اقبال کا تصورِ کائنات

محمد اعجاز الحق اعجاز

اقبال کے تصورِ کائنات کا جائزہ لیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ ان کے نزدیک خارجی عالم موجود اور حقیقی ہے البتہ مادہ کوئی مستقل اور قائم بالذات شے نہیں جو مکان میں پڑا ہوا ہو۔ یوں وہ کلاسیکی طبیعیات کے مادی تصور کی نفی کرتے ہیں۔ کائنات کو وہ ایک عضویاتی اور نامیاتی حقیقت سمجھتے ہیں۔ اس لحاظ سے ان کا تصورِ کائنات بعض جرمن تصوریت پسندوں اور جدید ماہرین طبیعیات کے تصورِ کائنات سے کافی مماثلت رکھتا ہے۔ اقبال کائنات کو افلاطون کی طرح کسی عالم امثال کی نقل نہیں سمجھتے۔ افلاطون کا یہ تصور کہ کائنات اور اس کی ہر شے عالم امثال کی ایک نقل ہے اقبال کے نزدیک شدید جبریت کا حامل تصور ہے۔ دراصل وہ کائنات کو آزاد فعلیتوں کا ایک نظام سمجھتے ہیں ان کے مطابق یہ کائنات جو اشیا کا مجموعہ نظر آتی ہے۔ کوئی ٹھوس اور جامد شے نہیں بل کہ ایک فعل اور ایک تخلیقی عمل ہے۔

> The universe which seems to us to be a collection of things is not a solid stuff occupying a void. It is not a thing but an act.[1]

لہٰذا اقبال کے نزدیک ہماری ایغو کی فعلیت اس عالم خارجی کی فعلیت کے مقابل ہے جو مسلسل حالت تغیر و تکوین میں ہے۔ ایغو اور خارجی عالم دونوں ایک دوسرے پر اپنے اثرات مرتب کرتے ہیں۔ کائنات اقبال کے لیے خودیوں کا ایک نظام ہے اور خودی چوں کہ ایک ایسی حقیقت ہے جو مسلسل حالت تغیر میں ہے اس لیے کائنات بھی کوئی ساکن شے نہیں بلکہ ہر دم خلاقانہ سرگرمی کی حامل ہے۔

لہٰذا اقبال اپنے بیشتر دیگر تصورات کی طرح کائنات کی تعبیر بھی خودی ہی سے کرتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ ہمارے موضوع کے مقابلے پر ایک عالم معروض ہے جس کے بغیر موضوع کی فعلیت ممکن نہیں۔ انھوں نے اس تصور کی نفی کی ہے کہ کائنات ایک تکمیل شدہ شے ہے جو کسی مکان میں واقع ہے۔ ان کے نزدیک کائنات ایغوؤں کی ایک کثرت ہے۔ کائنات کا ذرہ ذرہ ایک ایغو ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ حقیقت مطلق ایک انائے کبیر

ہے جس سے صرف اناؤں ہی کا ظہور ہوسکتا ہے۔ کائنات نہ خود خدا ہے نہ ہی یہ خدا کا ایک غیر جواس کے مقابل ایک شریک کے طور پہ موجود ہو۔ لہٰذا اقبال مغربی تصورِ وحدت الوجود کی نفی کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک کائنات اپنی نہاد میں روحانی ہے اور واقعات اور توانائیوں کا ایک مجموعہ ہے اور یہ کہ اس کے بطن میں نئی آرزووں کا ایک جہاں پوشیدہ ہے۔ شیلنگ نے کہا تھا کہ فطرت ایک مرئی روح ہے جب کہ روح ایک غیر مرئی فطرت۔ اقبال بھی کائنات کی اصل حقیقت کو مادی نہیں بلکہ روحانی سمجھتے ہیں۔ فختے کے بقول کائنات ایک اخلاقی جولان گاہ ہے۔ اقبال کے نزدیک بھی کائنات خودی کی ایک امتحان گاہ ہے اور خودی کا ایک بڑا وظیفہ کائنات کی تسخیر ہے اور یہ تسخیر ان کے نزدیک یا عشق کے ذریعے ہوسکتی ہے یا سائنسی علم کے ذریعے۔ اسی لیے انھوں نے کائنات کا مشاہدہ کرنے والے سائنس دان کو ایک عبادت میں مصروف صوفی قرار دیا ہے کیوں کہ وہ اپنے علم کی بدولت تسخیرِ کائنات میں مگن ہے۔ ان کے تصورِ کائنات پر ہیگل کے بھی کسی قدر اثرات پائے جاتے ہیں۔ وہ بھی ہیگل کی طرح کائنات کو ایک نامیاتی کُل تصور کرتے ہیں۔

