اقبال کا تصورِ خودی۔ مسئلہ زمان کے تناظر میں

قمر سلطانہ

'زمان' اُن بنیادی تصورات میں سے ایک ہے جو فلسفۂ جدید اور فلسفۂ قدیم میں فکر کے اہم موضوعات رہے ہیں اور ان میں سے ہر ایک پر مختلف نقطہ ہائے نظر موجود ہیں۔ زمان کا تصور 'ما قبل' و 'ما بعد' کے شعور سے مربوط ہے۔ ہمارے مشاہدے کی یہ دنیا ایک تغیر مسلسل ہے اور اس متبدل دنیا میں ہم اشیا اور حوادث کا ادراک یکے بعد دیگرے کرتے رہتے ہیں۔ حقائق کا یہ تواتر ہمارے زمان کے تصور کے باعث ہوا کرتا ہے۔

زمان لفظ 'زروان' کی بدلی ہوئی صورت ہے۔ مجوسیوں کے ایک فرقے کا عقیدہ تھا کہ زروان اصل حقیقت ہے اور ہرمزد اور اہرمن دونوں پر حاوی اور متصرف ہے۔ زروان سے مقدر کا مفہوم بھی وابستہ رہا ہے۔ زمان یا وقت کی تعریف کرنے میں اہلِ فکر کو خاصی اُلجھن درپیش ہوتی رہی ہے۔ وقت کا تصور دراصل حرکت اور تبدیلی سے پیدا ہوا۔ کائنات میں کوئی تبدیلی اور حرکت نہ ہو تو وقت بھی نہ ہو۔ وقت کی بنیاد تغیر ہے۔ تقدم اور تأخر کے لحاظ سے وقت ذہنِ انسانی ہی کا زائدہ ہے اور موضوعی ہے لیکن بحیثیت تغیر کے معروضی ہے اور باقی رہے گا، خواہ کرۂ ارض سے سب انسان مٹ بھی جائیں[1]

ایک عام آدمی ''زمان'' کے معروضی وجود میں یقین رکھتا ہے، لیکن زمان کے بارے میں فہم عامہ کا یہ نظریہ اپنے اندر مختلف تضادات لیے ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کی ماہیت حقیقی کے بارے میں فلاسفہ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ قدیم یونان میں پارمینڈیز (Perminides)[2] اور ہرکلیتس (Heraclitus)[3] کے مابین اس بارے میں زبردست اختلافِ رائے تھا۔ پارمینڈیز نے تغیر پر غور و فکر کیا اور اسے غیر عقلی التباس نظر قرار دیا۔ اس کے برعکس ہرکلیتس ایک دوسری انتہا تک پہنچا اور اس نے دعویٰ کیا کہ کوئی غیر متغیر مستقل وجود نہیں ہے۔

دوسرا بڑا اختلاف رائے نیوٹن (Newton) اور لائبنز (Leibniz)[4] کے مقلدین میں ہوا۔ نیوٹن ایک 'زمانِ مطلق' کے وجود میں یقین رکھتا تھا۔ جو آزادانہ طور پر بالائے حوادث اپنا وجود رکھتا ہے۔ اس کے نزدیک زمانِ مطلق یا ریاضیاتی وقت بغیر کسی خارجی تعلق کے یکساں طور پر رواں دواں ہے۔ لیکن لائبنز کا

موقف یہ تھا کہ زمانہ حوادث سے علیحدہ کوئی شے نہیں۔[۵]

مسئلہ زمان سے اقبال کی دلچسپی:

اقبال کے ہاں خُدا، خودی اور زمان و مکان باہم مربوط ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ قرآنی تعلیمات کے مطابق خدا، کائنات اور حیات متحرک ہیں۔ اس لیے ان کے ہاں زمان کی ماہیت کا مسئلہ بہت اہمیت اختیار کر لیتا ہے۔ علامہ اقبال نے زمان کے مسئلے سے بڑی دلچسپی ظاہر کی ہے۔ وہ عمر بھر مسئلہ زمان کی تحقیق میں مصروف رہے۔ علامہ کے تصورِ زمان کا خلاصہ ان کے اس فقرے میں موجود ہے کہ ''زمانہ حقیقتِ مطلقہ کے اندر موجود ہے۔''[۶]

زمان کی حقیقت اسلامی فکر کے آغاز سے ہی موضوع بحث بنی رہی۔ شاید اس کی وجہ قرآنِ حکیم کے ارشادات ہیں، جہاں دن اور رات کی تبدیلی کو خدا کی بڑی نشانی مانا گیا ہے۔ ابن عربی کے نزدیک (دہر) اسمائے حسنیٰ میں سے ایک ہے۔[۷] ڈاکٹر صاحب اپنے خطبات[۸] میں زمان و مکان کی ماہیت پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

