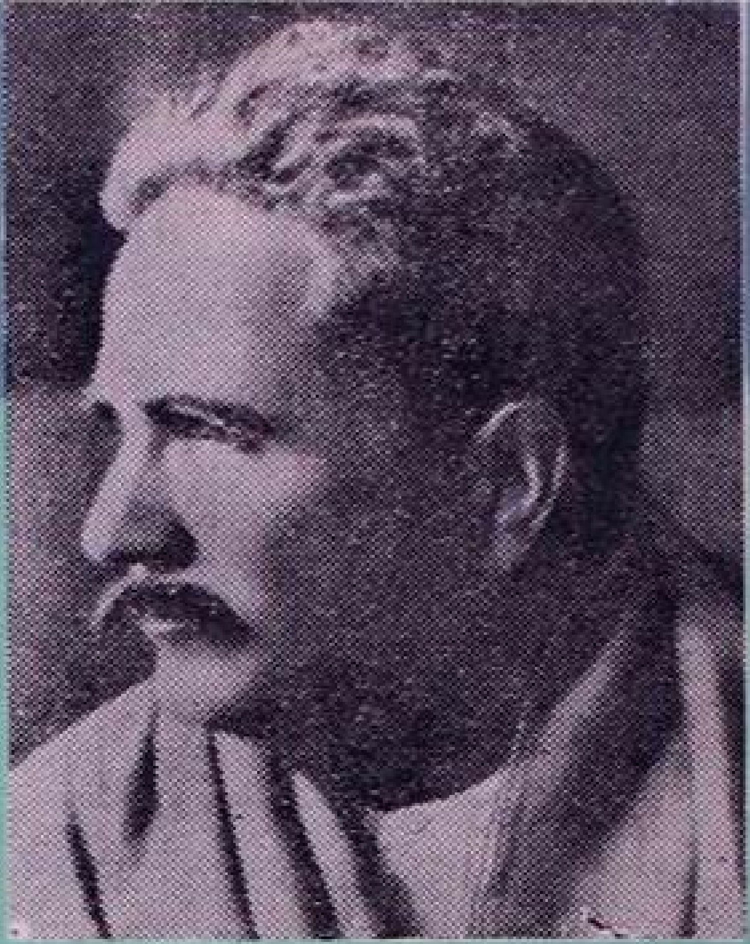


اِقبال کی مابعد الطبیعات

عشرت حسن انور

مترجمہ

ڈاکٹر شمس الدین صدیقی

اِقبال کی مابعدالطبیعات

عشرت حسن انور

مترجمہ

ڈاکٹر شمس الدین صدیقی

نیشنل کمیٹی برائے صد سالہ تقریباتِ ولادت علامہ محمد اقبالؒ

اِقبال اکادمی پاکستان

۹۰ - بی - ۲ - گلبرگ ۳ ○ لاہور

جملہ حقوق محفوظ

ناشر : ڈاکٹر محمد معزالدین
ڈائریکٹر اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور

طابع : محمد سعید ایم ۔ اے

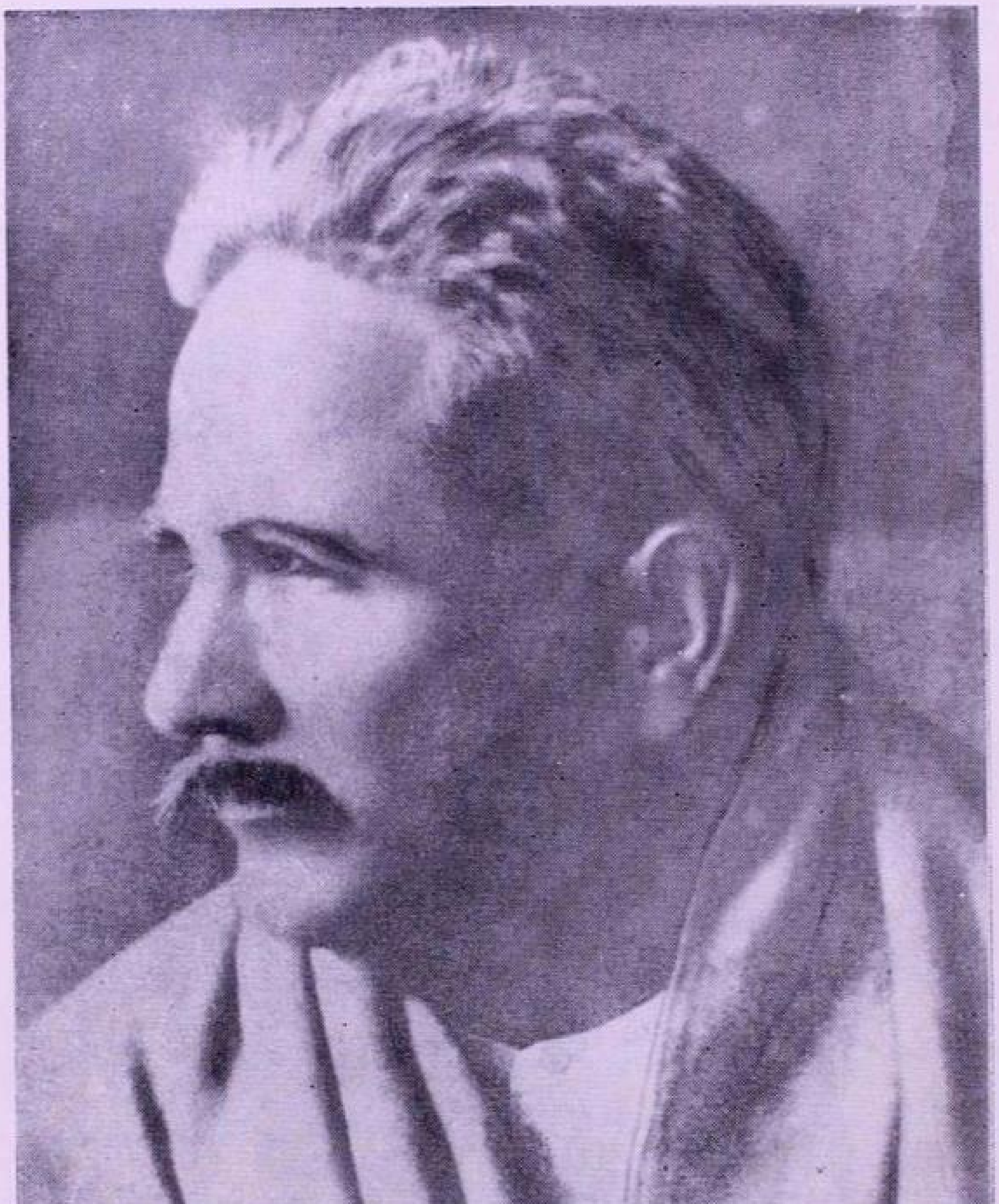
مطبع : ابراہیم سنز پرنٹرز
یکی گیٹ ، لاہور
فون : ۳۱۰۸۰۴

طبع اول : ۱۹۷۷ء

تعداد : ۱۱۰۰

فہرست مطالب

	صفحہ
۱ - عرضِ مترجم	ا
۲ - پیش لفظ	ج
۳ - دیباچہ	ہ
۴ - باب اول : کلمات تعارف	۱
۵ - باب دوم : وجدان کا طریق	۱۰
۶ - باب سوم : خودی	۳۶
۷ - باب چہارم : عالمِ مادی	۵۷
۸ - باب پنجم : وجود مطلق یا خدا	۷۵
۹ - فرہنگ	۹۷



علاّمہ محمّد اِقبالؒ

(۱۸۷۷ــــ۱۹۳۸)

عرضِ مترجم

علامہ اقبال کی اخلاقی تعلیمات کے مختلف پہلوؤں پر شارحین و ناقدین اقبال نے بہت کچھ لکھا ہے لیکن ان کے مابعدالطبیعی افکار کو کسی منظم و مربوط انداز میں پیش کرنے کی کوششیں اردو میں بہت ہی کم ہوئی ہیں۔ چونکہ علامہ کے مابعدالطبیعی افکار کا اصل ماخذ ان کے وہ خطبات ہیں جو الٰہیت اسلامیہ کی تشکیل جدید کے موضوع پر انگریزی میں دیے گئے تھے اس لیے ان کی مابعدالطبیعیات پر بیشتر تحریریں انگریزی زبان ہی میں ملتی ہیں۔ ضرورت محسوس ہو رہی تھی کہ اردو میں بھی کوئی مربوط کتاب اس موضوع پر شائع ہو۔ چنانچہ اسی ضرورت کی تکمیل کے لیے میں نے ڈاکٹر عشرت انور کی کتاب میٹا فزکس آف اقبال کا یہ ترجمہ کیا ہے۔ ڈاکٹر انور نے اپنی بحث کو تقریباً تمام تر اقبال کی نثری تحریروں پر مبنی کیا ہے نہ کہ اشعار پر، اور یہ کوشش کی ہے کہ اقبال کا موقف خود ان کے بیانات سے اور ان تنقیدوں سے جو دوسرے مفکرین پر انھوں نے کی ہیں، متعین و مستنبط کیا جائے۔

میرے ترجمے کو وقیع اور اردو کے مزاج کے مطابق بنانے کی خاطر میرے احباب ڈاکٹر اطاعت یزداں (استاد

فارسی پشاور یونیورسٹی) اور جناب سید محمد احمد سعید (استاد فلسفہ کراچی یونیورسٹی) نے اصل سے مقابلہ کرتے ہوئے بڑی توجہ سے اس پر نظر ڈالی اور مفید مشورے دیے - میں اپنے ان دونوں کرم فرماؤں کا شکریہ ادا کرتا ہوں -

ڈاکٹر شمس الدین صدیقی

صدر ، شعبۂ اردو پشاور یونیورسٹی

ستمبر ۱۹۷۶ع

پیش لفظ

اقبال کی مابعدالطبیعیات پر یہ رسالہ لکھ کر ڈاکٹر عشرت حسن نے اس عظیم شاعر فلسفی کے مطالعے کی راہ میں بڑی اہم خدمت انجام دی ہے۔ ضرورت تھی کہ اقبال کے بنیادی تصورات —— وجدان، خودی، عالمِ مادی اور خدا —— کی پوری احتیاط سے چھان بین کرکے انھیں قطعیت کے ساتھ متعین کر دیا جائے۔ ڈاکٹر عشرت نے اس مشکل کام کا بیڑا اٹھایا اور اسے کامیابی سے پورا کیا۔ میری رائے میں اقبال کو سمجھنے کے سلسلے میں یہ رسالہ درحقیقت بہت ممد و معاون ثابت ہوگا اور میں پرزور سفارش کرتا ہوں کہ جو لوگ اقبال کے فکر کی گہرائیوں تک پہنچنا چاہتے ہیں وہ یہ رسالہ ضرور پڑھیں۔ گزشتہ ربع صدی سے ہندوستان میں اقبال ایک بڑی ذہنی و اخلاقی قوت کی حیثیت سے مؤثر رہے ہیں اور موجودہ زمانے کے ہندوستانی مسلمان کے ذہن کو سمجھنا اقبال کے گہرے مطالعے کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

سید ظفرالحسن

علی گڑھ ۲۵ دسمبر ۱۹۴۳ء

دیباچہ

اقبال کی مابعدالطبیعیات پر اس رسالے میں میں نے اقبال کے مؤقف کو قرآن مجید اور اسلامی متصوفین و فلاسفہ کے حوالے سے پیش کرنے سے احتراز کیا ہے سوائے ایسے مقامات کے جہاں یہ حوالے ناگزیر تھے۔ یہ میں نے اس لیے کیا ہے کہ اقبال کے فلسفیانہ تصورات کی تعبیر و ترجمانی ان تصورات کے بل پر اپنے آپ ہو۔ سچ پوچھیے تو اقبال کے فلسفے کو قرآن مجید اور اسلامی الٰہیاتی فکر کے تعلق سے پیش کرنا ایک علٰحدہ کتاب کا متقاضی ہے اور یہ کوشش اسی وقت کی جا سکتی ہے جبکہ اقبال کی مابعدالطبیعیات کی، خود اپنے بل پر مکمل تشریح و تفہیم ہو چکی ہو۔ میں نے اقبال کے مابعدالطبیعیاتی حصے کو اسی طرح پیش کیا ہے جس طرح خود اقبال نے اس کی وضاحت کی ہے یا جس طرح دوسرے نظریات پر ـــــ خواہ وہ قدیم ہوں، جدید ہوں یا اسلامی ہوں ـــــ ان کی تنقید سے اس کا استخراج کیا جا سکتا ہے، کیونکہ اقبال کے منفی نکات ہمیشہ مثبت نکات کا دیباچہ ہوتے ہیں اور جب وہ کسی مؤقف پر تنقید کرتے ہیں تو ساتھ ہی اس مثبت جہت کی طرف اشارہ بھی کر دیتے ہیں جس طرف ان کا ذہن کام کر رہا ہوتا ہے۔

چنانچہ میں نے صرف ان کی فلسفیانہ تحریروں اور خاص کر اسلامی الٰہیات کی تشکیلِ جدید پر ان کے خطبات پر اپنی توجہ مرکوز رکھی ہے تاکہ اپنے دلائل کی تائید اور اپنی بحث کا ثبوت

فراہم کر سکوں ۔ اگرچہ جی بہت للچاتا تھا لیکن میں نے اپنے نتائج کے لیے ان کی شعر و شاعری پر انحصار نہیں کیا ہے ۔ میرے اخذ کردہ نتائج ان کے خطبات ، ان کی کتاب "فلسفہ عجم" اور ان کے بعض مقالات و مکتوبات سے ، جو مختلف رسالوں اور مجموعوں میں شائع ہو چکے ہیں ، بخوبی تصدیق پا لیتے ہیں ۔

اقبال نے یہ کتاب اپنی پی ۔ ایچ ۔ ڈی کے لیے مقالے کے طور پر لکھی تھی جو بعد میں طبع ہوئی ۔ کچھ عرصے کے بعد ان کے خیالات اس کتاب سے بہت کچھ مختلف ہو چکے تھے ۔ چنانچہ ایک مرتبہ مجھ سے ضمناً اس کا تذکرہ بھی کیا تھا ۔

یوں معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کی فکر دو منازل سے گزری ہے ، ماقبل وجدانی اور وجدانی ۔ پہلی منزل میں وہ اس روایتی طرز فکر کا اتباع کرتے ہیں جو ہمہ اوستی یا وحدت الوجودی تصورات سے قریبی تعلق رکھتا تھا اور اس دور کے شکستہ و متزلزل مسلم معاشرے کو بہت اپیل کرتا تھا ۔ لیکن یورپ کے سفر نے ان کے حوصلے اور فکر کو نئی توانائی اور ان کے عزم کو نئی قوت بخشی ، ان میں ایک سیاسی ردِ عمل پیدا ہوا ، اب وہ انفعالیت، سکون و جمود اور نفیِ ذات کے بجائے فعالیت ، عمل اور اظہارِ ذات پر زور دینے لگے ۔ انھیں اپنے خیالات میں تقویت برگساں ، نیطشے اور میک ٹیگرٹ کے مطالعے سے حاصل ہوئی ۔ اور اس طرح وہ ذات یا خودی کی حقیقت اور ارادے کی قوت کو بنیادی اہمیت دینے لگے ۔ لیکن یہ ان کے دل و دماغ کو مطمئن کرنے کے لیے کافی نہ تھا ، چنانچہ انھوں نے خدا ، خودی خودی کی آزادی و اختیار اور لافانیت یعنی بقائے روح کے علم کا ادعا کیا ۔ ان سب باتوں کا اثبات انھیں وجدان کی بنا پر کرنا ضرور ہوا ۔ اب یہاں ہم سمندر کے کنارے پیاسے نہیں کھڑے رہتے بلکہ بحر

لامتناہیت میں اتر کر اس کے تیز دھاروں اور اس طوفانوں اور خطروں میں سے گزرتے ہیں ، ہمیں اپنی فکر کے بڑھتے ہوئے سایوں کا شعور ہوتا ہے اور ہم اس پر محدود و ناقص ہونے کا الزام لگانے لگتے ہیں ۔ حقیقتِ نہائی اور اس سے متعلق تمام مقولات کی اب براہِ راست وجدان کی بنا پر توثیق کی جاتی ہے ۔

یہ آخری منزل اقبال کے فلسفے کے لیے اہم ترین ہے اور میں نے صرف اسی کو پیشِ نظر رکھا ہے کیونکہ یہی وہ منزل ہے جو انھیں ایک طرف مغربی مفکرین سے اور دوسری طرف مُسلم فلاسفہ سے ممتاز کرتی ہے ۔

اس سلسلے میں ، میں نے میک ٹیگرٹ ، برگساں ، نیطشے ، برکلے ، لائبنز اور کانٹ کے نظریات کے اثرات اور اُن پر علامہ اقبال کی اصلاحات و ترمیمات سے بھی کچھ بحث کی ہے لیکن اس خوف سے کہ کتاب کا اصل متن سنگلاخ اور دوسرے فلسفیوں سے تقابلی مطالعے کی وجہ سے بوجھل نہ ہو جائے ، میں نے حتی الامکان اِن مقابلوں کو حاشیہ میں رکھا ہے ۔

آخر میں کتابیات دے دی گئی ہے جس میں تقریباً وہ سبھی کتابیں آ گئی ہیں جو علامہ اقبال نے لکھی ہیں اور جو اب تک اقبال پر شائع ہوئی ہیں ۔[1]

میں نے اپنے استاد ڈاکٹر سید ظفرالحسن ، پروفیسر علی گڑھ یونیورسٹی کا مرہونِ منت ہوں کہ انھوں نے بڑی شفقت کے ساتھ

---

۱ - ظاہر ہے کہ یہ کتابیات صرف ۱۹۴۳ء تک کی مطبوعات پر مشتمل ہے۔ گزشتہ ۳۳ ، ۳۴ برسوں میں اقبال پر اتنا کچھ شائع ہو چکا ہے کہ اب کتابیات کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہی چنانچہ ترجمے میں اسے حذف کر دیا گیا ہے۔ (مترجم)

میری گراں قدر رہنمائی فرمائی۔ حق یہ ہے کہ میں نے انہی کی صحبت میں مذہب اور فلسفے کو سمجھنا سیکھا۔ مجھ پر جناب ایم۔ ایم۔ شریف، ریڈر، مسلم یونیورسٹی کا شکریہ بھی واجب ہے جنھوں نے اِس کتاب کی اشاعت کے سلسلے میں کئی قیمتی مشوروں سے مجھے نوازا۔

عشرت انور

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

یکم دسمبر ۱۹۴۳ع

باب اول

کلماتِ تعارف

اسلام میں مذہب اور فلسفے کو ہم آہنگ کرنے کی سب سے مربوط کوشش بیسویں صدی میں غالباً صرف اقبال ہی نے کی ہے۔ ان کے کام کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ انہوں نے اسلام کی مذہبی فکر یعنی الہیات کو نئے سرے سے تشکیل دینے کی سعی کی اور "ویسا ہی کارنامہ سرانجام دیا جیسا صدیوں پہلے ہمارے عظیم متکلمین مثلاً نظام اور اشعری نے یونانی سائنس اور فلسفے کے مقابلے میں انجام دینے کی کوشش کی تھی"۔[1]

لیکن اقبال کا تشکیلِ نو کا کام یونانی فکر سے فیضان نہیں حاصل کرتا بلکہ اس کے برعکس وہ تو یونانی فکر پر نکتہ چینی کرتے ہیں اور واضح کرتے ہیں کہ یونانی فلسفے کی روح خالص سوچ بچار[2] ہے۔ اور محض سوچ بچار قسم کا فکر نہ تو مقرون[3] (یعنی محسوس و مادی) عالم ہی کو گرفت میں لانے کی قدرت رکھتا ہے اور نہ ہی حقیقتِ نہائی یعنی حقیقت مطلقہ[4] کا قطعی علم مہیا کرنے میں کام آ سکتا ہے۔ بلکہ وہ تو حقیقت مرئی یعنی عالم محسوس کا

---

۱ - یہ الفاظ ڈاکٹر سید ظفرالحسن کے ہیں جو انہوں نے اپنے صدارتی خطبے میں اس وقت استعمال کیے تھے جب ۱۹۲۹ع میں اقبال مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید کے موضوع پر خطبات دے رہے تھے۔

۲ - Speculative ۳ - Concrete ۴ - Ultimate Reality

بھی انکاری ہوتا ہے[1] مثلاً افلاطون کے سوچ بچار نے اسے اس عقیدے تک پہنچایا کہ عالم مرئی غیر حقیقی ہے کیونکہ وہ ہمیشہ متغیر ہے حالانکہ حقیقت کو دائم و قائم ہونا چاہیے۔ صرف تصورِ کلی[2] ہی کو دوام ہے لہٰذا اعیان[3] یا تصورات ہی ثابت اور دائمی ہیں، صرف وہی حقیقی معنوں میں حقیقی ہیں اور عالمِ محسوس جو تکمیلی مراحل[4] میں ہے غیر حقیقی ہے۔ چنانچہ جیسا کہ کانٹ بتاتا ہے:

"تمام اصلی تصوریئین[5] کا مؤقف یہ ہے کہ حواس اور مشاہدے کے ذریعے سارا وقوف[6] سوائے فریبِ نظر یعنی التباس[7] کے اور کچھ نہیں اور اُن کی صداقت صرف فہمِ محض[8] اور عقل[9] کے تصورات میں پائی جاتی ہے"۔[10] لیکن سوچ بچاری فکر بغیر تجربے[11] کے کبھی علم اور حقیقت کی یقینی بنیادوں تک نہیں پہنچاتا، وہ خلا میں اپنے پَر پھڑپھڑاتا رہتا ہے اور کسی نتیجے تک نہیں پہنچتا۔ کوئی علم خالص قبل تجربی[12] انداز میں ممکن نہیں ہے، تجربہ سارے علم کے لیے ضروری زینے کی حیثیت رکھتا ہے۔

اقبال نے جدید فلسفے سے فیض حاصل کیا ہے۔ جدید فلسفہ خصوصاً کانٹ کے بعد سے، بنیادی طور پر عملی یا تجربی[13] ہے۔ اسلام کی روح بھی بنیادی طور پر تجربی یا عملی ہے۔ اسلام کے نزدیک دنیا حقیقی ہے نہ کہ صرف ایک عارضی تماشا۔ تجربہ علم کا

---

۱ - اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید از اقبال (انگریزی متن شائع کردہ آکسفورڈ یونیورسٹی پریس لندن ۱۹۳۴ع) ص ۳ - آگے بھی "تشکیل جدید" کے سب حوالے اسی اڈیشن سے دیے گئے ہیں۔

۲ - The universal ۳ - Ideas ۴ - Becoming ۵ - Idealists

۶ - Cognition ۷ - Illusion ۸ - Pure understanding ۹ - Reason

۱۰ - مستقبل کی مابعدالطبیعیات کا مقدمہ از کانٹ (انگریزی) ۱۴۷

۱۱ - Experience ۱۲ - a priori ۱۳ - Empirical

ایک ضروری ماخذ ہے۔ جیسا کہ اقبال واضح کرتے ہیں اسلام نے تجربے پر اس زمانے میں زور دیا جب کہ سائنس اس سے آشنا نہیں تھی۔[۱]

لیکن جدید سائنس کی روح بعض جدید فلسفیانہ مکاتبِ فکر کی طرح بہت اِدعائی[۲] ہے۔ جدید علوم اور فلسفے حِسی تجربے پر زور ضرور دیتے ہیں لیکن اس خیال کی طرف مائل ہیں کہ صرف محسوسات ہی حقیقی ہیں۔ یہ کسی ایسی حقیقت کے امکان سے جو حِسی تجربے سے ماورا ہو[۳] آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ برعکس اس کے اسلام یہ کہتا ہے کہ محسوسات سے ماورا ایک نیا افق ہے، ماورائی حقیقت کا افق۔ اسلام محسوسات کو حقیقی تسلیم کرتا ہے لیکن اس بات پر بھی زور دیتا ہے کہ محسوسات ہی تنہا حقیقت نہیں۔ عصر حاضر کے سائنس دان اپنے حِسی تجربے کو اس قدر اہم سمجھتے ہیں کہ اس کے ماورا کسی بالا تر عالم کی حقیقت تسلیم کرنے سے قاصر ہیں۔ نتیجۃً جدید ذہن مُدرک و محسوس[۴] کے لیے فطری میلان رکھتا ہے اور حیات و کائنات کے کسی روحانی مفہوم یا قدر کا انکار کر دیتا ہے۔ وہ خدا اور معاد یعنی حیات بعدالموت[۵] پر کوئی ایمان نہیں رکھتا۔ علاوہ ازیں جدید ذہن میں عالم مادی، تمام اشیاء اور واقعات کے مابین ایک غیر متغیر رشتہ لزوم[۶] کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ جدید ذہن کے لیے عالمِ مادی اپنی ماہیت ہی میں میکانکی یعنی خودکار ہے، اسی لیے سائنس دان میکانکی کی جانبداری کرتا ہے اور تمام نامیاتی نشو و نما اور حیات حتیٰ کہ شعور کی

---

۱ - تشکیل جدید ص ۱۷۲

۲ - Dogmatic

۳ - تشکیل جدید ص ۱۷۷

۴ - Tangible and perceptible

۵ - Immortality

۶ - Bond of necessity

توجیہ بھی میکانکی طور پر لازمی اور معین[1] (یعنی جبری) کی اصطلاحوں میں کرتا ہے۔ اس سے اختیار[2] کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی ۔ اور اختیار کا انکار کرنے کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تمام اخلاقی اور مذہبی ولولے اور تمنائیں ہمارے دل کے اندر ہی گھٹ کر ختم ہو جاتی ہیں ۔ اختیار ہماری تمام مذہبی اور عملی سرگرمی کے لیے ایک ضروری مسلمہ ہے ۔ میکانیت ہماری ذات کو ایک واہمہ یا ایک بے بنیاد مفروضہ بنا کر رکھ دیتی ہے ۔ میکانیت ، خودی یعنی ذات کو محض میکانکی قوتوں کی آماج گاہ بنا دیتی ہے جس کا اپنے طور پر کوئی وجود نہیں ۔

چنانچہ اقبال کے پیش نظر جو مسئلہ ہے وہ وجود باری تعالیٰ ، ذات یعنی خودی کی حیثیت ، اس کے اختیار اور حیات بعدالموت یعنی معاد کو ثابت کرنے کا مسئلہ ہے ۔ اقبال کا فلسفہ بنیادی طور پر مذہبی ہے اگرچہ بقول پروفیسر نکلسن "وہ فلسفے کو کبھی مذہب کے تابع نہیں کرتے"۔[3] اقبال کے لیے مذہبی صداقتیں بنیادی ہیں اور ازبس اہمیت رکھتی ہیں ۔ اقبال ان ہی صداقتوں کا اثبات کرنا چاہتے ہیں ۔ صرف نظریہ اور محض حسی تجربہ ، دونوں ہی ان صداقتوں کا اثبات کرنے میں ناکام رہتے ہیں ۔

کانٹ کے برخلاف اقبال علم کو عملی و تجربی حقیقت یعنی محسوسات تک محدود کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں بلکہ وہ اس سے آگے جاتے ہیں ۔ ایک شاعر فلسفی کی حیثیت سے، اپنے زور بیان کے ساتھ ، وہ اسلامی صوفی[4] کے دروازے پر دستک دیتے ہیں تاکہ

---

۱ - Necessary and determined

۲ - Freedom

۳ - اسرار خودی کے انگریزی ترجمے کا مقدمہ ص ۱۳

۴ - Mystic

باری تعالیٰ کا، اسرارِ ذات کا، اس کے اختیار اور معاد کا براہ راست انکشاف ہو۔ اس طرح ہستئ مطلق کے وجود اور اس کی حقیقت کو ثابت کیا جا سکتا ہے اور اس کی ماہیت کا تحقق ہو سکتا ہے، لیکن یہ صرف ایک غیر معمولی تجربے کے ذریعے ممکن ہے جسے اقبال وجدان کا نام دیتے ہیں۔ حقیقت کو کُلی طور پر گرفت میں لینا یعنی حقیقت مطلقہ کا درک[1] ہی اس وجدان کا مقصود ہے۔ یہ ایک نادر تجربہ ہے اور صرف چند برگزیدہ افراد ہی اس کے امین ہوتے ہیں۔

وجدان سے رجوع کرنے کا تقاضا نیا نہیں بلکہ درحقیقت اقبال سے پہلے بھی یہ دعوت دی جا چکی ہے۔ انسانی ذہن نے اس اضافی[2] علم سے ناآسودہ ہو کر جو عقل اور حسی تجربے سے حاصل ہوتا ہے، صوفیانہ تجربے کی جستجو کی ہے۔ نظری[3] شعور حقیقت مطلقہ کو گرفت میں لانے کا متمنی ہوتا ہے لیکن اس میں ناکام رہتا ہے، اس بات کو کانٹ نے پایۂ ثبوت تک پہنچا دیا ہے۔ علم مطلق کی یہ پیاس شاید ایک خاص قسم کے وجدان سے بجھائی جا سکتی ہے۔ صوفی کے دعوے کے مطابق حقیقت کے مطلق یا مکمل علم کی یہ فطری آرزو صرف وجدان ہی سے پوری ہو سکتی ہے۔

لیکن غزالی اور کئی دیگر صوفیہ نے وجدان کو ایک نادر ملکۂ علم قرار دیا ہے جو عقل و ادراک[4] سے مختلف ہے۔ اسی بات نے وجدان کی صحت کو بعض مفکرین کے خیال میں مشکوک بنا دیا ہے۔ لیکن اقبال اس سے اختلاف کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک وجدان بھی عقل و ادراک جیسا ایک وسیلۂ علم ہے، البتہ وہ وجدان کو علم کی ارفع صورت قرار دیتے ہیں، اگرچہ کیفی[5] اعتبار سے وہ دوسرے

---

۱ - Comprehension   ۲ - Relative   ۳ - Theoretical
۴ - Perception   ۵ - Qualitatively

وسائل عام کی طرح ہے ۔ یہ درست ہے کہ وجدان ایک طرح کا احساس[1] ہے لیکن اس کا مطلب موضوعیت[2] میں اتر جانا نہیں ہے ۔ یہ احساس اپنی خاصیت میں بنیادی طور پر وقوفی[3] ہے اور حسی ادراک ہی کی طرح معروضی[4] ہے ۔

علاوہ ازیں وجدان کی معروضیت کو شک و شبہے کی نظر سے اس لیے دیکھا گیا ہے کہ صوفی حقیقتِ مطلقہ یعنی خدا کے ادراک[5] سے آغاز کرتا ہے اور وجدان کو اسی کی حد تک محدود رکھنا چاہتا ہے ۔ برعکس اس کے اقبال خود اپنی ذات کے وجدان سے آغاز کرتے ہیں اور اس طرح وجدان کو ہمارے عام تجربے سے قریب تر لے آتے ہیں ۔ وہ ذات کے وجدان کے بعد حقیقت اور پھر حقیقتِ مطلقہ کے وجدان تک پہنچتے ہیں ۔

اپنی ذات کے وجدان کا باب ہم سب کے لیے کھلا ہوا ہے ۔ اہم فیصلوں اور عمل کے بعض حساس لمحوں میں ہمیں اس کا تجربہ ہوتا ہے ۔ یہ وجدان ہمیں اپنی ہستی کی گہرائیوں تک لے جاتا ہے اور ہمیں اپنی حقیقت کا براہ راست یقین دلاتا ہے ۔ تجربیین[6] اور عقلیین[7] دونوں بہرحال ذات کی حقیقی ماہیت منکشف کرنے میں ناکام رہتے ہیں ۔ تجربیین ذات کو صرف وارداتِ نفس[8] کی آمد و شد قرار دیتے ہیں ۔ لیکن ان واردات کو ایک دوسرے سے علیحدہ رکھتے ہوئے وہ اس وحدت کو نظر انداز کر دیتے ہیں جو ان واردات کو ایک کُل میں شیرازہ بند کرتی ہے ۔ بقول برگساں "وہ ان وارداتِ نفس کو خواہ کتنا ہی پاس پاس رکھیں اور درمیانی وقفوں کا کتنا ہی احاطہ

