کے جانوروں سے پہلے سمندری جانور معرض وجود میں آ چکے تھے اور انسان کی منزل تک پہنچنے سے بہت پہلے تمام انواع حیوانات کرۂ ارض پر پھیل چکی تھیں۔ اخوان الصفاء کے رسائل میں انسانوں اور ترقی یافتہ حیوانوں کے مابین بندر یا بن مانس (Ape) کا ذکر بھی ملتا ہے۔ اخوان الصفا نہ صرف حیوانی ارتقا کی بات کرتے ہیں بلکہ وہ روحانی ارتقا پر بھی یقین رکھتے ہیں۔ روحانی ارتقا میں بچے کی روح ارتقا کی منازل طے کرتی ہوئی فرشتے کی روح بن جاتی ہے۔ پچاس برس کی عمر میں انسان اتنی ذہنی روحانی بلوغت حاصل کر لیتا ہے کہ اس کا تعلق عقل فعال سے قائم ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ قوانین اور نظریات کو وضع کرنے کا اہل بن جاتا ہے۔ اس کا یہ مقام نیابت الٰہی کا مقام ہے۔[۲۰]

ابن مسکویہ کا نظریہ ارتقا اخوان الصفا کے نظریۂ ارتقا کی ہی ایک شکل ہے۔ ''ہستی کے ابتدائی آثار جمادات میں رونما ہوتے ہیں جو بنیادی عناصر سے مرکب ہیں۔ یہ آثار لاشعوری ہوتے ہیں۔ اس سے بالاتر سطح نباتات کی ہے جن میں نشوونما، افزائش اور مختلف مہیجات مثلاً روشنی، ہوا اور پانی وغیرہ کے ردعمل کی صلاحیت موجود ہوتی ہے۔ جھاڑیاں، خودرو گھاس پہلی سیڑھی ہیں جب کہ پودے جو پتے، شاخیں اور تنے پھل پھول رکھتے ہیں، دوسری سیڑھی ہیں۔ بعد میں پودے ایسی شکل اختیار کر لیتے ہیں جن کے لیے نہ صرف یہ کہ بیجوں کے تحفظ اور کاشت کی ضرورت محسوس ہوتی ہے بلکہ ان کی مکمل نگہداشت کرنا پڑتی ہے...... نباتات کا آخری درجہ کھجور سے ظاہر ہوتا ہے جس میں جنس کا امتیاز پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ حیوانی سطح سے ملحق درجہ ہے۔ مادہ کھجور اس وقت تک پھل نہیں دیتی جب تک نر کھجور کے ساتھ باقاعدہ اختلاط نہ ہو۔ یہاں سے ایک اور بالاتر سطح کا آغاز ہوتا ہے اور وہ ہے حیوانی سطح جہاں پہنچ کر حسی علم، اشتہاد اور حرکت کے اوصاف پیدا ہو جاتے ہیں۔ رینگنے والے کیڑے مکوڑے حیوانی سطح کا اولین مرحلہ ہیں۔ وہ پودوں سے قریب تر ہوتے ہیں۔ ذرا سی بھی رکاوٹ آئے تو فوراً زمین سے چمٹ جاتے ہیں۔ (زمین گیری (Earth-rootedness) پودوں کا مابہ الامتیاز ہے)۔ دوسرے مرحلے پر حیوانی زندگی میں زیادہ آزادی اور لمس کی تیز تر قوت ظاہر ہو جاتی ہے۔ پھر رفتہ رفتہ دوسرے حواس اجاگر ہونے لگتے ہیں۔ حیوانوں میں افزائش نسل اور تحفظ ذات کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ تحفظ ذات کے ہتھیاروں کے طور پر سینگ، ناخن اور دانت وغیرہ پیدا ہو جاتے ہیں۔ جن کے ہاں یہ ہتھیار نہ ہوں ان میں چھپ جانے، تیز دوڑنے یا چالبازی کے ساتھ اپنے آپ کو بچا لینے کے رجحانات پیدا ہو جاتے ہیں۔ کچھ جانور آموزش کی صلاحیت بھی رکھتے ہیں۔ بندروں میں حیوانی زندگی بہت

زیادہ ترقی یافتہ شکل میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ وہ انسانوں سے بہت زیادہ مشابہتیں رکھتے ہیں۔[41]
ابن مسکویہ بھی اخوان الصفا کی طرح یہ کہتا ہے کہ ایک جمادات کی اقلیم ہے جس کا اعلیٰ ترین درجہ مرجان (Coral) ہے۔ دوسری اقلیم نباتات ہے جس کی انتہائی منزل کھجور ہے۔ تیسری اقلیم حیوانات کی ہے جس کی برترین صورت ''بندر'' ہے۔ چوتھی اقلیم انسانوں کی ہے۔ انسانوں میں ارتقا کی آخری منزل پیغمبر کی ذات ہوتی ہے جس میں دائرۂ ہستی مکمل ہو جاتا ہے کیونکہ پیغمبر کی ذات مجسم رضائے الٰہی ہوتی ہے۔

قدیم مسلمان حکما کے حیاتیاتی نظریات اگرچہ مذہبی اور روحانی نوعیت کے تھے لیکن ان کے بعض پہلو سائنسی اور تجربی بھی تھے۔ جہاں ان کی حیاتیاتی تحقیقات کی اخلاقی و روحانی اہمیت ثابت شدہ ہے۔ وہیں ان کے تجربات و مشاہدات کی علمی و سائنسی اہمیت بھی مسلمہ ہے۔ البیرونی، اخوان الصفا اور دیگر کئی مسلمان محققین متحجر آثار (Fossils) کی اہمیت سے بخوبی آگاہ تھے اور اس امر سے بھی واقفیت رکھتے تھے کرۂ ارض پر جو مختلف ادوار گزرے ہیں ان میں ایک مختلف قسم کا ''نباتیہ وحیوانیہ'' (Flora and Fauna) کا درجہ بھی گذر چکا ہے۔[42]

ارتقائی عمل کے مختلف درجات کے بارے میں مختلف حکما اور صوفیا کے مختلف نظریات ہیں۔ مشائی فلاسفہ (Peripatetics) ارسطو کی طرح متعین کروں (Fixed Spheres) کی درجہ بندی کے قائل ہیں۔ اشراقی حکما ان درجات کائنات کا تعلق، افلاطون کی طرح، اعیان ثانیہ سے استوار کرتے ہیں ابن عربی اور ان کے مقلدین کے نزدیک کائنات الوہی صداقت (الحق) کی تجلی (Theophany) ہے جس کے تجدد کا عمل ہر لحظہ جاری ہے یعنی کائنات ہر لمحے معدوم ہو جاتی ہے اور پھر اس کی تخلیق نو ہوتی ہے۔

لیکن ایک مکتب فکر ایسا بھی ہے جو ہستی کے مسلسل اور بتدریج ارتقا کا علمبردار ہے۔[43] الجاحظ، اخوان الصفا، ابن مسکویہ اور مولانا جلال الدین رومی (قطع نظر دیگر نظریات کے اختلافات کے) سب اس بات کے قائل ہیں کہ ارتقا کا عمل کائنات کے ادنیٰ درجوں سے شروع ہوتا ہے اور بتدریج اعلیٰ سے اعلیٰ منازل کی طرف مسلسل جاری رہتا ہے۔ یہ مکتب فکر جدید نظریات ارتقا سے قریب تر ہے۔ اقبال بھی اسی مکتب فکر کا نمائندہ ہے۔ گذشتہ باب میں ہم دیکھ آئے ہیں کہ رومی نے اسی نقطۂ نظر کا اظہار ارتقا کے متعلق اپنے خوبصورت اشعار میں کیا ہے۔ کائنات کو مذہب میں ایک کارگاہ عمل سمجھا جاتا ہے۔ متکلمین یہ سمجھتے ہیں کہ لوگوں کے اعمال کے لیے یہ ایک پس منظر کا کام دیتی

ہے۔ فلسفی اسے حقیقت کے ایک وسیع تر نظام کا حصہ سمجھتے ہیں۔ لیکن تصوف میں کائنات کو ایک ایسی حقیقت سمجھا جاتا ہے جو کہ متعدد علامات پر مشتمل ہے اور ان علامات کا فہم خدا کی جانب جاری و ساری ارتقا کے لیے انتہائی ضروری ہے۔ چنانچہ کائنات کی داخلی ماہیت کو سمجھنا جادۂ طریقت پر چلنے والے کے لیے روحانی ضرورت کا درجہ رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مثنوی مولانا روم میں حیوانات اور نباتات کے تذکرے سے روحانی اور اخلاقی نتائج اخذ کیے گئے ہیں۔ اقبال بھی اسی روایت کا اتباع کرتا ہے اور ارتقا کے عمل کو بلند سے بلند منازل کی طرف پیہم رواں سمجھتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ اپنی شاعری میں جا بجا پودوں اور جانوروں کے تذکرے سے اخلاقی اور روحانی نتائج اخذ کرتا ہے۔[۴۴]

(۷)

اب یہ بات وضاحت سے سامنے آ جاتی ہے کہ اقبال اپنے پیش رو مفکرین جاحظ، ابن مسکویہ، رومی وغیرہ کی طرح ایک مسلسل اور بتدریج ارتقا کا قائل ہے۔ مادہ کو وہ ''ادنیٰ خودیوں کی بستی'' قرار دیتا ہے اور جب ان ادنیٰ خودیوں کا ''عمل و تعامل ایک خاص نسق پر پہنچ جاتا ہے تو اس سے ایک اعلیٰ تر خودی کا ظہور ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر انسان کی آفرینش ایک طویل مادی ارتقا کے بعد ہوتی ہے اور رہی یہ بات کہ اعلیٰ کا صدور ادنیٰ سے ہوتا ہے (تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں) کیونکہ اس سے اعلیٰ کے مرتبے اور قدر و قیمت میں تو کوئی فرق نہیں آتا، کیونکہ یہاں اہم یہ بات نہیں کہ کسی چیز کی ابتدا کیونکر ہوئی، اہم بات یہ ہے کہ جس چیز کا ظہور ہوا اس کی صلاحیتیں کیا ہیں؟ معنی و مطلب کیا ہے؟ اور اس کی انتہا یعنی رسائی کہاں تک ہے۔[۴۵] اسی بات کا اظہار مندرجہ ذیل اشعار میں ہوتا ہے:

دلم بدوش و نگاہم بہ عبرتِ امروز
شہید جلوہ فردا و تازہ آئینم
ز تیرہ خاک دمیدم، قبائے گل بستم
وگرنہ اختر واماندۂ ز پروینم

(پیام مشرق، ص ۸۳)

میرا دل ماضی میں ہے اور میری نظر آج سے عبرت حاصل کرتی ہے میں مستقبل کو دیکھنے والا اور نئی رسم و روش رکھتا ہوں۔ میں تاریک مٹی سے نکلا ہوں (اسی لیے) پھول کا لبادہ اوڑھ رکھا ہے وگرنہ میں تو ثریا سے پیچھے رہ جانے والا (بچھڑا ہوا) ستارہ ہوں۔ پیامِ مشرق کی ہی ایک رباعی ہے:

ز آب و گِل خدا خوش پیکرے ساخت
جہانے از ارم زیبا ترے ساخت
ولے ساقی بآں آتش کہ دارد
زخاک من جہانے دیگرے ساخت

(پیامِ مشرق، رباعی ۱۵)

پانی اور مٹی سے خدا نے کیا خوبصورت پیکر تراشا ہے، جنت سے زیادہ خوش نما دنیا بنائی، لیکن ساقی نے اس آتش سے جو کہ وہ رکھتا ہے میری خاک سے ایک اور ہی جہان پیدا کر دیا۔

اقبال کا خیال ہے کہ حیات اگرچہ مادے سے پیدا ہوتی ہے تاہم یہ پھر اس میں واپس آ کر اپنی حیثیت نہیں کھو دے گی:

لہٰذا اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ حیات ذی روح کی اساس خالصۃً طبیعی ہے جب بھی یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ جس چیز کا ظہور ہوا ہے وہ پھر اسی چیز میں تحلیل ہو جائے گی جو اس کے ظہور اور نشوونما کی شرط ٹھہری۔[۴۶]

اگر مادی ارتقا پر نظر ڈالی جائے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ آگے بڑھنے کا عمل مسلسل رواں دواں رہتا ہے۔ ایک درجۂ ہستی کے بعد دوسرا درجۂ ہستی آتا ہے۔ ساری کائنات مختلف درجوں کی اناؤں سے عبارت ہے۔ جو ''انا'' اپنے وجود اور اپنی ہستی کا جتنا وجدان رکھتی ہے، اسی اعتبار سے اس کا درجہ پست یا بلند ہوتا ہے۔ ایک ہی نغمۂ خودی ہے جس کا آہنگ بتدریج بلند ہوتا جا رہا ہے۔ ''یوں بھی ارتقائے حیات پر نظر رکھی جائے تو یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے کہ شروع شروع میں تو اگرچہ طبیعی کا نفسی پر غلبہ ہوتا ہے لیکن پھر جیسے جیسے نفسی طاقت حاصل کرتا جاتا ہے طبیعی پر چھاتا جاتا ہے اور اس لیے عین ممکن ہے کہ آخر الامر اس سے بالکل آزاد ہو جائے۔[۴۷]

اگر یہ سمجھ لیا جائے کے حیاتیاتی ارتقا کی منزل آخر انسان ہے اور اس کی موت کے ساتھ ہی قافلۂ حیات جو ہزاروں لاکھوں سال سے اقلیم تا اقلیم سفر کرتا ہوا موجودہ سطح تک پہنچا ہے ہمیشہ کے لیے معدوم ہو جائے گا تو اس سے لازماً ناامیدی اور قنوطیت پیدا ہوتی ہے۔ جدید مادیت اور نظریات ارتقا نے حیات بعد الموت کو خارج از امکان قرار دے کر بنی نوع انسان کے آگے ایک ایسی دیوارِ سیاہ کھڑی کر دی ہے جس کے پار دیکھنا ناممکن ہے اور جس کی سیاہی نے لوگوں کے دلوں میں پھیل کر ان کی آرزوؤں، امنگوں اور حوصلوں کو مفلوج کر دیا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ موت کے بارے میں جو رویہ اختیار کیا جائے اس سے ایک مخصوص طرز زندگی ابھرتا ہے۔ موت کے بارے میں کوئی عقیدہ یا نظریہ نہ صرف فرد کی انفرادی زندگی کو متاثر کرتا ہے بلکہ قوم کی اجتماعی زندگی کا رخ

بھی اسی سے متعین ہوتا ہے۔ وہ شخص جو یہ سمجھتا ہے کہ زندگی کے بلند آدرشوں، طوفان خیز جذبوں، کوہ صفت ارادوں اور ہزاروں لاکھوں برس کی انتھک سعی و جہد کا موت پر کلی خاتمہ ہو جائے گا، لازماً قنوطیت کا شکار ہو جائے گا۔ چنانچہ اقبال کہتا ہے:

عصر حاضر میں تو اس نظریے سے زندگی کے بارے میں امید و وثوق اور ذوق وشوق کی بجائے مایوسی اور افسردگی کی ایک لہر دوڑ گئی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس دور نے بغیر کسی دلیل کے یہ فرض کر لیا ہے کہ ہم انسان ارتقا کی جس منزل پر ہیں اسے نفسیاتی یا عضویاتی جس لحاظ سے بھی دیکھا جائے ہمارے ارتقا کی آخری منزل ہے۔ لہٰذا بحیثیت ایک حادثۂ حیات کے موت میں کوئی تعمیری پہلو مضمر نہیں![۴۸]

جدید مغربی تہذیب میں شوپنہار وہ فلسفی ہے جو قنوطیت کا سب سے بڑا علمبردار ہے۔ چوتھے باب (جزے) میں ہم یہ دیکھ آئے ہیں کہ شوپنہار فرد کے شخصی بقائے دوام کا قائل نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ صرف نوع قائم رہتی ہے اور فرد مرنے کے بعد ہمیشہ کے لیے معدوم ہو جاتا ہے۔ اس نظریہ کا لازمی نتیجہ قنوطیت پسندی ہے۔ اگر فرد کی اہمیت ہی نہیں اور مرنے کے بعد وہ صرف یاد ماضی بن کر رہ جاتا ہے تو پھر زندگی کے اندر کسی ولولے اور سرگرمی عمل کا جواز نہیں رہتا۔ نٹشے نے اس قنوطیت سے دامن بچانے کی کوشش کی اور مرد کامل کے انتظار میں امید کا دیا جلائے رکھا۔ لیکن تکرار ابدی کی میکانکی گردش نے مرد کامل کو بھی ایک بوجھ بنا دیا۔ ایک ہی مرد کامل کے بار بار آتے رہنے سے زندگی کا سارا حسن اور تخلیقی ندرت ختم ہو جاتی ہے۔ شاید یہی وجہ تھی کہ مرد کامل کا تصور بھی نٹشے کو سکون قلبی نہ دے سکا اور اس نے تین مرتبہ خودکشی کی ناکام کوشش کی۔ لیکن اس کے باوجود اس کا رویہ تمام عمر رجائیت پسندانہ رہا اور وہ ناامیدی اور بے عملی کے خلاف فکری جہاد کرتا رہا۔ اقبال کو شوپن ہار کے مقابلے میں اس کا یہی رویہ پسند ہے۔ چنانچہ وہ پیامِ مشرق (ص ۱۹۴) میں ان دونوں کا تقابل اپنی نظم ''شوپن ہار اور نٹشا'' میں کرتا ہے۔ ایک پرندہ جو سیر چمن کے لیے اپنے آشیاں سے اڑتا ہے، اس کے سینہ میں ایک نوکیلا کانٹا چبھ جاتا ہے۔ اپنے درد و کرب میں اسے لالے پر خون کے داغ نظر آتے ہیں طلسم غنچہ میں فریب بہار نظر آتا ہے۔ اس کی فغاں سن کر ایک ہدہد کو اس پر رحم آ جاتا ہے اور وہ اپنی چونچ سے یہ کانٹا نکال دیتا ہے اور اسے نصیحت کرتا ہے کہ نقصان میں سے نفع پیدا ہوتا ہے اور شگاف گل سے زرتاب نکلتا ہے۔ یعنی راحت رنج کی کوکھ سے پیدا ہوتی ہے اس لیے مصائب اور آلام کا مقابلہ کرنا چاہیے۔ پرندے کا رویہ شوپن ہار کا رویہ ہے اور ہدہد کا رویہ نٹشے کا رویہ ہے۔

شوپن ہار کو دنیا میں مصائب اور آلام ہی نظر آتے ہیں اور وہ اپنی قنوطیت میں رنگِ گل کو

خون کے چھینٹے سمجھتا ہے۔اس کے برعکس نٹشے سخت کوشی اور آگے بڑھنے کی تعلیم دیتا ہے۔اقبال نٹشے کی تعریف کرتا ہے اوراس کے خیالات سے کافی حدتک متاثر بھی ہے۔تاہم وہ اس کے فلسفے سے مطمئن نہیں۔اسی لیے وہ اس کے دماغ کو کافر اور دل کو مومن قرار دیتا ہے۔نٹشے کی مثال اس شخص جیسی ہے جو پیاس سے بے تاب سفر کرتا ہوا دریا کے کنارے تک تو پہنچ گیا لیکن اس کی آنکھیں آب رواں کا نظارہ نہ کرسکیں اور وہ اپنی پیاس کی شدت سے تڑپ تڑپ کر ختم ہوگیا۔اسی لیے اقبال نے یہ کہا کہ اگر وہ مجذوب فرنگی اس کے دور میں ہوتا تو وہ اسے ''کبریائی'' کے اسرار سمجھا تانٹشے کے فلسفے پر عدم اطمینان کا اظہار کرنے کے بعد وہ رومی کی طرف رجوع کرتا ہے۔رومی اقبال کو حیات کے مسلسل ارتقا کا درس دیتے ہیں اور شخصی بقائے دوام کا نکتہ سمجھاتے ہیں۔موت اس زندگی کا ثمر ہے[۴۹] اور زندگی کے ایک نئے دور کا آغاز موت سے ہی ہوتا ہے جس میں انسان کا سفرِ روحانی اور انوارالٰہی کے زیادہ سے زیادہ حصول کے لیے ارتقائی عمل مسلسل جاری وساری رہتا ہے۔مولانا شبلی نعمانی رومی کے نظریۂ بقائے روح کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''بہرحال جب یہ ثابت ہوا کہ انسان پہلے جماد تھا، جمادیت کے فنا ہونے کے بعد نبات ہوا، نباتیت کے فنا ہونے کے بعد حیوان، تو اس میں کوئی استبعاد نہیں معلوم ہوا کہ یہ حالت بھی فنا ہوکر کوئی اور عمدہ حالت پیدا ہو اور اسی کا نام دوسری زندگی یا معاد یا قیامت ہے۔کسی چیز کے فنا ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ سرے سے معدوم ہو جائے بلکہ ایک ادنیٰ حالت سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنے کے لیے ضروری ہے کہ موجودہ صورت فنا ہو جائے، مولانا نے نہایت تفصیل اور بسط سے اس مسئلہ کو بیان کیا ہے ترقی کے عجیب وغریب مدارج کے لیے فنا اور نیستی ضروری ہے۔''[۵۰]

اس ضمن میں رومی کے استدلال کو ہم شبلی کے ترجمے کے ساتھ ہی ذیل میں پیش کرتے ہیں:

تو ازاں روزے کہ ہست آمدی آتشی یا خاکی یا بادی بدی	تم جس دن سے کہ وجود میں آئے پہلے آگ یا خاک یا ہوا تھے،
گر بر آن حالت ترا بودے بقا کے رسیدے بر ترا ایں ارتقا	اگر تمھاری وہی حالت قائم رہتی تو یہ ترقی کیوں کر نصیب ہوسکتی
ار مبدل ہستی اول نماند ہستی دیگر بجائے او نشاند	بدلنے والے نے پہلی ہستی بدل دی اور اس کی جگہ دوسری ہستی قائم کردی
ہمچنین تا صد ہزاراں ہستہا بعد یک دیگر ، دوم بہ زابتدا	اسی طرح ہزاروں ہستیاں بدلتی چلی جائیں گی یکے بعد دیگرے اور پچھلی پہلی سے بہتر ہوگی

این بقا ہا از فنا ہا یافتے	یہ بقا تم نے فنا کے بعد حاصل کی ہے
از فنا پس روچرا برتافتے	پھر فنا سے کیوں جی چراتے ہو،
زیں فنا ہا چہ زیاں بودت کہ تا	ان فناؤں سے تم کو کیا نقصان پہنچا
بر بقا چسپیدۂ بے نوا	جواب بقا سے چمٹے جاتے ہو۔
چون دوم از اوّلیت بہتر ست	جب دوسری ہستی پہلی ہستی سے بہتر ہے
پس فنا جوے مُبدِّل را پرست	تو فنا کو ڈھونڈو اور انقلاب کنندہ کو پوجو
صد ہزاراں حشر دیدی اے عنود	تم سینکڑوں قسم کے حشر دیکھ چکے
تا کنون ہر لحظہ از بدو وجود	ابتدائے وجود سے اس وقت تک
از جمادی بے خبرسوے نما	پہلے تم جماد تھے پھر تم میں قوت نمو پیدا ہوئی
وز نما سوئے حیات و ابتلا	پھر تم میں جان آئی
باز سوئے عقل و تمیزات خوش	پھر عقل و تمیز
باز سوئے خارج این پنج و شش	پھر حواس خمسہ کے علاوہ اور حواس حاصل ہوئے
در فنا ہا این بقا ہا دیدۂ	جب فناؤں میں تم نے یہ بقائیں دیکھیں
بر بقائے جسم چوں چسپیدۂ	تو جسم کے بقا پر کیوں جان دیتے ہو
تازہ می گیرد کہن را می سپار	نیا لو اور پرانا چھوڑ دو
کہ ہر امسالت فزونست از سہ بار	کیونکہ تمھارا ہر سال پارسال سے اچھا ہے[۵۱]