ہیگل کائنات کی عقلی تعبیر کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے نزدیک جو تعقلی (rational) ہے وہ اصلی (actual) ہے اور جو اصلی ہے وہ تعقلی ہے۔ مگر تعقلی ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ یہ جو کچھ موجود ہے اس سے ماورا یا آزاد ہے۔ تعقلی ہونے کا مطلب وجود (existence) سے ماورا نہیں ہونا نہیں بلکہ وجود میں جاری و ساری ہونا ہی ہے۔ تعقلی ہونے سے ہیگل کی مراد یہ ہے کہ کسی موجود شے یا مظہر کا زیادہ سے زیادہ ادراک اور فہم۔ ہیگل کے نزدیک تعقلی تصورات کائنات کے مقرون وجود سے ماورا اور آزاد تصورات ہرگز نہیں۔ ہیگل کا یہ تصور افلاطون کے تصور کے برعکس ہے جس کے نزدیک تعقلی تصورات مقرون کائنات سے الگ، آزاد اور ماورا ہیں۔ حقیقی کے تعقلی ہونے سے یہ مراد بھی ہے کہ جو حقیقی ہے وہ معلوم کیے جانے کے قابل (Knowable) ہے۔ یہ تصور کانٹ کے اس تصور کے برعکس ہے جس کے مطابق حقیقی ناقابل علم ہے۔ ہیگل کے نزدیک 'حقیقی' کی تعقلی تشکیل معلوم کیے جانے کے قابل ہے۔ اس تصور کی رو سے محدود ذہن لامحدود حقیقت کو جان سکتا ہے۔ ہیگل کی تصوریت پسندی میں اصلی (actual) اور حقیقی (real) مختلف مفاہیم کے حامل ہیں۔ ہیگل کے نزدیک کائنات کی اصلیت دراصل خود شناس روحیہ (Self Knowing Spirit) ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ کائنات کے اشیا و مظاہر حقیقی نہیں ہیں۔ ہیگل کے نزدیک یہ حقیقی تو ہیں مگر اصلی (actual) نہیں۔ کیوں کہ ہیگل کے نزدیک اصلی کہلانے کا حق دار صرف مثالی (Ideal) ہے۔ اور یہ مثالی حقیقی سے زیادہ حقیقی ہے (Ideal is more really real than real)۔ مثالی دراصل تصور (concept) اور حقیقت یا وجود (reality) کی ترکیب یا وحدت پر مشتمل ہے۔ اسی ترکیب کو ہیگل آئیڈیا (Idea) کا نام بھی دیتا ہے۔ ہیگل کے اس آئیڈیا اور افلاطون کے امثال میں یہ فرق ہے کہ ہیگل کا یہ آئیڈیا فکر

