عقل اور وجدان : ایک تجزیہ

سید محمد احمد سعید

(۱)

افراد کی تنقیدی اور تخلیقی کوششیں انسان کا تہذیبی ورثہ ہیں۔ خدا، کائنات، زمان و مکان، مذہب اور سائنس، سارے تصورات ذات کی گہرائیوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن یہ ایک غور طلب مسئلہ ہے کہ ذات ایک آزاد اکائی ہے یا کسی ثقافتی کل کا مظہر ہے؟

ذات کو ایک آزاد اکائی تسلیم کرنے کے بعد وجودیاتی واحدیت کا ایک بسیط خاکہ تیار ہو سکتا ہے، جس میں افراد، ادارے اور اقوام کے چھوٹے بڑے دائرے اعلیٰ عمومیت میں تحلیل ہو جاتے ہیں۔ لازوال اور غیر متغیر جوہر۔ قانون۔طریق زندگی یا اصول تفہیم میں ذہن کی اس اساسی ساخت کی تلاش کی جاتی ہے۔ کائنات کی ہر شے غیر متغیر رشتوں میں منسلک نظر آتی ہے۔ شرق و غرب کے فاصلے غیر مشروط معروضیت کے تحت ختم ہو جاتے ہیں۔ بدھ کانروان۔ ارسطو کے مقولات۔اکوئناس کے دینیاتی تصورات۔لائیبنز کا آفاقی احصاء اور کانٹ کی عقل محض، ایسی ہی معروضیت کی تلاش ہیں۔ انسان کی اس مثالی خواہش کا تجزیہ بڑے مایوس کن نتائج پیش کرتا ہے۔ کلاسیکی ذہن کا محدود مکانی وجدان ٹھوس جیومیٹری پر ختم ہو گیا۔ افلاطون کے نزدیک دیماقریطس کے ذرات پانچ مکانی شکلوں میں تقسیم پذیر ہیں۔ قدیم مشرقی تہذیب کی جمالیاتی اولیت فطرت کے پھیلاؤ میں ذات اور شے کے امتیازات قائم نہیں رکھ سکتی۔ مغربی ذہن۔ مجوسی ذہن کے نور و ظلمت کی جھلملاہٹ سے مختلف جس نہائی مکان کا تصور رکھتا ہے اسکے اظہار کا قالب غیر اقلیدسی جیومیٹری ہے۔ اس طرح ارسطو اور کانٹ—بدھ اور فیثاغورث۔ مسیح اور مارکس بنی نوع کے بجائے اپنی اپنی ثقافتی اکائیوں کے مبصر تھے۔ ان کے فکر و پیغام کے قالب مخصوص تہذیبی وجدان کے رہین منت تھے۔ ان کی مماثلت۔ مختلف ثقافتی زندگی کے یکساں ادوار کی مشابہت ہو سکتی ہے۔ لیکن ہر ثقافت کا اپنا مخصوص انداز نظر جو صرف اسی روح کا مظہر ہوتا ہے اس مشابہت کو عینیت میں تبدیل نہیں ہونے دیتا—

انسان ان تہذیبی اکائیوں کا پابند ہو کر غیر مشروط معروضیت کھو دیتا ہے۔

یہ اس کی خواہش و پسند سے زیادہ بخت و اتفاق کا مسئلہ ہے ۔ کلاسیکی ذہن کے ذوق جمال کو حال محض کے اظہاری پہلو میں وہی سکون ملتا ہے ۔ جو مشرقی ذہن کو ادراک کے ممیز دائرے ختم ہونے میں حاصل ہوتا ہے ۔ وقت سے بے بہرہ ۔ رومی یونانی روح ۔ پتھر سے ترشے ہوئے مجسمے کی طرح محدود مکانی پھیلاؤ کے شہر کو سماجی زندگی کی اکائی سمجھنے پر مجبور ہے ۔ بطلیموسی اور کوپر نیکی نظام شمسی کا فرق اشخاص سے زیادہ تہذیبوں کا فرق ہے ۔ اس طرح آرشمیدس اور نیوٹن ۔ ارسطو اور کانٹ ۔ رواقیت اور سماجیت کے مطالعہ کے لئے طبیعیات، فلسفہ اور اخلاقیات کے بجائے اس وجدان کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے جو ان مشابہ نظاموں کے فرق و امتیاز کی توجیہہ کر سکتا ہے۔

ایک ہی ثقافتی دائرہ میں افراد کی تخلیقی اور تنقیدی کوششوں سے زندگی کے مختلف شعبوں میں جو اضافہ ہوتا ہے اس میں ہمدردانہ تفہیم اور تاریخی تسلسل کی جھلک نظر آتی ہے ۔ ملطی مدرسہ فکر کے کونیاتی فلسفہ سے سقراط کے بشری رجحان تک ایک ہی ذہن کے خارج سے داخل کی طرف لوٹنے کی مربوط داستان ہے ۔ پارمنیڈیز کا 'وجود'۔افلاطون کے اعیان، اور ارسطو کی 'صورت'، کے تصورات ذات اور کائنات کے درمیان حائل ہونے والی خلیج پاٹنے کی کوششیں ہیں ۔ ایک ثقافتی دائرہ کے افراد ایک مخصوص وجدان کے تحت ذات و کائنات کا مطالعہ کرتے ہیں ۔ ثقافتی روح کے امکانات کی خارجیت اور اظہار دلچسپیوں کے قالب بدلتے جاتے ہیں ۔ کوئی تہذیب اپنی زندگی کی تکمیل میں نیم مذہبی وجدان سے آغاز کرتی ہے اور فکرو نظر کے سارے امکانات ختم کرکے عملی اور مادی زندگی کے بے کیف اور بے روح دور میں داخل ہوکر ختم ہوجاتی ہے۔ افلاطون اور ارسطو کی علمی کوشش رواقیت کے عملی تقاضوں سے بدل جاتی ہے ۔ لائبنز اور کانٹ کی فکری انتہا نطشے اور مارکس کی سماجی اخلاقیات کا قالب اختیار کر لیتی ہے ۔ برہمنیت کا انحطاط پذیر فلسفہ بدھ مت کے مذہبی تقاضوں کا روپ دھار لیتا ہے[1]۔ اس طرح کسی تہذیب و ثقافت کے پیغامبر مفکر اور مصلح ایک ہی وجدان کے زیر اثر ثقافتی زندگی کے مختلف ادوار میں ظاہر ہوتے ہیں۔

اکثر ایک ہی ثقافتی وجدان کے مالک ایک دوسرے سے اتنے دور ہوجاتے ہیں کہ ایک ہی ثقافت کے مسائل کی تفہیم کھو دیتے ہیں ۔ امریکی

1. Spengler, O., *The Decline of the West*, (Vol. i. 1926) Chap X.

جمہوری اور روسی اشتراکی معاشرے اسکی مثالیں ہیں۔

نیوٹن کی طبیعیات جو مغرب کے الہیاتی مذاہب سے منطقی طور پر مستخرج ہو سکتی ہے لاک کے فلسفہ کا پس منظر تیار کرتی ہے۔ نیوٹن کے محسوس اور ریاضیاتی زمان و مکان کو لاک کے فلسفہ میں اولیٰ اور ثانوی، کیفیات کی حیثیت دی جاتی ہے۔ کیفیات ثانوی کی توجیہ کے لئے ذات اور کائنات کی دو اکائیوں کو منطقی مسلمات کے طور پر تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ اس طرح لاک کے فلسفہ میں فرد یا ذات وہ منطقی ضرورت ہے جس کے سہارے نیوٹن کی طبیعیات کے ریاضیاتی اور حسی زمان و مکان کا فرق قابل قبول ہو سکتا ہے۔

فرد اور ذات کے تصور کے سیاسی اور اخلاقیاتی مضمرات برطانوی اور جیفرسنی امریکی جمہوریت کا تاروپود بناتے ہیں[2]۔ لاک کی ناقص علمیات کو ہیوم اور برکلے نے جس انتہا تک پہنچایا اس سے 'مادہ' اور 'ذہن' آزاد جواہر کی حیثیت کھو بیٹھے۔ صرف حسی معطیہ کی کائنات باقی رہ گئی۔ اس سے ایک لا دینی-آزاد-جمہوری سیاسی نظام اور ذاتی ملکیت پر مبنی آزاد معیشت کا استخراج بہت آسان ہوگیا۔ مل اور جیونز کے سیاسی اور معاشی فلسفہ نے لاک اور ہیوم کے ان مضمرات کو سیاسی اور معاشی جہات میں اسکی انتہا تک پہنچانے کی کوشش کی۔ اس طرح امریکی تہذیب اپنی مکمل شکل میں لاک اور ہیوم کے فلسفہ کے بنیادی تصورات پر مبنی معلوم ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ تہذیب ان دقتوں سے نہیں بچ سکتی جو علمیاتی طور پر برکلے اور ہیوم اور معاشی اور سیاسی لحاظ سے مل اور جیونز کے نظام میں پائی جاتی ہیں۔ امریکی تہذیب ان دقتوں کا مقابلہ غالباً اس لئے نہیں کر سکتی کہ اس ثقافت میں برطانوی تہذیب کی طرح لاک۔ ہیوم اور پروٹسٹنٹزم کے متوازی ارسطو، ھکر، اکوئناس اور راسخ العقیدہ کلیسا کے تصورات موجود نہیں[3]۔

امریکی فلسفہ میں ہیوم کے بعد کنٹ۔ ہیگل اور فشتے کی کوششوں کا فکری نکھار پیدا نہ ہوسکا جو برطانوی تہذیب میں گرین-بریڈلے اور کیرڈ کے یہاں نظر آتا ہے۔ مل اور جیونز کا فلسفہ معاش جدید کلاسیکی مدرسہ معاشیات

2 Northrop, F.S.C., *The Meeting of East and West* 1950 Chap III.

3. Northrop F.S.C., *Ibid*, Chap. IV.

کے ہاتھوں اپنی منطقی انتہا کو پہنچ کر اخلاقیات اور معاشیات کا نازک رشتہ جسے بنتھم اور مل نے بڑی حد تک استوار کر دیا تھا باقی نہ رکھ سکا۔ امریکی تہذیب کو آزاد معیشت کی اخلاقی کمی کینیز کے نظام معاش سے پوری کرنی پڑی۔

