منظور احمد

اِقبالؒ - حالیہ فکری تناظر میں

عرض مدعا کرنے سے پہلے چند ایسے مقدمات کا تذکرہ ضروری ہے جن پر آگے آنے والی بحث کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ ان میں چند مقدمات عمومی نوعیت کے ہیں جو فلسفہ یا فکر کی ماہیت سے متعلق ہیں اور چند خصوصی، جو اِقبال کی فکر سے تعلق رکھتے ہیں۔

اوّلاً، تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ انسانی فکر خلاء میں پیدا نہیں ہوتی اور نہ وہ آزاد ٹکڑوں میں بٹی ہوئی ہے جس کے تاریخی سیاق وسباق نہ ہوں۔ انسانی فکر ترقی کی منزلیں طے کرتی ہے اور کوئی فکر اپنی جگہ ایسی اٹل اور غیر متبدل نہیں ہوتی کہ اس میں ترمیم و تنسیخ یا تاریخی ارتقاء ممکن نہ ہو۔ تاریخ کی حرکت میں ایک قسم کی وحدت ضرور پائی جاتی ہے جو اپنی کثرت اور فکری تضادات کے علی الرغم ایک قدر مشترک رکھتی ہے اور وہ خود فکری ارتقاء ہے۔

ثانیاً، فکر یا فلسفہ معاشرتی، معاشی اور سیاسی ماحول سے متاثر ہوتے ہیں اور ایک طور پر ان مسائل کا حل پیش کرتے ہیں جو کسی زمانہ کے سماج میں مختلف عوامل سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس طرح ہر فلسفہ ایک طور پر انفعالی صفت رکھتا ہے۔ اس لئے کہ وہ ان اسباب کا پیدا کردہ ہوتا ہے جو سماج میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن اسی طرح بعض فلسفوں یا افکار کا ایک فاعلی کردار ہوتا ہے کہ وہ آنے والی فکر، سماجی ڈھانچوں اور سائنسی اور معاشرتی علوم کی ترتیب وتشکیل پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ فکر وفلسفہ اس طرح انسان کی زندگی سے ایک گہرا رشتہ رکھتا ہے اور اس کے باوجود کہ بعض فلسفیانہ تشریحات یا تاملات بظاہر زندگی کے مسائل سے لاتعلق معلوم ہوتے ہیں۔ یہ لاتعلقی محض کم نظری کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اور ذرا غور سے اس التباس کو دور کیا جا سکتا ہے۔

ثالثاً، یہی وجہ ہے کہ ایک زمانہ کے فکری رجحان دوسرے زمانے کے رجحانات سے مختلف ہو سکتے ہیں اور ہوتے بھی ہیں اور محض اس بنیاد پر کہ آج کا فلسفہ کل کے فلسفے سے مختلف ہے یا کل کی فکر آج کے مسائل کا حل پیش نہیں کرتی یہ حکم لگانا صحیح نہیں ہوگا کہ ان میں ایک فکر باطل ہے اور دوسری صادق۔ اپنے اپنے سیاق میں صرف دو نہیں بلکہ کئی مختلف اور متضاد افکار صادق ہو سکتی ہیں۔

مندرجہ بالا تینوں مقدمات فکر کے بدیہیات میں شامل نہیں ہیں۔ اس لئے یہ کہنا مشکل ہوگا کہ ان کو بلا کسی تنقید کے بے کم و کاست قبول کر لینا چاہیے۔ ان میں سے بعض مقدمات کی صداقت پر کسی قدر بحث آئندہ نفس مضمون میں مل جائے گی، لیکن فی الوقت میں اس مفروضہ سے ابتدا کروں گا کہ یہ تینوں مفروضات اگر کلیتہً نہیں تو بڑی حد تک صحیح ہیں۔

اب چند مقدمات اِقبال کے متعلق

اولاً، ہر مفکر اور فکر کی طرح اِقبال کی فکر بھی ان عوامل سے متاثر ہے جو ان کے چاروں طرف موجود تھے۔ انہوں نے ایک محکوم معاشرہ میں آنکھیں کھولیں اور ان کی مغربی طرز کی تعلیم نے ان کو آزادی اور محکومیت کے امتیاز سے آشنا کرایا تھا۔ وہ حساس دِل رکھتے تھے۔ اس لئے ہندوستان کے رہنے والوں کی محکومیت ان کو متاثر کئے بغیر نہیں رہ سکی۔

ثانیاً، ان کا ماحول بڑی حد تک مذہبی عوامل سے تشکیل پایا تھا اور اسی وجہ سے غیر مذہبی اور سیکولر تعلیم ان کی محکم مذہبیت کو تبدیل نہ کر سکی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی تمام فکر کا محور اسلامی اصولوں کی سچائی کا اس طرح دفاع کرنا تھا کہ وہ ان کے زمانہ کے ذہن کے لئے قابل قبول ہوں۔

ثالثاً، مذہب اور اسلام کو جیسا کہ وہ سمجھتے تھے وہ بھی اسی تاریخی تفہیم کا حصہ تھے جو انہوں نے اسلامی فکر کی تاریخ اور اس کے مبداء یعنی قرآن و سنت سے حاصل کئے تھے۔ ان کی یہ تفہیم ان کی نظر میں اصلی اور صحیح تفہیم تھی اور اس کے علاوہ وہ دوسری تعبیروں اور تشریحات کو غلط سمجھتے تھے۔

رابعاً، اپنی رسمی تعلیم کے ماحول میں جو افکار اور خیالات موجود تھے ان کا اثر انہوں نے اس حد تک قبول کیا کہ اپنی فکر کی تشکیل میں انہوں نے ہر ایسے فلسفہ اور فکر سے خوشہ چینی کی جو ان کی نظر میں ان کے موٴقف کی تائید کرتا ہو۔ اگر چہ بعض اوقات اس عمل میں ایسی باتیں بھی ان کی فکر میں شامل ہو گئیں جو آپس میں متضاد تھیں۔

اِقبال کے بارے میں ان مقدمات کو بھی آپ حتمی نہ کہنا چاہیں تو مجھے کوئی عذر نہیں۔ آنے والی بحث میں ان میں چند مقدمات کی صداقت سے بھی بالواسطہ یا بلاواسطہ بحث مل جائے گی۔

اِقبال کا فکری زمانہ کم وبیش بیسویں صدی کی ابتدائی تہائی ہے۔ اس تہائی میں فلسفہ اور فکر خود ایک خاص دور سے گزر رہے تھے۔ اگر اِقبال اس صدی کی ابتداء کی بجائے اس فکری ماحول میں گفتگو کرتے ہوتے جو تقریباً دوسری جنگ عظیم کے بعد وجود میں آیا تو کیا وہ اسی قسم کا فلسفہ اور فکر پیش کرتے جو انہوں نے کیا۔ اگر نہیں تو وہ کیا ہوتا؟ یہ وہ سوال ہے جس کا جواب دینے کی آئندہ کوشش کی جائے گی۔ مختصراً تو اس سوال کا جواب نفی میں ہے۔ اِقبال کی ذہانت اور حساسیت سے یہ بات بعید نظر آتی ہے کہ آج کے ماحول میں وہ ''اسلامی فکر کی تشکیل جدید'' پر اسی طرح لیکچر دیتے جیسے کہ انہوں نے اب سے باسٹھ (62) سال پہلے دیئے تھے۔ اس وقت اِقبال کے ان لیکچروں، اور دوسری نثری اور شعری تصنیفات کی بنیادی فکر کیا تھی، اور آج وہ کیوں اور کس طرح رد یا قبول کرنی چاہیے؟ ان سوالوں کا جواب قدرے تفصیل چاہتا ہے۔