اور وجود کی وحدت کا نام ہے جب کہ افلاطون کے ہاں ایسا نہیں۔

اقبال نے عبدالکریم الجیلی اور ہیگل کے تصور حقیقت مطلق کا جائزہ لیتے ہوئے ان کے تصور کائنات کا بھی جائزہ پیش کیا ہے۔ان کے نزدیک الجیلی اور ہیگل دونوں اس بات پہ یقین رکھتے ہیں کہ یہ مادی دنیا حقیقی وجود کی حامل ہے اور وہ ان کے اس تصور سے اتفاق کرتے ہیں۔ یہ بلاشبہ حقیقی ہستی کی ایک بیرونی پرت ہے لیکن یہ بیرونی پرت بھی بہرحال حقیقی ہے۔ان کے نزدیک ایک غیر معمولی دنیا کا سبب یہ نہیں ہے کہ وجود حقیقی صفات کے مجموعے میں مستور ہے لیکن یہ ایک تصور ہے جو ذہن نے فراہم کیا ہے تا کہ اس مادی دنیا کو سمجھنے میں کوئی مشکل نہ ہو۔ان کے مطابق برکلے اور فختے یہاں تک الجیلی سے اتفاق کرتے ہیں لیکن انھیں یہ تصور ہیگل کے بہت ممتاز نظریے فکر اور ہستی کی عینیت کی طرف لے جاتا ہے۔ان کے الفاظ یہ ہیں:

> The cause of the phenomenal world, according to him, is not a real entity hidden behind the sum of attributes, but it is a conception furnished by the mind so that there may be no difficulty in understanding the material world. Berkeley and Fichte will so far agree with our author, but his view leads him to the most charateristically Hegelian doctrine-identity of Thought and Being.[2]

جب بھی کائنات کی تشریح علت و معلول کے اصولوں کے تحت کی گئی تو اس سے میکانکی جبریت لازم آئی۔ڈیکارٹ اور سپائی نوزا کا فلسفہ بھی میکانکی جبریت کا حامل ہے۔اسپنوزا (Spinoza) نے تو یہ جسارت بھی کر ڈالی کہ خدائی نظام بھی قوانینِ فطرت ہی کی پابندی کرتا ہے۔یہ سوچ میکانکی جبریت (Mechanistic Determinism) کی عکاسی کرتی ہے۔ول ڈیوراں کے بہ قول:

> The mechanism which Descartes saw in matter and body alone, Spinoza sees in God and mind as well. It is a world of determinism, not of design.[3]

اسی طرح نیوٹن، ہابز، کانٹ اور دیگر بہت سے فلاسفہ اور سائنس دانوں کا تصور فطرت کی لزومیت و جبریت پہ منتج ہوتا ہے۔اقبال ان سب میکانکی جبریت پہ مبنی تصورات کی نفی کرتے ہیں اسی لیے انھوں نے ہائزن برگ کے تصورِ لاتعیّن کو سراہا ہے۔ان کے مطابق سائنس کی نشو و نما نے جو انقلابی تصورات متعارف کرائے ہیں مثلاً یہ کہ مادے کی فطرت روشنی کی لہروں کی ایک صورت ہے، مکان اور زمان متناہی ہیں، ہائزن برگ کا یہ اصول کہ قدرت میں عدم تعین موجود ہے ان کی موجودگی میں عقلی نظام الہیات کے لیے حالات ایسے بُرے نہیں ہیں جیسا کہ کانٹ کو خدشہ تھا:

> It may fairly be argued that in view of the more recent developments

of science, such as the nature of matter as 'bottled-up light waves', the idea of the universe as an act of thought, finitness of space and time and Heisenberg's principle of indeterminancy in Nature, the case for a system of rational theology is not so bad as Kant was led to think.[4]

ہائزن برگ کی طرح اقبال بھی قوانین فطرت میں جبریت (Determinism) کو کارفرما نہیں پاتے۔ وہ آزاد ارادے (Free will) کے قائل ہیں۔ ان کے خیال میں کائنات ایک ایسی مشین نہیں جس کے تمام کل پرزے خاص ریاضیاتی قوانین کے مطابق چل رہے ہوں۔ وہ ہائزن برگ کے اس اصول سے اتفاق کرتے نظر آتے ہیں کہ کائناتی نظام میں ہمیشہ یکسانیت نہیں پائی جاتی بل کہ بعض اوقات خود رویت (spontaneity) بھی وقوع پذیر ہوتی رہتی ہے جس کا قبل از وقت اندازہ کرنا مشکل ہے۔ اقبال کے خیال میں کائناتی امکانات لامحدود ہیں اور کائنات جامد یا بند (Block) نہیں بل کہ مسلسل تخلیقی مراحل سے گزر رہی ہے۔ ان کے مطابق:

It is not a block universe, a finished product, immobile and incapable of change. Deep in its inner being lies, perhaps, the dream of a new birth.[5]

اقبال کی رائے میں مادے کے حوالے سے نیوٹن اور جانداروں کے ارتقا کے حوالے سے نیوٹن اور ڈارون کے انکشافات میکانیت کو فروغ دیتے ہیں خصوصاً جب یہ سمجھا جائے کہ مادے اور توانائی کی خصوصیات کی مدد سے ہم تمام شعبہ ہائے زندگی کی تفہیم کر سکتے ہیں:

The discoveries of Newton in the sphere of matter and those of Darwin in the sphere of Natural History reveal a mechanism. All problems, it was believed, were really the problems of Physics. Energy and atoms, with the properties self existing in them, could explain everything including life, thought, will and feeling.[6]

اقبال نظام کائنات میں علّت و معلول (Cause and Effect) کی کارفرمائی سے تو انکار نہیں کرتے مگر ان کے مطابق عِلّت و معلول کے ان سلسلوں میں تعطل اور تبدیلی بھی واقع ہو سکتی ہے جس سے مستقبل کا واضح اندازہ کرنا ممکن نہیں رہتا۔ ڈاکٹر سید عبداللہ لکھتے ہیں:

اقبال تخلیق کے سلسلے میں جست یا زقند یعنی بعض صورتوں میں علت و معلول کی تعطیل یا تعطل کو بھی مانتے ہیں۔ یہ دراصل اس کڑی میکانکی فطرت کے خلاف ایک ردعمل ہے جس میں دنیا ایک نقشے کے مطابق ہے اور اگر کوئی چاہے تو آئندہ کا بھی ایک نقشہ تیار ہو سکتا ہے۔[۷]

اقبال کی رائے میں اگر کائنات کو پہلے سے متعین کردہ منزل کی طرف پیش قدمی کرتا ہوا مان لیا جائے تو

اسے آزاد تسلیم کرنا ممکن نہیں رہے گا بلکہ یہ ایک پتلی تماشا ہی ہوگا:

> The world regarded as a process realizing a preordained goal is not a world of free, responsible moral agents; it is only a stage on which puppets are made to move by a kind of pull from behind.[8]

اقبال کے مطابق برگساں حقیقت کے غایتی ہونے سے اس لیے انکار کرتا ہے کیوں کہ غایت (Teleology) زمان کو غیر حقیقی بنا دیتی ہے۔ وہ برگساں کے تصورِ زماں کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> Bergson, however, denies the teleological character of Reality on the ground that teleology makes time unreal. According to him 'the portals of the future must remain wide open to Reality' Otherwise, it will not be free and creative.[9]

اقبال کے نزدیک اگر غایت کا مقصد پیش متعینہ مقصد کی تکمیل ہے تو زمان واقعی غیر حقیقی ہو جائے گا کیوں کہ وہ کائنات کو پہلے سے موجود منصوبے یا پروگرام کی زمانی نقل بنا دیتا ہے جس میں پیش آمدہ واقعات کے لیے پہلے سے بنی بنائی جگہ موجود ہے اور وہ اپنی باری کے انتظار میں ہے کہ کب وہ اس جگہ کو پُر کریں اس لحاظ سے واقعات کی زمانی ترتیب ہمیشگی کے سانچے میں پہلے ہی سے ڈھل چکی ہے مگر یہ درست نہیں۔ ان کی رائے میں:

> No doubt, if teleology means the working out of plan in view of a predetermined end or goal, it does make time unreal. It reduces the universe to a mere temporal reporduction of a pre-existing eternal scheme or structure in which individual events have already found their proper places, waiting, as it were, for their respective turns to enter into the temporal sweep of history.[10]