لاک اور پروٹسٹنٹزم نے امریکی تہذیب کو جذبات اور روحانیت سے عاری کر دیا۔ یہ کمی اس وقت بڑی شدت کے ساتھ محسوس کی جارہی ہے۔ اگر جیمس اور ڈیوی کی نتائجیت کا مطالعہ کیا جائے تو اس میں عام تاجرانہ ذہنیت کے علاوہ روحانی قدروں کا احساس بھی موجود ہے۔ ہاکنگ بونے اور هریسن کا روحانی فلسفہ برطانوی ذہن کی نقل کے بجائے کم مائیگی کے احساس کا مظہر ہے رواٸس۔ ڈیوی اور لوئیس۔ گرین اور بریڈلے کے بجائے فشتے اور ہیگل کے زیر اثر نظر آتے ہیں۔

روسی اشتراکیت لاک کے فلسفہ پر جرمن تصوریت کی آمیزش سے پیدا ہونے والی ثقافتی زندگی کی مثال ہے۔ لاک کی علمیات ہیوم تک جن منطقی نتائج تک پہنچی تھی۔ کانٹ نے اس کا از سر نو تجزیہ کیا۔ کانٹ سے ہیگل تک پورا فلسفہ ذات کے لا محدود امکانات کا فلسفہ ہے۔ فوئر باخ کی مادیت نے کانٹ کی تصوریت کی نئی تشریح کی، جس نے کلاسیکی معاشیات سے کچھ اثرات قبول کرکے مارکس کے نظام معاش کا قالب اختیار کر لیا4۔ فشتے کے فلسفہ ذات نے ثقافت کی اولیت کا جو خیال پیش کیا اس سے تاریخی مادیت کو بڑا سہارا ملا اور ذات پر سماج کی فوقیت فطرت پر ثقافت کے مترادف ایک تصور بن گیا۔

اس طرح ایک بڑے تاریخی سیاق میں روسی اشتراکیت اور امریکی جمہوری نظام کا سرچشمہ ایک ہی ہے۔ جو نظریاتی تغیرات کے تحت ایک دوسرے سے اتنے مختلف ہوگئے ہیں۔ اسکے باوجود ان دونوں تہذیبوں میں ایک مشترک صفت ہے۔ مغربی تہذیب ان معاشری دائروں میں اپنے انتہائی معاشی امکانات کا اظہار کر رہی ہے۔ برطانوی تہذیب ایک مکمل ثقافتی تمثال رکھنے کی وجہ سے اس ناگریز دلچسپی کو اچھی طرح سمجھ سکتی ہے۔ لیکن امریکی اور روسی تہذیب جو کسی ثقافت کے انتہائی انحطاطی اور اختتامی دور کے مظہر ہیں اس کی تفہیم نہیں رکھتے۔

---

4. Northrop, F.S.C., *Ibid.*, 1950, Chap. V & VI.
Popper; K., *The Open Society & its enemies* (1949), Vol. II, Chap. 13.
Mises, V., *Theory & History* (1957), Chap. VII.

اپنے ثقافتی دائرہ سے باھر دوسری تہذیبوں کا تجزیہ کرنا بڑا مشکل کام ھے۔ انتہائی غیر جانبدارانہ کوشش کے باوجود اپنی تہذیب و ثقافت کی روح سے آزاد ہونا ممکن نہیں ھے۔ اس طرح دوسری تہذیبوں کا تجزیہ اپنے ثقافتی وجدان کے تحت بنایا ھوا خاکہ ھوتا ھے۔ جس میں کسی تہذیب کے مختلف مظاھر کی قدر و قیمت کا تعین اسی اساسی انداز نظر سے کیا جاتا ھے۔ اقبال نے مغربی تہذیب کا جو تجزیہ پیش کیا ھے۔ وہ علمی اور وقوفی سے زیادہ اخلاقی اور قدری ھے—

اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا ھے کہ اقبال کی نظر پوری تہذیب پر نہیں تھی محض جزئیات اور خاص خاص مظاھر تک محدود تھی۔ اس کے برعکس ان کا جائزہ مغرب کی پوری ما بعد الطبیعیات کے گہرے مطالعہ پر مبنی ھے۔ جس کے بنیادی تصورات علمی۔ اخلاقی۔ سیاسی اور سماجی ہرجہت میں ایک خاص انداز سے ظاھر ھوتے ھیں۔ اقبال کو مغرب کے اخلاقی اور سماجی مسائل سے زیادہ دلچسپی رھی ھے۔ اس کی وجہ یہ ھے کہ اقبال نے جس وقت مغرب کا مطالعہ شروع کیا اس وقت یہ ثقافت علمی اور فنی انحطاط کے بعد عملی مظاھر میں داخل ھو کر تمدنی حیثیت اختیار کرتی جا رھی تھی۔ ”ریاضی، طبیعیات، کیمیاء اور حیاتیات میں باکمال لوگ ختم ھو چکے تھے۔ واقعاتی زندگی سے متعلق مظاھر۔سیاست حرفت اور معیشت کے ماسوا ھر شعبہ زندگی میں انحطاط پیدا ھو چلا تھا۔ لیسی پس کے بعد سنگتراشی—تاثریت کے بعد مصوری اور ویگنر کے بعد موسیقی تہذیبی روح کا مظہر نہ رہ گئے تھے[5]،،— گویا اقبال نے مغربی زندگی کو اس کے علمی انحطاط اور عملی فروغ کے دور میں دیکھا تھا۔ اس لئے ان کی نظر کانٹ اور ھیگل سے گذر کر نطشے اور مارکس پر ٹھہر جاتی ھے۔ سرمایہ داری اور اشتراکیت۔ سامراجیت اور غلامی کو محبوب مسائل بنانے کے باوجود اقبال اس ثقافتی پس منظر کو کبھی فراموش نہ کر سکے جس کے یہ مظاھر تھے۔ یہی وجہ ھے کہ ان مظاھر پر بحث کرنے کے ساتھ ساتھ وہ اس ما بعد الطبیعیاتی پس منظر کی طرف اشارہ کرتے ھیں۔ جس سے ان کا منطقی استخراج ھوتا ھے۔ اقبال نے لینن اور مارکس۔ مسولینی اور نطشے کے بارے میں بہت کچھ کہا ھے۔ لیکن ان کا کلام اس سے کہیں زیادہ 'عشق و عقل'۔'روح و مادہ'۔'علم و عمل' اور 'نظریہ اور ٹیکنیک' سے متعلق ھے۔ اقبال نے یہ محسوس کر لیا تھا کہ مشرق اور مغرب کا فرق۔ 'عشق اور عقل'۔ 'روحانیت اور مادیت' کا فرق ھے۔

5. Spengler, O., *The Decline of the West*, Vol. I. 1926, Chap. XI, 424 - P. 425.

عشق اور عقل کے بنیادی تصورات۔خدا۔کائنات۔زمان و مکان۔فرد اور سماج کا مفہوم بدل دیتے ہیں ۔وہ مسائل جو علم کے محدود دائرہ میں ناقابل حل رہتے ہیں عشق اور وجدان کے بسیط سیاق میں آسانی سے حل ہو جاتے ہیں ۔ مغربی تہذیب کے مسائل ان مسلمات کے منطقی استخراج کے مسائل ہیں ۔جو اس کے مزاج میں اس طرح رچے بسے ہیں۔کہ یہ ثقافت خود کو ان سے آزاد نہیں کر سکتی—

اس مختصر سے تجزیہ سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اقبال نے مغربی تہذیب پر دو نقطہائے نظر سے بحث کی ہے۔ایک کو علمی اور دوسرے کو نتائجیتی نقطہ نظر کہا جا سکتا ہے۔لیکن یہ دونوں نقطہائے نظر ایک دوسرے سے آزاد نہیں ۔ کیونکہ علمی اور عملی زندگی کی شاخیں ایک واحد مابعد الطبیعیاتی پس منظر سے پھوٹتی ہیں ۔اس لحاظ سے مغربی ثقافت پر اقبال کے تبصرہ میں اس حصہ کو اولیت اور اساسیت حاصل ہے۔جو مغربی ثقافت کی روح سے وابستہ ہے۔مظاہر کی توجیہ کسی ثقافت کے مزاج سے آشنا ہونے کے بعد نہایت آسانی سے کی جا سکتی ہے۔عشق و علم۔عقل و وجدان کی بحث اس لحاظ سے اہم ہے کہ مشرق اور مغرب کی ثقافت کا فرق و امتیاز اسی پر مبنی ہے۔اور اس کا صحیح وجدان ثقافتی تجزیہ میں مشعل راہ ہو سکتا ہے—

(۲)

اقبال نے مغرب پر جو اعتراضات کئے ہیں انہیں مختصراً عقل کی تنقید سے تعبیر کیا جا سکتا ہے جس نظام فلسفہ پر علامہ نے بطور خاص توجہ دی ہے وہ عقلیت ہے ۔ کلاسیکی فلسفہ میں افلاطون اور جدید فلسفہ میں اسپنوزا اور ہیگل کے یہاں عقلیت اپنے نقطہ کمال کو پہنچتی ہے ۔اقبال کے کلام میں انہیں پر اعتراضات کئے گئے ہیں ۔اگر اس کی وجوہات پر غور کیا جائے تو سطحی طور پر برگساں اور شوپنہائر سے اقبال کی مزاجی مناسبت اس کا جواز فراہم کر سکتی ہے۔شوپنہائر اور نطشے مغربی تمدن کی پہلی صدی سے تعلق رکھتے ہیں ۔اس وقت تہذیبی اخلاق تمدنی اخلاق سے بدل چکا تھا 6 ۔ کانٹ کا عقلی فلسفہ بے اثر ہو چکا تھا۔اس لحاظ سے نطشے اور شوپنہائر کی عقل ناپسندی ایک پیش پا افتادہ طریق فکر کے خلاف بغاوت تھی۔اقبال کی تنقید اس سے بہت زیادہ گہری ہے۔ان کے پیش نظر صرف کانٹ کے فلسفہ میں مکمل ہونے والی علمی کوشش نہیں بلکہ مغربی ثقافت کا مزاج ہے۔ڈیکارٹ۔

6. Spengler, O., *The Decline of the West*, Vol. I., Chap. X (Sec. IX), Page 364 - 70.

لائیبنز-کانٹ اور گاس کی ریاضی - گلیلیو اور نیوٹن کی طبیعیات مغربی ثقافت کے مظہر ھیں - ان میں عقل کی اولیت اور اساسیت ایک بنیادی تصور کی حیثیت سے موجود ھے - مغربی ثقافت کی روح کا اظہار علم میں عقلیت-مذھب میں واحدی الہیت اور موسیقی و مصوری میں اشاریت کی شکل میں ھوتا ھے--