فنا و بقا کے بارے میں رومی کا یہ نظریہ ایک طرف حیاتیاتی ارتقا کے گہرے مشاہدے پر مبنی ہے تو دوسری صرف مشہور صوفیانہ ضرب المثل موتوا قبل ان تموتوا (اپنی موت سے پہلے مرجاؤ) کی نہایت موثر تشریح و توضیح ہے۔ اس میں فنا یا موت ایک طرح کی قلب ماہیت (Metamorphosis) کی حیثیت رکھتی ہے۔ موت یا فنا کو وہ دور کا واقعہ نہیں سمجھتے بلکہ ان کے خیال میں یہ ہر آن وقوع پذیر ہو رہی ہے اور ہر آن تخلیق نو ہو رہی ہے۔ رومی کے اس نظریہ کو ''تجدُّد امثال'' کہا جاتا ہے۔[۵۲] شبلی اس کی تشریح یوں کرتے ہیں:

> تحقیقات جدیدہ سے ثابت ہوا ہے کہ جسم کے اجزا نہایت جلد فنا ہو جاتے ہیں اور ان کی جگہ نئے اجزا آجاتے ہیں یہاں تک کہ ایک مدت کے بعد انسان کے جسم میں سابق کا ایک ذرہ بھی باقی نہیں رہتا، بلکہ بالکل ایک نیا جسم پیدا ہوتا جاتا ہے لیکن چونکہ فوراً پرانے اجزا کی جگہ نئے اجزا قائم ہو جاتے ہیں، اس لیے کسی جسم کا فنا ہونا محسوس نہیں ہوتا۔[۵۳]

رومی کہتے ہیں:

پس ترا ہر لحظہ مرگ و رجعتے است — مصطفیؐ فرمود دنیا ساعت است
ہر نفس نومی شود دنیا و ما — بے خبر از نوشدن اندر بقا
عمر ہمچوں جوئے نو نومی رسد — مستمرّی می نماید در جسد
شاخ آتش را بجنبانی بساز — در نظر آتش نماید بس دراز

ہر لحظہ تیری موت اور واپسی ہے، اسی لیے مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دنیا ایک ساعت ہے۔ ہر سانس میں نئی دنیا بن رہی ہے، ہم اس کے نئے بننے سے بے خبر ہیں۔ زندگی نہر کے پانی کی طرح نئی نئی آتی رہتی ہے، بدن میں مسلسل نظر آتی ہے، جلتی لکڑی کو تیزی سے گھاؤ تو دیکھنے میں ایک لمبی لکیر نظر آئے گی۔

حیات انسانی کی بھی یہی صورت ہے ہر لحظہ فنا و بقا، مرگ و رجعت کا عمل جاری ہے۔[۵۴] لیکن یہ تبدل و تجدد اس قدر سرعت کے ساتھ وقوع پذیر ہوتا ہے کہ حیات مستقل و مستمر محسوس ہوتی ہے۔ نہر کے پانی کی سطح مستقل نظر آتی ہے لیکن دراصل یہ ہر لحظہ بدل رہی ہے۔ جلتی ہوئی لکڑی کو اگر تیزی سے گھمایا جائے تو شعلہ ایک دائرے کی شکل میں نظر آئے گا درانحالیکہ وہ شعلہ دائرے میں ہر لحظہ اپنی جگہ بدل رہا ہے۔ مگر ہم اسے محسوس نہیں کر سکتے۔

رومی کے نظریۂ ارتقا اور تجدد امثال سے وہ خوف ختم ہو جاتا ہے جو کہ موت کو فنائے محض اور خاتمہ کلی سمجھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ عالمی جنگوں کی ہولناکیوں نے مغربی ذہن کو موت کے بارے میں سوچنے پر مجبور کر دیا تھا۔ چنانچہ وہ فکری تحریک جو وجودیت کے نام سے مشہور ہوئی موت کے بارے میں ایک مخصوص رویہ کی بنا پر وجود میں آئی۔ وجودیت میں موت کو ایک ناقابل انکار اور ناگزیر حقیقت تسلیم کیا جاتا ہے جو کہ حیات و وجود کا سلسلہ ہمیشہ کے لیے منقطع کر دیتی ہے۔ موت کو اس حیثیت میں قبول کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اپنی حیات اور وجود کو جس حد تک ہو سکے مصدق (Authentic) بنانے کو کوشش کی جائے لیکن موت کو کلی خاتمہ سمجھنے کا لازمی نتیجہ مایوسی اور ناامیدی ہے۔ چنانچہ وجودیت کا تمام ترجھکاؤ قنوطیت کی طرف ہے۔[۵۵]

یہاں یہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ کیا آخرت کی زندگی میں بھی ارتقا جاری رہنے کا جواز قرآن سے ملتا ہے یا نہیں۔ پانچویں باب (جز نمبر ا) میں ہم یہ دیکھ آئے ہیں کہ قرآن کی بعض آیات سے یہ پتہ چلتا ہے کہ جنت میں ارتقا رک نہیں جائے گا کیونکہ وہاں بھی بلند سے بلند تر مقامات ہوں گے (۲۰:۳۹) جن کے حصول کی ساکنان جنت خواہش کریں گے۔ مزید برآں آخرت کی زندگی میں

جنت کی طرف جاتے ہوئے ایک نور مومنین کے دائیں طرف اور آگے آگے دوڑ رہا ہوگا......اور وہ اس نور کی تکمیل کی دعا کریں گے (۸:۶۶) مزید برآں یہ بھی کہا گیا ہے کہ جنت میں مومنین کی ہر خواہش پوری ہوگی۔ اب تکمیل ذات اور آگے بڑھنے کی بھی ایک فطری خواہش انسان کے اندر موجود ہے اگر دیگر خواہشات موجود رہیں گی تو یہ خواہش بھی قائم رہے گی۔ چنانچہ اس کی تکمیل کے بھی پورے مواقع میسر ہوں گے۔ البتہ اس ارتقائی سعی وجہد میں تھکاوٹ اور درماندگی نہیں ہوگی بلکہ روحانی مسرت شامل ہوگی۔

اگر موت کے بارے میں ایسا نقطۂ نظر اپنایا جائے تو دلوں میں پژمردگی اور قنوطیت کی بجائے امید اور عزم کی شمع روشن ہوتی ہے۔ یہ وہ کام ہے جو رومی کے افکار کی تجدید وتشریح سے بدرجہ احسن ہوسکتا ہے۔ رومی کے خیالات کے دوبارہ تذکرے سے ہمارا مقصد بھی یہی ہے کہ رومی کا پیغام وضاحت کے ساتھ سامنے آجائے۔ اقبال عصر حاضر کی روحانی بیماریوں کا علاج رومی کے اسی پیغام میں پاتا ہے۔ اب اس کے ان الفاظ پر غور کیا جائے تو ان کی اہمیت کا صحیح اندازہ ہوتا ہے:

دراصل عصر حاضر کو آج ایک رومی کی ضرورت ہے جو دلوں کو زندگی، امید اور ذوق وشوق کے جذبات سے معمور کردے۔[۵۶]

رومی کے افکار نے اقبال کی فکری ساخت پر نہایت گہرے اثرات چھوڑے چنانچہ ہمیں ان کے خیالات کی صدائے بازگشت اقبال کے اشعار میں سنائی دیتی ہے:

ازاں مرگ کہ می آید چہ باک است
خودی چوں پختہ شد از مرگ پاک است

(گلشن رازِ جدید، سوال نمبر ۶)

کھول کے کیا کروں بیاں سرِّ مقامِ مرگ و عشق
عشق ہے مرگ باشرف، مرگ حیات بے شرف

(بال جبریل، ص ۴۹)

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
تیرے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

(ضربِ کلیم، ص ۷۸)

دل من راز دان جسم و جاں است
نہ پنداری اجل برمن گراں است

چہ غم گر یک جہاں گم شد ز چشمم
ہنوز اندر ضمیرم صد جہاں است

(پیامِ مشرق، ص۶۲)

دلت می لرزد از اندیشۂ مرگ
ز بیمش زرد مانند وزیری
بخود باز آ خودی را پختہ تر گیر
اگر گیری پس از مردن نمیری

(پیامِ مشرق، ص۴۱)

زندگانی ہے صدف قطرۂ نیساں ہے خودی
وہ صدف کیا جو قطرے کو گہر کر نہ سکے
ہو اگر خود نگر و خود گرد خود گیر خودی
یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

(ضربِ کلیم، ص۴۳)

یہ نکتہ میں نے سیکھا بوالحسن سے
کہ جاں مرتی نہیں مرگ بدن سے
چمک سورج میں کیا باقی رہے گی
اگر بیزار ہو اپنی کرن سے

(بال جبریل، ص۳۷۹)

موت تجدید مذاق زندگی کا نام ہے
خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے
جوہر انساں عدم سے آشنا ہوتا نہیں
آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے فنا ہوتا نہیں

(بانگ درا، ص۲۳۵،۲۳۶)

جنّتِ ملاّ مے و حور و غلام
جنّتِ آزادگان سیر دوام
جنّتِ ملاّ خور و خواب و سرود
جنّتِ عاشق تماشائے وجود

حشرِ ملاّ شقِّ قبر و بانگ صور
عشق شور انگیز خود صبح نشور

(جاوید نامہ، ص۱۲۰)

یہ اور اس طرح کے متعدد اشعار اس کے کلام میں جا بجا مل جاتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال رومی کی طرح موت، برزخ اور بعث کو حیاتیاتی ارتقا کے ہی مختلف مراحل سمجھتا ہے اور یہ ارتقائی عمل آخرت میں بھی ہمیشہ جاری و ساری رہے گا۔ بانگ درا کی ایک طویل نظم ''والدہ مرحومہ کی یاد میں'' کے اندر اقبال نے نہایت موثر انداز میں موت اور حیات بعد الموت کے بارے میں اپنے رویے کا اظہار کیا ہے۔

⑧

اب اقبال ایک دوسرے نہایت اہم سوال کی طرف اپنی توجہ مبذول کرتا ہے کیا انسان کی بعثت ثانیہ پر اس کا سابق پیکر طبیعی بھی دوبارہ زندہ ہو جائے گا؟ یہ مسئلہ مسلمان فلاسفہ اور متکلمین کے درمیان متنازعہ فیہ رہا ہے۔

انسان اپنی شخصیت کو اپنے جسم طبیعی کے حوالے سے ہی دیکھتا ہے۔ یہ ایک فطری بات ہے کہ جو چیز سامنے نظر آئے اور جس کا ادراک بالحواس ہو سکے، انسان اسی کو حقیقی تسلیم کرتا ہے۔ مر جانے کے بعد جسم کا دوبارہ زندہ ہونا انتہائی مستبعد محسوس ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ شاخ جس پر سے کوئی پھول مرجھا گیا ہو، متعدد نئے شگوفوں کو تو جنم دے سکتی ہے، لیکن اس مرجھائے ہوئے پھول کو دوبارہ زندہ نہیں کر سکتی۔ اسی طرح ایک عضویہ اپنے تخم ہائے حیات سے بے شمار افراد کو تو پیدا کر سکتا ہے، لیکن اپنے مردہ جسم کو از سر نو حیات نہیں بخش سکتا۔ جو پتے سوکھ کر گر جائیں، جن پودوں کے رگ و ریشے جذبِ آب کی صلاحیت کھو بیٹھیں اور جو عضویے خون کی گردش اور دل کی دھڑکن سے محروم ہو جائیں، ان کی سوئے حیات باز آمد ناممکن ہے۔ یہ ہے وہ سبق جو صدیوں کے تجربے سے انسان نے حاصل کیا ہے۔

اسی استبعاد کو ایام جاہلیت کا شاعر یوں ظاہر کرتا ہے:

اَموت ثُمّ بعث ثُمّ حشر
حَدِیُثُ خرافۃٍ یا اُمّ عَمرٍ

(کیا موت ہے؟ پھر دوبارہ زندہ ہونا؟ پھر اکٹھے ہونا ہے، اے ام عمر (شاعر کی محبوبہ) سب فضول باتیں ہیں)

قرآن میں لوگوں کے اقوال جگہ جگہ آتے ہیں جو جسم طبیعی کی ''نشاۃ الاخریٰ'' کے منکر ہیں:

کیا جب ہم مر جائیں گے اور مٹی ہو جائیں، یہ لوٹنا بہت دور ہے۔(۵۰:۱)

کیا ہم دوبارہ الٹے پاؤں لوٹانے جائیں گے، کیا جب ہم سڑی ہوئی ہڈیاں ہو جائیں گے، کیا جب ہم ہڈی اور چورا ہو جائیں گے تو ہم نئے بنا کر پھر اٹھائے جانے والے ہیں۔(۱۷:۱۵۔۱۰)

ان سڑی گلی ہڈیوں کو کون اٹھائے گا۔(۳۶:۷۸)

انھوں نے کہا یہی ہماری موجودہ زندگی ہے، دوسری نہیں! مرتے ہیں اور جیتے ہیں اور صرف زمانہ ہی ہم کو مارتا ہے۔(۴۵:۲۴)

انھوں نے کہا کہ یہی ہماری موجودہ زندگی ہے، ہم دوبارہ نہیں اٹھائے جائیں گے۔(۶:۳)

یہ وہ رویہ ہے جو ایک عام انسان کا زندگی اور موت کے بارے میں بنتا ہے۔ زندگی اسے عجیب نظر نہیں آتی کیونکہ وہ خود زندگی بسر کر رہا ہوتا ہے۔ مگر دوبارہ زندہ ہونا اسے عجیب لگتا ہے کیونکہ اسے اپنے روزمرہ کے تجربے میں کوئی ایسی مثال نہیں ملتی کہ جسم مردہ از سرِ نو زندہ ہو گیا ہو چنانچہ دورِ جاہلیت کے عرب یہی سمجھتے تھے کہ ''بعث'' اور ''حشر'' ناممکنات میں سے ہیں۔ اسلام نے جن عقاید کو پوری قوت کے ساتھ پیش کیا ان میں سے ایک حیات بعد الموت بھی ہے۔ قرآن میں حیات بعد الموت کے بارے میں جو بنیادی استدلال ہے وہ یہ ہے کہ:

کیا انھوں نے اپنے اوپر کے آسمان کو نہیں دیکھا کہ ہم نے اسے کیسا بنایا اور کس طرح اسے سجایا ہے کہ اس میں کہیں سوراخ نہیں اور زمین کو پھیلایا ہے اور اس میں پہاڑ کے لنگر بنائے اور اس میں قسم قسم کی رونق کی چیزیں اگائیں کہ ہر رجوع ہونے والے بندے کو اس سے سوجھ ہو اور یاد آئے اور آسمان سے برکت کا پانی برسایا اور پھر اس سے باغ اور کٹتے کھیت کے اناج اگائے اور کھجوروں کے لمبے درخت جن کے خوشے اوپر تلے ہیں بندوں کو روزی پہنچانے کے لیے ہے اور اس پانی سے مردہ آبادی کو ہم زندہ کرتے ہیں اسی طرح (قبروں سے) نکلنا ہوگا۔ پہلے نوح کی قوم پھر اصحابُ الرَّس اور ثمود اور عاد اور فرعون اور لوط کے بھائیوں نے اور جنگل والوں نے اور تُبّع کی قوم نے اس کو جھٹلایا تو میری دھمکی پوری اتری کیا ہم پہلے پیدا کر کے تھک گئے (جو دوبارہ پیدا نہیں کر سکتے) بات یہ ہے کہ ان کافروں کو از سرِنو پیدائش میں شک ہے۔(۵۰:۶۔۱۵)

یہ نہیں دیکھتے کہ وہ اللہ جس نے آسمانوں کو اور زمین کو بنایا وہ ان لوگوں کے مثل کو (دوبارہ بھی) بنا سکتا ہے۔(۱۷:۹۹)

اور بھی ہے جو خلق کا آغاز کرتا ہے، پھر اس کو دوبارہ خلق کرے گا اور یہ دوبارہ خلق کرنا اس کے لیے آسان ہے۔(۳۰:۳)

(لوگو!) اگر تم کو دوبارہ زندگی میں شک ہے تو ہم تو (پہلے) تم کو (اسی مردہ) مٹی سے پیدا کر چکے ہیں۔ (پھر دوبارہ کیوں نہیں پیدا کر سکتے؟)۔ (۲۲:۱)

وہ بولا کون ان سڑی کھوکھلی ہڈیوں کو جلائے گا۔ کہہ دے وہی جس نے پہلی دفعہ انھیں بنایا۔ (۳۶:۵)

ان آیات سے تاثر یہ ملتا ہے کہ گلی سڑی ہڈیوں میں دوبارہ حیات پیدا ہو جائے گی اور لوگ اپنے پرانے جسموں کے ساتھ قبروں سے اٹھ کھڑے ہوں گے یہ تاثر اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ حیات کا کوئی ایسا تصور جس میں پیکرِ طبیعی شامل نہ ہو، ذہن میں نہیں آ سکتا۔ لوگ اسی بات پر حیران ہوتے تھے کہ جب ہڈیاں گل سڑ چکی ہوں گی اور لاشوں کے نام ونشان گم ہو چکے ہوں گے تو مرنے والے کیسے زندہ ہو جائیں گے۔ ایک لحاظ سے ان کا تعجب بھی بجا تھا کیونکہ ان کا تجربہ اس بات کی قوی شہادت فراہم کرتا تھا کہ عضویہ ارتقا کی اگلی منزل پر پہنچ کر پچھلی اسٹیج پر واپس نہیں آ سکتا یعنی جوان بچہ اور بوڑھا جوان نہیں ہو سکتا۔ تو جب ارتقا کا عمل ہی رک جائے تو اس کی تجدید کیوں کر ہو سکتی ہے۔ قرآن نے ان کی حیرانی کو یہ کہہ کر رفع نہیں کیا کہ ''بعث'' و ''حشر'' روحانی طور پر ہو گا کیونکہ وہ تو پیکرِ طبیعی کی خلقِ نو کو سمجھنے سے قاصر تھے تو خالصۃً روحانی بعث وحشر کو کیسے سمجھ سکتے تھے! چنانچہ قرآن نے بعثِ طبیعی یا بعثِ روحانی کی بحث سے ہٹ کر اصل بات کی ہے:

اور انھوں نے کہا، جب ہم زمین میں کھو جائیں گے، کیا نئی پیدائش میں پھر ہوں گے، (خدا فرماتا ہے یہ کچھ نہیں) بلکہ یہ اپنے پروردگار کی ملاقات کے منکر ہیں۔ (۳۲:۱۰)

اس آیت سے صاف پتہ چلتا ہے کہ قرآن نے جس بات پر زور دیا ہے وہ یہ ہے کہ حیات بعد الموت کو بطور ایک حقیقت کے تسلیم کر لیا جائے اور اس جھگڑے میں نہ پڑا جائے کہ بعث وحشر جسمانی ہو گا یا روحانی۔ اصل چیز یہ ہے کہ خدا کی طرف لوٹائے جانے پر یقین رکھا جائے:

کہہ دیجیے کہ ملک الموت جو کہ تم پر متعین ہے، تم کو موت دے گا پھر تم اپنے پروردگار کی طرف لوٹا دیے جاؤ گے۔ (۳۲:۱۰)

قرآن میں کسی جگہ اس بات کی صراحت نہیں کی گئی کہ مرنے کے بعد جب انسان کو اٹھایا جائے گا تو وہ پرانے جسم کے ساتھ ہی اٹھایا جائے گا۔ اس کے برعکس کئی مقامات پر ہمیں بڑے واضح بیانات ملتے ہیں کہ یہ یکسر نئی تخلیق ہو گی۔

جس دن یہ زمین کسی اور زمین سے بدل دی جائے گی اور آسمان بھی اور مخلوق اکیلے زبردست خدا کے سامنے نکل کھڑی ہو گی۔ (۱۴:۴۸)

اس آیت سے پتہ چلتا ہے کہ پرانی زمین اور پرانا آسمان معدوم ہو جائے گا اور ان کی جگہ نئی زمین اور نیا آسمان بنا دیے جائیں گے۔ بالفاظ دیگر یہ نظام زمان و مکان یکسر بدل دیا جائے گا اور اس کی جگہ کوئی اور نظام زمان و مکان لایا جائے گا۔ اب موجودہ جسم موجودہ نظام زمان و مکان سے مشروط ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ کسی دوسرے نظام زمان و مکان کے لیے قطعاً غیر موزوں اور غیر مطابقت پذیر ہوگا۔

ایک دوسری جگہ اس امر کی مزید تصریح کی گئی ہے:

کیا وہ یہ نہیں سمجھتے کہ اللہ جس نے زمین و آسمان کو تخلیق کیا ہے وہ ان کے جیسوں کو تخلیق کر سکتا ہے۔(۸۱:۳۶)

ان کے جیسوں کے لیے ''مثلھم'' استعمال ہوا ہے جو زمین و آسمان کی طرف نہیں بلکہ لوگوں کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ پرانا جسم زندہ نہیں کیا جائے گا بلکہ ایک نیا جسم خلق کیا جائے گا جس میں پرانی روح ہی قیام کرے گی اور جو کسی نئے زمان و مکان سے ہم آہنگ ہوگا۔ ''بات یہ ہے کہ ہم ان ہی باتوں کو سمجھ بوجھ سکتے ہیں جن کی مثالیں اور نظیریں اس مادی دنیا میں ہماری نگاہوں سے گزرتی رہتی ہیں اور وہ عالم جو نگاہوں سے مستور ہے بلکہ تصور سے بھی دور ہے اس کی باتوں کو اس طرح سمجھنا کہ ہر سوال اور تکرار سوال سے ہم بے نیاز ہو جائیں تقریباً ناممکن ہے۔ ان کے متعلق جو کچھ کہا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ دیدۂ شہرستانِ وجود یعنی دنیا کے قیاس پر اس نادیدہ شہرستانِ بقا کا ہر نقشہ اور خاکہ بتایا اور سمجھایا جائے اور یہی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم نے کیا ہے۔[۵۷]

یہ ہم گذشتہ باب (جز نمبر ۱) میں دیکھ آئے ہیں کہ قرآن کی مابعد الطبیعیات میں جسم اور روح دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ روح اصل مکلّف ہے۔ جسمانی اعضا و جوارح تو محض آلات ہیں۔ ان کو جس طرح ایک بالاتر ارادہ (روح انسانی) چاہے استعمال کرے۔ چنانچہ اعمال کی ذمہ داری روح پر ہے، جسم پر نہیں۔ اسی طرح سزا و جزا کی راحت و تکلیف کا اصل مورد روح ہے جسم نہیں، تو پھر اب وہ کسی قالب میں بھی ہو اور کسی رنگ میں بھی ہو، روح پر مواخذہ اور ثواب و عذاب کی لذت و الم کا احساس یکساں ہوگا۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ جو جسم ہم کو دوسری دنیا میں ملے گا اس کی خصوصیات و لوازم اس خاکی جسم کی خصوصیات و لوازم سے بالکل الگ ہوں۔ چنانچہ خود ہمارے تخیل اور تصور اور نیز خواب و رویا میں جو جسم ہم کو نظر آتا ہے وہ جسم ہو کر نظر آنے کے باوجود مادی جسمانیت سے سراسر پاک ہوتا ہے۔ اس لیے لفظ جسم کے بولنے سے ان ہی خصوصیات کا جسم سمجھ

