رابرٹ سی وِٹمور

اقبال کا تصورِ وحدت الشہود / ہمہ از اوست

انگریزی سے ترجمہ و حواشی:

احمد بلال*

آئندہ صفحات میں آپ ''اقبال کا تصورِ وحدت الشہود / ہمہ از اوست'' کے عنوان سے جو مقالہ پڑھیں گے، وہ بیسویں صدی کے امریکی ماہرِ الٰہیات / دینیات (theologian) رابرٹ سی وِٹمور (Robert C. Whittemore) کے مقالے ''Iqbal's Panentheism'' کا اُردو ترجمہ مع حواشی و حوالہ جات ہے۔ رابرٹ سی وِٹمور امریکا کی جنوبی ریاست لیوسیانا (Louisiana) کے شہر نیو اورلینز (New Orleans) میں قائم ٹیولین یونی ورسٹی (Tulane University) میں فلسفہ اورالٰہیات کے اُستاد تھے۔ یہ مضمون سب سے پہلے ۱۹۵۵ء میں ٹیولین یونی ورسٹی کے مجلّے *Review of Metaphysics* میں شائع ہوا جس کا مکمل حوالہ یہ ہے: *Review of Metaphysics*, 9 (4) (1955): 681–699. اس کے بعد اقبال اکیڈمی لاہور کے مجلّے اقبال ریویو (اپریل، ۱۹۶۶ء) میں اسے دوبارہ شائع کیا گیا۔ اس مقالے کے ابتدائی حصے کا اُردو ترجمہ ''اقبال کا نظریۂ وحدت الوجود'' کے عنوان سے سوندھی ٹرانسلیشن سوسائٹی، گورنمنٹ کالج یونی ورسٹی، لاہور کے مجلّے تخلیقِ مکرر (۲۰۰۲ء) میں شائع ہوا، اور یہ ترجمہ بغیر حواشی و حوالہ جات کے ہے۔ اس مقالے کی موضوعاتی اہمیت کے پیشِ نظر اب اس کا مکمل ترجمہ اس کے حواشی و حوالہ جات سمیت کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ اس میں اضافی حواشی و تعلیقات

بھی درج کیے گئے ہیں۔ اس ترجمے میں مصنف کے حواشی اور حوالہ جات کے لیے جو طریقہ استعمال کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ہر حوالہ نمبر قوسین میں درج کیا گیا ہے جیسے(۱)۔ جب کہ مترجم کی طرف سے اضافی حواشی و تعلیقات کا اندارج سادہ نمبروں، جیسے ا، سے کیا گیا ہے۔ مقالے کے آخر میں پہلے مصنف کے حوالہ جات درج ہیں جن کی تعداد ساٹھ(۶۰) ہے اور اس کے بعد مترجم کے حواشی کا اندراج ہے،اور پھر آخر میں مآخذ۔

رابرٹ وِٹمور نے اقبال کے انگریزی خطبات تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ کو بنیادی ماخذ بنایا ہے اور اسی لیے اُس کے بہت سے اقتباسات سے استفادہ کیا ہے۔ مترجم نے اُن اقتباسات کے اُردو ترجمے کے لیے تشکیلِ جدید کے سید نذیر نیازی، شہزاد احمد اور وحید عشرت کے اُردو تراجم سے مدد لی ہے۔ ان کے تراجم کا حوالہ مآخذ میں درج کر دیا گیا ہے۔

اقبال نے تشکیلِ جدید میں لفظِ 'خودی' کے لیے انگریزی اصطلاح ego استعمال کی ہے۔ اس مقالے میں بھی وِٹمور اقبال کے تصورِ خدا کو واضح کرنے کے لیے اس اصطلاح کو مرکزی حیثیت دیتے ہیں۔ زیرِ نظر اُردو ترجمے میں ego کو جملے کی ضرورت کے مطابق یا تو اُردو ہجے میں 'ایغو' لکھا گیا ہے یا اس کا اُردو مترادف 'خودی' یا پھر دونوں کو اکٹھا 'ایغو/خودی' لکھا گیا ہے۔ ذہن نشین رہے کہ اس مقالے میں جہاں بھی یہ دونوں الفاظ آئے ہیں ان کا مفہوم ایک ہی ہے۔ قارئین کو کچھ اُردو اصطلاحات اور الفاظ کے سامنے بریکٹ میں اُن کا انگریزی مترادف بھی ملے گا تاکہ اگر کہیں اُردو اصطلاح مفہوم کا ابلاغ نہیں کر رہی تو انگریزی اصطلاح تفہیم میں آسانی پیدا کر دے۔

آخری مگر سب سے اہم بات یہ ہے کہ آیا Panentheism کا ترجمہ وحدت الشہود / ہمہ از اوست ہونا چاہیے یا پھر وحدت الوجود/ہمہ اوست؟ اس سوال کا جواب اس مقالے کا مطالعہ آپ کو فراہم کر دے گا۔ علاوہ ازیں، اس حوالے سے دو اصطلاحات Pantheism (وحدت الوجود/ہمہ اوست) اور Panentheism (وحدت الشہود/ ہمہ از اوست) کے ضمن میں مختصر بحث مترجم کی طرف سے دیے گئے حوالہ نمبر ۲۱ میں کی گئی ہے۔ [مترجم، احمد بلال]

اگر اسلامی نقطۂ نگاہ سے مغربی فکر و فلسفے کا جائزہ لیں تو اس کی ایک نمایاں صفت سے صرفِ نظر ممکن نہیں اور وہ یہ ہے کہ تھیلز (Thales)[1] سے لے کر وٹگنسٹائن (Wittgenstein)[2] تک مغربی فکر واضح طور پر ایک الگ تھلگ جزیرے کی مانند اور انتہائی محدود دکھائی دیتی ہے۔ یورپی اور امریکی مفکرین و فلاسفہ، جو بہت سے حوالوں سے بہت زیادہ متنوع اور مختلف الجہات ہیں، اپنے یونانی اسلاف کے وقتوں سے لے کر اب تک درحقیقت ایک ہی غیر متزلزل لیکن محدود خیال پر قائم ہیں کہ تمام وجودیاتی (ontological)[3]، کونیاتی (cosmological)[4]، اور دینیاتی (theological)[5] تفکرات، جو ان کی نظر میں اہمیت کے حامل ہیں، وہ مغربی تہذیب کی پیداوار ہیں۔

سر محمد اقبال (۱۸۷۷ء – ۱۹۳۸ء) کا فلسفہ اس ضمن میں غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے۔ جدید اسلامی دنیائے فکر و نظر میں وہ اپنی نوعیت کے ایک منفرد اور یگانہ مفکر ہیں۔ ان کی تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ (۱) اسلامی فکر و فلسفے میں اسی مرتبے و مقام کی حامل ہے جو امام غزالی کی احیاء العلوم الدین کو حاصل ہے۔ بہت سے مسلمان دانشوران کی فلسفیانہ شاعری کو مولانا جلال الدین رومیؒ کے دیوان اور مثنوی کا ایک قابلِ قدر تسلسل قرار دیتے ہیں۔ اپنے ملک پاکستان اور پوری اسلامی دنیا میں انھیں بہت احترام سے نوازا جاتا ہے جو اکثر عقیدت کی حدوں کو چھونے لگتا ہے لیکن اس کے باوجود آپ کو یورپی اور امریکی فلسفے کے صفحات کھنگالنے پر بھی ان کا نام نہیں ملے گا۔(۲) یہاں تک کہ وہ فلسفیانہ لغات (dictionaries) اور دائرہ ہائے معارف (encyclopedias) کے مؤلفین اور مرتبین کی نظروں سے بھی اوجھل رہے۔

اقبال کا فلسفہ اگر خالصاً اسلامی تناظر میں ہوتا اور اس کی دلچسپی کا دائرۂ کار بھی محض اسی تک محدود رہتا تو پھر اس سے عدم توجہی متوقع تھی، لیکن درحقیقت ایسا نہیں ہے۔ انگلستان میں دورانِ تعلیم اور برِ اعظم یورپ کے سفر میں وہ مغرب اور اس کی ثقافت سے نہ صرف بھرپور طور پر آشنا ہوئے بلکہ اس میں کسی حد تک غوطہ زن بھی ہوگئے۔ وہ کیمبرج (۱۹۰۵ء–۱۹۰۸ء) میں مک ٹیگرٹ (McTaggart)[6] اور جیمس وارڈ (James Ward)[7] کے شاگرد رہے، میونخ (Munich) سے پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی، افلاطون (Plato) سے لے کر برگساں (Bergson)[8] تک وسیع مغربی فکر کا احاطہ کیا

اور یہ الگ بات ہے کہ انھوں نے افلاطون کو رَدّ اور برگساں سے بہت کسبِ فیض کیا۔ نٹشے (Nietzsche) کے ساتھ ساتھ ونٹ (Wundt)[۹]، لوتزے (Lotze)[۱۰] اور ولیم جیمس (William James)[۱۱] نے ان پر بہت گہرے فکری اثرات مرتب کیے۔ اس سب کے باوجود اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ اقبال محض ایک اور ایسے ایشیائی تھے جنھوں نے مغربی طرزِ فکر اختیار کر لی۔ ایسا ہو نہیں سکتا تھا کیونکہ غزالیؒ اور رومیؒ ان کے مرشد جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور قرآن ان کی روحانیت کے مستقل مآخذ اور سرچشمہ تھے۔ ایک دوسرے سے اجنبی اور مختلف ان دو فلسفیانہ روایتوں (مغربی و اسلامی) کے باہمی انجذاب نے اقبال کی تشکیلِ جدیدِ الٰہیات اسلامیہ کی تصنیف میں اہم کردار ادا کیا جو ایک ایسی کامیابی ہے جس کی فلسفیانہ اہمیت اسلامی دنیا کی حدود سے ماورا ہو کر دُور تک پھیل چکی ہے۔ علاوہ ازیں، درحقیقت اقبال نے مغرب کے کونیاتی-دینی/الٰہیاتی (cosmo-theological) مکتبۂ فکر سے وابستہ مفکرین، وائٹ ہیڈ (Whitehead)[۱۲]، بردی آئیو (Berdyaev)[۱۳]، مونٹیگو (Montague)[۱۴]، ہارٹشورن (Hartshorne)[۱۵] اور ولیم جیمس کے نقطہ ہائے نظر میں ایک نئی جہت کا اضافہ کیا۔ اس تناظر میں ان کی خدمات کو پرکھیں تو ان کی فکر دیرپا فلسفیانہ اہمیت کی حامل ہے۔

۲

فلسفۂ اقبال (۳) کے قلب میں یہ وجودی عقیدہ (existentialist conviction) جاگزیں ہے کہ حقیقت کا اظہار قطعی طور پر خالص عقلی و سائنسی اصطلاحات میں نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا مطلب سائنس اور عقل کی اہمیت سے انکار کرنا نہیں۔ اقبال کے خیال میں کائنات اور خدا سے متعلق انسان کا نقطۂ نظر جو بھی ہو ہم بالآخر اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ سائنسی مواد اور عقلی مشاہدات کو کسی ایک مقام پر باہم یکجا ہونا چاہیے جہاں ہم آہنگی کے لیے عقل کے تقاضے باہم ملتے ہیں۔ اس کے باوجود سائنس اور عقل کی سطح سے اوپر یا نیچے ایک سطح اور بھی ہے جس سے انسان آگاہ ہے کیونکہ وہ اسے فقط محسوس کرتا اور اس کا وجدانی ادراک کر سکتا ہے۔ یہاں ہم بریڈلے (Bradley)[۱۶] کی زیرنسبتی (infra-relational) اور بالائے نسبتی (supra-relational) کی اصطلاحات کا سہارا لیتے ہیں؛ یہ

محض ایک تصور ہے جو ابھی فکر اور عقیدہ نہیں بنا یعنی یہ ابھی محض ایک احساس ہے۔ حقیقت دراصل عقلی ہی ہے اور پھر کچھ اور۔

تو کیا پھر اقبال کا فلسفہ محض تصوف یا باطنیت ہی کی ایک شاخ سے زیادہ کچھ نہیں؟ ایسا ہرگز نہیں، اگر ایک صوفی سے آپ وہ شخص مراد لیتے ہیں کہ جو عقل اور سائنسی مواد کے استعمال سے دستبردار رہتا ہے تو پھر اقبال صوفی نہیں بلکہ وہ مغربی مفکرین ہیگل، بریڈلے، وائیٹ ہیڈ اور بردی آئیو سے بھی کسی طرح کم تر نہیں، کیونکہ وہ ان مفکرین کی طرح اس کائنات کے کچھ ایسے پہلو دریافت کرتے ہیں جن کا اظہار فقط استعاراتی یا شاعرانہ زبان میں ہی ہوسکتا ہے۔ ان مغربی مفکرین کی طرح اقبال بھی حقیقت کو بعض حوالوں سے تجریدی نوعیت کی حامل پاتے ہیں جس کی نہ تو توضیح کی جاسکتی ہے اور نہ ہی اُس سے گریز ممکن ہے۔ اگر کسی کو مثال چاہیے تو دیکھیے کہ اقبال نے یہ دلیل دی کہ ہم نے تو محض تجربے کے اُس محدود مرکز کو دیکھنا ہے جو 'ذات' اور 'روح' کے نام سے مُعنون ہے۔ طبیبِ نفسی (psychiatrist)، ماہرِ کرداریات (behaviourist)، اور اہلِ تصوف سب کے سب ابھی تک اس کی وضاحت کرنے میں ناکام رہے اور وہ تمام اس کا انکار بھی نہ کر سکے۔ اس کے باوجود ہر انسان کی 'ذات' اس کے لیے اس کائنات کی سب سے بنیادی حقیقت ہے۔(۴) اور اسی سے ہی ہر فلسفے کا باقاعدہ آغاز ہوتا ہے۔ چنانچہ فلسفۂ اقبال کو بھی اس ضمن میں استثنا حاصل نہیں ہے:

> اپنے اردگرد پھیلی ہوئی چیزوں کے بارے میں میرا ادراک سطحی اور خارجی ہے، مگر اپنی ذات کا ادراک داخلی، قریبی (intimate) اور گہرا ہے، لہٰذا اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شعوری تجربہ وجود کا وہ خاص (privileged) معاملہ ہے، جس میں ہمارا حقیقتِ مطلق سے مکمل رابطہ قائم ہوجاتا ہے۔ اور مراعاتی معاملے کا تجزیہ وجود کے حتمی معنی پر بھرپور روشنی ڈالتا ہے۔(۵)

تو پھر یہ ''ذات'' کیا ہے جس سے ہم ابتدا کرتے ہیں؟ اقبال کے خیال میں یہ (ذات) اپنی نوعیت میں کوئی مادی شے نہیں ہے جسے علمِ شکلیات (morphology)[۱۷] جیسے علوم کی اصطلاحوں میں بیان کیا جا سکے۔ یہ کوئی متکلمانہ جوہر روح بھی نہیں ہے، اوردوسری طرف نہ تو محض نفسانی کیفیات کے تسلسل کے طور پر اس کا ادراک کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی یہ شعور کی رَو ہے۔(۶) حادث اور قدیم

(فانی و باقی) دونوں پہلوؤں سے انصاف کرتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ کوئی ایسی چیز ہے جو کسی کردار یا جوہر کو کسی دوسرے کا ثانوی عکس نہیں بناتی۔(۷) ایک لفظ میں بیان کریں تو یہ 'ایغو/خودی (Ego)' ہے۔

اس سے مراد یہ نہیں کہ ایغو/خودی کو اُس کے اپنے تجربات سے ماورا کوئی شے سمجھا جائے: ''داخلی واردات خودی کا عمل ہے''۔(۸) ایغو/خودی کا اصل جوہر ایک سمت عطا کرنے والا مقصد (directive purpose)(۹)، تخلیقی تحریک، اور عمل ہے۔(۱۰)