مغربی ذھن-خدا-ذات اور کائنات پر غور کرتے وقت محض راست معطیہ حس کی روشنی میں کوئی رائے قائم کرنے سے گریز کرتا ھے - ارسطو اور وائٹ ھیڈ کسی حد تک استثنائی حیثیت رکھتے ھیں - لیکن ان کے سائنسی نظریات کی انتہائی صورت عام مغربی طربق فکر سے مختلف نہیں ھے[7]— اس لحاظ سے ارسطو اور وائٹ ھیڈ کے اختلافات جزئی ھیں - بنیادی نہیں - مغربی ذھن راست معطیہ حس کو قبول کرنے سے قبل چند مسلمات رکھتا ھے- مغربی ذھن کے یہی قبل تجربی مسلمات افلاطون کے اعیان-ارسطو کے 'مقولات، - ڈیکارٹ کے 'خلقی تصورات، اور کانٹ کے 'اصول تفہیم، کے نام سے یاد کئے جاتے ھیں - مغربی فلسفہ بڑی حد تک انھیں مسلمات کا فلسفہ رھا ھے - مسلمات کے ربط و تعلق سے مسائل حل کرنے کی کوشش کی گئی ھے - مغرب میں ریاضی اور منطق کو جو فروغ حاصل ھوا ھے - اس کی وجہ بھی غالباً مسلماتی طریق فکر کی اولیت ھے- منطق اور ریاضی کو کائنات کی زبان قرار دینے کے بعد اس میں جو کچھ کہا گیا ھے - وہ دوسری تہذیبوں کی بہ نسبت بہت زیادہ ھے - طبیعیات اس مسلماتی طریق فکر کے فروغ پر مبنی ھے - اس کا ثبوت اس امر سے مل سکتا ھے کہ طبیعات میں یورپ سولھویں صدی تک وھیں تھا جہاں اسے آرشمیدس نے چھوڑا تھا - غیر اقلیدسی جیومیٹری اور نہائی احصاء کے سہارے جدید طبیعیات نیوٹن کے کلاسیکی طبیعیات سے بہت آگے جا چکی ھے—

مغربی تہذیب کو اگر مابعدالطبیعیاتی-دینیاتی-ریاضیاتی اور حیاتیاتی سیاق میں دیکھا جائے تو افلاطون کی تیمیس اور فیڈو اکویناس کی سماتھیولاجیا، ڈیکارٹ کانٹ اور گاس کی ریاضی اور ڈارون کی 'افرینش انواع، میں مسلماتی طریق فکر کی اولیت ایک مشترک وصف معلوم ھوگا—

فلسفہ میں مسلماتی طریقہ کا یہ اثر ھوا کہ مغربی ذھن ''ظلمت معقول،،

7. The Northrop, F.S.C., "The Complementry emphases of Eastern intuitive and Western scientific Philosophy;" *Philosophy East & West*. Ed. Moore C. A., 1946, PP. 179 - 180, 185.

میں ہر چیز تلاش کرنے کا اس قدر خوگر ہو گیا کہ تجربہ اور مشاہدہ کی دنیا میں اس کے لئے کچھ باقی نہ رہا۔ 'غبار ناقہ، میں گم ہو جانے والی 'عقل، 'بردۂ محمل؛ کے گرفت کی اہل نہ رہ گئی۔ اگر مغربی فلسفہ کا تجزیہ کیا جائے اور تھوڑی دیر کے لئے کلاسیکی اور جدید یورپی تہذیب کا فرق ختم کر دیا جائے تو ملطی فلسفہ کی ابتدا سے اب تک تجربیت محض کا کوئی دور نظر نہیں آتا ہے۔ برطانوی فلسفہ کی استثنائی حیثیت بغور مطالعہ کرنے پر اس عام طریق فکر کا لاحقہ معلوم ھوتی ہے۔ نیوٹانی طبیعیات نے محسوس اور غیر محسوس زمان و مکان کی جو ثنویت پیش کی تھی اسکے استخراج اور تجربی توثیق کی اگر کوئی شکل ہو سکتی ہے تو برطانوی تجربیت کا فلسفہ ہے۔ اس لحاظ سے برطانوی فلسفہ نیوٹانی طبیعیات کے مسلمات کی توجیہ و تشریح کا فلسفہ ہے۔ کانٹ کی تنقید عقل محض مغربی تہذیب کا سب سے بڑا علمی ورثہ غالباً اس وجہ سے ہے کہ اس نے برکلے اور ہیوم کی تنقیدوں کی روشنی میں ان مسلمات کی منطقی بنیادیں استوار کیں۔ کانٹ کی عظمت اس میں ہے کہ اس نے مسلماتی طریق فکر کی حمایت میں ایک اہم مقالہ لکھا۔ فشتے اور ہیگل کا نظام مسلماتی طریق فکر کا نمونہ ہے۔ اس لئے ان کے یہاں تجربہ کی دنیا مظہری ہے۔ مغرب نے اس خیال کو نہایت تکرار کے ساتھ پیش کیا ہے۔ چنانچہ افلاطون کے یہاں مظہر ارسطو کے یہاں مادہ گلیلیو اور نیوٹن کے یہاں صفات ثانوی کی حیثیت مظہری ہے—

سائنس میں اس مسلماتی طریق کو نیوٹن کی طبیعیات سے فروغ حاصل ھوا۔ جس نے محض مسلماتی بنیادوں پر زمان و مکان کو 'محسوس، اور 'ریاضیاتی، میں تقسیم کر دیا۔ کسی ایسے نظام فکر میں یہ سوال نہیں اٹھتا کہ یہ مسلمات صحیح ہیں یا غلط۔ کیونکہ ایسی صورت میں ہم مسلمات کی دنیا میں آگے بڑھتے چلے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ مسلمات کی حیثیت روایتی ہے یا حقیقی مابعدالطبیعیاتی مسائل کی طرح ہمارے سامنے آ جاتے ہیں۔ اس لئے مسلماتی فکر میں مسلمات سے نظریات کی طرف جانا چاہئے۔ نظریہ وہ منطقی استخراج ہے جو مسلمات کے ربط باہمی سے حاصل ھوتا ہے۔ معین حالات میں مسلمات کے منطقی استخراج کو تجربی دنیا کی شہادت مل جاتی ہے۔ لیکن یہ شہادت مسلمات کے صحیح یا غلط ہونے پر کوئی روشنی نہیں ڈال سکتی ہے۔ کیونکہ کسی تجربہ کے محدود دائرہ میں مسلمات کے سارے امکانات کی توثیق ممکن نہیں ھوتی ہے—

اس مسلماتی رجحان کی وجہ سے مغربی فلسفہ میں ایجابیت ایک باقاعدہ فلسفہ

کی حیثیت نہیں رکھتی ہے[8] - ایجابیت کا صرف ایک ہی مفہوم ہے - کہ ساری کائنات تجربہ کے دائرہ تک محدود ہے - اس لئے محض تجربہ کی دنیا مغرب کے لئے ایک متناقض فیہ تصور رہا ہے - یہی وجہ ہے کہ مغرب میں علمی انحطاط کے دور ہی میں ایجابیت کو فروغ حاصل ہوا - جس دور میں کوئی نابغہ روزگار اپنی ذات کی گہرائیوں سے 'جہاں نو' کی تشکیل نہیں کرتا - وہ زمانہ نئے مسلمات سے خالی رہتا ہے اور زندگی کے مسائل حل کرنے کے لئے تجربہ کا سہارا لینا پڑتا ہے - اس دور میں بھی ایجابیت کو مکمل فلسفہ کی حیثیت نہیں ملتی ہے کیونکہ اس کا دائرہ اثر اس وقت بھی مسلمات سے پورے طور پر آزاد نہیں ہوتا - اس لئے اپنی انتہا کو پہنچ کر یہ فلسفہ خود تردیدی پر ختم ہوجاتا ہے[9] -

مسلماتی طریق کی اولیت کے باوجود مغرب نے تجربہ کو اہمیت دی ہے، اسکی حیثیت ثانوی ہے - ثانوی حیثیت دینے کے باوجود مغرب نے تجربہ کے محدود تصور کے تحت بشریات-حیاتیات اور طبعی تاریخ میں جتنا مواد جمع کیا ہے- وسیع جمالیاتی وجدان کی حامل مشرق تہذیب میں اس کی جھلک نظر نہیں آتی ہے- تجربہ کے مفہوم کا یہ فرق مشرق اور مغرب کے مزاج کا فرق ہے - مغرب کے نزدیک تجربہ کی دنیا محدود اکائیوں کی دنیا ہے - جو محدود متغیر-عارضی اور حادث ہے - حقیقت غیر متغیر - مستقل اور ہمہ محیط ہے - مشرق اور مغرب میں تجربہ کی اس تعریف اور حقیقت کے تصور میں اختلاف نہیں - فرق صرف یہاں ہے کہ تجربہ کی محدود اکائیوں کی دنیا اور ہمہ محیط حقیقت کی دنیا کے درمیان کوئی خلیج نہیں ہے- تجربہ کے یہ چھوٹے چھوٹے دائرے - اشیا' اور افراد 'غیر ممیز جمالیاتی مسلسلہ کے امتیازات ہیں - اس لئے ان امتیازات سے اس غیر ممیز حقیقت کی طرف جانے کے لئے کسی خارجی اصول کی ضرورت نہیں پڑتی ہے- اس طرح جو چیز مغرب کے لئے ایک مسلمہ ہے - مشرق کے لئے ایک زندہ تجربہ کی نوعیت رکھتا ہے - کنفیوشس کا (Jen) لاوتزو (Lao-Tzu) کا (Tao) بدھ کا نروان - اور اقبال کا عشق اس غیر ممیز جمالیاتی مسلسلہ کے وجدان کا نام ہیں -