لینا ضروری نہیں ہے اور نہ اس جسم پر قیاس کر کے اس جسم پر اشکالات وارد کیے جا سکتے ہیں۔[۵۸]

قرآن کی کئی آیات سے واضح ہوتا ہے کہ یوم الحشر انسان کو جو جسم عطا کیا جائے گا وہ یکسر نیا ہوگا:

بلکہ یہ لوگ نئی آفرینش سے شک میں ہیں۔(۵۰:۱۵)

کیا ہم درحقیقت نئی آفرینش کر کے اٹھائے جائیں گے۔(۱۷:۴۹)

بیشک تم ایک نئی آفرینش میں ہونے والے ہو۔(۳۴:۷)

جس طرح ہم نے پہلی پیدائش کا ذکر کیا ہے، اسی طرح ہم اسے دوبارہ بنائیں گے۔(۲۱:۱۰۴)

یہاں یہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ انسان کو جو پیکرِ نو ملے گا وہ تو پیکرِ قدیم سے مختلف ہوگا اور قرآن میں کہا گیا ہے کہ انسان کے اعضا اس کے اعمال کی شہادت دیں گے، تو یہ کیوں کر ممکن ہے کہ پیکرِ جدید کے اعضا پیکرِ قدیم کے اعضا کی نمائندگی کریں؟ اس کا جواب یہ ہے اس دنیا میں بھی جسم یا عضویہ میں خلیوں کے بننے اور فنا ہونے کا عمل متواتر جاری رہتا ہے۔ ماہرین عضویات ہمیں بتاتے ہیں کہ سات سال کے عرصے میں انسان کا جسم بالکل تبدیل ہو جاتا ہے۔[۵۹] دنیوی جسم تبدیلی کے عمل سے گزرتے رہتے ہیں۔ اب اگر کوئی مجرم بھاگ گیا ہو اور چند سال کے بعد جب پکڑا جائے تو وہ یہ عذر نہیں کر سکتا کہ وہ ہاتھ جس سے اس نے چوری کی تھی اور وہ پاؤں جس سے وہ مال لے کر بھاگا تھا، اس عرصۂ دراز میں بدل گئے ہیں۔ اس لیے وہ لائق تعزیر نہیں کیونکہ وہ روح جس نے اسے اپنے ارادہ و نیت سے اس کام کو اس کے ہاتھوں اور پاؤں کے ذریعے کروایا تھا جس طرح کل تھی بعینہٖ آج بھی ہے اور جو تکلیف اس کو پہلے جسم کے ذریعہ کل پہنچ سکتی تھی۔ بعینہٖ آج بھی پہنچ سکتی ہے اور جسمانی تغیر سے اس میں اصلاً کوئی فرق پیدا نہیں ہوا۔[۶۰] مزید برآں ایک بیماری جو جسم کو لاحق ہو اور عرصہ دراز تک قائم رہے، جسم کی تبدیلی کے باوجود قائم رہتی ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ نئے بننے والے خلیے اپنے ماقبل خلیوں سے وراثت میں اس بیماری کو حاصل کرتے رہتے ہیں۔ اسی طرح عین ممکن ہے کہ پیکرِ نو کے اعضا و جوارح بھی پیکرِ قدیم کے اعمال و افعال کے اثرات لیے ہوں۔ یعنی پیکرِ نو پیکرِ قدیم کا وارث ہو۔

قرآن اور بعض احادیث سے بھی یہ پتہ چلتا ہے کہ مرنے کے بعد روح کو عذاب یا ثواب کے پیشگی اثرات پہنچنے شروع ہو جاتے ہیں۔ اس حالت میں جبکہ جسم خاکی مٹی میں مل چکا ہو، ثواب و عذاب کے اثرات کے پہنچنے کا مطلب یہ ہے کہ روح نے پیکرِ نو تراشنا شروع کر دیا ہے۔ یہی وہ

امر ہے جس کی طرف اقبال نے اشارہ کیا ہے کہ خودی برزخ میں ایک نئے نظام زمان ومکان کے مطابق خود کو ڈھالنا شروع کر دیتی ہے۔ بعثت ثانیہ پر انسان کو جو ''خلق جدید'' عطا ہوگی وہ عرصۂ برزخ میں تیار ہونے والے پیکرنو کی ہی تکمیل ہوگی۔

یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ اس پیکرنو کی تشکیل میں ''عمل'' نہایت اہم کردار ادا کرتا ہے۔ قرآن میں اعمال کی اہمیت پر غیر معمولی زور دیا گیا ہے۔ کہا گیا ہے کہ تمھارے اوپر کراماً کاتبین مقرر کیے گئے ہیں جو کہ تمھارے کیے دھرے کا ریکارڈ رکھتے ہیں۔ (بحوالہ ۸۲: ۱۲۹)

اسی طرح (۱۳: ۱۱) میں ان محافظ فرشتوں کا ذکر ہے جو انسان کے ساتھ ساتھ رہتے ہیں اور اسی بنا پر انسان جو دن کی روشنی میں کرتا ہے اور جو رات کی تاریکی میں کرتا ہے جو چھپاتا ہے اور جو ظاہر کرتا ہے، سب اللہ پر ظاہر وعیاں ہے۔ اگر ''محافظ فرشتوں'' اور ''لکھنے والے فرشتوں'' کے مفہوم پر غور کیا جائے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ ایک داخلی وجود کی تشکیل کا عمل شروع ہو گیا ہے۔ یہی داخلی وجود یا باطنی جسم برزخ میں ثواب وعذاب کے پیشگی اثرات کا محل ہے اور یہی قیامت کے دن اپنی تکمیل شدہ حیثیت میں اس طرح اٹھایا جائے گا کہ قرآن کی زبان میں ''نئی زمین اور نئے آسمان'' سے مکمل طور پر مطابقت پذیر ہوگا۔ قرآن میں ہے کہ روز قیامت لوگوں کے نامہ ہائے اعمال ان کی گردنوں میں لٹکتے ہوں گے۔ (۱۷: ۱۳)

اس کا مطلب یہ ہے کہ اچھے برے اعمال کے اثرات ان کے چہروں سے عیاں ہوں گے۔ مولانا شبلی نعمانی اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> روحوں کو آخرت میں جو جسم ملیں گے وہ حقیقت میں ان کے اعمال ہی کے ظل وعکس ہوں گے یعنی جیسے اعمال ہوں گے ویسے ہی ان کو جسم عنایت ہوں گے چنانچہ اس دنیا کے جسمانی رنگ کے لحاظ سے خواہ کوئی کالا ہو یا گورا، مگر اس دنیا میں اس کا یہ کالا پن اور گورا پن اعمال کی سیاہی وسپیدی کی صورت میں بدل جائے گا۔ خدا نے فرمایا:
>
> کتنے چہرے اس دن روشن ہنستے اور شادمان ہوں گے اور کتنے چہروں پر اس دن کدُورت ہوگی اور ان پر سیاہی چھائی ہوگی۔ (۸۰: ۳۹۔۴۱)
>
> جس دن کتنے چہرے سپید ہوں گے اور کتنے کالے۔ لیکن جن کے چہرے کالے ہوئے کیا تم وہ ہو جو ایمان کے بعد پھر کافر ہو گئے تھے، تو پھر اپنے کفر کرنے کے بدلہ عذاب کا مزہ چکھو! اور جن کے چہرے سپید ہوئے وہ اللہ کی رحمت میں ہوں، اسی میں سدا رہیں گے۔[۶۱] (۳: ۱۰۶۔۱۰۷)

یہ مسئلہ کہ حشر جسمانی ہوگا کہ نہیں قدیم مسلمان مفکرین کے لیے وجہ نزاع رہا ہے۔ مسلمان

فلاسفہ بالخصوص فارابی اور سینا نے بعث وحشر کو جسمانی نہیں بلکہ روحانی قرار دیا۔ اس سلسلے میں غزالی نے ان پر شدید نکتہ چینی کی اور دلائل کے ساتھ ثابت کرنے کی کوشش کی بعث وحشر جسمانی طور پر ممکن ہے۔ غزالی کے نزدیک حشر اجساد کا انکار ان مسائل میں سے ایک ہے جن سے تکفیر لازم آتی ہے۔[۶۲]

سارا مسئلہ اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ بعث وحشر کا معاملہ ایک ایسے عالم سے تعلق رکھتا ہے جو ہمارے حواس اور عقل سے ماورا ہے۔ البتہ متشابہات ہونے کے ناطے ہمیں یہ حق پہنچتا ہے کہ ہم حقائق ماقبل اور دیگر شواہد کی روشنی میں اس کی تاویلات پیش کر سکیں اور اگر شاہ ولی اللہ کی طرح یہ تسلیم کر لیا جائے کہ روح قیامت کے دن کوئی نہ کوئی پیکر ضرور رکھے گی تو پھر نہ غزالی کی طرف سے تکفیر لازم آتی ہے اور نہ ہی فکری اشکال پیدا ہوتا ہے۔

اس مسئلہ میں اقبال کے نقطۂ نظر کو سمجھنے کے لیے مندرجہ ذیل نکات کو سامنے رکھنا ضروری ہے:

۱- ہزاروں لاکھوں سال کا ارتقا اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ موت انسان کی منزل آخر نہیں۔ انسان کے ماضی پر غور کیجیے تو یہ امر اغلب سا نظر آتا ہے کہ اس کی ہستی کا سلسلہ جسم کی ہلاکت ساتھ بالکل ختم ہو جائے۔[۶۳]

۲- خودی کو بحیثیت ایک فرد کے ممتاز رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ اسے کسی جگہ یا تجربی پس منظر سے نسبت دی جائے۔ اس لیے مقامات واجساد کے حوالے سے سوچنا غلط نہیں۔

۳- موت کے بعد خودی ایک اور پیکر تراشے گی اور اس کے استحکام وعدم استحکام کا دارو مدار اس دنیا میں کیے ہوئے اعمال پر ہوگا۔

۴- انسان کے لیے بس اتنی بات کافی ہے کہ وہ سمجھ لے کہ مرنے کے بعد خودی ارتقا کے کسی اگلے مرحلے میں داخل ہو جائے گی۔ بعث وحشر کے جسمانی یا روحانی ہونے پر زیادہ مغز ماری نہیں کرنی چاہیے۔ کیونکہ اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ انسان کا معاد کسی نہ کسی جسد عنصری سے وابستہ ہے، خواہ اس جسد عنصری کی حقیقت کچھ بھی ہو اور سر دست ہم اسے سمجھ بھی نہ سکیں۔ جب بھی بعثت ثانیہ کے باب میں ہمیں کوئی بصیرت حاصل نہیں ہوتی۔[۶۴]

⑨

مرنے کے بعد جزا اور سزا کا عقیدہ دنیا کے اکثر مذاہب میں پایا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ حیات بعد الموت اور سزا و جزا کا تصور سب سے پہلے قدیم مصری تہذیب میں پیدا ہوا۔ مصریوں کا خیال تھا کہ مرنے کے بعد روح تحت الثریٰ میں چلی جاتی ہے جہاں اوسرس (Osiris) دیوتا اس

کے اچھے یا برے کاموں کی جزا و سزا کا فیصلہ کرتا ہے۔ چنانچہ ہمیں قدرتی طور پر توقع ہو سکتی ہے کہ بنی اسرائیل نے ایک مدت مدید تک مصر میں قیام کرنے کی بدولت مصریوں سے حیات بعد الممات کا تصور اور اس کا تلازمہ یعنی جزا و سزا کا عقیدہ اکتساب کیا ہوگا۔[۶۵] مصریوں کے علاوہ یہ عقیدہ قوم بابل اور زرتشتی مذہب میں بھی پایا جاتا ہے۔ حضرت مسیح کی تعلیمات و ارشادات میں اگرچہ بڑی حد تک تحریف ہو چکی ہے تاہم اگر ان پر ہم ناقدانہ نگاہ ڈالیں تو یہ پتہ چلے گا کہ ''خدا کی بادشاہت'' کے قریب آ جانے اور حیات بعد الموت کے بارے میں بیانات اس قدر تواتر سے آتے ہیں کہ اس عقیدہ کے بارے میں یہ گمان نہیں ہو سکتا کہ یہ تحریف شدہ ہے۔ اس عقیدے کے مطابق جب خدا کی بادشاہت قائم ہو جائے گی تو حضرت مسیح کرسئ عدالت پر رونق افروز ہوں گے۔ فرشتے ان کے فیصلوں کو عملی جامہ پہنانے پر مامور ہوں گے۔ وہ صالح اور نیک لوگوں کو نہایت عمدہ مسکن میں جو کہ ابتدائے آفرینش سے تیار کر کے رکھا گیا ہے، بھیجیں گے اور بدکار لوگوں کو دائمی آگ میں جھونک دیں گے جو کہ شیطان اور اس کے ساتھیوں کے لیے تیار رکھی گئی ہے۔[۶۶] ہندوستان کے مذاہب میں یہ عقیدہ ہمیں تناسخ ارواح اور دوسرے جنم کی صورت میں ملتا ہے اس عقیدے کی رو سے مرنے کے بعد آدمی کی آتما کو اس کے کرموں کی بنا پر کوئی قالب ملتا ہے۔ وہ آتما جس کے پاپ بہت زیادہ ہوں اس ''یم لوک'' میں جانا پڑتا ہے جہاں نرک (دوزخ) ہے۔ وہ وہاں ہر قسم کی سزا جھیلتی ہے اور اس کے بعد اس کے کھاتے میں جو اچھے کرم ہوتے ہیں ان کی جزا پانے کے لیے چندر لوک (چاند کی دنیا) میں بھیج دی جاتی ہے۔ جس روح سے اس دنیا میں کچھ کام لینا ہوں اسے بارش، ہوا اور بادل کے ذریعے سے پھر اس دنیا میں بھیج دیا جاتا ہے۔ جہاں مختلف جانوروں یا درختوں کے قالب میں اس کی روح بھٹکتی رہتی ہے اور سزا کا بوجھ کم کرتی رہتی ہے تا آنکہ وہ جنموں کی گردش سے نجات پا کر چندر لوک یا سورج لوک وغیرہ جیسی آسمانی دنیاؤں میں جا کر ابدی سکون حاصل کر لیتی ہے۔[۶۷]

آخرت کے دار العذاب اور دار الجزا یعنی جہنم اور جنت کی حقیقت کیا ہے؟ کیا یہ صرف نفسی و ذہنی کوائف ہیں یا یہ فی الواقع معروضی مقامات ہیں؟ اس بارے میں مسلمان مفکرین نے مختلف توجیہات و تشریحات پیش کی ہیں۔ بعض کے نزدیک جنت دوزخ مقامات ہیں اور ان میں جزا و سزا جسمانی ہوگی اور تا ابد جاری رہے گی۔ کچھ حکما خاص طور پر ابن سینا اور فارابی یہ سمجھتے ہیں کہ جنت اور دوزخ جسمانی کوائف نہیں بلکہ جنت کی مسرتوں اور دوزخ کی تکلیفوں کو مادی استعاروں میں اس لیے بیان کیا گیا ہے کہ جسمانی مثالوں سے روحانی کیفیات کو سمجھایا جا سکے۔ مثلاً ایک بچے

یا عنین کو جو شباب و مردمی کے لذائذ سے بے بہرہ ہے، جنسی لذت کے متعلق کیفیات کو سمجھانے کے لیے ہم مٹھائی کا نام لے دیتے ہیں یا کھیل کا ذکر کر دیتے ہیں۔[۶۸] شاہ ولی اللہ کا خیال ہے کہ جنت اور دوزخ دونوں کیفیتیں عالم مثال سے تعلق رکھتی ہیں۔ عالم مثال ان کے نزدیک وہ مقام ہے جہاں عقیدہ و عمل کی ہر ہر جنبش جسمانی روپ دھار لیتی ہے۔ یعنی جہاں اجساد معانی کے قالب میں ڈھل جاتے ہیں اور مساعی اجساد کا پہناوا اختیار کر لیتے ہیں۔ یہ وہ مقام ہے جہاں شاہ صاحب کے ہاں نیکی شجر سایہ دار، دودھ کی نہر اور کوثر و تسنیم میں بدل جاتی ہے اور برائی آگ کا شعلۂ جوالہ، تپش، حرارت اور عذاب بن کر ظاہر ہوتی ہے۔ گویا جنت و دوزخ کے تمام مظاہر عالم مثال سے تعلق رکھتے ہیں۔[۶۹]

آخرت میں بعث و حشر کا تمام تر انداز ایسا ہوگا جو ہمارے احاطۂ ادراک میں نہیں آ سکتا، کیونکہ موجودہ نظام زمان و مکان یکسر ختم کر کے نئی زمین اور نئے آسمان بنائے جائیں گے۔ اس نئے عالم زمان و مکان میں نئے قوانین نافذ کیے جائیں گے۔ بنی نوع انسان، خلق جدید میں اٹھائی جائے گی۔ ان کے حساب کتاب اور سزا و جزا کا نظام بھی مختلف ہوگا۔ لیکن اس حقیقت کو سمجھانے کے لیے ترازو، نامۂ اعمال، شجر سایہ دار، دودھ اور شہد کی نہریں آگ کی لپٹیں اور جلنے کی تکلیف وغیرہ جیسے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں کیونکہ یہ انسان کے روزمرہ کے تجربے اور مشاہدے کی چیزیں ہیں۔ ان الفاظ سے ایک عام آدمی بھی آخرت کی زندگی کا نقشہ قائم کر سکتا ہے اور ایک فلسفی بھی انھیں مجازی اور تمثیلی سمجھ کر ایک نئے عالم زمان و مکان کی نوعیت کا کسی حد تک اندازہ لگا سکتا ہے۔ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا روئے سخن چند اعلیٰ فکر و خیال رکھنے والے لوگ نہ تھے بلکہ ان کے پیغام کا تعلق عوام الناس سے تھا جن کے لیے تجربہ اور مشاہدہ اور حسی ادراک ہی سب کچھ تھا۔ چنانچہ یہ ضروری تھا کہ آخرت کا جو نقشہ کھینچا جائے وہ ان کے ادراک کے قریب تر ہو۔ تاہم متشابہات ہونے کے ناتے آخرت سے متعلق آیات میں یہ گنجائش رکھی گئی کہ ان کی تشریح و تاویل غیر حسی انداز میں بھی کی جا سکے۔ اگر ہم قرآن کی ان آیات پر غور کریں جن میں جنت و دوزخ کا نقشہ کھینچا گیا ہے تو پتہ چلتا ہے کہ لوگوں کے ذہن کو حسی اور جسمانی سزا و جزا سے بتدریج غیر حسی اور روحانی سزا و جزا کے تصور کی طرف لے جایا گیا ہے۔ سید امیر علی اس کی تشریح یوں کرتے ہیں:

قرآن کی جن سورتوں میں جنت کے مرصع نقشے کھینچے گئے ہیں، عام اس سے کہ وہ نقشے مجازی تھے

یا معنوی، وہ سب سورے کلی یا جزئی طور پر مکے میں نازل ہوئے۔ اس موضوع پر جو روایتیں اس زمانے میں عام تھیں، ممکن ہے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم اپنے شعور مذہبی کے اوائل میں ان میں سے چند ایک کو مانتے ہوں لیکن جب ان کی روح میں کامل بیداری آ گئی اور خالق کائنات کے ساتھ ان کا رابطہ زیادہ گہرا ہو گیا تو ان کے وہ خیالات جو پہلے مادیت کا پہلو لیے ہوئے تھے سراسر روحانی ہو گئے۔ ان کی ذہنی نشو ونما نہ صرف مرورِ زمانہ اور ان کے شعور مذہبی کے ارتقا کے دوش بدوش بلکہ ان کے متبعین نے روحانی تصورات کے سمجھنے میں جو ترقی کی، اس کے قدم بقدم بھی ہوئی۔ چنانچہ بعد کے سوروں میں روحانی پہلو مادی پہلو پر اور روح جسم پر غالب نظر آتی ہے۔ سرسبز وشاداب باغ جنھیں نہریں سیراب کرتی ہیں، دائمی چھاؤں، آسودہ حالی اور امن وامان یہ سب چیزیں جو ایک بے آب وگیاہ اور بے مایہ ریگستان کے سدا بھوکے پیاسے رہنے والوں کے لیے جن کی زندگی اپنے ساتھ اور اپنے ماحول کے ساتھ ایک مسلسل جنگ تھی، غیر مترقبہ نعمتیں تھیں، اب بھی مرقّع کے بنیادی نقش ونگار ہیں، لیکن اہل جنت کو جو اصل خوشی نصیب ہوگی، وہ خدا کی بار گاہ میں سکون واطمینان اور باہمی الفت ومودت کی صورت میں دکھائی گئی ہے۔[۲۰]

اس امر کی طرف اس آیت میں توجہ مبذول کرائی گئی ہے: ''اور کوئی شخص نہیں جانتا کہ اس کے لیے آنکھوں کی کیسی ٹھنڈک چھپا کر رکھی گئی ہے۔ یہ ان اعمال کا صلہ ہے جو وہ کرتے تھے۔ (۳۲:۱۷) اس کے علاوہ یہ کہا گیا کہ جنت کی تمام نعمتوں سے بڑھ کر جو نعمت ہوگی وہ دیدارِ الٰہی ہے۔ حدیث ہے ''خدا کا سب سے مقبول بندہ وہ ہوگا جو صبح وشام خدا کا چہرہ (یعنی اس کا جلوہ) دیکھے گا''۔ یہ ایک ایسی راحت ہوگی جو تمام لذّات جسمانی سے اسی طرح بڑی ہوگی جس طرح سمندر پسینے کی ایک بوند سے بڑا ہے۔ (مشکوٰۃ۔ کتاب ۲۳۔ باب ۸ فصل ۱)

اسی طرح دوزخ کی آگ کا قیاس بھی ہم دنیاوی آگ پر نہیں کر سکتے۔ اس کے اندر بعض درخت ہوں گے جو نہیں جلیں گے، وہ صرف مجرموں کو جھلسائے گی، کسی کے پاؤں کو چھوئے گی، کسی کی کمر تک آئے گی اور کسی کے گلے تک پہنچے گی۔ قرآن میں متعدد جگہوں پر دوزخیوں کی ذہنی کیفیت کا ذکر آیا ہے۔ آگ کے عذاب کے علاوہ ان کے غم، حسرت پشیمانی کا ذکر ملتا ہے اور دوزخ میں جو سب سے بڑا عذاب انھیں ستائے گا وہ لِقائے الٰہی سے محرومی ہے۔ مندرجہ ذیل آیات سے یہ امور واضح ہو جاتے ہیں:

سلگائی ہوئی اللہ کی آگ جو دلوں کو جھانکے گی۔ (۱۰۴:۱)

اور جب عذاب کو دیکھیں گے تو اپنی پشیمانی کو چھپائیں گے۔ (۱۰:۶)

وہ جب دوزخ سے غم کی وجہ سے نکلنا چاہیں گے۔(۲:۲۲)
تو آج ذلت کے عذاب کا بدلہ دیے جاؤ گے۔(۲:۴۶)
آج معذرت پیش نہ کرو۔(۶:۶۶)
ذلیل ہو اس دوزخ میں اور مجھ سے بات نہ کر (یعنی اللہ سے بات نہ کر)۔(۶:۲۳)
ہرگز نہیں وہ اس دن اپنے رب سے پردے میں ہوں گے۔(۱۵:۸۳)
نہ قیامت میں خدا ان سے بات کرے گا، نہ ان کی طرف دیکھے گا نہ ان کو سنوارے گا، ان کے لیے دردناک عذاب ہے۔(۸:۳)