> چنانچہ میری حقیقی شخصیت کوئی شے نہیں ہے بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ اور میرا تجربہ فقط افعال کا ایک سلسلہ ہے جو باہم ایک دوسرے کا حوالہ رکھتے ہیں اور ایک سمت عطا کرنے والے مقصد کے باعث ایک وحدت کے پابند ہیں۔ میری کُل حقیقت میرے رہنما رویے میں مضمر ہے۔ آپ مجھے مکاں میں موجود کوئی شے یا اس زمانی ترتیب میں تجربات کا کوئی مجموعہ نہیں سمجھ سکتے۔ آپ کو میری توجیہ کرنے، مجھے سمجھنے اور میری قدردانی کرنے کے لیے لازماً مجھے میرے کردار، رویوں، مقاصد اور آرزوؤں کی روشنی میں پرکھنا اور جانچنا ہوگا۔(۱۱)

یہاں ارادہ و عقل اور ذہن و خودی مماثل و یکساں ہیں، کیونکہ خودی ذہن یا فکر کو اس طرح دیکھتی ہے کہ:

> وہ ایک ایسی توانائی ہے جو خود ہی مواد ہے اور خود ہی صورت گر ہے۔ اگر یوں سوچا جائے تو فکر یا خیال چیزوں کی فطرت سے الگ کوئی شے نہیں ہے۔ وہی ان کی اصل بنیاد ہے اور اس سے ان کی ہستی کا جوہر (essence) تشکیل پاتا ہے اور شروع ہی سے ان کی طرزِ زندگی میں سرایت کر جاتا ہے اور ان کو اپنے ہی متعین کیے ہوئے مقصد کی طرف آگے بڑھنے کی تحریک دیتا ہے۔(۱۲)

جسے ہم فطرت کہتے ہیں وہ محض واقعہ و عمل کی صورت میں 'ایغو/خودی' ہے۔ اور جب ہم جسم و روح کے روایتی مسائل کی روشنی میں ذات (خودی، ذہن) کے تصور (conception of self) کو دیکھتے ہیں تو اس کی مزید وضاحت ہو جاتی ہے۔ اسپائی نوزا (Spinoza)[۱۸] اور ڈیکارٹ (Descartes)[۱۹] دونوں جس کا تسلی بخش حل پیش نہ کر سکے، اقبال ان کا حل تلاش کر لیتے ہیں:

متوازیت (parallelism)[۲۰] اور باہمی عمل دونوں ہی غیر تسلی بخش نقطہ ہاے نظر ہیں ...... ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ جسم کوئی ایسی شے نہیں ہے جو مطلق خلا میں واقع ہو بلکہ یہ تو واقعات اور اعمال کا ایک نظام ہے۔ نظامِ واردات یا تجربات جسے ہم روح یا خودی کہتے ہیں وہ بھی افعال ہی کا نظام ہے، مگر اس سے جسم اور روح کا امتیاز ختم نہیں ہو جاتا بلکہ اس کے باعث وہ ایک دوسرے کے قریب تر آ جاتے ہیں۔ جسم روح کا مجموعۂ عمل یا عادت ہے اور اس لیے یہ اُس سے ناقابلِ تفکیک ہے۔ یہ شعور کا ایک مستقل عنصر ہے جو اس مستقل عنصر کے پیشِ نظر خارج سے مستقل شے نظر آتا ہے۔ تو پھر مادہ کیا ہے؟ نچلی سطح کی ایغوز (Egos) کی بستی، اور جب ان ایغوز کا ملاپ (association) اور باہمی عمل (interaction) اشتراک کی ایک منزل کو پہنچ جاتا ہے تو ان میں سے میں اعلیٰ تر ایغو ابھرتی ہے۔(۱۳)

اقبال کی کائنات میں ''کوئی سطح ایسی نہیں ہے جسے خالصاً طبیعی سطح ان معنوں میں کہا جا سکے کہ وہ مادیت کی حامل ہے اور سرشت کے لحاظ سے اس قابل نہیں کہ وہ تخلیقی تالیف (creative synthesis) کرے جسے زندگی اور ذہن سے موسوم کیا جا سکے۔(۱۴) وائٹ ہیڈ کی طرح اقبال کے ہاں بھی فلسفۂ فطرت ''فلسفۂ نامیہ'' (philosophy of organism) کی صورت اختیار کرتے ہوئے ارتقائے ہمہ نفسی (panpsychic evolution) بن جاتا ہے جس کی رُو سے فطرت کو ''زندہ، ہر دم نموپذیر 'عضویت' قرار دیا جا سکتا ہے، اور جس کی نشو و نما کی حتمی خارجی حدود طے نہیں ہیں''۔(۱۵) وائٹ ہیڈ کے ساتھ ساتھ اقبال کے ہاں بھی فطرت کی تفہیم محض ایک اندھی، بے مقصد قوتِ حیات کے طور پر نہیں ہے۔ عملِ خودی/ایغو کی طرح یہ ایک نامیاتی وحدت کے طور پر پہلو در پہلو مقصدیت پر مبنی ہے لیکن کسی پہلے طے شدہ منصوبے کے معنوں میں نہیں۔

اگر مقصد سے مُراد پہلے سے طے شدہ کوئی دور دراز اُلوہی منزل ہے جس کی سمت ہر مخلوق گامزن ہے تو ان معنوں میں عملِ دنیا (world process) یا زماں میں کائنات کی حرکت بہر طور مقصد سے خالی ہے۔ اس مفہوم میں عملِ دنیا کو مقصد سے آشنا کرنا دراصل اسے اپنی اصل سے بیگانہ کرنا اور اپنی تخلیقی صفت سے محروم کرنا ہے ...... یہ محض ان معنوں میں مقصدی ہے کہ اس میں انتخاب کرنے کی

صفت موجزن ہے اور یہ اپنے آپ کو کسی موجودہ خواہش کو پورا کرنے پر آمادہ کرتا ہے اور اس عمل میں وہ بڑی مستعدی سے ماضی کی حفاظت بھی کرتا ہے اور اسے تقویت بھی دیتا ہے۔ میرے خیال میں کوئی شے قرآن سے اس قدر اجنبی نہیں ہے، جیسا کہ یہ نظریہ کہ کائنات پہلے سے سوچے سمجھے منصوبے کا عملی مظہر اور اُس پر عمل درآمد ہے۔ جیسا کہ میں پہلے بھی بیان کر چکا ہوں کہ قرآن کے مطابق یہ (دنیاے فطرت) اپنی نوعیت میں نموپذیری کی خود ذمہ دار ہے۔ یہ ایک پھلتی پھولتی کائنات ہے اور کوئی ایسی شے نہیں ہے جو کئی زمانے پہلے مکمل ہو کر اپنے خالق کے ہاتھ سے نکل چکی ہو اور اب خلاے بسیط میں یوں پڑی ہو جیسے کہ مردہ مادے کا ڈھیر اور جس پر وقت کا کچھ اثر نہیں اور جو آخر کار ہے بھی کچھ نہیں۔(۱۶)

لہٰذا کیا ہم بغیر خدا کے کائنات کا تصور کر سکتے ہیں؟ ہرگز نہیں۔'' زندگی کی حرکت ایک نامیاتی نمو (organic growth) ہے، جس میں اس کی مختلف مرحلوں کی ترقی پذیر تالیف (synthesis) شامل ہوتی ہے۔ اس تالیف کے بغیر نامیاتی نمو باقی نہیں رہ سکتی۔ اس کا تعین مقاصد سے ہوتا ہے اور مقاصد کے موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں ذہانت کی کارفرمائی ہے۔''(۱۷) کونیاتی وحدت (cosmic unity) کی سطح پر اس ذہانت کو لازماً ذاتِ مطلق (Ultimate Self) اور خودیِ حق (Divine Ego) متصور کیا جانا چاہیے۔(۱۸) وہ محیطِ فطرت ہے(۱۹)، مظاہرِ ناگہاں کا سرچشمہ بھی، اور قرآن کے الفاظ میں وہ ''اوّل و آخر اور ظاہر و باطن'' ہے۔'' جسے فطرت کہتے ہیں وہ دراصل حیاتِ خداوندی کا ایک لمحۂ گذراں ہے''۔(۲۰) فطرت یا قدرت کا جاننا دراصل اس کے رویے کا علم ہے۔(۲۱) ''فطرت کا ذاتِ خداوندی سے وہی تعلق ہے جو کردار کا انسانی ذات سے ہے۔ قرآن کے دلآویز اسلوب میں یہ (قدرت/فطرت) سنتِ (habit) خداوندی ہے۔''(۲۲)

حقیقت بنیادی طور پر روح ہے مگر بلاشبہ روح کے درجات ہیں ...... میں نے 'حقیقت مطلق' کا تصور ایغو کے طور پر کیا ہے اور یہاں میں یہ اضافہ ضرور کرنا چاہوں گا کہ ذاتِ مطلق یا مطلق ایغو (Ultimate Ego) سے ایغو ہی ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ مطلق ایغو کی تخلیقی توانائی جس میں افعال اور خیالات مماثل ہیں، باہم متحد ایغوز (egos) کی طرح کام کرتی ہے۔ مادے کے ذرے ایٹم کی حرکت

سے لے کر ذاتِ انسانی میں سوچ و فکر کی آزادانہ حرکت تک یہ دنیا اپنی تمام تر تفصیلات میں درحقیقت ''میں انائے اعلیٰ (Great I am)'' کا ظہورِ ذات ہے۔ اُلوہی توانائی (Divine energy) کا ہر ذرہ (atom) خواہ وہ اپنے وجود کے اعتبار سے کتنا ہی کم تر کیوں نہ ہو درحقیقت ایک ایغو ہے۔ مگر ایغو کے اظہارِ ذات میں درجات و مراتب موجود ہیں۔ نظامِ ہستی کے سارے سرگم میں بتدریج بلند ہونے والا سُر ایغو ہی کا ہے، وہ بلند ہوتا رہتا ہے حتیٰ کہ انسان میں پہنچ کر اپنی تکمیل کو پا لیتا ہے۔(۲۳)

بلا شبہ یہاں کونیاتی مسئلہ (cosmological problem) محدود ایغو (finite ego) کا مطلق ایغو (Ultimate Ego) سے اور نفس (psyche) کا نفسِ آفاقی (Omnipsyche) سے تعلق کا ہے۔ اقبال کے الفاظ میں ''وہ حقیقی سوال جس کا جواب دینا ہمارے لیے بے حد ضروری ہے، یہ ہے کہ کیا خدا کے لیے کائنات کی حیثیت وجودِ مقابل (other) کی ہے اور کیا ان کے درمیان خلائے بسیط بُعد کے طور پر حائل ہے؟(۲۴) اس کا جواب اقبال قطعی طور پر ''نہیں'' میں دیتے ہیں۔ ''کائنات کوئی ایسی خود منحصر حقیقت نہیں سمجھی جا سکتی جو اس کے مدِ مقابل (in opposition) کھڑی ہو۔''(۲۵) ''کائنات کوئی غیر نہیں جو خود منحصر (independent) ہے اور خدا کے مخالف وجود رکھتی ہے۔ ایسا اس وقت ہوتا ہے جب ہم تخلیق کے عمل کو حیاتِ خداوندی کا ایک مخصوص واقعہ سمجھتے ہیں تو کائنات ایک خود منحصر غیر کے طور پر اُبھر کر سامنے آجاتی ہے۔ کُلی طور پر محیط ایغو کے نقطۂ نظر سے کوئی غیر موجود نہیں ہے۔ ذاتِ خداوندی کے لیے فکر یا عمل یا عمل آگہی، افعالِ تخلیق ہیں اور باہم مماثل ہیں۔''(۲۶) اپنے نظریے کی سائنسی توجیہ پیش کرتے ہوئے اقبال خود نظریۂ اضافت کے ساتھ ضمنی طور اتفاق کرتے نظر آتے ہیں۔ اپنے مضمون ''ذات/خودی نظریہ اضافت کی روشنی میں'' وہ یہ لکھتے ہیں کہ:

> ہم ہمیشہ سے موجود خارجیت کو اُس شے کی مکمل خود انحصاری اور کُلیت سے تعبیر کر کے نہیں سمجھ سکتے جو ذات سے باہر ظہور پذیر ہوتی ہے۔ اس طرح کی تشریح و تعبیر اُس اصول کے برخلاف ہوگی جو نظریۂ اضافت کو عیاں کرتا ہے۔ تو پھر نظریۂ اضافت کی روشنی میں وہ مفعول (object) جو اپنے فاعل (subject) کے بالمقابل ہے وہ 'اضافی (relative)' ہے، یہاں کوئی نہ کوئی ذات یا وجود لازماً ہونا چاہیے جس کے سامنے وہ بحیثیتِ 'بالمقابل دیگر (confronting other)' کے طور پر اپنی ہستی کو

> منہا کردے۔ اور یہ ’ذات‘ لازماً غیر مکانی اور غیر فانی ہو، اور یہ ذات دراصل ذاتِ مطلق (Absolute) ہے جس کے بالمقابل ہر خارجی وجود کو ہر صورت اپنی خارجی حیثیت ختم کرنی پڑتی ہے۔ ذاتِ مطلق کے لیے یہ کائنات کوئی ایسی حقیقت نہیں جو ایک ’دیگر‘ کے طور پر اُس کے بالمقابل ہے۔ یہ تو محض ذاتِ مطلق کے شعور کا ایک مرحلۂ جاریہ ہے یعنی اُس کی حیاتِ لامتناہی کا ایک گذرتا ہوا لمحہ۔ آئن سٹائن یہ کہنے میں حق بجانب ہے کہ کائنات متناہی (finite) لیکن لامحدود (boundless) ہے۔ یہ متناہی اس لیے ہے کیونکہ یہ خدا کے شعور کی جامع لامتناہیت کے ایک جاری و ساری مرحلے میں ہے۔ اور غیر محدود ان معنوں میں ہے کہ خدا کی تخلیقی قوت جامع طور پر لامتناہی ہے۔ اسی حقیقت کو بیان کرنے کا قرآنی انداز یہ ہے کہ یہ کائنات نشوونما اور ترقی کی مستوجب ہے۔(۲۷)

اس سے مراد یہ ہے کہ خدا خود تخلیق کا ذمہ دار ہے۔ ’’مستقبل یقیناً خدا کی تخلیقی زندگی کے نامیاتی کُل (organic whole) میں پہلے سے موجود ہوتا ہے مگر یہ ایک کھلے امکان کے طور پر موجود ہوتا ہے نہ کہ واقعات کے تواتر کی صورت میں کہ جن کی حدود پہلے سے طے شدہ اور متعین ہیں۔‘‘(۲۸)

تو کیا پھر خدا غیر کامل ہے؟ اگر ’’کمال‘‘ سے مراد محض خارجی نمو ہے تو جواب ہوتا ’’ہاں‘‘۔ لیکن ’’کمال‘‘ کا یہ تصور درست نہیں‘۔ اقبال یہ دلیل دیتے ہیں کہ ایک نامکمل حالت سے قدرے مکمل حالت کی طرف حرکت کے معنوں میں تغیر ہی محض زندگی کی ممکنہ صورت نہیں۔(۲۹) ذاتِ خالق اپنی ہستی کے کسی بھی لمحے کائنات کی کُلی تکمیل پر اپنا تصرف رکھتی ہے اسی لیے اسے صحیح طور پر ’’کامل‘‘ سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اگر تخلیقی عمل مسلسل ہے مستقبل کھُلا اور کائنات نمو پذیر ہے تو پھر یہ (ذاتِ خالق) کامل ہے۔ اور ان تمام وجود ہائے دیگر (others)، جنھیں وہ اپنی ذات کے اندر سموئے ہوئے ہے، ہستیِ کُل اور اس کی قدر سمیت، اُن سب سے بالاتر ہے بلکہ وہ اپنے آپ سے آگے جاسکتی ہے اور بہرصورت جانا چاہیے۔(۳۰)

تو کیا پھر خدا لامتناہی (infinite) ہے؟ اگر لامتناہیت (infinity) سے آپ کی مراد خلا کی لامحدود وسعت اور وقت کے تسلسل کا ناقابلِ پیائش پھیلاؤ ہے تو اقبال کا جواب ہے ’’نہیں‘‘۔