اِقبال کی فکر پر گفتگو کرنے سے پہلے ہمیں مسئلہ کا کسی قدر تفصیل سے جائزہ لینا پڑے گا۔ اوّلاً، مغرب کا وہ فکری ماحول کیا تھا جس میں اِقبال نے اپنے فلسفیانہ افکار کو مرتّب کیا؟

اِقبال نے 1899ء میں پنجاب یونیورسٹی سے فلسفہ میں ایم۔ اے کیا۔ لیکن یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ان کے فلسفیانہ خیالات کی اصل تشکیل ان کے کیمبرج کے قیام کے دوران ہوئی جہاں وہ کم وبیش تین سال رہے۔ 1905ء میں وہ عازم یورپ ہوئے اور اگر چہ انہوں نے اپنی پی۔ ایچ۔ ڈی، کی ڈگری میونخ یونیورسٹی سے حاصل کی جو جرمن یونیورسٹیوں کی پہلی ڈگری ہوتی ہے، لیکن ان کے خیالات پر اصل چھاپ کیمبرج کے ان استادوں کی ہے جن سے اِقبال نے فیض اٹھایا ہوگا۔ ان اساتذہ میں تین بڑے اہم ہیں

یعنی جیمس وارڈ (James Ward, 1843-1925)، ولیم رچی سورلے (William Ritchi Sorley, 1855-1935) اور جان ملکٹیگرٹ (John Mctaggart, 1866-1925)۔ یہ تینوں حضرات کیمبرج میں فلسفہ کے پروفیسر تھے اور تینوں ایک نہ ایک قسم کے آئیڈیلسٹ فلسفہ کے پرچارک تھے۔ انیسویں صدی کی آخری چوتھائی میں انگلستان میں ہیگل کے فلسفہ کو ایک نئی زندگی ملی جب کہ جرمنی میں اس کا کریا کرم ہو چکا تھا۔ اس نئی زندگی میں مذہبی محرک کو بڑا دخل ہے۔ اسٹرلنگ (J. H. Stirling, 1865) کا کہنا تھا کہ ہیگل کے فلسفہ کا واحد مقصد خدا پر، روح کے لافانی ہونے پر اور ارادہ کی آزادی پر یا مجملاً عیسائیت پر ایک الہامی مذہب کی حیثیت سے ایمان کا احیاء ہے۔ انگلستان میں اس وقت مطلق تصوریت کا بول بالا تھا۔ ہیگل (1770-1831) کے فلسفہ سے متاثر ہو کر بریڈلے (1848-1944) نے، جو آکسفورڈ یونیورسٹی میں 1870ء میں فیلو منتخب ہو گیا تھا، اس فلسفہ کو پروان چڑھایا اور اس کی مختلف صورتیں کیمبرج میں وارڈ، سورلے، اور ملکٹیگرٹ کے فلسفوں میں کیمبرج یونیورسٹی کی فضاء پر چھائی ہوئی تھیں۔ اگرچہ جس وقت اِقبال کیمبرج پہنچے، اس فلسفہ سے بے اطمینانی شروع ہو چکی تھی اور جی ای مور (1873-1958) کا معرکتہ الآرا مضمون، جس نے آنے والی فلسفیانہ فکر کا رخ بدلا یعنی تصوریت کا رد (Refutation of Idealism)، 1903ء میں منظر عام پر آ چکا تھا (آئندہ ہم اس حوالہ سے کچھ مزید گفتگو کریں گے)۔

اِقبال جس فلسفہ یا جن فلسفیانہ افکار سے بنیادی طور پر متاثر ہوئے وہ وارڈ، سورلے، اور ملکٹیگرٹ کے تھے اور یہی ان کے وہ اساتذہ تھے، جن کے اسباق اور سیمیناروں میں اِقبال نے شرکت کی ہوگی۔

وارڈ کی فلسفیانہ فکر ایک قسم کی مذہبی تصوریت تھی۔ تصوریت کے فلسفہ کو خدا پر ایمان کے ذریعہ کی حیثیت سے سب سے بہتر سمجھا جاتا تھا اور مذہبی مقاصد کی توثیق کے لئے استعمال کیا جاتا تھا۔ ہکسلے اور اسپنسر کے فلسفوں کو اس کے برخلاف مذہب اور خدا پرستی کے خلاف سمجھا جاتا تھا۔ وارڈ نے اپنے گفرڈ لیکچروں (Gifford Lectures) میں جو اس نے ابرڈین یونیورسٹی میں 1896-1898ء میں دیئے تھے اپنے خیالات کا آغاز ہکسلے اور اسپنسر کی سائنسی فکر کے خلاف تنقید سے کیا ہے۔ آئندہ سالوں

1907-1910ء میں ان لیکچروں (The Realm of Ends) میں خدا پرستی اور مقصدیت کے لئے مثبت دلائل دیئے گئے ہیں۔ ان میں لائبنز کی طرح سے ایک قسم کی روحانی کثرتیت کا فلسفہ پیش کیا گیا ہے۔ یعنی یہ کہ کائنات روحانی اکائیوں (اناؤں، خودیوں، ذوات) پر مشتمل ہے اگرچہ لائبنز کے برعکس یہ ذوات آپس میں علت و معلول کے رشتوں میں جڑی ہیں۔ لائبنز کا کہنا تھا کہ یہ ذوات (monads) دریچے نہیں رکھتیں۔ اس لئے ایک دوسرے کو متاثر کئے بغیر آزاد زندگی گزارتی ہیں۔ وارڈ کی اسپنسر اور ہکسلے پر تنقید بھی ایک زوال پذیر فکر پر تنقید تھی اور اس کا مثبت فلسفیانہ نقطہ نظر بھی ایک ایسے روحانی فلسفہ کا مؤید تھا جو اپنی زندگی کی آخری سانسیں پوری کر رہا تھا۔

وارڈ کے فلسفہ کا گہرا تعلق ذہن کے تجزیہ اور اس نفسیاتی فکر سے ہے جو اس نے اتلافی نفسیات کے خلاف پیش کی۔ اس کے نفسیاتی فلسفہ کا کہنا ہے کہ انسانی ذہن کو تین قسم کے تجربات میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، وقوفی (cognitive)، تاثری (affective) اور ارادی (conative)۔ اسی قسم کا نظریہ جی۔ ایف۔ اسٹاوٹ (G. F. Stout) اور ولیم میکڈوگل (William McDougal) نے بھی پیش کیا تھا۔ وارڈ کا کہنا تھا کہ ان تینوں تجربات کا ایک فاعل ہوتا ہے (ذات، خودی، انا) جو انفعالی یا فعال طریقہ سے ان تجربات کے موضوعات سے متعلق ہوتا ہے۔ وقوفی تجربہ میں ذات یا فاعل پیش آمدہ تصورات (presentations) کو قبول کرتا ہے۔ یہ تصورات اس کو متاثر کرتے ہیں اور وہ یا تو خوش ہوتا ہے یا کسی اور قسم کا جذبہ اس کے اندر پیدا ہوتا ہے۔ جذبہ کے پیدا ہونے سے اس کے تجربہ میں تبدیلی واقع ہوتی ہے۔ ارادی تجربہ میں فاعل یا ذات فعال ہوتی ہے جس کے ذریعہ جسمانی افعال سرزد ہوتے ہیں۔ ہمارے احساسات کسی راست تجربے کا نتیجہ نہیں ہوتے بلکہ خیالات پر تاثرات کے اثر سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس طرح وقوف، احساسات کو پیدا کرتا ہے اور احساسات ارادہ کو، اور انسانی ذہن کے تین پہلوؤں کی زنجیر یوں مکمل ہو جاتی ہے۔ اِقبال نے بھی اس نقطۂ نظر کو اس طرح بیان کیا ہے کہ کوئی وقوف احساسات سے خالی نہیں ہوتا اور نہ احساسات وقوف کے بغیر پیدا ہو سکتے ہیں۔