> اسلامی فلسفہ کی تاریخ میں سب سے پہلے اشاعرہ نے یہ کوشش کی کہ وہ عقلی اعتبار سے زمانے کی ماہیت پر نظر ڈالیں۔ ان کی رائے میں زمانہ باہمد گر منفرد آنات کا ایک تواتر ہے۔ گویا کہ دو آنات یا لمحاتِ زمانہ کے درمیان ایک خلائے زمانی موجود رہتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس میں مضحکہ خیز تخیل کا باعث فقط یہ ہے کہ اشاعرہ نے زمانے پر محض خارجی حیثیت سے نظر ڈالی ہے۔ انہوں نے یونانی فلسفہ کی تاریخ سے مطلق فائدہ نہیں اُٹھایا، جو خود اس غلطی کا شکار ہو گئے تھے۔ عرب ایک عملی قوم تھے اور وہ یونانیوں کی طرح زمانے کو بے حقیقت نہیں ٹھہرا سکتے تھے...... بایں ہمہ ماہیت زمانہ کی تحقیق میں اشاعرہ نے آج کل کے علماء کی طرح اس کے نفسیاتی تجزیے کی کوئی کوشش نہیں۔ لہٰذا وہ اس کے داخلی مظہر کے ادراک سے قاصر رہے.....[۹]

عراقی نے زمان کے مختلف النوع ہونے کا تصور پیش کیا۔ وجود کے مختلف مراتب کے ساتھ زمان کی نوعیت بدل جاتی ہے۔ کثیف اجسام کا زمان افلاک کی گردش کا تابع ہے اور اس کی تقسیم حال، ماضی اور مستقبل میں ہو سکتی ہے۔ لیکن غیر مادی موجودات کا زمان اپنی رفتار میں مختلف ہے، اس کی نہ ابتدا ہے اور نہ انتہا ہے، ادراک کے ایک عمل میں خدا سب کچھ دیکھتا اور سنتا ہے۔ خدا کی اوّلیت کا اور ہی زمان ہے جو ساری تاریخ پر محیط ہے اور علمی علائق سے آزادانہ ایک ورائی 'آن' میں مستور ہے۔[۱۰] علمائے اسلام میں فخر الدین رازی نے سب سے زیادہ اس مسئلے کے متعلق کاوش اور جستجو سے کام لیا ہے۔ لیکن ان کو اعتراف ہے کہ وہ کسی نتیجے پر نہیں پہنچے۔

علامہ اقبال اپنے تصور زمان و مکان کو واضح کرنے کے لیے ایک طرف تو مسلمان فلاسفہ کے نظریات

کی تنقید کرتے ہیں ۔مثلاً اشاعرہ، ابن عربی، رازی، دوانی اور عراقی کے نظریہ زمان و مکان کی،اور دوسری طرف تمام مغرب و یورپی فلاسفہ کے نظریۂ زمان و مکان پر بھی گرفت میں کرتے ہیں ۔[11]

زمان و مکان کا عام تصور مادی ہے۔حقیقی زمان وہ نہیں ہے جسے پیمانۂ امروز وفردا سے ناپ سکیں۔ رُومی کے خیال میں یہ زمان و مکان جس میں مادی اور حیوانی زندگی بسر ہوتی ہے، ایک پست درجے میں زندگی کے زاویہ ہائے نگاہ ہیں۔[12]

جہاں تک زمان و مکان کا تعلق ہے،تو اقبال نظریہ اضافیت (Theory of Relativity)[13] کے مکمل طور پر قائل ہیں اس کے بموجب زمان و مکان محض معروضی حقائق نہیں ہیں جن سے کہ انسانی انا یکسر ناآشنا ہوتی ہے، اسی طرح انہیں ایک دوسرے سے غیر متعلق اور منقطع یا آزاد اور خودمختار شعبوں کی حیثیت بھی حاصل نہیں ہے۔ہم زمان کو ماضی، حال اور مستقبل کے پیمانوں سے ناپتے ہیں۔اسے آنات کا سلسلہ سمجھتے ہوئے مکان میں ایک خط کے مترادف گردانتے ہیں۔ یہ تسلسل زمان ہے مگر حقیقی زمان یا دوران میں ''نامیاتی وحدت'' ہمیں ماضی، حال اور مستقبل بیک وقت عطا کرتی ہے[14]ان کے خیال میں ہمارا حسابِ زمانی ایک اضافی امر ہے۔خطبات میں فرماتے ہیں کہ:

> زمانِ خالص الگ تھلگ اور رجعت پذیر آنات کا کوئی سلسلہ نہیں، بلکہ ایک' نامی کُل' ہے جس میں ماضی پیچھے نہیں رہتا بلکہ حال میں کام کرتا اور اس کے ساتھ ساتھ آگے بڑھتا ہے۔[15]

خودی کا تصور بھی ان کے زمان سے متعلق تصورات سے بہت وابستہ رہا ہے۔زمان کا مسئلہ خود اتنا پیچیدہ ہے کہ اقبال نے بجا طور پر سینٹ آگسٹائن (St.Augustine 430-354) کے اس مشہور مقولے کو یاد دلانا ضروری سمجھا ہے کہ جب تک تم یہ نہ پوچھو کہ زمان کیا ہے؟ تو میں جانتا ہوں کہ یہ کیا ہے؟ اور جب پوچھو تو میں نہیں بتا سکتا،اس لیے یہاں کسی ابہام کا پایا جانا کوئی انوکھی بات نہیں۔[16]