"خدا کو ان معنوں میں لا متناہی نہیں سمجھا جا سکتا جن معنوں میں ہم مکان (space) کو لا متناہی قرار دیتے ہیں۔ روحانی مراتب کے معاملے میں وسعت کا ہونا کسی شمار میں نہیں آتا...... زمان و مکاں (time and space) ذاتِ واجب / ایغو کے امکانات ہیں اور ہمارے ریاضیاتی زمان و مکاں (mathematical time and space) میں ان کا ادراک محض جزوی طور پر ہی ہوتا ہے۔ اس (خدا) سے ماورا اور اس کی تخلیقی فعالیت (creative activity) سے ماسوا نہ زماں ہے نہ مکاں جو اُسے دوسرے ایغوز کے حوالے سے الگ تھلگ کر دے۔ چنانچہ ذاتِ مطلق/مطلق ایغو (Ultimate Ego) نہ تو مکانی معنوں میں لا متناہی ہے اور نہ ہی انسانی ایغو کے معنی میں وہ مکان میں اسیر ہے اور نہ ہی انسانی جسم کی طرح دوسرے ایغو سے الگ اور جدا ہے۔ ذاتِ مطلق کی لامتناہیت اس کی باطنی تخلیقی فعالیت کے لامتناہی امکانات پر مشتمل ہے، اور جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ یہ کائنات اس کا محض ایک جزوی اظہار ہے۔ ایک جملے میں بیان کریں تو یہ کہ خدا کی لامتناہیت عمیق ہے وسیع نہیں۔ وہ ایک لامتناہی سلسلے کا باعث تو ہے مگر خود وہ یہ سلسلہ نہیں ہے۔" (۳۱)

یہ اس طرح کا تسلسل نہیں ہے کیونکہ برگساں کی طرح اقبال کے نزدیک بھی وقت کا بہاؤ متواتر یا سلسلہ وار نہیں بلکہ یہ دورانِ خالص (pure duration) ہے۔(۳۲) "یہ ایک نامیاتی کُل (organic whole) ہے جس میں ماضی پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ اس کے ساتھ حرکت کرتا ہے اور حال کے ساتھ عمل پیرا رہتا ہے اور مستقبل اسے ودیعت کر دیا گیا ہے"۔(۳۳) تو کیا پھر خدا وقت/زماں میں ہے؟ نہیں، بلکہ یہ زماں تو مکاں، تغیر اور خود فطرت کی طرح ذاتِ خداوندی کا ایک عمل ہے۔ چنانچہ، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، خدا بحیثیتِ ذاتِ مطلق (Absolute Ego) ہی حقیقتِ کُل ہے۔

> اس (خدا) کی صورتِ حال ایسی نہیں کہ اسے ایک بیگانہ واجنبی کائنات کا منظر خارج سے دیکھنا پڑے، نتیجتاً اس کی زندگی کے مدارج باطنی طور پر متعین ہوتے ہیں۔ لہٰذا حرکت کے معنوں میں تغیر کے تصور، کہ نامکمل سے نسبتاً مکمل کی طرف سفر یا اس کے برعکس، کا ظاہر ہے کہ ذاتِ خداوندی پر اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔ ہمارے شعوری تجربے کی گہری بصیرت یہ ظاہر کرتی ہے کہ سلسلہ وار دوران (serial time) کے مظہر کے پردے میں خالص دوران موجود ہے۔ ذاتِ مطلق کا وجود خالص دوران میں ہے

> جہاں تغیر بدلتے ہوئے رویوں کا تواتر نہیں رہتا اور اپنے اصل کردار کو مسلسل تخلیق کے طور پر منکشف کرتا رہتا ہے۔
>
> ذاتِ خالق کے لیے تغیر کا مطلب نامکمل ہونا نہیں ہے۔ ذاتِ خالق کا 'کمال (perfection)' میکانکی طور پر تصور کی گئی عدم حرکت پر مشتمل نہیں ہے بلکہ یہ اس کی وسیع تر تخلیقی فعالیت اور اس کی تخلیقی بصیرت (creative vision) کے لامتناہی دائرۂ کار پر مشتمل ہے۔ حیاتِ خداوندی دراصل ذاتِ خداوندی کا ظہور ہے نہ کہ کسی مثالیت/ عینیت (idealism) تک رسائی کی جد و جہد۔ انسان جب یہ کہتا ہے کہ ''ابھی نہیں'' تو اس کا مطلب جدو جہد ہوتا ہے جس میں ناکامی بھی ہوسکتی ہے مگر ذاتِ خداوندی کا ''ابھی نہیں'' لامتناہی تخلیقی امکان کی کبھی ناکام نہ ہونے والی اُس ہستی کی صورت گری ہے جو اس تمام عمل میں اپنی کُلیت و جامعیت کو ہمہ وقت قائم رکھتی ہے۔(۳۴)

خالص عقل کے نقطۂ نگاہ سے یوں لگتا ہے کہ شاید ہمیں یہاں وحدت الوجود کی ایک اور نوع یا قسم کا سامنا ہے۔ درحقیقت اقبال خود یہ تسلیم کرتے ہیں کہ تصورِ وحدت الوجود زندگی کے خالص عقلی و فکری نظریے کا ایک ناگزیر نتیجہ ہے۔(۳۵) پھر بھی اگر اقبال کا خدا قرآن کے 'اللہ' سے مکمل طور پر مماثل ہے، اور جیسا کہ اقبال اسے (خدا) پیش کرنا چاہتے ہیں، تو پھر وہ تصورِ خدا جسے اُوپر بیان کیا گیا وہ ممکنہ طور پر وحدت الوجودی نہیں ہوسکتا۔ تو اس ''ناگزیر نتیجے'' سے کیسے بچا جائے؟ اس سوال کا فوری جواب اسی طرح کے ایک اور سوال کا جواب ہے کہ 'ہم خدا کو کیسے جانتے ہیں؟'(۳۶) اقبال کے خیال میں اس سوال کا واحد ممکن جواب یہ ہے کہ ہم خدا کو اپنے وجدان سے جانتے ہیں۔(۳۷)، وجدان جس کو علم کے کسی شعبے کے ذریعے نہیں سمجھا جا سکتا، جو بہ اعتبارِ کیفیت عقل یا شعور سے ممیز ہے مگر جو ہر سطح پر معرفت و ادراک کی واضح صفت کی حیثیت رکھتا ہے۔ پس جب کہ وجدان ایک احساس ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ خالصاً موضوعی (subjective) ہے، جیسا کہ بریڈلے (Bradley) اور وائیٹ ہیڈ (Whitehead) نے واضح کیا ہے کہ احساس اپنے آپ کو معرفت کے مواد کے طور پر ظاہر کرتا ہے۔ اقبال کے خیال میں یہ دیکھنے کے لیے کہ ایسا صحیح ہے تو ہمیں صرف اپنی ذات کے بارے میں اپنے علم کی نوعیت پر غور کرنا ہے۔اور جیسا کہ یہ ایک محدود یا متناہی (finite) ذات کی سطح پر ہے

اسی طرح ہر سطح پر ہے۔ عالمِ وجدان میں انسان اپنی ایغو کو مرکزیت بناتے (۳۸) ہوئے زندگی کی دریافت سے آگے بڑھ کر اُس کی آگہی کی طرف جاتا ہے یہاں تک کہ آخرکار اسے ایک آفاقی، وحدت گیر اور غایتِ اُولیٰ کی قوت کے طور پر خدا کا وجدان ہو جاتا ہے۔ ابنِ عربی کی طرح اقبال کے نزدیک بھی یہ کائنات ایک تصور (concept) اور خدا محسوس (percept) ہے۔''(۳۹) علاوہ ازیں برگساں، بریڈلے اور وائیٹ ہیڈ کی طرح اقبال کے نزدیک بھی ہم ذاتِ مطلق کا ادراک رکھتے ہیں کیونکہ وہ محسوس کی جاتی ہے، اس پر ایمان و یقین ہے کیونکہ اُس کا وجدان ہے۔ صحیح معنوں میں، وہ واردات یا تجربہ جو اس عرفان و معرفت کی طرف رہنمائی کرتا ہے وہ تصوراتی طور پر کوئی سیدھی سادی فکری سچائی نہیں بلکہ یہ ایک حیات آفریں حقیقت ہے: ایک ایسا رویہ جو باطنی حیاتیاتی تبدیلی /قلبِ ماہیت (biological trans-formation) پر منتج ہوتا ہے اور جسے منطقی تصورات کے احاطے یا گرفت میں نہیں لایا جاسکتا۔(۴۰)

وائیٹ ہیڈ اسے 'عملِ تقلیب (transmutaion)' قرار دیتا ہے۔ بریڈلے کے نزدیک یہ وہ شے ہے جسے ہم قلبِ ماہیت (تقلیب) کے عمل میں ان معنوں میں جانتے ہیں جو تجربے/واردات کی نسبتی (relational) سطح سے بالائے نسبتی (supera-relational) سطح تک سرگرمِ عمل رہتا ہے۔ تاہم اس عمل کو جو بھی نام دیا جائے یہ تجربہ و واردات کی وہ خاصیت ہے جو کسی فرد یا ذات کو اپنی تکمیل کے لیے تعقل اور اس کے ناگزیر وحدت الوجودی تصور سے ماورا لے جاتی ہے، اُس رویے کے ماتحت جسے اقبال کے نزدیک مذہب کہتے ہیں۔(۴۱) اقبال کے خیال میں مذہبی تجربے کی اس سطح کے معنی اور اہمیت کو سمجھنے کے لیے ہمیں ہر صورت دیناتی بیانیے (theological description) کی حیثیت سے وحدت الوجود کی کجی کو دیکھنا ہے۔

جیسا کہ ہم نے دیکھا کہ اقبال کے نزدیک محدود یا متناہی ایغو کا لامحدود یا لامتناہی ایغو کے ساتھ تعلق ایسا ہے جس میں حقیقی لامتناہی ایغو متناہی ایغو کو منہا نہیں کر دیتی بلکہ ''وہ متناہی ایغو کی متناہیت کو متاثر کیے بغیر اُس سے بغلگیر ہوتی ہے۔ اور اس عمل میں وہ اُس کی ہستی کی توضیح اور توجیہ بھی کرتی ہے۔(۴۲) مادے کے ذرے ایٹم کی حرکت سے لے کر ذاتِ انسانی میں سوچ و فکر کی آزادانہ حرکت

تک یہ دنیا اپنی تمام تر تفصیلات میں درحقیقت ''میں انائے اعلیٰ (Great I am)'' کا ظہورِ ذات ہے۔(۴۳) دونوں صورتوں میں یہ واضح ہے کہ اقبال کی مراد یہ نہیں کہ لامتناہی محض متناہی ایغوز کی ایک مجرد و مبہم سی کلیت (abstract totality) ہے۔ دونوں صورتوں میں ایک وحدت کے کسی نظریے میں اُس کا اپنے اجزا سے ماورا ہونا واضح طور پر بیان کردیا گیا ہے۔ مختصراً یہ کہ اقبال کا تصور 'وحدت الوجود یا ہمہ اوست' نہیں بلکہ 'وحدت الشہود یا ہمہ از اوست' ہے۔[۲۱] مؤخر الذکر کے ذریعے سے سمجھتے ہیں، 'یہ عقیدہ کہ کائنات نہ خدا سے مماثل ہے (ہمہ اوست / وحدت الوجود) اور نہ ہی اُس سے جدا ہے (خدائے فطرت)[۲۲] بلکہ خدا میں ہے جو اپنی اُلوہیت میں اس سے ماورا ہوجاتا ہے۔(۴۴)

اس کی تصدیق کے لیے ہمیں اقبال کے تصورِ فرد یا انفرادیت کے ذریعے سے فکرِ اقبال کے قلب کے اندر جھانکنا ہے۔ اقبال اپنے فلسفے میں کسی مقام پر بھی ذاتِ مطلق کو سپاٹ اور بے رنگ کُلیت (featureless totality) کے طور پر بیان نہیں کرتے۔(۴۵) اقبال کا خدا ازل سے ذاتِ مطلق، ذاتِ خالق، اور محیطِ کُل کی حیثیت سے موجود ہے۔ جہاں تک ذاتِ متناہی کی صفت کا تعلق ہے تو اس کا بیان ہر جگہ ذاتوں (selves) اور ایغوز کے طور پر ہے، اور اس کا حوالہ ہمیشہ جمع کے صیغے میں ہے۔ حتیٰ کہ قلب ماہیت (transformation/transmutation) کے اس نظریے میں بھی اقبال اس عقیدے پر زور دیتے ہیں کہ 'فرد' نہ تو زماں میں اور نہ ہی دوام (eternity) کے معنوں میں خدا میں گُم ہے۔ ایغو کی تلاش و جستجو کا مقصد انفرادی حدود سے آزادی نہیں، بلکہ اس کے برعکس یہ ایک معین و واضح تصریح (definition) ہے۔(۴۶)

چونکہ انفرادیت (individuality) جمع (plural) ہے اسی لیے یہ عقیدہ وحدت الوجودی نہیں ہوسکتا کیونکہ ذاتِ خداوندی کے باہر کوئی فرد قائم نہیں ہے، کچھ بھی موجود نہیں، اور خدائے فطرت (deism) کا تصور بے معنی ہے۔ یہ اس حد تک موحدانہ (theistic) ہے کہ انفرادیت سے شخصیت کا پہلو نکلتا ہے۔ پس اقبال کا یہ تصور وحدت الشہود/ ہمہ از اوست ہے کیونکہ اس کے مطابق خدا ایک ذاتِ واحد کی حیثیت سے اُن ایغوز اور ماتحت ایغوز کے کُل مجموعے سے بہت آگے ہے جن سے کائنات بنی ہے، خصوصاً جب وہ اُس کائنات سے ماسوا بھی ہے جو اُس (خدا) کا طبعی وجود ہے۔ جن

حضرات نے اس تعبیر وتشریح کو اب تک پڑھا ہے اُن کے لیے، یہ تصور وضع کرنے کی کوشش، کہ فکرِ اقبال بنیادی طور پر 'وحدت الشہود' ہے، ہو سکتا ہے کہ تحصیلِ حاصل ہو۔ اس کے باوجود اس قسم کی مشقت محض اس بنا پر ضروری ہے کہ اقبال کا کہیں کوئی ایک شارح بھی ایسا نہ رہے جو اس کی فکر کے وحدت الشہودی / ہمہ از اوستی ہونے کی تردید کر سکے کیونکہ : ذاتِ مطلق یا مطلق ایغو متناہی ایغوز کو یا تو اپنے تخیل کی گرفت میں رکھتی ہے یا پھر اپنے وجود کے اندر۔ اس فکر کا پہلا متبادل بہر حال تصورِ 'ہمہ از اوست' ہے۔ اقبال اسے (وحدت الوجود) تسلیم نہیں کرتے کیونکہ اس کی توجیہ ہمیں اپنی ذات کے تجربے کے حقائق سے نہیں ہوتی۔ انسانی ایغو کو اگر محض خدا کے تخیل کی پیداوار سمجھا جائے تو یہ بے رنگ و نور اور فقط تخیلاتی قسم کی شے ہوگی۔(۴۷) میرے خیال میں اگر تصورِ ہمہ از اوست کا مطلب حقیقتاً یہی ہے تو پھر ہمیں لازماً اس دلیل کی معقولیت اور صحت کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ مصنف (اقبال) سے تمام تر احترام کے ساتھ، یوں لگتا ہے کہ انھوں نے اس اصطلاح ہمہ از اوست (panentheism) کے مفہوم کو یہاں بالکل غلط سمجھا ہے۔ تاہم اس کی تعریف توضیح مختلف انداز سے کی گئی ہے: ہمہ از اوست سے کہیں بھی یہ مفہوم مراد نہیں کہ ذاتِ متناہی خدا کے تخیل کے احاطے میں ہے۔ کم از کم اعلیٰ فلسفیانہ سطح کے کسی ہمہ از اوستی مفکر نے کبھی یہ بات نہیں کی۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ماننا کہ تخلیق سے قبل خدا اُس ذاتِ متناہی کو اپنے تخیل میں رکھتا ہے اور بعد از تخلیق اپنے وجود میں۔ دراصل کسی بھی مؤحد کا راسخ تصور ہے جو تخلیق کے ضمن میں اس عقیدے پر ایمان رکھتا ہے کہ یہ کائنات عدم سے وجود میں آئی ہے۔ لیکن اقبال اس تصور کو تسلیم کرتے دکھائی نہیں دیتے۔(۴۸) اور ہمہ از اوست کی اس تعبیر، کہ ذاتِ متناہی ذاتِ واجب یعنی خدا کے وجود میں ہے، سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تعبیر دراصل اُسی تصور کی تعریف کا متبادل طریقہ ہے جسے ہم پہلے ہی اختیار کر چکے ہیں۔(۴۹) اگر یہ ایسا ہی ہے تو پھر انور(Enver)[۲۳] نے کائنات اور خدا کے تعلق سے متعلق اقبال کی فکر کا جو خلاصہ کیا ہے وہ بلا کم و کاست وہی ہے جو ہم نے اب تک پیش کرنے کی سعی کی ہے۔ یعنی یہ کہ ہمیں لازماً اس پر قائم رہنا چاہیے کہ مطلق ایغو(ذاتِ واجب) متناہی ایغوز کو اپنے وجود میں قائم رکھتی ہے اُن کے وجود کو منہا اور ختم کیے بغیر۔ حقیقتِ مطلق(Ultimate Reality) کو بہر صورت 'ذات(self)' کی نوعیت اور فطرت کے طور پر

سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ مگر اس سے بھی آگے یہ کہ ذات یا فرد کائنات سے الگ کہیں نہیں پڑا ہوا ،اور نہ ہی اُس (ذاتِ واجب) کے اور ہمارے درمیان کوئی وسیع خلا حائل ہے جو ہمیں اُس سے جُدا کرتا ہے۔ تاہم ذاتِ مطلق اُن معنوں میں وراء الوریٰ (transcendent) نہیں جن معنوں میں مجسم یا شخصی خداے واحد پر ایمان رکھنے والا انسان سمجھتا ہے۔ وہ محیطِ کُل ہے کیونکہ کُل کائنات اُس کے دائرۂ کار اور احاطے میں ہے مگر وہ روایتی قسم کے تصورِ وحدت الوجود کے معنوں میں محیطِ کُل نہیں ہے کیونکہ وہ ایک شخصی حقیقت ہے نہ کہ غیر شخصی۔ مختصراً یہ کہ وہ محیطِ کُل (immanent) بھی ہے اور وراء الوریٰ (transcendent) بھی، لیکن اس کے باوجود وہ نہ تو صرف محیطِ کُل ہے اور نہ ہی محض وراء الوریٰ بلکہ محیطِ کُل اور وراء الوریٰ کے یہ دونوں تصورات حقیقتِ مطلق پر صادق آتے ہیں۔ اقبال ذاتِ مطلق کے وراء الوریٰ ہونے کے تصور پر زیادہ زور دیتے ہیں نہ کہ اس (ذاتِ مطلق) کے محیطِ کُل ہونے کو۔(۵۰)

۳

جیسا کہ جیمس وارڈ نے بھی کہا کہ کائنات کی ذاتِ مطلق (absolute of cosmology) اور وحدانی مذاہب کے شخصی خدا (person of monotheism) کے دو مختلف تصورات کو ایک ہی نظریے میں گڈ مڈ کر دینا بیسویں صدی کے فلسفیوں کا ایک مسئلہ ہے۔ کچھ فلسفیوں، جیسے ہیگل اور بریڈلے، نے ذاتِ مطلق کے تصور پر اس قدر زور دیا کہ اس سے شخصی خدا کا تصور تقریباً معدوم ہوگیا ہے۔ دوسری طرف جیسا کہ متکلمین (scholastic philosophers) اور عیسائی وجودی فلسفی، شخصی خدا کے تصور کو اُس منہاج پر لے گئے کہ جس سے آگے فلسفی اس بات پر قائم ہیں کہ یہاں صرف اور صرف مربوط عقلی طریقۂ کار ہی کی بنیاد پر اتفاق کیا جا سکتا ہے۔ بردی آئیو، وائٹ ہیڈ، ہارٹشورن، وغیرہ یہ چند ایسے فلسفی ہیں جن کا نام ہمارے ذہن میں آتا ہے جنھوں نے اس مسئلے سے کماحقہٗ انصاف کیا۔ اور اس آخری گروہ میں اب لازماً اقبال کا نام بھی شامل ہونا چاہیے۔

ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو اقبال نے جس کام کا بیڑا اُٹھایا وہ ان مؤخر الذکر مفکرین کی نسبت زیادہ کٹھن ہے۔ اقبال نے ذاتِ مطلق کو متشخص کرنے کی کوشش کی اور ایسا کرتے ہوئے انھوں

نے جو تصور پیش کیا وہ قرآنی تعلیمات کے کردار اور روح کے عین مطابق ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عیسائیت کی طرح اسلام بھی ایک طویل عرصے تک کٹر قسم کے علم الکلام کے زیر اثر رہا ہے اس لیے یہ اُس سے قدرے زیادہ مشکل کام تھا جتنی کہ اس کی ضرورت رہی ہے۔ اسی لیے اقبال اور کئی دیگر مغربی مفکرین اور ماہرینِ دینیات (theologians) کے لیے مذہب کے احیا کی کسی بھی کاوش کا آغاز اس ادراک سے ہونا چاہیے کہ متکلمانہ نقطۂ نظر کا مقصد محض الہامی سچائی کی تشکیل کی بجائے ایک ایسا فلسفیانہ سانچا مہیا کرنا ہے جس میں مذہب کو ڈھالا جا سکے اگر اُسے زندہ رہنا ہے۔ اسلام پر اس کے اطلاق کا مطلب قرآنی تعلیمات کی ہمہ از اوستی / وحدت الشہودی تعبیر ہے۔ اور اقبال اپنے سارے فکری کام میں شروع سے آخر تک یہی واضح کرنے کی کوشش کرتے آئے ہیں کہ یہ تعلیم نہ صرف واضح طور اُن کی تشکیلِ جدید سے ہم آہنگ ہے بلکہ حقیقت میں اُس کی متقاضی بھی ہے۔ اُن کے خیال میں یہ بات اُس وقت واضح ہو جاتی ہے جب ہم کچھ دیر رُک کر قرآن کے تصورِ خدا کو اُوپر بیان کیے گئے نظریۂ خدا کے ساتھ پہلو بہ پہلو رکھ کر دیکھیں۔

اب اقبال کی کونیاتی ترتیب (cosmological scheme) سے بذاتِ خود یہ ظاہر ہے کہ مطلق ایغو ہی کو ذاتِ واحد ہونا چاہیے۔ اگر کائنات کی تشکیل ایسی ہے کہ یہ ماتحت ایغوز کی لامتناہیت پر مشتمل ہے، اور یہ ماتحت ایغوز آگے دیگر ایغوز میں باہم متحد ہیں اور اس سے مزید آگے یہ تمام ایغوز ہر لحاظ سے مکمل و جامع ایغو میں جمع ہیں، تو پھر اُس (مطلق ایغو/ذاتِ مطلق) کے متعلق یہ کہنا کوئی معنی نہیں رکھتا کہ وہ ہر جا غالب و محیط قوتِ حیات ہے۔ چونکہ زندگی ایغو کی صورت اختیار کرتے ہوئے دراصل اپنے اس عمل سے انفرادیت کا اظہار کرتی ہے اور اسی بنا پر ہم ایغو کو متناہی یا پھر جامع و مکمل لامتناہیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ پس، اگر خدا ایغو اور ذات ہے تو پھر خدا لازماً مشخص (Person) ہے۔

اس حد تک تو ٹھیک ہے مگر مسئلے کی اساس بدستور حل طلب ہے چونکہ یہ بذاتِ خود مکمل طور پر واضح نہیں کہ اقبال کا تصورِ خدا اور قرآن کا تصور باری تعالیٰ باہم ایک ہیں۔ ایک لمحے کے لیے مسلم اور غیر مسلم دانشور دونوں تقریباً اس بات پر تقریباً متفق ہیں کہ خدا کو اس دنیا میں ایک متحرک داخلی اور

مرئی حقیقت کے طور پر سمجھنا چاہیے۔ سُنی قدامت پسند روایت اور خود قرآن کی زبان، جو خدا کو ذاتِ خالق کے طور پر بیان کرتے ہیں، کو اگر لفظی معنوں میں لیں تو ذاتِ خالق اور سماوی اور ارضی ترتیبِ وجود، اقبال کے تصورِ ذاتِ خالق سے کوسوں دُور دکھائی دیتے ہیں جس ترتیب سے انھوں نے پیش کیا ہے۔ تو کیا پھر قرآن کو لفظی معنوں میں لینا چاہیے؟ اقبال کہیں گے نہیں، جیسا کہ عیسائیت میں ہے، یہاں بھی ایسا ہی ہے۔ الہامی کتب (scripture) اور فلسفے کے مابین مفاہمت کے کسی بھی امکان کی پیش خیالی (presupposition) دراصل اس بات کا ادراک ہے کہ الہامی کتب کو لُغوی اور روایتی اصطلاحات کے طور پر نہیں سمجھنا چاہیے اور نہ ہی انھیں اس طرح سمجھا جا سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ الہامی متن (قرآن) کی غیر لُغوی تعبیر وتفسیر کی معقولیت اور صحت کے متعلق مناسب یہ ہوگا اسے علماے قرآن پر چھوڑ دیا جائے۔ ہم یہاں صرف یہ بیان کر رہے ہیں کہ اقبال کا دعویٰ یہ ہے کہ اللہ اور مطلق ایغو (Absolute Ego) کو ایک ہی سمجھنا چاہیے۔

اس طرح کے دعوے کی مذہبی توثیق کے لیے اسلامی تصورِ تخلیق کی تفہیم اور سمجھ ضروری ہے۔ جیسا کہ اُوپر بیان کیا گیا(۵۱) اقبال کا یہ نقطۂ نظر اپنانے کا مطلب یہ سمجھانا ہے کہ تخلیق کوئی ایک واحد عمل نہیں جس میں ماضی کا آغاز ہوا بلکہ یہ زماں میں ایک عملِ پیہم اور کارِ مسلسل ہے۔ اور اپنے اس نقطۂ نظر کی تائید میں وہ اس حدیث کا حوالہ دیتے ہیں جس میں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ اعلان فرمایا: زمانے کو بُرا مت کہو، زمانہ خدا خود ہے۔(۵۲) تخلیق کی اس طرح کی تشریح اور تعبیر کی مذہب کے ضمن میں جو بے پناہ اہمیت ہے وہ واضح ہے۔

اگر تخلیق کو اس طرح سمجھا جائے کہ یہ خدا کی طرف سے زمان میں لامحدود امکانات کا ظہور اور تکمیل ہے جو اُس (خدا) کی ذات کا اظہار ہیں۔ نہ کہ جیسے یہ روایتی تصور ہے کہ یہ کائنات پہلے سے مکمل وجود ہے جو ذاتِ خداوندی کے مقابل ایک 'دیگر' (other) کی طرح خلاے بسیط میں پڑا ہے۔ اگر ایسا ہے تو پھر مذہبی عقائد جیسے حیاتِ ابدی (immortality) اور حشرِ اجساد/حیات بعد از ممات (resurrection)، بدی اور منزلِ مقصود، نئے اور معقول کردار کی کوشش، خدا و کائنات اور تخلیق و ارتقا کے تعلق کے روایتی مسائل کم از کم ایسی وضاحت کے متقضی ہیں جو تضاد سے پاک ہو۔

حیاتِ ابدی یا لافانیت پر غور کیجیے۔ اگر تخلیق (خدا، اور کائنات زیرِ تشکیل عمل میں) ترقی کی جانب ہر پل جاری و ساری ایک عمل ہے تو پھر حیاتِ ابدی انسان کا ایک نا قابل انکار حق نہیں ہوسکتا محض اس بنا پر کہ وہ ایمان رکھتا ہے۔ یہ ابدیت یا لامکاں میں پُر سکون و شاد کام کوئی جامد و ساکت مقام نہیں جس کو پانا اور اُس سے محظوظ ہونا ہے۔ اس کے برعکس، جیسا کہ اقبال اس کے اظہار میں کبھی نہیں گھبراتے کہ:

> یہ عمل ہے جو ایغو کو آخرت کے لیے تیار کرتا ہے یا مستقبل کی فلاح و ترقی کے لیے اُس کی تربیت کرتا ہے۔ عمل برائے نشوونماے خودی / ایغو کا اصول اُس ایغو یا خودی کا حوالہ ہے جو مجھ میں بھی کارفرما ہے اور باقی سب میں بھی۔ تو پھر شخصی ابدیت ہمارے لیے اس لیے نہیں کہ یہ ہمارا حق ہے بلکہ اسے ذاتی جدوجہد اور تگ و دَو سے حاصل کیا جاتا ہے۔ انسان اس کا صرف اُمیدوار ہوسکتا ہے ...... خودی کو ہر حال میں جدو جہد میں لگے رہنا ہے یہاں تک کہ وہ اپنے آپ کو اُس مقامِ فضیلت پر لے جائے جہاں وہ حیات بعد الموت کو پالے۔(۵۳)

اس بات کو بیان کرنا بہت اہم ہے کہ یہ ''جدوجہد اور تگ و دَو'' ایسی نہیں کہ جو موت پر اختتام پزیر ہو جاتی ہے: اگر موجودہ عمل خودی/ایغو کو جسمانی ہلاکت سے پہنچنے والی ضرب کے خلاف کافی حد تک مستحکم کرتا ہے تو پھر موت صرف اُس منزل کی طرف ایک طرح کا سفر ہے جسے قرآن ''عالمِ برزخ'' قرار دیتا ہے ...... یہ شعور کی ایک کیفیت ہے جو زمان و مکان کے متعلق ایغو کے رویے میں تبدیلی سے متصف ہے۔''(۵۴) یہ کیفیت اور تبدیلی کس پر مشتمل ہے اسے مکمل صحت کے ساتھ بیان نہیں کیا جاسکتا۔ تاہم، جیسے اقبال اس کی تفسیر بیان کرتے ہیں، اسے توقعات کی کوئی مجہول یا جامد حالت نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ ''یہ وہ مقام اور کیفیت ہے جس میں ایغو/خودی حقیقتِ مطلق کے تازہ عکس اور جھلکیوں کو اپنی گرفت میں لیتی ہے اور اپنے آپ کو ان سے مطابقت و ہم آہنگی کے لیے تیار کرتی ہے۔ اس لیے حشر اجساد (resurrection) کوئی خارجی واقعہ نہیں ہے بلکہ یہ ایغو کے اندر ارتقاے حیات کی تکمیل کا ایک عمل ہے۔''(۵۵) خلاصہ اس کا یہ ہے کہ وہ ایغو/خودی حیاتِ ابدی کی اہل ہے جو موت کے منہ میں بھی اپنے آپ کو محفوظ رکھتی ہے اور موت کے دروازے سے گذرتی ہوئی عالمِ

برزخ میں جا پہنچتی ہے اور پھر عالمِ برزخ میں بھی وہ یومِ حساب تک اپنی کشاکش قائم رکھتی ہے۔ ذرا غور کیجیے، یہاں گناہ اصلی کا کوئی سوال نہیں جو اس نصب العین کے انسانی حصول کی راہ میں رُکاوٹ ہے۔ اقبال کی نظر میں یہاں کسی 'عظمت و سرفرازی یا عطا و رحمت' کی ضرورت نہیں۔