سورلے نے بھی نیو کانٹین (Neo-Kantian) تصورات کا فلسفہ پیش کیا جو بڑی حد تک ولہلم ونڈلینڈ سے ملتا جلتا ہے۔ سورلے نے بھی وارڈ کی طرح ابتداء فطری فلسفہ کے خلاف تنقید سے کی اور فطرتیت کی جگہ کائنات کا روحانی تصور پیش کیا۔ اس کے فلسفیانہ خیالات اس کی کتاب Moral Values and the Idea of God، جو کیمبرج میں 1918ء میں چھپی، میں پائے جاتے ہیں۔ اس کے فلسفہ کا بنیادی نقطہ یہ تھا کہ قبل تجربی مابعد الطبیعیات سے اخلاقی احکام اخذ کرنے کی بجائے ان کی اخلاقی تجربہ سے ابتداء کرنی چاہیے۔ یہ اخلاقی تجربہ اصل مابعد الطبیعیات کی طرف ہماری راہنمائی کرے گا اور اسی پر ہم کو اپنی مابعد الطبیعیات کی بنیاد رکھنی چاہیے۔ انسان کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اقدار کا حامل ہے۔ سورلے وحدت اور کثرت کے درمیان راستہ نکالتا ہے اور ایک ایسے فلسفہ کو پیش کرتا ہے جس کو اخلاقی الٰہیات کہہ سکتے ہیں۔ ایک متشخص خدا جو کائنات کا اور اس کے علت و معلول کے سلسلوں کا خالق ہے وہی اقدار کا اصل منبع اور ان کا حامل ہے۔ ساری اقدار کا انشراح اور صدور اس کی ذات سے ہوتا ہے اور یہ خدا کا ہی کام ہے کہ وہ حقائق اور اقدار میں رشتہ قائم کرتا ہے اور وہی انسان کو آزاد خودی یا ذات کی حیثیت عطا کرتا ہے۔

مکٹیگرٹ کا فلسفہ ہیگل کے فلسفہ سے متاثر ہے۔ اس کے نزدیک بھی حقیقت اعلیٰ روحانی ہے اور وہ آزاد اذہان (ذات، انا، خودی) اور ان کے تصورات پر مشتمل ہے۔ یہ تصور حقیقت سے زمان، مکان اور اشیاء کو باہر کر دیتا ہے۔ جو اشیاء ہمیں نظر آتی ہیں درحقیقت ذہن ہیں یا خودی اور ذہن کے مشمولات۔ اشیاء کی صورت ان کا نظر آنا ہمارے ادراک کا نقص ہے۔ اگرچہ زمان غیر حقیقی ہے یہ بھی کہنا بجا ہے کہ انفرادی ذوات دائمی ہیں اور وہ مختلف اجسام میں ظاہر ہوتی رہتی ہیں۔ گویا ایک طرح کا تناسخ کا عمل جاری رہتا ہے۔ ذوات آپس میں عشق کے ذریعہ وابستہ ہیں۔ خدا کوئی علیحدہ ذات نہیں ہے بلکہ ایک طرح سے وہ ایک انفرادی ذات ہی ہے۔ وہ اگرچہ ذوات کے دائمی ہونے اور اس حسی دُنیا سے قبل ان کے موجود ہونے کا قائل ہے لیکن ایک قادرِ مطلق ذاتی خدا کے وجود سے انکاری ہے۔ زمان اور وقت کا وجود بھی حقیقی نہیں ہے اور ذوات بالآخر وقت کی قید سے ماورا غیر زمانی حالت میں برقرار رہیں گی۔

اِقبال کے ان تینوں اساتذہ کے فلسفیانہ افکار کا مختصر تذکرہ، جو زبان کی مشکلات کی وجہ سے ممکن ہے کچھ مبہم اور جزئی ہو، میں نے اس لئے کیا کہ اس میں اِقبال کی فکر کا تار و پود ملتا ہے۔ ان افکار کی قدر مشترک، جس نے اِقبال کو متاثر کیا ہوگا، یہ ہیں:

۱۔ یہ کائنات کا روحانی تصور پیش کرتے ہیں۔

۲۔ یہ انسانی ذوات کو حقیقت کا جز سمجھتے ہیں اور (ملکٹیگرٹ کے علاوہ) اس کو فعال اور آزاد جانتے ہیں۔

۳۔ یہ ذوات کی آپس میں اثر پذیری کے قائل ہیں (لائبنز کے برعکس)۔

۴۔ یہ خُدا کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں اور ان کے فلسفوں میں اس کی گنجائش ہے کہ خُدا کی حقیقت اور ذوات میں مماثلت اور قدر مشترک پائی جائے۔

۵۔ ذوات چونکہ فعال یا ظاہر ہوتی رہتی ہیں، اس لئے وہ (ملکٹیگرٹ کے علاوہ) آزاد ہیں۔

۶۔ حقیقت منجمد نہیں ہے، بلکہ ذوات کی وجہ سے اس میں حرکت ہے۔

۷۔ یہ فکر مذہبی اعتقادات کے لئے موجب تقویت ہے اور فطرتیت کی مخالف ہے۔

۸۔ یہ فکر مابعد الطبیعیات سے شروع نہیں ہوتی بلکہ انسانی تجربات سے ابتدا کرتی ہے اور مابعد الطبیعیات کو ان تجربات کی بنیاد پر اخذ کرتی ہے۔

بیسویں صدی کی ابتدا میں یہ فکر اور فلسفہ مسلم معاشرہ کے لئے بالعموم اور ہندوستانی مسلمانوں کے لئے بالخصوص اپنے اندر خاص کشش رکھتا تھا۔ اس وقت کی مسلم دُنیا کے حالات کے چند پہلو یہ تھے:

۱۔ چند ملکوں کو چھوڑ کر ساری مسلم دُنیا مغرب کے استعمار کے شکنجہ میں جکڑی ہوئی تھی۔

۲۔ باقی ممالک میں بھی مغرب کا تہذیبی غلبہ تھا اور مغربی سائنس کو علم کی معیاری قدر سمجھا جاتا تھا، اس طرح کہ یہ فکر انسان کی زندگی کے باقی پہلوؤں پر بھی حاوی ہو چکی تھی۔

۳۔ مسلم دُنیا دو قسم کے جمود کا شکار تھی، فکری اور عملی۔ فکری جمود کی وجہ سے ایک خاص قسم کی منطق نے مسلمان مفکرین کے اذہان کو جکڑ رکھا تھا اور وہ صغریٰ اور کبریٰ کے چکر کو نا قابل تبدیل خیال کرتے تھے۔ اس کے ساتھ ہی قانون اور فقہ کے میدان میں (مسلم معاشرہ کی محکومی کے سبب بھی) ان کی فکر منجمد ہوگئی تھی اور وہ زمانہ کے بدلے ہوئے حالات کی اہمیت سمجھنے سے قاصر تھے۔ عملی میدان میں ایک خاص قسم کے تصوف نے غلبہ حاصل کر لیا تھا جو لوگوں کو قسمت پر شاکر ہونا سکھاتا تھا۔ انفعالی اخلاق جس میں ادب، پاس لحاظ، اطاعت، پست و بالا، شاہی اور فقیری کی اقدار بالا تھیں مسلمان معاشروں کا معیاری اخلاق تھا، اور اخلاق کی وہ صفات جو آزاد معاشرہ اور انقلابی ذہن کا طُرّہ امتیاز ہیں، مثلاً شجاعت، بہادری، بے خوفی اور مساوات، عدل و انصاف، اخلاقی اقدار کی صف میں ثانوی درجہ رکھتی تھیں۔