---

۱ - Feeling
۲ - Subjectivism
۳ - Cognitive
۴ - Objective
۵ - Apprehension
۶ - Empiricists
۷ - Rationalists
۸ - Psychical states

کریں ایغو ہر دفعہ اُن سے بچ نکلتا ہے، آخرکار ایک پیکر خیالی[1] کے سوا انھیں کچھ ہاتھ نہیں آتا "۔[2]

عقلیین بھی ذات کی حقیقی ماہیت کو گرفت میں لانے سے قاصر ہیں۔ وہ صرف ایک تعقلی وحدت[3] کو فرض کرتے ہیں جسے وہ ایغو کا نام دیتے ہیں اور جس میں وارداتِ نفس یوں جاگزیں ہوتی ہیں جیسے خلا[4] میں ہوں۔ وہ شے کی تہہ تک یعنی ذات کی اصل ماہیت اور اس کی ہستی تک نہیں پہنچ پاتے۔ لیکن "حقیقی تجربیت"[5] یا وجدان ہماری ہستی کی انتہائی گہرائیوں کو براہ راست ہمارے لیے منور کر دیتا ہے۔ یہیں پر ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح وحدت میں کثرت[6] ہے اور کثرت میں وحدت۔ ذات یا خودی محض سکونی اور جداگانہ حالتوں کے مجموعے کا نام نہیں ہے۔ ایسی دو حالتوں کے مابین ہمیشہ ایک تیسری حالت پائی جاتی ہے۔ یہ سب حالتیں ایک دوسرے کے ساتھ بہت قریبی طور پر 'گندھی ہوئی ہوتی ہیں۔ وہ اُن بڑھتی اور چڑھتی ہوئی موجوں کی طرح ہوتی ہیں جنھیں ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا اور کسی خشک خطۂ زمین پر علیحدہ کرکے ان کا جداگانہ مشاہدہ اور ان پر تجربہ[7] نہیں کیا جا سکتا جیسا کہ ماہرینِ نفسیات کا خیال ہے۔ اس طرح کا مشاہدہ اور تجربہ ہماری ذات کی اصل ماہیت ہم پر کسی طور منکشف نہیں کر پاتا۔ ذات یا خودی اپنی ماہیت میں بنیادی طور پر حرکی[8] ہے، اس کی ماہیت مسلسل نشو و نما، مسلسل اضافہ اور مسلسل عمل ہے۔

اس طرح ذات کا وجدان ہمیں وہ نقطۂ انحراف فراہم کرتا ہے

---

۱ - Vain phantom   ۲ - مقدمۂ مابعدالطبیعیات (انگریزی) ص ۲۷

۳ - Conceptional unity   ۴ - Void

۵ - بالفاظ برگساں "True empiricism"   ۶ - Multiplicity

۷ - Experiment   ۸ - Dynamic

جو عقلیین اور تجربیین کے طریقِ تحقیق سے اپنا راستہ الگ کرتا ہے۔ یہ راستہ چڑھائی میں پیچدار اور مشکل ہے لیکن اشیاء کی اساسی ماہیت کے براہِ راست انکشاف تک ہمیں لے جانے کی امید دلاتا ہے۔ یہ ہمارے لیے خدا کا وجدان ظن و قیاس[1] کے بجائے ایک حقیقی امکان بنا دیتا ہے۔ ہم اس طرح وجداناً اپنی ہستی اور فطرت سے گزر کر ذاتِ باری تعالیٰ تک پہنچ سکتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ اقبال بالتکرار ہم سے اپیل کرتے ہیں کہ ہم خود اپنی ذات سے یگانگت، ہمدردی اور لگاؤ پیدا کریں کہ اس طرح ذات کی حقیقت، اختیار اور معاد کے اثبات تک پہنچنا ممکن ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ ہمارے لیے وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات اور اس کی ماہیت کے ادراک کی راہ بھی ہموار کر دیتا ہے۔

تاہم اقبال خود یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ انہیں خدا کا وجدان حاصل ہوا ہے، البتہ انہیں اس کا یقین ہے کہ بعض درخشاں لمحات میں انہیں اپنی ذات کا وجدان ہوا ہے، انہیں اس کا بھی یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجدان بھی ذات کے وجدان کی سی خاصیت رکھتا ہے۔

پس پہلی بات یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جیسی کہ وہ وجدان سے منکشف ہوتی ہے اپنی ماہیت میں حرکی اور حد درجے فعال ہے۔ "حقیقت ایک حیاتِ لامتناہی ہے، وہ خود رہنما[2]، خود شعور توانائی[3] یا قوت ہے جو ہمیشہ فعال ہے، اس کا ہر فعل بجائے خود ایک حیات ہے جو اپنی جگہ پر ایک خود رہنما توانائی ہے۔ خارج سے دیکھا جائے تو یہ افعال[4] مکانی اشیاء اور واقعات ہیں۔ بعض افعال

---

۱ - Conjecture
۲ - Self-directing
۳ - Energy
۴ - Acts

اپنے نمو[1] کے دوران میں خود شعور ہو گئے ہیں ۔ یہی من و تو ہیں" ۔[2]

دوسری بات یہ کہ اللہ تعالیٰ کوئی غیر شخصی وجود نہیں ہے جیسا کہ ہمہ الٰہیت یا ہمہ اوست کے قائل سمجھتے ہیں ۔ وہ ایک شخص ہے ، ہم اس سے شخصی رابطہ قائم کر سکتے ہیں کیونکہ حیات کی ماہیت یہ ہے کہ وہ کسی ذات میں اپنا اظہار کرے ۔ کوئی یا کائناتی حیات جیسی کوئی چیز نہیں ہے ، حیات کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایک مرکز کی حامل ہو جسے ذہن کہتے ہیں ۔

تیسری بات یہ کہ اللہ تعالیٰ کے وجود سے ہماری ذات کی نفی[3] لازم نہیں آتی ۔ ذات کا وجدان ہمیں اپنی ذات یا خودی کی مستقل حیثیت کا یقین بخشتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا وجدان ہمارے اس یقین کی تصدیق کرتا ہے ۔

ساری کائنات میں ایغوئیت[4] کا ایک صعودی[5] انداز نظر آتا ہے ۔ اس ایغوئیت کا شعور سب سے پہلے ہمیں اپنی ذات میں ہوتا ہے ، پھر اس معروضی یعنی خارجی فطرت میں جو ہماری آنکھوں کے سامنے ہے ۔ اس کے بعد اس کا شعور ذاتِ باری تعالیٰ میں ہوتا ہے جو تمام حیات کے اصول نہائی[6] کی حیثیت رکھتا ہے ۔ اقبال کا فلسفہ اس طرح ایغوئیت یا خودی کا فلسفہ ہے ۔ ان کے لیے تمام حقیقت کا محور ایغوئیت ہے ۔ اسی لیے اقبال کے فلسفے کو سمجھنے کے لیے بہترین طریقہ یہ ہے کہ پہلے وجدان سے بحث کی جائے ، پھر ذات یعنی خودی سے ، اور اس کے بعد عالمِ مادی سے گزرتے ہوئے ذاتِ باری تعالیٰ تک پہنچنے کی کوشش کی جائے ۔

---

۱ - Development ۲ - ڈاکٹر سید ظفرالحسن کے صدارتی خطبے سے اقتباس
۳ - Obliteration ۴ - Egohood ۵ - Rising ۶ - Ultimate principle

باب دوم

وجدان کا طریق

کانٹ نے اپنے مقدمے[1] میں یہ سوال اٹھایا تھا کہ "آیا مابعد الطبیعیات ممکن ہے ؟" اور اس کا جواب نفی میں دیا تھا ۔ اس منفی جواب کے لیے اس نے جو وجوہ پیش کیں وہ ان خصوصیات پر مبنی ہیں جو ہمارے علم سے مخصوص ہیں ۔ ہمارا علم زمان و مکان سے معین ہوتا ہے کیونکہ عالم دو لازمی اجزائے ترکیبی پر مشتمل ہے یعنی اشیا اور اشیا میں تغیرات ۔ اشیا بغیر مکان کے ہمارے لیے ناقابلِ فہم ہیں ۔ ہم تمام اشیا کو مکان کے اندر ہی دیکھتے ہیں ۔ اشیا بذاتِ خود کیا ہیں ہم نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس سوال کا جواب دینے کے لیے ہمیں ایک بلندتر وسیلۂ علم کی ضرورت ہوگی اور اشیا کو مکان کے غلاف سے نکالنا ہوگا ۔ اسی طرح اشیا کے تغیرات کے لیے زمان کو مقدم تسلیم کرنا پڑے گا[2] کیونکہ کوئی تغیر بغیر زمان کے ممکن نہیں ہے ۔ اگر زمانہ نہیں تو تغیر بھی نہیں ۔ علاوہ ازیں کانٹ کے نزدیک زمان اور مکان معروضی حقیقتیں نہیں ہیں ۔ وہ حقیقت کا ادراک کرنے کے لیے صرف ہمارے شئون[3] یا ہماری جہتیں ہیں ۔ دوسرے الفاظ میں وہ موضوعی[4] ہیں اور موضوع[5] یعنی ذہن سے علاحدہ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتیں ۔ اب اگر زمان و مکان

---

۱ - "مستقبل کی مابعدالطبیعیات کا مقدمہ" ۲ - Presuppose

۳ - Modes ۴ - Subjective ۵ - Subject

موضوعی ہیں اور سب اشیا زمان و مکان میں ہیں تو گویا جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ صرف مظاہر[۱] ہیں اور اشیا جیسی کہ وہ خود ہیں یا بالفاظ دیگر "شے کماہی"[۲] یا شے بذاتہ ہمیشہ ہماری گرفت سے بچ نکلتی ہے۔ ہم اس حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے جو نہائی یا مطلق ہے۔ مابعدالطبیعیات اگر اس نہائی یا مطلق حقیقت یعنی "شے کماہی" کو جاننے کی کوشش ہے تو یہ ناممکن ہے۔ کانٹ نے اسی لیے مابعدالطبیعی امور میں پسپائی[۳] یا علاحدگی کا مسلک اختیار کیا۔

اقبال اس خیال سے پورے طور پر متفق ہیں کہ زمان و مکان معروضی نہیں ہیں، ایسا کوئی موجود بالذات[۴] خلا نہیں ہے جس میں اشیا واقع ہیں اور نہ موجود بالذات زمان ہی ہے جو ایک خط کی طرح ہو جس پر ہم حرکت کرتے ہوں۔ اقبال کے نزدیک بھی، کانٹ کی طرح، زمان و مکان موضوعی ہیں۔ لیکن جہاں کانٹ زمان و مکان کی موضوعیت سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے ہمارا سارا علم صرف مظاہر یعنی اشیا بظاہر کا ہے یعنی اشیا جیسی کہ وہ ہمیں دکھائی دیتی ہیں، اقبال کانٹ سے اس بات پر اختلاف کرتے ہیں کہ "شے کماہی" یعنی حقیقتِ شے کا علم ممکن نہیں ہے۔ "کانٹ کا نظریہ شے کے بارے میں جیسی کہ وہ دراصل ہے اور جیسی کہ وہ بظاہر نظر آتی ہے، خود مابعدالطبیعیات کے امکان سے متعلق سوال کی نوعیت کو بڑی حد تک متعین کردیتا ہے۔"[۵] جہاں تک تجربے کی عام سطح کا تعلق ہے کانٹ کا یہ خیال درست ہے کہ مابعدالطبیعیات ممکن نہیں ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ "آیا تجربے کی عام سطح ہی وہ واحد سطح ہے جس سے علم حاصل ہوسکتا ہے؟"[۶] اقبال کے خیال

---

۱ - Phenomena   ۲ - Noumena   ۳ - Withdrawal

۴ - Self-existing   ۵ - تشکیل جدید ص ۱۷۲   ۶ - تشکیل جدید ص ۱۷۲

میں یہ واحد سطح نہیں ہے ، کیونکہ زمان و مکان کا مفہوم وجود[1] کے فرقِ مراتب سے بدلتا جاتا ہے ۔ زمان و مکان جامد ، اٹل اور نہ بدلنے والے شئون یا جہات نہیں ہیں اگرچہ کانٹ انہیں ایسا ہی سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ ہمارا سارا علم انہیں قوالب یا سانچوں میں ڈھلتا اور متعین ہوتا ہے ۔[2] اقبال کے خیال میں یہ شئون یا جہات خود ہم سے برتر یا فروتر ہستیوں کے تعلق سے نئے مفہوم کی گنجائش رکھتے ہیں[3] اور نتیجۃً تجربے کا ایک ایسا درجہ بھی ہوسکتا ہے جو زمان و مکان کی قیود سے آزاد ہو ۔

پہلے مکان کو لیجیے ۔ یہ ایک "حرکی مظہر"[4] ہے ۔[5] اس نتیجے تک پہنچانے والی ایک کوشش عراقی[6] نے بھی کی تھی ۔ عراقی کے نزدیک مکان کی تین قسمیں ہیں یعنی مادی اجسام کا مکان ، غیر مادی ہستیوں کا مکان اور باری تعالیٰ کا مکان ۔ "مادی اجسام کے مکان کو عراقی نے مزید تین قسموں میں تقسیم کیا ہے ۔ اول کثیف[7] اجسام کا مکان جن کے لیے جگہ گھیرنا لازم ہے ، اس مکان میں حرکت کے لیے وقت کی ضرورت ہوتی ہے ، اجسام جگہ گھیرتے ہیں اور اپنی جگہ سے ہٹائے جانے کی مزاحمت کرتے ہیں ۔ ثانیاً لطیف اجسام کا مکان ہے مثلاً ہوا اور آواز کا ۔ اس میں بھی اجسام اگرچہ ایک دوسرے کے مزاحم ہوتے ہیں اور ان کی حرکت کا حساب بھی وقت ہی سے کیا جاتا ہے ، لیکن ان میں اور کثیف 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 ہوسکتی ۔ لیکن آواز کی موجوں

---

۱ - Being ۲ - تشکیل جدید ص ۱۷۳ ۳ - تشکیل جدید ص ۱۳۰
۴ - Dynamic appearance ، ۱۹۱ ۵ - تشکیل جدید ص ۱۹۰
۶ - عراقی ... کا مشہور صوفی شاعر ہے ۔ ... ۷ - Gross bodies

کو دیکھیے تو ٹھوس اور کثیف اجسام کے وقت کے مقابلے میں ان کے وقت کی عملاً کوئی حقیقت نہیں ۔ ثالثاً روشنی یا نور کا مکان ہے ، سورج کی روشنی دنیا کے دور دراز گوشوں میں دیکھتے ہی دیکھتے فوراً پہنچ جاتی ہے اس طرح نور کی رفتار میں وقت تقریباً صفر تک گھٹ جاتا ہے ۔ لٰہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ نور کا مکان ہوا اور آواز کے مکان سے مختلف ہے جس کا ایک اور بڑا واضح ثبوت یہ ہے کہ چراغ کی روشنی کمرے کی ہوا کو ہٹائے بغیر ہر سمت میں پھیل جاتی ہے ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ نور کا مکان ہوا کے مکان سے لطیف تر ہے ۔ ۔ ۔ لیکن اگرچہ فاصلے کا عنصر بالکلیہ غیر حاضر نہیں ہے تاہم نور کے مکان میں باہمی مزاحمت کا کوئی امکان نہیں ہے ، ایک چراغ کی روشنی اگرچہ کسی ایک خاص نقطے تک ہی پہنچتی ہے لیکن ایک ہی کمرے میں ایک سو چراغوں کی روشنیاں ایک دوسرے کو اپنی جگہ سے ہٹائے بغیر آپس میں مل جاتی ہیں ۔"[1]

اب غیر مادی ہستیوں کے مکان مثلاً فرشتوں کے مکان کی طرف آئیے ۔ یہ ملحوظِ خاطر رہنا چاہیے کہ فاصلے کا عنصر ان کے مکان سے بالکلیہ غیر حاضر نہیں ہے ، اگرچہ وہ بآسانی پتھر کی دیواروں سے گزر سکتے ہیں لیکن حرکت یعنی نقلِ مکان[2] سے آزاد نہیں ہوسکتے ۔ البتہ انسانی روح مکان سے آزاد ہے ، وہ نہ تو حرکت میں ہے نہ سکون میں ۔ آخراً اللہ تعالیٰ کا مکان تمام ابعاد سے منزہ ہے[3] ، وہ تمام لامتناہیوں[4] کا نقطۂ اتصال ہے ۔

لیکن اقبال کے خیال میں عراقی کا یہ مفروضہ غلط ہے کہ

---

۱ - تشکیل جدید ص ۱۲۹-۱۳۰ ۲ - Motion ۳ - تشکیل جدید ص ۱۳۰
۴ - Infinites

مکان ایک معطیہ[1] چیز ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ عراقی ارسطو کے روایتی جامد و ثابت[2] کائنات کے تصور کی طرف فطری جھکاؤ رکھتا تھا ۔ اقبال کے خیال میں کائنات حرکی اور ناشی[3] یعنی نمو پذیر ہے ۔ کوئی مطلق مکان ایسا نہیں ہے جس میں سب اشیا واقع ہوں ۔ خود مکان کا تصور ہماری موضوعی ساخت[4] پر منحصر ہے۔[5] انسانوں کا مکان تین ابعاد میں ناپا جا سکتا ہے یعنی طول ، عرض اور عُمق ۔ لیکن ہمارے حواس اور ہماری نفسی قوتوں میں کمی یا اضافہ کرکے ہمارے ابعاد میں کمی یا اضافہ کرنا ممکن ہے ، مثلاً ایک گھونگے کو لیجیے ۔ وہ صرف حس[6] کا حامل ہے ۔ "وہ ہمیشہ ناخوشگوار سے خوشگوار کی جانب ایک خط میں سفر کرتا ہے اور غالباً اس خط کے علاوہ اور کسی چیز کا شعور نہیں رکھتا اور نہ کسی شے کو محسوس کر سکتا ہے۔ یہی خط اُس کی کُل کائنات ہے ۔"[7] اس طرح گھونگا یک بُعدی ہستی ہے ۔ "اپنے سارے جسم کا زور لگا کر وہ درخت کے تازہ پتے کے کنارے تک پہنچتا ہے لیکن اسے ایسا معلوم ہوتا ہوگا گویا پتا اُس لمحے دائرۂ زمان سے نکل کر خود اُس کی طرف آرہا ہو ۔"[8] اس کے لیے ساری کائنات ، مستقبل اور ماضی یعنی زمان پر مشتمل ہے ۔ اب ظاہر ہے کہ ایک ایسا حیوان جو حس کے علاوہ ادراک کا بھی حامل ہو ، وہ دنیا کو کسی یک بعدی ہستی کے

---

۱ - Given
۲ - Fixed
۳ - Growing
۴ - Subjective constitution
۵ - اس نکتے پر اقبال روسی مفکر اوسپنسکی کے خیالات سے متفق معلوم ہوتے ہیں ۔ اس خیال کی وضاحت کے لیے میں نے یہاں اوسپنسکی کے اُن دلائل کا خلاصہ دے دیا ہے جو اُس نے اپنی تصنیف ٹرشیم آرگینم (Tertium Organum) میں پیش کیے ہیں ۔
۶ - Sensation
۷ - ٹرشیم ص ۱۰۶
۸ - ٹرشیم ص ۱۰۷

مقابلے میں مختلف طور پر محسوس کرے گا۔ ایسا حیوان دنیا کو ایک سطح[1] کے طور پر محسوس کرے گا۔ سوال کیا جا سکتا ہے کہ دنیا اُسے سطح کی طرح کیوں نظر آئے گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دنیا اُسے سطح کی طرح اس لیے نظر آئے گی کہ یہ ہمیں بھی اسی طرح نظر آتی ہے۔ ہم میں اور اس حیوان میں فرق یہ ہے کہ ہم جانتے ہیں کہ دنیا ایک سطح نہیں ہے درحالیکہ حیوان یہ نہیں جان سکتا۔[2] وہ تو ہر چیز کو اسی طرح قبول کر لیتا ہے جیسی وہ نظر آتی ہے اور پھر حیوان تین ابعاد کو ایک ساتھ ناپ نہیں سکتا۔ یہ اس واقعے سے ثابت کیا جا سکتا ہے کہ حیوان کوئی تعقلات[3] نہیں رکھتے۔ مثال کے طور پر کسی مکعب کو تین سمتوں میں ناپنے کے لیے ضروری ہے کہ ایک سمت میں ناپتے ہوئے دوسرے دو ابعاد کو بھی ذہن میں رکھا جائے یعنی انہیں یاد رکھا جائے، لیکن انہیں ذہن میں صرف تعقلات کے طور پر رکھنا ممکن ہے۔[4] اس لیے وہ حیوانات جو تعقلات نہیں رکھتے صرف دو بعدی ہوتے ہیں۔ ایسا حیوان تیسرے بُعد کا ادراک نہیں کر سکتا۔ تیسرے بُعد کو وہ ہمیشہ محسوس تو کرتا ہے لیکن دیکھتا نہیں ہے۔[5] مثلاً وہ زاویوں اور خمیدہ سطحوں کا ادراک نہیں کر سکتا، یہ اُس کے لیے حال میں واقع نہیں ہوتے۔ یہ مستقبل میں ہوتے ہیں۔ جب وہ خمیدہ سطح پر حرکت کرتا ہے تو اسے پتا چلتا ہے کہ نئے خطوط نظر آتے ہیں اور پھر غائب ہو جاتے ہیں۔ جو ہمارے لیے تیسرا بُعد ہے اُس کے لیے وہ زمان میں ہے۔ لیکن آدمی کو بیک وقت تینوں ابعاد دیکھنے میں کوئی وقت نہیں لگتا۔ حیوان کے لیے جو چیز زمان ہے وہ آدمی کے لیے ایک

---

۱ - Surface   ۲ - ٹرشیم ص ۱۰۱   ۳ - Concepts

۴ - ٹرشیم ص ۱۰۲   ۵ - ٹرشیم ص ۱۰۴

مظہرِ مکانی[1] ہے۔

اب یہ ظاہر ہوگیا ہوگا کہ ہمارا مکان ایک معروضی حقیقت نہیں ہے، بعض حیوانوں کا مکان یک بعدی ہے، بعض کا دو بعدی، اور ہمارا سہ بعدی۔ یہ امر کہ تین سے کم بُعد ہوسکتے ہیں ہمیں اس مکان کی طرف لے جاتا ہے کہ تین سے زیادہ بُعد بھی ہوسکتے ہیں۔[2] لیکن یہ اُس وقت ممکن ہوگا جب ہماری نفسی قوتوں[3] میں اضافہ ہو، کیونکہ ہماری نفسی قوتوں میں جس نسبت سے اضافہ ہوتا ہے اُسی نسبت سے ابعاد کی تعداد میں ناگزیر طور پر اضافہ ہوتا ہے۔

اب زمان کو لیجیے۔ اس میں بھی مختلف قسموں کی گنجائش ہے "جو ہستیوں کے فرقِ مراتب کے مطابق ہوتی ہیں۔" کثیف یعنی ٹھوس اجسام کا زمان، جیسا کہ عراقی بتاتا ہے، کچھ اس نوعیت کا ہے کہ "جب تک ایک دن نہیں گزر جاتا دوسرا دن نہیں آتا۔"[4] لیکن غیر مادی ہستیوں کا زمان اگرچہ اپنی خاصیت میں متسلسل یعنی سلسلہ وار[5] ہوتا ہے تاہم کثیف اجسام کے زمان کا پورا ایک سال کسی غیر مادی ہستی کے ایک دن سے زیادہ نہیں ہوتا۔[6] عراقی کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا زمان حالِ محسوس[7] ہے۔ وہ مرور[8] یعنی تغیر[9] اور تواتر[10] کی خاصیت سے بالکل پاک ہے۔ "اللہ تعالیٰ کی بصارت تمام مرئیات کو اور اس کی سماعت تمام مسموعات

---

۱ - Spatial phenomenon

۲ - اقبال اوسپنسکی کے اس خیال سے تو متفق معلوم ہوتے ہیں (تشکیل جدید ص ۳۹، ۳۸) لیکن اوسپنسکی زمان کو ایک مظہر مکانی سمجھتا ہے جو مکان میں واقع ہے۔ اُس کا چوتھا بعد مکان کے مترادف ہے۔ لیکن اقبال کے نزدیک زمان مکانی نہیں ہے بلکہ استدامی (Durational) ہے۔

۳ - Psychic powers

۴ - تشکیل جدید ص ۷۱

۵ - Serial

۶ - تشکیل جدید ص ۷۱

۷ - Specious present

۸ - Passage

۹ - Change

۱۰ - Succession

کو ایک ناقابلِ تقسیم عملِ ادراک کی صورت میں دیکھ اور سن لیتی ہے۔"[1] اس طرح اللہ تعالیٰ کا زمان ایک دائمی حال یعنی جاودانی آنِ موجودہ[2] ہے۔ لہٰذا زمان ہستیوں کے فرقِ مراتب کے مطابق ہوتا ہے۔ اقبال اس پر یہ اضافہ کرتے ہیں کہ ایک ہی ہستی کے تجربے کی مختلف سطحوں پر زمان کی تعبیر مختلف ہوتی ہے۔ ادراک کی سطح پر زمان ہمیں خالصاً مکانی نظر آتا ہے، ہم اپنی حرکات کو "اب" اور "اب نہیں" کی اصطلاحوں سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ دونوں اصطلاحیں عملاً "یہاں" اور "یہاں نہیں" کا مفہوم رکھتی ہیں۔ زمان ایک ایسا خط ہے جس کا کچھ حصہ ہم طے کر چکے ہیں، کچھ مستقبل میں طے کریں گے اور جس کے صرف تھوڑے سے حصے پر ہم "حال" میں تصرف رکھتے ہیں۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ حال وجود ہی نہیں رکھتا، وہ تو ایک ایسا لمحہ ہے جو یا تو کسی قریبی مستقبل میں یا قریبی ماضی میں واقع ہے۔ لیکن اگر زمان کو ذات کی گہرائیوں سے مشاہدہ کیا جائے تو اپنی خاصیت کے اعتبار سے وہ قطعاً متسلسل یا سلسلہ وار نہیں ہے۔ اس میں ماضی، حال اور مستقبل باہم اس طرح گندھے رہتے ہیں کہ ایک وحدت تشکیل پاتی ہے۔ وہ برگساں کے الفاظ میں "استدام"[3] ہے جس میں تغیر تو ہے لیکن تواتر نہیں ہے۔[4]

چنانچہ زمان اور مکان، جنھیں کانٹ نے سارے تجربات کے سانچے[5] قرار دیا تھا اپنے مفہوم میں سکونی[6] اور معین نہیں ہیں۔ ان کا مفہوم

۱۔ تشکیل جدید ص ۷۲
۲۔ Eternal now
۳۔ Duration
۴۔ مصنف نے سہواً یوں لکھا ہے (جس کا ترجمہ یہ ہوتا ہے) کہ "تواتر تو ہے لیکن تغیر نہیں"۔ استدام کا یہ مفہوم بداہۃً غلط ہے (مترجم)
۵۔ Forms
۶۔ Static

نفسی قوتوں میں اضافے یا کمی کے ساتھ ساتھ بدلتا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کانٹ نے علم کو جس عام "مکانی زمانی" تجربے کی سطح تک محدود کیا تھا، اس کے علاوہ بھی تجربے کی دوسری سطحیں ہو سکتی ہیں۔ بے شک مابعدالطبیعیات ممکن نہیں ہے اگر عام تجربہ ہی تجربے کی واحد اور آخری سطح قرار پائے۔ لیکن اگر تجربے کی ایسی سطحیں ممکن ہیں جو "زمانی مکانی" تعینات سے آزاد "حقیقت فی نفسہ"[1] کا انکشاف کرتی ہیں، تو پھر مابعدالطبیعیات بھی ممکن ہے۔

اب اقبال کا کہنا یہ ہے کہ تجربے کی عام سطح سے بلند تر بھی ایک سطح ہے جو وجدانی تجربے کی سطح ہے۔ وجدانی تجربہ ایک نادر تجربہ ہے جو اپنی مثال آپ ہے اور بنیادی طور پر دوسرے تجربوں سے مختلف ہے جو نہ ادراک ہے نہ فکر۔ وجدان میں ہم فکر و ادراک کی حدود سے ماورا چلے جاتے ہیں۔ وجدان ہم پر ایک ایسی حقیقت منکشف کرتا ہے جو نہ تو ادراک کی گرفت میں آتی ہے اور نہ فکر کی اور جس کی مندرجہ ذیل خصوصیات ہیں:-

(۱) وجدان، حقیقت کا حضوری یعنی بلاواسطہ[2] تجربہ ہے۔ اس تجربے میں حقیقت فی نفسہ ہم پر منکشف ہوتی ہے۔ حضوری یا بلاواسطہ تجربے کی حیثیت سے یہ ادراک سے مشابہ ہے۔ وجدانی تجربے میں حقیقت مطلقہ کا بلاواسطہ درک ہوتا ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ کا علم "بالکل اسی طرح ہوتا ہے جیسا کہ دوسری اشیا کا۔" یہاں علم براہ راست ہے لہٰذا وجدان، فکر سے مختلف ہے کہ فکر کے ذریعے سے حاصل شدہ علم ہمیشہ بالواسطہ[3] ہوتا ہے۔ فکر میں کسی معروض کا براہِ راست ادراک نہیں ہوتا۔ فکر کی مدد سے حاصل کردہ علم ہمیشہ

---

۱ - Reality as it is in itself   ۲ - Immediate

۳ - Mediate and indirect

استنباطی[۱] رہتا ہے - اس کے برعکس وجدان میں علم کا معروض براہِ راست اس طرح ادراک میں آتا ہے گویا سامنے رکھی ہوئی کوئی شے۔ "اللہ تعالیٰ کوئی ریاضیاتی وجود یا ایسے تعقلات کا نظام نہیں ہے جو باہم مربوط تو ہوں لیکن تجربے سے بے نیاز ہوں -"[۲] وہ ایک موجود فی الخارج[۳] معروضی ہستی ہے - وجدان ، ادراک کی طرح ہے جو علم کے لیے معطیات[۴] فراہم کرتا ہے - اللہ تعالیٰ کا حضور[۵] براہِ راست قلب پر طاری ہوتا ہے اور اس کا فوراً بلاواسطہ ادراک کر لیا جاتا ہے - چنانچہ بقول ابن عربی اللہ تعالیٰ ایک "وجودِ مدرک"[۶] ہے نہ کہ ایک تعقل[۷] - ہم اس کا اسی طرح مشاہدہ کر سکتے ہیں جیسے ان چیزوں کا جو ہماری آنکھوں کے سامنے ہیں - لیکن اس بنا پر وجدان کو محض ادراک کا ہم پلہ نہیں سمجھنا چاہیے - وہ ادراک سے یوں مختلف ہے کہ ادراک میں حس کا بڑا ہاتھ ہوتا ہے ، کوئی ادراک بغیر حس کے ممکن نہیں ہے ، ہمارے سارے ادراکات اعضائے حس (sense organs) کی وجہ سے ممکن ہوتے ہیں ، لیکن وجدان میں "کسی عضویاتی[۸] مفہوم میں حس کوئی کردار ادا نہیں کرتی -"[۹] یہاں اعضائے حس کا کوئی دخل نہیں ہوتا - علاوہ ازیں ادراک صرف اجزاء کا ہوسکتا ہے جو حقیقت کو جزواً جزواً اپنی گرفت

---

۱ - Inferential

۲ - تشکیل جدید ص ۱۷ - مطلب یہ ہے کہ باری تعالیٰ ریاضیاتی وجودوں کی طرح محض معقول فی الذہن نہیں جس کی خارج میں کوئی ہستی نہ ہو - (مترجم)