تجربات سے آزاد خالص مسلماتی نظام مشرق ذہن کے لئے اس لئے قابل قبول

---

8. Northrop, F.S.C., *The meeting of the East and West*, Chap. X, Page. 386-389.

9. Mises., *Theory & History*, (1957) pp. 3-4.

نہیں ہو سکتا کہ مشرقی ذہن حقیقت کے تجربہ سے ابتدا کرتا ہے ۔ فرضیہ سے نہیں۔ افلاطون اور کانٹ کی ہم مسلکی میں اقبال کو جو دقت محسوس ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ عقل خارجی عالم پر باہر سے عائد کی جاتی ہے ۔ جس سے عالم اور معلوم میں ناقابل عبور خلیج حائل ہو جاتی ہے۔ اس ابتدائی دقت کے بعد ہر علمی کوشش نا قابل قبول موضوعیت ۔ تشکیک یا اذعانیت پر ختم ہو جاتی ہے۔ دونوں حل انتہا پسندانہ ہیں ۔ اس مسلماتی طریق کی ترویج و اشاعت سے علمی مسائل اس لئے حل نہیں ہوتے ہیں کہ ان کے پیچھے ایک خام ما بعد الطبیعیات کارفرما ہوتی ہے ۔ جو علم میں 'دوئی، مذہب میں 'ماورائی خدا اور کائنات، زندگی میں 'علم و عمل، کا تضاد پیدا کر دیتی ہے ۔ ایک صحیح مابعدالطبیعیاتی پس منظر تیار کرنے کے لئے مغرب کو اس طریق علم کو خیر باد کہنا پڑیگا ۔ اور مشرق کی طرح تجربہ ذات سے ابتدا کرنی پڑے گی ۔ جسمیں وجود کی ماہیت۔زمان خالص کا وجدان حاصل ہوسکے ۔ اور محض مکانی تصورات کی عقلی توجیہ تک توجہ محدود ہو کر نہ رہ جائے ۔ اقبال کے یہاں عقل کی کم کوشی سے یہی سطحیت مراد ہے۔ چونکہ عقل صرف اس خارجی پہلو تک محدود رہتی ہے ۔ اور معقولات یا اصول تفہیم کے سانچے ان پر منطبق ہوسکتے ہیں۔ اس لئے عقل ماہیت وجود کی تلاش میں گہرائیوں میں نہیں اترتی ۔ عقل جب اس محدود اور معین مکانی سیاق میں کوئی مفروضہ قائم کرتی ہے تو اسے مردہ کائنات کے لئے ایک اٹل قانون سمجھتی ہے۔ لیکن ہر لمحہ 'تازہ آفریں، کائنات میں عقل کا یہ خارجی عمل زیادہ دیر تک قابل عمل نہیں رہتا ۔ اس طرح عقل 'زمان خالص، کو عقلی تصورات میں سمجھنے کی ناکام کوشش کرتی رہتی ہے۔ نئے تجربات اور نئے مسلمات اس کا خاصہ بن جاتے ہیں۔ عقل مردہ اور ساکت کائنات کے جتنے تمثالات قائم کرتی ہے ان کا کوئی مجموعہ حقیقت زماں کا خاکہ پیش کرنے میں ناکام رہتا ہے ۔ اس لئے وہ انتہائی عمومیت جو ایک بسیط وجدان کے تحت ایک زندہ تجربہ بن جاتی ہے سائنسی طریق فکر سے ممکن نہیں ہوتی۔

مغرب کی فکری زندگی میں اس نقطہ نظر سے آزاد استثنائی مثال نہیں مل سکتی ہے ۔ مغربی تہذیب کا حیاتیاتی نقطہ نظر اس اعتبار سے بڑا اہم ہے کہ اسکے پیچھے عقلی طور پر بوجھل۔ریاضیاتی۔دینیاتی اور مابعدالطبیعیاتی دور گزر چکا ہے ۔ اسلئے یہ خیال گذر سکتا ہے کہ صدہا سال کے تجربات سے فائدہ اٹھا کر مغرب نے اپنی روح کے خلاف بغاوت کی ہوگی اور عقل کے بجائے تجربہ کو نقطۂ آغاز قرار دیا ہوگا ۔ لیکن حیاتیاتی فلسفہ کی روح بھی مغربی ثقافت کا

ایک ایسا مظہر ھے - جو تمام مظاہر سے متوافق ھے - حیاتیات بھی طبیعیات کی طرح کائناتی مظاہر میں اسباب و علل دریافت کرنے کی کوشش کرتی ھے۔ ''ڈراون کے فلسفہ کا مقصد فکر کو غائی علتوں سے آزاد کرنا تھا۔ وہ فاعلی علتوں کی روشنی میں فطرت کو سمجھنے کا خواہاں تھا،، 10۔ گویا حیاتیات، دینیات اور ما بعدالطبیعیات کی بسیط جبریت کے بجائے محدود جبریت کا سبق دیتی ھے۔ مغرب میں آج بھی یہ رجحان موجود ھے یہ خیال کہ سائنس کی ترقی ایک عرصہ تک محض اس وجہ سے رکی رہی ھے کہ انسانی ذہن علت غائی کا پابند رہا آج بھی ایک مقبول تصور ھے ۱۱ - ایسی غائیت اور علیت دونوں ھی جبریت کی مثالیں ھیں جو عقل کے مخصوص طریق فکر کی پیداوار ھیں۔

(۳)

مغربی فلسفہ معطیہ حس اور قبل تجربی مسلمات سے علم کا آغاز کرتا ھے چونکہ معطیہ حس کو مسلمات، یا مسلمات کو معطیہ حس میں تحویل نہیں کیا جا سکتا اس لئے مغربی نظام فکر میں ثنویت بنیادی فلسفہ کی حیثیت رکھتا ھے۔ مشرقی ذہن معطیہ جس کی اولیت سے ابتدا کرتا ھے۔ مسئلہ یہ ھے کہ مشرق ذہن کے لئے معطیہ حس کی کیا حیثیت ھے؟ مغربی فلسفہ نے جسے معطیہ حس قرار دیا ھے وہ واقعی تجربہ کے تجریدی نقطے ھیں۔ جیمس اور برگساں نے اس حقیقت کو محسوس کرنے کے بعد ہیوم کے ذراتی نظریہ ذات سے آگے ایک گہری حقیقت کی طرف اشارہ کیا ھے - اس حقیقت سے یہی 'جمالیاتی مسلسلہ، مراد ھے جس میں امتیازات پائے جاتے ھیں۔ اس طرح مسلمات سے آزاد خارجی عالم کا تجزیہ مخصوص اور معین حسی معطیہ کے بجائے ممیز جمالیاتی مسلسلہ کو محیط ہوتا ھے - جس میں یہ تجربہ ایک اکائی کی طرح نہیں ھوتا ھے - تجربہ کی کڑی سے کڑی ملتی چلی جاتی ھے اور حواس کا دائرہ کائنات کی طرح پھیلتا جاتا ھے۔ مشرق کے لئے یہ حقیقت مظہری ھے - کیونکہ اس میں امتیازات کے چھوٹے چھوٹے دائرے موجود ھیں۔ محویت یا استغراق کا ایک عالم ایسا بھی ھے جس میں یہ امتیازات کم سے کم ھو جائیں - امتیازات کو ختم کرکے حقیقت محض سے وابستگی وہ زندہ تجربہ ھے جو مشرق کے لئے ایک حقیقت کا درجہ رکھتا ھے 12۔ ذات اور اشیاء ایک واحد حقیقت ساریہ کے ممیز نقطے ھیں۔ اس لئے حقیقت کی تلاش میں خود کو محض ممیز نقاط تک محدود کر لینا مشرقی ذہن کے نزدیک

---

10. Cassirer., E., *An Essay on man*, 1953, Chap. I, PP. 36.
11. Dewey. J., *Reconstruction in Philosophy*, Also see: Whitehead A.N., *Science and the Modern World*'.
12. Northrop. F.S.C., *The meeting of the East & West*, 1950, Chap. IX - X.

جہل کے مترادف ھے ۔ برگساں نے تجربیت اور عقلیت پر جو اعتراضات کئے ھیں ان کا بنیادی نکتہ یہی ھے ۔ چونکہ ایک مسلسل متغیر حقیقت کا تجربہ ساکت ادراک یا بے جان تعقل سے ممکن نہیں ھے اس لئے تجربہ اور عقل کو علم کی بنیاد قرار دینا تلاش حق کے منافی ھے[13] ۔ برگسانی فلسفہ میں طریق علم کا تعین حقیقت سے ھوتا ھے ۔ حقیقت کا تعین علم سے نہیں ھوتا ھے۔ اس لحاظ سے برگساں کا فلسفہ مغربی تہذیب میں ایک بڑے اجتہاد کا درجہ رکھتا ھے۔ کیونکہ ڈیکارٹ سے لیکر کانٹ تک پورا فلسفہ علم سے حقیقت کی تلاش کی کوشش رہا ھے۔

اسی مشابہت کے باوجود اقبال اور برگساں دونوں ھی مشرق کے تصور حقیقت سے اختلاف رکھتے ھیں۔ مشرقی ذھن اقبال اور برگساں کے نزدیک حقیقت واحد اور روحانی ھے۔ ایک تسلیم شدہ امر ھے ۔ اس کے بعد اقبال اور برگساں کے یہاں روح اور حیات کی عینیت سے خالص زمانی حقیقت کے جس تصور کی تشکیل ھوتی ھے وہ مشرق کے لئے اجنبی ھے ۔ مشرق میں حقیقت کے تغیر و ارتقاء کا کوئی تصور نہیں ۔ حقیقت دائمی اور ھمہ محیط ھے ۔ جس کا تجربہ ایک گہرے وجدان کے ذریعہ ھر جگہ کیا جا سکتا ھے ۔ یہی وہ ما بعد الطبیعیات تھی جس نے ھندوستان، چین اور جاپان میں ھندویت، بدھ مت، جینیت، کنفیوشیت اور تاویت کے متوازی فروغ کا موقع دیا ۔ چونکہ حقیقت ایک ھے اور استغراقی و محوی وجدان میں خود کو بے نقاب کرتی ھے اس لئے زندگی کا ھر وہ طریقہ جو اس کی طرف اشارہ کرتا ھے مساوی صداقت کا حامل ھے۔ شاید اسی وجہ سے ان مذاھب میں تبلیغ مذھب کو فرض نہیں قرار دیا گیا ۔ اس فرق کے ساتھ ساتھ اقبال کو مشرق کے فلسفہ میں کئی ایسی چیزیں مل جاتی ھیں جن سے ان کے وجدان کی منطق کو سہارا مل سکتا ھے ۔ چونکہ حقیقت ایک راست تجربہ کی حقیقت رکھتی ھے حواس اور عقل ایک ھمہ محیط حقیقت کی آگہی کے لئے موزوں نہیں ۔ اس لئے حواس اور عقل سے ھٹ کر کوئی ایسا طریقہ ھونا چاھیئے جو اس ھمہ محیط حقیقت کا تجربہ ممکن بنا سکے۔ اس مقام پر پہنچ کر اقبال مشرق کے وجدان کے تصور کو قبول کرتے ھیں ۔ اس لحاظ سے برگساں۔اقبال اور مشرقی ذھن کے لئے حقیقت طریق علم وضع کرتی ھے ۔ اور مشرقی فلسفہ حقیقیت کا ایک نظام بن جاتا ھے۔