یہ فلسفیانہ پس منظر ان عصری تقاضوں کو پورا کرتا تھا جن کا سامنا اُمت مسلمہ کو عملاً اور ہندوستانی مسلمانوں کو خصوصاً تھا۔ اِقبال کو اس تقریباً تیار شدہ ڈھانچہ کے کچھ پیچ وخم اس لئے دور کرنے تھے کہ اسلامی فکر سے ان کا تضاد نہ ہو اور اگر ہو بھی (جیسا کہ بعض متصوفانہ فکر والوں نے سمجھا) تو اس کو اسلام کی تشریح اور تعبیر، یا اجتہاد سے دور کیا جا سکے۔

اسلامی فکر میں تصوریتی فلسفہ ابتداء سے ہی مذہب کا مؤید سمجھا جاتا رہا ہے۔ اس میں کچھ عمل دخل دوسرے مذاہب کی فکر کو بھی تھا۔ رُوحانی ماورائی دنیا، تناسخ یا حیات بعد الموت یہ سب فطرتیت کے فلسفہ سے متصادم معلوم ہوتے ہیں۔ اس لئے افلاطون، اسپنوزا، لائبنز اور بہت سے دوسروں نے اسی تصوریت کو ترجیح دی ہے۔ ڈیکارٹ بھی، جس نے اس تصوریتی فلسفہ سے انسانی جسم اور مادہ کو نکال کر سائنس کا موضوع بنا دیا، اس بات کو مانے بغیر نہیں رہ سکا کہ جسم اور مادہ کے علاوہ بھی ایک حقیقت ہے جسے روح یا ذہن کہتے ہیں۔ فکری تاریخ کا یہی دباؤ تھا جس کی وجہ سے اِقبال نے بلا کسی پس وپیش بیسویں صدی کی پہلی دہائی کی انگلستانی فلسفیانہ فکر کو اسلامی لباس پہنا دیا اور یہ بات غلط بھی نہیں تھی۔ اس سے مسلمانوں کی محکوم فکر میں تحریک پیدا ہوئی جس کے مثبت اثرات انسانی زندگی پر پڑے۔

ایک بات یہاں البتہ ذرا تعجب کی ہے اور وہ یہ کہ اِقبال جس زمانہ میں انگلستان میں کیمبرج میں تھے، کم و بیش اسی وقت، اس تصوریتی فلسفہ کے خلاف ایک نئی فکر کی ابتداء ہو چکی تھی، جس نے آگے چل کر فلسفہ کا رُخ بالکل دوسری طرف موڑ دیا۔ 1903ء میں مور (G. E. Moore, 1873-1958) نے اپنا مشہور مضمون ''تصوریت کا رد'' (The Refutation of Idealism) شائع کر دیا تھا اور، جیسا کہ انگلستان کی جامعات کا دستور رہے، یہ مضمون اور اس کے اثرات کیمبرج میں فلسفہ کے سیمیناروں کا موضوع بحث رہے ہوں گے خاص کر اس صورت میں جب کہ مور اور رسل دونوں ابتداء میں کیمبرج کے نیو ہیگلین (Neo Hegelian) فلسفہ کے زیر اثر تھے۔ 1903ء سے 1907ء تک کیمبرج میں فلسفہ بڑی گرما گرم بحثوں کا موضوع رہا ہو گا تا آنکہ 1910ء میں مور کے دوسرے مضامین بھی چھپ گئے اور برٹرنڈ رسل نے بھی اس سے متاثر ہو کر نیو ہیگلین فلسفہ کو خیر باد کہہ دیا۔ مجھے یقین ہے کہ اِقبال ان بحثوں سے واقف ہوں گے۔ لیکن ممکن ہے ان کا خیال ہو کہ نیا فلسفہ جو تصوریت کے خلاف ردِ عمل کے طور پر پیدا ہو رہا ہے مذہب کو تقویت نہیں پہنچاتا بلکہ انسان کو لادینیت کی طرف مائل کرتا ہے۔ اور چونکہ اِقبال ہر قیمت پر اپنے عقائد کا دفاع کرنا چاہتے تھے ان کا فطری انتخاب مور اور رسل کے مقابلہ میں سورلے، وارڈ اور مکٹیگرٹ کے فلسفیانہ افکار رہے اور ان ہی کی روشنی میں انہوں نے 1929ء کے لگ بھگ اپنے خیالات کو ''اسلامی فکر کی تشکیل جدید'' (Reconstruction of Religious Thought in Islam) میں پیش کیا۔ انگلستان سے واپسی پر اِقبال فلسفہ سے پیشہ ورطور پر متعلق نہیں رہے۔ ورنہ اس میدان میں انگلستان میں جو پیش رفت ہوئی اور جس طرح ایک نئی فلسفیانہ فکر نے پُرانی فکر کی جگہ لے لی، اِقبال ان سے ضرور آشنا ہوتے اور اپنے لیکچروں میں ان اعتراضات کا جواب دیتے جنھوں نے تصوریت کی بنیادوں کو متزلزل کر دیا تھا یا اپنے بعض خیالات میں کسی حد تک تبدیلی پیدا کر لیتے۔

جس دوران انگلستان سے واپسی پر اِقبال اپنے فلسفیانہ خیالات کی ترکیب اور تشکیل میں مصروف تھے وہی دور وہ تھا جب فلسفہ کی دُنیا ایک زبردست شکست و ریخت سے دوچار تھی اور ماضی کے مقابلے میں افکار کی دُنیا میں اس عمل کی رفتار بہت تیز ہو گئی تھی۔ وٹگنسٹائن نے کیمبرج میں مور اور رسل کے ساتھ اپنے مقالہ پر کام شروع کر دیا تھا جو بالآخر 1921ء میں پہلی مرتبہ جرمن زبان میں شائع ہوا، اور 1925ء میں

اس کا ترجمہ انگریزی میں ہوا لیکن اس کتاب کے شائع ہونے سے پہلے ہی کیمبرج ان نوجوان فلسفیوں کا گڑھ بن گیا تھا جو ہگیلین فلسفہ کے خلاف مور اور رسل کی سرکردگی میں نبرد آزما تھے۔ پہلی جنگ عظیم سے دوسری جنگ عظیم تک خیالات کی دُنیا میں ہلچل مچی رہی اور بالآخر جو خیالات سامنے آئے وہ اگرچہ آپس میں مختلف النوع تھے لیکن ان سب کی قدر مشترک اس فلسفہ کی رومانٹک اور کلاسیکل اسپرٹ کے خلاف تھی جو حقیقت اعلیٰ، یا ایک ایسی مابعد الطبیعیات کی تلاش میں تھا جو سرِ حقیقت کو وا کر سکے۔ وٹگنسٹائن کی پہلی کتاب Tractatus اور دوسری کتاب Philosophical Investigations میں اگرچہ زمین و آسمان کا فرق ہے لیکن یہ قدر پھر بھی مشترک ہے کہ دونوں کتابیں فلسفہ کے اختتام کا دعویٰ کرتی ہیں اور کم و بیش یہ کہتی نظر آتی ہیں کہ جو حقیقت الفاظ کے احاطہ میں نہیں آسکتی وہ یا تو مفروضہ ہے یا ان معاملات میں خموشی بہتر ہے۔ وہ تمام دعوے جو مابعد الطبیعیات کیا کرتی تھی اور جس کا کہنا تھا کہ حقائق کی جستجو سے ان کی معرفت ملتی ہے مشتبہ قرار دیئے اور رفتہ رفتہ یہ بات بھی مشتبہ ٹھہری کہ حقیقت نام کی کوئی شے موجود ہے۔ انسان کو زندگی میں مختلف حقیقتوں سے واسطہ پڑتا ہے، اور ان تمام حقائق کی تفہیم کے لئے مختلف طریقے اختیار کئے جا سکتے ہیں۔ منطق کا بھی کوئی ایک طریقہ کار نہیں ہے جیسا کہ یونانی منطق کا دعویٰ تھا۔ اب منطق بھی ارسطو کے قانون تضاد کی پابند نہیں ہے اور یہ قانون بھی عالمگیر نہیں ہے۔ منطق ایک کثیر الجہات علم ہے اور مختلف حقائق کی تفہیم میں اس کی مختلف جہات استعمال ہو سکتی ہیں، حقیقت یا کائنات کا اصول تشریح وحدت نہیں کثرت ہے۔ انسان خود تضادات کا مجموعہ ہے، زندگی بھی ان تضادات کو ایک حرکی عمل کے ذریعہ یکجا کرنے کا نام ہے۔ یہی حرکت ترقی ہے، اور یہی ارتقاء۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ حقیقت کی اصل رُوحانی ہے یا مادی۔ اس سوال کا جو بھی جواب ہو وہ ہمارے موجودہ مسائل کے حل کے لئے بارآور نہیں ہے۔