نطشے بھی تکرارِ ابدی (Eternal recurrence) کا قائل ہے۔ وہ بقائے دوام کے متعلق اپنے نظریے کی بنیاد اصول بقائے توانائی (Conservation of energy) پر رکھتا ہے۔ وہ وقت کو ایسی شے تصور کرتا ہے جو بار بار لوٹ کر آتا ہے۔ یہ تصور میکانکی جبریت (Mechanistic Determinism) کی تائید کرتا ہے۔ اقبال اس تصور کے سخت مخالف ہیں۔ وہ ہر لحظہ نئے جہاں کی جستجو کرتے ہیں۔ اقبال نطشے کے تصورِ تکرارِ ابدی کو ناقص خیال کرتے ہیں کیوں کہ نطشے کے خیال میں کوئی مظہر یا واقعہ نیا نہیں بلکہ پہلے سے موجود مظاہر یا واقعات کی تکرارِ مسلسل ہے۔ ان کے نزدیک یہ ایک کڑی میانکیت ہے جو اس دور کے سائنسی تصورات کا حاصل ہے:

> Such is Nietzsche's Eternal Recurrence. It is only a more rigid kind of

mechanism, based not on an ascertained fact but only on a working hypothesis of science.[11]

اقبال یونانیوں اور دیگر فلاسفہ کے بند کائنات کی نفی کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک کائنات متعین شدہ اور بند (Block) نہیں کہ جس میں اضافہ ممکن نہ ہو بل کہ اس کے بطن میں ایک نئی تخلیق کا امکان ہر وقت موجود رہتا ہے۔

It is not a block universe, a finished product, immobile and incapable of change. Deep in its inner being lies, perhaps, the dream of a new birth.[12]

اقبال کا یہ تصور کائنات بے حد تخلیقی ہے جس کی تائید جدید طبیعیاتی تصورات بھی کرتے ہیں خاص طور پہ بگ بینگ کا تصور۔ ڈاکٹر وزیر اقبال کے اس تصور کی وضاحت کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

اقبال نے اشاعرہ کے حوالے سے نہ صرف جواہر کے وجود کو تسلیم کیا بل کہ یونانیوں کی ''بند کائنات'' کے مقابلے میں ہر دم خلق ہوتی ہوئی کائنات کے تصور کو سراہا۔۔۔آج جدید طبیعیات بھی اس تصور ہی کی توثیق کر رہی ہے۔[۱۳] اقبال کسی ایک نہیں بلکہ بہت سی کائناتوں (Multiverses) کے تصور پہ یقین رکھتے ہیں۔

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں[۱۴]

برگساں کی طرح اقبال بھی دورانِ خالص پر یقین رکھتے ہیں جسے انھوں نے زمانے کی رو کہا ہے۔ دوران خالص کا یہ تجربہ عمیق روحانی، وجدانی اور نفسیاتی تجربہ ہے۔

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات[۱۵]

اقبال کے نزدیک حقیقی وقت (Real time) یا دورانِ خالص میں زندہ رہنا ہی اصل زندگی ہے۔ ان کے الفاظ میں:

To exist in real time is not to be bound by the fetters of serial time but to create it from moment to moment and to be absolutely free and original in creation. In fact, all creative activity is free activity.[16]

اقبال کے خیال میں جدید و قدیم کا امتیاز دراصل کم نظری کی دلیل ہے:

زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک
دلیل کم نظری قصۂ جدید و قدیم[۱۷]

اقبال اور برگساں کے تصورات وقت میں یہ فرق ہے کہ برگساں دورانِ خالص کو انسانی ذات

(Self) پر فوقیت دیتے ہیں جبکہ اقبال ذات (Self) اور خودی (Ego) کو زمان و مکاں سے برتر جانتے ہیں۔ برگساں کے تصورِ وقت کے حوالے سے اقبال لکھتے ہیں:

> I venture to think that the error of Bergson consists in regarding pure time as prior to self, to which alone pure duration is predicable.[18]