مشرق نے اس وجدان کا ثبوت زندگی کے ان تمام مظاھر میں دیا ھے۔

13. Bergson; H., *Introduction to Metaphysics*, PP. 187 - 238. (*The Creative Mind*).

جہاں حس و جذبہ کی اولیت اہمیت رکھتی ہے۔ مشرق کے غیر پیغمبرانہ مذاہب اسی وجدان پر مبنی ہیں ۔ نیز ان کی رواداری میں علم و تجربہ سے آزاد ہمہ محیط حقیقت کا اقرار پایا جاتا ہے ۔ مشرق کی زبان، رسم الخط اور مصوری میں بھی اس کا سراغ ملتا ہے—

چینی زبان اپنے رسم الخط کے لحاظ سے تمام دیگر زبانوں سے مختلف ہے۔ دوسری زبانوں میں حروف کی ساخت کا تعلق اشیاء سے ہوتا ہے ۔ مگر چینی زبان جو حواس کی دنیا میں انتہا درجہ یقین رکھتی ہے، حروف و اشیاء کے فاصلہ کو کم کرنے کی کوشش کرتی ہے ۔ چینی زبان کی حسی اولیت کا اثر یہ ہے کہ اس زبان میں قواعد کا وہ لحاظ نہیں جو مغرب کی سائنسی زبان کا خاصہ ہے—

بسیط جمالیاتی حقیقت کو تسلیم کرنے کے بعد مذہب شاعری اور مصوری میں صرف جمالیاتی رجحان باقی رہ جاتا ہے ۔ مغرب میں ذات، خدا اور کائنات سب کے سب ایسے تصورات ہیں جن کا راست تجربہ ممکن نہیں ہے ۔ مشرقی ذہن کے لئے یہ سارے تصورات زندہ تجربہ کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ مغرب کا مفکر عقل کو خارج سے کائنات پر عائد کرتا ہے، مغرب کا پیغمبر خدا کی پدری حیثیت کو ایک ایسا تصور قرار دیتا ہے جس کا تجربہ ممکن نہیں ۔ یہ دوئی پسندی مصوری میں فطرت اور فنکار کے مابین اسی قسم کا رشتہ باقی رکھتی ہے ۔ مغرب کا مصور جب فطرت کی عکس کشی کرتا ہے تو اسے باہر کی طرف سے دیکھتا ہے۔ اس لئے میکائیل آنجیلو۔ بیتھوفن اور دوستاوسکی کے بارے میں یہ سوال نہیں کیا جا سکتا ہے کہ وہ محض تسکین ذوق کے لئے فن کی تکمیل کرتے ہیں ۔ فن پارہ ان کے یہاں علامت کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ افلاطون نے اپنے ما بعد الطبیعیات کے سہارے نقل کی اس معمولی کوشش کو ایک ادنی مقام دیا ہے۔ ارسطو کا 'استحضاری نظریہ، فن کا تشکیلی اور تکوینی تصور پیش کرتا ہے ۔ جس کی منطقی ساخت نیوٹن کی طبیعیات یا کانٹ کی علمیات سے مختلف نہیں ہے ۔ شاید اسی لئے دانتے کی طربیہ الہیہ اعلی درجہ کی شاعری کے ساتھ ساتھ مسیحی عقائد کی تشریح بھی ہے ۔ جاوید نامہ کا ما بعد الطبیعیاتی پس منظر۔ طربیہ الہیہ سے کتنا مختلف ہے ۔ اس کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے ۔ کہ یہاں گوتم۔طاہرہ۔غالب۔ حلاج۔نطشے اور شرف النساء مذہب و وطن سے زیادہ معروضی اقدار کی علامتیں ہیں، اس طرح مشرق کا فن کار مسلمات سے آزاد ہوکر جب حقیقت کی گہرائیوں میں اترتا ہے ۔ تو قبل تجربی تصورات سے اثر انداز ہوئے بغیر صرف اس زندہ تجربہ

کو بیان کرتا ہے جو ضرورت، مصلحت اور مقصد کے محدود دائرہ میں نہیں آتا۔ مغرب میں کمال فن کا معیار تصور یا مقصد کے پیشکش کی کامیابی ہے۔ مشرق کا فنکار جو فطرت کو داخل کی طرف سے دیکھتا ہے اسکے ذوق سلیم کا امتحان صرف جمالیاتی حقیقت کا وجدان ہے۔

کنفیوشس کی سماجی اخلاقیات اور تاویت کی وحدانیت میں یہی جمالیاتی وجدان انسانی رشتے اور خارج اور داخل کی ہم آہنگی کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ اس لحاظ سے مشرقی ذہن، جمالیاتی عنصر کی اولیت سے ابتدا کرکے ایجابیت، حقیقیت اور واحدیت کا تصور پیش کرتا ہے۔ مشرقی ذہن کے ان نتائج تک پہنچنے کے بعد اقبال کے فلسفہ کا جائزہ لینے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وجدان کے اس نظریہ کو تسلیم کرنے کے بعد اسکے مضمرات کثرتیت کو ایک قابل قبول نظام نہیں رہنے دیتے۔ کیونکہ وجدان کو حقیقت ساریہ کی بنیاد پر طریق علم قرار دینے کے بعد ذات کی اکائی کا تصور باقی نہیں رہتا۔ ذات کی ماہئیت کے زیادہ سے زیادہ تین نظریات ہو سکتے ہیں (۱) یا تو ذات ہیوم کے تجزیہ کے لحاظ سے معطیہ حس کا مجموعہ ہے۔ اگر ذات کی یہی ماہئیت ہے تو ہیوم اور برکلے کی ناقص تجربیت کی بنیاد پر اس کا علم حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن ہیوم کا خود انکاری فلسفہ اس کی تردید کرتا ہے۔ (۲) ذات کو منطقی مسلمہ کی حیثیت دی جا سکتی ہے۔ چونکہ انسان کا تجربہ اس کا جواب نہیں دیتا اس لئے مشرق کے لئے یہ حل قابل قبول نہیں ہے۔ (۳) ذات کو ایک ممیز جمالیاتی مسلسلہ کی حیثیت دی جا سکتی ہے جو لازمی طور پر غیر ممیز جمالیاتی مسلسلہ پر مبنی ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں بدھ مت کا غیر انائی فلسفہ اقبال کے فلسفہ کے بر خلاف زیادہ منطقی نظام ہے۔ اگر ذات ایک تجربہ ہے تو یا تو ہیوم کے محدود تجربہ کا معروض ہے یا مشرق کے بسیط وجدان کا مواد۔ پہلی صورت میں یہ حسی معطیہ کا مجموعہ ہے۔ دوسری صورت میں ''غیر ممیز جمالیاتی مسلسلہ کا ایک عارضی اور حادثی امتیاز ہے۔ اس طرح ذات کی حقیقت تجربہ کی بنیاد پر یا ہیوم کی ائتلافیت پر ختم ہو جاتی ہے۔ یا مشرقی فلسفہ کے وسیع وجدان کی نذر ہو جاتی ہے۔ اس اعتبار سے ذات کی اکائی کا تصور ایک منطقی مسلمہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا ہے۔

اقبال کی کثرتیت کا فلسفہ وجودیاتی واحدیت کو قبول کرنے کے باوجود باقی رہ سکتا ہے۔ حقیقت ایک ہے۔ کثرت محض تعین و امتیاز ہے۔ مگر ہر تعین و امتیاز بھی حقیقی ہے۔ کیونکہ یہ حقیقت ساریہ کے تعینات ہیں۔ اسی طرح

ذات اور غیر ذات کے درمیان وجودیاتی حد بندی نہیں ہو سکتی۔ اگر یہ حل پیش بھی کیا جائے تو یہ ایک ناقص حل ہوگا۔ کیونکہ حقیقت ساریہ کا وجدان ہی ذات اور شے کو حقیقت بخشتا ہے۔ کیونکہ یہ ذات اور شے میں ایک محیطی رشتہ کی طرح موجود ہے۔ کنفیوشس کے یہاں انسانی رشتہ کا مفہوم یہی ہے کہ تمام افراد حقیقت ساریہ کے امتیازات اور تعینات ہیں۔ اس لئے تمام افراد ایک ہی حقیقت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لئے یہی حقیقت افراد کے مابین ایک آفاقی رشتہ بن جاتی ہے۔ اس رشتہ کا وجدان ہی سماجی اخلاقیات کا حل ہے۔ تاویت کی وجدانیت میں یہی نقطہ موجود ہے کہ خارج اور داخل کی ہم آہنگی دونوں میں مشترک حقیقت ساریہ پر ہی مبنی ہے — مصور یا مفکر جس قدر اس وجدان کا مالک ہوتا ہے خارج اور داخل میں اسی قدر ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے۔ بدھ کا نروان حقیقت ساریہ کا وجدان ہے۔ چونکہ کائنات میں ایک حقیقت ساریہ ہے اس لئے بدھ کے نزدیک مدارج وجود کا فلسفہ کوئی مفہوم نہیں رکھتا اور وجدان و جہل کی سرحدین ایک دوسرے سے ملی ہوئی ہیں —