اقبال کی نظر میں گناہ اور بدی کوئی ایسی چیز نہیں جو بنی نوع انسان پر عذاب یا بدُ عا کے طور پر مسلط ہے اور جس سے انسان کو صرف اور صرف خدا کی رحمتِ بے پایاں ہی نجات دِلا سکتی ہے۔ بلکہ یہ تو ایک طرح سے چیلنج ہے جسے اپنے اپنے انداز اور طریقے سے قبول کیا اور اس پر غالب آیا جاتا ہے۔ اقبال کے خیال میں اگر بَدی نہ ہوتی تو ہم خیر اور نیکی سے کس طرح واقف ہو سکتے تھے، اور اگر بَدی اپنے آپ کو ایسے عامل (factor) کے طور پر نہ پیش کرتی کہ جس پر قابو اور اختیار پانا ہے تو ایغو اُس انفرادیت کی حامل کبھی نہ ہو پاتی جس کا اُس سے تقاضا کیا جاتا ہے۔ بَدی وشر اور حیاتِ ابدی دونوں سے متعلق اقبال کا نقطۂ نظر ہمیں ناگزیر طور پر ولیم جیمس (William James) کے 'نظریۂ اصلاحیت (Meliorism)'[۲۴] کی یاد دِلاتا ہے۔(۵۶) جیسا کہ درحقیقت اقبال واضح طور پر چاہتے ہیں کہ اسے ہونا چاہیے۔ چونکہ جب وہ بَدی وشر اور حیاتِ ابدی کا حوالہ دیتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ ''قرآنی تعلیمات، جو انسانی رویے میں بہتری و اصلاح اور فطرت کی قوتوں پر اس کے تصرف پر یقین کی حامل ہیں، نہ تو رجائیت پسندانہ (optimism) ہیں اور نہ ہی یاسیت پرستانہ (pessimism)، تو درحقیقت وہ ولیم جیمس کی زبان کو اسلامی عقیدے سے ہم آہنگ کرتے ہیں۔ یہ نظریہ اصلاحیت ہے، جو یہ تسلیم کرتا ہے کہ کائنات مسلسل نمو پذیر ہے اور اس میں دلفریبی و دلکشی انسان کی اس اُمید سے ہے کہ آخر کار وہ بَدی وشر پر فتح پالے گا۔(۵۷)

تاہم ان عقائد کی جو اقبال نے نئی تعبیر کی اُس کے اصلاحی (melioristic) پہلو سے یہ حقیقت ہرگز نظر انداز نہیں ہونی چاہیے کہ یہ تمام کام، اول تا آخر، ایک مسلمان کا کام ہے۔(۵۸) اقبال ہر مقام اور ہر نقطے پر اس بات کا شدت سے اظہار کرتے ہیں کہ اُن کے نظریات ہر حوالے سے قرآنی تعلیمات کی رُوح سے ہم آہنگ ہیں اور وہ ہمیشہ اسلامی نظریاتی دائرے میں رہ کر بات کرتے اور لکھتے ہیں۔ پس، اگر اس ضمن میں ہم اقبال کی تشکیلِ جدید کی فلسفیانہ اہمیت دیکھتے ہیں جو اسے

دنیاے اسلام کی حدود سے آگے لے جاتی ہے، تو ہمیں لازماً یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ یہ کم ازکم ایک لحاظ سے اس کے اپنے نقطۂ نظر کی بدولت ہے نہ کہ اس (اسلامی فکر) کی وجہ سے۔

۴

غرضے کہ خدا (اس کی فطرت جو بھی ہو) ایک ہے، یہ کائنات (بری ہو کہ بھلی) ایک مقصد کے تحت معرضِ وجود میں لائی گئی ہے جس کا اپنا ایک کردار اور قدر ہے، اور یہ قدر 'الہامی کتب (scripture)' میں خدا کی انسان کی طرف وحی سے ظاہر ہے۔ جہاں تک ان عقائد کا تعلق ہے تو اسلام اور مذاہبِ مغرب کی بنیاد مشترک ہے۔ تاہم فکرِ اقبال کے ساتھ اسلام سے ایک اضافی اہمیت اس دعوے کی صورت میں منسلک کی جاسکتی ہے کہ اقبال کا نقطۂ نظر نہ صرف ان مشترک عقائد کی وضاحت اور تفہیم کے ضمن میں بہت حد تک قابلِ قدر خدمت سرانجام دیتا ہے بلکہ یہ غیر مذہبی علم (secular knowledge) کے ساتھ بھی ہم آہنگ ہے۔

کیا حقیقت میں فلسفہ یہ خدمت سرانجام دیتا ہے؟ خدا کا تصور بحیثیتِ مطلق ایغو رجعت پسند مذہبی حسیات کو جتنی بھی ٹھیس پہنچائے یہ کام ضرور کرتا ہے کہ یہ انسان کے اُس دیرینہ تصور کو ایک ٹھوس معنی اور معقولیت عطا کرتا ہے کہ خدا 'محبت' ہے۔ ذاتِ باری کے کردار و صفات کے توسط سے مقصد اور نصب العین کا تصور اگرچہ مادیئین (materialists)[۲۵] کی نظر میں مشکوک ہے لیکن بہرحال یہ تصور اتنی کامیابی ضرور حاصل کرتا ہے کہ اس سے ہر چیز کے خدا سے اور خدا کے ہر چیز سے تعلق کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ اور یہ کام وہ لاینحل مذہبی تضاد سے گریز یا اجتناب کرتے ہوئے کرتے ہیں جو ایک سادہ، غیر متغیر، اور غیر متحرک متکلمانہ تصورِ خدا میں راسخ ہے۔

اس کے باوجود یہ کہنا کہ اقبال نے قدیم متناقض عقیدے کو نئی معقول معنویت دی دراصل آدھی سچائی کو بیان کرتا ہے۔ اقبال نے یہ واضح کیا کہ فطرت اور روح ایک دوسرے سے بیگانے اور لاتعلق نہیں اور اسی لیے مذہبی آدمی کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ فطرت کو جھٹلائے۔ علاوہ ازیں اقبال نے سائنس، فلسفہ اور مذہب کے مابین قدیم تنازعہ وکشمکش کے حل کا راستہ بھی دکھایا ہے۔ ایک ایسا حل یا تصفیہ جس کی کلید اس اصول کی آگاہی میں پنہاں ہے کہ سائنسی اور دینی طریقہ ہاے کار ایک لحاظ سے

ایک دوسرے کے متوازی ہیں۔ یہ دونوں (سائنس و مذہب) درحقیقت ایک ہی مادی کائنات کے دو بیانیے (descriptions) ہیں۔ ان میں فرق محض اتنا ہے کہ سائنسی طریقۂ کار میں ایغو کا نظریہ لازماً مکمل اور غیر منقسم ہے۔ جب کہ مذہبی طریقۂ کار میں ایغو اپنے مقابل پہلوؤں اور میلانات کو باہم مربوط کرتی ہے، اور داخلی طور پر مکمل ایک واحد رویے کو پروان چڑھاتی ہے جو ایک طرح سے اُس کے تجربات کی تالیفی (synthetic) صورت گری کرتا ہے۔(۵۹) فلسفے پر اس کا اطلاق کرتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے: ''مذہب سے متعلق کوئی فیصلہ صادر کرتے ہوئے فلسفہ اپنے معاملات و مسائل میں مذہب کو کم تر حیثیت نہیں دے سکتا۔ مذہب کوئی شعبہ جاتی مسئلہ (departmental affair) نہیں کیونکہ یہ نہ تو محض فکر ہے اور نہ صرف احساس اور نہ ہی فقط عمل بلکہ یہ تو انسان کی پوری ہستی کا اظہار ہے ...... اس مفروضے کا کوئی جواز نہیں کہ فکر اور وجدان اپنی فطرت میں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ وہ دونوں ایک ہی سرچشمے سے پھوٹتے ہیں اور دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔''(۶۰)

مغربی فلسفہ وفکر میں اقبال کی خدمات کا تعین بہت حد تک اُن کی اس کامیابی پر مبنی ہے کہ وہ یہ واضح کر دیتے ہیں کہ مذہب، فلسفہ اور سائنس کے مفہوم اور اُن کے باہمی تعلق کی سمجھ صرف اُس صورت میں ممکن ہے جب آدمی اس فکری مقام پر پہنچ جائے کہ اُسے یہ باور ہونے لگے کہ ان میں سے ہر ایک محض ایک نقطۂ نظر یا حقیقت کا ایک تناظر (perspective) ہے، لیکن ایک ایسا نقطۂ نظر یا تناظر جس کے بغیر 'حقیقت' کم تر ہو گی۔

حواشی وحوالہ جات (مصنف)

* اسسٹنٹ پروفیسر (اردو)، گرمانی مرکز زبان و ادب، لاہور یونی ورسٹی اوف مینجمنٹ سائنسز، لاہور۔

۱۔ لندن، ۱۹۳۴ء۔

(یہ دراصل تشکیلِ جدید کا مختصر حوالہ ہے جو پہلی مرتبہ ۱۹۳۴ء میں اوکسفرڈ یونی ورسٹی پریس، لندن سے شائع ہوئی تھی)

۲۔ ایک نمایاں استثنا ہارٹشورن (Hartshorne)، اور ریس (Reese) کی تصنیف، فلسفیوں کا خدا سے کلام *Philosophers Speak of God* (شکاگو، ۱۹۵۳ء)، ص، ۲۹۴ سے ۲۹۷، ہے۔

Hartshorne and Reese, *Philosophers Speak of God* (Chicago,1953), p 294–97.

۳۔ فلسفۂ اقبال سے میری مراد اُن کا وہ نقطۂ نظر ہے جس کا اظہار اُن کی بعد کی فلسفیانہ نظموں میں ہوا ہے۔ مثلاً اسرارِ خودی، انگریزی ترجمہ، رینالڈ اے نکلسن (لندن، ۱۹۲۰)، ''شکوہ'' اور ''جواب شکوہ''، انگریزی ترجمہ، الطاف حسین (لاہور، ۱۹۵۴)، اور اُن کا سب سے بنیادی نثری کام، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ۔ یہ حد بندی ضروری ہے کیونکہ ہر مفکر کی طرح اقبال کا فلسفہ بھی ایک ارتقا کو محیط ہے۔ اور یہ ارتقا اُن کی ابتدائی شاعری کی جمالیاتی وحدت الوجودی صفت اور 'ایران میں مابعدالطبیعیات کے ارتقا' سے لے کر ان تحریروں تک پھیلا ہوا ہے جن کی ہم یہاں تشریح اور تجزیہ کر رہے ہیں۔ اقبال کے ابتدائی نقطۂ نظر کے خلاصے کے لیے دیکھیے، ایم ایم شریف کی تحریر، ''اقبال کا تصورِ خدا''، مشمولہ اقبال بحیثیتِ فلسفی (لاہور، ۱۹۴۴)، ص ۱۰۷ سے ۱۱۲۔

M. M. Sharif, "Iqbal's Conception of God" in *Iqbal as a Thinker* (Lahore, 1944), p 107–12.

۴۔ ''میرے خیال میں تجربے کا یہ ناقابلِ وضاحت محدود مرکز اس کائنات کی سب سے بنیادی حقیقت ہے۔ تمام تر زندگی انفرادی ہے؛ یہاں کوئی ایسی شے نہیں جسے آفاقی/ہمہ گیر کہہ سکیں''۔ (اسرار خودی، ص ۱۶–۱۷)۔

۵۔ تشکیلِ جدید، ص ۴۴۔

۶۔ اقبال کی نظر میں ''شعور'' ایک واحد شے ہے جو تمام تر ذہنی زندگی میں پہلے سے موجود ایک حقیقت سمجھی جاتی ہے نہ کہ یہ شعور کی اکائیاں ہیں جو باہمی طور پر ایک دوسرے کو رپورٹ کرتی ہیں'' (ایضاً، ص ۹۶–۹۷)۔

۷۔ وہ تصورِ ''ذات'' جس کا فشتے کے ہاں مبہم سا عکس ملتا ہے وہ اقبال کی شاعری میں بہت واضح ہے، مثال کے طور پر، اسرارِ خودی، کے یہ اشعار (۱۸۷–۱۹۶) دیکھیے:

پیکرِ ہستی زِ آثارِ خودی است
ہر چہ می بینی زِ اسرارِ خودی است
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد
آشکارا عالمِ پندار کرد
صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او
غیرِ او پیداست از اثباتِ او
در جہاں تخمِ خصومت کاشت است
خویشتن را غیرِ خود پنداشت است
سازد از خود پیکرِ اغیار را
تا فزاید لذتِ پیکار را

[محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی، مرتب احمد رضا، ص ۳۰]

۸۔ تشکیلِ جدید، ص ۹۷۔ مزید یہ کہ: ''ایغو کی زندگی ایک طرح کی کشاکش ہے جو ایغو کے ماحول (environment) اور ماحول کے ایغو سے تصادم کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ ایغو باہمی تصادم کے اس میدانِ حرب سے باہر نہیں رہ سکتی۔ یہ اس میں راہبرانہ/حکمیاتی توانائی کے طور پر موجود ہے اور یہ اپنے تجربے سے تشکیل پاتی اور منظم ہوتی ہے'' (ایضاً)۔

۹۔ ذہنی وعقلی زندگی دراصل 'مقصدی (teleological) صرف ان معنوں میں ہے کہ یہاں کوئی دوردراز نصب العین یا مقصد نہیں ہے جس کی سمت ہم رواں دواں ہیں، بلکہ جیسے جیسے عمل زندگی آگے بڑھتا اور وسعت اختیار کرتا ہے تو تازہ اور نئے نئے نصب العین، مقاصد اور مثالیت کی قدر کے مختلف مدارج کی ارتقائی کی تشکیل ہوتی رہتی ہے۔ (ایضاً،ص۵۲)۔

۱۰۔ ''پس، ہمارے شعوری تجربے سے موافقت رکھتے ہوئے یہ کائنات ایک آزادانہ تخلیقی حرکت ہے۔ مگر ہم اس حرکت کو کیسے سمجھ سکتے ہیں جو اُس ٹھوس شے سے آزاد اور خود مختار ہو جو حرکت میں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ 'شے' کا تصور یا خیال دراصل خود ماخوذ ہے۔ ہم حرکت سے اشیا کو اخذ یا ماخوذ کر سکتے ہیں مگر ہم غیر متحرک اشیا سے حرکت کو اخذ نہیں کر سکتے''۔ (ایضاً،ص۴۴)۔

۱۱۔ ایضاً،ص۹۸۔

۱۲۔ ایضاً،ص۳۰۔

۱۳۔ ایضاً،ص۱۰۰۔ اس کے علاوہ دیکھیے: ''طبیعی عضویت (physical organism) ماتحت ایغوز کی ایک بستی ہے جس میں نسبتاً ایک وسیع وعمیق ایغو مجھ پر مسلسل عمل پیرا رہتی ہے اور اس طرح سے مجھے تجربے کی ایک منظم وحدت کی تعمیر کا موقع فراہم کرتی ہے۔ تو ڈیکارٹ (Descartes) کے بیان کردہ مفہوم کے مطابق روح اور اس کا مادی جسم دو چیزیں ہیں جو پُراسرار طور پر باہم متحد ہوتے ہوئے بھی ایک دوسرے سے آزاد وخود مختار ہیں۔ میرے نزدیک یہ مفروضہ کہ مادہ خود مختار وجود رکھتا ہے، ایک مکمل طور پر بلا جواز اور بے دلیل خیال ہے''۔ (ایضاً،ص۹۸)۔

۱۴۔ ایضاً،ص۱۰۱۔ اس کے علاوہ دیکھیے: ''تاہم حقیقت یہ ہے کہ مادہ جو ہے وہ زمان و مکاں کے تناظر میں روح ہی ہے۔ وحدت جو انسان کہلاتی ہے دراصل جسم ہے جب آپ اُسے عمل کرتے دیکھتے ہیں، اُن معنوں میں جسے خارجی دنیا کہتے ہیں، تو یہ ذہن یا رُوح ہے۔ اور جب یہ مصروفِ عمل نظر آتی ہے تو دراصل وہ اپنے اس عمل کے حتمی نصب العین اور آئیڈیل کے حصول کے حوالے سے عمل پیرا ہوتی ہے۔ قرآن کے مطابق، حقیقتِ مطلق رُوحانی ہے اور اس کی حیات و زندگانی اُس کی مادی فعالیت (activity) پر مشتمل ہے۔ روح اپنے مواقع اس فطری، مادی اور طبیعی دنیا میں تلاش کرتی ہے۔ یہاں کوئی شے بھی غیر موزوں اور غیر قابل نہیں ہے، مادے کی یہ بے کراں وسعت روحوں کو اپنی ذات کے ادراک کا موقع فراہم کرتی ہے''۔ (ایضاً،ص۱۴۷)۔

۱۵۔ ایضاً،ص۵۴۔ تاہم اس بات کا ذکر اہم ہے کہ فلسفۂ ہمہ نفسیت (panpsychism) کی طرف اقبال کا ذوق وشوق کسی مغربی مفکر کی وجہ سے نہیں بلکہ یہ شہرۂ آفاق فارسی صوفی 'رُومیؒ' کی بدولت ہے۔ اقبال *تشکیل جدید* میں رومیؒ کی مثنوی کے بہت سے حوالوں اور اُن کی واضح تعریف و توصیف کے ذریعے اس بات کو تسلیم بھی کرتے ہیں۔ خصوصاً دیکھیے: ص۱۱۵۔

۱۶۔ ایضاً،ص۵۲۔

۱۷۔ ایضاً،ص۴۹-۵۰۔

۱۸۔ ''...... حقیقتِ مطلق اصل میں عقلی رہنمائی میں تخلیقی زندگی ہے۔ ایک ایغو کے طور پر اس زندگی کی تعبیر اس عام رُجحان کی تقلید نہیں کہ ''خدا محض انسان کا ایک تصور یا تخیل ہے۔ بلکہ یہ تجربے کی سادہ سی حقیقت کو تسلیم کرنا ہے کہ زندگی کوئی بے صورت سیال (formless fluid) نہیں بلکہ یہ وحدت کی تشکیل کا ایک اصول ہے''۔ (ایضاً،ص۵۸)۔

۱۹۔ ایضاً،ص، ۱۰۱۔

۲۰۔ ایضاً،ص۵۳۔

۲۱۔ ایضاً،ص۵۴۔

۲۲۔ ایضاً۔

۲۳۔ ایضاً،ص۶۷–۶۸۔

۲۴۔ ایضاً،ص۶۲۔

۲۵۔ ایضاً۔

۲۶۔ ایضاً،ص۷۳۔

۲۷۔ بشیر احمد ڈار، فلسفۂ اقبال کا ایک مطالعہ (لاہور،۱۹۴۴ء)،ص۳۹۷–۳۹۸۔

Bashir Ahmad Dar, A Study in Iqbal's Philosophy (Lahore, 1944), p. 397–98.