کیا تصور'' انا'' زماں میں مقید ہے؟ اقبال کے نظامِ فکر میں 'خودی'[17] یا 'انا' کا عنصر سب سے نمایاں حیثیت کا حامل نظر آتا ہے اور اُن کے فکر کی یہی مرکزیت پورے وجودیاتی نظام کے تحرک کی علّت بنتی ہے۔اب خودی اور زمان کا کیا تعلق ہے اس بارے میں اقبال فرماتے ہیں:

> زمانے کو جب ایک عضوی کل کی حیثیت سے دیکھا جائے،تو قرآن کی زبان میں اس کو تقدیر کہتے ہیں......
> تقدیر زمانے ہی کی ایک شکل ہے جب کہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالی جائے......[18]

لہٰذا بحیثیت تقدیر زمانہ ہر شے کا جوہر ہے۔''لی مع اللہ وقت'' کی حدیث سے اقبال نے زمانہ پر انسانی حکمرانی کی جانب اشارہ کیا ہے۔انسانی خودی'انا' زمان و مکان کے بندھنوں میں اس طرح بندھی ہوئی نہیں ہے جس طرح اس کا جسم ۔ بلاشبہ ذہنی اور طبعی افعال وحوادث زمانے میں واقع ہوتے ہیں لیکن

الٰہی زمان کی طرح 'انا' کا زمان علیحدہ ہے........حقیقی امتدادِ زمان انا ہی کا حق ہے خارجی عالم زمان ومکاں کی زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے۔لیکن انسان بڑی حد تک ان سے آزاد ہے..........ہر انا باوجود مبہم ہونے کے زمانے کے بندھن سے آزاد ہوتی ہے۔آزادی اور اختیار وہ اندرونی تجربہ ہے جو ہر شے کو اپنی فطرت کے تحقق سے حاصل ہوتا ہے۔

ذاتِ باری کی آزادی مُطلق ہے۔انسان کی آزادی محدود و مشروط ہے اور فطرت مجبورِ محض ہے۔ انسان فطرت میں اپنی قوتِ ارادی سے جو تبدیلیاں کر سکتا ہے وہ محدود ہیں۔الٰہی توفیق ہماری اس آزادی میں ہر طرح مدد و معاون رہتی ہے۔تقدیر انسانی آزادی کی ضد نہیں بلکہ اس کی حد بندی کرتی ہے۔انسانی خودی اور اس کی تقدیر کا گہرا تعلق ہے۔[19] یہ کائنات بھی کوئی ٹھوس شے نہیں بلکہ عمل ہے۔

علامہ نے اس امر پر روشنی ڈالی ہے کہ:

خودی پر زمان و مکان کی ان بندشوں کا اطلاق نہیں ہوتا، جن کی اشیاء و اجسام پابند ہیں۔اس لیے کہ جسم کا تعلق جب بھی ہوگا، ایک مکان سے ہوگا، دو سے نہیں ہو سکتا۔اس کے مقابلے میں خودی کو یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ کئی نظاماتِ مکانی کا تصور کر سکے، پھر عالمِ بیداری میں ہمارا شعورِ مکان کچھ اور ہوتا ہے، عالم خواب میں کچھ اور، لہٰذا خودی کو ان معنوں میں مکاناً محدود نہیں ٹھہرایا جا سکتا، جن معنوں میں جسم کو، یہی صورت زمان کی ہے۔طبعی واقعات کی مدتِ زمانی تو ایک حقیقت حاضرہ ہے اور مکان پر منحصر۔لیکن خودی کی مدتِ زمانی اس کے باطن میں جا گزیں اور اپنے ہی انداز میں حال اور مستقبل سے وابستہ۔حقیقی مدت زمانی کا تعلق بقول علامہ خودی اور صرف خودی سے ہے۔[20]

اس زندگی اور آخرت کا فرق نظام زمان و مکان کی انقلابی تبدیلی میں مضمر ہے۔حیات بعد الموت ایک مختلف زمانی و مکانی نظام ہے جس میں شخصیت ایک مختلف انداز میں اپنی نشوونما کو جاری رکھتی ہے اور اس طرح ارتقائے شخصیت کے عمل کا تسلسل باقی رہتا ہے.....اقبال نے زمانے کو کبھی اور کسی مقام پر بھی خالق کا روپ قرار نہیں کیا۔اگر کائنات کی تکمیل مشیت الٰہی کے تابع ہے یعنی خودی مطلق کی، تو انسانی عالم کی تدریجی ترقی اور فلاح کی ذمہ داری انسانی شخصیت پر، جو آزاد ارادے کی مالک ہے، عائد ہوتی ہے۔ اس طرح فلسفیانہ سطح پر خودی اور زمانہ مربوط ہو جاتے ہیں لیکن اس فلسفیانہ موقف سے دوئی لازم نہیں آتی، کیوں کہ وجودی طور پر خودیِ مطلق سے خودیِ انسان اپنا آزاد وجود نہیں رکھتی اور دوسرے یہ کہ خودی یقیناً زمانے پر وجودی اعتبار سے اوّلیت یا تقدم کی حامل ہے۔خودی یا شخصیت ہی زمانے کے تخلیقی پہلو کے اظہار کا وسیلہ یا ضامن ہے۔اقبال نے یقیناً یہ سب قرآنِ پاک سے حاصل کیا۔[21]