ما بعد الطبیعیاتی واحدیت کے ساتھ علمیاتی کثرتیت کا فلسفہ کوئی نیا حل نہیں ہے۔ مغرب میں لائبنز اور مشرق میں برهمنیت اس کی مثالیں ہیں۔ مشرق کی برهمنیت کو اس فلسفہ کا بڑا خمیازہ بھگتنا پڑا۔ ''غیر ممیز جہالیاتی مسلسلہ،، کا وجدان ہی علم و آگہی کا وجدان ہے۔ اس لئے سماجی درجات کا تعین بھی وجدان حقیقت کے لحاظ سے ہونا چاہئے۔ برهمنیت نے وجدان کے درجات کا فلسفہ پیش کرکے هنودیت کو فرقوں میں تقسیم کر دیا۔ هنودیت کی مصوری کا علامتی رجحان اسی عملی دقت کا حل ہے۔ چونکہ لوگ اس حقیقت محضہ کے وجدان میں قت محسوس کرتے ہیں اس لئے انہیں تمثیل و تشبیہ کی زبان میں حقیقت سے روشناس کرانا چاہئے۔ سب سے بہتر وہ لوگ ہیں جو حقیقت کا راست وجدان رکھتے ہیں۔ اس کے بعد وہ جو علامتوں سے حقیقت کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور آخر میں وہ لوگ ہیں جو مدارج وجود کے اس فلسفہ میں کوئی مقام نہیں رکھتے اور جنہیں حقیقت کے وجدان کا کوئی اشارہ نہ معویت سے ملتا ہے نہ خارجی علامتوں سے۔ اس لحاظ سے بدھ مت اس فلسفہ کے ساتھ ساتھ اسکے سماجی اور اخلاقی نظام کے خلاف بھی ایک رد عمل تھا۔

اقبال تجربہ ذات کے فلسفہ کے قائل ہیں۔ اور ان عملی دقتوں کو ایک حقیقت کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک روحانی حقیقت کے

سارے مظاہر روحانی ہیں چاہے وہ زمانی ہوں یا مکانی اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت ایک ہے اور اسکی ماہئیت ''زمان خالص،، ہے - ہر مظہر وجود کی حقیقت کا مسئلہ اس وجدان سے حل ہو جاتا ہے جو ہر ذات کو حاصل ہے۔ اقبال کے نزدیک انا یا خودی کا مفہوم یہی ہے - اس تجزیہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اقبال کے فلسفہ کے پس پردہ نہ تو مغربی ثقافت کا پس منظر ہے نہ مشرقی تہذیب کا سیاق و سباق۔ کیونکہ ان کا فلسفہ ان میں کسی سے پوری مطابقت نہیں رکھتا۔ اس سے اس خیال کی طرف رہنمائی ہوتی ہے کہ اقبال کا فلسفہ ایک ایسی ثقافتی روح کا مظہر ہے جو ایک علیحدہ اکائی کی حیثیت رکھتی ہے۔

(۴)

کسی ثقافت کی روح کا سراغ وہاں مل سکتا ہے - جہاں ذات و کائنات کے ربط و تعلق کا احساس - اشاری و علامتی فکر کو فروغ دیتا ہے۔ یہ اشارتی اور علامتی فکر افراد کی ذات کی اکائیوں کے بجائے تہذیبی اکائیوں کی مظہر ہوتی ہے۔ جو نطق گویائی کی ابتدا سے اعالی مابعدالطبیعاتی نظام تک سارے امکانات میں اپنا اظہار کرتی ہے۔ کلاسیکی تہذیب ذات و کائنات کے تعلق کو صورت و مادہ کے رشتہ سے ظاہر کرتی ہے۔ جو ملطی مدرسہ کی ناقص کونیات سے ارسطو کے مکمل نظام تک ایک غیر منقطع رشتے کے طرح نظر آتا ہے - مغربی تہذیب میں یہ قوت و ماسکہ کا رشتہ ہے۔ بیکن کے فلسفہ تسخیر فطرت اور گلیلو اور نیوٹن کی طبیعیات کا یہ اساسی تصور ہے۔ اسے خائزر کی عقل محض میں ایک مکمل نظام کی شکل مل جاتی ہے۔ مجوسی ثقافت کے نزدیک یہ بنیادی ربط نور و ظلمت کی مخالف جہات کا رشتہ ہے۔ ثقافتی روح کے اس ابتدائی تمثال سے اضداد کے ما بعدالصات کی تشکیل ہوتی ہے۔ جس میں خیر و شر 'اہر من و یزدان، جنت و دوزخ متضاد تصورات کی حیثیت سے موجود ہے۔ انفرادی روح (Soul) اور کائناتی روح (Spirit) کا فرق مجوسی ثقافت کے مذہبی۔ اخلاقی اور سیاسی زندگی کا خاکہ فراہم کرنے کے اعتبار سے بہت اہم ہے۔

روح منفرد ہے - اور کائناتی روح ایک مشترک رشتہ ہے۔ روح کے مالک افراد اس کائناتی روح میں شریک ہوتے ہیں - یہ کائناتی روح ان میں داخل ہوکر اپنے فیض سے انہیں ایک رشتہ میں منسلک کردیتی ہے۔ انفرادی

اور کائناتی روح کا یہ تصور ھمہ اوست کے فلسفہ کا نقطہ آغاز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مغربی تہذیب کے 'انا، یا 'ذات، کے مترادف مجوسی تہذیب میں کوئی تصور نہیں ہے۔ کیونکہ افراد میں نور کی اشراقی حقیقت کسی فرد کی اکائی سے متعین نہیں ھوتی ہے۔ مشترک نوری حقیقت کو تسلیم کرنے کے بعد 'انا، اور 'ذات، کے بجائے ہمہ کا تصور باقی رہ جاتا ہے۔ فیض اور اشراق نور کے اس فلسفہ میں 'ارادہ، یا فکر 'ذات، یا 'انا، کے لئے کوئی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی ہے۔

'انا، اور 'ذات، کے انکاری فلسفہ میں عمومی رائے کی حیثیت اساسی ھوجاتی ہے۔ کیونکہ حقیقت کا سراغ کسی ایک ذات سے نہیں مل سکتا ہے۔ تمام افراد میں شریک کائناتی روح کا اظہار ھی حقیقت کا اظہار ہے۔ اسلامی شریعت میں قرآن و سنت اجماع اور اجتہاد کے پس پردہ یہی تصور کام کر رہا ہے۔

عقائد مذہبی کے علاوہ سیاسی اور سماجی زندگی میں 'اجماع، کا تصور بڑی اھمیت کا حامل ہے۔ اگسٹائن کے ''شہر الٰہہ،، کا مفہوم اس سے زیادہ نہیں کہ یہ ایک ھی عقائد کے لوگوں کا اجتماع ہے۔ چونکہ ایک کائناتی روح سارے قوانین زندگی کا سر چشمہ ہے اس لئے مذہب اور سیاست۔ شہری اور مذہبی زندگی کا وہ نمایاں فرق جو مغربی تہذیب میں نظر آتا ہے یہاں موجود نہیں۔[14]

اقبال نے اشپنگلر کی اس تشریح پر حیرت کا اظہار کیا ہے۔ اس تبحر علمی کے باوجود مجوسیت اور اسلام کا فرق وہ محسوس نہ کر سکا۔ اور رسمی مشابہت کی بنیاد پر اسلام کو محض خالصیت کی ایک تحریک قرار دیدیا۔ اقبال کا خیال ہے کہ یہ نظریہ اس اعتبار سے غلط ہے کہ اسلامی زندگی مجوسی ثقافت سے ھم آھنگ نہیں ھو سکتی ہے۔ نیز کلام پاک اور ارشادات نبوی کی روشنی میں اگر ایک کائناتی نقطہ نظر تشکیل دیا جائے تو وہ مجوسی ثقافت سے بہت مختلف ھوگا۔ اس کے تحت زمان و مکان، خدا، ذات اور کائنات کا باھمی ربط ایک دوسرا خاکہ پیش کرتا ہے۔ 'ھمہ اوست، اور 'فیض، کا تصور انسان کے بارے میں ایک ایسا نقطہ نظر ہے جس سے اس کی 'انا، اور 'ذات، بے معنی تصورات رہ جاتے ھیں۔ قرآن کے کائناتی نقطہ نظر کے تحت ذات کو جو حیثیت دی گئی ہے وہ آدم کی علامتی شخصیت میں ظاھر ھوتی ہے۔ جیسے خدا نے آب و گل سے

14. Spengler, O., *The Decline of the West*, 1928, Vol II, Chap. VIII, PP. 233 - 61.

پیدا کرنے کے بعد کائنات کی ذمہ داری سونپ دی ۔ یہ خالق کائنات کی بزرگی اور برتری کے ساتھ انسان کی عظمت کی داستان بھی ہے ۔ انسان کو کائنات کی ذمہ داریاں محض اس لئے سونپ دی گئیں کہ اسکی نظر 'حسن، کی گہرائیوں تک جا سکتی ہے ۔ کیونکہ اس کے دل میں عشق کا گداز موجود ہے ۔ 'خود گری، 'خود شکنی، اور 'خود نگری، جو فطرت مجبور میں موجود نہیں آدم کی شخصیت کی امتیازی صفات ہیں ۔ اس طرح انسانی عظمت اور اس کے قوائے عمل کا اعتراف قرآن میں ملتا ہے ۔ مجوسی ثقافت میں نہیں —

ان اختلافات کے پیش نظر یہ رائے قائم کرنے میں دقت محسوس نہیں ہوتی ہے کہ اسلام کی اپنی ایک ثقافتی اکائی ہے جو دیگر ثقافتی اکائیوں سے مختلف کائناتی نقطہ نظر کی حامل ہے ۔ اسلامی الہیات کی جدید تشکیل، صرف اسلامی الہیات سے متعلق ایک فلسفیانہ کوشش نہیں ۔ بلکہ اسلامی ثقافت کا ایک خاکہ ہے ۔ ہر ثقافت ایک عضویہ کی طرح پیدا ہوتی ہے ، بڑھتی ہے، فروغ حاصل کرتی ہے، اپنے سارے امکانات کا اظہار کرکے ختم ہو جاتی ہے۔ اس پورے دور حیات میں جو چیز اسے دوسری تہذیبی اکائیوں سے علیحدہ کرتی ہے وہ بنیادی رشتے ہوتے ہیں جو افراد کی داخلی کائنات خارجی کائنات سے قائم کرتی ہے ۔ کیونکہ یہ ابتدائی رشتے ذات خارجی کائنات ۔ خدا اور زمان و مکاں کا تارویود بناتے ہیں ۔ اسلامی ثقافت اس لحاظ سے ایک ایسے کائناتی نقطہ نظر کی حامل ہے جو اسکی ما بعدالطبیعیاتی علمیات،مذہب، سیاست اور معیشت کو ایک انفرادی حیثیت بخشتی ہے—