۳ - Concrete ۴ - Data ۵ - Presence ۶ - Percept

۷ - Concept - مطلب یہ ہے کہ تعقلات کا تعلق ہمارے ذہن سے ہوتا ہے ، خارج سے نہیں اور باری تعالیٰ موجود فی الخارج ہے نہ کہ محض موجود فی الذہن (مترجم) - دیکھیے تشکیل جدید ص ۱۷۳

۸ - Physiological ۹ - تشکیل جدید ص ۱۵

میں لاتا ہے ۔ لہٰذا ہمارے ادراکی علم کی تکمیل کے لیے ہمیں دوسرے ادراکات کا سہارا لینا پڑتا ہے ۔ اس کے باوجود بھی یہ علم ناتمام رہتا ہے ۔ ادراک ُکل کو گرفت میں نہیں لا سکتا لیکن وجدان ُکل کو گرفت میں لے آتا ہے ۔ وجدان میں حقیقت کلی کا براہ راست درک ہوتا ہے ۔

(۲) وجدان ، قلب کی مخصوص صفت یا خاصیت ہے[1] ، یہ ذہن یا عقل کا خاصہ نہیں ہے ۔ ذہن یا فکر صرف عالمِ مظاہر یعنی عالمِ مجاز[2] کو یا بالفاظ دیگر حقیقت کے اس پہلو کو جو حسی ادراک میں منکشف ہوتا ہے اپنی گرفت میں لے سکتی ہے ۔ اس کے برعکس قلب ہمیں حقیقت کے ایسے پہلو سے روشناس کراتا ہے جہاں حسی ادراک کی رسائی نہیں ۔[3] علاوہ ازیں فکر ہمیشہ "معروضات یعنی اشیا کے گرد گھومتی رہتی ہے ۔"[4] حقیقت کو مقولات[5] یعنی ذہنی قوالب کے ذریعے گرفت میں لانا اس کا وظیفہ ہے ۔ لیکن یہ مقولات خود ہمارے آفریدہ ہیں ، یہ اُن لیبلوں کی مانند ہیں جو ہم چیزوں پر چسپاں کرتے ہیں جن کو اصلاً اشیا سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ۔ چنانچہ اشیا ، فکر کے قالب میں ڈھل کر ہمارے لیے ویسی نہیں رہتیں جیسی وہ بذاتِ خود ہیں بلکہ ایسی ہو جاتی ہیں جیسی وہ ہمارے تعلق سے نظر آتی ہیں ۔ اس لیے وہ سارا علم جو فکر سے حاصل کیا جاتا ہے اضافی[6] ہوتا ہے ۔ نتیجۃً ایسا علم ہمیشہ مجازی یعنی مظاہر کا ہوتا ہے ۔ لیکن وجدان کے ذریعے جو ایک کیفیتِ قلبی ہے، ہم اپنی ذات سے

---

۱ - تشکیل جدید ص ۱۵
۲ - Phenomenal world
۳ - تشکیل جدید ص ۱۵
۴ - مقدمہ مابعد الطبیعیات (انگریزی) از برگساں ص ۱
۵ - Categories
۶ - Relative - دیکھیے تنقید عقل محض (انگریزی) ازکانٹ ص ۲۳۲ و مابعد

ماورا ہو کر حقیقت مطلقہ تک پہنچ سکتے ہیں - ہم اشیا کا علم، قلب کے ذریعے یعنی اشیا میں خود جاگزیں ہو کر حاصل کر سکتے ہیں - وجدان کا عمل یہی ہوتا ہے - لیکن یہ صرف احساس[1] کے واسطے سے ممکن ہے - یہ احساسی تجربہ ایک نادر احساس ہے جس میں کُل اسی طرح منکشف ہوتا ہے گویا کہ وہ ادراک میں آیا ہو - باعتبار احساس، وجدان ایک اور لحاظ سے فکر سے مختلف ہے - وہ علم جو فکر کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے بنیادی طور پر قابلِ ابلاغ ہوتا ہے کیونکہ فکر اپنے معروضات کو تعقلات یا کلیات کے واسطے سے گرفت میں لاتی ہے جو الفاظ میں ظاہر کیے جاتے ہیں اور سب کی مِلک بن سکتے ہیں - لیکن وجدان بنیادی طور پر ناقابلِ ابلاغ ہوتا ہے کیونکہ وہ احساس ہے اور احساس کو دوسروں تک نہیں پہنچایا جا سکتا[2] کہ وہ غایت درجے شخصی ہوتا ہے - یہی وجہ ہے کہ صوفیانہ تجربے یعنی روحانی مشاہدے کا صحیح صحیح مافیہ[3] الفاظ میں ادا نہیں کیا جا سکتا کہ دوسروں کی دسترس میں آ جائے - یہاں زبان ہمارا ساتھ نہیں دیتی - وجدان، الفاظ و تعقلات اور مقولات کے اندر نہیں سما سکتا - صوفیانہ تجربہ چونکہ ایک احساسی امر ہے، اس بنا پر یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ صوفی اپنے مخصوص تجربے میں خود اپنی داخلیت یا موضوعیت کے دھندلکے میں ڈوب جاتا ہے - یہ درست نہیں، بلکہ اس کا تجربہ ایک "وقوفی مافیہ" رکھتا ہے اور ہمارے دوسرے عام تجربات یعنی مشاہدات کی طرح معروضی ہوتا ہے - "یہ احساس ایک معروض کے شعور پر ختم ہوتا ہے، اور کوئی احساس اس قدر اندھا نہیں ہوتا کہ خود اپنے معروض کا کوئی تصور نہ رکھتا

---

۱ - Feeling ۲ - تشکیلِ جدید ص ۱۸، ۲۰ ۳ - Content

ہو۔"[1] صوفیانہ تجربے کا معروض حقیقی اور وجودی[2] یعنی درحقیقت موجود ہوتا ہے۔

(۳) وجدان کی ایک اور صفت اس کی ناقابلِ تجزیہ کلیت ہے۔[3] اس میں کُل حقیقت ایک ناقابلِ تقسیم وحدت نظر آتی ہے حتیٰ کہ تجربے کا موضوع یعنی صاحبِ تجربہ خود بھی اس وحدت میں "غرق ہو جاتا ہے۔"[4] اس تجربے میں ذات اور غیرِ ذات کے امتیاز کا کوئی امکان نہیں، صوفی خود اپنی ذات سے غافل ہو جاتا ہے، وہ اپنے آپ کو مٹا دیتا ہے، وہ اب اپنا وجود ہی نہیں رکھتا، وہ خود اپنے معروض کے علاوہ اور کچھ نہیں رہ جاتا۔ حقیقت اس پر "واحد کُل" کے طور پر منکشف ہوتی ہے جو ناقابلِ تقسیم اور ناقابلِ تجزیہ ہے۔ تجربے کی عام سطح پر یہ صورتِ حال نہیں ہوتی۔ تجربے کی عام سطح کو صاف طور پر موضوع اور معروض میں تحلیل کیا جا سکتا ہے۔ نیز معروض مختلف حسی مہیجات[5] میں تقسیم ہو جاتا ہے، مثلاً تجربے کے لاتعداد معطیات میز کے واحد مشاہدے میں ضم ہو جاتے ہیں اور ان معطیات کے ذخیرے سے میں انہیں چن لیتا ہوں جو زمان و مکان کے ایک خاص نظم میں مرتب ہو جاتے ہیں اور انہیں میز کی نسبت سے ہموار کر لیتا ہوں۔ لیکن وجدان کے عمل میں یہ ممکن نہیں ہے۔

---

۱ - تشکیل جدید ص . ۲ - مطلب یہ ہے کہ کوئی احساس اپنے مقصد سے بیخبر نہیں ہوتا، ادھر احساس کی کیفیت طاری ہوئی، اُدھر اُس شے کا خیال بھی ایک جزو لازم کی طرح اس میں شامل ہو گیا جس سے اس کو تسکین ہوگی (مترجم)

۲ - Existential   ۳ - تشکیل جدید ص ۱۷

۴ - غرق ہونے کا مطلب یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ ذات اس وحدت میں جذب ہو جاتی ہے یا اس کی کم قدری ہو جاتی ہے۔ اقبال کے نزدیک ذات یعنی خودی فنا نہیں ہوتی بلکہ صوفیانہ تجربے کے عمل میں صرف عارضی طور پر دب جاتی ہے۔

۵ - Sense stimuli

اس صورت میں حقیقت ایک ناقابلِ تجزیہ وحدت کے طور پر منکشف ہوتی ہے۔

(۴) علاوہ ازیں، وجدان میں یہ "ناقابلِ تجزیہ وحدت" ایک یکتا ذات کے طور پر منکشف ہوتی ہے[۱]۔ وہ اپنے آپ کو ایک شخص کے طور پر ظاہر کرتی ہے۔ یہ "یکتا ذات" ہماری اپنی ذات سے ماورا ہوتی ہے۔ وہ ایک ایسی چیز کی طرح ہے جو ہمارے سامنے ہے اور ہمیشہ ہم سے پرے ہے۔ لیکن یہ بات استبعادی[۲] معلوم ہوگی کہ صوفی اس ذات سے قریب ترین ربط رکھتا ہے۔ اگرچہ وہ ماورا ہے تاہم ہمہ گیر[۳] یعنی محیط کل ہے، کیونکہ تجربے کے عمل میں صوفی اس کے ساتھ مکمل وحدت کا شعور رکھتا ہے۔ اس کی اپنی ذات اس ہمہ گیر وحدت میں غرق ہو جاتی ہے اور موضوع و معروض کا عام فرق محو ہو جاتا ہے۔ اس کے باوجود جو کچھ براہِ راست ادراک میں آتا ہے وہ ایک ذات ہے، ایک شخص ہے۔ لیکن ہر ذات ذہن کی حامل ہوتی ہے۔ تاہم اللہ تعالیٰ کے ذہن کو ہم اپنے دائرۂ فہم میں نہیں لا سکتے، لہٰذا وہ ہمیشہ ہم سے "ماورا"[۴] رہتا ہے، "وراءالورا"[۵] رہتا ہے۔ تاہم یہ اللہ تعالیٰ کا ذہن بطور ایک ذات یا خودی کے ہے جس کا صوفی وجدانی ادراک کرتا ہے۔ اس کی تصدیق جوابی عمل[۶] سے ہوتی ہے۔ کیونکہ "بلا شبہہ جوابی عمل ایک باشعور ذات کی موجودگی کا معیار ہے۔"[۷]

(۵) وجدان چونکہ حقیقت کو بطورِ کُل درک کرتا ہے، اس لیے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ "سلسلہ وار زمان" غیر حقیقی ہے۔

---

۱ - تشکیل جدید ص ۱۸ ۲ - Paradoxical ۳ - Immanent
۴ - Beyond ۵ - Beyond the beyond
۶ - Response ۷ - تشکیل جدید ص ۱۸-۱۹

صوفی حقیقت سے سرسری نہیں گزرتا ، وہ حقیقت کے پہلوؤں کو الگ الگ کرکے اور جزوی طور پر نہیں دیکھتا بلکہ اسے بطور کُل وجدان کے ایک لمحے میں گرفت کر لیتا ہے ۔ وہ "سرمدیت" یعنی ازل سے ابد تک کو اپنی گرفت میں لے لیتا ہے چنانچہ زمان میں تسلسل[1] یا تواتر اس کے لیے وجود نہیں رکھتا ، وہ غیر حقیقی ہے ۔

یوں تو برگساں بھی وجدان کا حامی ہے لیکن اس کے لیے وجدان بنیادی طور پر "ذہنی ہمخیالی یا ہمدردی"[2] ہے لیکن ہمخیالی یا ہمدردی اپنے قطعی معنی میں وجدان نہیں ہے۔ وہ وجدان تک پہنچنے میں ہماری مدد ضرور کرتی ہے لیکن خود وجدان نہیں ہے ۔ وجدان ، حقیقت کا "براہِ راست ادراک" ہے اور ادراک مشتمل ہوتا ہے ادراک کرنے والے یعنی مدرک اور شے مدرکہ پر ۔ ہمدردی محض میں ادراک کرنے والے کی نفی کا رجحان غالب ہوتا ہے ۔ کسی شے کا معروضی علم حاصل کرنے کے لیے، بقولِ برگساں ، ہمیں اپنے آپ کو تمام یادداشتوں سے پاک کرنا ہوگا ، لیکن اس کا مطلب انجام کار ذات کی مکمل نفی کے مترادف ہوگا کیونکہ ذات یادوں کی شیرازہ بندی سے عبارت ہے ۔" جب میں کسی مقام یا شخص کو شناخت کرتا ہوں تو اس سے یہی مراد ہوتی ہے کہ میں اسے اپنے ہی ماضی کے تجربے سے منسوب کرتا ہوں نہ کہ کسی دوسرے ایغو یعنی ذات کے تجربات سے ۔"[3] ہماری ذہنی حالتوں[4] کا یہی منفرد باہمی ربط ہے جسے ہم لفظ "میں" سے ظاہر کرتے ہیں ۔ اسی بنیادی وحدت اور کثرت[5] یا گوناگونی سے ایغو عبارت ہے ۔ اقبال کے خیال میں برگساں وجدان

---

۱ - Sequence

۲ - Intellectual sympathy - دیکھیے مقدمہ' مابعدالطبیعیات ص ۸

۳ - تشکیل جدید ص ۹۵ ۔ ۴ - Mental states ۔ ۵ - Diversity

کی صرف بیرونی سطح تک ہی پہنچا۔ وہ وجدان کی اصل ماہیت کو نہ سمجھ سکا۔[1]

لیکن اب یہ کہا جا سکتا ہے کہ وجدان سے مطابقت رکھنے والی کوئی معروضی حقیقت نہیں ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کے وجدان کے بارے میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے، نیز یہ کہ حواس سے حاصل ہونے والا علم ہی علم کی وہ واحد قسم ہے جو ہم حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے، تجربے کی عام سطح کے علاوہ بھی حقیقت کو جاننے کے اور طریقے ہیں۔ یقیناً خود اپنی ذات کا وجدان ہمیں وہ نقطۂ انحراف فراہم کرتا ہے جو ہمیں عام طریقۂ علم سے الگ لے جاتا ہے۔ بذریعۂ وجدان، ذات کا براہِ راست ادراک عام معنی میں ناقابل فہم ہے لیکن اس بنا پر اسے مسترد نہیں کیا جا سکتا۔ یہی بات اللہ تعالیٰ کے وجدان کے بارے میں کہی جا سکتی ہے۔ ہر ملک اور زمانے میں ماہرینِ مذہب نے اس امر کی شہادت دی ہے کہ ہمارے عام شعور کے ساتھ شعور کی دیگر امکانی صورتیں[2] بھی پائی جاتی ہیں اور شعور کی یہ صورتیں زندگی بخش اور علم بخش تجربات کے امکانات روشن کرتی ہیں۔ صوفی کو اس کا یقین ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے صوفیانہ تجربے یا مشاہدے کا ایک ناقابل تردید واقعہ ہے، وہ اللہ تعالیٰ کا براہ راست ادراک کرتا ہے، اس بارے میں اسے نہ کوئی شک ہوتا ہے نہ ابہام۔ اور وجدان کا یہ راستہ سب کے لیے کھلا ہے۔ ایک دہریہ بھی اللہ تعالیٰ کا وجدان حاصل کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ اس کے لیے وہ زحمت اٹھائے جو ناگزیر ہے۔

۱۔ اقبال کا خیال وجدان کے حد وسع یا دائرہ کار کے بارے میں بھی برگساں سے مختلف ہے جیسا کہ آگے کے ابواب سے ظاہر ہوگا۔

۲۔ Potential types

نیز یہ کوئی اعتراض نہیں کہ وجدان "عضوی لحاظ سے معین ہوتا ہے۔"[1] یعنی وجدانی تجربے کی صلاحیت کے لیے یہ ضروری ہوتا ہے کہ انسان ایک خاص قسم کے مزاج اور موڈ کا حامل ہو جو کچھ زیادہ صحت مند نہ ہو کیونکہ صوفی کا تجربہ ایک غیر منظم[2] دماغ کی پیداوار ہوتا ہے، ایک غیر منظم دماغ جو خلل اعصاب یا ویسے ہی کسی اور مرض میں مبتلا ہوتا ہے، اس دماغ کے مقابلے میں جو مکمل طبعی[3] حالت میں ہو، وجدانات کو قبول کرنے کی زیادہ صلاحیت رکھتا ہے۔ چنانچہ ایک نفسیاتی مریض یعنی وارفتہ نفس[4] شخص بآسانی اپنے لیے صوفیانہ وجدان کے امکان کا مدعی ہو سکتا ہے۔ وہی "کسی پیکر موہوم کو نام اور مقام سے منسوب کر سکتا ہے"۔۔۔ لیکن یہاں یہ سوال پوچھا جا سکتا ہے کہ آیا تمام ذہنی حالتیں عضوی لحاظ سے معین نہیں ہوتیں؟ "سائنسی ذہن بھی عضوی لحاظ سے اتنا ہی معین ہوتا ہے جتنا کہ مذہبی ذہن۔"[5] کیونکہ بعض خاص قسم کے تجربوں کے لیے خاص قسم کا مزاج ضروری ہے۔ علاوہ ازیں یہ کہنے سے کہ مذہبی تجربات خلل اعصاب کا نتیجہ ہوتے ہیں اور فاسد[6] ہوتے ہیں، یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ یہ تجربات کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتے۔ اول تو وہ ان معنوں میں فاسد نہیں ہوتے بلکہ پورے طور پر طبعی حالت کے حامل ہوتے ہیں کہ وہ معروضی حقیقت کو منکشف کرتے ہیں اور ایک "وقوفی مافیہ" رکھتے ہیں۔ وہ محض التباسات[7] نہیں ہوتے۔ ثانیاً یہ تجربات، فاسد اور خلل اعصاب کا نتیجہ ہی کیوں نہ ہوں صداقت کے تجربات ہوتے ہیں، یہی سبب ہے کہ ایسا تجربہ،

---

۱ - Organically determined ۲ - Disorganised
۳ - Normal ۴ - Psychopath ۵ - تشکیل جدید ص ۲۲
۶ - Abnormal ۷ - Illusions

صاحبِ تجربہ کی شخصیت کو بدل دینے کی ناقابلِ تغیر قوت رکھتا ہے۔ اس میں "ایغو کی قوتوں کو مرتکز کرنے اور اس طرح سے اسے ایک نئی شخصیت عطا کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔"[۱] وہ صاحبِ تجربہ کے لیے تکمیل اور روحانی نشو و نما کے پوشیدہ امکانات کھول دیتا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ پیغمبر کے معاملے میں یہ نام نہاد خللِ اعصاب اسے اپنی شخصیت کو اجاگر کرنے کی قوت ہی نہیں بخشتا بلکہ اپنے ارد گرد کی ساری دنیا کو ایک نئے سانچے میں ڈھال دیتا ہے۔ وہ اپنے باطنی تجربات کی روشنی میں دنیا کو ناقص اور پسماندہ پاتا ہے اور اپنے روحانی تجربے کے مطابق بنی نوعِ انسان کی زندگی کو ایک نیا ولولہ بخشتا اور ان کے کردار کو سنوارتا ہے۔ کیا یہ سب محض واہمہ ہے ؟ نہیں۔ محض ایک وہمی تخیل بنی نوع انسان کی تقدیروں کو بدلنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ پیغمبر بھی وہم و گمان کا شکار ہوتا ہے لیکن وہ کھوٹے کو کھرے سے الگ کر دیتا ہے۔[۲] وہ یہ فیصلہ "امر ربی"[۳] کی روشنی میں کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا تجربہ لاکھوں کے قلوب کو گرما دیتا ہے۔ انسانیت نے ہمیشہ اپنا سرمذہب کے آستانے پر جھکایا ہے اور صرف یہیں اسے سکون اور طمانیتِ خاطر نصیب ہوئی ہے۔ بنی نوع انسان کی ساری تاریخ اس امر کی گواہ ہے۔ مذہب کوئی احمقانہ واہمہ نہیں ہے بلکہ "اقدار کے مطلق اصول کو گرفت میں لینے کی ایک سوچی سمجھی کوشش ہے۔"[۴] یہی وجہ ہے مذہب کو اقدار کی درجہ بندی میں ہمیشہ سب سے بلند مقام دیا گیا ہے۔ یوں بھی نفسیات کو یہ کیا حق پہنچتا ہے کہ وہ صوفیانہ تجربے کو فاسد کہے جبکہ نفسیات نے ابھی تک صوفیانہ شعور کے متعلق

---

۱ - تشکیل جدید ص ۱۵
۲ - تشکیل جدید ص ۲۲ ، ۲۶ ، ۱۸۰
۳ - Imperative from above
۴ - تشکیل جدید ص ۱۷۸ ، ۱۷۹

کوئی تحقیق نہیں کی ہے - اس نے ابھی تک کسی نابغے[۱] کی نفسیات کا جائزہ بھی نہیں لیا ہے - نابغے کا تجربہ بھی گو کاملاً طبعی ہوتا ہے تاہم ماہر نفسیات کو خللِ اعصاب کا نتیجہ یا تجربہ فاسد نظر آ سکتا ہے - اصل بات یہ ہے کہ نفسیات نے ابھی تک نام نہاد عام تجربے سے ہٹ کر تجربات کی دوسری سطحوں کے امکانات کو قبول نہیں کیا ہے - ایسی سطحیں اپنے دائرۂ عمل میں بالکل معقول اور متین و مستقیم ہو سکتی ہیں اور عام یعنی طبعی سطح سے مختلف عضوی حالتوں سے متعین ہو سکتی ہیں - عام یعنی طبعی سطح سے مختلف ہر عضوی حالت لازماً فاسد اور اعصابی خلل کا نتیجہ نہیں ہوتی ۔[۲] اگر ہمیں عام تجربے سے ماورا کوئی اور توقع ہو تو پھر ہمیں "اس امر کا سامنا بڑی جرأت مندی کے ساتھ کرنا چاہیے خواہ اس سے ہماری عام طرزِ فکر و اندازِ حیات میں کسی قسم کا خلل یا رد و بدل ہی واقع ہوجائے۔"[۳]

بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ مذہب ہماری دبی ہوئی خواہشات اور ہیجانات[۴] کا اظہار ہے - ماہرین تحلیل نفسی کہتے ہیں کہ انسان اپنے ماحول سے کبھی مطمئن نہیں ہو سکتا ، وہ اس سے نا آسودہ ہی رہتا ہے - یہ نا آسودگی کچھ تو اس کی شعلہ فشاں روح کی وجہ سے ہے جو ہمیشہ اسے نئی امیدوں اور آرزوؤں کے لیے برانگیختہ کرتی رہتی ہے اور کچھ ان ناقابلِ عبور مشکلات اور محالات کی وجہ سے جن میں وہ گھرا رہتا ہے - وہ اپنی فطرتِ کاملہ کی آسودگی کا لطف اٹھانے سے قاصر رہتا ہے - وہ صرف اپنی چند خواہشات سے لطف اندوز ہوتا ہے اور وہ بھی دوسروں کے اِستخفاف[۵] کے بل پر - نظر انداز کیے ہوئے ہیجانات اس کے تحت الشعور میں خوابیدہ رہتے

۱ - Genius ۲ - تشکیل جدید ص ۱۸۳ ۳ - تشکیل جدید ص ۱۷۹
۴ - Impulses ۵ - At the expense

ہیں تاکہ کسی لمحے بھی شعور میں ابھر سکیں ۔ خواب اور اعصابی خلل اور ایسے ہی دوسرے افعال میں اِن مسترد شدہ ہیجانات کو اپنی تسکین کا موقع ملتا ہے ۔ "مذہب صرف ایک افسانہ ہے جو انھیں مسترد شدہ ہیجانات نے گھڑا ہے تاکہ بے قید پروازِ خیال کو ایک پرستان میسر آسکے۔"[1] اس طرح مذہب ، اصل میں اس خوفناک سخت و سنگین حقیقت سے فرار کا ایک راستہ ہے جس میں آدمی گھرا ہوا ہے ۔ انسان ایسے افسانے تراش لیتا ہے تاکہ اپنے وجود کو قابلِ برداشت اور زندگی کو بسر کرنے کے لائق بنا لے ۔ مذہب بھی ایسا ہی ایک افسانہ ہے جو اس کے زخموں پر مرہم رکھتا ہے ، اس کی کوششوں کو مہمیز کرتا اور اسے اپنے ماحول کی تمام خرابیوں پر غالب آنے کی امید دلاتا ہے ۔ لیکن اب ، بقول اقبال ، پہلا سوال یہ ہے کہ ذہن میں ایک "لاشعور منطقے" کا تسلیم کرنا ایک بے دلیل مفروضہ[2] دعویٰ نہیں ہے[3] ؟ انسان کے طبعی یا عام نفس کے پیچھے کوئی کباڑخانہ نہیں ہے جہاں پراگندہ ہیجانات منتظر رہتے ہوں ۔ بلکہ پراگندہ ہیجانات کا شعور میں ابھرنا یہ ثابت کرتا ہے کہ حقیقت کی جوابی عمل کی دوسری راہیں بھی ہیں جو ہمارے ان مروجہ طریقوں کے علاوہ ہیں جن کے ہم عادی ہیں ۔ دوسری بات یہ ہے کہ لاشعور کی حقیقت کو اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی صوفیانہ تجربے کا لاشعور سے علّی طور[4] پر متعین ہونا اور اس بنا پر موضوعی ہونا ثابت نہیں ہوتا ۔ صوفی پورے طور پر آگاہ ہوتا ہے کہ وہ ایک معروضی حقیقت

---

۱ - تشکیل جدید ص ۲۳

۲ - Gratuitous hypothesis

۳ - تشکیل جدید ص ۲۳

۴ - مصنف نے Casually determined لکھا ہے جو غالباً طباعت کی غلطی ہے - Casually کا ترجمہ "اتفاقیہ طور پر" ہوگا - (مترجم)

کے رو برو ہے جس کا شعوری طور پر ادراک کرتا ہے اور جس کی والہانہ پرستش کرتا ہے۔ صوفی کا تجربہ سائنسدان کے تجربے کی طرح ایک "مقرون یعنی موجود فی الخارج تجربہ" ہوتا ہے جہاں وہم و گمان کا کوئی گزر نہیں ہوتا۔ سچ تو یہ ہے کہ مذہب کے ساتھ انصاف کرتے ہوئے یہ کہنا چاہیے کہ مذہب نے سائنس سے بہت پہلے مقرون تجربے کی ضرورت پر زور دیا[1]۔ تیسری بات یہ ہے کہ اگرچہ بعض مذاہب ایسے ہو سکتے ہیں جو زندگی کے تلخ حقائق سے فرار کے راستے سجھاتے ہیں لیکن یہ بات ہر مذہب کے لیے درست نہیں ہے، مثلاً اسلام ہمیں زندگی کے مصائب اور مایوسیوں کا مردانہ وار مقابلہ کرنے کی تلقین کرتا ہے نہ کہ ان سے فرار کی۔

فرائڈ اور آگے جاتا ہے اور ہماری تمام خواہشات کو جنسی ہیجان سے منسوب کرتا ہے۔ اس کے خیال میں چونکہ یہی بنیادی محرک ہے، لہذا ہماری تمام تمنائیں جنسی ہیجان ہی کی شکلیں ہیں۔ مذہب بھی اس ہیجان کی کارستانی کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ جب ماحول جنسی ہیجان کے راستے میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے تو جنسی ہیجان لاشعور میں چلا جاتا ہے جہاں ایک مخفی قوت کی حیثیت سے دبا رہتا ہے جو بہرحال اپنا اظہار، عبادت اور پرستش کی مختلف صورتوں میں کرتا ہے۔ اس سے انسان کو جنسی ہیجان کی جزوی اور بالواسطہ تکمیل کا موقع ملتا ہے۔ لیکن اقبال کے نزدیک یہ بات درست نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مذہبی شعور جنسی شعور سے بالکل مختلف ہوتا ہے بلکہ دونوں اکثر ایک دوسرے کے مخالف ہوتے ہیں۔ مذہب، نفسِ انسانی پر پابندیاں عائد کرتا ہے اور جنسی ہیجانات کی روک تھام

---

۱ - تشکیل جدید ص ۱۷۲

کرتا ہے ، لیکن اس بنا پر یہ نہیں سمجھنا چاہیے ، جیسا کہ یونگ نے غلطی سے سمجھا ہے ، کہ مذہب ، شہوت[1] کی سرگرمیوں پر اخلاقی پابندی عائد کرنے کا محض ایک حیاتیاتی طریقہ ہے ۔ یونگ کے مطابق مذہب کا مقصد انسانی معاشرے کے گرد اخلاق نوعیت کے حصار قائم کرنا ہے تاکہ معاشرے کو ایغو کی بے لگام جبلتوں سے محفوظ کیا جائے ۔ لیکن مذہب محض اخلاقیات سے بڑھ کر اور بھی کچھ ہے ۔ اس کا مقصد ایغو کا ارتقا ہے اور اس ارتقا کی تلاش موجودہ عرصۂ حیات سے بہت آگے کی جانی چاہیے ۔ اخلاقیات اور ضبط نفس یقیناً ہماری تمنائے ارتقا میں معاون ثابت ہوتے ہیں لیکن وہ ایغو کے ارتقا میں محض ابتدائی منازل ہیں[2] ۔ مذہب کی روح استکمال کی تمنا[3] نہیں بلکہ حقیقتِ مطلقہ سے براہِ راست تعلق کی تمنا ہے ۔ مذہب، جیسا کہ میتھو آرنلڈ نے سمجھا ہے ، صرف "جذبات بھرے اخلاق"[4] کا نام نہیں ہے ۔ وہ اس سے کہیں زیادہ ہے ۔ اس کا مقصد تمام زندگی اور وجود کے اساسی سرچشمے سے قریبی ربط حاصل کرنا ہے ۔ یہ تمنا عبادت اور پرستش میں اپنا اظہار کرتی ہے[5] ۔ وجدان کے عمل میں صوفی بھی استکمال کا تمنائی نہیں ہوتا بلکہ اس کی یہی آرزو ہوتی ہے کہ وہ حقیقت مطلقہ سے ہمیشہ گہری دوستی[6] رکھے ۔ اور حقیقت تو یہ ہے کہ بعض صوفیہ اس تجربے کے دوران میں تمام اخلاق ضابطوں کو اُن کے رسومِ ظاہری سمیت مسترد کر دیتے ہیں[7] ۔

مذہب صرف عقائد اور نظریات کا ایک ضابطہ اور اس لحاظ سے

---

۱ - Libido
۲ - تشکیل جدید ص ۵۸
۳ - Yearning for perfection
۴ - Morality touched with emotion
۵ - تشکیل جدید ص ۵۸
۶ - Closest intimacy
۷ - مثلاً شمس تبریز ، حلاج وغیرہ