۲۸۔ تشکیلِ جدید،ص ۷۵۔

۲۹۔ تشکیلِ جدید،ص ۵۷۔

۳۰۔ اس نقطۂ نظر کی منطق کو ہارٹشورن نے اپنے کام، ''انسان کا تصورِ خدا اور ہمہ از اوست/وحدت الشہود کی منطق'' (جواُن کی کتاب فلسفیوں کا خدا سے کلام میں بھی شامل ہے)، میں انتہائی تفصیل اور مؤثر انداز سے اس نقطۂ نظر کے معقولات پر بحث کی ہے (خصوصاً دیکھیے :ص، ۵۰۶–۵۰۸)۔

Charles Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism* (Willett, Clark & Company, 1941, reprint Hamden: Archon, 1964).

۳۱۔ تشکیلِ جدید،ص ۶۱۔ اس کے علاوہ دیکھیے : ''حقیقی متناہیت کا مطلب اضافہ شدہ لامتناہی وسعت نہیں جسے تمام میسر متناہی وسعتوں کا احاطہ کیے بغیر نہیں سمجھا جاسکتا۔ اس کی فطرت شدت وگیرائی پر مبنی ہے نہ کہ وسعت و پہنائی پر، اور جس لمحے ہم اپنی نگاہ شدت پر مرکوز کرتے ہیں تو ہم یہ دیکھنے لگتے ہیں کہ متناہی ایغو اگر لامتناہی ایغو سے جُدا اور الگ نہیں تو اُس سے ممیّز ضرور ہے''۔ (ایضاً،ص۱۱۲)۔

۳۲۔ ذاتی طور پر میرا خیال یہ کہ زمان یا وقت حقیقتِ مطلق کا ایک بنیادی عنصر ہے۔مگر حقیقی زمان متواتر یا مسلسل وقت نہیں جس میں ماضی، حال، اور مستقبل کی تمیز لازمی ہے بلکہ یہ خالص مُدت ہے، جیسے وقفوں کے بغیر تبدیلی ......متواتر یا مسلسل زمان/وقت خالص مدت ہے جو ذہن وفکر کے ذریعے منقسم ہے۔ یہ وہ آلہ ہے جس کے ذریعے حقیقتِ مطلق مقداری پیمائش کے لیے اپنی لامختتم تخلیقی فعالیت کا اظہار کرتی ہے۔ یہ بالکل اسی مفہوم میں ہے جب قرآن یہ کہتا ہے کہ، ''گردشِ لیل ونہار اُسی سے ہے''(ایضاً،ص۵۵–۵۶)۔

۳۳۔ ایضاً،ص ۴۷۔

۳۴۔ ایضاً،ص ۵۷۔

۳۵۔ ایضاً،ص ۵۸۔

۳۶۔ فلسفۂ متکلمین نے ہستیِ باری تعالیٰ کے اثبات کے تین دلائل پیش کیے جو کونیاتی، غایتی، اور وجودی دلائل کے ناموں سے

جانے جاتے ہیں۔ یہ دلائل ذاتِ مطلق کی حقیقت کو پانے کی حقیقی فکری جستجو کی تحریک پر مبنی ہیں۔ مگر مجھے اس بات کا اندیشہ ہے کہ یہ دلائل منطقی ثبوت کے حیثیت سے سخت تنقید کا نشانہ بن سکتے ہیں۔ مزید یہ کہ وہ تجربے کی محض سطحی تعبیر کا پردہ بھی چاک کر دیتے ہیں(ایضاً، ص۲۷) اقبال کے نقطۂ نظر میں ''ان کی نارسائی یا ناکامی کا سبب یہ ہے کہ وہ فکر کو کوئی ایسی شے سمجھتے ہیں جو خارج سے چیزوں پر عمل پیرا رہتی ہے۔ فکر کا یہ نقطۂ نظر ایک طرف تو ہمیں مشینی کاریگر کا تصور دیتا ہے اور دوسری طرف یہ مثالی (ideal) اور حقیقی (real) کے مابین ایک ایسی خلیج حائل کر دیتا ہے جو پاٹی نہیں جاسکتی۔'' (ایضاً، ص۲۹)۔ ایسا صرف اس لیے ہے کہ مثالی اور حقیقی کے درمیان یہ خلیج نہیں سمجھی جاسکتی کہ ہستیِ باری (خدا) کے متعلق ہر طرح کے متکلمانہ دلائل اپنے اندر لازماً تشکیک کا ایک پہلو سموئے ہیں۔

۳۷۔ اقبال کے تصورِ وجدان کے تفصیلی بیان لیے دیکھیے :عشرت حسن انور، اقبال کی مابعد الطبیعیات (لاہور،۱۹۴۴ء)، ص۱۹۔

Ishrat Hassan Anwar, *Metaphysics of Iqbal* (Lahore: 1944) p. 19.

۳۸۔ تشکیلِ جدید ، ص ۵۸۔ اس کے علاوہ دیکھیے :''دنیوی زندگی وجدانی طور پر اپنی ضروریات کو مدِ نظر رکھتی ہے اور نامساعد لمحوں میں اپنی سمت کا تعین خود کرتی ہے''۔(ایضاً، ص۱۴۰)۔

۳۹۔ ایضاً، ص۱۷۳۔

۴۰۔ ایضاً۔

۴۱۔ اقبال نے مذہب کی تعریف اس طرح کی ہے کہ ''یہ قدر کے ایک آفاقی اصول کے حصول کی ایک دانستہ و ارادی مہم جُوئی ہے اور جس کے ذریعے سے کوئی فرد اپنی شخصی قوتوں کو نئے سرے سے مجتمع کرتا ہے''۔(ایضاً،ص۱۷۸-۱۷۹)۔ تو اس تعریف کے مطابق ''مذہب اپنے اعلیٰ مظاہر و تصریحات میں نہ تو عقیدہ ہے اور نہ مُلائیت و پاپائیت، اور نہ ہی محض رُسومات'' (ایضاً،ص۱۷۸)۔''مذہب سے متعلق کوئی فیصلہ صادر کرتے ہوئے فلسفہ اپنے معاملات و مسائل میں مذہب کو کوئی کم تر حیثیت نہیں دے سکتا۔ مذہب کوئی شعبہ جاتی مسئلہ نہیں کیونکہ یہ نہ تو محض فکر ہے اور نہ صرف احساس اور نہ ہی فقط عمل بلکہ یہ تو انسان کی پوری ہستی کا اظہار ہے'' (ایضاً،ص۲)۔

۴۲۔ ایضاً،ص۲۷-۲۸۔

۴۳۔ ایضاً،ص۶۷-۶۸۔

۴۴۔ Funk and Wagnall's Unbridged Standard Dictionary میں تصورِ 'وحدت الشہود/ہمہ از اوست' کی جو تعریف درج ہے وہ 'عقیدۂ توحید' سے ان معنوں میں مختلف ہے کہ (۱)وہ یا تو اس سوال کو کھلا رکھتی ہے کہ آیا خدا کو 'شخصی' سمجھنا ہے (توحید کا نقطۂ نظر)، یا 'غیر شخصی' یا پھر لاشخصی (۲) وہ اس ''شخصی'' کی تعریف کو کھلا رکھتا ہے یہ قیاس کرتے ہوئے کہ 'خدا' کو اسی طرح سے بیان کیا گیا ہے۔

۴۵۔ گیفورڈ (Gifford) لیکچرز کے سلسلے میں خدا کی صفات کے ضمن میں فارنیل(Farnell)نے جو اپنا نقطۂ نظر واضح کیا ہے اُس پر تبصرہ کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:''تاہم یہ کہا جا سکتا ہے کہ مذہبی فکر کی تاریخ حقیقتِ مطلق کے انفرادی یا شخصی تصور سے انحراف یا فرار کے مختلف طریقوں سے پردہ اُٹھاتی ہے جسے کوئی مبہم و دھندلا، وسیع و بسیط، اور ہر جا محیط کونیاتی عنصر سمجھا گیا جیسے کہ نُور یا روشنی۔ یہ وہ نُقطۂ نظر ہے جسے فارنل نے گیفورڈ لیکچر سیریز میں خدا کی صفات کے

حوالے سے اختیار کیا ہے۔ میں اس بات سے اتفاق کرتا ہوں کہ مذہب کی تاریخ ایسے طریقِ فکر کی نشاندہی کرتی ہے جو عقیدۂ وحدت الوجود کی طرف لے جاتا ہے۔ مگر جہاں تک نُور اور روشنی کی خدا سے مماثلت کا تعلق ہے، جیسا کہ قرآن میں بیان کیا گیا، تو میں یہ کہنے کی جسارت کرتا ہوں کہ فارنل کا نقطۂ نظر غلط ہے ...... میں ذاتی طور پر یہ سمجھتا ہوں کہ خدا کی نُور سے تعبیر، جیسے کہ یہودیت، عیسائیت، اور اسلام کی الہامی کتب میں ہے، کی اب ایک مختلف توجیہ ہونی چاہیے۔ لہٰذا روشنی کے استعارے کا خدا پر اطلاق، جیسا کہ کیا جاتا ہے، علمِ جدید کی رُو سے ذاتِ واجب کی مطلقیت (Absoluteness) کی طرف اشارہ کرتا ہے نہ کہ اُس کے مُحیطِ کُل ہونے کی طرف، ورنہ یہ توجیہ بآسانی خدا کی وحدت الوجودی تعبیر کی طرف لے جاسکتی ہے''۔ (ایضاً، ص ۶۰-۶۱)۔

۴۶۔ ایضاً، ص ۱۸۷۔ اس کے علاوہ دیکھیے: ص ۹۱-۹۴۔

۴۷۔ عشرت حسن انور، ص ۷۲۔

۴۸۔ یہ استثنا ضروری ہے کیونکہ اقبال ''تخلیقِ جاریہ (continuous creation)'' کے عقیدے پر کاربند ہیں (تشکیلِ جدید، ص ۴۷-۴۹، ۹۷-۹۸) جسے وہ بنیادی طور پر اسلامی قرار دیتے ہیں (ایضاً، ص ۱۳۱)، یہ بات بہرحال یقین سے نہیں کہی جاسکتی کہ اسلامی قدامت پسند فکر/ روایت پسند فکر کے نزدیک، جو اس نظریے کو مانتی ہے کہ یہ کائنات عدم سے وجود میں آئی ہے، یہ دو عقائد باہم مطابقت و ہم آہنگی رکھتے ہیں یا نہیں۔ یہ وہ مقام ہے جہاں ہوسکتا ہے کہ اقبال اسلامی مذہبی فکر کی نئی تشکیل کرنا چاہتے ہیں اور شاید یہ اُس تصور سے زیادہ وسیع و جامع ہے جتنا کہ اس کے اصل معمار تصور/تسلیم کرسکتے تھے۔

۴۹۔ اُوپر دیکھیے: ص ۷۲۔

۵۰۔ عشرت حسن انور، ص ۷۲-۷۳۔

۵۱۔ اُوپر دیکھیے: ص ۶۷۔

۵۲۔ تشکیلِ جدید، ص ۱۰۔

۵۳۔ ایضاً، ص ۱۱۳-۱۱۴۔

۵۴۔ ایضاً، ص ۱۱۳۔

۵۵۔ ایضاً، ص ۱۱۴۔

۵۶۔ یہ بہت واضح ہے کہ یہاں اقبال کے ذہن میں ولیم جیمس کی کتاب نتائجیت (*Pragmatism*) کا پانچواں باب ہے۔

۵۷۔ تشکیلِ جدید، ص ۷۷۔

۵۸۔ اقبال کی شاعری میں یہ نکتہ سب سے واضح ہے جیسا کہ ''جوابِ شکوہ'' کا یہ شعر:

کی محمدؐ سے وفا تُو نے تو ہم تیرے ہیں

یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں

۵۹۔ تشکیلِ جدید، ص ۱۸۵۔

۶۰۔ ایضاً، ص ۲-۳۔

حواشی و حوالہ جات(مترجم)

۱۔ تھیلیز(Thales) آیونیا (Ionia) کے شہر میلیٹس (Miletus) کا رہنے والا تھا۔ ایک روایت کے مطابق وہ ۶۲۴ قبل از مسیح میں پیدا ہوا اور اس کا انتقال ۵۴۶ قبل از مسیح میں ہوا۔ تھیلیز کا شمار قبل از سقراطی (pre-Socratic) فلسفیوں میں ہوتا ہے بلکہ اسے قدیم یونانی فلسفے کا بانی سمجھا جاتا ہے اور یہی قدیم یونانی فلسفہ جدید مغربی علم و فلسفے کی بنیاد بھی ہے۔ تھیلیز بنیادی طور پر ماہرِ ریاضیات اور فلکیات تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے علمِ ریاضی و ہندسہ (geometry) مصر سے سیکھا۔ یہ وہ پہلا فلسفی ہے جس نے مغرب میں اس کائنات کی مادی تشریح (material explanation of universe) کی بنیاد رکھتے ہوئے کہا کہ 'پانی' اس کائنات کا بنیادی جوہر ہے اور اسی سے ہر شے وجود میں آئی ہے۔

۲۔ لُڈوِگ جوزف وِٹگنسٹائن (Ludwig Joseph Wittgenstein) بیسویں صدی کے نمایاں ترین مغربی فلسفیوں میں سے ایک ہے۔ وِٹگنسٹائن آسٹریا (Austria) کے شہر ویانا (Vienna) میں ۲۶ اپریل ۱۸۸۹ء کو پیدا ہوا اور اُس کا انتقال ۲۹ اپریل ۱۹۵۱ کو کیمبرج انگلینڈ میں ہوا۔ وِٹگنسٹائن کا کام بنیادی طور پر فلسفۂ ریاضی اور منطق میں ہے مگر اسے بیسویں صدی کے تجزیاتی فلسفے (analytical philosophy) اور فلسفۂ لسانیات (linguistics) کے اہم ترین اور نمائندہ فلسفیوں میں شمار کیا جاتا ہے۔