اسلامی الہیات کی جدید تشکیل میں اقبال نے انسان، خدا اور کائنات کا جو خاکہ پیش کیا مختصراً یہ ہے ۔ ذات کائنات اور خدا کے باھمی تعلق پر غور کرتے وقت ہم ذات سے ابتدا کرتے ہیں ۔ ہمارے پیش نظر ایک ایسا عالم ہوتا ہے ، جسے خارجی یا مادی عالم کہا جا سکتا ہے ۔ انسان کا ابتدائی تجربہ اسے ایک علیحدہ اکائی کی حیثیت دے کر فہم عامہ کی دوئی سے ابتدا کرتا ہے۔ فکر ، وجدان کی گہرائیوں سے گذرنے کے بعد یہ دوئی مظاہر نفس میں تحلیل ہونے لگتی ہے ۔ نیوٹن کی طبیعیات کے مسلمات لاک کے فلسفہ میں منتقل ہو گئے۔ لاک ذات اور مادہ کو علمیاتی حدیں قرار دیتا ہے ۔ ان میں تعامل کا رشتہ ہے۔ علم کی یہ ناقص تعریف برکلے اور ہیوم کی تحلیل کے نذر ہو گئی ۔ مادہ جوہر کی حیثیت سے باقی نہ رہا ۔ جدید طبیعیات نے کلاسیکی طبیعیات کے مسلمات کو فراموش کر کے نئے مسلمات کو قبول کر لیا ۔ اس سے کلاسیکی طبیعیات اور

روائتی مادیت کی دوئی اور ثبوت کا وہ تصور باقی نہیں رہا جو گلیلیو اور نیوٹن کے نظام میں اساسی حیثیت رکھتا ہے۔

مادہ کی آزاد اساسی حیثیت ختم ہونے کے بعد شعور اور حیات کی تحلیل باقی رہ جاتی ہے۔ اس کی تحلیل سے کوئی کائناتی اصول وضع کیا جا سکتا ہے۔ اور وجود کی ماہیت کا تعین ہو سکتا ہے۔ میکانیکی اصولوں پر شعور کی کوئی توجیہ ممکن نہیں ہے۔ روائتی مادیت کی تاریخ سے اس ناکام کوشش کی شہادت مل سکتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شعور ایک آزاد عنصر ہے جسے کسی مادی عنصر میں تحلیل نہیں کیا جا سکتا۔ اب سوال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ شعور کی ماہیت کیا ہے۔ میکانیکی دنیا سے ہٹ کر فطرت میں جو کچھ باقی رہ جاتا ہے۔ اس سے غیر میکانیکی مقصدی اور خود تخلیقی فطرت کہہ سکتے ہیں۔ یہ نفس یا شعور کی ماہیت ہے۔

مادہ پہلے ہی نفسی مظاہر میں تحلیل ہو چکا ہے۔ شعور کی اصل غیر میکانیکی خود تخلیقی نفسی کیفیت ہے۔ اس طرح یہ نفسی کیفیت ایک کائناتی اصول بن سکتی ہے۔ نفسی وجودیات کی تشکیل اس طرح ہو سکتی ہے کہ حیات کی ہر لحظہ متحرک اور سیال کیفیت وجود کی ماہیت ہے اور شعور اس ماہیت کا ایک مخصوصی اظہار ہے۔ اس لحاظ سے حیات ایک ہمہ محیط حقیقت کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔

حیات کا سیلان، حرکت ایک انفرادی تجربہ بھی ہے اور ایک کائناتی اصول بھی ہے۔ حیات کی اس انفرادی تجربہ کا نام وجدان ہے۔ اسکی راہ ذات کو کائنات کے قائم بالزمان ہونے کا یقین ہوتا ہے۔ اس انفرادی وجدان میں ہم مسلسل اور متغیر متحرک اور رواں دواں زندگی کی گہرائیوں میں پہنچتے ہیں۔ تو اس کے مرکز کا پتہ چلتا ہے، ''جہاں سے خطوط باہر کی طرف پھیلتے ہیں۔ گویا نفس کے دو پہلو ہیں۔ ایک کی حیثیت مرکزی ہے اور دوسرا پہلو خارج سے احساس و عمل کا رابطہ رکھتا ہے۔ جس سے خارج کی کثرت اور زمان مسلسل کا تصور پیدا ہوتا ہے[15]،،۔

ذات کی اس تجربہ گہ سے ماہیت وجود کے بارے میں جو کچھ معطیہ

15. Iqbal M., *Reconstruction of Religious thought in Islam*, Chap. PP. 777.

حاصل ہوتا ہے وہ ہمیں یہ رائے قائم کرنے کی ترغیت دیتا ہے کہ کائنات قائم بالزماں ہے۔ 'زمان خالص، ایک انائے مطلق کی ذات مرکزی ہے۔ اور خارجی کائنات اس کا خارجی شعوری پہلو ہے۔ اس منزل پر پہنچ کر اقبال کی مابعدالطبیعیات مکمل ہو جاتی ہے۔ چنانچہ دوسرے خطبہ میں ایک جگہ لکھتے ہیں —

''برگساں نے یہ غلطی کی کہ اس نے زمان مطلق کو نفس سے مقدم سمجھا ہے۔ زندگی کے تمام احوال کا جامع اور کثرت میں وحدت افرین نہ زمان مطلق ہو سکتا ہے۔ نہ مکان مطلق۔ یہ جامعیت کی کیفیت صرف نفس ہی میں ہو سکتی ہے۔ جو ہستی مطلق کے اندر ہے وہ نفس ہی کی کیفیت ہے[16]''—

اقبال کا یہ ما بعد الطبیعیاتی خاکہ بڑی حد تک برگساں کے تصورات کے مماثل ہے۔ لیکن اس میں اقبال نے جہاں جہاں ترمیم کی ہے وہ اس لحاظ سے اہم ہے کہ اس سے ہی اسلامی ثقافت کی روح کا سراغ مل سکتا ہے—

برگساں کا پورا فلسفہ تین بنیادی ثنویتوں پر مبنی ہے۔ اسکی پہلی ثنویت حیات اور مادہ کی ثنویت ہے۔ علمیات میں اس کے متوازی وجدان اور عقل کی ثنویت ہے، اور نتائجی اعتبار سے علم و عمل کا فرق تیسری ثنویت ہے[17]۔ برگساں کے نظام فلسفہ کے اعتبار سے طبیعیات کی بنیاد پر قائم ہونے والی روایتی مادیت اس لئے قابل قبول نہیں رہتی ہے کہ مادہ ایک کونیاتی اصول نہیں بن سکتا ہے۔ اس کے بر خلاف حیات اس سے بہتر مسلمہ ہے۔ اگر حیات ہی واحد اور حقیقی مسلمہ ہے تو اس سے تعلق رکھنے والی ساری چیزیں حقیقی ہیں۔ باقی مظہری ہیں۔ اس لئے برگساں کے یہاں مادہ، عقل اور عمل بے حیثیت ہیں۔ برگساں کی ما بعد الطبیعیات کو قبول کرنے کے بعد ہمیں تین بڑے مسائل کا حل تلاش کرنا پڑتا ہے۔ پہلا مسئلہ مابعدالطبیعیاتی مسئلہ ہے جس میں مادہ کی ماہیت کی توجیہ کرنا پڑتی ہے۔ دوسرا علمیاتی مسئلہ ہے جہاں عقل کی حیثیت کا تعین کرنا پڑتا ہے۔ تیسرا عملی زندگی کا مسئلہ ہے جہاں علم محض کے ساتھ عملی تقاضوں کی نوعیت پر روشنی ڈالنا پڑتی ہے۔ اگر برگسانی حل کو قبول کر لیا جائے اور حیات کے مظاہر وجدان اور علم تک خود کو محدود کر لیا

16. Iqbal M. *Ibid* (Trans. Hakim. K.A. "*FIKR-I-IQBAL*" PP. 786.
17. Colling wood. R.G., *The Idea of Nature* (1945), PP. 137.

جائے تو یہ ادنی درجہ کی داخلیت کا فلسفہ رہ جاتا ہے - برگسانی فلسفہ کے یہ مضمرات ایسے ہیں کہ برگسانی نظام کو مشرقی فلسفہ پر ترجیح نہیں دی جا سکتی - اسی لئے اقبال نے برگساں کے فلسفہ میں تغیر و تبدیلی کی اور عقل و وجدان - مادہ و حیات اور علم و عمل میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی- اس کوشش کی جھلک اقبال کے پہلے خطبہ ہی میں نظر آتی ہے جہاں وہ مذہبی وجدان کی انفرادیت کو بر قرار رکھنے کے ساتھ ساتھ یہ کوشش کرتے ہیں کہ عقل کے حاصل کردہ نتائج سے انہیں تطبیق دے سکیں - عقل و وجدان کی ہم آہنگی کی یہ کوشش ان کے سارے خطبات میں نظر آتی ہے- دوسرے خطبہ میں برگسانی فلسفہ پر اعتراض کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں :—

''اس نے تمام عقل کو مادہ اور میکانیکیت کے ساتھ وابستہ کر دیا - لیکن میرے نزدیک فکر کی ماہیت میں اس سے زیادہ وسعت اور گہرائی ہے. . . . جس طرح زندگی عناصر کی کثرت میں وحدت اور عضوی تنظیم قائم کرتی ہے- اسی طرح فکر میں ادراک کی مختلف سطحوں پر اس کام میں مصروف رہتی ہے[18]،،—

اس علمیاتی ترمیم کے نتائج دور رس ہیں اس سے مظاہر کائنات کی حقیقت اور عمل کی اساسیت تسلیم کرنا پڑتی ہے - اس لحاظ سے اس ترمیم و اضافہ کے بعد اقبال جو کائناتی نقطہ نظر پیش کرتے ہیں وہ ان کا اپنا نظام ہے - جو اسلامی ثقافت کی روح کا مظہر ہے - یہ فلسفہ قرآن کے پیش کردہ تصورات سے ہم آہنگ ہے جس میں ذات، کائنات، خدا-عقل، وجدان اور احساس کی حیثیت باقاعدہ معین ہے - یہ فلسفہ عالم اور معلوم ماورائی خدا اور کائنات کے بجائے ایک ہمہ محیط کائنات کا خاکہ ہے - جس میں حیات و کائنات ، خدا اور بندے کا ربط ایک نامی اور نفسی کائنات کے باہمی اجزاء کا ربط ہے—