ادعائے اخلاقیات کا نام نہیں ہے۔ تمام اچھے مذاہب "اقدار کے اصولِ مطلق کو گرفت میں لینے کی دانستہ مہم" ہوتے ہیں[۱]۔ تمام مذاہب ہم میں فوق الحواس اور وراء الورا حقیقت مطلقہ کا شعور بیدار کرتے ہیں۔ قرآن مجید کا اصل مقصد آدمی میں، اللہ تعالیٰ اور کائنات کے ساتھ اس کے بوقلموں تعلقات و روابط کے برتر شعور کو بیدار کرنا ہے۔"[۲] اور آدمی کے لیے اس نور افشاں شعور کا مقصدِ نہائی اسے اپنے طور پر حقیقتِ حقہ کو دریافت کرنے میں مدد دیتا ہے۔ مذہبی زندگی کو تین منزلوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، ایمان، فکر اور اکتشاف یا عرفان[۳]۔ پہلی منزل میں ہم بلا کسی شک اور شبہے کے جو کچھ ہم سے کہا جاتا ہے اسے بطور عقیدہ یا اصول یا حکم کے تسلیم کر لیتے ہیں۔ دوسری منزل میں ہم عقلی طور پر اسے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں جس پر یقین کرنے کو کہا گیا ہے۔ گویا ہم اپنے ایمان کی ایک مابعدالطبیعیات بناتے ہیں۔ تیسری منزل میں ہم حقیقتِ مطلقہ سے براہِ راست تعلق پیدا کرنے کے خواہش مند ہوتے ہیں۔ اس منزل میں ہم اپنے طور پر تمام قانون اور وجود کے سرچشمے کو خود دریافت کرنے کی خواہش رکھتے ہیں۔ ہم خود حقیقتِ مطلقہ کا تجربہ (یعنی مشاہدہ) کرنے کے آرزو مند ہوتے ہیں۔ اس لیے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ "صوفیانہ تجربہ جو باعتبار نوعیت یعنی کیفاً[۴] انبیا کے تجربے (یعنی احوال و واردات) سے مختلف نہیں ہوتا، اب ایک اہم واقعے کے طور پر معدوم ہو گیا ہے۔"[۵] براہِ راست تجربہ تو ساری مذہبی زندگی کا حقیقی مقصد ہے۔ مذہبی اصول و عقائد پہلی منزل میں ہمیں ایک بوجھ محسوس ہوتے ہیں لیکن ان کی حقیقی معنویت

۱۔ تشکیل جدید ص ۱۷۹ — ۲۔ تشکیل جدید ص ۸
۳۔ تشکیل جدید ص ۱۷۱ — ۴۔ Qualitatively — ۵۔ تشکیل جدید ص ۱۲۰

تیسری منزل میں براہِ راست منکشف ہو جاتی ہے ۔ اس وقت وہ خارج سے عائد کردہ نہیں رہتے بلکہ پتا چلتا ہے کہ وہ اس ہستی کی رویت[1] میں ممد و معاون ہیں جو تمام قانون اور وجود کا سرچشمہ ہے ۔ اس طرح مذہب بنیادی طور پر اکتشاف اور تجربے (یعنی مشاہدے) کا عمل ہے ۔

لیکن اب یہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ مذہبی تجربہ خالصاً شخصی اور ناقابلِ ابلاغ ہوتا ہے ۔ صوفی کو جو تجربہ ہوتا ہے وہ ہمیشہ اس کا اپنا ہی رہتا ہے ، وہ ایسا نہیں ہوتا کہ تعقلات میں دوسروں تک پہنچایا جا سکے ۔ اس لیے وہ علمِ عامہ کا سرچشمہ نہیں ہو سکتا ۔ لیکن اقبال کی رائے میں اس طرح وجدان ایک علم بخش تجربے کی حیثیت سے باطل نہیں قرار پاتا ۔ جو علم ، وجدان سے حاصل ہوتا ہے وہ ناقابلِ ابلاغ ہوتے ہوئے بھی بہر حال علم ہے ، اور حقیقتِ مطلقہ کا براہِ راست علم ۔ مذہبی تجربے کے ناقابلِ ابلاغ ہونے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ مذہبی آدمی کی سعی و جستجو بے سود ہے ۔"[2] علاوہ ازیں اس تجربے کا ناقابلِ ابلاغ ہونا کوئی وزنی اعتراض نہیں ہے ۔ یوں دیکھیے تو ہم خود اپنی ذات کا تجربہ دوسروں تک نہیں پہنچا سکتے ، پھر بھی ہم اس تجربے کے حامل ہوتے ہیں جس سے یہ پتا چلتا ہے کہ ہماری ذات موجود اور حقیقی ہے ۔ یہ بات کہ صوفیانہ تجربہ ناقابلِ ابلاغ ہوتا ہے اس بنیادی صداقت کو ظاہر کرتی ہے کہ ایغو کی اساسی ماہیت نادر و یکتا ہے اور اس کے احساسات اور تجربات کی بوقلمونی نہایت ہی مخصوص نوعیت رکھتی ہے ۔ کوئی چیز جو نادر و یکتا ہو عام تعقلات میں قابلِ ابلاغ نہیں ہوتی ۔ اور

---

۱ - Vision

۲ - تشکیل جدید ص ۱۲۳

پھر ہم تعقلات کے ذریعے حاصل ہونے والے علم کو اس قدر مقدس کیوں قرار دیں ؟ تعقلات تو ہمارے روز مرہ تجربات کے بھی پورے طور پر آئینہ دار نہیں ہوتے ۔ جیسا کہ برگساں بتاتا ہے "تعقلات علامتیں ہیں جو ان اشیا کا بدل بن جاتی ہیں جن کے لیے وہ بطور علامت استعمال ہوتی ہیں ، یہ عمل ہم سے کسی کوشش کا تقاضا نہیں کرتا ۔ اگر ان کا بدقتِ نظر جائزہ لیا جائے تو ہر تعقل اشیا کے صرف اسی پہلو کو محفوظ رکھتا ہے جو اس شے میں اور دوسری اشیا میں مشترک ہوتا ہے ۔"[1] وہ کبھی ہمیں کسی چیز کی انفرادی ماہیت سے آشنا نہیں کرتا ۔ جو علم تعقلات کے ذریعے حاصل ہوتا ہے وہ صرف اضافات اور مشابہات پر مشتمل ہوتا ہے ، شے بذاتہ یا شے کماہی کا نہیں ہوتا ۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ صوفیہ کے تجربات ایک دوسرے کی تردید کرتے ہیں مثلاً ایک صوفی اِلٰہیت[2] یعنی شخصی خدا کے وجود کا اثبات کرتا ہے تو دوسرا ہمہ الٰہیت[3] یعنی وحدتِ وجود کا ۔ اور یہ اختلافات ثابت کرتے ہیں کہ ان کے تجربات معروضی نہیں ہوتے بلکہ صرف ان کے واہمے کی تخلیق ہوتے ہیں ۔ یہ تو ایک امرِ واقعی ہے کہ مختلف صوفیوں کے تجربات میں اختلاف پایا جاتا ہے لیکن یہ واقعہ صرف یہ ظاہر کرتا ہے کہ صوفی کے لیے گوناگوں تجربات کے امکانات موجود ہیں ۔ اور تجربات ، درجات کے حامل ہوتے ہیں ۔ آخری تجربہ وہ منزل نہیں ہے جہاں صوفی اپنے آپ کو محبوب کی ذات میں فنا کر دیتا ہے اور سمندر میں قطرے کی مانند مل جاتا ہے بلکہ وہ منزل ہے جہاں اس کی شخصیت اور بھی زیادہ محکم اور عمل پذیر

---

۱ - مقدمۂ مابعدالطبیعیات ص ۱۵   ۲ - Theism   ۳ - Pantheism

ہوتی ہے - "ایغو کی جستجو کا مقصود انفرادیت کی حدود سے آزادی نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس اس کا مقصود انفرادیت کی زیادہ قطعی تصریح ہے[1] -" یہ حصول تدریجی اور یہ تجربہ معروضی ہوتا ہے -

---

۱ - تشکیل جدید ص ۱۸۷

باب سوم

خودی

اقبال کا فلسفہ اصل میں خودی کا فلسفہ ہے۔ خودی بیک وقت اقبال کی فکر کا نقطۂ آغاز بھی ہے اور بنیادی نکتہ بھی۔ خودی ہی انھیں مابعد الطبیعیات کی شاہراہ تک پہنچاتی ہے کیونکہ یہ ذات یا خودی ہی کا وجدان ہے جو مابعد الطبیعیات کو اقبال کے لیے ممکن بناتا ہے۔ انھوں نے دعویٰ کیا ہے کہ یہ وجدان انھیں خود حاصل ہوا ہے[1]۔ ذات یعنی خودی ایک واقعی حقیقت ہے، وہ وجود رکھتی ہے اور اپنے طور پر وجود رکھتی ہے، ہم وجدانی طور پر جانتے ہیں کہ وہ سب سے زیادہ حقیقی ہے، ہم اس کی حقیقت کا براہِ راست وجدان کر سکتے ہیں۔ اس طرح خودی کا وجدان ہمیں اپنے ذاتی تجربے کی حقیقت کا غیر متزلزل ایقان مہیا کرتا ہے۔ نیز وجدان نہ صرف خودی کی حقیقت کا اثبات کرتا ہے بلکہ اس کی ماہیت اور جوہر کو بھی ہم پر آشکار کر دیتا ہے۔ خودی جیسی کہ وہ وجدان میں منکشف ہوتی ہے ہادیانہ یعنی رہنما[2]، آزاد[3] اور غیرفانی ہے۔

---

۱ - تشکیل جدید ص ۴۴، ۴۵ - برگساں کے تصور استدام کی توضیح کرتے ہوئے اقبال نے کہا ہے کہ "گہرے غور و فکر کے لمحات میں جب کہ انائے فعال معطل ہو جاتا ہے، ہمیں موقع ملتا ہے کہ اپنے عمیق تر نفس میں ڈوب کر محسوسات و مدرکات کے حقیقی مرکز تک جا پہنچیں۔ (مترجم)

۲ - Directive

۳ - Free - یعنی مختار نہ کہ مجبور

ہمہ الٰہیت یا وحدتِ وجود کے ماننے والوں نے خودی کی حقیقت کا انکار کیا ہے، وہ مظاہر کی دنیا کو غیر موجود اور غیر حقیقی قرار دیتے ہیں۔ دنیا کو غیر حقیقی قرار دینے کے بعد آدمی بھی اپنی تمام اخلاق اور سماجی ذمے داریوں اور ولولوں سمیت عدم میں گم ہو جاتا ہے۔ عمل، سعی اور ترقی، خواہ افراد کی ہو یا اقوام کی، عقیدہ ہمہ الٰہیت کی اساس پر برقرار نہیں رکھی جا سکتی[1]۔ لہٰذا خودی کو صحیح معنی میں موجود اور درحقیقت حقیقی ماننا ہمہ الٰہیت کے بنیادی عقیدے کے منافی ہے کیونکہ یہ عقیدہ نہ تو تجربے کے کسی متناہی مرکز کو تسلیم کرتا ہے اور نہ دنیا کو معروضی حقیقت سے متصف کرتا ہے۔

جیسے جیسے وقت گزرتا گیا اقبال عقیدۂ وحدت الوجود یعنی ہمہ الٰہیت کے خطرناک نتائج سے آگاہ ہوتے گئے حالانکہ وہ خود اپنے ابتدائی زمانۂ فکر میں اس عقیدے کے معترف تھے۔ ہمہ الٰہیت کے خلاف اُن کی دلیلوں کا خلاصہ یہ ہے:

(ا) اول تو یہ کہ معطیاتِ حواس[2] اور فکر کی ادراکی سطح کو غیر حقیقی نہیں قرار دیا جا سکتا۔ عالم یعنی دنیا وجود رکھتی ہے[3]۔ ہم اس میں کوئی شک و شبہہ نہیں کر سکتے۔ وحدت الوجودی یہ کہہ سکتا ہے کہ ہمارے حواس ہمیں دھوکا دیتے ہیں اور عالم بظاہر موجود نظر آتا ہے۔ اسی لیے نظریۂ وحدتِ وجود سے ناتا توڑنے کے لیے اُس سے زیادہ قوتِ فکر و ایقان کی ضرورت ہے جتنی کہ صرف مظاہر کے ادراک سے ہمیں حاصل ہوتی ہے۔

---

۱ - دیباچہ اسرار خودی (انگریزی) ص ۱۸

۲ - Sense data

۳ - تشکیل جدید ص ۹، ۱۰

چنانچہ اقبال ایک اور اہم ملاحظے کو دلیل میں لاتے ہیں۔

یہ نظریۂ وحدتِ وجود کے خلاف ایک ناقابل اعتراض تحقیق کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ ملاحظہ خودی یا ایغو کی حقیقت کو اپیل کرنے سے عبارت ہے[1]۔

یہ بات کہ ذات یا خودی کسی نہ کسی مفہوم میں حقیقی ہے، نظریۂ ہمہ الٰہیت بھی پورے طور پر رد نہیں کر سکتا۔ وحدت الوجودی پر یہ واجب ہے کہ وہ اس نام نہاد معروضی عالم کے وجود کی توجیہ کرے اور یہ دو طرح ممکن ہے۔ مظاہر کو یا تو اللہ تعالیٰ کا صدور[2] (یعنی اشراق یا تجلی) قرار دیا جا سکتا ہے یا پھر اس کا ظہور[3]۔ لیکن یہ دونوں کوششیں آخر اس امر پر منتج ہوتی ہیں کہ معروضی عالم میں وجود کے مختلف مدارج ہیں[4]۔ نتیجۃً بعض درجوں کی ہستیاں جو اللہ تعالیٰ کی ماہیت[5] سے زیادہ قریبی تعلق رکھتی ہیں، دوسری سطوح کی ہستیوں سے زیادہ حقیقی سمجھی جائیں گی۔ اس طرح وحدت الوجودی بنیادوں پر بھی خودی کی برتر حقیقت کو رد کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ شاید یہی خیال تھا جس نے اقبال کے ابتدائی وحدت الوجودی افکار کی بنیادوں کو ہلا کر رکھ دیا اور انہوں نے باقی مظاہر کے مقابلے میں انسانی خودی کی فوقیت اور حقیقت پر زور دینا شروع کر دیا۔

انہیں اس اندازِ فکر میں اپنے استاد میک ٹیگرٹ سے مزید تقویت ملی جو ہیگل کے عینِ مطلق[6] کے نظریے کی متابعت کرتے ہوئے حقیقت کو روح مانتا ہے۔ اس روح کو وہ ہیگل کے اصول کے مطابق

---

۱ - دیباچۂ اسرار خودی (انگریزی) ص ۱۷ — Emanation - ۲

Manifestation - ۳ — ۴ - فلسفۂ عجم (انگریزی) ص ۱۱۶، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۵۵

Nature - ۵ — Absolute Idea - ۶

متمائز یا تفرق[1] سمجھتا ہے اور یہ کہ ان تفرقات[2] میں سے ہر ایک چونکہ کل روح نہیں ہے اس لیے متناہی ہے ۔ میک ٹیگرٹ کو تفرقات کے اس اصول میں یہ ثابت کرنے کا امکان نظر آتا ہے کہ متناہی ایغو ہی وجود مطلق کے واحد تفرقات ہیں اور اس لیے صرف وہی حقیقی طور پر حقیقی اور غیرفانی ہستیاں ہیں[3] ۔ لیکن یہ متناہی تفرقات وجود مطلق کی وحدت کو پارہ پارہ نہیں کرتے کیونکہ وحدت وجود مطلق کا جوہر ہے ۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ کل پورے طور پر ہر جزو کے اندر ہو ، بصورتِ دیگر وحدت محض اجزا کے مجموعے میں ملے گی اور یہ اجزا یعنی تفرقات کو خود وجودِ مطلق سے زیادہ اہمیت دینے کے مترادف ہے ۔ علاوہ ازیں تفرقات یا اجزا کو بھی پورے طور پر کل یا وجودِ مطلق کے اندر ہونا چاہیے ۔ بصورت دیگر ہیگل کے اصول کے مطابق وجودِ مطلق کی وحدت ، متناہی اجزا یا تفرقات میں صحیح معنی میں متمائز یعنی متفرق نہیں ہوگی ۔

اب کل اور اجزا کا اس قسم کا تعلق صرف اشخاص کی جمعیت[4] ہی میں قابلِ فہم ہو سکتا ہے[5] ۔ یہاں ہر شخص وقوف کے ذریعے سے کل کی نمائندگی کرتا ہے ۔ خود شعور افراد کل کو یعنی جمعیت کو جانتے ہیں ۔ کل جمعیت کے وقوف ہی میں وجود رکھتا ہے ۔ چنانچہ کل ہر فرد میں پورے طور پر نمائندگی پاتا ہے ۔ علاوہ ازیں جمعیت کے کل بننے کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان اجزا یعنی افراد کی حامل ہو ۔ للہذا انفرادی ایغو جو وقوف کی صفت سے متصف ہیں وجود مطلق کے لازمی تفرقات قرار دیے جانے چاہییں ، صرف وہی صحیح معنی

---

۱ - Differentiated
۲ - Differentiations
۳ - ہیگل کی کونیات (انگریزی) از میک ٹیگرٹ ص ۱۷
۴ - Community
۵ - ہیگل کی کونیات ص ۱۳

میں اور کلی طور پر وجودِ مطلق کی نمائندگی کرتے ہیں ۔ چونکہ صرف وہی لازمی تفرقات ہیں اس لیے انھیں حقیقی اور غیر فانی ہستیاں قرار دینا ہوگا نہ کہ بے بنیاد اور التباسی جیسا کہ وحدت الوجودی سمجھتے ہیں[1] ۔

معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اِس ہیگلی فکر سے اتنے متاثر ہوئے کہ اسی کو اپنے فلسفے کی بنیاد بنا لیا ۔ وحدت الوجود پر نکتہ چینی کرتے ہوئے وہ بتلاتے ہیں کہ خودی چونکہ حقیقی اور موجود ہے لہذا اس کا مقصود وجودِ مطلق میں خود کو جذب کر دینا نہیں ہو سکتا جیسا کہ وحدت الوجودی سمجھتے ہیں[2] ۔ اس میں تو خودی کا ابطال یا انکار مضمر ہوگا ۔ یہ خیال کہ میں غیرموجود ہوں ، غیرحقیقی ہوں ، آدمی کی فکری اور عملی ذات دونوں ہی کے لیے ناقابل قبول ہے ۔ "میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں" ڈیکارٹ کا مشہور تاریخی قول ہے ۔ فکر کے عمل میں اس موضوع کا وجود منطقی طور پر مقدم ہوتا ہے جو فکر کرتا ہے لہذا ہمارے سوچنے کے عمل کا موضوع یعنی سوچنے والا ضرور وجود رکھتا ہے[3] ۔

اسی طرح ہر عمل میں عمل کرنے والے کا وجود منطقی طور پر مقدم ہوتا ہے ۔ "میں ارادہ کرتا ہوں اس لیے میں وجود رکھتا ہوں ۔" تاہم یہ صرف استنباطات ہیں اور ہمیں دور تک نہیں لے جاتے ۔ خودی پھر بھی ایک تعقل ہی رہتی ہے ۔

کیا ہم اس سے آگے جا سکتے ہیں ؟ اقبال کا جواب اثبات میں ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم اپنی ذات یا خودی کا وجدان کر سکتے ہیں ۔ ہم براہ راست دیکھ سکتے ہیں کہ خودی حقیقی ہے اور موجود

---

۱ ۔ ہیگل کی کونیات ص ۳۷ ۲ ۔ دیباچہ اسرار خودی (انگریزی) ص ۱۸
۳ ۔ زبور عجم ص ۲۳۷

ہے ، بلکہ ہماری خودی ہی وہ سب سے حقیقی چیز ہے جسے ہم جان سکتے ہیں ۔ اس کی حقیقت ایک واقعہ ہے[1] ۔ ہم اس کے بلا واسطہ وجدان کی بنا پر اس کا براہ راست ادراک کرتے ہیں اور اس کی حقیقت کا اثبات کرتے ہیں ۔ یہ وجدان ، عظیم فیصلے ، عمل اور گہرے احساس کے لمحوں میں ممکن ہے ۔ عمل ، سعی اور جد و جہد ہماری ہستی کے عمیق نہاں خانوں کو ہم پر کھول دیتی ہے اور ہم براہ راست اپنی خودی کے موجود ہونے کا ادراک کرتے ہیں ۔ خودی ہماری ساری سرگرمی اور عمل کے مرکز کی حیثیت سے منکشف ہوتی ہے ۔ یہی مرکز بنیادی طور پر ہماری شخصیت کا بطن البطون[2] یعنی جوہر ہے ۔ اسے ایغو سے موسوم کرنا چاہیے ۔ ہماری پسند اور ناپسند ، ہمارے فیصلوں اور ارادوں کے پیچھے یہی ایغو کارفرما ہوتا ہے ۔ ایغو براہ راست موجود اور حقیقی ہستی کے طور پر منکشف ہوتا ہے ۔ ایغو کے وجود کا علم کسی طرح استنباطی نہیں ہے بلکہ یہ خودی کا اپنا براہ راست ادراک ہے ، یہ وجدان ہے ۔ لہذا صرف وجدان ہی خودی کے وجود اور اس کے حقیقی ہونے کی سب سے یقینی بنیاد فراہم کرتا ہے ۔

لیکن اب سوال یہ ہے کہ خودی کی ماہیت کیا ہے ؟ غزالی خودی کو ذہنی حالتوں اور تجربوں سے بالا ایک جداگانہ شے قرار دیتے ہیں[3] ۔ ان کے خیال میں وہ ایک ایسا جوہر[4] ہے جو سادہ (یا بسیط) ناقابل تقسیم اور غیر متغیر ہے ۔ انواع و اقسام کے تجربات آتے جاتے رہتے ہیں لیکن روحانی جوہر ہمیشہ جوں کا توں رہتا ہے ۔ لیکن اس تعریف سے ہمیں خودی کی ماہیت کا کوئی سراغ نہیں ملتا ۔

---

۱ - پیام مشرق ص ۳۸

۲ - Core of our personality

۳ - تشکیل جدید ص ۹۵

۴ - Substance

پہلے تو وہ ایک مابعدالطبیعی وجود ہے اور اسے اس لیے فرض کیا گیا ہے تاکہ اس سے ہمارے تجربات کی توجیہ ہو سکے ۔ لیکن کیا ہمارے تجربات اس میں اسی طرح جاگزیں ہوتے ہیں جیسے کسی جسم میں رنگ ؟ کیا وہ خودی سے ویسا ہی ربط رکھتے ہیں جیسے مادی جواہر سے کیفیات[1] یا خصائص ؟ یقیناً ایسا نہیں ہے ۔ ثانیاً جیسا کہ کانٹ بتاتا ہے تجربے کی وحدت پر روحانی جوہر کا بسیط ہونا اور نتیجۃً غیر متغیر ہونا منحصر سمجھا جاتا ہے لیکن اس وحدت سے نہ تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ ناقابل تقسیم ہے ، نہ ہی یہ کہ وہ غیر متغیر ہے[2] ۔ ثالثاً یہ نظریہ دوہری یعنی بٹی ہوئی شخصیت کے نفسیاتی مظاہر کی توجیہ کرنے سے قاصر ہے[3] . اس طرح مابعدالطبیعی مکتبِ فکر خودی کی ماہیت کے بارے میں ہماری کوئی رہنمائی نہیں کرتا ۔

قدیم نفسیاتی مکتبِ فکر بھی اس سلسلے میں ہماری کوئی رہنمائی نہیں کرتا ۔ نفسیات ، خودی یا ذات کو محض حسیات ، احساسات اور فکر کا ایک بہاؤ سمجھتی ہے اور ان کا علیحدہ علیحدہ مطالعہ کرتی ہے لیکن یہ نہیں بتاتی کہ وہ ایک دوسرے سے کس طرح منسلک و مربوط ہیں ۔ نفسیات خودی کو محض تجربات کا انبار سمجھتی ہے لیکن خودی محض تجربات کا ذخیرہ نہیں ہے ۔ تمام انواع و اقسام کے تجربات کے پس پردہ ایک باطنی وحدت بھی ہے اور یہی وحدت ہے جو تمام تجربات کا محور ہے ۔ یہ ہماری ہستی کا مرکزہ[4] ہے ۔ نفسیات، خودی کی اس باطنی ماہیت کو گرفت میں نہیں لاتی ۔

اقبال کہتے ہیں کہ عقلیت اور تجربیت سے قطع نظر کرکے ہمیں خود اپنے شعور کی باطنی گہرائیوں پر توجہ دینی چاہیے اور وجدان

---

۱ - Qualities ۲ - تشکیل جدید ص ۹۵ ۳ - تشکیل جدید ص ۹۶
۴ - Nucleus

سے کام لینا چاہیے وجدان ہی میں خودی کی حقیقی ماہیت اور جوہر منکشف ہوتا ہے لیکن جس خودی کا انکشاف وجدان میں ہوتا ہے اسے الفاظ اور مروجہ زبان میں بیان کرنا ایک بڑا خطرہ مول لینا ہے۔ ہماری زبان ارفع شعور کے کسی نئے تجربے کو ادا کرنے کا اچھا وسیلہ فراہم نہیں کرتی۔ اس لیے خودی کی ماہیت کی جستجو کرنے سے پہلے یہ مناسب ہے کہ ہم اس زبان اور آن مصطلحات کی ناتمامی اور نقص کی معذرت کر لیں جو فکر کے قدیم طریقوں اور روایتی فلسفوں کی حد تک محدود ہیں۔

یہ تو درست ہے جیسا کہ ماہرین نفسیات کہتے ہیں کہ خودی تجربات کی آمد و شد ہے لیکن یہ تجربات کسی بھی حال میں ایک دوسرے سے جدا نہیں سمجھے جا سکتے اور نہ انھیں ایک دوسرے سے جدا کیا جا سکتا ہے تاکہ فرداً فرداً ان کا مشاہدہ کیا جائے۔ تجربہ مسلسل ہوتا ہے اور درمیان میں کہیں قطع نہیں ہوتا۔ خودی، حسیات، احساسات اور تاثرات وغیرہ کا پیہم، غیرمنقطع بہاؤ ہے۔ ہمارے اندر "ایک تغیر بلا تواتر"[1] ہے۔ یہ حرکت محض ہے۔ نیز احساسات کی گوناگونی کے پیچھے ایک وحدت ہے جو متنوع تجربات کو موتیوں کی طرح ایک لڑی میں پرو دیتی ہے۔ اس طرح بقول برگساں وحدت میں کثرت اور کثرت میں وحدت ہوتی ہے[2]۔

بہرحال وحدت سے یہاں یہی مراد ہے کہ ایک ہی ایغو تمام مختلف تجربات کو محسوس کرتا ہے جسے وہ "میرے" تجربات کے طور پر ادا کرتا ہے۔ یہ ایغو ہی ہے جو تاثرات اور تجربات کے بہاؤ کو

---

۱ - متن کے لحاظ سے "تواتر بلا تغیر" ترجمہ ہوگا لیکن متن میں طباعت کی غلطی معلوم ہوتی ہے (مترجم)

۲ - اقبال، برگساں اور نیطشے کے تصورات خودی کا تقابلی مطالعہ آگے کے باب میں دیکھیے۔

محسوس کرتا ہے - ایغو اپنی فعلیت میں اپنی قدر و قیمت کا اندازہ کرتا ہے - وہ بنیادی طور پر قدر آشنا[1] ہے - لیکن قدر و قیمت کا اندازہ لگانا اسی وقت ممکن ہے جب اس کی فعلیت با مقصد ہو - قدر و قیمت کا اندازہ کامرانی کے بغیر اور کامرانی مقصد کے بغیر ممکن نہیں ہے - چنانچہ خودی ہمیشہ کسی سمت میں حرکت کرتی ہے - اسی طرح وہ اپنی بنیادی ماہیت میں رہنما یعنی ہادیانہ ہے -

اسی بنا پر خودی کی حیات اساسی طور پر اس کے ارادی رویوں[2] میں مضمر ہے ، بلکہ فی الواقع اس کی ہستی عمل ، آرزو اور تمنا پر منحصر ہے ، جو آدمی ان سے عاری ہے وہ حیات سے عاری ہے - حیات ہمارے لیے تمناؤں ، آرزوؤں ، خواہشوں اور بے تابیوں کے مترادف ہے - ہم جتنا زیادہ ان کا ذائقہ چکھتے ہیں اتنا ہی مدارجِ حیات میں اوپر چڑھتے چلے جاتے ہیں - ہماری ساری ہستی کا دار و مدار خواہشات اور اعمال پر ہے - اگر یہ نہ ہوں تو ہماری حیات بے جان اور جامد چیزوں کے مماثل ہو جائے[3] - تمنائیں ایک تخلیقی قوت رکھتی ہیں - وہ ہمیں حیات اور عمل کے لیے اکساتی ہیں ، ہمارے سامنے نئے آفق اور نئے آدرش پیش کرتی ہیں - ان کے زیرِ اثر ہماری ہستی میں زندگی کی ایک لہر سی دوڑ جاتی ہے جیسے ہم کسی برقی توانائی کے زیر اثر ہوں[4] - تمناؤں کی یہ تخلیقی قوت جسے اقبال بعض اوقات "سوز" سے تعبیر کرتے ہیں ہماری شخصیت کا بطن البطون ہے - ایغو تمناؤں اور ولولوں کے سوزِ مسلسل میں نشو و نما اور وسعت پا کر ایک مضبوط اور طاقتور شخصیت بن کر ابھرتا ہے - نتیجةً یہ بات بالکل

---

۱ - Appreciative
۲ - Will attitudes
۳ - اسرار خودی (انگریزی) ص ۱۶
۴ - اسرار خودی ص ۱۶

غلط ہے ، جیسا کہ بعض مکاتبِ فکر نے تعلیم دی ہے کہ ہمیں تمناؤں سے نجات حاصل کرنی چاہیے اور ارفع زندگی عدم تمنا سے عبارت ہے ۔

یہ تمنائیں عشق میں حد درجے قوی اور مضبوط ہو جاتی ہیں ۔ عشق انہیں ایک نئی حیات ، نیا سوز اور حرارت بخش دیتا ہے ۔ یہ صرف عشق ہی ہے جس میں آدمی ہمیشہ نئی آرزوؤں ، تمناؤں ، خواہشوں اور بے تابیوں کا مسلسل امنڈتا ہوا سیلاب محسوس کرتا ہے ۔ عشق زندگی کو ایک معنی اور ایک نئی قوت بخش دیتا ہے ۔ ایغو عشق سے مستحکم ہوتا ہے ۔ اقبال کے یہاں عشق بہت وسیع مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے ۔ اس سے اپنی جانب کھینچنے اور جذب کرنے کی آرزو مراد ہے ، قدروں اور آدرشوں کی تخلیق اور ان کے حصول کی کوشش اس کی بلند ترین صورت ہے ۔[1]

تمام تمنائیں ، خواہ وہ عشق سے تقویت یافتہ ہوں یا نہ ہوں ، کسی نہ کسی سمت میں حرکت کرتی ہیں ان کے لیے ماحول کا وجود مقدم ہوتا ہے جب تک کہ ایک معروضی دنیا سے تعلق نہ رکھیں وہ نشو و نما پانا تو درکنار زندہ ہی نہیں رہ سکتیں ۔ یہی وجہ ہے کہ ایغو کی حیات ایک معروضی حقیقت سے ربط و تعلق قائم کرنے پر منحصر ہے ، خواہ اس سے دنیا مراد لیں یا جمعیت و معاشرہ یا حقیقت مطلقہ ۔ خودی علیحدگی اور تنہائی میں نشو و نما نہیں پا سکتی۔

---

۱ - دیباچہ اسرار خودی ص ۱۵ - اقبال نے اس نکتے پر اپنی شاعری اور نثر دونوں میں بہت زور دیا ہے ۔ نیطشے کی تعلیمات اس نکتے سے اس قدر قریبی نسبت رکھتی ہیں کہ یہ خیال ہوتا ہے کہ اقبال نیطشے سے ضرور متاثر ہیں ۔ لیکن وہ اس عنصر کی اخلاق و روحانی تفسیر و تلقین میں نیطشے سے بہت آگے بڑھ جاتے ہیں ۔