جس کی رو سے: ''ان اللّٰہ لا یغیر ما بقوم حتٰی یغیر و اما بانفسھم''[22]

اس سلسلے میں برگساں (Bergson)[23] کے فلسفۂ زماں کا اقبال ایک حد تک مؤید ہے۔وہ کسی خارجی

وقت کا قائل نہیں، بلکہ وہ حقیقی وقت کا، جسے انسان اپنے ذہن کی گہرائیوں میں مستقل طور پر محسوس کرتا ہے۔ اقبال بھی اسی داخلی وقت کا قائل ہے۔[۲۴]

بہر حال برگساں کے تصورِ زمانِ خالص میں صرف ماضی ہے جو مستقل حال سے ہمکنار ہوتا ہے۔ وہ مستقبل کو اس میں شامل کرنے سے اس لیے گریز کرتا ہے کہ یوں حیات کی تخلیقی آزادی پر قدغن لگنے کا امکان ہے۔ اس مرحلہ پر اقبال برگساں کا ساتھ چھوڑ دیتے ہیں کیوں کہ اُن کے خیال میں زندگی کی یہ ہی ایک تعبیر نہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

> ہم زمانے کی حرکت کا تصور ایک پہلے سے کھنچے ہوئے خط کی شکل میں نہیں کریں گے، کیونکہ یہ خط ابھی کھنچ رہا ہے .... یہ ایک اضافہ پذیر کائنات ہے۔۔کوئی بنا بنایا مصنوع نہیں جو مادہ کے ایک بے جان ڈھی کی طرح مکانِ مطلق میں پڑا ہے جس میں زمانے کا کوئی دخل نہیں اور اس لیے اس کا وجود و عدم برابر ہے۔[۲۵]
>
> اور اس سے مراد وہ امکانات ہیں جو ہوسکتا ہے وقوع میں آئیں اور ہوسکتا ہے نہ آئیں۔ اقبال کے نزدیک مستقبل انہی معنوں میں بامقصد ہے اور قرآنی اصطلاح ''تقدیر'' کی تشریح بھی وہ اسی انداز میں کرتے ہیں۔[۲۶]

زمانے اور تقدیر کا مسئلہ اسلامی علم کلام میں بڑا معرکہ آرا مسئلہ رہا ہے۔ اقبال نے اپنے عام ذہنی رُجحان کے رنگ میں اس مسئلے کا حل پیش کیا ہے۔ وہ زمانے کی تسخیر کو تقدیر پر قابو پانے کے لیے از بس ضروری خیال کرتا ہے۔ انسانی خودی، انا، زمان و مکان کے بندھنوں میں اس طرح بندھی ہوئی نہیں ہے جس طرح اس کا جسم، بلاشبہ ذہنی اور طبعی افعال وحوادث زمانہ میں واقع ہوتے ہیں، لیکن الٰہی زمان کی طرح انا کا زمان علیحدہ ہے۔ اس کا پھیلاؤ طبعی حوادث کے زمان سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔[۲۷]

خودی کے دو رُخ ہیں، جن کی تفہیم کی خاطر زماں کی نوعیت جاننا لازمی ہے:

علامہ اقبال خود جو نظریہ پیش کرتے ہیں، یہ ہے کہ انا کی دو صورتیں ہیں ایک انائے عاقل (Appreciative Self) اور دوسری انائے فاعل (Efficient Self)۔ انائے عاقل کے علم کی حیثیت علم حضوری کی ہے اور انائے فاعل کے علم کی حیثیت علم حصولی کی ہے۔

اقبال کے خیال میں تغیر کا تصور زمان کا متقاضی ہے اور زمان یا وقت کے دو پہلو ہیں۔ ایک فاعلی (Efficient) اور دوسرا (Appreciative) قدر شناسائی، فاعلی پہلو کا تعلق دنیائے ہست و بود سے ہے۔ یہ وحدت کو اس کے عناصر میں تحلیل کر دیتا ہے مگر ذات کو زمان کے دوسرے پہلو (Appreciative) سے دیکھیں تو اس کے کل ہونے کا احساس ہوتا ہے۔

چونکہ اقبال کے نزدیک حقیقت ایک آزاد تخلیقی شے ہے اس لیے وہ تقدیر کا مسئلہ زیر بحث لاتے ہیں۔ اقبال کے خیال میں تقدیر سے مُراد امکانات ہیں اور یہ امکانات انسان کی سرشت میں بالقوہ خوابیدہ طاقتیں ہیں، برگسان بھی زندگی کو (Open-ended) بتلاتا ہے۔[۲۸]

زمان کا تقدم و تاخر جو ہمارے شعور میں آتا ہے اس کا طالب ہے کہ ہم حقیقت مطلقہ کو بقائے محض (Pure Duration) قرار دیں۔ یہاں فکر، حیات اور مقصدیت کا امتزاج ہو جاتا ہے اور وہ وحدت جو اس سے تشکیل پاتی ہے خودی ہی کی ہمہ محیط وحدت ہو سکتی ہے اور یہی سرچشمہ ہے ہر منفرد فکر و حیات کا، برگسان کی غلطی یہ ہے کہ اس نے زمان کو خودی پر مقدم رکھا ہے اور یہ کہ بقائے محض کا اطلاق اسی پر ہو سکتا ہے۔ بقائے محض صرف اسی ذات کے لیے ممکن ہے۔ جو اپنی خودی کا اعلان کر سکے اور جو ذات اپنے ہونے کا اعلان کرے وہی صحیح معنوں میں موجود ہے۔ صحیح معنوں میں کسی وجود کا مرتبہ بھی اسی نسبت سے ہوگا جس شدت سے وہ اپنی خودی کا اعلان کر سکنے کی صلاحیت رکھتی ہو۔