ان آیات سے پتہ چلتا ہے کہ خدا لوگوں کو آخرت کے بارے میں جو باتیں بتانا چاہتا ہے وہ ان کے احاطۂ ادراک سے ماورا ہیں۔ اس لیے مادی اور حسّی پیرائے میں جنت دوزخ کا نقشہ کھینچا گیا۔ لیکن اصل لذات جو جنت میں لوگوں کو حاصل ہوں گی وہ مادی لذات سے بہت بلند ہیں۔ اسی طرح دوزخ میں جسمانی سزاؤں سے کہیں بڑھ کر جو تکلیف دہ اور دردناک بات ہوگی وہ دنیوی زندگی کی ناکامیوں کا غم، ان پر حسرت و پشیمانی اور قرب الٰہی سے محرومی ہوگی۔ اسی لیے اقبال جنت دوزخ کو مقامات نہیں بلکہ نفسی احوال قرار دیتا ہے۔ دوزخ انسان کا یہ المناک احساس ہے کہ وہ دنیوی زندگی میں ناکام رہا ہے اور ''جنت'' کا مطلب ہے فنا اور ہلاکت کی قوتوں پر غلبے اور کامرانی کی مسرت۔[۱۷] یعنی یہ احساس کہ میں بحیثیت انسان کامیاب رہا ہوں اور اب بقائے الٰہی کا اہل قرار پایا ہوں۔

اقبال کا خیال ہے کہ دوزخ ابدی لعنت کی جگہ نہیں۔ ایک عرصۂ معینہ تک عالم کرب و اذیّت میں رہنے کے بعد دوزخیوں کو معافی مل جائے گی اور وہ جنت میں داخل کر دیے جائیں گے۔ اس ضمن میں قرآن میں جو لفظ ''خلود'' آیا ہے اس سے اقبال ایک معینہ مدت مراد لیتا ہے۔ قرآن میں اہل دوزخ اور اہل جنت دونوں کے لیے ''خلود'' اور ''دوام'' کے الفاظ آئے ہیں۔ لیکن اہل جنت کے بارے میں ''ابداً'' کی صراحت کی گئی ہے اور ان کے بارے میں مشیت الٰہیہ ظاہر کر دی گئی ہے کہ ایک دفعہ وہ جنت کے حقدار قرار دیے جانے کے بعد اس سے محروم نہیں کیے جائیں گے جبکہ اہل دوزخ کے بارے میں متعدد مقامات پر خلود کے ساتھ ''ابداً'' کی تصریح نہیں کی گئی بلکہ یہ کہا گیا ہے ''دوزخ ہے تمھارا ٹھکانہ اور اس میں تم سدا رہنے والے ہو، لیکن یہ کہ اللہ جو چاہے بے شک تیرا رب علیم و حکیم ہے''۔(۱۵:۶) اس آیت سے پتہ چلتا ہے کہ اہل دوزخ کے

لیے یہ گنجائش رکھی گئی کہ اگر اللہ چاہے تو اپنی حکمت و مصلحت کی تحت ان کی مغفرت کر سکتا ہے۔
مولانا شبلی نعمانی لفظ ''خلود'' کی تشریح یوں کرتے ہیں:

یہاں ایک بات سمجھ لینی چاہیے کہ خلود کے دو معنی ہیں، ایک حقیقی دوام اور دوسرے قیام طویل، ان دو میں سے کسی ایک معنی کی تخصیص قرینے سے ہوگی۔ اسی دوسرے معنی کے اعتبار سے عربی اشعار میں پہاڑوں اور بدویانہ چولھوں کے پتھروں کے لیے خَوالِد اور خالِدات کے لفظ صفت میں آتے ہیں کیونکہ وہ تادیر اور زمانۂ دراز تک باقی رہنے والے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ تنہا ''خٰلدین'' کا لفظ ابدیت کے مفہوم میں صریح نہیں، جب تک اس کے ساتھ کوئی اور قرینہ قائم نہ ہو، جو دوام کے معنی کی تخصیص کر دے جیسا کہ یہ قرینہ ان آیتوں میں ہے جہاں اہل جنت کو ''خالدین'' کہا گیا ہے۔ تقریباً بیس آیتوں میں اس خلود کے معنی دوام اور عدم انقطاع کے بتائے گئے ہیں۔ اس لیے جنت کے سلسلہ میں جہاں صرف ''خالدین'' بھی ہے، وہاں ہمیشگی اور دوام کے ہی معنی لیے جائیں گے، برخلاف اس کے جہاں دوزخ کے ساتھ لفظ ''خالدین'' آیا ہے، وہاں دوام کے مفہوم کے لیے کوئی قرینہ موجود نہیں۔ اس لیے دوزخ والی آیتوں میں ''خلود'' سے مقصود یہ ہے کہ گناہگار زمانۂ دراز تک دوزخ میں رہیں گے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ گناہگار اہل ایمان کی سزا میں کہیں ''خالدین'' کے ساتھ ''ابداً'' کا لفظ استعمال نہیں کیا گیا۔ گناہگار اہل ایمان میں سب سے بڑی دھمکی اس کو دی گئی ہے جس نے کسی مسلمان کا خون بے سبب بہایا ہو۔ مگر اس کے لیے بھی ''خالدین'' کے ساتھ ابداً کا لفظ نہیں استعمال کیا گیا، فرمایا:

اور جو کوئی کسی باایمان کو قصداً قتل کرے گا تو اس کا بدلہ دوزخ ہے۔[۲۷] اس میں وہ ''خالدا'' (یعنی مدت دراز تک پڑا) رہے گا۔ (۴:۱۳)

اقبال کے نزدیک دوزخ ایک اصلاحی اور تادیبی عمل ہے تا کہ جو خودی پتھر کی طرح سخت ہو گی ہے وہ پھر رحمت خداوندی کی نسیم جاں فزا کا اثر قبول کر سکے۔[۲۸] اہل دوزخ کے بارے میں آیا ہے کہ وہ صدہا سال اس میں پڑے رہیں گے۔ لفظ ''حقب'' یا ''احقاب'' کی تشریح ہم گذشتہ باب میں دیکھ آئے ہیں کہ یہ مدت معینہ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اس طرح صدہا سال سے بھی یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک دن وہ ختم ہو جائیں گے۔ اس طرح دوزخ کا تصور ایک دائمی دارالعذاب کا نہیں رہتا بلکہ ''شفاخانہ'' کا بن جاتا ہے۔ شبلی نعمانی اس تصور کی تشریح میں لکھتے ہیں:

انسان جب عدم حفظ صحت کی غلط کاریوں کے سبب سے بیمار ہو جاتا ہے تو اکثر یہی سمجھا جاتا ہے کہ فطرت نے اس کو ان کے معاوضہ میں بیماری کی تکالیف کی سزائیں دی ہیں۔ مگر واقعہ یہ نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ان غلط کاریوں کے برے نتائج جو انسان کے جسم کے اندر پیدا ہو گئے ہیں، ان کو دور

کرنے کے لیے جسم جد وجہد کرتا ہے۔ اس لڑائی کا نام بیماری اور اس لڑائی کی کشمکش کا نام بیماری کی تکالیف و آلام ہے جن کو ہم دردِ سر، دردِ شکم، اعضا شکنی اور بے خوابی وغیرہ الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہی روحانی بیماریوں کا حال ہے جن کو ہم اصطلاح شرعی میں ''گناہ'' اور جن کے نتائج بد کو ''عذاب'' کہتے ہیں۔ یہ نتائج آتش دوزخ اور اس کے شدائد و آلام کی صورت میں ظاہر ہوں گے اور جس کا منشا ہوگا کہ روح انسانی اپنی غلط کاریوں کے نتائج بد کو دور کرنے کی جدوجہد میں مصروف ہوگی اور جونہی وہ ان سے عہدہ برآ ہوگی، خدا کی رحمت سے سرفرازی پا کے اس عذاب سے نکل کر اپنی موروثی بہشت میں داخل ہو جائے گی۔

اس تمہید سے یہ ظاہر ہے کہ دوزخ کی مثال یہ نہیں ہے کہ وہ مجرموں کے لیے قید خانہ ہے، بلکہ یہ ہے کہ وہ بیماروں کے لیے شفا خانہ ہے۔ بیمار کو شفا خانہ کے اندر بھی ہر قسم کی تکلیفیں محسوس ہوتی ہیں، درد، اعضا شکنی، شدت تشنگی، سوزش جسم، وہاں اس کو کڑوی سے کڑوی دوا پلائی جاتی ہے، بدمزہ سے بدمزہ کھانا کھلایا جاتا ہے، ضرورت ہوتی ہے تو اس کو نشتر دیا جاتا ہے، اس کا کوئی عضو کاٹا جاتا ہے، داغا جاتا ہے، اور ان سب کی تکلیفیں اس کو اٹھانی پڑتی ہیں، مگر یہ ساری ''ایذا رسائی'' کسی انتقام اور تکلیف دہی کی غرض سے نہیں ہوتی بلکہ عدم صحت کی غلط کاریوں کے برے نتائج سے اس کے جسم کو محفوظ رکھنے کی غرض سے کی جاتی ہے، اس کو جو تکلیفیں وہاں محسوس ہوتی ہیں، وہ گو شفا خانہ کے اندر ہی ہوتی ہیں مگر ان سب کا سبب شفا خانہ نہیں، بلکہ خود اس بیمار کا اصول صحت سے دانستہ یا نادانستہ انحراف کرنا اور اس کی وجہ سے بیماریوں میں مبتلا ہونا ہے۔[۴۷]

قرآن کی ایک آیت ''تم پاک صاف ہو چکے تو جنت میں سدا کے لیے آ جاؤ'' (۸:۳۹) بھی اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ جنت میں داخلہ کے لیے ضروری ہے کہ گناہگاروں کے گناہ چھوٹ چکے ہوں یعنی ان کی اصلاح ہو چکی ہو یا اقبال کے الفاظ میں جو خودیاں بے حس اور پتھر کی مانند سخت ہو چکی ہیں وہ اس قابل ہو جائیں کہ ''رحمت خداوندی کی نسیم جاں فزا کا اثر قبول کر سکیں۔ اس امر کا اظہار ایک حدیث میں بھی ہوتا ہے: ''یہاں تک کہ گناہ گار چھوٹ جائیں گے اور پاک و صاف ہو جائیں گے، تب ان کو جنت میں داخل ہونے کی اجازت ملے گی'' (صحیح بخاری، باب القصاص یوم القیامہ، ص ۹۶۷)

اقبال خدا کو ''خدائے منتقم'' نہیں تسلیم کرتا وہ لکھتا ہے:

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو جہنم بھی کوئی ''ہاویہ'' نہیں جسے کسی منتقم خدا نے اس لیے تیار کر رکھا ہے کہ گناہ گار اس میں ہمیشہ گرفتار عذاب رہیں۔[۴۸]

یہودیت اور عیسائیت میں خدا کا تصور ایک منتقم خدا کا تصور ہے جو گناہ گاروں کو اس لیے سزا دے گا کہ انھوں نے نافرمانی کی۔ اس کے برعکس اسلام میں خدا کا تصور خدائے رحمان کا ہے۔ وہ گناہ گاروں کو اس لیے عذاب سے دوچار نہیں کرے گا کہ اس سے اس کے جذبۂ خود پسندی اور انانیت کی تسکین ہوگی، گناہ گاروں کا عذاب جہنم جھیلنا خود ان کے لیے اپنے اعمال کا منطقی نتیجہ ہوگا۔ مولانا حنیف ندوی اس امر کی تشریح کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

نیکی کر کے نہ صرف ہم روحانی مسرت محسوس کرتے ہیں اور برائی کے ارتکاب سے نہ صرف ذہنی اذیت سے دوچار ہوتے ہیں بلکہ ان دونوں کا اثر ہمارے خون پر، خلیوں پر اور پوری زندگی پر مرتب ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر نیکی اپنے پہلو میں ایک طرح کی جنت لیے ہوئے ہے جس میں جسم اور روح کی شادمانیاں مضمر ہیں۔ اور ہر برائی اس جہنم کو جنم دینے والی ہے جو جسم و روح کے کرب و عذاب کا باعث بنتی ہے۔ پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ نیکی اور برائی کے اس عمل کو ہر بار آگے بڑھنا ہے اور بالآخر اس نقطۂ عروج پر پہنچنا ہے، جہاں ہماری شخصیت اپنی تمام تر خصوصیات کے ساتھ تکمیل پذیر ہوتی اور مکافات و جزا کے اس موڑ پر پہنچتی ہے، جہاں سے باقاعدہ ایک نئی زندگی کا آغاز ہوتا ہے۔ یہ نئی زندگی یا تو جنت اور شادمانی کے ان کوائف و نتائج پر مشتمل ہوگی، جن کا تعلق ہماری سابقہ زندگی سے ہے، یا کرب و اذیّت اور جہنم کے ان احوال و نتائج پر مشتمل ہوگی، جس کی تعمیر و تخلیق میں خود ہم بھی حصہ دار ہیں۔ اس صورت میں جس جنت میں ہم رہیں گے، یا جس دوزخ میں ہمیں جھونکا جائے گا وہ سراسر ہمارے اپنے ہی اعمال و عقاید کا نتیجہ ہی تو ہوگا جو اپنے اثرات و نتائج کے اعتبار سے بیک وقت معروضی و مکانی بھی ہوسکتا ہے اور نفسیاتی و باطنی بھی!''۔[۱۶]

اس بات کی توثیق قرآن کی متعدد آیات سے ہوتی ہے کہ خدا نے دوزخ لوگوں کو اپنے انتقام اور غضب کا نشانہ بنانے کے لیے نہیں بنائیں بلکہ یہ ان کے اپنے ہی اعمال کا فطری نتیجہ ہے:

خدا کو تمھارے عذاب سے کیا کام، اگر تم شکر کرو، اور ایمان لاؤ اور خدا تمھاری شکر گزاری کو قبول کرنے والا اور تمھارے دلوں کے حال جاننے والا ہے۔ (۴:۲۱)

جنھوں نے ناشکری کی اور ہماری نشانیوں کو جھٹلایا تو وہی لوگ دوزخ والے ہوں گے وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے۔ (۲:۴)

اللہ نہ تھا کہ ان پر ظلم کرتا، لیکن وہ اپنی جانوں پر آپ ظلم کرتے ہیں۔ (۲۹:۴۰)

اور اللہ اپنے بندوں پر ظلم نہیں کرنا چاہتا۔ (۴۰:۳۱)

ہر جان کو اپنے کیے کا ہی بدلہ دیا جائے گا۔ (۲۰:۱۵)

اس (خدا) نے (مخلوقات) پر رحمت کو اپنے اوپر واجب کر لیا ہے۔ (۶:۲)
تمھارے اوپر سلامتی ہو، تمھارے رب نے رحمت کو اپنے اوپر فرض ٹھہرا لیا ہے۔ (۶:۶)
میری رحمت نے ہر چیز پر احاطہ کر لیا ہے۔ (۷:۵۶)
میری رحمت میرے غضب پر سبقت لے گئی۔ (صحیح بخاری)

اس قسم کی متعدد آیات اور احادیث نبویؐ ہمیں مل جاتی ہیں جن سے ہمیں یہ پتہ چلتا ہے کہ اسلام کا خدا منتقم نہیں بلکہ رحمان ہے۔ اس دنیا میں برائیوں اور گناہوں کے عوض جو عذاب گناہ گاروں کو آخرت میں ملے گا وہ ان کے اعمال کا نتیجہ ہوگا۔ جب قیامت کے دن لوگوں کو اٹھایا جائے گا تو جو گناہگار ہوں گے ان کی آنکھوں کے سامنے اعمال گذشتہ کے تمام مناظر گھوم جائیں گے اور ان کے دل سے حسرت و یاس کی آہیں بلند ہوں گی۔ ان کی آنکھوں کے سامنے سے تمام پردے ہٹ جائیں گے، ان کی بصارت تیز ہو جائے گی (۵۰:۲۱) اور وہ اپنے نامہ اعمال کو اپنے گلے میں لٹکا ہوا پائیں گے (۱۷:۱۳)۔ یہی نامۂ اعمال ان کی شناخت ہوگی اور ان کی تقدیر کا فیصلہ ہوگا۔ چنانچہ خدا کے انتقام یا اس کے غضب سے ڈرنے کی بجائے وہ خود اپنی تیار کردہ تقدیر کا طوق اپنے گلے میں پہنیں گے اور خود اپنے کیے پر رہ رہ کر نادم و پشیمان ہوں گے۔ وہ اس خواہش کا اظہار کریں گے کہ انھیں دوبارہ دنیا میں بھیج دیا جائے تا کہ وہ داغہائے ندامت دھو سکیں۔ لیکن انھیں بتایا جائے گا کہ اب ایسا ممکن نہیں۔ ارتقا کا عمل آگے ہی آگے بڑھ رہا ہے، اس میں منزل رفتہ کی طرف رجعت محال ہے۔ اس صورت حال میں کہ وہ خودیاں جنھوں نے خود کو پتھر کی طرح سخت کر لیا ہے، خود کو اس کا اہل نہیں پائیں گی کہ حیات اخروی کے ایک نئے عالم زمان و مکان میں اپنا ارتقائی سفر جاری رکھ سکیں۔ ایسے لوگوں کے بارے میں قرآن نے کہا ہے: ''ایسے ایسے واقعات کے بعد تمھارے دل پھر بھی سخت ہی رہے، تو ان کی مثال پتھر کی سی ہے یا سختی میں ان سے زیادہ! بعض پتھر تو ایسے ہیں جن سے نہریں پھوٹ کر چلتی ہیں اور انھی پتھروں میں سے بعض ایسے ہیں جو شق ہو جاتے ہیں پھر ان سے پانی نکل آتا ہے اور انھی پتھروں میں سے بعض ایسے ہیں جو حق تعالیٰ کے خوف سے اوپر سے نیچے لڑھک آتے ہیں! (۲:۷۴) اس آیت میں پتھروں کے اندر جمود و تعطل کے علی الرغم حرکت پذیری اور قوت نمو کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ لیکن انسان کے دل کو کہا گیا ہے کہ وہ اپنی ''قساوت'' میں پتھروں سے بھی بڑھ جاتا ہے۔ چنانچہ ایسی ''پتھریلی انائیں'' آخرت کی ''نئی زمین اور نئے آسمان'' میں خود کو اجنبی، ناکارہ اور نااہل پائیں گی۔ چنانچہ ایسے لوگوں میں شدید غم، تاسف اور

حسرت کے احساسات پیدا ہوں گے اور انھی احساسات کی جھلسا دینے والی آگ ان کے دلوں کو جھانکے گی۔ یہ وہ لوگ ہوں گے جو حریم ذات کی طرف بڑھتے ہوئے عظیم الشان سفر میں پیچھے رہ جائیں گے کیونکہ اپنی ''قساوت قلب'' اور اعمال حسنہ سے تہی دامنی کی بنا پر قوت نمو اور تحریک ارتقا سے محروم ہو چکے ہوں گے۔

خدا ایسے لوگوں کو جہنم میں اس لیے نہیں ڈالے گا کہ اس سے اس کے انتقام کے تقاضے پورے ہوں گے۔ بلکہ وہ بر بنائے تقاضائے رحمانیت و ربوبیت انھیں ایک ایسے عمل (جہنم) سے گزارے گا جس سے کہ ان کی قساوت ختم ہو جائے اور یہ دوبارہ ارتقائی سفر کے اہل بن سکیں۔ اس طرح دیکھا جائے تو جہنم ارتقائی سفر سے کٹ جانے کا الم ناک احساس ہے اور اسی احساس کی تپش سہہ سہہ کر بالآخر گناہگار دوبارہ اس قابل ہو سکیں گے کہ ارتقائی سفر شروع کر سکیں۔ مولانا شبلی کے الفاظ میں:

> اگر یہ کہا جائے کہ قیامت اور دوزخ کی ہولناکیاں اور سزائیں بھی گناہگاروں کے لیے اللہ تعالیٰ کی اسی طرح نعمت ہیں جس طرح اس دنیا میں شفاخانوں کا وجود بیماروں کے لیے نعمت ہے، اگر دوزخ نہ ہوتی تو گنہگاروں کی پاکیزگی اور پاکون کی جنت میں ان کے داخل ہونے کی کوئی صورت نہ تھی، اس رحمان ورحیم کی رحمت وکرم نے گوارا نہ کیا کہ ان بدبختوں کو ان کی نافرمانیوں کے باوجود ہمیشہ کے لیے محروم رکھا جائے۔ اس لیے ان کی صفائی کے لیے پہلے برزخ کا حمام مقرر کیا اور اس سے بھی پاک نہ ہو سکیں، تو ان کے لیے دوزخ کی آگ مقرر کی کہ وہ اپنی ہر قسم کی بداعمالیوں کی میل کچیل کو جلا کر نکھر کر پاک ہو جائیں اور کندن بن کر بالآخر اپنی آبائی اور فطری وراثت (جنت) پائیں۔[۲۷]

جہنم کو اقبال اور مولانا شبلی نعمانی نے شفاخانہ یا اصلاحی اور تادیبی عمل قرار دیا ہے۔ اس نقطۂ نظر کی توثیق قرآن کی ان آیات سے ہوتی ہے:

> تم پر آگ کے صاف اور دھواں ملے شعلے چھوڑے جائیں گے، پھر کوئی تمھاری مدد نہ کر سکے گا، تو اپنے پروردگار کی کن کن نعمتوں کو تم جھٹلاؤ گے، پھر جب آسمان پھٹ کر تلچھٹ کی طرح گلابی ہو جائے گا، پھر اپنے پروردگار کی کن کن نعمتوں کو تم جھٹلاؤ گے، پھر اس دن کسی جن وانس سے اس کے گناہ کے بارے میں پوچھا نہ جائے گا، تو تم اپنے پروردگار کی کن کن نعمتوں کو جھٹلاؤ گے، گنہگار اپنی نشانیوں (یا حلیہ) سے پہچان لیے جائیں گے، پھر وہ اپنی پیشانیوں کے بال اور پاؤں سے پکڑے جائیں گے، تو اپنے پروردگار کی کن کن نعمتوں کو تم جھٹلاؤ گے، یہ وہ دوزخ ہے جس کو گنہگار جھٹلاتے تھے، وہ اس دوزخ اور گرم پانی کے بیچ میں گشت کریں گے، تو تم اپنے پروردگار کی کن کن نعمتوں کو جھٹلاؤ گے۔ (۵۵: ۳۵ تا ۴۵)

قرآن کی ان آیات کی ہم صرف ایک طریقے سے ہی تفسیر وتشریح کر سکتے ہیں کہ جہنم کو خدائے منتقم کا دارالعذ اب نہ سمجھیں بلکہ خدائے رحمان کا دارالعلاج سمجھیں۔ جب اس شفاخانے سے مریض صحت یاب ہو کر نکلیں گے یعنی جب گناہ گاروں کے گناہ جھڑ جائیں گے اور وہ پاک صاف ہو جائیں گے تو انھیں مقام اعراف میں ٹھہرایا جائے گا جہاں وہ کچھ عرصہ جنت میں داخلے کے امیدوار رہیں گے اور اس کے بعد انھیں جنت میں داخل کر لیا جائے گا۔

اقبال جنت کو ایک ایسی عشرت گاہ نہیں سمجھتا جس میں حرکت و عمل ختم ہو جائے گا۔ ''زندگی ایک ہے اور مسلسل ہے''۔[۷۸] ایک دفعہ منصۂ شہود میں آ جانے کے بعد یہ دنیوی دور میں سے گزرتی ہے، پھر برزخ کا وقفہ آتا ہے اور اس کے بعد آخرت کا دور دائمی شروع ہوتا ہے۔ آخرت کے دور میں بھی زندگی تعطل اور جمود کا شکار نہیں ہوگی۔ اگر جہنم میں ہوگی تو اہلیّت ارتقا کے حصول میں کوشاں رہے گی اور اگر جنت میں ہوگی تو ''ذات لامتناہی کی نوبہ نو تجلیات کے لیے جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے، ہمیشہ آگے ہی آگے بڑھتی رہے گی''۔[۷۹]

اقبال کہتا ہے کہ جنت کی حیات سرمدی ایک ''انعام'' ہے جسے مسلسل تگ و دو کے بعد حاصل کیا جاتا ہے اور جب یہ انعام حاصل ہو جاتا ہے، یعنی انسان جب انوارالٰہیہ کا مہبط بن جاتا ہے یا اسے قرب الٰہی کی سعادت مل جاتی ہے تو وہ ایک منفعل، جامد و غیر متحرک شاہد نہیں ہوتا بلکہ یہ سعادت اس کے اختیار و آزادی اور حرکت وارتقا کے لیے ایک لامحدود جولانگاہ ثابت ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک ایسی جنت کا تصور جس میں کاہلی، بے کاری اور جمود ہو اقبال کے لیے ناقابل قبول ہے۔ باب نمبر ۵ (جز نمبر ۱) میں ہم یہ دیکھ آئے ہیں کہ قرآن نے جنت کا جو نقشہ پیش کیا ہے، اس میں بھی ایسے اشارات موجود ہیں جن سے آخرت کی زندگی میں ارتقائے مسلسل کا پتہ چلتا ہے۔ چنانچہ حرکت و عمل کا وہ رجائیت پسندانہ رویہ جو روح انسانی کے بقائے دوام کے عقیدے سے ابھرتا ہے، جنت کی زندگی میں ختم نہیں ہو جاتا۔ لذت پرواز اقبال کے نزدیک فی نفسہٖ ایک بڑی سعادت ہے۔ لیکن دنیوی زندگی میں یہ لذت پرواز درماندگی، تھکاوٹ اور حدود و قیود سے مشروط ہے جبکہ جنت میں انوارالٰہیہ کے ناظر و شاہد کی حیثیت سے یہ لذت پرواز لامحدود امکانات اور مسرت و شادمانی سے عبارت ہوگی۔ ''اس طرح خودی کا ہر عمل ایک نیا موقع پیدا کرتا ہے اور یوں اپنی خلاقی اور ایجاد و طباعی کے نئے نئے مواقع بہم پہنچاتا ہے''۔[۸۰]

❀……❀……❀

حوالہ جات وحواشی

۱- دیکھیے: دوسرا باب حوالہ نمبر ۲۸۔

۲- مکتوب بنام سر اکبر حیدری مورخہ ۱۲۔ جون ۱۹۷۳ء، درضیاء بار اقبال نمبر (ج م ش ا ص ۵۰) گورنمنٹ کالج سرگودھا۔ اس حوالے کا انگریزی متن یہ ہے:

The Case of my emotional life is such that I could not have lived a single moment without a strong faith in the immortality of human consciousness. This faith has come to me from the Holy Prophet of Islam. Every atom of me is brimming with gratitude to him...."