ایغو کو ہر قدم پر کسی غیر ایغو کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ یہاں ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے ، آیا ایغو کی فعلیت خود اس کی اپنی ذات سے متعین ہوتی ہے یا اُن چیزوں سے جو خارجی ہیں ؟ عام مفہوم میں اس سوال کا مطلب یہ ہے کہ آیا ہم آزاد و با اختیار ہیں یا نہیں ؟ کیونکہ بظاہر ایغو اپنے موجودہ ماحول میں گرد و پیش کے مختلف عوامل سے متعین معلوم ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ہماری ساری فعلیت آخرکار ہمارے مادی تقاضوں اور طبعی حالتوں سے متعین ہوتی ہے[1] - یہی تقاضے اور حالتیں ہمیں عمل پر مجبور کرتی ہیں ، ہمارے تمام اعمال میکانکی طور پر قوانین علیت سے مشروط یعنی اُن کے پابند ہوتے ہیں۔ علیت سے یہاں یہ مراد ہے کہ ہر وقوعہ لازماً اس سے پہلے کے ایک وقوعے سے متعین ہوتا ہے۔ بعض متقدمات[2] ناگزیر طور پر چند خاص نتائج پر منتج ہوتے ہیں۔ چونکہ ایسا کوئی عمل نہیں ہے جس کے بعض ضروری متقدمات نہ ہوں ، اس لیے ہمارے سب اعمال اپنے متقدمات ہی سے متعین ہوتے ہیں ، بالفاظ دیگر ہمیں کوئی اختیار یا آزادیٔ عمل حاصل نہیں ہے۔ ضروری نہیں کہ متعین کرنے والے عوامل مادی ہی ہوں ، وہ ذہنی بھی ہو سکتے ہیں۔ ہمارے احساسات و افکار ہمارے ماقبل احساسات و افکار سے متعین ہوتے ہیں ، ایک احساس دوسرے احساس تک لے جاتا ہے اور آخری فکر اپنی ماقبل فکر سے علی طور پر مربوط ہوتی ہے۔ لہٰذا نہ صرف مادی مظاہر بلکہ ہماری فعلیت اور فکر کی ذہنی دنیا بھی میکانیت اور جبر کے قوانین میں جکڑی ہوئی ہے[3] - کوئی آزادی یا اختیار نہ تو ہم سے خارج کی دنیا میں ممکن ہے اور نہ ہماری ذات یا خودی کے اندر۔

---

۱ - تشکیل جدید ص ۱۰۱

۲ - Antecedents

۳ - تشکیل جدید ص ۱۰۲ ، ۱۰۳

لیکن اگر فکر اور عمل علی طور پر متعین ہوتے ہیں تو پھر ہم دو نتیجوں تک پہنچتے ہیں ۔ اولاً یہ کہ فکر کے طریق عمل ، تصدیق یعنی حکم لگانے[۱] کے طریقِ عمل نہیں ہیں ، تصدیقات یا حکم نہ صحیح ہیں نہ غلط ، اور یہ کہ دنیا میں کوئی نئی فکر یا نیا فلسفہ نہیں ہوسکتا[۲] ۔ ہمارے تمام افکار لازماً اور کلاً ماقبل افکار اور فلسفوں سے متعین ہوتے ہیں ، گویا فکر کی آزادی حاصل نہیں ہے کہ وہ بھی میکانکی اور مستقل و جامد روابط یا اضافات[۳] میں مقید ہے ۔ ثانیاً یہ کہ آدمی کے اعمال چونکہ متعین اور مقرر ہیں لہٰذا اس کا کوئی جواز نہیں کہ ہم اس سے اخلاقی معیاروں کا تقاضا کریں اور اس پر سماجی اور سیاسی احکام عائد کریں ۔ اس لحاظ سے نظام اخلاق محض ایک دھوکا بن جاتا ہے کیونکہ انسان کے لیے انتخاب کا کوئی موقع نہیں ہے کہ نظامِ اخلاق کو قبول کرے اور اس کے مطابق عمل کرے ۔ ہمارے اعمال ہمارے محرکات[۴] کی طرح متعین اور مجبور ہیں ۔

اب خواہ ماہرِ نفسیات کچھ ہی کہیں ، اقبال کہتے ہیں کہ کہ فکر بنیادی طور پر میکانکی نہیں ہے[۵] ۔ اگر بحث کے لیے مان بھی لیا جائے کہ فکر علی طور پر حسی تاثرات ، احساسات اور ادراکات سے مربوط ہے تب بھی اِن احساسات و ادراکات سے بالا ایک فیصلہ کرنے والی خودی یا ذات ہے[۶] ۔ وہ ان پر اس طرح نظر ڈالتی ہے گویا اوپر سے دیکھ رہی ہو ، وہ اپنے آپ کو مختار محسوس کرتی ہے کہ یہ راستہ اختیار کرے یا وہ ۔ سوچنے والا موضوع یعنی فکر کرنے والی خودی آزاد ہوتی ہے ۔ یہ سارے علم کا بنیادی مفروضہ ہے ،

---

۱ - Judgment
۲ - فلسفۂ عجم ص ۳۶
۳ - Relations
۴ - Motives
۵ - تشکیل جدید ص ۱۰۱ ، ۱۰۲
۶ - تشکیل جدید ص ۹۷

اس مفروضے کے بغیر علم ناممکن ہوگا اور تلاش صداقت محض ایک مذاق بن جائے گی - نیز یہ تو ممکن ہے کہ ایک فکر دوسری فکر کی باعث ہو یا اس پر اثر انداز ہو لیکن دونوں کا تعلق لزوم کا نہیں[1] - فیصلہ کرنے والی ذات آزاد ہے کہ دوسروں کی فکر کو قبول کرے ، مسترد کرے ، یا اسے اپنی فکر کے مطابق بنا لے - وہ اس کا محاکمہ اسی طرح غیر جانبداری کے ساتھ اور آزادانہ کرتی ہے گویا وہ ایک منصف ہے - ہمارے فلسفے ، ہمارے فیصلوں کی مانند ہمارے آزاد انتخاب اور آزاد ارادے کا اظہار ہیں - ہمیں کوئی فکر متاثر نہیں کرتی تا آنکہ ہمارا ارادہ اسے پسند نہ کرے - ہمارا ارادہ ہماری فکر کی تشکیل میں اور ہمارے فلسفوں میں ایک اہم حصہ لیتا ہے[2] - ارادہ ہماری شخصیت کا بطن البطون یا جوہر ہے ، وہ برسرِ عمل ایغو ہے - لہٰذا یہ ایغو ہی ہے جو فکر کی قدر و قیمت متعین کرتا ہے اور یہ تعیین قدر یعنی تثمین[3] آزادانہ ہوتی ہے -

علاوہ ازیں بامقصد فعلیت کا ہماری زندگی میں واقع ہونا ظاہر کرتا ہے کہ ہم ایسی قوتوں سے دھکیلے نہیں جاتے ہیں[4] جو پُشت سے کارفرما ہیں ، بلکہ ہم شعوری طور پر مستقبل کی طرف حرکت کرتے ہیں[5] - ہماری ساری فعلیت مقصدی یا غائی ہوتی ہے - ہماری حیات بامقصد فعلیت کی حیات ہے - لیکن یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ مقصد کی مقناطیسی قوت ہمیں اپنی طرف کھینچ رہی ہے گویا جبر و لزوم

---

۱ - فلسفۂ عجم ص ۹۶

۲ - دیکھیے فلسفۂ عجم کا مقدمہ اور باب پنجم - اقبال نے عجمی فلسفے سے جو بحث کی ہے وہ تمامتر اسی اصول پر مبنی ہے -

۳ - Evaluation

۴ - متن کے لحاظ سے ترجمہ ''دھکیلے جاتے ہیں'' ہوگا لیکن یہ طباعت کی غلطی معلوم ہوتی ہے (مترجم)

۵ - تشکیل جدید ص ۱۰۲

کے تحت ہم کھنچے جا رہے ہیں ۔ ایسی صورت میں یہ ایک طرح کی معکوس تعلیل ہوگی جو آزادی کے لیے کوئی گنجائش نہیں چھوڑے گی ۔ لیکن اول تو مقصد یا غایت خود ہماری آفریدہ ہے[1] ۔ ہم خود ہی اپنے آگے ایک غایت یا آدرش رکھتے ہیں ۔ ایغو پیہم نئی آرزوؤں اور غایتوں کو پیش نظر رکھتا ہے اور ان غایتوں کا انتخاب خود ایغو پر منحصر ہوتا ہے ، کسی اور چیز پر نہیں ۔ ثانیاً اپنے اعمال اور تمنیات میں، خواہ وہ اخلاق ہوں یا غیر اخلاق ، ہم براہ راست اپنی شخصی تعلیل کا شعور حاصل کرتے ہیں ۔[2] جب ہم کوئی ارادہ کرتے ہیں تو یہ جانتے ہیں کہ یہ ہم خود ہی ہیں جو ارادہ کر رہے ہیں ۔ اس طرح آزادی یا اختیار کا براہِ راست وجدان کیا جا سکتا ہے ۔ اختیار براہِ راست ہماری ہستی میں فعال اور حوصلہ آفریں محسوس ہوتا ہے ۔ اس لیے اختیار صرف ایک اصولِ موضوعہ[3] نہیں جسے ہم نظامِ اخلاق کو ممکن بنانے کے لیے فرض کر لیتے ہیں ، جیسا کہ کانٹ سمجھتا ہے ، بلکہ وہ خود انسانی شعور کا ایک واقعہ ہے ۔ وجدان ہی کے ذریعے ہم اپنی خودی کے عمیق گوشوں میں اترتے اور اسے فعال اور مختار ادراک کرتے ہیں ۔ اس طرح اختیار محض ایک استنباط نہیں ہے بلکہ ایغو براہ راست اپنے آپ کو ایک علت فاعلی[4] کے طور پر ادراک کرتا ہے نہ کہ دوسرے عوامل پر مبنی ۔

سچ پوچھیے تو میکانکی تعلیل سے حیات کے مظاہر کی قطعاً توجیہ نہیں ہوتی ۔ جیسا کہ ہالڈین نے بتایا ہے ، اس سے تحفظ ذات اور تولید کی توجیہ نہیں ہو سکتی ۔ طبیعی وجود کے دائرے میں بھی یہ

---

۱ ، ۲ ۔ تشکیل جدید ص ۱۰۲ ۔ مطلب یہ ہے کہ اپنے اعمال و تمنیات کے ذمے دار ہم خود ہوتے ہیں ۔ (مترجم)

۳ ۔ Postulate

۴ ۔ Efficient cause

میکانکی تعلیل ہماری ایک سہولت بخش اختراع ہے تاکہ ایغو کے تعلقات و روابط کو سمجھا جا سکے ۔ ورنہ وہ ایک حتمی صداقت نہیں ہے ۔ ہم نہیں جانتے کہ ایک وقوعہ دوسرے وقوعے سے کیوں مربوط ہے ۔ لیکن ایغو کو ایسے حالات میں رہنا ہوتا ہے جو اُس کی فعلیت اور آزادی کے راستے میں رکاوٹیں اور موانعات پیدا کرتے ہیں ۔ صرف اِن حالات پر قابو پا کر ہی ایغو اپنی آزادانہ فعلیت برقرار رکھ سکتا ہے ۔ اسی لیے فکر ، دنیا کو مظاہر کی کئی مصنوعی وحدتوں میں تقسیم کر دیتی ہے اور اس کے لیے لازم ہوتا ہے کہ انھیں باہم مربوط شکل میں گرفت کرے ۔ اس طرح ہمارے لیے ان حالات پر قوی تسلط حاصل کرنے کی صورت پیدا ہوتی ہے اور ایغو اپنی حرکت کو کسی رکاوٹ کے بغیر جاری رکھ سکتا ہے[۱] ۔ اسی لیے فکر بھی بالواسطہ ایک وسیلۂ اختیار ہے ۔ یہ بات حیوانی اور انسانی دنیا میں پائے جانے والے فرق سے اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے ۔ حیوانات چونکہ فکر سے عاری ہوتے ہیں اس لیے مادی حالات کو اُسی طرح قبول کر لیتے ہیں جیسے کہ وہ ہیں اور اپنی زندگی اُن پابندیوں اور مجبوریوں کے مطابق گزارتے ہیں جو اُن پر عائد ہوتی ہیں ۔ لیکن وہ بھی حرکت کی ایک اضافی آزادی یا اختیار کے حامل ہیں جو ماحول کے آگے سرِ تسلیم خم کرنے یا اس سے اختلاف کرنے کی شکل میں انھیں حاصل ہے ۔ اگرچہ بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ آدمی بھی اُسی ماحول میں جی رہا ہے جو اُسے دیا گیا ہے لیکن وہ (حیوانات کے برعکس) ماحول کو اپنی مرضی کے مطابق ڈھالنے کی قدرت رکھتا ہے ۔ اُس کی آزادی یا اختیار اس کے اعمال سے ظاہر ہے کہ اُس کا ہر

---

۱ - تشکیل جدید ص ۱۰۲

عمل مظاہر کو بدلتا اور سنوارتا ہے۔ اگر اس کے اختیار کے راستے میں مادی حالات (ناقابل شکست) رکاوٹ ڈال دیتے ہیں تو اسے اپنی خودی کے لیے اپنے آپ کو وقف کر لینے کی قدرت تو حاصل ہے[۱]۔ اس طرح ہماری فعلیت میں ہر رکاوٹ اور مزاحمت ایغو کی قوت اور بصیرت کو تیزتر کرتی جاتی ہے۔ یہ ہمیں خود شعور بنا دیتی ہے اور خود اپنے قلب کے عمیق گوشوں میں ایک آزاد علت اور آزاد شخصیت کو پانے میں مددگار ہوتی ہے۔

یہ کہنا کہ قرآنی تصورِ تقدیر آزادی و اختیار کے منافی ہے[۲] درست نہیں ہے۔ کیونکہ تقدیر ایغو کے لیے کسی مقررہ پروگرام سے عبارت نہیں ہے۔ ایغو کو انتخاب اور عمل کی آزادی حاصل ہے۔ تقدیر ایغو کا باطنی دائرۂ اثر یا حدِ وسیع[۳] ہے۔ ایغو (کسی خارجی چیز سے نہیں بلکہ) اپنے باطنی امکانات سے محدود ہے لیکن اس تحدید سے ہم پر لازماً جبر کا اطلاق نہیں ہوتا کیونکہ ایغو اپنے امکانات کی حدود کے اندر مختار ہے۔

ایغو نہ صرف یہ کہ مختار ہے بلکہ غیر فانی بھی ہے اور اقبال اس خیال کے قائل ہیں کہ یہ بات وجدان ہم پر واضح کرتا ہے۔ بقائے ابدی یا حیاتِ جاودانی کے بارے میں مختلف تصورات پائے جاتے ہیں۔ ابنِ رشد نے عقل کو عالمگیر اور ابدی قرار دیا اور کہا کہ وہ انفرادیت سے ماورا ہے، اس لیے عقل جو متناہی اشخاص میں نظر آتی ہے کبھی موت سے ہمکنار نہیں ہوتی۔[۴] لیکن یہ تو نوعِ انسانی کے غیر فانی ہونے کی بات ہے نہ کہ کسی فرد کے۔[۵]

---

۱ - تشکیل جدید ص ۱۱ ۲- سورہ ۵۴ آیت ۵۰ ۳- تشکیل جدید ص ۴۷

۴ - "فلسفہ، اسلام میں" (انگریزی) از ڈی بوئر ص ۱۹۴، ۱۹۵

۵ - تشکیل جدید ص ۱۰۶

نیطشے بقائے ابدی کے بارے میں اپنا مقدمہ اس سائنسی مفروضے پر قائم کرتا ہے کہ توانائی کبھی ضائع نہیں ہوتی، دنیا ایک تمام شدہ وحدت[۱] ہے جس میں توانائی ضائع نہیں ہو سکتی ۔ توانائی کی مقدار ہمیشہ یکساں رہتی ہے ، اس لیے توانائی کے مراکز مختلف امتزاجات کی شکل میں بار بار رونما ہوتے ہیں ۔ موت توانائی کے ضیاع کا باعث نہیں ہو سکتی ۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ مختلف مراکزِ توانائی اپنی وحدت کھو کر ایک وقفے کے بعد دوبارہ ابھر آتے ہیں ۔ یہ نیطشے کا تکرارِ ابدی[۲] کا نظریہ ہے ۔ لیکن ایسی حیاتِ جاودانی تو "ناقابلِ برداشت"[۳] ہے ۔ اس تصور میں بھی من وتو یعنی افراد لافانی نہیں بلکہ توانائی اور اس کے متناہی مراکز میں ابدی تکرار کا عمل لافانی ہے ۔ یہ استدلال ، اس لحاظ سے ، ابنِ رشد کے استدلال جیسا ہی ہے جو عقل کو عالمگیر اور لافانی، اور متناہی ایغو میں اس کے ظہور کو اس کے وجود کا عارضی پہلو قرار دیتا ہے ۔

برگساں کے "جوشِ حیات" کی صورت بھی اسی سے مشابہ ہے کہ اس نے جوشِ حیات کو تمام وجود کے عالمگیر اصول کے طور پر پیش کیا ہے[۴] ۔ یہ جوشِ حیات بلا انقطاع اپنے آپ کو مختلف صورتوں اور شکلوں ، مختلف افراد و اشخاص میں ظاہر کر رہا ہے ۔ صور و اشکال، افراد و اشخاص کچھ عرصے کے بعد غائب ہو جاتے ہیں لیکن ان کے خاتمے سے خود حیات کا خاتمہ نہیں ہوجاتا ۔ حیات بے نہایت اور ابدی

---

۱ - Closed off unity

۲ - عزم للقوۃ جلد دوم (انگریزی) دفعہ ۱۰۶۶ ، ص ۴۳۰

۳ - تشکیل جدید ص ۱۰۹

۴ - اقبال اپنے ابتدائی دور میں جب کہ وہ ہمہ اوستیت یا وحدۃ الوجود کے قائل تھے ، اسی خیال کے حامل تھے مثلاً دیکھیے بانگ درا ص ۲۹۲ ، ۲۹۳ وغیرہ ۔

ہے ، وہ نئے مظاہر اور نئی فعلیتوں کا ایک مسلسل اور ناقابلِ انقطاع عمل ہے ۔ لیکن یہ بھی حیات کے جاودانی ہونے کا بیان ہے نہ کہ انفرادی اشخاص کا ۔ یہاں بھی شخصی بقائے دوام نہیں ہے جس کی ہم جستجو کر رہے ہیں ۔

البتہ کانٹ شخصی بقا کا اثبات کرتا ہے ۔ وہ سمجھتا ہے کہ اخلاقی عامل یعنی انسان کو خیرِ کثیر[1] حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہیے جو دو مختلف النوع عناصر، کامل فضیلت[2] اور کامل مسرت پر مشتمل ہے ۔ لیکن اس زندگی کے مختصر عرصے میں یہ تحصیل ممکن نہیں ہے چنانچہ ہمیں بقائے دوام یعنی فرد کے لیے دائمی وجود اور لامتناہی پیش رفت کو فرض کرنا ہوگا ۔ بقائے دوام کا یہ تصور بلاشبہ شخصی ہے ، لیکن یہ استدلال اس مفروضے پر مبنی ہے کہ فضیلت یا نیکی اور مسرت کی تکمیل یا اتمام کسی نہ کسی طرح ممکن ہے[3] ۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے تو یہ واضح نہیں کہ اس ہم آہنگی کو حاصل کرنے کے لیے لامتناہی مدت کیوں درکار ہے ؟ کامل فضیلت اور کامل مسرت کا اتمام اگر واقع بھی ہو تو یقیناً مستقبل کے کسی لمحے میں ہوگا ، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس اتمام کے لیے لامتناہی مدت درکار نہیں ہے اور نتیجۃً انسانی روح کا لافانی ہونا لازمی نہیں ۔

اقبال کا کہنا یہ ہے کہ عظیم فیصلے اور عمل کے لمحوں میں ایغو اپنے آپ کو براہِ راست خود مختار اور آزاد ادراک کرتا ہے ، وہ

---

۱ - Greatest good ۔ کانٹ نے اصل میں شخصی بقا کو خیرِ کثیر پر نہیں بلکہ خیرِ برترین (Supreme good) پر مبنی کیا ہے جس کا مطلب اخلاقی تکمیل ہے، تاہم اقبال نے کانٹ کے تصور پر جو نکتہ چینی کی ہے وہ اس پر بھی برابر صادق آتی ہے ۔

۲ - Perfect Virtue جس کا ترجمہ کامل نیکی بھی ہو سکتا ہے (مترجم)

۳ - تشکیل جدید ص ۱۰۷

اپنی آزاد تعلیل اور حرکت کا براہِ راست اور غیر متزلزل وجدان حاصل کرتا ہے ۔ اس طرح اسے زمان و مکان کے مقولات یعنی ذہنی قوالب سے ماورا رکھنا ہوگا جو کہ ہمیں اشیا کو میکانکی اور جبری روابط میں دکھاتے ہیں[1] ۔ طبیعیات میں زمان ، مکان کے مترادف ہوتا ہے ، ایک وقوعہ دوسرے وقوعے کے بعد ہوتا ہے اور زمان اس متسلسل ربط کے سوا اور کچھ نہیں ۔ اس طرح ہر وقوعہ طے شدہ اور جبری ہو جاتا ہے ۔ اس سے تو خود ہماری خودی کو بھی متعین فرض کرنا ہوگا کیونکہ زمان کی متسلسل خاصیت کے مطابق ہر احساس اور ہر فکر اپنے سوابق کا لازمی نتیجہ دکھائی دیتی ہے ۔ لیکن خود اپنی خودی کے وجدان میں ہم ایک اور زمان پاتے ہیں جو اپنی ماہیت میں متسلسل نہیں ہے ۔ جیسا کہ برگسان کہتا ہے وہ "استدام" ہے ، تغیر بلاتواتر ، وہ خالص حرکت ہے ۔ ہم اس خالص حرکت کا ادراک اپنے باطنی نفس کا مشاہدہ کر کے حاصل کرسکتے ہیں ۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ برسرِ عمل ایغو یا انائے فعال خود بخود دائماً حرکت کررہا ہے، کام کر رہا ہے اور تمنا کر رہا ہے ۔ وہ ایک آزاد عامل ہے اور اپنے آپ کو آزادانہ طور پر اپنی تمناؤں اور آدرشوں سے متعین کر رہا ہے ۔ اعلیٰ آدرشوں اور تمناؤں کو حاصل کرنے کے لیے اس کی یہ حرکت اسے یہ محسوس کراتی ہے کہ وہ ہستی اور وجود کے پیمانے میں ایک مستقل ، دائمی عنصر ہے۔[2] گویا عمل ہمیں اس وجدان سے نوازتا ہے جس میں خودی لافانی نظر آتی ہے ۔ ہم اپنی حیاتِ جاودانی کی ایک جھلک اپنی اسی دنیوی زندگی میں وجدان کے ذریعے سے دیکھ

---

۱ ۔ تشکیل جدید ص ۵۴

۲ ۔ دیباچہ اسرار خودی ص ۲۳

سکتے ہیں ۔[1]

لیکن یہاں اقبال ایک استثنا بتاتے ہیں ۔ وہ کہتے ہیں کہ ایسے ایغو بھی ہوتے ہیں جن میں ایغوئیت کا شعور بہت مدھم طور پر جھلملاتا ہے ، اس لیے وہ اپنے قلب کی گہرائیوں میں جھانک کر دیکھنے کے اہل نہیں ہوتے ۔ چنانچہ وہ اپنے آپ کو خود مختار اور مستقل ، دائمی وجود کی طرف بڑھتے ہوئے نہیں محسوس کرتے ۔ وہ پھول کی طرح مرجھا جاتے اور اس کی خوشبو کی طرح فضائے صحرا میں معدوم ہو جاتے ہیں ۔ بقائے دوام "ہمارا حق نہیں بلکہ ہمیں اسے شخصی سعی سے حاصل کرنا ہوگا ۔"[2] ہم اپنے عمل سے اپنی خودی کے شعور کو نشو و نما بخشتے اور تقویت دیتے ہیں ، نیز یہ عمل ہی کے ذریعے ممکن ہے کہ ہم ایک لافانی ہستی کی حیثیت سے اپنی تکمیل

---

۱ ۔ اقبال اس خیال کے حامل معلوم ہوتے ہیں کہ بقائے دوام کا مسئلہ مابعد الطبیعیات یا اخلاقیات کی بہ نسبت مذہب کے دائرے میں زیادہ آتا ہے اسی لیے وہ اپنی بحث کو قرآن پر مبنی کرتے ہیں ۔ قرآن میں آیا ہے کہ انسانی ایغو جس کے ارتقا میں سالہا سال لگے ہیں ایک سوکھے پتے کی طرح پھینک نہیں دیا جا سکتا (سورہ ۷۵ آیت ۳۶) ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کے نشو و نما کے لا محدود امکانات ہیں ۔ علاوہ ازیں قرآن نے برزخ کی حالت کا بھی ذکر کیا ہے (سورہ ۱۰۱ ' آیت ۱۰۲) ۔ اس سے مراد شعور کی وہ حالت ہو سکتی ہے جو زمان و مکان کے بارے میں ایغو کے رویے میں تبدیلی کی خاصیت رکھتی ہو ۔ زمان و مکان کے بارے میں ہمارا موجودہ طرز خیال ہماری موجودہ جسمانی ساخت پر منحصر ہے ۔ اس ساخت کی تحلیل کے ساتھ زمان و مکان کے بارے میں نقطۂ نظر میں تبدیلی بھی ضرور واقع ہوگی اور ہم ایک حالت سے دوسری حالت میں گزرتے چلے جائیں گے اور لافانی ہو جائیں گے (سورہ ۸۴ آیت ۹۰) ۔ نیز قرآن نے دوبارہ زندہ ہونے کا ذکر کیا ہے اور یہ افراد ہی کے لیے ممکن ہے (سورہ ۱۹ آیت ۹۵) ۔ یہ نکتہ اس طرف دلالت کرتا ہے کہ ہمارا متناہی وجود محض وہمی نہیں ہے بلکہ حقیقی ہے تبھی تو متناہی فرد سے لامتناہی کی قربت حاصل کرنے کا تقاضا کیا گیا ہے ۔

۲ ۔ تشکیل جدید ص ۱۱۳

کریں ۔ عمل ہی میں ہم اپنے لافانی ہو۔ٔ کا وجدان کرتے ہیں ، اپنی حیات ِ ابدی کا براہِ راست وجدان کر لیتے ہیں ۔ بقائے دوام کے "آہنگ" کا احساس ، عمل اور کشمکش سے گہرا اور بسیط ہوتا چلا جاتا ہے ۔

باب چہارم

عالمِ مادی

خارجی عالم وجود رکھتا ہے، وہ موجود ہے اور حقیقی ہے، ہمارے ادراکات ہم پر ایسی حقیقت کو منکشف کرتے ہیں جس کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ اقبال اور آگے بڑھ کر یہ کہتے ہیں کہ نہ صرف ادراک میں بلکہ علم کی ہر قسم میں علم حاصل کرنے والا موضوع یعنی باشعور نفس ہمیشہ اپنے مقابل ایک معروضی حقیقت رکھتا ہے، موضوع اور معروض یا بالفاظ دیگر عالم اور معلوم کی ثنویت تمام علم کے لیے لازمی ہے۔

نیز فعلیت و سعی ہمارے شعور کا ایک ٹھوس واقعہ ہے۔ لیکن ہر فعلیت و سعی میں ہم اپنے آپ کو کسی مخالف چیز سے رکتا ہوا پاتے ہیں۔ ایغو کی حیات مشتمل ہے ایغو کے ماحول پر اور ماحول کے ایغو پر حملے یعنی باہمی جدال پر۔[1] ماحول یعنی خارجی عالم کا وجود اس طرح لازمی ہے۔

لیکن اس خارجی عالم کی ماہیت کیا ہے؟ ماہر طبیعیات اپنے مشاہدے اور تجربوں کی بنا پر یہ کہتا ہے کہ اس کی ماہیت مادی ہے۔ یہ چھوٹے چھوٹے سخت اور جامد جواہر سے بنا ہے جو ایک خلا میں واقع ہیں، اس خلا کو ہم مکان کا نام دیتے ہیں۔ یہ جواہر چھوٹے

۱۔ تشکیل جدید ص ۱۲، ۹۷

چھوٹے، ناقابل تقسیم اور غیر متداخل[1] طبیعی وجود ہیں۔ اشیا انہیں جواہر کے امتزاجات ہیں۔ سوائے جواہر کے اور کوئی چیز درحقیقت وجود نہیں رکھتی۔ باقی جو کچھ ہے محض عارضی ہے۔

لیکن اقبال کہتے ہیں کہ طبیعی حقیقت کے بارے میں یہ طرزِ خیال بودا ہے۔ یہ تصور اشیا کو جوہریت سے منسوب کرنے پر قائم ہے جو برکلے کی بحث کے مطابق ناقابل قبول ہے۔[2] مادی عالم کے بارے میں قدیم تصور جو ارسطو کے زمانے سے چلا آرہا ہے یہ ہے کہ عالم ایک تکمیل شدہ شے ہے جو خلا یعنی مکان میں واقع ہے۔ یہ تصور، عالم کو طے شدہ اور ناقابل نشو و نما بنا دیتا ہے۔ لیکن آئن اسٹائن کی طبیعیات نے ثابت کر دیا ہے کہ یہ تصور باطل ہے۔ اگر اس میں سے تمام اشیا نکال لی جائیں تو کیا مکان تب بھی ویسا ہی

---

۱ - Impenetrable

۲ - لاک نے طبیعی اشیا کی خاصیتوں کو دو زمروں میں تقسیم کیا تھا، بنیادی اور ثانوی۔ لاک کے مطابق بنیادی خاصیتیں جیسے جسمیت، پھیلاؤ یا گنجائش، صورت شکل وغیرہ اشیا کی خلقی و لاینفک خاصیتیں ہیں' اور ثانوی خاصیتیں جیسے رنگ، آواز، ذائقہ وغیرہ خلقی نہیں بلکہ موضوعی ہیں یعنی مشاہد پر منحصر ہیں۔

برکلے نے واضح کیا کہ بنیادی اور ثانوی خاصیتوں کا یہ فرق من مانا ہے۔ اگر ثانوی خاصیتیں یعنی رنگ' ذائقہ اور آواز وغیرہ موضوعی ہیں تو بنیادی خاصیتیں بھی موضوعی ہی ہیں یعنی مشاہد پر ہی منحصر ہیں۔ انہیں ثانوی خاصیتوں سے الگ نہیں کیا جا سکتا اور جو بات بنیادی خاصیتوں کے لیے درست ہے وہی مادی جوہر پر بھی صادق آتی ہے جس سے اشیا عبارت سمجھی جاتی ہیں برکلے نے کہا کہ مادی جوہر کا تصور بے سود ہے' اس تصور کے لیے کوئی اصلی بنیاد نہیں ہے۔ چنانچہ عالم خارج معروضی طور پر وجود نہیں رکھتا۔

لیکن اقبال، برکلے کی طرح خارجی عالم کے وجود سے انکاری نہیں ہیں۔ وہ اشیا یعنی معروضات کی جوہریت کو نہیں مانتے اور آئن اسٹائن سے اتفاق کرتے ہیں جس نے جوہر کی معروضی یعنی خارجی ماہیت کو رد نہیں کیا بلکہ اس تصور کو رد کیا کہ جوہر محض مکان میں واقع کوئی چیز ہے۔

رہے گا جیسا کہ اشیا کی موجودگی میں ہے ؟ نہیں ، وہ یقیناً ایک نقطے کی حد تک سکڑ جائے گا ۔ لہذا مکان ایک معروضی (یعنی خارجی) حقیقت نہیں ہے ۔ مکان کے غیر حقیقی ثابت ہونے سے اس میں واقع جامد جواہر کا غیر حقیقی ہونا بھی لازم آتا ہے ۔ اس طرح کلاسیکی طبیعیات کی جامد مادیت[1] ناپید ہو جاتی ہے ۔ مادہ کوئی مستقل چیز نہیں جو مکان میں پڑی ہوئی ہو ۔ وہ صرف "باہم مربوط حوادث یا وقوعات کا ایک نظام ہے"[2] جیسا کہ آئن اسٹائن کہے گا ، یا پھر وائٹ ہیڈ کے الفاظ میں وہ ایک "عضویہ" یا نامیہ[3] ہے ۔