وٹگنسٹائن بے شک بیسویں صدی کے اہم ترین مفکرین میں سے ایک ہے۔ انگلستان میں خاص طور پر، اور بعد میں یورپ و امریکہ میں، اس کی فکر نے اپنے ہم عصر اور آنے والے فلسفہ کا رُخ تصوریت، حقیقیت یا رُوحانیت و مادیت کے روایتی تصورات سے ہٹ کر متعین کیا، اور مابعد الطبیعیات کو فکر کے مقاصد سے خارج کر دیا۔ (اگرچہ وٹگنسٹائن کی پہلی کتاب ٹریکٹیٹس Tractatus کو بھی ایک مابعد

الطبیعیاتی نظام کا نقیب کہا جانے لگا۔)

جس زمانہ میں اِقبال اپنے خطبات لکھ رہے ہوں گے (1929ء) اسی زمانہ میں کیمبرج میں ایک نیا فلسفیانہ نعرہ گونج رہا تھا اور وہ تھا ابہام سے گریز اور وضاحت اور تجربہ پر زور۔ چونکہ تمام مابعد الطبیعیاتی اصطلاحیں ابہام رکھتی ہیں، یا دوسرے الفاظ میں وہ تمام الفاظ جن کے معنی ہم اپنے تجربہ اور توثیق سے متعین نہیں کر سکتے مبہم ہوتے ہیں۔ اس لئے وہ کسی سنجیدہ فکر کا موضوع نہیں بن سکتے۔ شاعری اور اخلاقی تصورات البتہ ان اصطلاحات اور الفاظ کو استعمال کرتے ہیں لیکن ان کے استعمال کا جو مقصد ہوتا ہے اس کو واضح طور پر سامنے رکھنا چاہیے۔ شاعری تخّیل کی اڑان ہے، اور اخلاقی احکام انسانوں کو ایک خاص طرزِ زندگی گزارنے پر آمادہ کرنے کے لئے ہیں۔ ایسے جملے اور احکام سچّے یا جھوٹے نہیں ہوتے، بلکہ یہ کچھ خاص مقاصد کے حصول کے لئے بولے جاتے ہیں۔ اگر یہ مقاصد حاصل ہوتے ہوں تو یہ جُملے مستعمل رہتے ہیں، ورنہ بامعنی گفتگو کی دُنیا سے خارج ہو جاتے ہیں۔ ایسے الفاظ کا کوئی معروض نہیں ہوتا، اور یہ زبان سائنسی خیالات کے اظہار کا ذریعہ نہیں بن سکتی۔

وٹگنسٹائن کی دونوں کتابوں میں زبان کا جو فلسفہ پیش کیا گیا ہے اس کے اثرات صرف کیمبرج تک محدود نہیں رہے۔ کچھ تو آزادانہ اور کچھ وٹگنسٹائن کے زیرِ اثر یورپ میں نئی بحثوں کا آغاز ہو گیا۔

ان بحثوں میں ایک بڑی اہم بحث زبان اور اس کے معنوں کی بحث تھی۔ الفاظ اور متون کے معنوں کو متعین کرنے کا کیا طریقہ ہے؟ انسانی علوم، خاص طور پر تاریخ اور تہذیبی ارتقاء، جس کے اظہار کے لئے زبان اور الفاظ استعمال ہوتے ہیں، ان کو سمجھنے کے لئے وہ کونسا طریق کار ہے، جو معروضی طور پر الفاظ کے مفاہیم اور معنوں کو ایک شخص سے دوسرے اور ایک نسل سے دوسری نسل تک پہنچا سکے؟ کیا متون کو سمجھنے کے لئے علم تفسیر کا کوئی خاص طریق کار ہے جس کے استعمال سے یہ جانا جا سکتا ہے کہ متن کا مصنف اپنے کلام کو لکھتے یا کہتے وقت کن تجربات سے گزرا تھا اور اس کے ذہن میں کیا واردات واقع ہو رہی تھیں اور اس کے خیالات کیا تھے؟ دوسرے الفاظ میں کیا کوئی ایسا طریق کار ہے جس کی مدد سے کلام کے خالق کا منشاء معلوم کیا جا سکے؟ پھر یہ کہ اس منشاء اور کلام کے ظاہری معنوں میں کیا ربط ہے؟ کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ شاعر، فن

کار، یا خالق کا منشاء جو بھی رہا ہو، کلام ایک معروضی چیز ہے، اور اس کے معنی کی تفہیم میں کلام کے خالق کا منشاء غیر متعلق ہے؟ کیا زبان یا الفاظ حقیقت کی نمائندگی کرتے ہیں یا کلام خود حقیقت کی تشکیل کرتا ہے؟ یہ اور اسی قسم کے بہت سے سوالوں کے جواب آج کے فلسفیانہ مباحث کا موضوع ہیں۔

میری دانست میں، دور جدید کے فکری پس منظر میں وٹگنسٹائن کے ساتھ دوسرا بڑا نام ہائیڈیگر (Martin Heideger, 1889-1976) کا ہے۔ ہائیڈیگر کے فلسفہ کا تکنیکی تعارف تفصیل چاہتا ہے، اور اس کا موقعہ یہ نہیں ہے۔ لیکن چند باتیں اس کی فکر میں اہم ہیں جو غالباً آج بھی اقبال کے لئے مفید مطلب ہوتیں۔ ہائیڈیگر کا پہلا سوال تو فلسفہ کا یہی دائمی سوال تھا کہ وجود کیا ہے؟ یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا جواب نہیں دیا گیا، اور آج بھی یہ سوال اسی لئے اہم ہے کہ یہ جواب کا مطالبہ کررہا ہے۔ وٹگنسٹائن کے نزدیک تو یہ سوال ہی غلط ہے، اور اگر صحیح بھی ہے تو لفظی کھیلوں کے کسی خاص کھیل اور اس کے قواعد سے متعلق ہے۔ لیکن ہائیڈیگر کے خیال میں اس سوال کا جواب صرف جرمن قوم اور جرمن زبان، اور کسی حد تک یونانی دے سکتے ہیں۔ امریکہ اور روس کے وحشیانہ معاشروں میں ہائیڈیگر کو اُمید کی کرن صرف جرمن قوم میں نظر آئی، جو انسان کو نٹشے کی عدمیت (Nihilism) اور جدیدیت کی مشینی سوسائٹی سے نجات دلاسکتی ہے۔ اِقبال کے نزدیک یہ اسلامی فکر ہے جو عدمیت، فنائیت، قنوطیت اور دل پر مشینوں کی حکومت سے انسان کو آزاد کراسکتی ہے۔ لیکن دونوں کے نزدیک جدید دور کے یہ دو بڑے چیلنج ہیں، جن کا انسان کو مقابلہ کرنا ہے۔