۳۔ وجودیات/موجودیت (ontology) دراصل ما بعد الطبیعیات (metaphysics) کی ایک شاخ ہے جو وجود، ہستی اور اُس کی فطرت اور نوعیت پر بحث کرتی ہے۔ ontology کا ماخذ دو یونانی الفاظ ontos اور logia کا مرکب ہے۔ ontos وجود، ہستی یا ہونا کو کہتے ہیں اور logia کا مطلب ہے علم۔ لاطینی زبان میں یہ ontologia ہے اور جدید انگریزی میں ontology۔ یہ قدیم مابعد الطبیعیات کی بنیادی شاخوں میں سے ایک ہے۔ اسے فلسفۂ اول بھی کہا جاتا رہا ہے۔ اس میں وجود (being) اور اس کی نوعیت و فطرت کے ساتھ بحث ہوتی ہے اور اس کے ذریعے سے حقیقتِ اولیٰ تک پہنچنے کی کوشش کی جاتی رہی ہے۔ اس لیے یہ اُن تین طریقہ ہائے استدلال میں سے ایک ہے جو ہستیِ باری تعالیٰ کے ضمن میں دیے جاتے ہیں، باقی دو آگے بیان ہوں گے۔

۴۔ کونیات (cosmology) کا ماخذ بھی دو یونانی لفظ cosmos اور logia کا مرکب ہے۔ cosmos کائنات یا اس مادی دنیا کو کہتے ہیں اور logia کا مطلب ہے علم۔ اس فکری طریقۂ کار کے مطابق اس کائنات یا دنیاے فطرت کی ابتدا، ارتقا اور اجزاے ترکیبی کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ قدیم دور میں یہ فلسفۂ مابعدلطبیعیات کی ایک شاخ تھا لیکن بعد میں یہ اُن جدید سائنسی علوم کی بنیاد بنا جنھوں نے اس مادی کائنات کے سربستہ رزاوں سے پردہ اُٹھایا۔ کونیاتی دلائل (cosmological arguments) تفکر کا وہ ذریعہ ہے جس میں مظاہرِ فطرت کے ذریعے سے حقیقتِ اُولیٰ تک پہنچنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ ''ہستیِ باری تعالیٰ کے بارے میں یہ ایک ثبوت ہے کہ اس کا آغاز کائنات سے ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے ہر معلول (effect) کی علت (cause) ہونی چاہیے۔ اس کائنات کی بھی علت ہونی چاہیے اور یہ علت ایسی ہو کہ خود اسے کسی علت کی ضرورت نہ ہو ...... ایسی علت جس پر علت و معلول (cause and effect) کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے، خدا ہے۔ پس خدا علتِ اولیٰ ہے اور اس کا وجود تکوینِ کائنات کے لیے ضروری ہے''۔ [کشافِ اصطلاحاتِ فلسفہ]۔

ارسطو کا خداے 'غیر متحرک محرک' (The Unmoved Mover) اسی سلسلۂ علت و معلول کا منطقی نتیجہ ہے جسے ارسطو کی

مابعد الطبیعیات کا نظریۂ تعلیل (theory of causation) کہتے ہیں اور یہی وہ طریقۂ کار ہے جو بعد میں کونیاتی دلیل (cosmological arguments) کی بنیاد بنا۔

۵۔ دینیات یا الٰہیات (theology) وجودیات اور کونیات کی طرح قدیم یونانی زبان کی اصطلاح ہے۔ قدیم یونانی زبان میں theos الٰہ یا خدا کو کہتے تھے اور مطالعۂ الٰہ theology کہلاتا ہے۔ یہاں الٰہ سے وہ تصورِ الٰہ یا خدا مرادنہیں جو ابراہیمی مذاہب میں ہے، بلکہ یہاں الٰہ فلسفیوں مثلاً ارسطو وغیرہ کا تصورِ خدا ہے، جو غیر شخصی و غیر متحرک اور بے جان ہے۔ لیکن جدید دور میں یہ فلسفے کا وہ پہلو ہے جس میں ذاتِ باری کی فطرت، نوعیت اور کائنات سے اُس کے ساتھ تعلق کے علاوہ انسانوں کے اُس پر اعتقادات کے حوالے سے بحث کی جاتی ہے اور اس طریقِ استدلال کو دینیاتی یا الٰہیاتی دلیل کہتے ہیں۔

۶۔ جان مک ٹیگرٹ (John McTaggart) بیسویں صدی کا انگریز مثالیت پسند (idealist) اور مابعد الطبیعیاتی فلسفی تھا۔ وہ ۳ ستمبر ۱۸۸۶ء کو لندن میں پیدا ہوا اور اُس نے ۱۸ جنوری ۱۹۲۵ء کو لندن ہی میں وفات پائی۔ اُس کی زندگی کا بیشتر حصہ کیمبرج میں گذرا۔ علامہ اقبال انگلینڈ میں دورانِ تعلیم اس سے بھی مستفیض ہوئے۔ *Some Dogmas of Religion* اور *Studies in the Hegelian Cosmology* اس کی نمائندہ تصانیف میں سے ہیں۔

۷۔ جیمس وارڈ (James Ward) انگریز فلسفی اور ماہرِ نفسیات تھا۔ وہ ۲۷ جنوری ۱۸۶۴ء کو انگلینڈ میں پیدا ہوا اور اس کی وفات ۴ مارچ ۱۹۲۵ء کو امریکی ریاست میساچوسٹس (Massachusetts) کے شہر کیمبرج میں ہوئی۔ جیمس وارڈ کیمبرج میں چرچ پادری کے طور پر بھی خدمات سرانجام دیتا رہا۔ اُن کی اہم کتابوں میں سے ایک *Naturalism and Agnosticism* ہے۔ وہ بنیادی طور پر شخصی ہمہ نفسیت (personalistic panpsychism) کا ایک بڑا مبلغ تھا۔ اقبال نے علمِ نفسیات کے حوالے سے اس سے کسبِ فیض کیا جس کے اثرات ہمیں تشکیلِ جدید میں نظر آتے ہیں۔

۸۔ ہنری برگساں (Henry Bergson) مشہور فرانسیسی فلسفی تھا۔ یہ نسلاً آئرش اور مذہباً یہودی تھا۔ اس کی تاریخ پیدائش ۱۸ اکتوبر ۱۸۵۹ء اور تاریخ وفات ۴ جنوری ۱۹۴۱ء ہے۔ ہنری برگساں کا شمار بیسویں صدی کے نمائندہ فلسفیوں میں ہوتا ہے۔ برگساں کا فلسفۂ تغیر، جس کے مطابق تغیر زمانہ اور زمانہ تغیر ہے، نہایت اہمیت کا حامل ہے۔ اس کی تصنیف *Creative Evolution* بیسویں صدی کی بڑی فلسفیانہ کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اس کی دو اور کتابیں بہت اہمیت کی حامل ہیں جو *Time and Free Will* اور *Matter and Memory* ہیں۔ علامہ اقبال قیام یورپ میں ان سے براہِ راست مستفیض ہوئے۔ وہ فکری طور پر فلسفۂ برگساں کے قریب تھے اور اس سے شدید متاثر بھی۔ اس بات کا ثبوت تشکیلِ جدید میں متعدد مقامات پر اپنی بات کی تائید میں برگساں کے حوالوں سے ملتا ہے۔

۹۔ ولہیلم ونٹ (Wilhelm Wundt) مشہور جرمن فلسفی اور ماہر نفسیات ہے۔ ولہیلم ونٹ ۱۶ اگست ۱۸۳۲ء کو پیدا ہوا اور ۳۱ اگست ۱۹۲۰ء کو اس جہانِ فانی سے کُوچ کر گیا۔ پروفیسر ونٹ کو جدید علمِ نفسیات کے بانیوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ اس کی مشہور تصانیف یہ ہیں:

1. *An Introduction to Psychology*,

2. *Outlines of Psychology*,

3. *Principles of Physiological Psychology*,

4. *Lecture on Human Ethical Systems and Animal Psychology.*

اقبال جرمنی میں قیام کے دوران ان سے براہِ مستفید ہوتے رہے۔

۱۰۔ روڈولف ہرمن لوتزے (Rudolf Hermann Lotze) معروف جرمن فلسفی اور ماہرِ علمِ منطق تھا۔ وہ ۲۱ مئی ۱۸۱۷ء کو جرمنی میں پیدا ہوا اور یکم جولائی ۱۸۸۷ء کو برلن جرمنی میں وفات پائی۔ علامہ اگرچہ اس سے براہِ راست مستفیض نہ ہو سکے لیکن وہ اس کی کتابوں سے بہرحال کسبِ فیض کرتے رہے۔ لوتزے کی شہرہ آفاق تصانیف یہ ہیں:

1. *Metaphysics in Three Books,*

2. *Outlines of the Philosophy of Religion,*

3. *Microcosmus.*

۱۱۔ ولیم جیمس (۱۸۴۲ء–۱۹۱۰ء) امریکی فلسفہ وفکر کے اہم ترین اور متنوع فلسفیوں اور مفکرین میں سے ایک ہیں بلکہ ان کا شمار انیسویں صدی کے نمائندہ مفکرین میں ہوتا ہے۔ یہ امریکی یونی ورسٹی میں علمِ نفسیات کے سب سے پہلے استاد تھے اور امریکا کے سب سے با اثر فلسفیوں میں سے ایک تھے۔ ولیم جیمس فلسفۂ نتائجیت (pragmatism) کے بانیوں میں سے ہیں۔ اس کے علاوہ ان کی سب اہم خدمت فلسفۂ مذہب میں مذہبی واردات (religious experience) کی نفسیاتی تعبیر ہے۔ اس ضمن میں ان کی تصنیف *The Varieties of Religious Experience* فلسفۂ مذہب میں ایک سنگِ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کا اُردو ترجمہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے نفسیاتِ وارداتِ روحانی کے عنوان سے کیا ہے۔ ان کی دیگر کتابیں یہ ہیں:

1. *The Principles of Psychology,*

2. *Pragmatism,*

3. *The Meaning of Truth.*

علامہ اقبال ولیم جیمس کی فکر سے بہت متاثر تھے۔ اقبال نے تشکیل جدید میں کم ازکم سات مقامات پر ان کا حوالہ دیا ہے۔

۱۲۔ الفریڈ نارتھ وائیٹ ہیڈ (Alfred North Whitehead) ایک انگریز فلسفی، ریاضی دان، اور ماہرِ تعلیم تھا۔ وائیٹ ہیڈ ۱۵ فروری ۱۸۶۱ء کو پیدا ہوا اور ۳۰ دسمبر ۱۹۴۷ء کو جہانِ فانی سے کُوچ کر گیا۔ وائیٹ ہیڈ کا ذہن کا نظریۂ عمل (process theory of mind) بہت مقبول ہوا۔ اس نظریے کے علاوہ اس کا تصورِ تغیر یعنی یہ کہ دنیاے فطرت ہر پل حالتِ تغیر میں ہے، بھی بہت اہم ہے۔ وائیٹ کے مطابق یہ کائنات خدا کا تجربہ ہے اور یہ تجربہ مسلسل عمل پذیر ہے۔ اقبال بنیادی طور اسی فکر کے قریب ہیں اور اقبال کے ہاں تغیر اور تخلیق کا جو تصور ہے اُس میں وائیٹ کے نظریے کا عکس جھلکتا ہے۔ تشکیلِ جدید میں کم ازکم آٹھ مقامات پر اقبال نے وائیٹ ہیڈ کا حوالہ دیا ہے۔ ان کی مشہور تصانیف یہ ہیں:

1. *Process and Reality,*

2. *Science and the Modern World,*

3. *Principia Mathematica.*

آخر الذکر تصنیف وائیٹ ہیڈ نے مشہور انگریز فلسفی اور ریاضی دان برٹرینڈ رسل کے ساتھ مل کر لکھی تھی۔ وائیٹ ہیڈ نے

فلسفۂ مابعد الطبیعیات میں ایک نیا تصور ''عضویہ organism'' کی صورت میں دیا۔ اس تصور کے مطابق ہر وجود خواہ وہ جان دار ہے یا بے جان، مادی ہے یا غیر مادی وہ ایک عضویہ ہے۔

۱۳۔ نکولائی بردی آئیو (Nikolai Berdyaev) بیسویں صدی میں روس کے فلسفۂ مذہب و سیاست کا ایک اہم فلسفی تھا۔ وہ ۱۸۷۴ء میں روس کے شہر کیو (Kiev) میں پیدا ہوا اور ۱۹۴۸ء میں فرانس کے شہر پیرس کے قریب ایک قصبے میں وفات پا گیا۔ وہ بنیادی طور پر عیسائی وجودیت پسند تھا اور اُس نے آزاد فکر (free thinking) کے نظریے کو پروان چڑھایا اور اس ضمن میں اُس نے انقلابِ روس کے بعد ایک ادارہ ''Free Academy of Spiritual Culture'' کے نام سے قائم کیا۔ ۱۹۱۳ء میں روسی قدامت پسند چرچ کے خلاف ایک مضمون لکھنے پر اُسے ''گستاخی (blasphemy)'' کے مقدمے کا سامنا کرنا پڑا جس کی سزا سائبیریا میں تاحیات جلاوطنی تھی، لیکن جنگ عظیم اول اور انقلابِ روس کے ہنگاموں نے اُسے اس مقدمے اور اس کے نتیجے میں ہونے والی سزا سے بچا لیا۔ انقلاب کے بعد کمیونسٹ پارٹی کی طرف سے مذہب مخالف قانون کے خلاف آواز اُٹھانے پر اور اُس کی دیگر پالیسیوں سے کھلے اختلاف کی بنا پر اُسے ۱۹۲۲ء میں روس سے جلاوطن کر دیا گیا۔ اُن کی کچھ مشہور تصانیف کے نام یہ ہیں :

1. *The Brightest Lights of Silver Age*,

2. *The Meaning of History*,

3. *The Russian Idea*,

4. *Christianity and Class War*,

5. *Dream and Reality*,

6. *Slavery and Freeodm*.