لہذا عالم ، مکان میں موجود جامد جواہر کا ایک مرکب یا مجموعہ نہیں ہے ۔ تو پھر مادے کی ایجابی ماہیت کیا ہے ؟ ہم نے اب تک سائنس دانوں کا معروضی طریق برتا اور یہ ناکام رہا ، اولاً اس لیے کہ یہ طریق محض حسی ادراک سے تعلق رکھتا ہے ۔ اس کی مدد اور رہنمائی سے ہم نے صرف اشیا کے گرد گھومنا سیکھا ہے اور ان کے وجود کی گہرائیوں میں داخل ہونے کے قابل نہیں ہوئے ہیں ۔ ثانیاً اس معروضی طریق نے تجربی عالم کو مدرک اور مدرکات کی ناقابل تحویل ثنویت میں تقسیم کر دیا ہے ۔ اقبال اس بات کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ۔ اس بارے میں اقبال کی فکر برگساں کی فکر سے بڑی قربت رکھتی ہے ۔ دونوں کے خیال میں مادے کی ماہیت نہ تو حسی ادراک سے منکشف ہو سکتی ہے نہ فکر سے ۔ فکر بھی حسی ادراک کی مانند حقیقت کو سکونی اور جامد فرض کرتی ہے ۔[4] ارسطو کے زمانے سے لے کر اب تک سارے عقلیتی فلسفے کائنات کو ایک مستقل اور

---

۱ - Fixed materiality

۲ - تشکیل جدید ص ۳۶

۳ - Organism ۔ تشکیل جدید ص ۳۷

۴ - تشکیل جدید ص ۴۹

ٹھوس بلاک یعنی کالبد قرار دیتے رہے ہیں۔ تغیر اور حرکت کے مقولات یعنی ذہنی قوالب بھی، جو وقتاً فوقتاً کائنات پر منطبق کیے گئے ہیں، کائنات کو جامد اور مقرر و معین کردار کا حامل فرض کرتے ہیں۔ علیت کا تصور جو طبیعیات میں برتا جاتا رہا ہے اس بات کو بخوبی ثابت کرتا ہے۔ علیت کی روح یہ ہے کہ سوابق اور عواقب باہمی طور پر پہلے سے طے ہیں۔[1] بقول برگساں تمام فلسفے کی ماہیت کے بارے میں ایک فطری تعصب سے آغاز کرتے ہیں، ساری مابعدالطبیعیات اس نقص کی حامل ہے کہ اس کی تفتیش جامد، سکونی اور مستقل حقیقت کی تلاش میں ایک پہلے سے طے شدہ سفر ہے۔

لہذا ہمیں موضوع (یعنی ذات مدرک) اور اس کے تجربے سے آغاز کرنا چاہیے۔ ہم موضوع کو براہ راست وجدانی طور پر جانتے ہیں۔ موضوع کو عالم مادی یا معروض کی ماہیت کے بارے میں اپنی تفتیش کا آغاز خود اپنی خودی یا ذات سے کرنا چاہیے۔ آسے آگے بڑھنے کا راستہ مادے کو خود اپنی ذات کی مثال کے طور پر سمجھنے سے ملے گا۔ نامعلوم کا علم، معلوم کی تمثیل یعنی قیاس تمثیلی ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔

برگساں نے مادے کے علم کو وجدان کے ذریعے حاصل کرنے کا دعویٰ کیا ہے۔[2] اقبال کا خیال کچھ اور ہے۔ بقول برگساں وجدان ہمارے لیے قابل رسائی پہلے تو خالص ادراک سے کام لینے کی بنا پر ہوتا ہے جو حافظے یعنی یادوں سے غیر ملوث ہوتا ہے، چونکہ انسان میں

۱۔ اس قسم کا استدلال اقبال کے یہاں اگرچہ صاف صاف اور واضح الفاظ میں نہیں ہے لیکن مقدر ضرور ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ علت کا تصور جس کا بنیادی خاصہ یہ ہے کہ وہ معلول سے مقدم ہے، سائنس کے نفس مضمون کے لیے متلازم ہے۔ دیکھیے تشکیل جدید ص ۹۹، ۱۸۵

۲۔ تخلیقی ارتقا (انگریزی) ص ۲۵۱

یادوں کے عناصر کی بھتات ہوتی ہے ، اس لیے یہ غیر ملوث خالص ادراک ، حیوانی دنیا میں جس قدر ہم نیچے اترتے جائیں اسی قدر زیادہ ملتا جائے گا ۔ ثانیاً بقول برگساں اجسام میں مقامی تغیرات کو مسترد کرنا ہوگا کیونکہ اجسام اس حیثیت سے وجود ہی نہیں رکھتے[۱] ۔ للهذا اشیا کو علیحدہ وجودوں کے طور پر نہیں خیال کرنا چاہیے ۔ چنانچہ وجدان کے عمل میں جسم کا مادہ ، اس کی شکل و صورت ، اس کی مقدار اور وضع سب کچھ غائب ہو جاتا ہے اور جو کچھ رہ جاتا ہے اسے ایک "زندہ تسلسل" کا نام دیا جا سکتا ہے ۔ اس طرح ہمیں جمود اور خالص ادراک میں نرمی کے ساتھ اتر کر مادے سے مکمل یگانگت اور ہمدردی حاصل کرنی چاہیے ۔ لیکن اس کے لیے ہر شے کو فراموش کر دینا حتّٰی کہ اپنی "ایغو"[۲] (یعنی خودی) کو بھی فراموش کر دینا ہوگا ۔ اقبال کے خیال میں یہ منزل قابل حصول نہیں ہے ، نیز یہ ایسی منزل بھی نہیں ہے جس کی ہمیں تمنا کرنی چاہیے ۔ اقبال تو ایغو کے جرأتمندانہ اثبات پر زور دیتے ہیں نہ کہ اس کے کسی اور حقیقت میں انجذاب پر، خواہ وہ حقیقت برتر ہو کہ کمتر ۔ اسی لیے اقبال برگساں کے تصور وجدان سے کنارہ کر لیتے ہیں ۔ چونکہ وہ اس معاملے میں (یعنی مادے کی ماہیت جاننے کے معاملے میں) خود اپنے ذاتی وجدان کا ، اس لفظ کے اپنے بتائے ہوئے معنی میں دعویٰ نہیں کرتے ۔ اس لیے قیاس تمثیلی سے کام لینے پر مجبور ہیں[۳] تاکہ عالم مادی کی ماہیت کو متعین کریں ۔

تو پھر جب ہم اپنی ذات یا خودی کا وجدان کرتے ہیں تو

---

۱ - مادہ اور ذہن (انگریزی) ص ۶۹ ، ۲۶۸

۲ - I-am-ness

۳ - تشکیل جدید ص ۴۴ ، ۴۸

کیا دیکھتے ہیں ؟ برگساں کے الفاظ میں "مجھے گرمی یا سردی لگتی ہے ، میں مسرور یا مغموم ہوتا ہوں ، میں کوئی کام کر رہا ہوتا ہوں یا بیکار ہوتا ہوں ، میں اپنے ارد گرد جو کچھ ہے اسے دیکھتا ہوں یا کسی اور چیز کے بارے میں سوچتا ہوں ۔ حسیات ، احساسات ، ارادے اور تصورات ، اس قسم کے تغیرات ہیں جن میں میرا وجود منقسم ہے اور یہ تغیرات اپنے رنگ میں میرے وجود کو رنگتے رہتے ہیں ، گویا میں معدوم ہوئے بغیر متغیر ہوتا رہتا ہوں ۔"[۱] اب تغیر کا لفظ خود زمان کے تصور کی دلالت کرتا ہے کہ تغیر صرف زمان ہی میں ممکن ہے ۔ ذات یا خودی کا وجدان اس نکتے کی تصدیق کرتا ہے ۔

وہ زمان جس کا ذکر لوگ عام زندگی میں کیا کرتے ہیں اقبال کے نزدیک حقیقی زمان نہیں ہے ۔ عام تصور کا زمان ، جیسا کہ نیوٹن نے اس کو بیان کیا ہے "مطلق ، صادق اور ریاضیاتی زمان ہے جو فی نفسہ اور اپنی ماہیت سے ، بلا کسی خارجی چیز سے نسبت یا تعلق و ربط کے یکساں رواں رہتا ہے ۔" اس زمان کو ہم ماضی ، حال اور مستقبل کے تصورات سے ناپتے ہیں ۔ کوئی واقعہ یا شے یا تو ماضی میں واقع ہوتی ہے یا حال میں ہوتی ہے یا مستقبل میں واقع ہوگی ۔ یہ گویا یوں کہنے کے مترادف ہے کہ کوئی شے یا واقعہ یا تو "اب" ہے یا "اب نہیں ہے۔" سچ تو یہ ہے کہ یہ زمان متعدد الگ الگ "آنات"[۲] سے عبارت ہے ۔ ہم اس کا خیال مکان میں ایک خط کی طرح کرتے ہیں ۔ یہ "اب" اور "اب نہیں" درحقیقت مکان میں "یہاں" اور "یہاں نہیں" کے مترادف ہیں ۔ یہ متسلسل زمان ہے ۔

---

۱ ۔ تخلیقی ارتقاء ص ۱

۲ - Nows

لیکن اگر ہم عالم سے آنکھیں بند کر لیں اور خود اپنی ذات پر مرکوز کر لیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ "ہم میں ایک مستقل بہاؤ ہے جو کسی اور بہاؤ سے مشابہ نہیں ہے ۔ یہاں حالتوں کا ایک ایسا تواتر[1] ہے جس کی ہر ایک حالت آگے آنے والی حالت کا اعلان بھی کرتی ہے اور جو کچھ اس سے پہلے تھا اس کو اپنے میں لیے ہوئے ہوتی ہے ۔ یہ سب ایک مشترک حیات سے گہرے طور پر تحریک یافتہ ہوتی ہیں اور یہ بتایا نہیں جا سکتا کہ ایک حالت کہاں ختم ہوتی ہے اور دوسری کہاں شروع ہوتی ہے ۔"[2] درحقیقت ان میں سے کوئی بھی حالت نہ شروع ہوتی ہے نہ ختم ہوتی ہے ، بلکہ سب ایک دوسرے میں منبسط ہو جاتی ہیں ۔ اس طرح تواتر کے بغیر تغیر ہوتا ہے ۔ برگساں اس کو استدام کا نام دیتا ہے ۔

زمان کا یہ تصور کُلی طور پر کیفی[3] ہے (برعکس عام تصور کے جو کمیتی (Quantitative) ہے) اور جیسا کہ اقبال نے واضح کیا ہے یہ کیفی تصور ہماری باطنی خودی سے مخصوص ہے۔ اس باطنی خودی کو اقبال نے قدر آشنا[4] خودی کا نام دیا ہے۔ اس طرح قدر آشنا خودی کا زمان محض واحد "اب" ہے جسے عقلی یا فاعلی خودی عالمِ مکان سے اپنی وابستگی کے باعث آنات کے ایک سلسلے میں تقسیم کر دیتی ہے جیسے ایک رشتے میں موتیوں کے دانے ۔ گویا یہاں قدر آشنا خودی میں مکان سے غیر ملوث خالص استدام پایا جاتا ہے ۔"[5] اس زمانِ خالص میں ماضی ، حال اور مستقبل ایک نامی وحدت بناتے ہیں جس میں سب کچھ بیک وقت موجود ہوتا ہے ، تمام ہیجانات ،

---

١ - Succession
٢ - مقدمہ' مابعدالطبیعیات ص ٩ ، ١٠
٣ - Qualitative
٤ - Appreciative Self
٥ - تشکیل جدید ص ٤٧

خواہشات اور امیدیں پیہم نشو و نما پاتے ہوئے بہاؤ اور تغیر کی ایک وحدت بناتی ہیں ۔ یہاں ہمیں میکانکی اور جبری مظاہر نہیں ملتے بلکہ ایک آزاد اور متغیر شخصیت ملتی ہے جس میں کوئی انقطاع نہیں اور جو اپنے لیے نئے نئے مقاصد ، امیدیں اور تمنائیں پیدا کر رہی ہے ۔ یہ حرکی شخصیت یا ایغو اپنی بنیادی ماہیت میں حد درجے تخلیقی ہوتا ہے۔

خودی کی تمثیل پر قیاس کرکے یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ طبیعی عالم بھی زمان میں وجود رکھتا ہے ۔[1] لیکن زمان کسی خودی ہی کی خاص ملکیت ہے ، لہٰذا عالم کو بھی ایک منفرد خودی ہی سمجھنا ہوگا ۔ وائٹ ہیڈ کے الفاظ میں عالم ایک عضویے یا نامیے کی مانند ہے نہ کہ جواہر کے ایک سکونی بلاک یعنی کالبد کی مانند ۔[2] لہٰذا عالمِ مادی کی ماہیت ایک خودی کی ماہیت ہے، یہ حیات ہے، یہ ایک مستقل بہاؤ اور تغیر ہے ۔ حقیقت سکونی نہیں ہے ۔[3] حقیقت کی حیات کے کوئی دو لمحے ایک دوسرے کے مُشابہ نہیں ہوتے ، اس میں ہمیشہ ایک پیہم فعلیت ، عمل اور حرکت ہے ۔ بلا شبہ حیات کی ماہیت خالص عمل اور حرکت ہے ۔ حیات کے لیے مادی خول یا جسم ضروری نہیں ہے ۔[4] دراصل حیات کے خارجی مظاہر کو ایک جسم کی ضرورت ہے نہ کہ خود حیات کو ۔ یہ نظریہ یا دعویٰ جدید طبیعیات سے بھی توثیق پاتا ہے جس کے مطابق جوہر کی ماہیت برق ہے نہ کہ برقائی ہوئی کوئی شے ۔ حیات ایک مابعدالطبیعی وجود ہے ، وہ جوشِ حیات[5] ہے ۔

لیکن کیا حیات صرف حرکت ہے ؟ نیطشے کے مطابق حیات کی

---

١ - تشکیل جدید ص ۴۴
٢ - تشکیل جدید ص ٣٦ ، ٣٧
٣ - تشکیل جدید ص ۴٨
۴ - تشکیل جدید ص ۴٨
۵ - Elan Vital

ماہیت پیہم فعلیت ہے ۔ حیات ہمارے ہیجانات میں بہترین طور پر ظاہر ہوتی ہے ۔ ہیجان اپنی ترقی یافتہ صورت میں عام طور پر "ارادے" سے موسوم کیا جاتا ہے ۔ اب اگر ارادے کی اصطلاح کا اطلاق ہیجانات کی تمام صورتوں پر یعنی پست ترین سے لے کر بلند ترین ہیجانات پر کیا جائے تو حیات کی ماہیت بہترین طور پر "ارادے" میں ظاہر ہوتی ہے ۔ شوپنہاور، نیطشے اور برگساں تینوں اس امر میں متفق ہیں ۔

برگساں کہتا ہے کہ یہ ارادہ صرف ارادۂ حیات ہے ۔ لیکن اقبال اس تصور کو ناتسلی بخش قرار دیتے ہیں کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ ہماری ساری حیات غائی طور پر متعین ہوتی ہے ، ہم اپنے لیے نئی نئی امیدوں ، آدرشوں اور تمناؤں کا انتخاب کرتے رہتے ہیں اور تمام آدرش ، فکر اور ذہانت پر دلالت کرتے ہیں ۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ خودی صرف ارادہ نہیں ہے بلکہ ارادے اور فکر کے تانے بانے سے بنی ہے ۔ فکر ارادے کا متخالف نہیں ہے ۔ ہماری فعال زندگی میں فکر، ارادہ اور مقصد سب ایک دوسرے میں گتھے ہوئے ہوتے ہیں اور ایک نامی وحدت بناتے ہیں ۔[1]

نیز انسانی خودی میں محض جینے کا ہیجان ایسا مظہر ہے جو نظر انداز کیے جانے کے قابل ہے ، یہ ہیجان صرف حیات کی پست سطحوں میں پایا جاتا ہے ۔ انسان میں یہ ہیجان (محض جینے کی بجائے) اچھی زندگی گزارنے کے ارادے کا روپ دھار لیتا ہے ۔ یہ امر یوں ثابت ہو جاتا ہے کہ انسان ہمیشہ خطرات مول لینے کے لیے تیار رہتا ہے ۔ اگر صرف جی لینا ہی مقصود ہوتا تو پُر خطر مہمات ناممکن ہوتے[2] انسان خطرات کو محض بقائے حیات کے لیے نہیں بلکہ

---

۱ - تشکیل جدید ص ۵۰ تا ۵۲
۲ - بانگ درا ص ۲۹۲ تا ۳۲۳ ، پیام مشرق ص ۳۳ ، ۳۰ ، ۱۴۳ ، ۱۴۵

حیات کو بہتر بنانے کے لیے مول لیتا ہے - اِس مقصد کے لیے بعض اوقات خود زندگی کو قربان کر دیا جاتا ہے (یعنی جان ہی کو داؤ پر لگا دیا جاتا ہے) - بہتر زندگی کی تعریف کئی مختلف تعلقات سے کی جا سکتی ہے - نیطشے نے اس کی تعریف عزم للقوۃ کہہ کر کی ہے[1] - وہ کہتا ہے "طاقت کی محبت بنی نوع انسان کا عفریت ہے، آپ انسانوں کو ہر ممکن چیز دے دیجیے، صحت، خوراک، مکان، راحتیں لیکن وہ ہمیشہ ناخوش اور متلون ہی رہتے ہیں کیونکہ یہ عفریت انتظار کرتا رہتا ہے اور اُسے مطمئن کرنا ضروری ہے - انسانوں سے اور سب چیزیں لے لیجیے لیکن اس عفریت کو مطمئن کر دیجیے تو وہ اتنے ہی خوش رہیں گے جتنے ممکنہ طور پر انسان اور عفریت خوش ہو سکتے ہیں -"[2] ہم میں ارفع سے ارفع خواہشات اور کمالات تک پہنچنے کی ایک ناقابلِ تسکین خواہش پائی جاتی ہے - ہم ہمیشہ بلند سے بلند تر تمناؤں کی طرف مائل رہتے ہیں - حیات کی یہ فطرت ہے کہ وہ اپنی نشو و نما اور توسیع چاہتی ہے - ہیجان کا ہر مرکز تمام مکان کا آقا بننے کے لیے، اپنی طاقت میں توسیع کرنے کے لیے اور مزاحمت کرنے والی ہر چیز کو پیچھے دھکیل دینے کے لیے کوشاں رہتا ہے - لیکن چونکہ وہ دوسروں کی طرف سے بھی مستقلاً ایسی ہی کوششوں سے دوچار ہوتا رہتا ہے اس لیے اُن سے مفاہمت و مصالحت کر لیتا ہے یعنی وہ اُن کے ساتھ جو اُس سے کافی مطابقت رکھتے ہیں متحد ہو جاتا ہے تاکہ مل جُل کر طاقت حاصل کرنے کا منصوبہ بنائے -[3] اس طرح نیطشے کے خیال میں "عالم سوائے عزم للقوۃ کے

---

١ - عزم للقوۃ (انگریزی) جلد دوم، دفعہ ٦٣٦، ص ١٢١
٢ - طلوع صبح (انگریزی) دفعہ ٢٦٣، ص ٢٤٨
٣ - عزم للقوۃ دفعہ ٦٣٦، ص ١٢١

اور کچھ نہیں ہے۔"[۱]

نیطشے کے لیے طاقت واحد قدر ہے، مذہب، اخلاق، آرٹ اور سائنس سبھی اس واحد مقصد کے مختلف ذرائع ہیں کہ طاقت حاصل کی جائے۔ اقبال نیطشے سے پورا اتفاق نہیں کرتے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ محض طاقت کے علاوہ انسان کے لیے اور بھی کئی قدریں ہیں مثلاً عشق۔ عشق لازماً قوت کا عشق نہیں ہوتا، نہ ہی وہ قوت کے مترادف ہے، کیونکہ قوت تخریبی بھی ہو سکتی ہے۔ علاوہ ازیں خودی کی نشو و نما اور توسیع اس کی افزونی[۲] یا ارتکاز کے ایک متوازی عمل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے۔ لہٰذا بقول اقبال عزم للقوۃ غایت بالذات نہیں ہے، یہ تو ایک اور آگے کی غایت یعنی حیات کی افزونی یا ارادۂ ایغوئیت[۳] کے لیے ایک ذریعہ ہے۔ یہ آخرالذکر غایت بنیادی ہے۔ عزم للقوۃ خودی کی دوسری صحت مند فعلیتوں کی طرح ہماری ایغوئیت کی تکمیل کرتا ہے۔ لیکن عزم للقوۃ پر ضرورت سے زیادہ زور دینا ایغو کی ہمہ جہتی نشو و نما اور وحدت کو پارہ پارہ کر دینے کا باعث ہوتا ہے۔[۴]

لہٰذا ایغوئیت وہ غایت ہے جس پر ہماری تمام فعلیتیں مرکوز ہوتی ہیں یا انہیں اس طرف رہنمائی کرنی چاہیے۔ "شخصیت کا تصور ہمیں ایک معیارِ قدر عطا کرتا ہے" اور یہی خیر و شر کا مسئلہ بھی طے کر دیتا ہے۔" جو کچھ شخصیت کو مستحکم کرتا ہے خیر ہے اور جو اسے کمزور کرتا ہے وہ شر ہے۔ آرٹ، مذہب اور اخلاقیات، سب کو شخصیت کے نقطۂ نظر سے پرکھنا چاہیے نہ کہ عزم للقوۃ

---

۱ - عزم للقوۃ دفعہ ۱۰۶۷، ص ۳۳۲
۲ - Intensification
۳ - یہ اصطلاح اقبال کی نہیں ہے بلکہ میری اختراع کردہ ہے
۴ - اسرار خودی (فارسی) ص ۴۴ تا ۵۸

کے معیار سے -[1] لیکن ایغوئیت نہ صرف آخر میں ہوتی ہے بلکہ ابتدا میں بھی ہوتی ہے۔ ہماری زندگی، ہماری فعلیت ، خواہشات اور تمنائیں ممکن ہی اس لیے ہوتی ہیں کہ ہماری حیات ایک ایغو ہے۔ ہماری حیات متناہی مراکز میں واقع ہوتی ہے اور متناہی "اینیت"[2] کی شکل اختیار کرتی ہے۔ نیطشے کا عزم للقوۃ اور برگساں کا ہیجان برائے حیات ، تجربے کے متناہی مراکز (یعنی ایغوؤں) ہی کی وجہ سے بامعنی کلمات بنتے ہیں -

چنانچہ خودی کی تمثیل پر قیاس کرکے اقبال ساری کائنات میں انفرادیت اور ایک فرد کی طرح نشو و نما حاصل کرنے کا رجحان دیکھتے ہیں جس کی ارفع ترین شکل انسانی ایغو ہے ایغو کی صورت میں فرد ، اپنے طور پر خود مکتفی ایک مرکز بن جاتا ہے۔ بقول اقبال عالم اپنی تمام جزئیات سمیت ، میکانکی نقطۂ نظر کے مادے کے جوہر سے لے کر انسانی ایغو کی آزادانہ حرکت تک "عظیم انائیت"[3] کا انکشاف ذات ہے۔ ہر جوہر خواہ وہ وجود کی کتنی ہی پست سطح پر کیوں نہ ہو ایک ایغو ہے۔ "ہستی کے سارے ساز میں ایغوئیت کا تدریجی طور پر بڑھتا ہوا نغمہ گونج رہا ہے حتیٰ کہ وہ انسان میں اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔"[4]

---

۱ - مقدمۂ اسرار خودی (انگریزی) ص ۲۲

۲ - This-ness - مقدمۂ اسرار خودی (انگریزی) ص ۱۶ - مطلب یہ ہے کہ مکان کی حدود قبول کرتی ہے۔

۳ - The Great I-am

۴ - اقبال کا یہ مؤقف لائبنز کے مؤقف سے بہت مشابہ ہے۔ لائبنز کائنات کو قوت کی ماہیت جیسا سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ قوت قوتی وحدتوں میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے جنھیں وہ "مونادات" کا نام دیتا ہے۔ لیکن اقبال اور لائبنز میں بڑا فرق یہ ہے کہ لائبنز کائنات کی ماہیت کو

(باقی اگلے صفحہ پر)

طبیعی اشیا کی بنیادی ماہیت کو متعین کر لینے کے بعد اب ہم یہ سوال اٹھا سکتے ہیں کہ آیا ایغو کے لیے جسم ضروری ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔ اقبال کا جواب نفی میں ہے۔ ایغو کے لیے جسم کی ضرورت کا یہ سوال مادے کی ناقص اور مبہم تعریف سے پیدا ہوتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ جوہریت پسندوں نے جو مادے کو جامد و ثابت، سکونی اور مجہول سمجھا ہے، یہ درست نہیں۔ روح یا عزم و ولولہ ہی مطلق حقیقت ہے لیکن اس میں تفرید اور ارتکازِ ذات کا میلان پایا جاتا ہے۔ چنانچہ اسی لیے یہ روح یا عزم و ولولہ اپنے آپ کو جسم اور ذہن میں ظاہر کرتا ہے۔[1] ذہن اپنی خود

قوت میں منکشف سمجھتا ہے نہ کہ حیات میں۔ حیات قوت سے بڑھ کر کوئی چیز ہے۔ لائبنز اگرچہ بعض اوقات اختیار اور ارادے کا بھی ذکر کرتا ہے لیکن اسے موناد کے لیے بنیاد نہیں بناتا' وہ اس بارے میں بہت مبہم ہے۔ برعکس اس کے اقبال کائنات کی بنیادی ماہیت کو ارادیت، عزم اور فکر سے عبارت سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں انہوں نے اس بارے میں برگساں کے تصور کو بھی بہتر بنایا ہے۔ اقبال فکر کو بنیادی طور پر ارادے کا متخالف نہیں سمجھتے' لہذا ان کا تصور کائنات مبنی بر فعلیت ارادی ہے درحالیکہ لائبنز نے اپنے آپ کو صرف قوت کے طبیعی مقولے تک محدود کر لیا ہے۔ اس کے علاوہ لائبنز کا موناد طبیعیات کے جوہر کی طرح ہے بایں اختلاف کہ یہ ایک قوتی جوہر ہے نہ کہ مادی۔ لیکن ایک موناد کے لیے ہیولئی (materia prima) ایک ناگزیر ضرورت ہے۔ خود خدا بھی اسے ہیولئی سے محروم نہیں کر سکتا جس کے بغیر وہ فعل محض (actus purus) یعنی خود خدا ہو جائیگا (دیکھیے لائبنز کا فلسفہ از رسل ص ۱۴۴)۔ لیکن خدا کسی موناد کو مادۂ ثانوی (materia secundus) یعنی ان مونادوں کے اجتماع سے جو اس کے جسم کو بناتے ہیں محروم کر سکتا ہے۔ اس کے برعکس اقبال کے نزدیک ایغو مادی ہے ہی نہیں۔ ایغوئیت کو انفرادی و خود شعور حیات کی طرف ایک میلان کے طور پر سمجھنا چاہیے۔ مادی خول حیات کے لیے ضروری نہیں بلکہ حیات کے مظاہر کے لیے ضروری ہے۔

۱ - زبور عجم ص ۱۷ - ۲۱۶

شعوری کی خصوصیت کی وجہ سے ایغو کے طور پر تفرید و نشو و نما کے عزم کا بہترین ظہور ہے جو اب تک معلوم ہو سکا ہے۔ جسم بھی بنیادی طور پر یہی عزم ہے، البتہ اتنا ہے کہ یہ "ذیلی ایغوؤں کا ایک مجموعہ ہے۔"[۱] لہذا یہ دونوں یعنی جسم اور ذہن ایک دوسرے سے اساساً مختلف نہیں ہیں۔ بلکہ ذہن ذیلی ایغوؤں کی زیریں بستیوں ہی سے، جنہیں جسم کہتے ہیں، نمودار ہوتا ہے۔ ذہن اور جسم دونوں ایک ہی نظام سے تعلق رکھتے ہیں۔ جسم ذہن کے نمودار ہونے کو ممکن بناتا ہے۔ اس طرح ہم ایک روحانی واحدیت[۲] تک پہنچتے ہیں۔

اب ہوتا یہ ہے کہ ایغو کشاکش یعنی تناؤ امید و آرزو کے بڑھتے ہوئے عمل سے نشو و نما پاتے، متغیر ہوتے اور خود شعوری کی بہتر سطحوں تک پہنچتے ہیں۔ برعکس اس کے بے عملی اور آرام و سکون اس خود مکتفی وحدت یعنی ایغو کو برباد کرتی ہے۔ اِس نکتے کے ساتھ ایک اور پُر معنی نکتہ وابستہ ہے۔ اقبال غائیت[۳] اثبات کرتے ہیں حالانکہ نیطشے اور برگساں اس کے مُنکر ہیں۔ نیطشے کے نزدیک کائنات کا کوئی پہلے سے متعین مقصد نہیں ہے۔ وہ کسی مقررہ منزلِ مقصود کی طرف نہیں جا رہی ہے۔[۴] "کائنات ایک دوری حرکت ہے جو اپنے آپ کو پہلے بھی بے شمار دفعہ دہرا چکی ہے اور ہمیشہ دہراتی رہے گی۔"[۵] لیکن خود نیطشے کے قول کے مطابق کائنات کی اصل عزم للقوۃ ہے اور عزم للقوۃ بنیادی طور پر تخلیقی ہے۔ لہذا

---

۱ - تشکیل جدید ص ۱۰۰

۲ - Spiritual monism

۳ - Teleology

۴ - عزم للقوۃ (انگریزی) جلد دوم دفعہ ۵۱۵، ص ۳۰

۵ - عزم للقوۃ جلد دوم دفعہ ۱۰۶۶، ص ۴۳۰

عالم خود آفریں آرٹ کا ایک کارنامہ ہے۔"[۱] اقبال کہتے ہیں کہ ابدی تکرار، ابدی تکوین نہیں ہے بلکہ یہ وہی تصورِ ہستی ہے جو تکوین کا بھیس بدل کر سامنے آ رہا ہے۔[۲]

برگساں کے نزدیک غائیت کو تسلیم کرنے سے زمان غیرحقیقی اور "بے سود"[۳] ہو جاتا ہے۔ حقیقت کے لیے مستقبل کے دروازے بالکل کھلے رہنے چاہییں ورنہ وہ آزاد اور تخلیقی نہیں رہے گی۔ برگساں کے جوشِ حیات کی کوئی منزل نہیں ہے۔ "وہ اپنے رویے میں بالکل مستبدانہ، غیر ہدایت یافتہ، بے نظم اور ناقابلِ پیش بینی ہے۔" حقیقت ایک آزاد تخلیقی ہیجان کی ماہیت رکھتی ہے۔ خود لفظ ہیجان ظاہر کرتا ہے کہ یہ بے بصر اور متلون قوت ہے جو ہنگامہ خیز اور ہر دم متغیر ہے۔ غائیت، حقیقت کے لیے ایک غایت متعین کر کے آزاد تخلیقیت کو محض ایک التباس بنا دیتی ہے۔ اس معاملے میں اس حد تک تو اقبال بھی برگساں سے متفق ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ "اگر غائیت کا یہ مطلب ہے کہ کسی منصوبے پر ایک پہلے سے طے شدہ غایت یا مقصد کے مطابق عمل کیا جا رہا ہے تو اس سے زمان ضرور غیرحقیقی یا باطل ہو جاتا ہے۔ اس کی رو سے سب کچھ پہلے سے ابد میں کسی جگہ طے شدہ ہے اور واقعات کی زمانی ترتیب سوائے اس ابدی قالب یا منصوبے کی نقل محض کے اور کچھ نہیں۔"[۴] غائیت کے اس تصور کے لحاظ سے واقعات یا حوادث واقع نہیں ہوتے بلکہ صرف ہم ان سے دوچار ہوتے ہیں۔ سب کچھ پہلے سے متعین و طے شدہ ہے۔