وجود کیا ہے؟ یہ سوال انسان کی اپنی ذات سے شروع ہوتا ہے اور اپنی ذات کی تلاش میں انسان تین درجات سے آشنا ہوتا ہے۔ پہلے درجہ میں انسان خود کو اس دُنیا میں پاتا ہے جو اس کی اپنی بنائی ہوئی نہیں ہے، لیکن وہ اس میں متصرف ضرور ہے۔ اسی دُنیا سے اس کو اپنی دُنیا آپ پیدا کرنا ہے (بقول اِقبال)۔ یہ دُنیا، ڈیکارٹ اور نیوٹن کی انسان سے آزاد اور معروضی طور پر موجود دُنیا نہیں ہے جس سے انسان صرف تاثر قبول کرتا ہے، اور انفعالی طور پر اس کا علم حاصل کرتا ہے۔ بلکہ وہ اپنی دُنیا کو اسی مواد اور مسالہ سے بناتا ہے جو اس کے چاروں طرف موجود ہے۔ دُنیا پر تصرف کے اس عمل سے انسان وجود کے دوسرے درجہ سے آشنا

ہوتا ہے اور وہ تنزیہہ ہے۔ یہ انسانی وجود کی ایک خاص جہت ہے جو درونی اور ذاتی ہے۔ اس کے معنی وہ نہیں ہیں جو ڈیکارٹ نے سمجھے تھے کہ میں اپنے احساس کا نتیجہ ہوں۔ میں ایک تخلیق کی ہوئی دُنیا میں تماش بین نہیں ہوں اور نہ میرا وجود ان تمام حسیات کے نتیجہ میں پیدا ہوا ہے جو اس دُنیا سے ہر دم مجھ تک پہنچتی ہیں، اور میں صرف ان کا سمیع اور بصیر ہوں اور نہ یہ دُنیا جس میں میں رہتا ہوں بالکلیۃ مجھ سے آزاد دُنیا ہے جس کا اثر میں ایک حساس ذات ہونے کی وجہ سے قبول کرتا رہتا ہوں۔ خود میرا وجود اسی طرح کا ایک وجود نہیں ہے جس طرح اس دُنیا میں شجر اور حجر کا۔ میرا وجود میری ذات کے امکانات کی تکمیل کی توقع کا نام ہے۔ اسی توقع سے میں زندہ ہوں، اور یہی میری ذات کو میری روزمرّہ زندگی کی واقعاتی دُنیا سے نکال کر توقعاتی دُنیا میں پہنچا دیتی ہے، اور یہی وہ ماورائیت ہے جو میری ذات کی شناسائی کا دوسرا درجہ یا مرحلہ ہے۔

امکانات کی تکمیل میں، میں ذات سے ماورا نکل کر وجود کی شناسائی کے تیسرے درجہ میں پہنچتا ہوں جہاں ذاتی وجود سے دست بردار ہو جاتا ہوں اور تکمیل مقاصد کی دُنیا میں داخل ہوتا ہوں۔ یہ مقاصد روزمرّہ زندگی کے اہداف نہیں، بلکہ جستجو کے وہ درجات ہیں جس میں حیات، دُنیاوی وقت میں ماضی سے مستقبل کی طرف نہیں جاتی، بلکہ مستقبل سے ماضی کی طرف رجوع کر کے میرے حال پر ختم ہوتی ہے۔ ذات کی یہی وہ معرفت ہے جو فکری سفر کا حاصل ہے۔

وجود اور ذات کے اس مبہم بیان میں، جو وٹگنسٹائن کے نزدیک مہمل ہوگا، اِقبال کی فکر کی پیش رفت دکھائی دیتی ہے۔ ہائیڈیگر نے اپنی فلسفیانہ فکر کے دوسرے دور میں اپنی پرانی فکر کو خیر باد نہیں کہا بلکہ اس کو نئی فکر کا راستہ سمجھا: اسی طرح جس طرح کسی حد تک وٹگنسٹائن نے اپنی پرانی فکر کے ذریعہ نئی فکری دُنیا میں قدم رکھا۔ خود ہائیڈیگر کے بقول اس نے اپنے پرانے فلسفہ کو ایک نئی فکر سے نہیں بدلا، وہ تو صرف راستہ تھا جو اس کو نئی منزلوں سے رُوشناس کراتا ہے اور فکر میں مستقل شئے منزل نہیں، راستہ ہے۔

ہائیڈیگر کی فکر کا ایک اہم موضوع وہ بحران ہے جس سے بیسویں صدی کی ابتدائی فکر دوچار تھی۔ یہ بحران انیسویں صدی کے آخر میں نٹشے کے اس اعلان میں ظاہر ہوتا ہے کہ ''خدا مر چکا ہے۔'' خدا کی موت، اس بات کی علامت ہے کہ فکر اور تاریخ کا وہ ارتقاء جس کا انیسویں صدی کا فلسفہ غماز تھا دم توڑ رہا ہے۔

تاریخی ارتقاء میں تسلسل نہیں ہے اور مغربی تہذیب اور فکر ایک بحران میں مُبتلا ہے۔ اب چونکہ فکر اپنے سائنسی اور تیکنیکی آلات کے باوجود ایک سیدھی لکیر پر آگے نہیں بڑھ رہی اس لئے اس کے مستقبل میں غیر متوقع امکانات، چاہے وہ اچھے ہوں یا بُرے، کھلے ہیں۔ 1890ء سے 1930ء تک کی فکر کا موضوع بحران کا تصور ہے جس سے فکر نبرد آزما ہے۔ اس بحران کے حوالے مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ انیسویں صدی کے آخری دس سال اور بیسویں صدی کے ابتدائی بیس سال، لٹریچر، آرٹ اور فکر میں تبدیلی کے سال ہیں۔ آرٹ کی دُنیا میں فطرتیت (Naturalism) سے اظہاریت (Expressionism) کی طرف تبدیلی ہوتی ہے۔ فطرتیت، مادی تہذیب اور سائنس سے متاثر ہوتی ہے، جب کہ اظہاریت باہر کی دُنیا سے صرف نظر کر کے ایک قسم کی درونیت اور مکاشفہ کی پیداوار ہے جس میں الہامی قسم کے تصورات نے ایک اہم رول ادا کیا ہے۔

۲۔ اسی زمانہ میں فطریتی اور ریاضیاتی علوم میں بھی ایک بُحران پیدا ہوا جس کا پورا احساس بالآخر 1920ء کے لگ بھگ ہوا جب لوگ آئن سٹائن کے نظریات اور اس کے بعد آنے والے ریاضیاتی اور طبیعیاتی تصورات سے آگاہ ہوئے، جنہوں نے آئن سٹائن کے نظریات سے بھی زیادہ فکری دُنیا میں ہلچل مچادی۔

۳۔ معاشرتی علوم اور سماجیات میں تبدیلی صنعتی انقلاب، شہری مراکز کی تیز رفتار ترقی اور افسر شاہی کے اس پورے نظام سے جو معاشرہ کے نظم و نسق اور معاشیاتی اداروں کو چلانے کے لئے وجود میں آیا، پیدا ہوئی۔ جدید معاشرتی ڈھانچوں نے انسان کی زندگی کو بڑا متاثر کیا اور جدید انسان کو اس اجنبیت کا احساس دلایا جس کا وہ جدید معاشرہ میں شکار بن گیا تھا۔ جدید انسان کی زندگی کا تضاد یہ تھا کہ ایک طرف وہ اپنی ذات کی نمو اور اپنے ارادہ اور عمل کی آزادی چاہتا تھا لیکن دوسری طرف وہ ایک ایسے معاشرہ میں رہ رہا تھا جہاں ایک ''معروضی ثقافت'' اس کی مرضی سے آزاد موجود تھی۔ یہ معروضی تہذیب یا ثقافت، غیر ذاتی، آزاد اور بڑے دباؤ والی تھی۔ اس تہذیب میں انسان کا اپنا آپ اس سے چھن چکا تھا، اور روزمرّہ کی