۱۴۔ ولیم پیپریل مونٹیگو (William Pepperell Montague) امریکی حقیقت پسند (realist) مکتبۂ فکر سے تعلق رکھنے والا ایک فلسفی تھا۔ ولیم مونٹیگو (۱۸۷۳ء–۱۹۵۳ء) کا ہم نام ایک اور امریکی فلسفی رچرڈ مونٹیگو (۱۹۳۰ء–۱۹۷۱ء) بھی ہے۔ تاہم وٹمور اول الذکر کا حوالہ دے رہے ہیں۔ وہ امریکی فلسفیانہ ایسوسی ایشن کا صدر بھی رہا۔ اس کے علاوہ وہ امریکا کی نمائندہ یونی ورسٹیز میں فلسفے کے اُستاد کی حیثیت سے بھی خدمات انجام دیتا رہا۔ اُس کے اہم کام یہ ہیں :

1. *The Ways of Knowing or the Methods of Philosophy,*

2. *Great Visions of Philosophy,*

3. *The Ways of Things: A Philosophy of Knowledge, Nature and Value*,

4. *Belief Unbound, a Promethean Religion for the Modern World.*

۱۵۔ چارلس ہارٹشورن (Charles Hartshorne) امریکی فلسفی تھا اور ان کا زیادہ تر کام فلسفۂ مذہب کے حوالے سے ہے۔ ان کا دورِ حیات ۵ جون ۱۸۹۷ء سے ۹ اکتوبر ۲۰۰۰ء تک ہے۔ اس حساب سے اس نے ایک طویل عمر پائی اور پوری بیسویں صدی دیکھی۔ اس نے پروفیسر ولیم ریس (William Reese) کے ساتھ مل کر شہرہ آفاق کتاب *Philosophers Speak of God* لکھی۔ اور اس کتاب میں انھوں نے اقبال کو بھی جگہ دی ، اور اسی وجہ سے رابرٹ وٹمور نے ان کا حوالہ دیا۔

۱۶۔ فرانسس ہربرٹ بریڈلے (Francis Herbert Bradley) انگریز مثالیت پسند (idealist) فلسفی تھا۔ وہ ۱۸۴۶ء میں عیسائی مبلغ چارلس بریڈلے کے گھر میں پیدا ہوا اور ۱۹۲۴ء میں اوکسفرڈ شائر میں وفات پا گیا۔ بریڈلے بنیادی طور پر مشہور جرمن فلسفی ہیگل کے جدلیاتی طریقۂ کار کا قائل تھا۔ اس کے علاوہ وہ کثرتِ وجودی (plurality) کی بجائے وحدت (monotheism) پر یقین رکھتا تھا یہی وجہ ہے کہ اُس نے منطق، مابعد الطبیعات اور اخلاقیات میں ایک طرح سے ساوی وحدت کا تصور پیش کیا۔ اس کا سب سے بنیادی کام (1893) *Appearance and Reality* ہے۔

۱۷۔ علمِ شکلیات/ مارفولوجی (morphology) کا ماخذ بھی قدیم یونانی لفظ morph ہے جس کا مطلب ہے شکل یا صورت، اور اسی سے morphology بنا ہے جس کا مطلب ہے صورت، شکل یا اجسام کی بناوٹ کا علم۔ جدید علوم کے ضمن میں کہا جاتا ہے کہ یہ اصطلاح عظیم جرمن شاعر، فلسفی اور سائنسدان گوئٹے نے وضع اور استعمال کی لیکن اُس نے یہ اصطلاح حیاتیات (biology) کے تناظر میں استعمال کی۔ علم حیاتیات میں یہ اصطلاح اجسام کی تشکیل اور بناوٹ پر بحث کرتی ہے۔ اب اس کا استعمال علمِ لسانیات کی ایک اہم اصطلاح کے طور پر ہوتا ہے۔ اس کے مطابق یہ علمِ لسانیات کی وہ شاخ ہے جو الفاظ کی بناوٹ اور داخلی ڈھانچے سے بحث کرتی ہے۔ اس کے علاوہ یہ ذہن کے اُس عمل کو بھی زیرِ غور لاتی ہے جس کے تحت خیالات الفاظ کا رُوپ دھارتے اور تشکیل پاتے ہیں۔

۱۸۔ اسپائی نوزا (۱۶۳۲ء–۱۶۷۷ء) ڈچ (Dutch) مابعد الطبیعیاتی یا الٰہیاتی فلسفی تھا۔ یہ بنیادی طور پر یہودی تھا۔ سپائی نوزا غیر شخصی خدا کا قائل ہے اور اسی فلسفیانہ فکر کی بنا پر اسے وحدت الوجودی فلسفی کہا جا سکتا ہے۔ اس کے نزدیک مادہ اور رُوح ایک ہی حقیقت کے دو رُخ ہیں۔ اس کے علاوہ وہ اس کائنات میں عقیدۂ جبریت کا قائل تھا۔ اُسے عقلیت (rationalism) کے ابتدائی علمبرداروں میں شمار کیا جا سکتا ہے۔

۱۹۔ رینی ڈیکارٹ (۱۵۹۶ء–۱۶۵۰ء) بلا شبہ مغربی فلسفہ وفکر کے نمائندہ اور اہم ترین فلسفیوں میں سے ایک ہے۔ ڈیکارٹ کو فلسفۂ جدیدہ (modernity) کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔ کارٹیسی (Cartesian) فکر نے مغربی فلسفے کو ایک نئی راہ پر گامزن کیا۔ اس کی دو تصانیف: *The Meditation on the First Philosophy* اور *Discourse on Method* آج فلسفے کے بنیادی متن کی حیثیت سے یونیورسٹیز میں فلسفے کے نصاب کا بنیادی حصہ ہیں۔ ڈیکارٹ کے افکار نے یورپ کی نشاۃِ ثانیہ (renaissance) میں قابلِ ذکر کردار ادا کیا اور جو بعد میں سائنسی اور پھر صنعتی انقلاب کا موجب بنا۔

۲۰۔ نظریۂ متوازیت (theory of parallelism) کے مطابق جسم اور نفس ایک دوسرے میں مدغم نہیں اور نہ ہی ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں بلکہ جسم اور نفس کے عوامل ایک دوسرے سے مختلف اور جُدا گانہ ہیں اور ایک دوسرے کے متوازی عمل پیرا رہتے ہیں۔ بنیاد اس نظریے کی یہ خیال ہے: چونکہ جسم اور نفس اپنی اپنی ترکیب میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں اس لیے یہ ایک دوسرے پر اثر انداز نہیں ہو سکتے اس لیے ان کے درمیان رشتہ علت و معلول کا نہیں بلکہ متوازیت کا ہے اور اس میں ہم آہنگی خدا کی بدولت ہے۔ صرف ونحو کے حوالے سے parallelism ایسے مرکب جملے یا جملوں کے ایسے مجموعے کو کہتے ہیں جس میں ہر جملہ قواعد (صرف ونحو) کے مطابق ایک جیسا آہنگ اور ترکیب رکھتا ہو مثلاً، میں نے منہ دھویا، بال سنوارے اور ناشتہ کیا۔

۲۱۔ وحدت الوجود /ہمہ اوست (pantheism) اور وحدت الشہود/ہمہ از اوست (panentheism) اسلامی فکر و فلسفہ اور

تصوف وعلم الکلام کی دو اہم اور بنیادی اصطلاحات میں سے ہیں۔ یہ دونوں اصطلاحات بنیادی طور پر ہستیِ باری تعالیٰ اور کائناتِ اکبر و اصغر (مادی دنیا اور انسان) دونوں کے ساتھ اس کے تعلق کے مباحث پر مبنی ہیں۔ ان کی وضاحت یہاں مقصود نہیں، مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ ان کے انگریزی مترادفات بالترتیب pantheism اور panentheism ہیں۔ ہم اکثر ان دونوں کو خلط ملط (confuse) کردیتے ہیں۔ pantheism دو الفاظ pan اور theos کا مرکب ہے۔ pan کا مطلب ہے تمام اور theos قدیم یونانی میں خدا کو کہتے ہیں، اور فلسفۂ مغرب میں خدا سے متعلق تمام مباحث کی اصطلاحات اسی کے گرد گھومتی ہیں۔ اس کا مطلب ہوا کہ ہر شے خدا اور خدا ہر شے ہے اور یہ اُس تصور کے قریب ہے جسے ہم وحدتِ وجود کہتے ہیں۔ جب کہ panentheism تین الفاظ کا مرکب ہے،اس میں صرف en اضافی ہے جس کا مطلب ہے 'میں'۔ اس اضافے سے pantheism کے مفہوم میں ایک لطیف سا اضافہ ہوجاتا ہے جو وحدت الشہود/ ہمہ از اوست میں واضح ہو جاتا ہے۔''ہمہ اوست اور ہمہ از اوست میں فرق یہ ہے کہ ہمہ اوست کی رُو سے کائنات اور خدا ایک ہیں ،خدا کائنات ہے نہ اس سے کم اور نہ زیادہ۔لیکن ہمہ از اوست میں خدا کو نہ صرف اس کائنات کے اندر بلکہ اس سے ماورا بھی سمجھا جاتا ہے یعنی خدا اس کائنات میں محدود نہیں؛ اس کے بہت سے ایسے پہلو بھی ہیں جو کائنات کے زمانی اور مکانی (spatio-temporal) تعیّنات میں نہیں آتے''۔[نعیم احمد، تاریخِ فلسفہ یونان ،ص۳۵-۳۶]۔ تاہم یہاں ان دونوں انگریزی اصطلاحات کے حوالے سے یہ بات ذہن نشین رکھنا ضروری ہے کہ یہ خالصاً مغربی فکر کی پیداوار ہیں جس کی جڑیں قدیم یونانی فلسفہ وفکر میں پیوست ہیں، اور مغرب نے انھیں اسلامی فکر و فلسفہ سے مستعار نہیں لیا۔ اور نہ اسلامی فکر نے ان دو کا ترجمہ وحدتُ الوجود اور وحدتُ الشہود کی صورت میں کردیا ہے۔ اسے ہم حسنِ اتفاق کہہ سکتے ہیں یا ہستیِ باری تعالیٰ کے متعلق انسانی فکر کی آفاقیت کہ اسلامی فکر و فلسفہ کی یہ دو اصطلاحیں مغربی فکر و فلسفہ کی دو اصطلاحوں کے متبادل کے طور پر استعمال ہوتی ہیں۔ اس ضمن میں یہ بات بھی یاد رہے کہ یہ انگریزی اور عربی و فارسی اصطلاحیں سو فیصد ایک ہی مفہوم ادا نہیں کرتیں لیکن ہم انھیں ایک دوسرے کے متبادل کے طور پر استعمال کرسکتے ہیں۔

۲۲۔ اللہ پرستی (Deism) اسے خدائے عقل یا خدائے فطرت بھی کہتے ہیں۔اس کے علاوہ اس تصورِ خدا کو دینِ بے رسالت بھی کہتے ہیں۔ یہ تصورِ خدا دراصل مغرب میں نشاۃِ ثانیہ کے بعد ظہور پذیر ہوا۔ نشاۃِ ثانیہ کے بعد رفتہ رفتہ سائنس ترقی کرتی گئی اور عقلی علوم کا بول بالا ہونے لگا۔ اس تیزی سے بدلتی دنیا میں خدا اور وحی کو بھی عقلی اور سائنسی علوم کی کسوٹی پر پرکھا جانے لگا۔ اور ظاہر ہے کہ اس سے عقلی و سائنسی اور دینی و مذہبی علوم میں کشمکش پیدا ہوگئی۔ اس طرزِ فکر کے نتیجے میں ایک نئے تصورِ خدا نے جنم لیا جسے Deism کہتے ہیں۔ اس اصطلاح کا ماخذ لاطینی لفظ Deus یعنی خدا ہے۔ اس کے ابتدائی علمبرداروں میں انگریز مفکر ہربرٹ آف چر بری (۱۵۸۲ء–۱۶۴۸ء) کا نام سرِ فہرست ہے بلکہ اسے تو اس طرزِ فکر کا باوا آدم قرار دیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ فرانسیسی مفکرین والٹیئر (Voltaire)، اور روسوٗ (Rousseau) نے بھی اس تصور کو پروان چڑھایا۔ اس کے بعد جان لاک (John Locke) نے اسی تصورِ خدا کو فکری بنیاد فراہم کی یہاں تک کہ یہ باقاعدہ ایک مکتبۂ فکر بن گیا۔ اس کی سب اہم بات یہ ہے کہ یہ خدا کو تو تسلیم کرتا ہے لیکن اس کے نزدیک خدا کا انسان سے براہِ راست کوئی تعلق نہیں گویا یہ وحی و رسالت کا انکار ہے جو مغربی یا ابراہیمی مذاہب (یہودیت،عیسائیت اور اسلام) میں بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ اس مکتبۂ فکر کے ماننے والوں کا یہ کہنا ہے خدا تک پہنچنے کا واحد ذریعہ عقل اور یہ دنیائے فطرت ہے اسی لیے اس تصورِ خدا کو خدائے عقل اور خدائے فطرت بھی کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک مذہب (الہامی مذاہب) انسان

کا اپنا گھڑا ہوا ایک ہتھیار جس کے ذریعے سے بنی نوع انسان کا استحصال کیا جاتا رہا ہے اور بدستور کیا جا رہا ہے۔

۲۳۔ یہ عشرت حسن انور کے انگریزی میں لکھے گئے تحقیقی مقالے *Metaphysics of Iqbal* کا حوالہ ہے ۔ یہ غالباً فلسفۂ اقبال پر پہلا پی ایچ ڈی کا مقالہ ہے۔ اس کا اُردو ترجمہ اقبال کی مابعد الطبیعیات کے نام سے ڈاکٹر شمس الدین صدیقی نے کیا جو اقبال اکیڈمی لاہور سے ۱۹۷۷ء میں شائع ہوا۔

۲۴۔ Meliorism کو ہم اُردو میں ''نظریہ اصلاحیت'' کہہ سکتے ہیں۔ یہ تصور خالصاً امریکی فکر ونظر کی پیداوار ہے جس کا سہرا عظیم امریکی فلسفی، نفسیات دان اور نتائجی فلسفی (pragmatist) پروفیسر ولیم جیمس کے سر ہے۔ یہ مابعدالطبیعیاتی طرز فکر ہے جو بے جا رجائیت اور بلا وجہ کی یاسیت کے درمیان ایک معتدل راستہ اختیار کرتا ہے۔ اس کے مطابق انسان اپنے عملِ پیہم اور جہدِ مسلسل سے اپنی زندگی اور دنیا کو بہتر سے بہتر بنا سکتا ہے۔ قدرت یا خدا سے بے جا اُمید اور یہ سوچ کہ مصائب وغم نوشتۂ تقدیر ہیں جن کو بدلنا انسانی اختیار میں نہیں، دراصل انسانی فطرت کے خلاف ہے بلکہ یہ انسان خود ہے جو بہت حد تک اپنی زندگی کے سیاہ و سپید کا ذمہ دار ہے۔ یہ وہی فکر ہے جو اقبال کے ہاں (نظم ونثر دونوں میں) کارفرما ہے:

آشنا اپنی حقیقت سے ہو اے دہقاں ذرا
دانہ تُو، کھیتی بھی تُو، باراں بھی تُو، حاصل بھی تُو

حیات شعلہ مزاج و غیور و شور انگیز
سرشت اس کی ہے مشکل کشی، جفا طلبی

(محمد اقبال، بانگِ درا)

۲۵۔ مادیئین (materialists) فلسفۂ مادیت (materialism) کو ماننے والے اور اس مکتبۂ فکر کو اپنانے والے کو کہتے ہیں۔ اس فلسفے کی رُو سے محض مادہ ہی اس کائنات کا بنیادی جوہر ہے یعنی تمام مظاہرِ فطرت مادے ہی کی مختلف صورتیں ہیں۔ اس مادے سے ماسوا اور اس سے ماورا نہ کوئی اور شے ہے اور نہ ہی کوئی حقیقت، حتیٰ کہ ذہن کا عمل بھی مادے ہی کی کارفرمائی ہے۔ اس فلسفے کی ابتدا قدیم یونانی فلسفی تھیلیز سے ہوجاتی ہے جس نے اس کائنات کی مادی تشریح کرتے ہوئے پانی کو مادی کائنات کا بنیادی جوہر قرار دیا تھا۔ صدیوں کا ارتقائی سفر طے کرتے کرتے آج یہ موجودہ طبیعیاتی علوم (physical sciences) کی صورت اختیار کر چکا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں اس فلسفے نے سائنسی طرزِ فکر اور طریقہ کار کی بنیادی رکھی جس کے نتیجے میں انسان اس دنیائے فطرت کے سربستہ رازوں کو آشکار کر رہا ہے۔ لیکن اس طرزِ فکر اور اس کے نتیجے میں مادی علوم کی ترقی نے اس کائنات کے غیر مادی پہلو یا روحانیت کے عنصر کو نہ صرف نظر انداز کیا بلکہ سرے سے اس کا انکار ہی کر دیا۔

مآخذ

اقبال، محمد۔ *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*۔ ترتیب وحواشی محمد سعید شیخ۔ لاہور: انسٹی ٹیوٹ اوف اسلامک کلچر، ۲۰۰۹ء۔

احمد، شہزاد (مترجم)۔ اسلامی فکر کی نئی تشکیل۔ لاہور: مکتبہ خلیل، س ن۔

جالبی، جمیل (ایڈیٹر)۔ قومی انگریزی اردو لغت ۔ پاکستان: مقتدرہ قومی زبان، ۲۰۰۶ء۔

سی اے، قادر، اکرام رانا (مؤلفین)۔ کشافِ اصطلاحاتِ فلسفہ۔ لاہور: بزمِ اقبال، ۱۹۹۴ء۔

عبداللہ، سیّد (مرتب)۔ متعلقاتِ اقبال۔ لاہور: اقبال اکیڈمی، ۱۹۷۷ء۔

نیازی، سیّد نذیر (مترجم)۔ تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ۔ لاہور: بزمِ اقبال، ۲۰۱۲ء۔

احمد، نعیم ۔تاریخِ فلسفۂ یونان۔ لاہور: علمی کتب خانہ، ۱۹۹۰ء۔

عشرت، وحید (مترجم)۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام۔ لاہور: اقبال اکیڈمی، ۲۰۰۱ء۔

برقی ماخذ

https://plato.stanford.edu./entries/pantheism/