۱۔ عزم للقوۃ جلد دوم دفعہ ۶۱۷ ص ۱۰۸، دفعہ ۱۰۵۹ ص ۴۲۴
۲۔ تشکیل جدید ص ۱۷۷   ۳۔ تخلیقی ارتقا (انگریزی) ص ۴۱
۴۔ تشکیل جدید ص ۵۱۔ مصنف نے اقبال کا اقتباس جس طرح نقل کیا ہے اس کی رو سے "نقل محض" کی جگہ "تکرار محض" ترجمہ ہوگا۔ میں نے اصل اقتباس کا ترجمہ دیا ہے (مترجم)

عالم میں نہ تو کوئی آزادانہ تخلیق ہے نہ نشو و نما ، جو کچھ ہمیں تخلیق کے طور پر نظر آتا ہے وہ بھی پہلے سے طے شدہ اور مقدر[1] ہے اور ہم صرف اسٹیج پر متحرک کٹھ پتلیوں کی طرح ہیں جنھیں پردے کے پیچھے سے کھینچا جا رہا ہے اگرچہ اس کشش کو ہم دیکھتے نہیں ہیں - اِس تصور غائیت اور میکانکی علیت میں صرف یہ فرق ہے کہ میکانکی علیت ہمیں پیچھے سے دھکیلتی ہے اور غائیت ہمیں آگے سے اپنی طرف کھینچتی ہے -

لیکن اقبال ہمیں بتاتے ہیں کہ غائیت کا ایک اور مفہوم بھی ہو سکتا ہے - یہ مفہوم ہم پر اُس وقت منکشف ہوتا ہے جب ہم اپنے شعور کا تجزیہ کرتے ہیں - جیسا کہ ہمارا براہِ راست تجربہ ہمیں بتاتا ہے ہماری حیات ، ہماری خواہشوں ، مقصدوں اور غایتوں سے متعین ہوتی ہے اور یہ خواہشیں ، مقاصد اور غایتیں خود آفریدہ ہوتی ہیں (یعنی کوئی اور ہمارے لیے متعین نہیں کرتا بلکہ ہم خود کرتے ہیں) - "اگرچہ ایسی کوئی بعید متعینہ منزلِ مقصود نہیں ہے جس کی طرف ہم حرکت کر رہے ہیں تاہم جیسے جیسے حیات کا عمل نشو و نما اور توسیع پاتا جاتا ہے ، نئے مقاصد ، تازہ غایات اور مثالی پیمانۂ قدر کی ترقی پذیر تشکیل ہوتی رہتی ہے - جو کچھ ہم ہیں اُس کے موقوف ہو جانے ہی سے ہماری تکوین ہوتی ہے ، حیات ، موت کے ایک سلسلے سے گزرنے کا نام ہے -"[2] لیکن جب ہم رک کر کسی خاص نقطے سے اپنی زندگی پر پیچھے مُڑ کر نظر ڈالتے ہیں تو یہ دیکھتے ہیں کہ ہم جو کچھ بنے ہیں وہ اس لیے بنے ہیں کہ ایک ایسی قطعی غایت سے متعین ہوئے ہیں جس کی ہم

---

1 - Preordained

۲ - تشکیل جدید ص ۵۲

نے بالکل پیش بینی نہیں کی تھی ۔ ہم پیہم غایات اور مقاصد تخلیق کرتے رہتے ہیں اور جب انہیں تخلیق کرتے ہوتے ہیں تو اپنے آپ کو فاعل مختار محسوس کرتے ہیں ۔ لیکن یہ متغیر اور آزادانہ انتخابِ غایات خود ہمیں ایک آخری حالت پر پہنچا دیتا ہے ۔ اِس آخری حالت کو پہلے سے طے شدہ قرار دینا گویا زندگی میں اختیار کے تصور کو بالکل ہی مسترد کر دینا ہے ۔ اقبال کے خیال میں برگساں نے ہماری باطنی ماہیت کا مناسب تجزیہ نہیں کیا کیونکہ اس نے یہ تجزیہ پست سطح کی ہستیوں کی تمثیل پر قیاس کرکے کیا لیکن وہاں بھی تو تحت الشعوری مقاصد پائے جاتے ہیں ، البتہ انسانی اعمال کی سطح پر یہ مقاصد شعوری ہو جاتے ہیں ۔ ”غایات و مقاصد خواہ وہ شعوری رجحانات کے طور پر موجود ہوں یا غیرشعوری ، وہی ہمارے شعوری تجربے کا تانا بانا بناتے ہیں ، اور غایت کے تصورات کسی مستقبل کے حوالے کے بغیر سمجھ میں نہیں آ سکتے ۔“[1] اس طرح اقبال غائیت کو قبول کرتے ہوئے بھی حقیقت کے لیے مستقبل کے دروازے کھلے رکھتے ہیں ۔

چنانچہ کائنات بھی ، ہماری اپنی خودی کی تمثیل پر قیاس کرتے ہوئے ، ایک آزاد ، تخلیقی خاصیت کی حامل قرار پاتی ہے ۔ وہ بھی حیات کی سی ماہیت رکھتی ہے ۔ تمام حیات ، آزاد ، تخلیقی اور جدت پسند ہے ، لہٰذا کائنات بھی پیہم نشو و نما پانے والی کائنات ہے جو ہر آن پھول رہی ہے ۔ صرف یہی نہیں بلکہ کائنات ارادے ، فکر اور مقصد کی ایک نامی وحدت ہے ۔[2] وہ ”غیر منظم ، باطل ، ظالم ، متناقض اور فریب‌بندہ“[3] نہیں ہے جیسا کہ نیطشے سمجھتا ہے بلکہ عقل

---

۱ - تشکیل جدید ص ۵۱ ، ۵۵ ۲ - تشکیل جدید ص ۲۰
۳ - عزم للقوۃ جلد دوم دفعہ ۵۲۳ ص ۳۸

اور تدبیر کی حامل ہے ۔ وہ قطعی طور پر ایک غایت کی طرف مائل ہے ، لیکن یہ غایت ہمارے لیے مستقبل میں ہے اور ہمیشہ مستقبل میں رہے گی ۔ چنانچہ کائنات کی کوئی آخری حالت نہیں ہے ، وہ تو ایک پیہم ترقی پذیر ، خود زا اور خود ارتقائی کائنات ہے جس کی نشو و نما اور ارتقا کے باطنی امکانات کی کوئی حد و نہایت نہیں ہے ۔[1]

---

۱ ۔ تشکیل جدید ص ۳۵

باب پنجم

وجودِ مطلق یا خدا

جیسا کہ گزشتہ باب میں واضح کیا گیا، کائنات ایک آزاد تخلیقی ارادے کی ماہیت رکھتی ہے، تمام موجودات کی تہہ میں یہی ارادہ کارفرما ہے، یہ تمام مظاہر میں پھوٹا پڑ رہا ہے، تمام حقائق میں اپنا اظہار کر رہا ہے، اس کے پیچھے کوئی طاقت یا دباؤ کارفرما نہیں، یہ کسی جبری قانون کے تابع نہیں کیونکہ ایسی صورت میں وہ تخلیقی نہیں رہے گا۔

اب اس آزاد تخلیقی ارادے کو دو طرح سمجھا جا سکتا ہے، یا تو یہ ایک بے بصر قوت ہے جو اپنے سامنے کوئی مقصد نہیں رکھتی یا پھر یہ مقصدی قوت ہے اور اپنی تخلیق کو ایک غایت کے لحاظ سے متعین کرتی ہے۔

بے بصر قوت کا مفروضہ دو لحاظ سے مشکوک ہے۔ اولاً یہ کہ عالم جیسا کہ ہم اسے جانتے ہیں ایک گڈمڈ اور متناقض انبار نہیں ہے۔ جہاں تک ہم دیکھتے ہیں وہ ایک غائی اور معقول کل ہے، وہ اٹکل پچو نہیں ہے بلکہ اس میں ایک معقولیت ہے۔ ہماری کائنات ایسی کائنات ہے جس میں نظم و نسق کی حکمرانی ہے[1]۔ ثانیاً یہ کہ ہمارے شعور کے واقعات بھی اسی طرف رہنمائی کرتے ہیں کہ

---

۱ - تشکیل جدید ص ۹

ہماری زندگی قانون و اصول سے عاری نہیں ہے بلکہ قطعی طور پر غایات سے متعین ہوتی ہے۔ تمام انسانی اعمال مقصدی ہوتے ہیں۔ لہذا ہمیں دوسرے متبادل نظریے کو تسلیم کرکے کائنات کو اساسی طور پر عقلاً ہدایت یافتہ تخلیقی حیات سمجھنا چاہیے۔[1] البتہ اب یہ سوال پیدا ہوگا کہ عالم اپنے سے خارج میں کسی ہستی سے ہدایت یافتہ ہے یا وہ خود ہی ایک ذات یا خودی ہے جو ذی عقل اور بامقصد ہے؟

پہلا مفروضہ کہ کائنات، خارج کی کسی ہستی سے ہدایت یافتہ ہے ناقابل قبول ہے کیونکہ اس صورت میں ایک تو غایت کو کائنات پر اوپر سے تھوپنا پڑے گا[2] اور اس سے کائنات میں تمام تخلیقی آزادی محض ایک التباس بن جائے گی کہ غایت پہلے سے دی ہوئی ہے اور خارج سے دی ہوئی ہے اور کائنات اسی سے متعین ہو رہی ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ ہستی خود اس مواد کی خالق نہیں ہوگی جس کی وہ ہدایت و رہنمائی کر رہی ہے۔[3] اس طرح یہ ہستی محض ایک ناظم کی حیثیت رکھے گی۔ تیسرے یہ کہ اگر کسی طرح سے اسے خود ہی مادے کا خالق مان لیا جائے تو پھر اس کی دانش سے یہ بات متصادم ہوتی ہے کہ وہ اپنے سے علاوہ ایک مادہ تخلیق کرکے اپنے لیے خود ہی مشکلات پیدا کر لے۔[4]

لہذا یہ مفروضہ کہ عالم سے باہر ایک ہستی ہے جس نے کائنات کے لیے ایک غایت متعین کر دی ہے، ناقابلِ قبول ہے۔ اس طرح دوسرے متبادل نظریے کو مانے بغیر چارہ نہیں کہ کائنات خود ہی

---

۱ - تشکیل جدید ص ۵۸
۲ - تشکیل جدید ص ۲۸
۳ - تشکیل جدید ص ۲۸
۴ - تشکیل جدید ص ۲۸

ایک خودی یا ایغو ہے۔[1] یہ مفروضہ ہماری اپنی خودی کے تجربے سے بخوبی توثیق پاتا ہے۔ ہماری حسیات ایک ایغو کی حیات ہے، یہ شعور کا محض ایک بہاؤ نہیں ہے بلکہ اس میں ایک مرکز بھی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ساری حیات اپنی نوعیت میں انفرادی ہے، ہر طرف ایغوئیت کا عزم کارفرما نظر آتا ہے۔[2] ساری کائنات میں ایغوئیت کا ایک تدریجی، بڑھتا ہوا نغمہ سنائی دیتا ہے۔ حتیٰ کہ وہ اپنی اضافی تکمیل انسان میں حاصل کر لیتا ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ ہمیں ایک ہمہ محیط ایغو کے وجود کو بھی ماننا ہوگا[3] کیونکہ کائنات کو بطور کل ایک ایغو ہی سمجھنا چاہیے۔ کائنات ایک ارادے کی حامل ہے اور ارادہ چونکہ مقصدی ہوتا ہے اس لیے کائنات کو بھی مقصدی ماننا چاہیے اور یہ اسی وقت ممکن ہے کہ خود کائنات کو ایک ایغو سمجھا جائے۔ اب ایغوئیت کا جوہر اس کی انفرادیت کے نجی حلقے میں مضمر ہے[4] اور انفرادیت کی بنیادی ماہیت اس کا رہنمایانہ یا ہادیانہ عمل ہے۔[5] لہذا ایغوئیت حوالے کا ایک نقطہ ہے، چنانچہ کائنات کو محض حوادث یا وقوعات کا ایک بہاؤ نہیں سمجھنا چاہیے۔[6] بلکہ حوالے کے ایک مرکز یعنی ایغوئیت کا حامل سمجھنا چاہیے۔[7]

---

۱ - تشکیل جدید ص ۵۳ ۲ - تشکیل جدید ص ۶۰
۳ - تشکیل جدید ص ۵۳ ۴ - تشکیل جدید ص ۹۴
۵ - تشکیل جدید ص ۹۷ ۶ - تشکیل جدید ص ۳۳
۷ - اقبال اور برگساں کے بارے میں حسب ذیل امور قابل ذکر ہیں:-
اقبال کا استدلال اور ان کے نتائج انہیں برگساں سے علیحدہ کر دیتے ہیں۔ برگساں کے نزدیک تخلیقی قوت محض ایک بے بصر ارادہ ہے، وہ اسے ارادہ حیات یا جوش حیات کا نام دیتا ہے (دیکھیے تخلیقی ارتقا ص ۹۴) - یہ ارادہ حیات آزاد اور تخلیقی ہے، یہ غیر مختتم حرکت و فعلیت کی قسم سے ہے اور بقول برگساں یہی واحد حقیقت ہے (دیکھیے
(باقی اگلے صفحہ پر)

اس طرح اقبال ہمہ اللہیت سے علاحدہ اپنا راستہ بناتے ہیں - اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایغوئے مطلق یا خودی مطلق کا تعلق متناہی ایغوؤں کے ساتھ کیا ہے ؟

تخلیقی ارتقا ص ۹۲) - کثیرالتعداد مظاہر اس کے شئون ہیں ، یہ اپنے آپ کو فطرت میں بھی ظاہر کرتا ہے اور انسان میں بھی - لیکن اس کی فعلیت ایک اور حقیقت سے رکتی ہے جو انفعالیت ' جمود اور بے حسی کی حاسل ہے - اسے برگساں مادے کا نام دیتا ہے - یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ اس کے بقول مادہ خود صرف ایک منفعل اور بے حس حقیقت نہیں ہے وہ اس حد تک نہیں پہنچا ہے بلکہ محض اضافی طور پر منفعل اور بے حرکت ہے چنانچہ مادہ بھی ایک طرح کے اصول حرکت و حیات کا حاسل ہے - برگساں کے نزدیک مادہ اصول حرکت و حیات کی تقلیب ہے - ارادۂ حیات نے مادے کی اضافی انفعالیت اور عدم فعلیت پر عبور حاصل کرنے کے لیے دو طریقوں سے اپنے اپ کو ظاہر کیا ہے ایک تو اس نے اپنے آپ کو اجسام میں منظم کیا ہے جو فی الواقع خالص' غیر منظم اور جامد مادے کے مقابلے میں آزاد تر ہیں - جسم اپنے میں حرکت اور عمل کا اصول قبول کرتا ہے - لیکن یہ اضافی فعلیت اور آزادی زیادہ مکمل طور پر انسانی جسم میں حاصل ہوتی ہے جو مادے کی جبریت کی اور میکانکی عمل و رد عمل کے اصول کی شدت سے تردید کرتی ہے - دوسرے انسانی شعور اور شخصیتیں بھی ارادۂ حیات کے لیے آزادی کا ایک ذریعہ ہیں - شعور فعلیت کے کام آتا ہے ' چنانچہ شعور بجائے خود غایت نہیں ہے ' وہ ہمارے لیے فعلیت اور حیات کے ذریعے کے طور پر مفید ہے - لہذا حیات اور فعلیت شعور کے مقولے سے بلند تر ہیں - شعور ہماری فعایت کی مدد کرنے کے بعد غائب ہو جاتا ہے - خالص فعلیت اور ارادے کی زندگی میں شعور کی ضرورت نہیں ہے ' چنانچہ ارادۂ حیات یا اصول فعلیت فوق شعوری ہے ' نیز ہماری شخصیتیں اور خودیاں بھی ارادۂ حیات کے لیے آزادی کے ذریعے ہیں - ارادۂ حیات فوق شخصی یا غیر شخصی ہے - ایغوئیت غایت بالذات نہیں بلکہ وہ ارادۂ حیات کے لیے آزادی حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہے (دیکھیے تخلیق ارتقا ص ۳۳ ' ۳۴) - نیز ایغوئیت ارادۂ حیات کی ایک عارضی منزل ہے - وہ محض ایک غیر موجود حقیقت ہے کیونکہ وہ ارادۂ حیات کے علاوہ یا مزید برآں وجود نہیں رکھتی - وہ محض ایک عارضی شکل ہے جسے ارادۂ حیات نے اپنے لیے قبول کر لیا ہے -

برگساں کے مذکورہ بالا تصورات کے برعکس اقبال تخلیقی ارادے کو اساساً فکر اور ذہانت کی قسم سے سمجھتے ہیں نہ کہ ایک بے بصر اور

(باقی اگلے صفحہ پر)

اس تعلق کو تین طریقوں سے سمجھا جا سکتا ہے: (۱) اول یہ کہ خودیِ مطلق واحد حقیقت ہے اور متناہی ایغو اس میں جذب ہیں اور ایغوئے مطلق سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتے، صرف ایغوئے مطلق حقیقی ہے۔ (۲) دوم یہ کہ ایغوئے مطلق، متناہی ایغوؤں کے وجود کو مٹائے بغیر انہیں اپنی خودی میں لیے ہوئے ہے (۳) سوم یہ کہ ایغوئے مطلق متناہی ایغوؤں سے الگ اور بالا ہے۔

اقبال تیسری صورت کو یکسر مسترد کر دیتے ہیں [1] یہ صورت متناہی اور لامتناہی میں ایک خلیج پیدا کر دیتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "جس لامتناہی تک متناہی کی نفی کر کے پہنچا جائے وہ باطل لامتناہی ہے نہ تو اس طرح خود لامتناہی کی توجیہ ہو سکتی ہے اور نہ اس متناہی کی جسے ہم اس کے مقابل میں لاتے ہیں۔"[2]

من موجی متلون قوت۔ برگساں کے لیے انفرادیتیں اور انسانی شخصیتیں بھی ارادۂ حیات کے عکس کے سوا کچھ نہیں، وہ حقیقی اور اپنے طور پر موجود نہیں۔ اس کے برخلاف اقبال ایغوؤں کی موجود حقیقت پر غیرمتزلزل اعتقاد رکھتے ہیں۔ ایغو ارادۂ حیات کے شئون ہی سہی لیکن وہ غیر حقیقی اور محض عکس نہیں ہیں (دیکھیے تشکیل جدید ص ۵۸) وہ اپنے طور پر موجود اور حقیقی ہیں۔ انفرادیت ہی حیات کا جوہر ہے، زندگی محض ایک سیلابی موج نہیں ہے، اس کی بنیادی ماہیت ایغوئیت میں پنہاں ہے۔ برگساں نے صرف اس کی فعلیت و حرکت پر زور دیا اور اسے استدام کا نام دیا لیکن اقبال کہتے ہیں کہ استدام کا تصور بغیر ایک خودی کے نہیں ہو سکتا، خودی یا ایغو زماں و مکاں سے مقدم ہے (دیکھیے تشکیل جدید ص ۵۳) یہ صرف ایغو ہی ہے جو زماں و مکاں میں اپنی فعلیت کا ادراک کر سکتا ہے۔ چنانچہ اقبال ارادۂ حیات کو ایغوئیت کے بر تر مقولے کے تحت رکھتے ہیں۔ اس ایغوئیت کو اقبال کی اصطلاح میں یہاں ایغوئے مطلق یا خودی مطلق کا نام دیا جا سکتا ہے۔ برگساں کے لیے ارادۂ حیات یا جوش حیات ہی حقیقت مطلقہ ہے اور اسی لیے حقیقت مطلقہ کے بارے میں اس کا مؤقف ہمیشہ بالکل ہمہ اوستی یا وحدت الوجودی رہتا ہے۔ اقبال کا موقف یہ نہیں ہے۔

۱ - تشکیل جدید ص ۲۸ ۲ - تشکیل جدید ص ۲۷، ۲۸

اول الذکر مؤقف حقیقت مطلقہ سے شخصیت و ایغوئیت منسوب کرتا ہے اور اس ہمہ اوستی طرزِ فکر سے آگے ایک مثبت قدم ہے جو حقیقت کی ماہیت نہائی کو ایک غیرشخصی خاصیت کا حامل سمجھتا ہے مثلاً نور ، قوت ، حیات ، ارادہ ، فکر یا عقل وغیرہ۔[1] تاہم یہ طرزِ فکر اب بھی ہمہ اوستی مسلک سے وابستہ ہے کیونکہ اس کی رُو سے حقیقت مطلقہ کے سوا اور کچھ وجود نہیں رکھتا ، متناہی ایغو اس میں جذب اور غرق ہیں اور اس لحاظ سے وہ اپنی کوئی ہستی نہیں رکھتے ۔ اقبال اس مؤقف کو بھی مسترد کر دیتے ہیں ۔ اُن کا کہنا یہ ہے کہ اول تو خودی کا وجدان ہم پر یہ منکشف کرتا ہے کہ خودی اپنی ایک ہستی رکھتی ہے ۔[2] وہ اپنی ہستی کا شعور رکھتی ہے اور اپنی آزادی و اختیار کا بھی شعور رکھتی ہے ۔ وہ کسی خارجی قوت مثلاً ایک برتر ایغو سے متعین نہیں ہوتی ، اس کی فعلیت بنیادی طور پر اُن غایتوں اور مقصدوں سے متعین ہوتی ہے جو خود اُس کی آفریدہ ہیں ۔ علاوہ ازیں اس کی ہستی ابدی ہے ، آزاد فعلیت اُس کی حیاتِ دائمی کی طرف اشارہ کرتی ہے ۔ ثانیاً ہم یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ ہماری زندگی میں جو چیزیں بہترین اور حسین ہیں وہ بالکل نکمی اور بے قدر و قیمت ہیں ، کیا میری حیات صرف ایک تفریحی کھیل کے طور پر تخلیق ہوئی ہے اور کیا یہ بات ساری بنی نوع انسان کے لیے بھی درست ہے ؟ یقیناً ایسا نہیں ہے ۔[3] زندگی کے حقائق حیاتیات کی دنیا میں پیہم ترقی اور ارتقا کی طرف اشارہ کرتے ہیں[4] ، لیکن ماہرِ حیاتیات اس مفروضے پر قناعت کر لیتا ہے

---

۱ - تشکیل جدید ص ۵۸

۲ - تشکیل جدید ص ۹۳ - نیز دیکھیے کتاب ھذا کا تیسرا باب ۔

۳ - تشکیل جدید ص ۱۱۲ ۔ ۴ - تشکیل جدید ص ۱۱۵

کہ انسان ارتقائی عمل کی آخری کڑی ہے۔ یہ مفروضہ بے سند ہے۔ انسان نے پست تر حیات سے نشو و نما پائی ہے اور یہ سمجھنا غلط ہے کہ اس پر ارتقائی عمل ختم ہو گیا ہے۔ ارتقا کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ ترقی ایک اضافی اصطلاح ہے اور اس کی کوئی حدود نہیں۔ علاوہ ازیں اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ انسان اور کائنات اپنے ارتقا کے آخری نقطے پر پہنچ گئے ہیں تو ہماری زندگی اور ہمارا وجود ناقابل برداشت ہو جائیگا کہ اس میں کوئی سعی اور کوئی تمنا باقی نہیں رہیگی۔ ابدی حالتِ تکمیل یا اس تکمیل کی ابدی تکرار جس کا نیطشے قائل ہے، ہماری کائنات اور ہماری حیات کو ہمیشہ کے لیے جامد اور متعین بنا دیتی ہے۔[1] لیکن نشو و نما اور تخلیق کا امکان فطرت اور خودی کے مشاہدے سے بخوبی ثابت ہو جاتا ہے۔ کیا یہ سب کچھ غیرحقیقی ہے؟ نہیں۔

ثالثاً وحدت الوجودی صوفیہ و مفکرین جس تجربے پر اپنے نظریے کو مبنی قرار دیتے ہیں، خود اُن کی بنیادوں پر مشکوک ہے۔ مثلاً مجدد الف ثانی حضرت شیخ احمد سرہندی اِس نظریے کی صحت کو اپنے صوفیانہ تجربے یعنی وارداتِ روحانی کی بنا پر محلِ نظر سمجھتے ہیں۔ اُن کے صوفیانہ تجربے کے مطابق جو حقیقتِ مطلقہ اُن پر منکشف ہوئی وہ شخصی ہے[2]، وہ کوئی غیر شخصی ہستی نہیں جیسے قوت، ارادہ، نور وغیرہ، وہ خود شعور ہے اور ہم اس کو جوابی عمل کے واقعے سے جان سکتے ہیں۔ یہ خودی مطلق ہماری التجاؤں کو سنتی اور ہمارے افکار و احساسات کو سمجھتی ہے۔ علاوہ ازیں حقیقت مطلقہ کا وجدان ہماری اپنی خودی کو مٹا نہیں دیتا، البتہ وجدان کے واقعی

---

۱ - تشکیل جدید ص ۱۷۷
۲ - تشکیل جدید ص ۱۸، ۶۱، ۷۲

عمل میں صاحبِ تجربہ یعنی مُشاہد کی نجی شخصیت وقتی طور پر دب جاتی ہے۔ لیکن اس کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ وہ پورے طور پر مٹ جاتی یا فنا ہو جاتی ہے لٰہذا صوفیہ یہ سمجھنے میں غلطی پر ہیں کہ وجدان کے عمل میں عالم اور معلوم ایک ہو جاتے ہیں۔ حق یہ ہے کہ ایسا کبھی نہیں ہوتا۔ معلوم ہمیشہ عالم سے الگ اور غیر رہتا ہے۔[1] البتہ وجدان میں ایک لحاظ سے عالم اور معلوم ایک ہوجاتے ہیں، وہ یوں کہ صوفی اللہ تعالٰی کے لیے اپنے انتہائی عشق اور جذبے کی وجہ سے اُس کے خیال میں پورے طور پر جذب ہو جاتا ہے۔ یہ تجربہ اُس سے اپنے احساسات کی شدت کے مطابق اضافی طور پر یا کلی طور پر اپنے آپ کے غیر موجود یعنی فنا ہو جانے کا دعویٰ کراتا ہے، وہ فی الواقع جذباتی طور پر ایغوئے مطلق میں جذب اور غرق ہو جاتا ہے لیکن یہ انجذاب و غرق وجودی نہیں ہوتا یعنی اس کا وجود مٹ نہیں جاتا۔ اس کے علاوہ جس طرح مجدد الف ثانی نے بتایا ہے اس وجدان کے مختلف درجے ہیں۔[2] صوفیہ بالعموم ابتدائی منازل ہی پر قانع ہو جاتے ہیں۔ ان منازل میں انہیں یوں لگتا ہے کہ متناہی خودی یعنی ان کی اپنی ذات بالکل غیر موجود اور غیر حقیقی ہے۔ یہ احساس و شعور اگر کسی صوفی پر طاری ہو جائے[3] اور اس تجربے کو آخری منزل سمجھ بیٹھے تو یہ اس کی غلطی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ براہ راست تجربے یا مشاہدے کی کئی مزلیں اور مقامات ہیں اور آخری منزل وہ ہے جب صوفی بحیثیت ایک ہستیِ حقیقی کے اللہ تعالٰی کا اس طرح متقابل ہوتا ہے گویا حقیقت مطلقہ کے روبرو ہے۔[4] یہ تجربہ انسانی شخصیت

---

۱ - تشکیل جدید ص ۱۲ ، ۱۱۱ ، ۱۱۲ ، ۱۸۲ ، ۱۹۳
۲ ، ۳ مجدد کا تصور توحید (انگریزی) از ڈاکٹر برھان احمد فاروقی ص ۸۲ ، ۱۰۱ ، ۱۰۲ تا ۱۰۶
۴ - تشکیل جدید ۱۷۹

یعنی خودی کے جرأت مندانہ اثبات تک لے جاتا ہے نہ کہ اس کی نفی و عدم تک۔[۱]

اس طرح (لامتناہی خودی اور متناہی خودیوں کے باہمی تعلق کے بارے میں) ہمیں دوسری متبادل صورت کو ماننا پڑتا ہے یعنی یہ کہ متناہی خودیاں حقیقی اور موجود ہیں اور ایغوے مطلق ان کے وجود کو مٹائے بغیر انھیں اپنی خودی میں لیے ہوئے ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ یہ کس طرح ممکن ہے۔ اقبال کی رائے میں یہ دو طرح ممکن ہے۔ یا تو ایغوئے مطلق انھیں اپنے تخیل میں یا پھر اپنی ہستی میں لیے ہوئے ہے۔ اول الذکر نظریہ پھر ہمیں ہمہ الٰہیت یا وحدت الوجودی تصور تک لے جاتا ہے، اسے اقبال قبول نہیں کرتے کیونکہ اس کی تصدیق ہماری اپنی خودی کے تجربے سے نہیں ہوتی۔[۲] اگر انسانی ایغو کو صرف خدا کے تخیل کی تخلیق سمجھا جائے تو وہ حیات سے عاری اور محض خیالی ہوجائے گا اور اگر یہ فرض بھی کرلیا جائے کہ وہ کسی نہ کسی طرح زندگی و فعلیت کا حامل ہے تب بھی اس کی حیات و فعلیت خدا کے تخیل سے متعین ہوگی نہ کہ خود اس سے۔[۳] ایسی صورت میں اسے کسی طرح حقیقی اور موجود بالذات نہیں مانا جا سکتا، ظاہر ہے کہ ایک موجود متناہی ایغو اس کے تمثالِ محض سے قطعاً مختلف ہے۔

لٰہذا ہمیں یہ ماننا چاہیے کہ ایغوئے مطلق، متناہی ایغوؤں کو،

۱۔ تشکیل جدید ص ۱۷۹

۲۔ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کو خود کبھی وجدان الٰہی کا تجربہ نہیں ہوا کیونکہ وہ کبھی اس کا دعویٰ نہیں کرتے، البتہ وجدان خودی کا دعویٰ وہ ضرور کرتے ہیں۔

۳۔ اقبال نے اگرچہ صراحتہً ہمہ الٰہیت کو اپنی تنقید و تثمین کا اس طرح نشانہ نہیں بنایا ہے لیکن ان کی فکر سے یہی بات مستنبط ہوتی ہے۔

ان کا وجود مٹائے بغیر، اپنی ہستی میں لیے ہوئے ہے۔ حقیقتِ مطلقہ کو خودی سے عبارت سمجھنا چاہیے۔ لیکن یہ خودی کائنات سے ایسی الگ نہیں گویا اس میں اور ہم میں کوئی مکانی فصل ہو۔[1] خودی مطلق ان معنوں میں ماورائی نہیں ہے جن معنوں میں تجسیمی الٰہیین اسے ماورائی سمجھتے ہیں۔[2] خودیِ مطلق نافذِ کُل یا ہمہ گیر[3] ہے کیونکہ وہ ساری کائنات کا احاطہ کرتی ہے لیکن وہ ان معنوں میں ہمہ گیر یا نافذِ کُل نہیں جو روایتی طرز کے ہمہ الٰہیین سمجھتے ہیں کیونکہ وہ ایک شخصی حقیقت ہے نہ کہ غیر شخصی (جیسا کہ ہمہ الٰہیین اسے قرار دیتے ہیں)۔ وہ ایغوئیت یعنی ہماری طرح خود اپنی "انیت"[4] کے شعور کی حامل ہے، لیکن اس کی "انیت" ہمارے تجربے کی گرفت میں نہیں آ سکتی۔ مختصر یہ کہ وہ نافذ کل یا ہمہ گیر بھی ہے اور ماورا بھی،[5] تاہم نہ محض یہ ہے نہ محض وہ۔ نفوذِ کلی یا ہمہ گیری اور ماورائیت دونوں ہی باتیں حقیقتِ مطلقہ کے لیے درست ہیں۔[6] لیکن اقبال اس ایغوئے مطلق کی ماورائیت پر نسبتاً زیادہ زور دیتے ہیں۔

اولاً اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے نافذِ کُل یا ہمہ گیر ہونے کا تصور ہمہ اوستی رجحانِ فکر سے نسبت رکھتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچاتا ہے کہ انسانی خودی غیر حقیقی اور غیر موجود ہے، درانحال