اسی لیے اقبال زمان و مکان کو خودی کے امکانات قرار دیتے ہیں۔ خطبات میں فرماتے ہیں:

Space and time are possibilities of the Ego.[29]

فرماتے ہیں:

......زمان و مکاں اور مادہ بذاتِ خود ذاتِ الٰہیہ کی آزادانہ تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیریں ہیں جو فکر نے اپنے رنگ میں کی ہیں، ان کا کوئی مستقل وجود نہیں کہ اپنے سہارے آپ قائم رہ سکیں۔ وہ محض عقل کے تعینات ہیں جن کے ذریعے ہمیں ذاتِ الٰہیہ کا ادراک ہوتا ہے۔[۳۰]

اقبال دورانِ خالص اور تسلسلی زمان کے درمیان فرق کرتا ہے کہ دورانِ خالص زندگی کا عین یا اس کا مترادف ہے۔ خودی اپنے عمل سے دورانِ خالص کو گرفت میں لاتی ہے۔ انسانی خودی کے قیاس پر اقبال حقیقت مطلق کو انائے مطلق اور فطرت کو اس کا کردار قرار دیتے ہیں۔ انسانی خودی میں زمان خالص کا ظہور اس تصور کی اساس ہے کہ حقیقت مطلق دوران خالص ہے۔ یہ تسلسل سے مبرّا تغیر ہے۔[۳۱]

انسانی روح (انا) کی زمانے میں ابتدا ہوئی اور زمان و مکان کے نظام طبعی میں ظاہر ہونے سے قبل اس کا وجود نہ تھا۔ عشق اور بقائے حیات کے متعلق اقبال نے نکلسن (Nicholson)[۳۲] کے نام خط میں اس طرح اظہارِ خیال کیا ہے۔

............دراصل حقیقی زمان تک ہماری رسائی اس وقت ممکن ہے جب کہ ہم اپنے وجود کی گہرائیوں پر نظر ڈالیں۔ حقیقی زمان اور زندگی کی بقا شخصیت کی اس جوش و جہد کی حالت کو برقرار رکھنے سے ہی ممکن ہے جو اس میں پیدا ہو چکی ہو۔

یہ جوش و جہد کی حالت عشق ہے جو زندگی کو دوام بخشتا ہے۔ موت کے بعد زندگی کوئی خارجی واقعہ نہیں بلکہ ایگو (Ego) کے عملِ حیات کا تکمیل پذیر ہونا ہے۔[۳۳]

لائبنیز (Leibniz) ریاضی دان ہونے کی حیثیت سے تسلسل (Continuity) کے تصور سے بہت متاثر تھا، اسی بنا پر اُس نے یہ نظریہ اخذ کیا کہ کائنات اپنے تمام پہلوؤں میں متسلسل ہے۔ ماہیت زمان کے

بارے میں لائبنز (Leibniz) کا قول ہے کہ زمان کوئی حقیقی شے نہیں یا کوئی صفت نہیں۔ بلکہ ایک غیر معین طور پر کام آنے والی اضافت کا تسلسل ہے۔ اشیا کے جوہر سے اس کا تعلق نہیں ہے۔ زمان کا ریاضیاتی تصور (تصورِ مکان کی طرح) محض ایک تجرید ہے اور (مثل اعداد) صرف امکانات کا اظہار کرتا ہے۔ یہ اشیائے موجود سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتا۔ آنات اشیاء کے بغیر کچھ بھی نہیں۔ مکان اور زمان حقیقت کے پہلو نہیں ہیں کیوں کہ روح کی حقیقت کیت سے مبّرا ہے، اس لیے غیر مادی ہے۔ زمان و مکان محض مظاہر کے درمیان اضافتیں ہیں، اور مظاہر کے بغیر محض تجریدات ہیں۔ اس حیثیت سے حقیقت سے ان کا بُعد دگنا ہو گیا ہے۔[۳۴] اقبال لائبنیز سے بالکل متفق ہیں کہ مکان قائم بالذات حقیقتیں نہیں بلکہ ان کی نوعیت اضافی ہے۔

اس اضافی تعلق کو وہ اس طرح واضح کرتا ہے کہ:

> Long before Einstein, Leibniz had visualised that space is merely an order of relations of thing among themselsves. If all are withdrawn from the Universe, space will also siappear.[35]
>
> Space does not depend on this or that position of bodies but it is that order which makes it possible for bodies to have position.[36]

خودی یا موناد کی ''زمان'' کے ساتھ مطابقت (یعنی زمان اصل میں بقا ہے):