(نوٹ: یہ حوالہ متعلقات خطبات اقبال سے ماخوذ ہے)

۳- سید نذیر نیازی، مکتوبات اقبال، اقبال اکیڈمی، لاہور، ص ۴۷۔

۴- محمد رفیع الدین، حکمتِ اقبال، ص ۱۱۔

۵- ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال (مرتب) شذرات فکر اقبال (مترجمہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی)، ص ص ۷۷-۷۸۔

۶- علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات، ص ۱۷۵۔

۷- ایضاً، ص ۱۷۶۔

۸- ایضاً، ص ۱۷۹۔

۹- ایضاً۔

۱۰- ایضاً۔

۱۱- ایضاً، ص ۱۸۱۔

۱۲- ایضاً، ص ۱۸۲۔

۱۳- ایضاً، ص ص ۱۸۲-۱۸۳۔

۱۴- ایضاً، ص ۱۸۳۔

۱۵- ایضاً۔

۱۶- ایضاً۔

۱۷- ایضاً، ص ۱۸۵۔

۱۸- انسائیکلو پیڈیا فلاسفی، جلد سوم، ص ۶۴-۶۵۔

۱۹- تشکیل جدید الٰہیات، ص۹۸۔

۲۰- ایضاً، ص ص۱۱۴-۱۱۵۔

۲۱- ایضاً، ص۱۱۰۔

۲۲- ایضاً، ص ص۱۱۶-۱۱۷۔

۲۳- اقبال کے تصورابدیت کے تفصیلی مطالعے کے لیے ملاحظہ ہو:

Naeem Ahmed, Iqbal's Concept of Eternity, *Iqbal Review*, Lahore, April 1977.

۲۴- سید محمد عبداللہ، متعلقات خطبات اقبال، ص۲۰۴۔

۲۵- پنڈت پیارے کشن واتل کی طرف اشارہ ہے۔ دیکھیے: ایضاً ص۱۹۲۔

۲۶- اس موضوع پر مزید مطالعہ کے لیے ملاحظہ ہو:

Naeem Ahmed, op. cit. pp ii-13

۲۷- ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، اقبال کا تصور زمان و مکاں اور دوسرے مضامین، ص ص ۱۱۵-۱۱۷۔

28- Naeem Ahmad op. cit. p-13

۲۹- تشکیل جدید الٰہیات، ص۷۷۔

۳۰- ایضاً، ص ص۸۶، ۸۷۔

۳۱- ڈاکٹر ابواللیث صدیقی، اقبال اور مسلک تصوف، اقبال اکیڈمی، لاہور، ص۲۲۸۔

۳۲- بحوالہ ایضاً، ص۲۲۸۔

۳۳- محمد رفیع الدین، حکمتِ اقبال، ص ص۸۲، ۸۳۔

۳۴- ہرمین وان ہلم ہاز (Herman von Heldioltz) (۱۸۲۱-۱۸۹۴) ایک جرمن فوجی آفیسر کا بیٹا تھا اور اسے اس مقصد کے تحت تعلیم دلوائی گئی کہ وہ ایک فوجی ڈاکٹر بنے گا۔ تاہم ہلم ہاز کو علم الادویہ اور طبابت سے کوئی خاص دلچسپی نہ تھی۔ اس کے برعکس اسے طبیعات اور عضویات سے گہرا شغف تھا۔ چنانچہ اس نے محض اپنے شوق کی تکمیل کی خاطر ان علوم کا مطالعہ شروع کر دیا۔ طبیعات، عضویات اور نفسیات کے دائرہ ہائے کار میں اس نے متعدد تجربے کیے اور زمان ردعمل (Reaction Time) سماعت (Audition) اور رویت (Vision) کے بارے میں قابل قدر تحقیقات کیں۔ عضویاتی نفسیات (Physiological Psychology) میں یہ مسئلہ نہایت اہمیت کا حامل تھا کہ مہیج (Stimulus) اور اس کے ردعمل (Reaction) کے مابین کتنا وقت صرف ہوتا ہے۔ ہلم ہاز کی پہلی قابل ذکر تحقیق عصبی ہیجانات (Nerve impulses) کے متعلق تھی۔ اس سے پہلے اس میدان میں کوئی تحقیق نہیں ہوئی تھی۔ البتہ ملر (Muller) نے یہ نظریہ پیش کیا تھا کہ مہیج کے ذہن تک پہنچنے کا عمل برق کے کوندے کی طرح ہے۔ لیکن ہلم ہاز نے مینڈ

کون پر تجربات کر کے یہ ثابت کیا مہیج اور عصبی حرکت کے مابین وقفہ ۳۰ میٹر فی سیکنڈ کی رفتار ظاہر کرتا ہے۔ بعدازاں اس نے انسانوں پر تجربات شروع کیے۔ لیکن اب اسے انسانوں میں عصبی ہیجان کے ایصال کی صحیح رفتار کے تعین میں بہت دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا۔ ہلم ہاز کے تجربات کو بعدازاں ڈچ ماہر عضویات ڈونڈرز (Donders) نے پایہ تکمیل تک پہنچایا اور مختلف حسیات کے مختلف زماں ایصال کو متعین کیا۔ ہلم ہاز نے رویت (vision) کے بارے میں جو تحقیقات کیں، ان میں اس نے قطعیت کے ساتھ یہ تعین کیا کہ کونسا طُولِ موج (Wave Lenght) کتنا زمان ایصال (Conduction time) لیتا ہے۔ دیکھیے

Gardener Murphy, Historical Introduction to Modern Psychology. pp 137-143.) ہلم ہاز کی تحقیق سے جو بات سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ عصبی ہیجان اور حرکی ردِعمل میں چونکہ کچھ وقت صرف ہوتا ہے اس لیے ذہن کا اس سے ماورا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اقبال کا یہ جملہ ''اگر ایسا ہوتو پھر ہمارے موجودہ تصورِ زمان کی بنیاد ہماری عضویاتی ساخت ہے'' بڑا معنی خیز ہ اور مزید عضویاتی تحقیقات کے امکانات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ عضویاتی اور حیاتیاتی زمان پر کئی زاویوں سے تحقیقات شروع ہو چکی ہیں۔ دیکھیے: Prof. Sh: Saeed (ed) *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Ref. 58 p. 177.

۳۵- خواب میں زمان ومکاں کی نوعیت کیسے بدلتی ہے؟ اس کی کسی حد تک تشریح درج ذیل اقتباس سے ہوسکتی ہے:

"How longdoes a dream last? Obviously as long as the Time covered the experience for the dreamer can live though a span of time much longer than the length of a night even assuming that he dreams all the time he has been asleep. He can pack many; months into a few minutes of dreaming. One early researcher, Alford Maury (1817-92) recorded a lengthy dream in a vast panorama of the events of the French Revolution, was witnessed by him in vivid and elaborate detail. He saw some of the horrors spoke to the protagonists and was himself finally accused of cries against the people, was tried, found guilty and led of execution. He felt the drop of the guillotine at the same momes that the bed-tester slipped from its frame and fell on the nape his neck. He concluded that between the time of the post struck him and the time he awoke the whole proceeding dream sequence of French Revolution had flashed through his mind in a sudden burst rationalize and account for the falling bed post".

مزید مطالعہ کے لیے ملاحظہ فرمائیے:

Encyclopaedia of the Unexplained, pp. 76-78 (dreams) also see 'Astral body, Astral plane, p-37

36- Sayyed Hossain Nasar *Natural History*, chapt: LXVI in History of Muslim Philosophy edited by M. M. Sharif p-1316.

37- Ibid, p-1331.

38- Sayyed Hossain Nasar, *Science and Civilization in Islam,* p-107.

۳۹- جارج سارٹن نے الجاحظ کی کتاب الحیوان کے بارے میں یہ کہا ہے کہ اس میں ماحول سے مطابقت، حیوانی نفسیات اور متعدد جدید ارتقائی نظریات کے تخم موجود ہیں دیکھیے: George Sarton, *Introduction to the History of Science*, I, 597,

40- Sayyed Hossain Nasr, *Natural History in M. M. Sharif's History of Muslim Philosophy*, vol-II, p-301.

۴۱- ڈاکٹر عبدالخالق و پروفیسر یوسف شیدائی، مسلم فلسفہ، ص ۱۷۰۔

42- Sayyed Hossain Nasr, op cit p. 13331.

43- Ibid.

۴۴- مثلاً مثنوی اسرار خودی میں حکایت الماس و زغال ص ۵۶، حکایت طائرے کہ از تشنگی بیتاب بود ص ۵۴۔ پیام مشرق کی نظم شوپن ھار و نٹشا میں ایک ایک پرندے اور ہُد ہُد کے حوالے سے شوپن ھار اور نٹشے کی ذہنی رویوں یعنی قنوطیت اور رجائیت کی تشریح کی گئی ہے۔ پیام مشرق، ص ۱۹۳۔

۴۵- تشکیل جدید الٰہیات، ص ۱۶۰۔

۴۶- ایضاً، ص ۱۶۰۔

۴۷- ایضاً، ص ۱۶۱۔

۴۸- ایضاً، ص ۱۸۳۔

۴۹- یہ نظریہ کہ موت زندگی کا ثمر ہے، مغرب میں بھی اجنبی نہیں جرمن شعرا میں سے روکرٹ اور پھر رلکے نے اس موضوع پر لکھا ہے۔ اس ضمن میں مشہور المانوی ماہر اقبال این میری شمل لکھتی ہے:

Ruckert and later on Rilke have expressed it in Germen poetry; death is the most personal act which man bears in himself from the very beginning of his life, and which be ripens and forms according to his faculties: an idea which has been elaborated in Europe excellently by Swedenborg, who considered Judgment the unveiling of the form which the inner self has taken during life time, and according to which will develop continuously in eternity.
Marie Schimmel, *Gabriel's Wing* , p-275-76

۵۰- مولانا شبلی نعمانی، سوانح مولانا روم، ص ۱۳۷

۵۱- ایضاً، ص ص ۱۳۸-۱۴۰۔

۵۲- ایضاً، ص ۱۷۶۔ تجدد امثال کی تشریح رومی نے ایک اور جگہ ان الفاظ میں کی ہے:

''بیان است ہر مسئلہ تجدد امثالی را و آں این است کہ صور ہمہ کائنات در ہر آن تبدل می شود کہ صورت محزوم می شود و صورت آخری در ہر آن صورتے محروم می شود و صورت اخری در آن موجود میشود باوحدت عین واین

نیست کہ یک صورت باقی باشد و رود آن ،لیکن چونکہ صورت زائلہ شبیہ صورت حادثہ است پس این متبدل رامی یابد وگمان بردہ می شود کہ ہمان صورت مستمرہ است''

(شبلی،سوانح مولانا روم ،ص ۱۷۷)

یعنی تجدد امثال یہ ہے کہ کائنات کی صورتیں ہر لمحہ تبدیل ہو رہی ہیں۔ایک صورت زائل ہوتی ہے تو دوسری اس کی جگہ لے لیتی ہے اور ذات اسی طرح باقی رہتی ہے، چونکہ مٹنے والی صورت آنے والی صورت جیسی ہے،اس وجہ سے اس تبدیلی کا احساس نہیں ہوتا۔اور بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ پہلی صورت علیٰ حالہ باقی ہے۔

۵۳- بعض لوگ رومی کے اس بیان سے کہ مرگ اور رجعت کا عمل جاری ہے۔ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ وہ تناسخ کے قائل تھے۔رومی کے تجدد امثال کے نظریہ سے تناسخ کا نظریہ کسی طور بھی اخذ نہیں کیا جا سکتا۔تناسخ میں جنم جنم کی گردش کا تصور زمان کے دَوری تصور کا پیدا کردہ ہے۔ جبکہ رومی کے نزدیک روح انسانی ایک دائرے میں گردش نہیں کر رہی بلکہ مسلسل ارتقا پذیر ہے۔تناسخ میں یہ عین ممکن ہے کہ کسی کو اگلا جنم نہایت کمتر درجے کا ملے۔رومی جب انسان کی طبعی وروحانیوں تبدیلیوں کی بات کرتے ہیں تو ان کے پیش نظر روح کا ادنیٰ درجوں سے اعلیٰ درجوں کی طرف صعود ہے۔مزید برآں ''مرگ و رجعت'' سے ان کی مراد وہی ہے جو جدید عضویات میں عمل جذب (Assimilation) عمل تفرق (Dissimilation) ہے۔ پرانے خلیے ہر آن مرتے رہتے ہیں اور نئے خلیئے ان کی جگہ وجود میں آتے رہتے ہیں۔تبادلہ اجزا کا عمل چونکہ نہایت سرعت کے ساتھ ہو رہا ہے اس لیے ہم ایک عضویہ کو مستقل و مستمر سمجھتے ہیں۔مرگ و رجعت، مرگ دشت، کی ایک زیادہ واضح مثال ہم سرد خون (Cold blooded) جانوروں سے لے سکتے ہیں جو کہ سرمائی نیند (بلکہ سرمائی بے حسی جو کہ موت سے مشابہ ہے) کے لیے شتویت (Hibernation) کا عمل اختیار کرتے ہیں اور موسم سرما کی شدت سے بچنے کے لیے کسی جگہ پر تقریباً ''حالت مرگ'' میں پڑے رہتے ہیں۔لیکن موسمی کیفیات بدلتے ہی ان میں بھرپور زندگی کے آثار از سرنو پیدا ہو جاتے ہیں۔ سانپ اپنی کھال (کینچلی) جو کہ حالت شتویت میں نا کارہ ہو چکی ہوتی ہے بدلتا ہے۔کیونکہ پرانی کھال کی جگہ نئی کھال پیدا ہو چکی ہوتی ہے۔

۵۴- آج کل سائنسدان انسانی شتویت (Human Hibernation) کے امکان کا جائزہ لے رہے ہیں تا کہ خلائی سفر کا طویل عرصہ گزار کر انسان کسی دوسرے سیارے پر پہنچ جائے۔اگر ایسا ہو گیا تو اس کا سارا خلائی سفر ایک قسم کی حالت مرگ میں گزرے گا اور منزل پر پہنچ کر ایک لحاظ سے اس کی تخلیق نو ہوگی۔اس طرح حیات و موت اور فنا و بقا کے مروجہ مفاہیم کافی حد تک بدل جائیں گے۔انسانی شتویت کوئی اتنی بعید از قیاس بھی نہیں۔جنوبی ایشیا کے باشندوں کے لیے ایسے لوگ اجنبی نہیں جو حبسِ دم کے ماہر ہوتے ہیں۔یہ لوگ بعض اوقات عجیب و غریب کرتب دکھاتے ہیں۔مثلاً ایک آدمی زندہ قبر کے اندر لیٹ جاتا ہے اور قبر کو بالکل اسی طرح بند کر دیا جاتا ہے۔جیسے مردے کو دفن کیا جاتا ہے۔لیکن کئی دنوں کے بعد بھی جب اسے

قبر سے نکالا جاتا ہے تو وہ زندہ ہوتا ہے۔ یہ بھی ایک طرح کی ''انسانی شتویت'' ہی ہے۔

۵۵- دور جدید کے کچھ ایسے مفکرین بھی ہیں جو وجودیت کی تحریک کو اس کی قنوطیت پسندی کی وجہ سے ہدف تنقید بناتے ہیں۔ ان مفکرین میں فریڈرک اٹو بالنو (Freidrich Otto Ballnow) ہے۔ بالنو نے وجودی مفکرین کے ''تشویش'' ''اضطراب'' اور ''مایوسی'' جیسے تصورات کی جگہ ''فراخ دلی'' اور ''عالی ظرفی'' جیسے تصورات کو متعارف کرایا۔ اسی وجہ سے وجودیت کے خلاف ایک ردعمل ابھرا جس میں مایوسی اور قنوطیت کی بجائے رجائیت اور ولولہ ہے۔ اس کو *Philosophy of the living spirit* کا نام دیا گیا ہے۔
مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے:

Fritz Joachim Von Rintclcn '*Contemporary German Philosophy and its background*' chapt: V p-121. An Advance beyond Existentialism, and chapt VI '*The Philosophy of the Living Spirit*.

۵۶- تشکیل جدید الٰہیات، ص ۱۸۳۔

۵۷- مولانا شبلی نعمانی، سیرت النبیؐ، جلد چہارم، ص ۶۶۵۔

۵۸- ایضاً، ص ۲۶۶۔

59- It has been estimated that a human being a new body every seven years, the time it take for the old cells of the body to be replaced by new ones. Carl P. Samson, The Cell, p. 108.

۶۰- مولانا شبلی نعمانی، سیرۃ النبیؐ، جلد چہارم، ص ۶۶۹

۶۱- ایضاً، ص ۶۷۰۔

۶۲- مولانا حنیف ندوی، تہافۃ الفلاسفہ، ص ۲۰۹۔

۶۳- تشکیل جدید الٰہیات، ص ۱۸۵۔

۶۴- ایضاً، ص ۱۸۵-۱۸۶۔

۶۵- سید امیر علی، روح اسلام، ص ص ۳۱۴، ۳۱۵۔

۶۶- ایضاً، ص ۳۲۳-۳۲۴۔

۶۷- مولانا شبلی نعمانی، سیرت النبیؐ، جلد چہارم، ص ۶۷۲۔

۶۸- مولانا حنیف ندوی، تہافۃ التہافہ، ص ۲۱۰۔

۶۹- مولانا حنیف ندوی، لسان القرآن، جلد اول، ص ۳۸۸۔

۷۰- سید امیر علی، روح اسلام، ص ص ۳۳۰-۳۳۱۔

۷۱- تشکیل جدید الٰہیات، ص ۱۸۵۔

۷۲- شبلی نعمانی، سیرت النبیؐ، جلد چہارم ص ۷۳۹۔

۷۳- تشکیل جدید الٰہیات، ص ۱۸۶۔

۷۴- مولانا شبلی نعمانی، سیرۃ النبیؐ، جلد چہارم ص ص ۲۲،۲۱۷-۲۲۷۔

۷۵- تشکیل جدید الٰہیات، ص۱۸۶۔

۷۶- مولانا حنیف ندوی، لسان القرآن، جلد اوّل، ص۲۸۷۔

۷۷- مولانا شبلی نعمانی، سیرۃ النبیؐ، جلد چہارم، ص۲۷۴۔

۷۸- تشکیل جدید الٰہیات، ص۱۸۶۔

۷۹- ایضاً، ص۱۸۶۔

۸۰- ایضاً، ص۱۸۷۔

اختتامیہ

اقبال نے جن فلسفیوں کے تصورِ موت و بقا پر تنقید کی ہے ان کے خصوصی مطالعہ سے اور تاریخ فلسفہ کے عمومی مطالعہ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ مسئلۂ موت اور موت کے خوف پر قابو پانے کے مسئلہ کا تمام تر انحصار فرد کے اس انفرادی رویے پر ہوتا ہے جو کہ وہ زندگی کے متعلق اختیار کرتا ہے۔ چنانچہ موت کے خوف پر قابو پانے کے لیے ہر شخص اپنا مخصوص طریق کار وضع کر سکتا ہے۔ لیکن موت کے بارے میں کسی شخص کا رویہ اس کی زندگی کے ہر دور کے لیے کافی نہیں ہوتا۔ وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ تصورِ موت میں تبدیلیاں وقوع پذیر ہوتی جاتی ہیں۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ موت کے بارے میں شخص کا رویہ محض ذہنی اور فکری ہی نہیں ہوتا بلکہ یہ اس کا داخلی اور وجودی مسئلہ بھی بن جاتا ہے۔ مختلف ادوار اور حالات و ظروف کے تحت اس میں تبدیلیوں کا پیدا ہونا قطعی فطری امر ہے۔ اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ مسئلۂ موت کا فکری سطح پر کوئی ایسا حل پیش نہیں کیا جا سکتا جو کہ عالمگیر طور پر صحیح اور قابل قبول ہو۔