یونانی فلسفی مثلاً زینو اور افلاطون وقت کو سراب سمجھتے تھے جبکہ اقبال کے خیال میں وقت ایک پرچھائیں نہیں بلکہ یہ حقیقی ہے۔ افلاطون نے اپنے مکالمے Timaeus میں یونانیوں کے عمومی سکونی نقطہ نظر میں تھوڑی سی تبدیلی پیدا کرتے ہوئے وقت کو ابدیت کی ایک متحرک پرچھائیں (Moving Image of Eternity) قرار دیا تھا اور ارسطو کا خیال تھا کہ وقت دراصل پیمائش رفتار (Numbering of Motion) ہے۔ جبکہ اقبال وقت کا ایک وسیع وجدانی تصور رکھتے ہیں۔ وہ وقت کے معروضی تصور کی بجائے موضوعی تصور کے قائل ہیں۔ ان کے خیال میں معروضی تصور وقت کے درست اور مکمل ادراک میں ناکافی حد تک مددگار ہے۔ اس حوالے سے وہ لکھتے ہیں:

> A purely objective point of view is only partially helpful in our understanding of the natue of time. The right course is a careful psychological analysis of our conscious expeirnece which alone reveals the natrue of time.[19]

اقبال آئن سٹائن کے کافی حد تک مداح تھے۔ کیونکہ آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت (Theory of Relativity) نے انیسویں صدی کے میکانکی جبریت (Mechanistic Determinism) پر مبنی تصورات پر کاری ضرب لگائی تھی۔ آئن سٹائن نے جو تصور پیش کیا اس کے مطابق نہ زماں مطلق (Absolute) ہے اور نہ ہی مکاں، بلکہ زمان و مکان اضافی (Relative) ہیں۔ اقبال نے آئن سٹائن کے افکار و نظریات سے کافی حد تک اتفاق کیا ہے۔ البتہ اقبال کو آئن سٹائن کے نظریہ سے یہ اختلاف ہے کہ اس نے چہار ابعادی (Four dimensional) نظام میں وقت کو چوتھا بعد قرار دیا ہے جبکہ پہلے تین ابعاد مکان (Space) سے متعلق ہیں۔ اقبال کے خیال میں آئن سٹائن نے وقت کی آزادانہ اور تخلیقی جہت کو کسی قدر کم کر دیا ہے۔ یہ اعتراض سائنسی سے زیادہ فلسفیانہ اور شاعرانہ نوعیت کا حامل ہے۔ اقبال خطبات میں اس حوالے سے لکھتے ہیں:

> Looking, however, at the theory from the standpoint that I have taken in these lectures, Einstein's Relativity presents one great difficulty, i.e. the unreality of time. A theory which takes time to be a kind of fourth dimension of space must, it seems, regard the future as something

already given, as indubitably fixed as the past. Time as a free creative movement has no meaning for the theory.[20]

زمان و مکاں کی اضافی خاصیت کو اقبال نے جاوید نامہ میں بڑی خوبی سے بیان کیا ہے:

از شعور است ایں کہ گوئی نزد و دور
چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور
انقلاب اندر شعور از جذب و شوق
وا رھاند جذب و شوق از تحت و فوق
ایں بدن با جانِ ما انباز نیست
مشتِ خاکے مانعِ پرواز نیست[۲۱]

اقبال کے خیال میں وقت کا احساس انسان کی نفسیاتی زندگی سے وابستہ ہے۔ یہ بھی وقت کا موضوعی (Subjective) تصور ہے۔ مندرجہ ذیل اشعار میں وقت کا یہی تصور ابھر سامنے آتا ہے:

چشم بکشا بر زماں و بر مکاں
ایں دو احوال است از احوال جاں[۲۲]

لہٰذا اقبال کائنات اور زمان و مکاں کا مقداری کے بجائے معیاری، کیفی اور وجدانی تصور پیش کرتے ہیں۔ کائنات کی ماہیت کو وہ خودی کی ماہیت سے ہم آہنگ کرتے ہیں۔ کائنات ان کے نزدیک ایک سلسلہ احوال کے سوا کچھ نہیں۔ یہ ایک ارادہ، ایک روح، ایک خودی اور ایک فعلیت ہے۔ یہ ایک تخلیق شدہ واقعہ نہیں بلکہ ایک تخلیق پذیر عمل ہے اور اس تخلیقی عمل میں خدا کے ساتھ ساتھ انسان بھی اپنے خدا کی بخشی ہوئی صلاحیتوں کی وجہ سے شامل ہے۔