زندگی کی آزادی بھی معاشی اور پیداواری اداروں نے اس سے چھین لی تھی۔ اب وہ اپنے سے اجنبی دُنیا میں زندہ تھا اور یہ اجنبیت روز افزوں تھی۔

۴۔ اجنبیت کے اس موضوع نے اس زمانہ کے لٹریچر پر بھی اثر ڈالا۔ رلکے (Rilke) اس بات کا نوحہ کرتا ہے کہ شاعر اپنے مستند وجود کو شہر کی بے نام اور جابرانہ حقیقت کے سامنے قائم رکھنے کی ناکام کوشش میں مصروف ہے۔ تھامس مان، اور خود فرائڈ، معاشرتی جبر کی نشاندہی کرتے ہیں جو انسانی روح کو یا اس کے درون کو ختم کرنے کے در پے ہیں۔ اور انیسویں صدی کی آخری دہائی کا اعلیٰ بورژوا طبقہ وہ جابر ہے جو معاشرہ میں انسانوں کو میکانکی جانداروں میں تبدیل کر رہا ہے۔

۵۔ بحران کا سب سے راست حوالہ تاریخیت کا بحران ہے۔ فلسفہ تاریخ اور تاریخ کو ایک واحد اصول کی بنیاد پر اس طرح سمجھنا کہ وہ غیر ترقی یافتہ حالت سے ترقی یافتہ صورت کی طرف حرکت کا نام ہے ممکن نہیں رہا۔ تاریخی علم میں موضوعیت کا دخل اور تاریخی تصورات میں کثرتیت کا امکان وہ نظریات تھے جنہوں نے بیسویں صدی کے ابتدائی فلسفہ کو انیسویں صدی کے فلسفہ تاریخ سے ممتاز کیا۔ اب تاریخ کسی عقلی حرکت کا نام نہیں ہے، اور نہ تاریخ بالآخر کسی مطلق کی طرف رواں دواں ہے۔ اس کو سمجھنے کے اتنے ہی مختلف طریقے ہو سکتے ہیں جتنے کہ لوگ چاہیں۔

۶۔ بیسویں صدی کی سائنس اپنے ساتھ ٹیکنالوجی کا ایک نیا تصور لائی۔ موجودہ ٹیکنالوجی اپنی ماہیت میں کارگری ہے، جب کہ یونانی تہذیب میں اس کی ماہیت ایک تخلیقی اظہار کی تھی۔ اس کے پیچھے ایک شاعرانہ یا الہامی شعور کارفرما تھا اور وہ اشیاء کو اپنے مقاصد کے لئے استعمال کرنے کی بجائے ان میں شان، حسن اور سچائی کو عیاں کرنے کے لئے استعمال ہوتی تھی۔ موجودہ ٹیکنالوجی فطرت کے رُخ کو موڑ کر اور اس پر اثر انداز ہو کر اس کو اپنے مقاصد کے لئے استعمال کرنا چاہتی ہے۔ آج کی ٹیکنالوجی کائنات تسخیر کرنے اور اس کو انسانی

مقاصد کے لئے استعمال کرنے والی شئے کا نام ہے۔ ماقبل آرٹ مقدس تھا، موجودہ آرٹ ٹیکنیک اور ٹیکنالوجی ہے۔ موجودہ زمانہ میں انسان نے اپنے وہ دریچے بند کر دیئے ہیں جن کی معرفت آرٹ ہم تک حسن، سچائی اور شان کو پہنچا سکتا تھا۔ آج کا آرٹ انسانی ارادہ کا غلام ہے اور انسانی ذہن کی وہ کوشش ہے جو دریافت اور معرفت سے زیادہ کاریگری ہے۔ یہ آرٹ کارتیسی سائنس کی پیداوار ہے جہاں ذہن، جو کاریگر ہے، ایک مواد کو، جو دُنیا ہے، اپنی مرضی کے مطابق استعمال کرتا ہے۔ فطرت اب اعلیٰ وارفع نہیں بلکہ استعمال کرنے کی چیز ہے اور بے کار ہونے کی صورت میں پھینک دینے کی۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کا مقصد انسان کو فطرت کا مالک ومختار اور آقائے مطلق بنانا ہے۔

ہائیڈیگر کے نزدیک وجود، انا، ذات، یا فاعل کا پرانا تصور ایک بنیاد فراہم کرتا تھا جو موجودات کی تفہیم اور یکجائی کے کام آتا تھا۔ اپنے وجود کی حقیقت سے ہم دوسرے وجود یا وحدت تک پہنچ سکتے تھے۔ اس وجود کا کوئی تعلق خود شخص موجود یا انا یا خودی سے نہ تھا۔ یہ تصور ڈیکارٹ کا پیدا کردہ ہے جس نے انسان کو بنیادی اور اصل ذات فاعل مان لیا اور اس کو اس دُنیا سے حسیات کے رشتے سے جوڑ دیا جس کی معرفت وہ ایک ایسی دُنیا کا علم حاصل کرتا ہے جو اس کے وجود کا حصہ نہیں ہے بلکہ اس سے آزاد ایک دوسری معروضی حقیقت ہے۔ سائنسیت اور ٹیکنالوجی کی بنیاد یہی کارتیسی نقطہ نظر ہے اور اسی نقطہ نظر نے انسان اور فطرت کے درمیان اجنبیت کی خلیج حائل کی ہے۔ موجودہ ٹیکنالوجی جدید سائنس کی طرح دُنیا پر حملہ آور ہوتی ہے اور اس طرح، اپنی دانست میں، وہ سائنس کی تکمیل کرتی ہے۔ پرانے زمانے کے کسان اور اس کی پن چکی کے مقابلہ میں اب غذا تیار کرنے والی خودکار مشینیں ہیں۔ کسان اور اس کی پن چکی فطرت سے ہم آہنگ تھے اور اس کا حصہ تھے۔ کسان کا کام ایک بیج کو فطرت کے سپُرد کرنا تھا اور پھر اس کو اُگتے دیکھنا۔ لیکن غذائی صنعت اور خودکار مشینیں اس عمل سے نوعی طور پر مختلف ہیں۔ پن چکی تو اس وقت چلتی ہے جب ہوا اس کو چلاتی ہے اور اسی وقت طاقت پیدا کرتی ہے۔ کارخانے میں طاقت، فطرت سے علیحدہ کر کے، ذخیرہ کر لی جاتی ہے، کارخانوں میں مصنوعی عوامل استعمال کئے جاتے ہیں: بیج کے اُگنے کے لئے ٹریکٹر اور کیمیاوی کھاد۔ فطرت اب ایسی کوئی چیز نہیں رہتی جس کی طرف ہمارا رویہ انسانی، ہمدردانہ اور مشفقانہ ہو۔ فطرت تو

اب ہمارا آلہ، ہمارا ہتھیار اور شیئ بن گئی ہے۔ ہم خود کو اس سے ہم آہنگ نہیں کرتے، اس کو فتح کرتے ہیں۔ ایک ذریعہ ہے اس کو استعمال کرتے ہیں۔ ہائیڈیگر کے نزدیک ٹیکنالوجی کا یہ جنون اس سرزمین کے رُوحانی تنزل کا آئینہ دار ہے اور ترقی یافتہ قومیں اس کا شکار بن رہی ہیں۔ ان کی تاریخ اب وجود یا ہستی کی تاریخ نہیں بلکہ انسانی انا کی تاریخ ہے جو کائنات کو تہہ و بالا کرنے کے درپے ہے اور اپنی تیز رفتاری میں اپنی ہلاکت کا سامان کر رہی ہیں۔