پہلی اور دوسری صدی قبل مسیح میں روم کے اندر اور چوتھی اور پانچویں صدی قبل مسیح میں یونان کے اندر موت کا مسئلہ انتہائی فلسفیانہ اہمیت کا حامل رہا ہے۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ ان صدیوں میں فلسفیانہ سوچ کا مرکز و محور ہی یہ مسئلہ رہا ہے تو بے جا نہ ہوگا۔[1] لیکن عیسائیت کی آمد اور اس کے غلبہ و استیلا سے اس مسئلہ کی اہمیت یکسر ختم ہو گئی۔ عیسائیت کے تصورِ آخرت نے دوامِ حیات کا بھرپور اثبات کر دیا، چنانچہ اب یہ مسئلہ سرے سے مسئلہ ہی نہ رہا۔ یہی وجہ ہے کہ ازمنۂ وسطیٰ کے پورے دور میں ہمیں روح کی نوعیت و ماہیت، جزا و سزا اور جنت و دوزخ کی الٰہیاتی بحثیں ملتی ہیں جن میں انسان کے بقائے دوام کو ایک مسلمہ کی حیثیت حاصل ہے، مسئلہ کی نہیں۔ نشاطِ ثانیہ کے بعد دور مدرسیت کے خلاف شدید ردعمل رونما ہوا۔ چنانچہ دورِ جدید کے فلسفیوں میں ہمیں یہ رجحان نمایاں طور

پر نظر آتا ہے کہ بقائے دوام اور حیات بعد الموت کی تردید کر دی جائے۔ تاہم دور جدید میں مسئلہ موت نے ایک نئی جہت اختیار کر لی۔ اکثر فلسفی اس کوشش میں مصروف ہو گئے کہ موت کے خوف پر قابو پایا جائے تاکہ زندگی بہتر طریقے سے بسر ہو سکے۔

بعض مورخین فلسفہ کہتے ہیں کہ فلسفہ جدید میں مسئلۂ موت سے لاتعلقی کا رجحان اسپنوزا کے فلسفے کے زیر اثر پروان چڑھنا شروع ہوا اور انیسویں صدی کے وسط تک پہنچتے ہوئے، جبکہ ہر طرف سائنسی تحقیقات اور اثباتیّت کا دور دورہ تھا، اس رجحان نے مسئلہ موت سے مکمل انکار کی صورت اختیار کر لی۔ چنانچہ یہ کہا جاتا ہے کہ بیسویں صدی میں ''موت مر گئی''

فورنیر (Fournier) کہتا ہے:

> بیسویں صدی اتنی مصروف ہے کہ یہ موت اور اس سے پیدا ہونے والے مسائل میں نہیں الجھ سکتی...... موت مر چکی ہے، چنانچہ اسے نہ اپنے اوپر مسلط بدبختی سمجھنا چاہیے اور نہ ہی لا طائل بحثوں کا موضوع! [۲]

بعض لسانی فلسفی جو مسئلہ موت و بقا سے تعرض کرتے ہیں وہ اس مسئلے کا ایسا تعقلاتی تجزیہ پیش کرتے ہیں کہ یہ مسئلہ صرف منطقی اور لسانی تحلیل کی ریاضیت بن کر رہ جاتا ہے اور اس سے عملی زندگی میں کوئی مخصوص رویہ وضع کرنے میں مدد نہیں ملتی [۳] دور جدید میں سائنسی اور اثباتی رویے کے تحت اگرچہ اس مسئلہ سے لاتعلقی یا اس سے انکار کا رجحان نمایاں رہا ہے تاہم بقائے دوام کے بارے میں بعض فلاسفہ نے مثبت رویہ بھی اختیار کیا۔ خاص طور پر انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے شروع میں بعض فلاسفہ (مثلاً برگساں اور ولیم جیمز) نے سائنسی مادیت پسندی کے علی الرغم اس مسئلہ کو بہت زیادہ اہمیت دی۔ اس طرح موجودہ صدی میں اس مسئلہ پر بہت کچھ لکھا گیا اور بقول اقبال بقائے دوام کے مسئلے میں جتنی دلچسپی دور حاضر میں لی گئی ہے کسی اور دور میں نہیں لی گئی [۴] بعض فلسفیوں نے یہ موقف اختیار کیا کہ مسئلہ موت انسانی صورت حال (Human Condition) سے متعلق نہیں اس لیے اسے زیر بحث نہیں لانا چاہیے (مثلاً دیکھیے برٹرینڈ رسل کی کتاب (*My Mental Development*) اس نقطۂ نظر کی شدید مخالفت وجودی مفکرین کرتے ہیں جن کے نزدیک موت انسانی صورت حال کی لازمی شرط ہے۔

ڈیوڈ ہیوم نے ٹھیک کہا تھا کہ بقائے دوام کا یقین صرف مذہب سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ تاریخی اور روایتی طور پر بھی یہ مسئلہ مذہب سے متعلق ہے۔ تقریباً مذاہب عالم میں حیات انسانی

کے بقائے دوام کا عقیدہ پایا جاتا ہے خواہ یہ بقائے دوام جسمی ہو یا غیر جسمی!

یہ مسئلہ فلسفیانہ فکر کی حدود میں اس وقت داخل ہوتا ہے جب علمی اکتشافات اور سائنسی تحقیقات سے مذہبی عقیدے پر ضرب لگتی ہے یا جب روزمرہ کے مشاہدات سے کچھ ایسے سوالات اٹھتے ہیں جو مذہبی عقیدے کی صحت کو مشکوک کر دیتے ہیں۔ ایسی صورت حال میں فلسفیانہ فکر دو راستے اختیار کر سکتا ہے۔ پہلا راستہ بقائے دوام کے انکار یا عدمیت (Nihilism) کا راستہ ہے۔ دوسرا راستہ یہ ہے کہ فلسفیانہ استدلال سے کچھ ایسے جواز پیش کیے جائیں جو بقائے دوام کے مذہبی عقیدے کی گرتی ہوئی دیوار کو سہارا دے سکیں۔ ان دونوں راستوں میں سے کسی ایک کے انتخاب کا انحصار کسی فلسفی کے زندگی کے بارے میں اس کے عمومی رویے پر ہوتا ہے۔ بعض طبائع فطرتاً قنوطیت پسند اور غم آگیں ہوتی ہیں اور بعض طبائع کا رجحان امید، حوصلے اور عزم کی طرف ہوتا ہے۔ ان طبائع کی تشکیل میں کونسے عناصر کارفرما ہوتے ہیں، یہ امر ہماری موجودہ بحث کے دائرے سے باہر ہے۔ ہم یہاں صرف یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ بقائے دوام کے اقرار یا انکار کا دارومدار فرد کے ذاتی رویے پر ہے اور یہ کہ بقائے دوام کا مسئلہ صرف مذہب ہی کا نہیں بلکہ فلسفے کا مسئلہ بھی بن جاتا ہے۔

گذشتہ باب کے آغاز میں ہم یہ دیکھ آئے ہیں کہ اقبال نے سر اکبر حیدر آبادی کے نام اپنے خط میں یہ اعتراف کیا ہے کہ اس کے عقیدہ بقائے دوام کی اساس مذہبی ہے۔ لیکن وہ اسی پر قناعت نہیں کرتا۔ اسے اس عقیدے کے پیدا کردہ فکری اشکالات اور منطقی تضادات سے بخوبی آگاہی ہے۔ اسی لیے اس نے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں اس مسئلہ کو خالصۃً فلسفیانہ انداز میں موضوع بحث بنایا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ مذہبی معتقدات نے مسلمانوں کے سامنے فکر و تحقیق کی کئی راہیں کھول دی تھیں۔ رحم مادر میں تخلیق انسان کے مختلف عضویاتی مراحل کا قرآن میں ذکر آیا ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ اس تذکرے سے ابتدائی دور کے مسلمان مفکرین اور فلاسفہ کو علم الحیاتیات کے مطالعے کی تحریک ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان فلاسفہ نے صدیوں پہلے حیاتیاتی ارتقا اور اس کے مختلف مراحل کا نظریہ پیش کیا تھا۔ جمادات سے نباتات اور نباتات سے حیوانات اور حیوانات سے روح انسانی تک کے ارتقا کا سارا عمل اس بات کی شہادت فراہم کرتا ہے کہ انسان کی موت پر ارتقا کا یہ عمل رک نہیں جائے گا اس کے بعد بھی کسی نہ کسی طرح جاری رہے گا۔ اقبال جن دنوں انگلینڈ پڑھنے کے لیے گیا ہوا تھا تو جدید علوم کے مادہ پرستانہ اثرات کے تحت اس کا ذہنی

جھکاؤ دہریت کی طرف ہو گیا، لیکن بقول خود اس کے ورڈز ورتھ کے مطالعہ نے دہریت سے بچا لیا۔ اگر وہ دہریت کا شکار ہو جاتا تو وہ لازماً بقائے دوام کا منکر ہو جاتا۔ بعدازاں اسے رومی کے افکار نے بڑی تقویت دی اور اس نے قرآن کے معانی و مطالب پر ایک نئے نقطۂ نظر سے غور کیا تو اسے محسوس ہوا کہ قرآن کا نظریہ بقائے دوام اخلاقی بھی ہے اور حیاتیاتی بھی! یعنی موت فرد کی منزل آخر نہیں، بلکہ اس کے سفر کا ایک مرحلہ ہے۔

یہاں یہ بات نظر انداز نہیں کرنی چاہیے کہ بنیادی طور پر یہ انسان کا طبعی رویہ ہی ہوتا ہے جو کہ اگر قنوطیت پسندانہ ہو تو وہ بقائے دوام کا انکار کر دے گا اور اگر یہ رجائیت پسندانہ ہو تو اسے اپنی مرضی کے ایسے شواہد مل جائیں گے جو اسے بقائے دوام کے اثبات کی طرف لے جائیں گے۔ اقبال موت کے بارے میں ان دو متضاد رویوں کی اہمیت سے پوری طرح آگاہ تھا۔ چنانچہ پیامِ مشرق کی نظم ''شوپن ہار اور نٹشا'' نہ صرف اپنی فنی خوبصورتی کی وجہ سے بہت بلند مقام رکھتی ہے، بلکہ ان دو رویوں کی بھی بہترین غماز ہے۔ شوپن ہار کے ذہنی پس منظر میں واٹرلو کی جنگ کی تباہ کاریوں نے حیات و کائنات کی تصویر مسخ کر رکھی تھی۔ چنانچہ بقول جگن ناتھ آزاد:

> اس نے خدا کو بے بصر اور دنیا کو برا کہا۔ دلگیری حزن، خشک مزاجی چڑچڑاپن اور نوع انسانی کی نیکیوں سے انکار اس کا مقدر ہو گیا۔ اس کے دل و دماغ پر عجیب قسم کے خوف اور وہم مسلط ہو گئے۔ وہ اپنا پائپ ہمیشہ مقفل رکھتا تھا۔ اس اندیشے سے کہ کہیں نائی اس کے گلے پر استرا نہ چلا دے، اس نے کبھی نائی سے حجامت نہیں بنوائی۔ ہر رات وہ ایک بھرا ہوا پستول اپنے تکیے کے نیچے رکھ کر سوتا...... اس نے موت کی بڑی بھیانک تصویر کھینچی ہے اور اسے زندگی کے جرم کے لیے پھانسی کا نام دیا ہے۔[۵]

اس کے برعکس نٹشے کا فلسفہ شوپن ہار کی قنوطیت سے بچنے کی ایک بھرپور کوشش ہے۔ چنانچہ نٹشے کسی صورت بھی بقائے دوام کا انکار نہیں کر سکتا۔ اس کی رجائیت پسندی اسے مجبور کرتی ہے کہ وہ مستقبل میں مردِ کامل کی آمد کا منتظر رہے۔ اقبال کے ذہنی ارتقا میں ہمیں واضح طور پر یہ بات نظر آتی ہے کہ اس کا فطری رجحان رجائیت پسندی کی طرف ہے۔ اسی مناسبت سے وہ بعض مفکرین سے متاثر ہوتا ہے اور بعض کو ہدفِ تنقید بناتا ہے۔ دورِ جدید کی افسردگی، مایوسی اور بے حسی کے خاتمے کے لیے وہ ایک رومی کی ضرورت محسوس کرتا ہے جو ''دلوں کو زندگی'' اُمید اور ذوق و شوق کے جذبات سے معمور کر دے۔[۶] اسی طرح وہ اسلام کو ایک ایسا مذہب سمجھتا ہے جو انسان کو اُمید،

حوصلہ اور عزم کا پیغام دیتا ہے اور ہمیشہ سرگرمِ عمل رہنے کی ترغیب دیتا ہے۔

ایک بات، جو ہمیں اقبال کے تصور بقائے دوام میں اور اکثر مذاہب عالم میں مشترک نظر آتی ہے، یہ ہے کہ بقائے دوام کو اعمال کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے۔ قدیم مصری مذہب ہو یا ہندومت، زرتشتی مذہب ہو یا یہودیت، عیسائیت ہو یا اسلام، سب مذاہب میں روحانی نجات اور بقائے دوام کو اعمال پر مبنی قرار دیا گیا ہے۔[۷] ہندوؤں کے فلسفے کے بارے میں ہم یہ دیکھ آئے ہیں کہ اس میں ایک جسمِ لطیف کا نظریہ دیا گیا ہے جس کا دارومدار اعمال یا کرموں پر ہوتا ہے۔ سی۔ ڈی۔ براڈ یہ کہتا ہے کہ مرنے کے بعد کچھ عرصے کے لیے کسی شخص کا ''نفسی عامل'' یوں برقرار رہتا ہے جیسے مرجھا جانے کے بعد کسی پھول کی خوشبو کچھ دیر کے لیے قائم رہتی ہے۔ اس نے اس بات کی وضاحت تو نہیں کی یہ نفسی عامل کس طرح کے اعمال سے تشکیل پاتا ہے، لیکن یہ امر ثابت شدہ ہے کہ اس نفسی عامل کی تشکیل اعمال سے ہوتی ہے۔ رہا یہ سوال کہ وہ مرنے کے بعد کتنے عرصہ کے لیے برقرار رہے گا، تو ہم اس کا حتمی طور پر تعین نہیں کر سکتے۔ سی۔ ڈی۔ براڈ چونکہ خوشبو اور پھول کی مثال سے نفسی عامل (روح) اور بدن کا تعلق واضح کر رہا ہے، اس لیے وہ یہ کہتا ہے کہ مرنے کے بعد کچھ عرصہ بعد یہ نفسی عامل پھول کی خوشبو کی طرح ہی معدوم ہو جائے گا۔ حقیقت یہ ہے کہ براڈ کے پاس اس نظریہ کی کہ یہ نفسی عامل کچھ عرصہ بعد معدوم ہو جائے گا اور مستقلاً قائم نہیں رہے گا، کوئی معقول وجہ جواز نہیں۔ بقائے دوام کے اسلامی نظریہ میں ہم یہ دیکھ آئے ہیں کہ اعمال صالحہ ایک ایسے وجود معنوی کی تشکیل کرتے ہیں جو موت کے صدمے سے متاثر نہیں ہوتا۔ بار بار اعمال اور حیات بعد الموت پر مرتب ہونے والے ان کے اثرات کا ذکر آتا ہے۔ بعض مفسرین کے نزدیک آخرت میں لوگوں کو جو اجسام عطا ہوں گے ان کی تشکیل اس دنیا میں کیے گئے اعمال ہی کریں گے۔[۸]

اقبال کا بھی یہی خیال ہے کہ بقائے دوام انسان کا پیدائشی حق نہیں بلکہ اس کے حصول کے لیے اسے سخت تگ ودو کرنا پڑتی ہے۔ اقبال لکھتا ہے:

گویا زندگی وہ فرصت ہے جس میں خودی کو عمل کے لاانتہا مواقع میسر آتے ہیں اور جس میں موت اس کا پہلا امتحان ہے تاکہ وہ دیکھ سکے کہ اسے اپنے اعمال وافعال کی شیرازہ بندی میں کس حد تک کامیابی ہوئی۔ اعمال کا نتیجہ نہ تو لطف ہے نہ درد۔ اعمال یا تو خودی کو سہارا دیتے یا اس کی ہلاکت اور تباہی کا سامان پیدا کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ امر کہ خودی فنا ہو جائے گی یا اس کا کوئی مستقبل ہے عمل پر موقوف ہے اور اس لیے خودی کو برقرار رکھیں گے تو وہی اعمال جن کی بنا اس اصول پر ہے کہ ہم

بلا امتیاز من و تو خودی کا احترام کریں۔ لہٰذا بقائے دوام انسان کا حق نہیں۔ اس کے حصول کا دارو مدار ہماری مسلسل جدوجہد پر ہے۔ بالفاظ دیگر ہم اس کے امیدوار ہیں۔[9]

یہاں ایک فکری اشکال پیدا ہوتا ہے۔ اقبال نے شروع میں خودی کے بارے میں کہا ہے کہ اس کا آغاز زمان کے اندر ہے لیکن اختتام کوئی نہیں۔ اس لحاظ سے یہ سرمدی ہے۔ لیکن اب اس کو اس نے مشروط کر دیا ہے! کیا یہ صحیح نہیں کہ جو بھی خودی وجود میں آ جائے وہ بقائے دوام کی اہل ہو جاتی ہے اور اچھے یا برے اعمال کا اس کے دوام کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا؟ جہنم تو ایک شفاخانہ ہے اور جو بیمار ارواح ہوں گی یعنی جو خودیاں برے اعمال کی وجہ سے کمزور رہ گئی ہوں گی انھیں جہنم کے اصلاحی عمل سے گزار کر دوبارہ کامیاب و کامران خودیوں کے گروہ میں شامل کر دیا جائے گا۔ جہنم اقبال کے الفاظ میں ''انسان کے اندر بحیثیت انسان اپنی ناکامی کا درد انگیز احساس ہے۔''[10] مزید برآں جہنم کوئی ہاویہ نہیں جسے کسی منتقم خدا نے اس لیے تیار کر رکھا ہے کہ گناہ گار اس میں ہمیشہ گرفتارِ عذاب رہیں۔ وہ درحقیقت تادیب کا ایک عمل ہے تاکہ جو خودی پتھر کی طرح سخت ہو گئی ہے وہ پھر رحمت خداوندی کی نسیم جاں فزا کا اثر قبول کر سکے![11]

کیا یہ اقبال کے فکر میں تناقض نہیں؟ ایک طرف وہ یہ کہہ رہا ہے کہ بقائے دوام انسان کا حق نہیں، وہ صرف اس کا امیدوار ہے اور دوسری طرف وہ یہ کہہ رہا ہے کہ جہنم کے اصلاحی عمل سے گزرنے کے بعد گناہ گار بھی جنت میں داخل ہو جائیں گے۔ اگر یہی بات ہے تو جو گناہ گار ہیں یعنی جو استحکام خودی نہیں کرتے، وہ بھی قائم و دائم رہیں گے، خواہ وہ کسی تکلیف دہ اور کرب انگیز تجربے سے ہی کیوں نہ گذریں۔ اس طرح بقائے دوام مشروط نہیں رہتا بلکہ تمام انسانوں کا بلاتخصیص نیک و بد، استحقاق بن جاتا ہے۔

اگر ہم اقبال کے مجموعی فکر کو سامنے رکھیں تو پھر یہ اشکال پیدا نہیں ہوتا اور نہ ہی اقبال میں ہمیں کسی قسم کا تناقص نظر آتا ہے۔ اقبال کے نزدیک خودی انسان کا جوہر ہے۔ خودی کا اظہار انسان کے ذہنی رویوں، اس کے آدرشوں اور اس کے فیصلوں میں ہوتا ہے۔ ہم اسی انسان کو کامیاب اور عظیم سمجھتے ہیں جس کی پوری زندگی کسی مقصد کے حصول میں تگ و تاز کرتے گزری ہو۔ تاریخ میں ہمیں کئی ایسے بڑے آدمی مل جاتے ہیں جو جسمانی طور پر لاغر تھے یا ظاہری طور پر بدصورت اور نحیف و نزار تھے...... لیکن اپنے فن، علم یا کسی کارنامے کی بنا پر لوگ انھیں عزت و احترام کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اس کے برعکس ایسے لوگ بھی اکثر ہمارے مشاہدے میں آتے ہیں

جو جسمانی طور پر تنومند اور ظاہری حسن سے مالا مال ہونے کے باوجود نفرت اور حقارت کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں، کیونکہ ان کی زندگیاں سفلی سطح پر بسر ہو رہی ہوتی ہیں ان میں اور حیوانوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ ایسے لوگ جب اپنی حیوانی تسکین کے لیے حدود سے تجاوز کرتے ہیں تو انھیں بیڑیاں پہنا کر قید خانوں میں ڈال دیا جاتا ہے۔ حیات اجتماعی ان کا وجود برداشت نہیں کر سکتی۔ اسی طرح کچھ لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جو جسمانی طور پر تندرست و توانا ہونے کے باوجود فاتر العقل ہو جاتے ہیں۔ معاشرتی زندگی میں ان کا وجود بھی برداشت نہیں کیا جا سکتا۔ اگر چہ ان سے نفرت نہیں کی جاتی تاہم انھیں ترحّم کے جذبے کے تحت معاشرے سے علیحدہ دماغی شفاخانوں میں رکھا جاتا ہے۔ ایک ایسا پاگل جو نا قابل اصلاح ہو، اس کے ہونے یا نہ ہونے سے معاشرتی زندگی میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ایک مجرم یا ایک مستقل پاگل کے بارے میں ہمارا رویہ ایسا کیوں ہوتا ہے؟ اس لیے کہ جسمانی طور پر زندہ ہونے کے باوجود اس کا وجود معنوی، اس کی سیرت ذہنی اس کی خودی یا اس کی انا منتشر و پراگندہ ہو چکی ہوتی ہے۔ چنانچہ وہ شخص زندہ ہوتے ہوئے بھی مردوں سے بدتر ہوتا ہے۔ اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسان کا اصل جوہر اس کی ذہنی سیرت یا خودی ہے۔ یہ جوہر اگر تباہ ہو جائے تو پھر سانس لیتے ہوئے انسان اور ایک پتھر میں کوئی فرق نہیں۔

بانگ اسرافیل ان کو زندہ کر سکتی نہیں
روح سے تھا زندگی میں بھی تہی جن کا جسد
مر کے جی اٹھنا فقط آزاد مردوں کا ہے کام
گرچہ ہر ذی روح کی منزل ہے آغوش لحد

(ارمغان حجاز، ص۲۰)

اگر اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ہمیں اقبال کے نظریہ بقائے دوام میں کوئی تضاد نہیں نظر آتا۔ اگر چہ جہنم کو اصلاحی عمل قرار دیا گیا ہے، بقائے دوام مشروط ہی رہتا ہے۔ جہنم کی زندگی دراصل زندگی نہیں ہوگی بلکہ ہلاکت وفنا کے اثرات کو زائل کرنے کے کا ایک دردانگیز عمل ہوگا جس کی تکمیل کا انحصار فرد کی مساعی پر نہیں بلکہ رحمت خداوندی پر ہوگا۔

جنت کے بارے میں تو یہ وضاحت قرآن میں موجود ہے کہ جو کوئی اس میں داخل ہوگا، اس میں سے نکالا نہیں جائے گا لیکن جہنم کے بارے میں ایسی کوئی واضح بات نہیں کی گئی کہ ارتفاع عذاب

کے بعد سب لوگ نکال دیے جائیں گے۔ اس میں حکمت یہ تھی جہنم کے عدم خلود کی یقین دہانی سے یہ ممکن تھا کہ لوگ رہ حق پر چلنے کی زحمت ہی نہ کرتے۔ تاہم بعض ایسے اشارات دے دیے گئے جن سے یہ پتہ چلتا ہے کہ جہنم کا عذاب النار ان قلوب کی اصلاح کے لیے ہے جو قساوت میں پتھروں سے بھی بڑھ گئے ہوں بقول رومی:

نار ازاں آمد عذاب کافراں
کہ حجر را نار باشد امتحاں
این دل چوں سنگ را تا چند چند
پند گفتیم و نمے پذیرفت پند

(مثنوی دفتر اول حصہ چہارم)

(سنگدل) کفار کے لیے آگ کا عذاب اس لیے تجویز کیا گیا کہ پتھر کا ابتلا آگ سے ہوتا ہے۔ (گویا اللہ تعالیٰ فرماتا ہے) اس پتھر کے دل کو ہم کتنا ہی (نرمی سے) سمجھاتے رہے مگر ایک بھی شخصیت نہ مانی (انجام کار عذاب آتش کا مستوجب ہوا)۔

مولانا احمد حسن مرحوم کے خیال میں اس سے کفار کے عدم خلود فی النار کی دلیل استفادہ ہوتی ہے۔ یعنی ان کو آگ میں اس لیے ڈالا جائے گا کہ ان کا زنگ قلب دور ہو جائے۔ جب یہ زنگ زائل ہو جائے گا تو عذاب بھی مرتفع ہو جائے گا۔[۱۲]

گذشتہ باب میں ہم یہ بالتفصیل دیکھ آئے ہیں کہ اقبال کے نزدیک جہنم عذاب ابدی کی جگہ نہیں جیسا کہ یہودیوں کا خیال ہے۔ یہ ایک شفا خانہ یا دار الاصلاح ہے۔ یہ بھی ہم نے دیکھ لیا ہے کہ جہنم کی اس تشریح و تعبیر سے بقائے دوام کے مشروط ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اب اس نقطۂ نظر کا اثر اس دنیا کے نظام تعزیرات پر بھی پڑنا چاہیے۔ خدا لوگوں کو آتش جہنم میں اس لیے نہیں جھونکتا کہ اس کے جذبۂ انتقام کی تسکین ہو سکے اور نہ ہی وہ جہنم کی ہولناکیوں کو ابدالاباد کے لیے گناہگاروں کا مقدر قرار دیتا ہے۔ وہ تو گناہگاروں کو صرف اس لیے جہنم میں ڈالے گا کہ ان کی اصلاح ہو سکے۔ کیا اس سے یہ امر مستفاد نہیں ہوتا کہ اسلامی سزاؤں کی نوعیت بھی اصلاحیہ ہونی چاہیے؟ یعنی اسلامی تعزیرات کا محرک چند مخصوص حالات کو چھوڑ بنیادی طور پر اصلاح ہونا چاہیے نہ کہ امتناع یا انتقام و مکافات!