خودی کا نہایت گہرا تعلق زمان سے ہے۔

زمان اقبال کے نزدیک آفاقی اعتبار سے مؤثر حقیقت ہے۔ زمان کی حقیقت ان پر شعوری تجربے کے ہی ذریعہ منکشف ہوتی ہے، اور یہ پتا چلتا ہے کہ زمان اصل میں بقا ہے......... اقبال کے افکار، اناء اور اس کے مختلف مدارج پر مرتکز ہیں۔ اس لیے ظاہر ہے کہ وہ زمان کو 'انا' پر مقدم نہیں مان سکتے۔

وجود کا یہی مرکز جو فرشتۂ موت کی زد سے باہر ہے۔ اقبال اسے خودی کا نام دیتے ہیں:

زندگی کی آگ کا انجام خاکستر نہیں   ٹوٹنا جس کا مقدر ہو یہ وہ گوہر نہیں
جوہر انسان عدم سے آشنا ہوتا نہیں !   آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے فنا ہوتا نہیں[۳۷]

بقول اقبال تین باتیں قرآن مجید سے نہایت واضح ہیں:

(۱) یہ کہ خودی کا ظہور اگرچہ زمان سے وابستہ ہے، لیکن اس کا وجود زمانے سے متقدم نہیں۔[۳۸]

(۲) یہ قرآن مجید کی رو سے ناممکن ہے کہ انسان پھر اس کرۂ ارض پر واپس آئے۔[۳۹]

(۳) یہ کہ متناہیت کو بدبختی سے تعبیر کرنا غلطی ہے۔[۴۰]

لکھتے ہیں کہ متناہی خودی لامتناہی خودی کے سامنے حاضر ہو گی تو صرف اپنی انفرادیت کو ساتھ لیے، کیوں کہ اس صورت میں وہ اپنی آنکھوں سے اپنے گذشتہ اعمال کو دیکھ کر اس امر کا اندازہ کر سکتی ہے کہ اس کا مستقبل کیا ہو گا۔ لہذا انسان کا انجام کچھ بھی ہو اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ وہ اپنی انفرادیت کھو دے گا۔ حتیٰ

کہ عالمگیر تباہی کا وہ منظر بھی، جس سے قیامت کی ابتدا ہوگی اس قسم کی توانا اور ارتقا یافتہ خودی کے سکون و اطمینان پر ذرّہ برابر اثر انداز نہیں ہوگا۔خودی کی جدوجہد کا مقصد انفرادیت کی حدوں سے نجات حاصل کرنا نہیں ہے، بلکہ ان حدوں کو واضح تر اور روشن تر کرنا ہے۔

فرماتے ہیں:

دراصل بعث بعد الموت کوئی خارجی حادثہ نہیں یہ خودی ہی کے اندر ایک حیاتی عمل کی تکمیل ہے اور جسے انفرادی یا اجتماعی جس لحاظ سے دیکھئے دونوں صورتوں میں محاسبۂ ذات کی وہ ساعت ہے جس میں خودی اپنے گذشتہ اعمال کا جائزہ لیتی اور مستقبل میں اپنے ممکنات کا اندازہ کرتی ہے۔[۴۱]

علامہ اقبال ''بعث بعد الموت''[۴۲] کو ''خارجی حادثہ'' نہیں مانتے بلکہ ''خودی کی زندگی کا ایک اندرونی عمل'' قرار دیتے ہیں۔شخصی ابدیت (بقائے دوام) آپ کے نزدیک کسی کیفیت کا نام نہیں بلکہ ایک عمل ہے۔ علامہ اقبال کے نزدیک انسان کی اصل شخصیت کوئی 'چیز' نہیں بلکہ ایک 'فعل' یا 'عمل' سے عبارت ہے۔

فرماتے ہیں کہ انسان ایک فعالیت (Energy) ہے ایک قوت عمل (Force) بلکہ قوائے عمل جو مختلف ترتیبوں میں منظّم ہو سکتے ہیں اور قوائے عمل کی ایک معین ترتیب ہی سے شخصیت تشکیل پاتی ہے۔ یہ شخصیت کیوں کر معرضِ وجود میں آتی ہے۔ اس سے غرض نہیں بلکہ اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ آیا یہ ترتیب قوائے انسانی (شخصیت) جو ہمیں اس قدر عزیز ہے، اپنی موجودہ شکل کو برقرار رکھ سکے گی یا نہیں۔[۴۳] یعنی:

خرد مندوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے
کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں، میری انتہا کیا ہے[۴۴]

اقبال کے نزدیک لا فانیت خودی کا موروثی حق نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ؛

Personal immortality, then is not ours as of right; it is to be achieved by personal effort. Man is only a candidate for it.[45]

مزید فرماتے ہیں کہ:

زندگی خودی کو عمل کا موقع بہم پہنچاتی ہے اور موت خودی کی امتزاجی عملیت کا امتحان لیتی ہے۔

خودی اور شعور کے باعث انسانی روح کی بلندیاں لامحدود ہو گئیں چنانچہ انسان میں موت کے بعد بھی انفرادی بقا کی شدید خواہش موجود رہی ہے۔انسانی روح عالمِ آخرت میں اپنے ارتقا کو جاری رکھتی ہے اور اس کو اپنی صلاحیتوں کے اظہار کے مواقع ملتے رہتے ہیں۔ روح کی بقا سکونی حالت نہیں بلکہ فعلیت کی حالت ہے۔ مادی طور پر موت کا مطلب یہ ہے کہ توانائی (انرجی) نے اپنی شکل بدل لی ۔مرنے کے بعد روحانی وجود برقرار رہتا ہے۔