اقبال برگساں کے تصور عقل میں ترمیم کرنے کے بعد آگے بڑھتے ہیں- ماہیت وجود اور ماہیت حیات کی نفسی اور روحانی حیثیت ثابت ہونے کے بعد خارجی اور مادی عالم کی توجیہہ اس طرح ہو جاتی ہے ''کہ حرکت کا تصور زماں کے تصور کے بغیر ممکن نہیں- زماں ایک نفسی کیفیت ہے - اس لئے جہاں نفسی زندگی نہیں وہاں زماں نہیں - جہاں زماں نہیں وہاں حرکت نہیں[19]،،

---

18. Iqbal. M., *Ibid*,
(Trans. Hakim. K.A. *Fikr-i-Iqbal*) Chap. II PP. 782

19. Iqbal M., *Ibid.*, Chap. III., Page 796.

مادی عالم اس حرکت کا مظہر ہے - اس لئے یہ مادی عالم بھی اپنی ماہیت میں حقیقی اور روحانی ہے - اقبال عینی تعلیل کی منطق سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ نفس ہی نفس کا باعث ہے - روح سے روح ظاہر ہوتی ہے - یہ ایک ہی حقیقت کے ظاہری اور باطنی پہلو ہیں - چنانچہ اسی خطبے میں آگے چل کر لکھتے ہیں :—

''ہمارے نزدیک ہستی مطلق ایک معقول اور منظم نظام ہے - جس کے اندر ایک عضوی وجود کی طرح ہر حصے کی ہستی دوسرے ہستی سے منسلک ہے اور اس میں مدغم ہے - اور اس تمام کل کا ایک مرکزی 'انا' ہے[20]—

حقیقت کے اس تصور تک پہنچنے کے بعد اقبال کو ہیگل اور بریڈلے کی مطلقیت میں پیدا ہونے والی دقتوں سے سابقہ پڑتا ہے جسکو علامہ لائنز کی انفرادیت کی منطق سے ختم کرنے کی کوشش کرتے ہیں—

نفس و روح کا یہ عالم ایک کامل 'انا' کے ساتھ ساتھ مظاہر یا کثرت پر بھی مشتمل ہے - یہ مظاہر کثیر بھی نفسی اور روحانی ہیں - کیونکہ پوری حقیقت نفسی اور روحانی ہے - فرق یہ ہے کہ انائے کامل سے لیکر نچلے درجہ تک سارے انا وجدان اور شعور کا فرق رکھتے ہیں - چونکہ حقیقت کا انحصار اپنی ذات کے شعور پر ہے - اس لئے اس عضوی کائنات کی ساری اکائیاں شعور اور وجدان کے جس درجہ پر ہوتی ہیں وہی ان کی حقیقت ہوتی ہے—

چونکہ نفسی اور روحانی زندگی کی ماہیت ، سیلان یا حرکت ہے - اس لئے اس عضوی کائنات میں ہر لمحہ تخلیق اور افرینش کی گنجائش باقی رہتی ہے-

بقول اقبال :

''قرآنی نظریہ حیات سے یہ خیال بعید ترین ہے کہ کائنات میں کسی ازل سے معین نقشے کے مطابق حوادث ظہور پذیر ہو رہے ہیں - از روئے قرآن کائنات اضافہ پذیر ہے،،[21]—

ایک عضوی، تکثیری، ارتقاء پذیر اور متغیر حقیقت کو تسلیم کرنے کے بعد

---

20. Iqbal M., *Ibid.*, Chap. III., PP. 800.

21. Iqbal M., *Ibid.*, Chap. II., PP. 786.

زندگی کے بہت سے مسائل کا حل تلاش کرنے میں بڑی آسانی ہو جاتی ہے۔ حقیقت کے ظاہری اور باطنی دونوں پہلو حقیقت کے مسائل ہیں ۔ اس سے مذہب اور سائنس زندگی کے دو علیحدہ علیحدہ تقاضے پورا کرتے ہیں ۔ یہ ایک ثقافتی دائرہ میں ایک دوسرے سے ٹکرائے بغیر باقی رہ سکتے ہیں۔ چونکہ وجدان کی طرح عقل اور حواس مخصوص سیاق میں علم کا ذریعہ بن جاتے ہیں ۔ اس لئے خدا کے وجدان کے ساتھ ساتھ عالم محسوسات کا مشاہدہ اور تجربہ ، طبعی تاریخ، بشریات کیمیاء اور حیاتیات کے علوم میں استعمال کیا جاسکتا ہے۔ چونکہ عالم بنیادی طور پر روحانی کے ساتھ تکثیری ہے ۔ اس لئے انفرادی ذمہ داری ۔ کوشش اور مقاصد کی تشکیل کی آزادی موجود ہے ۔ چونکہ ان سارے عناصر کے پس بین ایک ہی حقیقت ہے ۔ اس لئے تکثیری نقطہ نظر سماجی زندگی میں انتشار پیدا نہیں کرتا ہے ۔ اس روحانی وجود کی ماہیت حیات ہے ۔ اس لئے حرکت اس کا فطری عمل ہے ۔ حرکت تخلیق اور افرینش کا باعث ہے ۔ چونکہ کائنات میں تخلیق کا عمل مسلسل جاری رہتا ہے ۔ اس سے زندگی کا کوئی ساکت اور قدامت پسندانہ نقطہ نظر انسان کو کائناتی تقاضوں کے مطابق ڈھالنے میں کامیاب نہیں ہو سکتا ۔ کوئی تہذیب جب تغیر کائنات کی یہ بصیرت کھو دیتی ہے تو اخلاقی ایجابیت اس کا سماجی فلسفہ بن جاتا ہے ۔ المانوی معاشرہ اپنے علمی اور فنی کمال کے باوجود جنگ کی تباہ کاریوں سے نہ بچ سکا ۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ یہاں حرکت اور تغیر کی بصیرت باقی نہیں رہی تھی ۔ 'کیا ہے، اور، کیا ہونا چاہئے'، کا فرق جس قدر مٹتا جاتا ہے۔ تمدنی انحطاط اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے۔ یہ حالت حقیقت زماں کو نہ سمجھنے سے پیدا ہوتی ہے۔ مسلمانوں کے یہاں تقدیر کا غلط مفہوم فی الواقع یونانی فلسفہ کا اثر ہے ۔ یونانی فلسفہ کی کورانہ تقلید نے مسلمانوں میں فکر و نظر کی بصیرت ختم کردی ۔ الکندی، فارابی اور ابن رشد ارسطو کے معمولی درجہ کے شارحین سے آگے نہ جاسکے۔ اس لحاظ سے اسلامی تصوف کا نظری پہلو تخلیقی کوشش ہے ۔ حقیقت زماں کو تسلیم کرنے کے بعد ہر شعبہ زندگی میں ترمیم و اضافہ کو تسلیم کرنے میں کوئی جھجھک نہیں ہوتی ہے ۔ فقہ میں اجتہاد کی راہ کھل جاتی ہے ۔ سیاسی زندگی میں انفرادی رائے کا احترام پیدا ہو جاتا ہے۔

ماہیت وجود کے اس فلسفہ کو اسلام کے تصور توحید سے وابستہ کرنے سے مذہب کی پوری روح کا واضح تصور سامنے آجاتا ہے ۔ چونکہ حیات کی ماہیت 'زمان خالص، ہے ۔ اس لئے اس واحد حقیقت ساریہ کو جغرافیائی، نسلی اور لسانی

دائروں میں محدود نہیں کیا جا سکتا چونکہ ایک ھی حقیقت پوری کائنات میں جاری و ساری ھے۔ اس لئے اسکے خارجی اور باطنی حصوں کو علیحدہ علیحدہ اکائیوں کی حیثیت نہیں دینی چاھئے۔ اور زندگی کو باھم مغائر حصوں میں تقسیم نہ کرنا چاھئے۔ اس لئے اسلام میں مملکت وہ ذریعہ ھے جو وحدت افرینی کی کوشش اور روحانیت کو عملی جامہ پہنانے کا ایک وسیلہ ھے۔ ان معنوں میں اسلام میں حکومت دینی حیثیت رکھتی ھے۔

مذھب کے زیادہ ماورائی پہلو یعنی حیات بعد الموت اور جنت و دوزخ کے مسائل پر اس کائناتی نقطہ نظر سے روشنی پڑتی ھے۔ چونکہ کائنات 'انائی' اکائیوں پر مشتمل ھے اور روح ناقابل تقسیم جوھر ھے اس لئے اس کا باقی رھنا قرین قیاس ھے۔ قرآن پاک میں انفرادی بقا کی طرف اشارہ کیا گیا ھے۔ جو اس فلسفہ کے تصورات سے مطابقت رکھتا ھے۔ مکانی تصورات سے نجات حاصل کرکے ایک 'زمان خالص' کے تصور کے تحت جنت و دوزخ کو احوال نفس کی حیثیت دی جا سکتی ھے۔

اسطرح اسلامی ثقافت کا یہ کائناتی نقطۂ نظر ایک ایسا وجدان فراھم کرتا ھے۔ جس سے ھر شعبہ زندگی کی تفہیم پیدا ھو سکتی ھے۔ وقت و کائنات کے متصادم تقاضوں میں اس سے ھم آھنگی پیدا ھو جاتی ھے۔ مذھب کے متوازی سائنس قدامت پسندی کے ساتھ حیات و کائنات میں نئے پن کا احساس۔ سرمدی کیف کے ساتھ عملی اور وقتی ضرورتوں کا لحاظ۔ خدا کی بزرگی اور برتری کے ساتھ انسانی عظمت کا احساس۔ مملکت اور واحد مذھبی مرکزیت کے ساتھ انفرادی رائے کا احترام۔ قومی دولت کے ساتھ آزادی پیشہ ، تجارت اور کار و بار کا حق، غرضیکہ اس ثقافتی سیاق میں زندگی کے کتنے ھی مختلف اور متصادم تقاضے نہایت خوبی کے ساتھ ایک عضوی کائنات کے اجزاء کی طرح باھمی وابستگی رکھتے ھیں۔ اسلامی ثقافت اس لحاظ سے زندگی کا ایک نہایت ترقی یافتہ اور مکمل تمثال پیش کرتی ھے۔ جس سے محدود سیاق و سباق کے مسائل اس بسیط دائرہ میں آسانی سے حل ھو جاتے ھیں۔