آخر میں یہ ضروری محسوس ہوتا ہے کہ اس بات کی وضاحت کر دی جائے کہ بقائے دوام محض

ایک مابعدالطبیعیاتی نظریہ اور مذہبی عقیدہ ہی نہیں بلکہ ایک ایسا تصور ہے جس کے سماجی اور سیاسی زندگی پر بھی نہایت گہرے اثرات مترتب ہوتے ہیں۔ گذشتہ صفحات کے مطالعے سے جو چیز سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ بقائے دوام کے حق میں یا اس کی مخالفت میں ہر طرح کے دلائل دیے جا سکتے ہیں۔ یہ کسی شخص کا ذاتی رویہ ہی ہوتا ہے جو اسے بقائے دوام کے اقرار یا انکار پر مجبور کرتا ہے۔ بنیادی طور پر بقائے دوام کا ایقان مذہبی بنیاد پر ہی ہوسکتا ہے۔ لیکن جب بعض حالات و ظروف کے تحت یہ ایقان متزلزل ہوتا ہے تو فلسفیانہ تفکر کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ بقائے دوام کے انکار سے قنوطیت، حسرت و یاس اور بے معنویت کا پیدا ہونا لازمی ہے جبکہ بقائے دوام کا اقرار بھرپور اثبات حیات کرتا ہے اور رجائیت پسندانہ طرز فکر کے تحت فرد کو آمادۂ عمل رکھتا ہے۔ اب یہ فرد پر منحصر ہے کہ وہ کون سا راستہ پسند کرتا ہے:

کشودم پردہ را از روئے تقدیر
مشو نومید و راہ مصطفیٰ گیر
اگر باور نہ داری آنچہ گفتم
ز دین بگریز و مرگ کافرے میر

(ارمغانِ حجاز، ص ٦٧)

حوالہ جات وحواشی

1- Jacques Choron, *Death and Western Thought*, p.265.

2- Ibid, p-629.

3- Joy P. Rosenberg, *Thinking Clearly About Death*, p-215.

۴- علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات، ص ۱۶۸۔

۵- جگن ناتھ آزاد، اقبال اور مغربی مفکرین، ص ۵۶۔

۶- تشکیل جدید الٰہیات، ص ۱۸۳۔

۷- یہودیت، عیسائیت اور اسلام کے بارے میں تو ہر شخص یہ جانتا ہے کہ ان میں نجات کا دار و مدار اعمال صالحہ پر ہے۔ زرتشتی مذہب بھی اسی نظریہ کا حامی ہے۔ ہندومت میں بھی تناسخ کے نظام اور آتما کی نجات کے لیے کرما کا قانوں بہت اہمیت کا حامل ہے (چوتھے باب میں اس کا تفصیلی ذکر ہو چکا ہے) قدیم مصری مذہب میں اس نظریہ کا مطالعہ کرنے کے لیے ملاحظہ کیجیے:

Sneath, *Religion and Future Life*, chapt. II

اور قدیم ایران کے زرتشتی مذہب میں اس نظریہ کا مطالعہ کرنے کے لیے ملاحظہ کیجیے۔ علامہ اقبال، فلسفہ عجم (مترجمہ میر حسن الدین) ص ۱۲-۱۴۔

۸- شاہ ولی اللہ محدث دہلوی حجۃ اللہ البالغہ میں کہتے ہیں کہ عالم مثال میں لوگوں کے لیے خاص مناسبات موجود ہیں۔ قیامت کے دن لوگ خاص شکلوں میں مجسم ہو کر اٹھیں گے۔ جو شخص اشاعتِ علم کی ضرورت کے باوجود اپنے علم کو چھپا کر رکھتا ہے۔ اس کے منہ میں قیامت کے روز آگ کی لگام دی جائے گی (لگام بندش کی علامت ہے) اسی طرح جو جائز اور ناجائز ذرائع سے دولت جمع کرتا ہے اور حُبِّ مال ہی میں مگن رہتا ہے اس کے گلے میں گنجے سانپ کی بصورت طوق ڈال دیا جائے گا۔

اس سے ملتا جلتا نظریہ رومی نے بھی دیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ نفسِ انسانی ایک ایسے جنگل کی طرح ہے جس میں بے شمار سور، بھیڑیئے، نیکوکار و بدکار اچھے اور بُرے سب موجود ہوں۔ یعنی نفسِ انسانی خصائل بہیمیہ اور اخلاق عالیہ وحیدہ دونوں کا جامع ہے۔

بیشہ آمد وجود آدمی
پرحذر شو زین وجود از آدمی

در وجودِ ما ھزاران گرگ و خوک
صالح و نا صالح و خوب و خوک

وہ لوگ جن کے اعمال بد اور خصائل رذیلہ کا مخفی تعفن اس دنیا میں ان کے دلوں تک محدود تھا، قیامت کے روز محسوس اور ظاہر ہو جائے گا۔

گند مخفی کان بدلہا میرسید
گشت اندر حشر محسوس و پدید

اسی طرح حاسدوں کی بھیڑیوں کی صورت میں اور حریص کے لیے اور مردار خور آدمیوں کو روز حشر سوروں کی شکل میں اٹھایا جائے گا۔

زانکہ حشر حاسدان روز گزند
بیگمان بر صورت گرگان کنند

حشر پر حرص خس مردار خوار
صورت خوکے بود روز شمار

(مثنوی دفتر دوم حصہ ششم)

۹- تشکیل جدید الٰہیات، ص۱۸۰۔
۱۰- ایضاً، ص۱۸۵۔
۱۱- ایضاً، ص۱۸۶۔
۱۲- مولانا محمد نذیر عرشی، مفتاح العلوم، دفتر اوّل، حصہ چوتھا، ص۲۰۲۔

فرہنگ اصطلاحات

''الف آ۔ا''

Soul	آتما،روح
Ideal	آدرش (نصب العین) مثالی
Orphic Sect	آرفیسی مذہب
Free Creative Impulse	آزاد تخلیقی میلان
Moment	آن،لمحہ
Future Life	آئندہ زندگی
Eternal	ابدی
Eternity	ابدیت۔دیمومت
Fulfilment	اتمام
Effectiveness	اثر آفرینی
Rumination	اجترا
Ruminative	اجترائی
Constituents	اجزائے ترکیبی
Probability	احتمال،احتمالیت
Probable	احتمالی
Feeling	احساس
Moral Transformation	اخلاقی قلب ماہیت
Ethics	اخلاقیات
Ethical (Argument)	اخلاقیاتی (دلیل)
Apperception	ادراک

Perception	ادراک
Will to Power	ارادۂ اقتدار
Will to Live	ارادۂ حیات
Voluntarism	ارادیت پسندی
Will-Volition	ارادہ۔مشیت
Evolution	ارتقاء
Self-Centralization	ارتکاز بالذات
Primeval Matter	ازلی مادہ
Argument by Analogy	استدلال بالتمثیل
Integration of Ego	استحکام خودی
Deduction	استخراج
Continuation	استمرار
Inferance	استنباط
Inferential	استنباطی
Authority (Authoritative)	استناد (مستند)
Mythology	اسطوریات،خرافات،دیومالا
Induction	استقراء
Self-Propagation	اشاعت ذات
Appetitive Soul	اشتہائی روح
Radiation	اشعاع
Root	اصل
Melioristic	اصلاحی،اصلاحیہ
Reality Principle	اصول حقیقت
Pleasure Principle	اصول لذت
Relative	اضافی

Relativity (Theory of)	اضافیت (نظریۂ)
Tension	اطناب
Fixed Forms	اعیان ثابتہ
Euclidean Geometry	اقلیدسی ھندسہ
Non-Euclidean Geometry	(نا) اقلیدسی ھندسہ
God-Theos	الہٰ، خدا،
Theologian	الہیات (ماہر) یا متکلم
Theological	الٰہیات، علم کلام
Theology	الہیاتی
Illusion	التباس
Illusory	التباسی
Painful	الم خیز۔ دردانگیز
God-head	الوہیت، لاہوت، الثالوت، القدس
Extension	امتداد، وسعت
Extended	ممتد
Combinations	امتزاجات، تناسبات
Command	امر، حکم
Direction	امر، ہدایت
Sound Waves	امواج صوت،
Ego	انا، خودی،
Supreme Ego	انائے کبیر
Selection	انتخاب
Selective	انتخابی
Critique	انتقاد
Ultimate Principle	انتہائی اصول

اندھاارادہ	Blind Will
اندھا،بے بصر،کور	Blind
اندھاعقیدہ	Blind Faith
اندیشم پس ہستم	Cogito Ergo Sum
انجذاب	Assimilation
انجیل	Gospel
انحراف	Deflection
انسان دوستی	Ilumanism
انتشار	Dissemileation
انشقاق۔پارگی	Fission
انکشاف ذات	Self Expression
اول الذکر	Former
ائتلاف	Association
ایجابی،اثباتی	Positive
ایجابیت،اثباتیت	Positivism

”ب۔پ“

بازیافت(یادآوری)	Recollection
باطنی	Intrinsic
باطنی لزوم	Inner Necessity
بالفعل	Actual
بالقوہ	Potential
باہدگرمربوط حوادث	Interrelated Events
باہدگرمربوط نظام حوادث	System of Interrelated events
بدیہی	Self-Evident
براہما	Brahman

برقیہ (مثبت)	Proton
برقیہ (منفی)	Electron
برون جسمی تجربہ	Out of Body Experience (OOBE)
بُعد، جہت	Dimension
ابعادِ ثلاثہ	Three Dimensional
یک بُعدی	One Dimensional
بقائے دوام	Immortality
بقائے مادہ (قانون)	Preservation of Matter (Law)
بے ہنگم، بے قاعدہ	Haphazard
پاپوشی حوین	Slipper animalcule
پریسبیٹرین (ایک مسیحی فرقہ)	Presbyterian
پس مظہر	Epiphenomenon
پیداواری وظیفہ	Productive Function
پیش معینہ ہم آہنگی	Pre-established Harmony

”ت۔ٹ۔ث“

تاویل	Allegorical Interpretation
تجلی الٰہی	Theophany
تجلی باری تعالیٰ	Theophany
تجربہ	Experience
تجزیہ، تحلیل	Analysis
تجربی حقیقت	Empirical Reality
تجربیت پسند	Empiricist
تجربیت، تجربیت پسندی	Empiricism
تجسیم	Anthropomorphism
تحت الشعور	Pre-conscious, Sub-Conscious

Hypo-Phenomanalism	تحت مظہریت
Sensation	تحسس
Self Preservation	تحفظ ذات
Creation	تخلیق
Creative	تخلیقی
Creative Evolution	تخلیقی ارتقاء
Creative Will	خلاق مشیت
Wishful Thinking	تخیل آرزوی
Permissive Function	ترخیصی وظیفہ
Transmissive Function	ترسیلی وظیفہ
Synthesis	ترکیب
Synthetic Relation	ترکیبی اضافت
Continuity, Succession	تسلسل
Identity	تشخص (عینیت)
Formation	تشکیل
Scepticism	تشکیک، ارتیابیت
Anxiety	تشویش
Judgement (Value)	تصدیق (قدری)
Concept	تعقل
Determination	تعیین
Nutrition	تغذیہ
Non-Successional Change	تغیّر غیر متسلسل
Individuation	تفرد
Reflection-Contemplation	تفکر
Fatalism	تقدیر پرستی

تکرارابدی	Eternal Recurrence
تکراری جملہ	Tautology
تکمیل آرزو(آرزو برآوری)	Wish Fulfilment
تکمیل ذات	Self Realization
تکمیل شدہ مصنوع،	Finished Product
تکمیل،کمال	Perfection
تکوین	Becoming
تناسخ ارواح	Transmigration of Souls
تناسخ۔اواگون	Reincarnation, Transmigration of Souls.
تناسل	Procreation
تناظر	Perspective
تناقض	Contradiction
تنظیم	Organization
تنوع(متنوع)	Variety (Various)
توازن	Balance
توالدوتناسل	Procreation, Reproduction
توسع	Range
تہافتہ التہافتہ(ابن رشد)	Refutation of Refutation
تہافتہ الفلاسفہ(الغزالی)	Refutation of Philosophers
تیقن	Certainty
ٹھوس اجسام	Gross bodies
ثنویت(دوئی)	Dualism

’’ج‘‘

جیوآتما	Jivatmans
جیوا	Jiva

Static	جامد
Determinism	جبریت
Instinct	جِبلّت
Life Instinct (Eros)	جِبلّت حیات
Death Instinct (Thanatos)	جِبلّت مرگ
Dialectic	جدلیات
Dialectical Materialism	جدلیاتی مادیت
Germ	جرثومہ
Embodied Existence	جسمی وجود
Aesthetic	جمالیات
Aesthetic Intuition	جمالیاتی وجدان
Sex	جنس
Sexual	جنسی
Sadist	جنسی اذیت پسند
Sadism	جنسی اذیت پسندی
Masochist	جنسی اذیت کوش
Incarnation	جنم
War Neutosis	جنگی اعصابیت
Genes	جنین
Graving	جوع،طلب
Living Substance	جوھر زندہ
Accident (s)	حادثہ(حوادث)
State (s)	حالت۔حال(احوال)
Movement	حرکت،تحریک
Psycho Kinesis (PK)	حرکت بہ عمل روح۔روحی حرکت

Cyclic Movement	حرکت دوری
Upward Movement	حرکت صعودی
Dowanard Movement	حرکت نزولی
Motor Nerves	حرکی اعصاب
Sense	حِس
Eternal Beauty	حُسن ازلی
Sensory	حسی
Sense Perception	حسی ادراک
Sensory Narves	حسی اعصاب
Ressurrection	حشر اجساد
Immediate	حضوری، فوری
Real	حقیقی
Ultimate Reality	حقیقت مطلقہ
Theocracy	حکومت الٰہیہ
Stuffed-Embalmed	حنوط شدہ
Life	حیات
Divine Life	حیات الٰہیہ
Life After Death	حیات بعد الموت
Vital	حیاتی
Vital Energy	حیاتی توانائی
Biological Time	حیاتیاتی زمان
Elan Vital (Vital Flow)	حیاتی لہر
Biology	حیاتیات
Extrinsic	خارجی
Pure Form	خالص صورت

Space	خلا
Empty Space	خلائے محض
Curvature of Space	خم فضا۔انحنائے فضا
Self-Sufficiant	خود مکتفی
Telepathy	خیال رسانی (اشراق)
Good	خیر

"د۔ڈ۔ذ"

Duration	دوران،دورانیہ
Pure Duration	دوران خالص
Dread	دہشت
The One	ذات احد
Other Mind	ذہن دیگر
Perceiving Mind	ذہن مدرک

"ر۔ز"

Orthodoxy	راسخ الاعتقادی
Directive	راہ نما
Directive Energy	راہ نما توانائی
Direction	راہ نمائی
Rapport	ربط باہمی
Reaction	ردعمل
Optimism	رجائیت پسندی
Infinite Regress	رُجعتِ لامتناہی
Velocity	رفتار
Stoics	رواقیہ

Spirit, Soul	روح
Spiritualism	روحانیت
Spiritualistic	روحیتی
Vision	رویت
Time	زمان
Conduction Time	زمان ایصال
Pure Time	زمانِ خالص
Reaction Time	زمان ردِ عمل
Lineal Concept of time	زمان کا مستقیم یا خطی تصور
Serial Time	زمان متسلسل
Temporal	زمانی (متعلق بہ زمان)

’’س۔ش‘‘

Atom	سالمہ
Samskara	سامسکارا
Sthula Sariara	ستھولا سریر (جسم ٹھوس)
Cold Blood	سرد خون
Sempiternal	سرمدی
Immanence	سریان، سریانیت
Intoxication	سُکر
Suksama Sarira or (Linga Sarira)	سکسما سریر (جسم لطیف) یا (لنگا سریر)
Audition	سماعت
Self Conscious	شاہد بالذات، خود آ گاہ
Mode (s)	شان (شئون)
Hybernation	شتویت

شخصیت	Personality
شذراتِ فکرِ اقبال	Stray Reflections of Iqbal
شعور	Consciousness

''ص۔ض۔ط۔ظ''

صدور	Emanation
صدور، (نظریۂ)	Emanationism
صحو	Sobriety
صفت	Qualtiy
صفت ابتدائی	Quality Fundamental, Primary
صفت امتدادی	Quality Extexsive
صفت ثانوی	Quality Secondary
صفت عمقی	Intensive Quality
صلابت، ٹھوس پن	Solidity
صواب	Right
صوفی	Mystic, Sufi
صوفیانہ واردات	Mystical Experience (Religious Experience)
ضمنی نتیجہ	By Product
طبعی، فطری	Natural
طبیعیات	Physics
ظہور	Appearace, Emergence
ظہورِ روح	Apparition

’’ع۔غ‘‘

عدم	Nothing
عدم تداخل	Impenetrability
عدمیت	Nihilism
عدیم التداخل	Impenetrable
عدیم المثال	Unique
عرض	Accident
عضویات	Physiology
عضویاتی (نامیاتی)	Organic
عضویہ (نامیہ)	Organism
عکاسی	Mirroring, Reflecting
عصبی کھچاؤ	Muscular Tension
عقلِ عملی	Practical Reason
عقلِ فعال	Active Intellect
عقلِ محض	Pure Reason
علت	Cause
علّی	Causal
عمرانیات	Sociology
عمیق	Intensive
عنانت	Imotence
عنین	Impotent
عینیت	Identity
غائی (دلیل)	Teleological (Argument)
غدودی رطوبت	Glandular Secretion

غیرارادی تحریر	Automatic writing
غیب بینی۔روشن ضمیری	Clairvoyance
غیرتجزیہ پذیر	Unanalyable
غیرتقسیم پذیر	Indivisible
غیرجسمی وجود	Disembodied Existence
غیرزمانیت	Timelessness
غیرمبدل	Immutable, Unchanged

”ف۔ق“

فرد	Individual
فردکامل	Perfect Individual
فردیت،انفرادیت	Individuality
انفرادی نفس	Individual Self
فرع	Branch
فضیلت	Virtues
فَوقُ البشر،مردکامل	Superman
فہم	Understanding
قادرمطلق	Omnipotent
قانونِ انتشار	Law of Entropy
قانونِ تعلیل	Law of Causation
قانونِ مُراجعت	Law of Return
قائم بالذات	Self Subsistent
قبل از پیدائش	Pre-birth
قبل تجربی	a priori
قبل وقوف	Pre-cognition

قدرت کاملہ (مطلقہ)	Omnipotence
قریب المرگ تجربات	Near Death Experience
فصّ جبہی	Frontal lobe
قضیہ (مقدمہ)	Premiss
قطر	Radius
قلبِ ماہیت	Transformation, metamorphosis
قنوطیت پسندی	Pessimism
قیاس	Syllogism

”ک ۔ گ“

کارانا سریر (وجودِ علّی)	Karana Sarira
کامل ۔ کمال	Perfect (Parfection)
کائنات	Universe-Cosmos
کردار	Behaviour
کُلّی	Universal
کُلیّات	Universals
کمیت	Quantity
کُند ذہن ۔ غَبی	Idiot
کونیات	Cosmology
کونیاتی دلیل	Cosmological Argument
کھلا امکان	Open Possibility
کائنات نامہ، قسموغرافیہ	Cosmography
کیفیت	Quality
کیمیائی تغیرات	Chemical Changes

''ل۔م''

Fulguration	لمعان
Agnosticism	لاادریت
Unconscious	لاشعور
Nothingness	لاشیئت
Immortal	لافانی
Infinite	لامتناہی
Infinity	لامتناہیت
Pleasure	لذت
Hedonism	لذتیت
Linguistic Philosophy	لسانی فلسفہ
Linguistic Analysis	لسانی تجزیہ
Linguistic Turn	لسانی موڑ
Subtle Bodies	لطیف اجسام
Eternal Damnation	لعنت ابدی
Metaphysics	مابعدالطبیعیات
Material Substance	ماڈی جوہر
Material Substratum	مادی محل
Transcendental (Method)	ماورائی (طریق کار)
Transcendence	ماورائیت
Parapsychology	ماورائی نفسیات
Essence	ماہیت
Maya	مایا
Obscure	مبہم، غیرواضح

Fossils	متحجر آثار
Antagonistic	متخاصم
Opposite	متخالف
Fixed Spheres	متعین کُرے
Finite (Ego)	متناہی (خودی)
Finitude	متناہیت
Isomorph	متوازی، ہم شکل
Parallelism	متوازیت
Psycho-physical Parallelism	نفسی وطبیعی متوازیت
Triangle	مثلث۔ تکون
Abstract	مجرد
Abstraction	مجردیت۔ تجرید
Seance	مجلس حاضرات
Infinite Whole	مجموعی لامتناہی
Limited-Bounded	محدود
Motive	محرک
Prime Mover	محرک اولیٰ
Unmoved Mover	محرک غیر متحرک
Predicate	محمول
Predicable	محمولات
Perimeter	محیط دائرہ
Antagonism	مخاصمت
Anesthetic	مخدّر
Perpetuity	مداومت
Scholasticism	مدرسیت