اقبال کے تصورِ کائنات پر جدید سائنسی تصورات کے اثرات دکھائی دیتے ہیں۔ انھوں نے اپنے عصر کے بہت سے جدید سائنسی تصورات کا مطالعہ کر رکھا تھا اور انیسویں صدی سے بیسویں صدی میں جو سائنسی پیراڈائم شفٹ ہو رہا تھا اس پر ان کی نظر بہت گہری تھی۔

اقبال کا یہ کہنا کہ ہم مادے کی اصل ماہیت کا علم نہیں حاصل کر سکتے جدید سائنسی اکتشافات کی روشنی میں کافی حد تک درست معلوم ہوتا ہے۔ اقبال یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ مادہ اپنی کنہ میں کیا ہے؟ اور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ سائنسی علم کے لیے اس تک رسائی محال ہے۔ ہم مادے کے ظاہر کو تو جان سکتے ہیں مگر عقل یا مشاہدے کے ذریعے اس کی باطنی ماہیت (Intrinsic Nature) کو نہیں جان سکتے۔ مادے کو ہم تقسیم در تقسیم کرتے جائیں تو ایک چھوٹے ذرے الیکٹران تک پہنچ جائیں گے۔ ہم الیکٹران کے متعلق یہ تو جان سکتے

ہیں کہ اس کی خصوصیات اور کسی مخصوص صورتِ حال میں اس کا برتاؤ (Behaviour) کیا ہے مگر وہ اصل میں ہے کیا سائنس یہ جاننے سے قاصر ہے۔ ہم اس کی کمیت، اسراع یا چارج وغیرہ جان سکتے ہیں، ہم ایک وقت میں یا اس کا مومینٹم جان سکتے ہیں یا پوزیشن اور دونوں کو ایک ساتھ بھی نہیں جان سکتے جیسا کہ ہائزن برگ کا اصول لایتقن ہمیں بتاتا ہے۔ یہ تمام اس کی خصوصیات یا صفات ہیں مگر اس کی باطنی ماہیت کیا ہے اس کا علم ہمیں نہیں۔ اسی طرح ہم کسی مادے ذرے کو زیادہ سے زیادہ اس کے دوسرے ذروں کے ساتھ انسلاکات (Relations) کے ذریعے جانتے ہیں۔ لہٰذا ہم یہ نہیں جان سکتے کہ اس کا وجود کیا ہے۔ علامہ کے نزدیک جسے ہم الیکٹران کہتے ہیں کیا پتہ کہ وہ محض ایک علامت (Symbol) یا پھر محض ایک کنونشن (Convention) ہی ہو۔ علامہ اقبال کے الفاظ یہ ہیں:

> It seems that the method of dealing with Reality by means of concepts is not at all a serious way of dealing with it. Sience does not care whether its electron is a real entity or not. It may be a mere symbol, a mere convention.[23]

❁ ❁ ❁

حوالہ جات وحواشی

1. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Institute of Islamic Culture, Lahore, 2012, p.41.
2. Latif Ahmed Sherwani, *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2015, p.82,83.
3. Will Durant, *The Story of Philosophy* Services Book Club Rawalpindi, 1989, p.131.
4. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.144.
5. Ibid., p.8.
6. Ibid., p.33.

۷۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، مقاصد اقبال، علمی کتاب خانہ، لاہور، ۱۹۸۱ء، ۲۴۱۔

8. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.43.

9. Ibid.
10. Ibid.
11. Ibid., p.92.
12. Ibid., p.8.

۱۳۔ ڈاکٹر وزیر آغا، تصورات عشق و خرد اقبال کی نظر میں، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۱۳۸۔
۱۴۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۳۸۹۔
۱۵۔ ایضاً، ص ۴۲۰۔

16. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.40.

۱۷۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، اردو، ص ۵۳۸۔

18. Ibid., p.44.
19. Ibid. p.60.
20. Ibid. p.31.

۲۱۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۴۹۸۔
۲۲۔ ایضاً، ص ۴۹۷۔

23. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.145.