انسان میں موت کے بعد انفرادی بقا کی شدید خواہش ہر زمانے میں موجود رہی ہے۔ایغو کا جورُجان

محدود اور فنا پذیر اشیا کی وابستگی سے پیدا ہوگا۔ وہ یقیناً فناء پذیر ہوگا۔ روحِ انسانی چونکہ روحِ الٰہی کا جز ہے اس لیے اس پر فنا کے اعتبار کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔

"نفخت فیه من روحی۔"[۴۶] میں اس انسانی شرف کی طرف اشارہ ہے۔

اقبال کے مابعدالطبیعی تصورات کا مرکزی نقطہ خودی ہے۔ جس کے بے پایاں امکانوں کی انہوں نے پردہ کشائی کی ہے۔ خودی میں صرف کائنات کی تسخیر کی صلاحیتیں ہی نہیں ہیں بلکہ اپنے سب سے بڑے مدمقابل موت پر بھی قابو پانے کی قابلیت بدرجہ اتم موجود ہے تاکہ اس کے ارتقا کی کوئی منزل آخری منزل نہ ہو۔

جبر و اختیار کے مسئلے کا تعلق تصور زمان سے بہت گہرا ہے....... شعور کو دوران کا احساس الگ الگ اکائیوں کی صورت میں نہیں ہوتا بلکہ شعوری کیفیات کے اعتبار سے انا زمانے کے اثر سے آزاد رہتی ہے۔ اشیا پر دوران کا جو اثر ہوتا ہے وہ انا (ایغو) پر نہیں ہوتا۔ آزادی اور اختیار وہ تعلق ہے جو انا کو اس فعل کے ساتھ ہوتا ہے جو اس سے سرزد ہو۔ خودی کا تعلق کمیت سے نہیں بلکہ کیفیت سے ہے۔ اس لیے وہ زماں کے بندھن سے آزاد ہوتی ہے۔ شعوری حقیقت ایک آزاد فعلیت ہے جس کی خاصیت تخلیق و تاثیر ہے....... خودی کی آزادی محض خیالی نہیں بلکہ حقیقی ہے۔

سوال یہ ہے کہ انسانی اختیار اور ذات واجب کے ارادی خلق میں کس طرح توافق پیدا کیا جائے؟ اس دشواری کو اقبال نے زمان کے حرکی تصور سے دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس نے زمان کی حقیقت کا ادراک اور حیات کا تصور، زمان میں ایک مسلسل حرکت کے طور پر کیا ہے۔ زمان ایک مسلسل حرکت ہے۔ اقبال کے نزدیک زمانے کا تجربہ ہمیں اپنی باطنی زندگی میں ہوتا ہے۔ اقبال کے ہاں مستقبل کو اس لیے اہمیت حاصل ہے کہ وہ آزادی کا مظہر ہے اور ماضی کی جبری زنجیریں وہاں باقی نہیں رہتیں۔ خودی کا تعلق اگرچہ ابدیت سے ہے لیکن معروضی زمان ہی میں اس کی تکمیل کا سامان بہم پہنچتا ہے...... تغیر ہی میں وہ اپنا تحقق کرتی ہے۔ اقبال زمانے کو خودی کے معیار سے جانچتے ہیں۔