Circular	مدوّر
Grades of Beings	مراتب (یامدارج) ہستی
Centres of Force	مراکز توانائی
Square	مربع
Coral	مرجان
Psychosis	مرض نفسی
Centre	مرکز،محور
Resistence	مزاحمت
Pascage	مرور
Pleasant	مسرت خیز
Postulates, Axioms	مسلمہ،مسلّمات
Introspection	مشاہدۂ بالحسّ (دروں بینی یا خودنگری)
Peripatetics	مشائین
Petitio Principil (Fallacy of)	مصادرۂ مطلوب (مغالطہ)
Authemtic	مصدق۔مصدقہ
Embryo	مضغہ
Animism	مظاہر پرستی
Phenomenon (ology)	مظہر(یت)
Annihilation	معدومیت
Dissolution	معدومیت (تحلیل)
Objective	معروضی
Obectivity	معروضیت
Effect	معلول
Medium	معمول
Sence Datum	معطیہ حس

مَعِیّت	Association
مقصد، غایت	Objective, End, Purpose
مقصدیت	Purposiveness
مقولہ	Category
مقولاتی	Categorial
مکافات	Requital
مکان (مکانی)	Space (Spatial)
منشور	Prism
منشیات	Norcotics
منطقی (تجزیہ)	Logical (Analysis)
منطقی لزوم	Logical Necessity
مودار، روئیں دار، مژگان دار	Ciliate
موضوعی	Subjective
موضوعیت	Subjectivity
مولوی معنوی	Doctor of Meaning
موناد	Monad
موناد برترین (اعلیٰ)	Supreme Monad
مونادیت (نظریہ موناد)	Monsdology
میکانکی، میکانیاتی	Mechanical
میکانیت	Mechanism

''ن''

ناقص	Imperfect, Defective
نامی	Organic
نامی وحدت	Organic Unity
نائب، خلیفہ	Vicegerent

Flora and Fauna	نباتیہ وحیوانیہ
Salvation	نجات
Nirvan	نروان
Tissue	نسیج
First Creation	نشاۃ الاولی
Hervous System	نظام عصبی
Self-Ego	نفس
Appreciative Self	نفس بصیر
Efficient Self	نفس فعال
Society for Psychical Research (SPR)	نفسی تحقیق کی سوسائٹی
Psychic Factory	نفسی عامل
Psychology	نفسیات
Imperfection, defect	نقص
Species	نوع
Vicegerency	نیابت، خلافت

”و“

Factual	واقعاتی
Fact	واقعہ (حقیقت)
Existence (Existent)	وجود (موجود)
Other Self	وجود دیگر۔ نفس غیر
Existenialist	وجودی
Ontological Argument	وجودیاتی دلیل
Existentialism	وَجودیّت

Unity, Oneness	وَحدت
Panentheism	وحدت الشہود، ہمہ از وست
Pantheism	وحدت الوجود، ہمہ اوست
Revelation	وحی
Transnathy	ورادری
Transvaluation of Values	ورائی تقدیر اقدار
Extra Sensory Perception	ورائے حس ادراک
Encephalitus Lethargica	ورم دماغی
Function (s)	وظیفہ (وظائف)
Cognition	وقوف
Cognitive	وقوفی
Innate	وہبی۔ خلقی
Vedanta	ویدانت

"ہ"

Heraclitus	ہراقلیتوس
Being	ہستی
Sympathy	ہمدردی، مشارکت
Double, Replica	ہمزاد (نقشِ ثانی۔ نقلِ عین)
Panpsychism	ہمہ نفسیت
Geometry	ہندسہ علم
Geometical Method	ہندسی طریق کار
Pneumatic	ہوائی، روحانی
Emotion	ہیجان
Emotional	ہیجانی

کتابیات

۱- آزاد، جگن ناتھ، اقبال اور مغربی مفکرین، لاہور: مکتبہ عالیہ، (تاریخ ندارد)۔

۲- آزاد، مولانا ابوالکلام، ترجمان القرآن، ۲ جلدیں، لاہور: شیخ مبارک علی، ۱۹۳۶ء۔

۳- ابن قیم، علامہ حافظ، تاب الروح، مترجم مولانا راغب رحمانی، کراچی: نفیس اکیڈمی ۱۹۶۵ء۔

۴- ابن ندیم وراق، محمد بن اسحٰق، الفہرست، مترجم مولانا محمد اسحاق بھٹی، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۶۹ء۔

۵- ابوالحسن علی ندوی، مولانا سید، نقوش اقبال، کراچی: مجلس نشریات اسلام، ۱۹۷۳ء۔

۶- ابواللیث صدیقی، ڈاکٹر، اقبال اور مسلک تصوف، لاہور: اقبال اکادمی ۱۹۷۷ء۔

۷- اشرف علی تھانوی، مولانا، القرآن الحکیم مع ترجمہ و تفسیر، ۲ جلدیں، لاہور: تاج کمپنی، ۱۹۵۳ء۔

۸- اصطلاحاتِ اطلاقی نفسیات، لاہور: پنجاب یونیورسٹی، ادارہ تالیف وترجمہ، ۱۹۷۲ء۔

۹- اصطلاحاتِ نفسیات، لاہور: پنجاب یونیورسٹی، ادارہ تالیف وترجمہ، ۱۹۷۱ء۔

۱۰- اقبال، علامہ محمد، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، مترجم سید نذیر نیازی، لاہور: بزم اقبال، ۱۹۸۳ء۔

۱۱- اقبال، علامہ محمد، فلسفہ عجم، مترجم میر حسن الدین، حیدرآباد دکن: انجمن اشاعت اردو، ۱۹۳۹ء۔

۱۲- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال، اردو، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۷۳ء۔

۱۳- اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال، فارسی، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۷۳ء۔

۱۴- امیر علی، سید، روحِ اسلام، مترجم محمد ہادی حسن، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۸۴ء۔

۱۵- اولیری، ڈی، فلسفہ اسلام، مترجم احسان احمد، کراچی: نفیس اکیڈیمی، (تاریخ ندارد)۔

۱۶- برٹ، ایڈون اے، فلسفہ مذہب، مترجم بشیر احمد ڈار، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۷ء۔

۱۷- برق، ڈاکٹر غلام جیلانی، فلسفیان اسلام، لاہور: شیخ غلام علی، ۱۹۶۸ء۔

۱۸- جاوید اقبال، ڈاکٹر، زندہ رُود، ۳ جلدیں، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۸۱ء۔

۱۹- جاوید اقبال، ڈاکٹر، شذراتِ فکرِ اقبال، مترجم ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۳ء۔

۲۰- جمعہ، محمد لُطفی، تاریخ فلاسفہ الاسلام، مترجم ڈاکٹر میر ولی الدین، کراچی: مسعود پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۶۴ء۔

۲۱- حمید احمد خان، اقبال کی شخصیت اور شاعری، لاہور: بزم اقبال، ۱۹۷۴ء۔

۲۲- حنیف ندوی، مولانا محمد، تہافۃ الفلاسفہ، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۷۴ء۔

۲۳- ڈار، بشیر احمد، انوار اقبال، کراچی: اقبال اکادمی، ۱۹۷۶ء۔
۲۴- رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۳ء۔
۲۵- رفیع الدین، ڈاکٹر محمد، حکمتِ اقبال، لاہور: علمی کتاب خانہ، (تاریخ ندارد)۔
۲۶- رفیع الدین، ڈاکٹر، قرآن اور علم جدید، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۵۹ء۔
۲۷- رومی، مولانا جلال الدین، مثنوی مولوی معنوی، مترجم قاضی سجاد حسین، ۳ جلدیں، لاہور: الفیصل ناشران، ۱۹۷۴ء۔
۲۸- سید عبداللہ، ڈاکٹر، متعلقات خطبات اقبال، لاہور: اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء۔
۲۹- شبلی نعمانی، مولانا، علم الکلام، الکلام، حصہ اوّل، حصہ دوئم، کراچی: مسعود پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۶۷ء۔
۳۰- شبلی نعمانی، مولانا، الغزالی، لاہور: انجمن حمایت اسلام، (تاریخ ندارد)۔
۳۱- شبلی نعمانی، مولانا اور سید سلیمان ندوی، سیرۃ النبی، ۶ جلدیں، کراچی: محمد سعید، ۱۹۷۳ء۔
۳۲- شمل، این میری، شہپر جبرئیل، مترجم ڈاکٹر محمد ریاض، لاہور: گلوب پبلشرز، ۱۹۸۵ء۔
۳۳- عبدالرشید نعمانی، مولانا محمد، لُغات القرآن، دہلی: انڈیا آفسٹ پریس، ۱۹۴۹ء۔
۳۴- عبدالباقی، محمد فواد، اَلمُعجم المفہرس (الالفاظ القرآن الحکیم)، لاہور: سہیل اکیڈیمی ۱۹۸۳ء۔
۳۵- عبدالحق، مولوی۔ دانائے راز اقبال، کراچی: انجمن ترقی اردو ۱۹۷۷ء۔
۳۶- عبدالحکیم، خلیفہ، اسلام کا نظریہ حیات، مترجم قطب الدین احمد، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۵۷ء۔
۳۷- عبدالحکیم، خلیفہ، فکر اقبال، لاہور: بزم اقبال، ۱۹۸۳ء۔
۳۸- عبدالخالق، ڈاکٹر، اور یوسف شیدائی، مسلم فلسفہ، لاہور: عزیز پبلشرز، ۱۹۸۴ء۔
۳۹- عبدالواحد معینی، سید، مرتب۔ مقالات اقبال، لاہور: شیخ محمد اشرف، ۱۹۶۳ء۔
۴۰- علی عباس جلالپوری، اقبال کا علمِ کلام، لاہور: مکتبہ فنون، ۱۹۷۲ء۔
۴۱- علی ہجویری، حضرت شیخ، کَشفُ المحجوب، مترجم میاں طفیل محمد، لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۸۵ء۔
۴۲- غزالی، امام محمد، حقیقتِ روحِ انسانی، مترجم مفتی شاہ دین، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، (تاریخ ندارد)۔
۴۳- غلام رسول، چوہدری، مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ، لاہور: انجمن حمایت اسلام (تاریخ ندارد)۔
۴۴- غلام مصطفیٰ خان، ڈاکٹر، اقبال اور قرآن، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۷۷ء۔
۴۵- فرہنگ اصطلاحاتِ فلسفہ، کراچی: یونیورسٹی شعبہ تالیف، ترجمہ، ۱۹۶۲ء۔
۴۶- فریزر، سر جمیس جارج، شاخ زریں، مترجم سید ذاکر اعجاز، ۲ جلدیں، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۵ء۔
۴۷- محمد جی، مولانا اور غلام محمد چوہدری، تسہیل العربیہ، قادیان: اللہ بخش سلیم، ۱۹۳۳ء۔
۴۸- محمد عثمان، پروفیسر، اسرار رموز پر ایک نظر، لاہور: اقبال اکادمی، (تاریخ ندارد)۔
۴۹- محمد علی، شیخ، نظریات و افکار اقبال، اسلام آباد: نیشنل بک فاونڈیشن، ۱۹۸۴ء۔

۵۰- محمد فرمان، پروفیسر، اقبال اور تصوف، لاہور: بزم اقبال، ۱۹۵۸ء۔
۵۱- مناظر احسن گیلانی، علامہ، الدین القیم، کراچی: نفیس اکیڈیمی، ۱۹۶۸ء۔
۵۲- محمد منور، پروفیسر، مرتب، مقالات جشن اقبال صدی، لاہور: جامعہ پنجاب، ۱۹۸۲ء۔
۵۳- محمد نصیب، شیخ، مصباح القرآن، لاہور: دارالبلاغ، ۱۹۴۲ء۔
۵۴- مظہرالدین صدیقی، محمد، اسلام اور مذاہبِ عالم، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۵۶ء۔
۵۵- منہاج الدین، پروفیسر شیخ، قاموس الاصطلاحات، لاہور: مغربی پاکستان اردو اکیڈیمی، ۱۹۶۵ء۔
۵۶- نذیر عرشی، مولانا محمد، مِفتاحُ العُلوُم، لاہور: قریشی بک ایجنسی، ۱۳۴۸ء۔
۵۷- نذیر نیازی، سید، اقبال کے حضور، کراچی: اقبال اکادمی، ۱۹۷۱ء۔
۵۸- نذیر نیازی، سید، مکتوب اقبال، کراچی: اقبال اکیڈیمی، ۱۹۵۷ء۔
۵۹- نصیر شاہ، سید، اور رفیع اللہ، مجموعہ تفاسیر ابو مسلم اصفہانی، اردو ترجمہ، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۶۴ء۔
۶۰- نعیم احمد، تاریخ فلسفہ یونان، لاہور: علمی کتاب خانہ، ۱۹۸۶ء۔
۶۱- وزیر آغا، ڈاکٹر، تصوراتِ عشق و خرد اقبال کی نظر میں، لاہور: اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء۔
۶۲- وزیر الحسن عابدی، سید، اقبال کے شعری مآخذ مثنوی رومی میں، لاہور: اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء۔
۶۳- وزیر الحسن عابدی، سید، اقبال کے شعری مآخذ مثنوی رومی میں، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۳ء۔
۶۴- وقار عظیم، پروفیسر سید، اقبال معاصرین کی نظر میں، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۳ء۔
۶۵- یوسف حسین خان، ڈاکٹر، روح اقبال، لاہور: آئینہ ادب، ۱۹۴۹ء۔
۶۶- یوسف سلیم چشتی، شرح ارمغان حجاز، لاہور: عشرت پبلشنگ ہاؤس، (تاریخ ندارد)۔
۶۷- یوسف سلیم چشتی، شرح اسرار خودی، لاہور: اقبال اکادمی، (تاریخ ندارد)۔
۶۸- یوسف سلیم چشتی، شرح جاوید نامہ، لاہور: عشرت پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۵۷ء۔
۶۹- یوسف سلیم چشتی، شرح مثنوی پس چہ باید، کرزمع سامز، لاہور: عشرت پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۵۷ء۔

Bibliography

1. Abdul Hakim, Khalifa, *Islamic Ideology*, Lahore: Institute of Islamic Culture, 1953.
2. Abdul Hakim, Khalifa, *Metaphysics of Rumi*, Lahore: Institute of Islamic Culture, 1959.
3. Abdul Vahid, Syed, Iqbal: *His Art and Thought* London: John Murray,

1959.
4. Abdul Vahid, Syed, *Studies in Iqbal,* Lahore: Sh: M. Ashraf, 1967.
5. Abennethy, George, and Longford Thomas A., eds.*Philosophy of Religion*, New York: MacMillan, 1962.
6. Afzal Iqbal, *The Life and Works of Mohammad Jalal-ud-Din Romi*, Lahore: Institute of Islamic Culture, 1956.
7. Anwar A. Beig, *The Poet of the East,* Lahore: Khawar Publishing Cooperative Society, 1961.
8. Arberry, A. J, *Aspects of Islamic Civilization*, London:
9. Barnes, Hazel E., *An Existentialists Ethics*, New York: Alfred A. Knoff, 1967.
10. Baum, Martha, and Rainerc Baum, *Growing Old: A Societal Perspective,* New Jersey: Prentice Hall, 1980.
11. Broad, C. D, *Ethics and the History of Philosophy*, London: Routledge and Kegan Paul, 1952.
12. Broad, C.D, *Examination of MacTaggart's Philosophy,* 2 Vols. CambridgeUniversity Press, 1933.
13. Broad, C.D, *Lectures on Psychical Research*, London: Routledge & Kegan Pual, 1962.
14. Broad, C. D, *The Mind and its Place in Nature*, London: Routledge & Kegan Paul, 1962.
15. Budham, Paul, and Linda Budham, *Immortality or Extinction?* London: Mac Millan, 1982.
16. Choron, Jacques, *Death and the Western Thought*, New York: Collier Books, 1963.
17. C. J. A, "Where are the Dead, *London: Cassell & Company*, 1928.
18. Cummins. Geraldine, *Mind in Life and Death*, London Acquarian Press, 1956.
19. Dar, B. A., *Iqbal and Post Kantian Voluntarism*, 2nd ed. Lahore: Bazm-e-Iqbal, 1965.
20. Dar, B. A., *A Study in Iqbal's Philosophy*, Lahore: Sh: M. Ashraf, 1944.
21. Ducasse, C. J, *Nature, Mind and Death*, Illinois: Open Court Publishing Co. 1951.
22. *Encyclopaedia of Philosophy,* London: Mac Millan & Free Press, 1967.
23. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York: T&T Clark, 1908.
24. *Encyclopaedia of Social Sciences*, London: Mac Millan, 1931.
25. *Encycylopaedia of the Unexplained*, London: Routled & Kegan Paul, 1974.
26. Enver Ishrat Hassan, *Metaphysics of Iqbal*, Lahore: Sheikh M. Ashraf, 1963.
27. Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, 2nd ed. London: Longman, 1983.

28. Fallon, S. W., *English-Urdu Dictionary,* Lahore: Central Urdu Board, 1976.
29. Feifel, Herman., *Meaning of Death*, Ist, Pb. ed. New York: McGraw-Hill, 1965.
30. Ferm, Vergilus, ed., *A history of Philosophical Systems*, New Jersey: Little Field Adam, 1961.
31. Ferre, Nels, F.S., *Reason in Religion,* London: Thomas Nelson, 1963.
32. Forsyth, T.P., *This Life and the Next,* Boston: Pilgrim Press, 1948.
33. Freud, Sigmund, *Beyond the Pleasure Principle,* Trans. James Strachey, London: Hogarth Press, 1961.
34. Fulton, Robert, *Death and Identity,* New York: John Wiley, 1965.
35. Cragg, Kenneth, *The Events of the Quran,* London: George Allen and Unwin, 1971.
36. Hick, John, *Philosophy of Religion*, 2nd ed. New Jersey: Prentice Hall, 1973.
37. Hopfe, Lewis, M., *Religion of the World,* London: Mac Millan, 1976.
38. Hume, David, Essays: *Moral, Political and Literary,* Oxford University Press, 1963.
39. Hudson, W. D, *New Studies in Ethics*, vol. II. London: Mac Millan, 1974.
40. Ibn Rushd, *Tahafat-ul-Tahafa*m, Trans. Simon Von Den Bergh. 2 Vols, Oxford University Press, 1954.
41. Iqbal, Allama Muhammad, *Gulshan-i-Raz-i-Jadeed* (Eng) Trans. B. A. Dar. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1964.
42. Iqbal, Allama Muhammad, *Javed Nama*, Trans. Arbery Arther J., London: George Allen & Unwin, 1966.
43. Iqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Sh. M. Ashraf, 1977.
44. James, William, *Pragmatism*, New York: Maridian Books, 1960.
45. James, William, *The principles of Psychology,* USA: Dover Publications, 1950.
46. James, William, *Psychology*, Briefer Course, New York: Collier Books, 1962.
47. James, William, *The varieties of Religious Experience,* London: Fonntana Library, 1962.
48. Jamila Khatoon, *The Place of God, Man and Universe in the Philosophical System of Iqbal,* Karachi: Iqbal Academy, 1963.
49. Joad, C. E. M, *Guide to Modern Philosophy,* Oxford: Clarendon Press, 1964.
50. Joad, C.E.M,*Guide to Modern Thought,* London: Faber & Faber, 1948.
51. Khayal, Taj Mohammad, *Iqbal as a Thinker,* Lahore Sh: Mohammad Ashraf, 1944.
52. Kritzeck, James, and Winder R. Bayly, eds, *The World of Islam Studies in*

Honour of Philip K. Hitti, London: Mac Millan 1969.
53. Levy, Brahl, *Primitive Mentality,* Trans. Lillan Clare, London: Allen & Unwin, 1923.
54. Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding,* New York: Dover Publications, 1959.
55. Longloh, Parker K, *The Euahlayi Tribe,* London: 1905.
56. MacDonald, Duncan Black, *The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory,* Beyrouth: Kheyat, 1965.
57. MacDonald, Duncan Black, *The Religious Attitude and life in Islam,* Beyrouth: Kheyat, 1965.
58. MacIntyre, Alasdair, *A Short History of Ethics,* New York: Mac Millan, 1978.
59. Maruf, Dr. Muhammad, *Iqbal's Philosophy of Religion,* Lahore: Islamic Books Service, 1877.
60. McTaggart, John E.M, *The Nature of Existence,* 2 vols. Cambridge University Pres, 1921.
61. Murphy, Carolner, *Historical Introduction to Modern Psychology,* London: Routledge and Kegan Paul, 1960.
62. Nasira Habib, ed, *Versatile Iqbal,* Lahore: Bazmi-Iqbal, 1985.
63. Nazeer, Muhammad *The Impact of Rumi on the Religious Thought of Iqbal,* Unpublished Ph. D. Thesis, Punjab University, Philosophy Deptt: 1973.
64. Nicholoson, Reynold A, *Rumi: Poet and Mystic,* London: George Allen and Unwin, 1970.
65. Passmore, John, *A Hundred years of Philosophy,* Middlesex: Penguin Books, 1972.
66. Pateman, Trevor, *Counter Course,* Middlesex: Penguin Books, 1972.
67. Pattison, E.Manseel, *The Experience of Dying,* New Jersey, Prentice Hall, 1977.
68. Peters, R.S. ed, *Brett's History of Psychology,* Cambridge Mass: M.I.T. Press, 1965.
69. Philips, D.Z, *Death and Immortality,* Glasgow: Mac Millan, 1970.
70. "*Plato's Phaedo*", Trans. R.S. Bluck. London: Routledge & Kegan Paul, 1955.
71. Qadir, C.A. ed, *The World of Philosophy,* Lahore: Ripon Printing Press, 1965.
72. Rachels, James, and Frank A. Tillman, *Philosophical Issues: A Contemporary Introduction,* New York: Harper and Rown, 1972.
73. Raschid, M. S, *Iqbal's Concept of God,* London: Kegan Paul, 1981.
74. Riffat Hassan, *An Iqbal Primer,* Lahore: Aziz Publishers, 1979.
75. Rintelen, Frity-Joachum Von, *Contemporary German Philosophy and its Background. Verlay Bonn*, H. Bouvier, 1970.

76. Robert, Bockock, *Sigmund Treud,* London: Tavistock, 1983.
77. Rosenberg, Jay F, *Thinking Clearly About Death,* Prentice Hall 1983.
78. Royce, S.J, *Man and His Nature,* New York: McGraw-Hill, 1961.
79. Runes, Dogobert D., ed, *Dictionary of Philosophy*, New York: New Philosophical Library, 1942.
80. Russel, Bertrand, *Why I am not a Christian*, London, George Allen & Unwin 1964,
81. Schimmel, Anne Mairie, *Gabrial's Wing,* Leiden: Brill, 1963.
82. Russel, Bertrand, *A Critical History of Western Philosophy,* London: George Allan & Unwin, 1961.
83. Sharif, M. M. ed, *A History of Muslim Philosophy,* 2 vols. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966.
84. Sheikh, M. Saeed, *Iqbal's Thought and Art,* Lahore: Bazm-e-Iqbal, 1972.
85. Sheikh, M. Saeed. ed, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* Lahore: I
86. Sheikh, M. Saeed. ed, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1986.
87. *Shorter Encyclopaedia of Islam,* Leiden: Brill, 1961.
88. Sneath, Hershey E., Ed.*Religion and the Future Life*, London George Allen and Unwin, 1921.
89. Sylvia, Anthony, *The Child's Discovery of Discovery of Death,* London: K. Paul, Trench Trubner, 1940.
90. Waheed, A. K, *A Bibliography of Iqbal,* Lahore: Iqbal Academy, 1965.
91. Waheed Qureshi, Dr. ed, *Selections from the Iqbal Review,* Lahore: Iqbal Academy, 1983.
92. Watt,W. Montgomery, *Islamic Revelation in the Modern World,* Edinburgh: University Press, 1969.
93. Wood Worth, Roberts S, *Contemporary Schools of Psychology*, London: Methwen, 1963.
94. Yakhot, A. Spirkin O, *The Basic Principles of Dialectical Materialism,* Moscow: Progress Publishers, 1971.