---

۱ - تشکیل جدید ص ۶۲
۲ - تشکیل جدید ص ۶۲، ۷۳
۳ - Immanent
۴ - I-am-ness
۵ - اس نکتے کو سمجھنے کے لیے عراقی کا قول مفید ہو سکتا ہے کہ جس طرح روح بدن کے اندر ہوتی ہے نہ باہر، نہ اس سے متصل نہ منفصل، بایں ہمہ اس کا اتصال بدن کے ہر ذرے سے قائم ہے، اسی طرح حیات الٰہیہ کا تعلق کائنات سے ہے (مترجم)
۶ - تشکیل جدید ص ۵۸

کہ اقبال کو اس بات پر اصرار ہے کہ انسانی خودی غیر حقیقی نہیں ہے بلکہ ایغوئے مطلق سے الگ اپنی ہستی رکھتی ہے۔ متناہی اور لامتناہی کے اس باہمی اتفاق و افتراق کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے۔ خودیِ مطلق کے ہمہ گیر یا نافذِ کُل ہونے پر زیادہ زور دینے سے انسانی ایغو ہستی لامتناہی میں براہ راست جذب و تحلیل ہو جاتا ہے اور یہ خودی کی حقیقت کو ترک کر دینے کے مترادف ہوگا درحالیکہ اسی پر اقبال کی ساری فکر اور فلسفے کی عمارت کھڑی ہے۔ البتہ ایغوئے مطلق کی ماورائیت پر نسبۃً زیادہ زور دینا یکسر بے محل نہیں کہ اس سے انسانی ایغو کی حقیقت مزید اجاگر ہوتی ہے۔ ایک طرف تو ماورائی تصور باری تعالٰی متناہی ایغو کے وجود کو نمایاں کرتا ہے اور دوسری طرف ہستی لامتناہی کی انفرادیت و ایغوئیت کو عیاں کر دیتا ہے۔

ثانیاً اس لیے کہ ماورائیت مذہبی شعور کو بہتر انداز میں آسودہ کرتی ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ (i) حقیقت مطلقہ کو ماورائی سمجھا جائے۔ "خودی مطلق کو خودی متناہی سے الگ یا غیر ہونا چاہیے کیونکہ انسان کی وہ مایوسی جو اس کی اپنی ذاتی دقتوں اور گرد و پیش کی مزاحمتوں سے جنم لیتی ہے یہ تقاضا کرتی ہے کہ انسان اس سرچشمے سے مدد حاصل کرے جو اس کے مصائب کا ماخذ نہ ہو اور جسے سارے عالم پر پورا تسلط حاصل ہو۔ فی الواقع یہ کائنات سے مافوق سرچشمے سے آنے والی مدد ہی وہ غایت ہے جس کے لیے مذہبی شعور ایسی ایک ماورائی ہستی کے وجود کو مانتا ہے۔"[1] تاہم یہ ہستی جو انسان سے غیر ہے، غیریت کے باوجود متناہی خودیوں اور

۱۔ مجدد کا تصور توحید ص ۵۷، ۵۸

کائنات کا احاطہ کرتی ہے، درحقیقت کوئی شے بھی "کلی طور پر اس سے غیر" نہیں ہو سکتی۔[1] (ii) نیز یہ کہ اس حقیقت مطلقہ کو ایک شخصیت سمجھا جائے۔ یہ بات اقبال کے یہاں بار بار دہرائی گئی ہے کہ حقیقت مطلقہ ایک شخص یا ایغو ہے۔ ہمارے (تجربی) واقعات کی (فلسفیانہ) تنقید سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ حقیقت مطلقہ عقلی طور پر ہدایت یافتہ حیات ہے جو ہمارے تجربہ حیات کے پیش نظر سوائے ایک نامی کل کے اور کسی طرح تصور نہیں کی جا سکتی، ایسا نامی کل جو بہت اچھی طرح مربوط ہے اور ایک مرکز کا حامل ہے۔ چونکہ حیات کی یہی خصوصیت ہے اس لیے حیات مطلقہ کو سوائے ایک ایغو کے اور کسی طرح تصور نہیں کیا جا سکتا۔[2] وہ ایک بے مثل فرد ہے لیکن انفرادیت اس فرد کی متناہیت پر دلالت نہیں کرتی، وہ مکان کا پابند نہیں، اس کو خارج سے ملفوف کرنے والا کوئی مکان نہیں۔ اس کی لامتناہیت عمیق[3] ہے نہ کہ ممتد[4] (یعنی وسیع)۔ "ایغوئے مطلق کی لامتناہیت اس کی تخلیقی فعلیت کے لامحدود باطنی امکانات میں مضمر ہے، کائنات جیسی کہ ہم اسے جانتے ہیں" ان امکانات کا محض ایک جزوی اظہار ہے۔[5]

اگر دقت نظر سے دیکھا جائے تو ایغوئے مطلق کی شخصیت حسب ذیل صفات کی دلالت کرتی ہے: (i) خلاق (ii) ہمہ دانی (iii) قدرتِ کاملہ اور (iv) سرمدیت یعنی دائمیت۔ اقبال کی فکر میں ان سب کی گنجائش ہے۔

(*i*) ایغوئے مطلق اصلاً خلاق ہے اور اس کی خلاق لامحدود ہے۔

۱۔ تشکیل جدید ص ۶۲ ۲۔ تشکیل جدید ص ۷۴
۳۔ Intensive ۴۔ Extensive ۵۔ تشکیل جدید ص ۶۱

وہ صرف ایک ناظم یا مہتمم نہیں ہے جو پہلے سے دی ہوئی کسی چیز پر عمل کر رہا ہو۔[1] اگر ایسا ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ ناقص اور بے بس ہے۔ نہ ہی وہ مادے کا پیدا کرنے والا ان معنوں میں ہے کہ مادہ اس سے علیحدہ اور خارجی کوئی شے ہو کیونکہ یہ اس کی دانش کے برخلاف ہے کہ وہ پہلے مادے کی تخلیق کرکے خود اپنے لیے مشکلات پیدا کرے اور پھر اسے خود اپنی خواہشات کے مطابق ڈھالے۔[2] وہ از خود خلاق ہے۔ "اس کے لیے 'غیر خود' اپنے آپ کو کسی غیر کی طرح پیش نہیں کرتا جو اس کے متقابل ہو، اگر ایسا ہو تو اسے بھی ہماری متناہی خودی کی طرح اس متقابل غیر سے مکانی ربط میں آنا ہوگا۔ جسے ہم فطرت یا غیر خود قرار دیتے ہیں وہ حیات الٰہیہ میں صرف ایک سریع السیر لمحہ ہے۔"[3] لہٰذا ایغوئے مطلق کے لیے تخلیق خود اس کے باطنی امکانات کا بے نقاب ہونا ہے۔ علاوہ ازیں ہر خودی کا ایک کردار ہونا ضروری ہے یعنی اس کے اطوار اور رویوں میں ہمواری و یکسانی ہونی چاہیے، ایسی خودی کا تصور کرنا ممکن نہیں جو کسی کردار کی حامل نہ ہو۔[4] اسی لیے ایغوئے مطلق کا بھی ایک کردار ہونا چاہیے۔ فطرت ایک نامی کل ہے جو یکساں اطوار اور رویوں کی حامل ہے۔ حیات الٰہیہ سے نامی طور پر وابستہ ہونے کے باعث اس کے رویے کو الٰہی فعلیت کی عادت سمجھا جا سکتا ہے۔ اس لحاظ سے فطرت لامتناہی بن جاتی ہے کیونکہ یہ الٰہی فعلیت کی مظہر ہے۔ یہ لامتناہی ہے کیونکہ اس کا تعلق ایسی خودی

---

۱ - تشکیل جدید ص ۲۸
۲ - تشکیل جدید ص ۲۳
۳ - تشکیل جدید ص ۵۳
۴ - تشکیل جدید ص ۵۳

سے ہے جس کے باطنی امکانات تخلیق لامحدود ہیں اور نتیجۃً اس کی لامتناہیت عمیق ہے نہ کہ ممتد یا مکانی ۔

(ii) ایغوئے مطلق ہمہ دان یعنی عالم کل ہے ۔ جہاں تک متناہی ہستیوں کا تعلق ہے علم ہمیشہ کسی ایسی چیز کا علم ہے جو کہ عالم سے الگ ہے ۔ فرض یہ کیا جاتا ہے کہ ایک واقعی "غیر" فی ذاتہ وجود رکھتا ہے جو عالم ایغو کا متقابل ہوتا ہے ۔[1] یہ تناظر مطالعہٴ باطن میں بھی غائب نہیں ہوتا ۔ علم کے معروض سے یہاں بھی عالم الگ ہی رہتا ہے ۔ لیکن ایغوئے مطلق کسی واقعی غیر کا متقابل نہیں ہوتا ۔ اس میں علم کا عمل اور علم کا معروض ایک ہی ہیں ۔[2] وہ ہمہ محیط اور ہمہ گیر ہے ، اس کا علم تخلیقی ہے ، وہ علم رکھتا ہے اور اسی وقت خود ہی اپنے علم کا موضوع بھی ہے ۔ اس لیے اس کا علم لازماً ہمہ دانی ہے کیونکہ اس سے باہر کچھ نہیں ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تاریخ کی ساری حد رسائی کو ایک ناقابل تقسیم عمل ادراک میں دیکھ لیتا ہے ۔ ہمہ دانی کا یہ مطلب نہیں سمجھنا چاہیے کہ ہر چیز پہلے سے دی ہوئی اور متعین ہے اور اللہ تعالیٰ کو صرف اسے ذہن نشین کر لینا ہے ۔ اللہ تعالیٰ کا ادراک اپنے سے باہر کسی چیز کا ادراک نہیں ہے ، وہ ایک زندہ تخلیقی فعلیت ہے ۔ وہ تخلیق کرتا ہے جس لمحے وہ جانتا ہے اور وہ جانتا ہے جس لمحے وہ تخلیق کرتا ہے ۔ اس طرح مستقبل "خدا کی تخلیقی حیات کے نامی کل میں موجود رہتا ہے لیکن وہ ایک کھلے غیر متعین امکان کی طرح موجود رہتا ہے نہ کہ واقعات و حوادث

---

۱ - تشکیل جدید ص ۳۳

۲ - تشکیل جدید ص ۷۴

کی ایک ایسی ترتیب کی صورت میں جس کا قطعی خاکہ پہلے سے مقرر ہو۔"[1]

(iii) ایغوئے مطلق قادر کل ہے، لیکن قدرت کاملہ کیا ہے؟ اس کا مطلب ایسی لامحدود طاقت نہیں ہے جو بے بصر اور متلون ہو[2] کیونکہ ایک معنی میں وہ محدود ہے یعنی خود اپنی فطرت، اپنی دانش اور اپنی نیکی سے محدود ہے۔ "تمام فعلیت خواہ وہ تخلیقی ہو یا اور کسی قسم کی، ایک طرح کی تحدید ہے جس کے بغیر اللہ تعالیٰ کو موجود فی الخارج فعال ایغو کی طرح تصور کرنا محال ہے۔"[3] لیکن یہ تحدید اللہ تعالیٰ کو ضعیف یا بے بس نہیں بنا دیتی۔ صرف اتنا ہے کہ اس کی طاقت و قدرت لاینفک طور پر اس کی دانش اور اس کی نیکی سے مربوط ہے۔ خدائے تعالیٰ کی لاانتہا و لامحدود طاقت کا اظہار کسی من مانے اور متلون طریق پر نہیں ہوتا بلکہ اس میں ایک اصول، ایک باقاعدگی، ایک نظم اور ترتیب کارفرما ہے۔ الٰہی رادہ بنیادی طور پر نیکی کی طرف حرکت کرتا ہے۔ لیکن اب یہاں یہ سوال پوچھا جا سکتا ہے کہ آیا شر اور الم دنیا میں صریحاً محسوس نہیں ہوتا؟ اور یہ امر خدائے تعالیٰ کی قدرت کاملہ، دانش اور نیکی کا نقیض معلوم ہوتا ہے۔ شر سے تو صرف نظر کرنا ممکن ہے لیکن الم ایک مظہر واقعی کی حیثیت سے باقی رہتا ہے۔ پھر الٰہی نیکی سے شر اور الم کو ہم آہنگ کرنا کس طرح ممکن ہے؟ اقبال کا جواب یہ ہے کہ ہماری کائنات ایک ناقص کائنات ہے۔[4] نشو و نما کے مظاہر ایغوؤں کے ارتقا اور تکمیل کا رجحان

---

۱ - تشکیل جدید ص ۷۵
۲، ۳ - تشکیل جدید ص ۷۶
۴ - تشکیل جدید ص ۷۷

رکھتے ہیں۔[1] انسان میں ایغوئیت نے اپنا اضافی کمال حاصل کیا ہے لیکن کمال کلی ابھی بہت دور ہے۔ الم اور مرئی شر کے مظاہر ہمیں اپنی ایغوئیت کے استعمال اور استکمال کی آرزو برقرار رکھنے میں مدد دیتے ہیں۔ لہٰذا شر اور الم کو مطلق نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ وہ ہماری ایغوئیت اور شخصیت کے استکمال کی کوششوں میں کامیاب یا ناکام ہونے سے مُضاف یا متلازم ہوتے ہیں۔[2]

(iv) ایغوئے مطلق سرمدی یعنی ابدی ہے، وہ اس لیے ابدی ہے کہ ایغوئے مطلق ہے۔ لیکن سرمدیت یا ابدیت ہے کیا؟ عام طور پر اس سے مراد ایسا زمانہ ہے جس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ مظاہر کی دنیا میں تواتر اور تغیر پایا جاتا ہے اور یہ ہمیں اس نتیجے پر پہنچاتا ہے کہ ہر ابتدا کی بھی ایک ابتدا ہے اور تواتر بے نہایت کی بھی ایک انتہا ہے۔ لیکن زمان کا یہ تصور اصلاً متسلسل اور غلط ہے۔ اب اگر ہم خود اپنی ذات پر نگاہ ڈالیں تو دیکھیں گے کہ یہاں تغیر بلا تواتر پایا جاتا ہے۔ تمام باطنی حالتیں ایک دوسرے میں نفوذ کر رہی ہیں اور ہم یہ نشاندہی نہیں کر سکتے کہ ایک حالت کہاں ختم ہوتی ہے اور دوسری کہاں شروع ہوتی ہے۔ استدام ایک نامی کل ہے جس میں ماضی پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ حال کے ساتھ ساتھ چلتا اور حال میں کار فرما رہتا ہے۔ اسی طرح مستقبل بھی آگے اس طرح پڑا ہوا نہیں ہے جس پر سے ہمیں گزرنا ہے، وہ پہلے ہی سے حال میں ہے یعنی وہ حال میں ایک کھلے ہوئے غیر متعین امکان کے طور

۱۔ تشکیل جدید ص ۷۷ ۲۔ تشکیل جدید ص ۷۷

پر موجود ہے۔[1] یہ زمان یعنی استدام ہی ایغوئے مطلق کی حیات پر منطبق ہو سکتا ہے۔ اس کی خودی چونکہ محیط کل خودی ہے اس لیے تاریخ کی ساری حد رسائی کو اپنی حیات باطنی میں بطور ایک آن یا لمحے کے لیے ہوئے ہے۔ چنانچہ اس کے لیے نہ کوئی ابتدا ہے نہ انتہا، سب کچھ ایک لمحے میں اس کے زیر نظر ہے۔ وہ ہماری طرح زمانے کی تاریخ پر آہستہ اور تدریجی قدموں سے نہیں گزرتا۔ فی الواقع وہ خود ہی تمام زمان کا سرچشمہ ہے اور اس لیے اس سے متقدم ہے۔

علاوہ ازیں مذہبی شعور تقاضا کرتا ہے کہ ایغوئے مطلق سے قریبی ربط یعنی وصال کا امکان ہونا چاہیے۔ یہ ربط یا وصال عمل عبادت و دعا میں حاصل کیا جاتا ہے۔ عبادت و دعا اپنی ماہیت ہی میں دو افراد کو فرض کرتی ہے، عابد اور معبود۔ لہذا انسانی خودی کو الٰہی خودی سے غیر ہونا چاہیے۔ عبادت و دعا تبھی معنویت رکھ سکتی ہے کہ انسانی خودی کو ایک علاحدہ ہستی کا حامل تصور کیا جائے۔ چنانچہ اقبال بڑے شد و مد سے انسانی اور الٰہی ایغوؤں کی اس خاصیت پر اصرار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ انسانی ایغو کبھی الٰہی ایغو میں غائب یا گم نہیں ہوتا۔

لیکن عبادت و دعا کیا ہے؟ تجسیمی الٰہیت پسند اعتقاد رکھتے ہیں کہ یہ ایک ایسا عمل ہے جس سے معجزے بروئے کار لائے جا سکتے ہیں۔ "عبادت و دعا بجلی کے کوندے یا گولی کے رخ کو موڑ سکتی ہے یا آسمان سے آگ برسا سکتی ہے جیسا کہ ایلانجا کی دعا سے ہوا تھا۔"[2] اقبال ایسے ماننے میں پس و پیش کرتے ہیں۔ دعا و

---

۱ - تشکیل جدید ص ۷۴

۲ - مقدمہ فلسفہ (انگریزی) از پال سین ص ۲۵۰

عبادت کا ایک اور تصور بھی ہے۔ "دعا کا مفروضہ یہ ہے کہ تمھارا آسمانی باپ جانتا ہے کہ تم کو کس چیز کی احتیاج ہے اور اس کا اختتامی فقرہ ہوتا ہے، میری نہیں بلکہ تیری مرضی پوری ہوگی اس کا مقصد فطرت کو فوق الفطرت ذرائع سے مسخر کرنا نہیں بلکہ قلبِ انسانی پر حکمرانی کرنا ہے جو نافرمانی اور دل شکستگی کے مابین ڈگمگاتا ہے اور اپنے آپ کو اس قابل نہیں پاتا کہ خود کو اپنی قسمت یا تقدیر کے حوالے کر سکے۔"[۱] دعا کا یہ تصور بنیادی طور پر ہمہ اوستی طریقِ فکر کا نتیجہ ہے۔ یہاں انسانی خودی کی نفی کلی ہے۔ علاوہ ازیں اگر مرضی الٰہی ایک طوق گراں کی طرح ہمارے گلے میں آویزاں ہے تو پھر دعا کا امکان ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اقبال اپنے مخصوص حرکی فلسفۂ خودی کے تحت دعا کے اس تصور کو قبول نہیں کرتے۔ اقبال کے نزدیک دعا اولاً تو قلبِ انسانی کے لیے جبلی ہے[۲] کہ آدمی کو دعا کے بغیر چارہ نہیں، یہ مدد اور رہنمائی حاصل کرنے کی ایک شدید آرزو کا نام ہے اور اس لحاظ سے تمام مذہبی شعور کا ایک اہم عامل یا عنصر ہے۔ ثانیاً دعا تامل کا ایک انداز ہے، اس کا مقصد روحانی تنویر ہے، وہ "کائنات کی ہیبت ناک خاموشی میں اپنی پکار کے جواب کے لیے انسان کی باطنی آرزو ہے۔"[۳] لہٰذا دعا کا عمل انسانی ایغو اور حقیقت مطلقہ کے مابین براہ راست رابطہ قائم کر دیتا ہے۔ ثالثاً دعا اپنا ایک اثر رکھتی ہے، وہ ہمارے جذبات کو عمیق تر اور ہمارے ارادے کو حرکی بناتی اور اس طرح اپنے گرد و پیش کی دنیا میں بڑی بڑی تبدیلیاں لانے کی طاقت و قدرت عطا کرتی ہے۔ یہ اکتشاف یا عرفان کا ایک یکتا طریق ہے جس کے ذریعے متجسس ایغو اپنی نفیِ

۱۔ مقدمۂ فلسفہ از پال سین ص ۲۶۱ ۲۔ تشکیل جدید ص ۸۴

۳۔ تشکیل جدید ص ۸۷

ذات کے لمحے ہی میں اپنا اثبات کرتا ہے اور اس طرح اپنی قدر و قیمت سے آشنا ہو کر بجا طور پر سمجھتا ہے کہ اس کی حیثیت کائنات کی زندگی میں سچ مچ ایک فعال عنصر کی ہے۔"[۱]

مذہبی شعور اس کا بھی تقاضا کرتا ہے کہ انسانی ایغو کو لامتناہی زمان تک وجود برقرار رکھنے کا اہل ہونا چاہیے۔ دوسرے الفاظ میں انسانی خودی کو لافانی ہونا چاہیے۔[۲] یہ لافانی ہو تبھی اس کا امکان ہوگا کہ متناہی ایغو لامتناہی ایغو سے تقرب حاصل کرے۔[۳] ہماری حیات ایک بلبلے کی طرح نہیں ہے جو ایک دفعہ پیدا ہو کر ختم ہو جاتا ہے۔ اگر ایسا ہو تو پھر ہماری تمام مذہبی تمنائیں بے معنی اور لاحاصل ہو جائیں گی۔

اقبال کے نظام فکر میں مذہبی یا الٰہیت پسندانہ شعور پر زور دینے میں دعا اور حیات جاودانی کے تصور کا بڑا حصہ ہے۔ وہ رفتہ رفتہ اس ہمہ اوستی طریق فکر سے بہت دور چلے گئے جس پر شروع شروع میں اعتقاد رکھتے تھے۔ فی الواقع یہ بات کہ وہ حقیقت مطلقہ کو ایک شخص مانتے ہیں جو خلاق، ہمہ دانی اور ابدیت کی صفات رکھتا ہے انھیں الٰہیت پسندی کا علمبردار بنا دیتی ہے۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال ایک الٰہیت پسند ہیں لیکن یہ ذہن نشین رہنا چاہیے کہ ان کا ایغوئے مطلق، قدیم الٰہیت پسندوں کا خدا نہیں ہے "جو آسمانوں میں رہنے والا" ہے۔ اقبال کا خدا ساری کائنات کا احاطہ کرتا ہے، صرف اسی میں متناہی ایغو اپنی ہستی کو پاتے ہیں۔ "یہ حیات الٰہی ہی کا سیلِ رواں ہے جو ہمارے وجود کا سرچشمہ ہے اور جس میں ہم موتیوں کی طرح پیدا ہوتے اور زندگی

۱۔ تشکیل جدید ص ۸۷ ۲۔ اس نکتے پر باب سوم میں بحث ہو چکی ہے۔
۳۔ تشکیل جدید ص ۱۱۰، ۱۱۱

بسر کرتے ہیں ۔"[۱]

یہاں ہم ہستی مطلق کے بارے میں اقبال کے مؤقف کا مقابلہ میک ٹیگرٹ سے کر سکتے ہیں جو ان کے استاد تھے ۔ میک ٹیگرٹ ، ہیگل کی تقلید کرتے ہوئے حقیقت مطلقہ کو ہستی مطلق قرار دیتا ہے ۔[۲] تفرقات کے اصول کے مطابق ہستی مطلق متناہی ایغوؤں میں تقسیم ہو جاتی ہے ۔ چنانچہ میک ٹیگرٹ کہتا ہے کہ متناہی خودیاں دائمی ہیں اور ہستی مطلق ایک ایغو یا خودی نہیں ہے ۔ وہ لکھتا ہے کہ "میرا اعتقاد ہے کہ ہماری اپنی بقائے دوام کے لیے کوئی ثبوت فراہم کرنا مشکل ہوگا تا آنکہ خدا کو ایک شخص نہیں بلکہ ایک جمعیت یا انجمن قرار دیا جائے ، اسی طرح یہ بھی اتنا ہی مشکل ہے کہ ہم ایک شخصی خدا کا تصور قائم کریں جو ہمارے وجود کو اس کے ارادے پر منحصر قرار نہ دے ، ایسا ارادہ جس کے فیصلوں کی پیش بینی ہماری عقل نہیں کر سکتی ۔"[۳]

اقبال میک ٹیگرٹ کے دونوں دعووں کو مسترد کرتے ہیں ۔ پہلے دعوے کے تعلق سے وہ کہتے ہیں کہ ہستیِ مطلق محض ایک جمعیت یا انجمن نہیں ہو سکتی کیونکہ کوئی جمعیت افراد کے بغیر ممکن نہیں ہے ، اگر ہستی مطلق جمعیت ہوتی تو متناہی ایغوؤں سے بالا اور علاحدہ وجود نہیں رکھ سکتی تھی ۔ علاوہ ازیں ہستی مطلق کے تفرقات کے ہمیشہ کے لیے مقرر اور محدود تعداد میں ہونے کی وجہ سے کائنات میں نئے ایغوؤں کی تخلیق کا کوئی امکان باقی نہیں رہ جاتا ، لیکن اس انجمن کے ارکان مقرر نہیں ہیں بلکہ نئے اراکین برابر پیدا ہو رہے

---

۱ - تشکیل جدید ص ۶۸
۲ - ہیگلین کوسمولوجی یعنی ہیگل کی کونیات (انگریزی) دفعہ ۶۲ ، ص ۵۸
۳ - ہیگل کی کونیات ، مقدمہ ص ۳

ہیں ، لہذا کائنات ایک تکمیل شدہ عمل نہیں ہے ۔[۱] تخلیق کا عمل جاری ہے اور انسان بھی اس میں اپنا حصہ ادا کرتا ہے ۔ اس کے علاوہ اگر متناہی خودیاں ہستیِ مطلق کے لازمی تفرقات ہیں تو اس انجمن میں ایک دائمی و ابدی نظم و ترتیب اور تطبیق ہونی چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے - یہ نظم ابدی و دائمی طور پر حاصل نہیں کیا گیا ہے بلکہ ہم "بد نظمی و فساد سے بتدریج نظم و کون کی طرف سفر کر رہے ہیں اور اس کار نمایاں کی تکمیل میں مددگار ہیں ۔"[۲] یہ عمل غیر شعوری نہیں ہے بلکہ شعوری اور جبلی طور پر ہماری کوششوں سے حاصل ہوتا ہے ۔

میک ٹیگرٹ کے دوسرے دعوے کے متعلق کہ شخصی خدا کا ایسا تصور قائم کرنا مشکل ہے جس میں ہمارا وجود اس کے ارادے پر منحصر نہ ہو ، اقبال کہتے ہیں کہ معاملہ یوں نہیں ہے - اللہ تعالی کو ایک شخص ہی سمجھنا چاہیے لیکن وہ کوئی انسان جیسا تجسیمی شخص نہیں ہے اور نہ ایک معمارانہ ذہن ہے جو کائنات پر باہر سے عمل کر رہا ہو ، بلکہ وہ ساری کائنات کو محیط ہے ، تمام متناہی خودیاں اس کا حصہ ہیں ، ہماری حیات اس کی ہستی سے نامی طور پر وابستہ ہے ، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہم اپنی ایغوئیت یا اختیار سے عاری ہو جاتے ہیں - اللہ تعالی نے خود اپنی مرضی سے متناہی خودیوں کو اپنی حیات میں حصہ دار بنایا ہے - اس کے علاوہ متناہی اور لامتناہی کے اس نازک تعلق کو گرفت ادراک میں لانے کے لیے ایک مثال مفید ثابت ہو سکتی ہے - انسانی ایغو مکانی و زمانی

---

۱ - مقدمہ اسرار خودی (انگریزی) ص ۱۸
۲ - مقدمہ اسرار خودی (انگریزی) ص ۱۸

نظام سے تعلق رکھنے کی حیثیت سے مکان و زمان میں گم ہے لیکن ایک ایغو کی حیثیت سے جو شخصیت کا حامل ہے وہ زمان و مکان سے جدا اور علیحدہ ہے۔[1] اسی طرح خدا کے تعلق سے ہمارا وجود ہمارا اپنا ہے اور ہمارے افکار و اعمال خود ہمارے متعین کردہ ہیں۔ لہذا ایک شخصی خدا لازماً متناہی ایغوؤں کی ہستی و اختیار کا نقیض نہیں ہے۔

---

۱ - تشکیل جدید ص ۱۱۲

Glossary

Abnormal	فاسد
Analogy	تمثیل
Animated	تحریک یافتہ
Antecedents	متقدمات
Anthropomorphic	تجسیمی بشری
Anthropomorphic theists	تجسیمی الٰہیین
Appreciative	قدر آشنا ۔ تثمینی
Apprehend	درک کرنا ۔ ادراک کرنا
Apprehension	درک - ادراک
Apriori	قبل تجربی
Architectonic intelligence	معمارانہ ذہن
Becoming	تکوین
Categories	مقولات
Causality	علیت
Certainty	تحقق
Change	تغیر
Chaos	بدنظمی و فساد
Closed off	تمام شدہ
Cognition	وقوف
Cognitive	وقوفی
Community	جمعیت ۔ انجمن
Comprehend	فہم کرنا
Concept	تعقل
Conceptional	تعقلی
Concrete	مقرون
Conjecture	ظن و قیاس
Considerations	ملاحظات
Content	مافیہ
Cosmos	نظم و کون
Data	معطیات
Determined	معین
Differentiated	متمائز
Differentiations	امتیازات
Directive	رہنما
Disorganised	غیر منظم
Doctrines	عقائد و نظریات
Duration	استدام
Durational	استدامی
Dynamic appearance	حرکی مظہر
Efficient	فاعلی
Emanation	اشراق
Empirical	تجربی
Empiricism	تجربیت
Eternal recurrence	تکرار ابدی
Existential	وجودی
Extensive	ممتد
Feeling	احساس
Finite	متناہی
Flux	بہاؤ

Neurosis خلل اعصاب
Noumena شے کہاہی
Nows آنات
Nucleus مرکزہ

Organic عضوی
Organically عضوی لحاظ سے
Organism عضویہ ۔ نامیہ

Paradoxical استبعادی
Perceive ادراک کرنا
Percept ہستی مدرکہ ۔ شے مدرکہ
Perception ادراک
Phenomena مظاہر
Physical states واردات نفس
Physiological عضویاتی
Postulate اصول موضوعہ
Preordained مقدر
Presence حضور
Prolegomena مقدمہ
Psychic powers نفسی قوتیں

Qualitative کیفی
Qualitatively کیفی اعتبار سے ۔ کیفاً

Rationalists عقلیین
Response جوابی عمل

Self-evolving خود ارتقائی
Self-generating خود نشائی
Sensation حس
Sense محسوس کرنا
Sense data معطیات حواس
Serial سلسلہ وار
Spatial Phenomenon مظہر مکانی
Speculative تاملاتی
Subject موضوع ۔ ناظر
Subjective constitution موضوعی ۔ ساخت

Forms سانچے

Given معطیہ
Greatest good خیر کثیر
Gross کثیف
Growing ناشی ۔ نمو پذیر

I-am-ness انیت
Idealists تصوریین
Ideas اعیان
Immanent ہمہ گیر ۔ نافذ کل
Immediate بلاواسطہ
Impenetrable غیر متداخل
Import مفہوم
Impulses ہیجانات
Incomprehensible ناقابل فہم
Inferential استنباطی ۔ قیاسی
Infinities لاتناہیاں
Injunctions احکام
Intellect عقل
Intellectual sympathy فکری ہمدردی
Intensification افزونیت
Intensive عمیق

Judgement حکم

Living continuity زندہ تسلسل

Manifestation ظہور
Materiality مادیت
Mediate بالواسطہ
Mental states ذہنی حالتیں
Modes شئون ۔ جہتیں
Monism واحدیت
Motion نقل مکان
Motives محرکات
Mould مصنوع
Mystic line صوفی
Necessity لزوم

Universals	کلیات
Ultimate	بنیادی
Ultimate Reality	حقیقت مطلقہ
Vain phantom	پیکر خیالی
Varieties	مختلف قسمیں
Virtue	فضلیت
Vision	رویت
Will attitudes	ارادی رویے
Subjectivism	موضوعیت
Substance	جوہر
Succession	تواتر
Supreme good	خیر برترین
Theism	الٰہیت
This-ness	اینیت
Thought and perception	عقل و ادراک