حوالہ جات و حواشی

۱- علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم کلام، ص۱۸۶۔
۲- یونانی فلسفی، ہراقلیتوس کے برعکس وجود (Being) کو مانتا ہے۔ نہ فکر ہست کے بغیر اور نہ ہست فکر کے بغیر ممکن ہے۔
۳- ہراقلیتوس قبل مسیح کا یونانی فلسفی، اضافیت اور تغیر کا بانی سمجھا جاتا ہے۔
۴- لائبنیز، جرمن فلسفی اور ریاضی دان۔ اس کے فلسفہ کے دو اہم اصول موناد اور پیشگی معینہ ہم آہنگی ہیں۔ اسی نے ریاضیاتی منطق کی بنیاد ڈالی۔
۵- قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص۲۰۸۔
۶- سید عبداللہ (مرتبہ)، متعلقات خطبات اقبال، ص۳۰۴۔
۷- سید وحید الدین، فلسفہ اقبال خطبات کی روشنی میں، ص۵۸۔
۸- محمد اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، مترجم سیّد نذیر نیازی۔
۹- عبدالرحمٰن طارق، جہان اقبال، ملک دین محمد اینڈ سنز، اشاعت منزل، بل روڈ، لاہور، اشاعت چہارم ۱۹۶۵ء، ص ۲۴۳-۲۴۴۔
۱۰- سید وحید الدین، فلسفۂ اقبال خطبات کی روشنی میں، ص۵۹۔
۱۱- وحید قریشی (مرتبہ)، اقبال ریویو-منتخب مقالات، اشاعت مارچ ۱۹۸۳ء، ص۱۳۰-۱۳۱۔
۱۲- خلیفہ عبدالحکیم، حکمت رومی، ص۱۵۳۔
۱۳- ۱۹۰۵ء میں آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت سے طبعی کائنات میں نئی راہیں کُھلیں، اس کی رو سے زمان و مکاں کی حیثیت متحرک نظامات کے اعتبار سے اضافی ہے۔
۱۴- لوس کلوڈ میتخ، فکرِ اقبال کا تعارف، مترجم ڈاکٹر سلیم اختر، ص۵۸-۵۹۔
۱۵- محمد اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، مترجم سیّد نذیر نیازی، ص۹۵۔
۱۶- سید وحید الدین، فلسفۂ اقبال خطبات کی روشنی میں، ص۱۲۸۔
۱۷- خطبات میں اقبال شعور کے تشخص کو خودی کا نام دیتے ہیں جو ایک وحدت اور قوّتِ متحرکہ ہے۔
۱۸- محمد اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، مترجم سیّد نذیر نیازی، ص۹۵۔
۱۹- یوسف حسین خان، روح اقبال، ص۴۰۳، ۴۰۸-۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۴، ۴۱۸۔
۲۰- محمد عثمان، پروفیسر، فکر اسلامی کی تشکیل نو، ص۱۰۴۔
۲۱- ڈاکٹر عالم خوندمیری، ''زمان - اقبال کے شاعرانہ عرفان کے آئینے میں''، نقوش، اقبال نمبر۲، شمارہ نمبر ۱۲۳، ادارہ فروغ اُردو، لاہور، دسمبر ۱۹۷۷ء، ص۱۳۶-۱۳۷۔
۲۲- القرآن ۱۱:۱۳۔
۲۳- برگساں، "Creative Evolution" میں سب سے پہلے اس نے وجدان کو سائنسی بنیاد پر پرکھا اور حرکی شکل دی۔
۲۴- نوید حسن، ڈاکٹر، اقبال شناسی اور آغا صادق، ص۴۰-۴۱۔
۲۵- محمد اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، مترجم سیّد نذیر نیازی، ص۱۰۱۔

۲۶- ڈاکٹر، جاوید اقبال، زندہ رود، جلد سوم، شیخ غلام محمد اینڈ سنز، لاہور، طبع اول، ۱۹۸۴ء، ص ۳۷۴۔
۲۷- یوسف حسین خان، روح اقبال، ص ۴۰۳، ۴۰۸۔
۲۸- سی اے قادر، ''اقبال کی نظر میں عارفانہ تجربہ اور فلسفہ''، فکر و نظر، اقبال نمبر، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، اشاعت ۱۹۷۷ء، ص ۳۵۔۳۷۔

29- M. Iqbal, *Reconstruction of Religious thought in Islam*, p-52.

۳۰- محمد اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، مترجم، سیّد نذیر نیازی، ص ۱۱۹۔
۳۱- میاں شریف، ''ماہیت زمان''، اقبال، مجلّہ، بزمِ اقبال، جلد نمبر ۱۰، شمارہ نمبر ۵۔۶، نومبر دسمبر ۱۹۷۷ء ص ۱۵-۱۸۔
۳۲- (Reynold Alleyne Nicholson 1868-1945) ایک سکاچ مستشرق و مصنف اور اقبال کے پہلے یورپی مترجم
۳۳- محمد اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، مترجم، سیّد نذیر نیازی، ص ۱۸۱
۳۴- ایم ایم شریف، ''ماہیت زمان''، اقبال، مجلّہ بزم اقبال، جلد ۱۰، شمارہ نمبر ۴، اپریل ۱۹۶۲، ص ۶۔

35- Naeem Ahmad, "Iqbal's Concept of Eternity", *Iqbal Review*, April 1983, p,31.

36- John Herman Randal, JR. *The Career of Philsophy*, Volume-2, p-40.

۳۷- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، اردو، ص ۲۶۰، ۲۶۴ (بانگِ درا، ص ۲۴۴، ۲۴۸
۳۸- القرآن، ۶: ۳۸۔
۳۹- القرآن، ۲۳: ۹۹۔۱۰۰، ۵۶: ۵۹۔۶۱۔
۴۰- القرآن، ۱۹: ۹۳-۹۵۔
۴۱- علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم کلام، ص ۱۸۶۔
۴۲- اس سے مراد روحِ انسانی یا انسانی شخصیت کی طبعی موت کے بعد بقا ہے۔
۴۳- مظفر حسین، ''خودی اور آخرت''، اسلامی تعلیم، آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس، شمارہ نمبر ۲، مارچ- اپریل ۱۹۷۱ء، ص ۳۲-۳۴۔
۴۴- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اردو)، ص ۳۸۴۔

45- M. Iqbal , *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p-95.

۴۶- القرآن، ۳۸: ۷۲۔

47- Brown. Stuart, Leibniz: (Philsoopher in Context) p-156.

۴۸- امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل قرآن کی روشنی میں، ص ۱۸۹۔
۴۹- الفرڈ ویبر، تاریخ فلسفہ، مترجم خلیفہ عبدالحکیم، ص ۳۰۹۔

50- Russell, Brtrand, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, p-147.

۵۱- الفرڈ ویبر، تاریخ فلسفہ، مترجم خلیفہ عبدالحکیم، ص ۳۰۹۔

52- Russell, Brtrand, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, p-141.