اس ہم عصر فکری پس منظر میں اِقبال کے حوالے سے جو باتیں کہی جا رہی ہیں ان کی بڑی حد تک تائید اِقبال کے کلام اور نظریات سے ہو جاتی ہے، اور اگر چہ یہ بات جسارت ہوگی، لیکن چونکہ یہ فلسفیانہ جسارت ہے اس لئے قابل مؤاخذہ نہیں گردانی جائے گی، کہ اِقبال اگر آج کے ماحول میں اپنے خطبات لکھ رہے ہوتے تو وہ بڑی حد تک اس نقطۂ نظر کی تائید کرتے جو یہاں پیش کیا جا رہا ہے:

ا۔ بیسویں صدی کے اس اختتام پر آج ہم جہاں کھڑے ہیں، کلاسیکل نوعیت کی مابعد الطبیعیاتی بحث غیر متعلق معلوم ہوتی ہے، اور وہ اصطلاحات بھی جن کے ذریعہ ہم ان بحثوں میں حصہ لیتے ہیں متعین مفہوم اور معنی نہیں رکھتیں۔ رُوح و مادہ، جسم و جان، جوہر اور عرض فلسفہ تاریخ میں خاص معنوں میں استعمال ہوتے رہے ہیں۔ ولیم جیمس نے کسی جگہ فلسفہ کی نرم دِل، اور سخت دِل اِنسانی فطرت کی مناسبت سے دو اقسام قرار دی ہیں، ایک تصوریت (Idealism) اور دوسری حقیقیت (Realism)۔ فلسفہ کی اگرچہ ان دونوں کے بین بین اور بھی اقسام ہو سکتی ہیں لیکن ولیم جیمس کی اس تقسیم سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ فلسفیانہ فکر کا انحصار صرف منطق اور دلیل پر نہیں ہوتا بلکہ انسانی طبائع پر بھی ہوتا ہے۔ یہ بات اگر کسی حد تک بھی صحیح ہے تو طبائع کے فرق سے کسی فلسفہ کو بالکلیہ مذہبی اور اخلاقی اصولوں کے دائرے سے خارج کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ شومیٔ قسمت سے فلسفیانہ فکر پچھلے ڈھائی ہزار سال سے یونانی منطق کی ایسی زبردست گرفت میں رہی ہے کہ انسانی فکر کو صحیح و غلط، روح و مادہ، جسم و جان، تصوریت و حقیقیت کے دو دو خانوں میں بانٹتی رہی ہے اس طرح کہ اگر ایک صادق ہو تو

دوسرے کا کاذب ہونا لازم آتا ہے۔ اس اصول کا استثناء متصوفانہ فکر یا پھر ہیگل اور اس سے متاثر فلسفیانہ فکر میں ملتا ہے۔ ڈیکارٹ نے اس تفریق کو اس قدر مختص کر دیا کہ رُوح اور مادہ کے اغراض میں کوئی قدر مشترک باقی نہ رہی، اور دونوں کا رابطہ ایک ایسے غدود پر منحصر ٹھہرا جس کا فائدہ کسی کو معلوم نہ تھا۔ موضوع اور معروض کی یہ خلیج اور سائنس اور ٹیکنالوجی کا فروغ اسی فلسفیانہ فکر کے مرہونِ منت ہیں۔ لیکن آج فکر کے پس منظر میں اس طرح کی تقسیم کارخانہ حیات کے سمجھنے میں ممد و معاون ثابت نہیں ہورہی۔ اس لئے آج کے کسی فلسفہ کا یہ اصرار کہ انسان کی حقیقت رُوحانی ہے یا کائنات رُوحانی اکائیوں کا مجموعہ ہے اسی قسم کی مابعد الطبیعیات میں شمار کی جائے گی جس طرح کسی وقت، اِقبال متصوفانہ مابعد الطبیعیات کو سمجھتے تھے، اور جس سے اُن کی طبیعت ابا کرتی تھی۔ جو کچھ بھی موجود ہے یا ہے، چاہے جاندار ہو یا بے جان، اس کے ہونے کی حد تک تو کسی کو نہ پہلے انکار تھا اور نہ اب ہے۔ لیکن اس کی تفصیلات کا دارومدار کئی چیزوں پر ہے جن میں انسان اور جو کچھ بھی ہے دونوں بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ میری دانست میں اِقبال کا کثرتیت کا نقطۂ نظر آج بھی ایک فکری اساس کے طور پر اسی طرح دُرست ہے جس طرح پہلے تھا۔ صرف اس فرق کے ساتھ کہ ذوات کی کثرت کو ایسے الفاظ میں بیان کرنے سے احتراز کیا جائے جو کسی قسم کا مابعد الطبیعیاتی جھکاؤ رکھتے ہوں۔ اگر ایسا نہ کیا گیا تو فلسفہ بالآخر اسی دوئیت کا شکار ہو جائے گا جو ڈیکارٹ نے قائم کی تھی۔

۲۔ فکر جدید کے پس منظر میں ایک اور حقیقت جو ہماری فکر کو متاثر کر رہی ہے وہ صرف ذوات کی کثرت نہیں بلکہ فکری نظاموں کی کثرت بھی ہے۔ اب یہ کہنا بڑا مشکل ہے کہ ایک فکر دوسری فکر کے متضاد ہے، اور چونکہ صرف ایک ہی دُرست ہو سکتی ہے دوسری لازماً غلط ہوگی۔ کسی حد تک ایک سماج کی کثرتِ افکار میں بھی ایک یکجائی تلاش کی جاسکتی ہے، اور ایک دوسرے کو کاذب کہے بغیر مشترکہ اہداف اور مقاصد پر مجتمع ہوا جاسکتا ہے، اصل زور جُدائی پر نہیں، بلکہ صلح پر ہونا چاہیے۔ اس سے منشاء یہ نہیں کہ حقیقت اضافی ہے۔ اگرچہ کسی حد تک یہ دعویٰ بھی

کہ حقیقت اضافی ہے، مطلق نہیں صحیح ہوگا۔ مطلقیت اور اضافیت اپنا بھی ایک پیراڈائم رکھتے ہیں، اور جس سائنس کے ارتقاء میں ایک پیراڈائم کی اہمیت ہوتی ہے اور ساتھ ہی کسی ایک پیراڈائم سے دوسرے میں جست لگانے کی بھی، اسی طرح صداقت، حقیقت اور سچائی اسی حوالہ سے برتی جاسکتی ہے۔ کسی حقیقت کے مطلق ہونے کا حکم، خود اپنے اندر ایک تضاد رکھتا ہے۔ اس لئے کہ یہ حکم جو لگاتا ہے وہ خود غیر مطلق ہے، اور غیر مطلق کے نزدیک جو مطلق ہوگا اس کی سند مفقود ہے۔ اگر افکار کا جدال حق و باطل کی گرفت سے آزاد ہو جائے تو اعمال کا جدال بھی کسی نہ کسی حد تک معقول حدود میں رکھا جاسکتا ہے۔ اِقبال چونکہ مستقبل کے امکانات کو کھُلا رکھنے کے قائل ہیں اور اس کائنات کو ایک فعل مختتم نہیں سمجھتے، جس میں سیاہ و سفید علیحدہ علیحدہ کر دیا گیا ہو، اس لئے حقیقت کی کوئی تفہیم بھی فعل مختتم نہیں ہے۔ انسانی فکر کے در وا ہیں اور معرفت کی کوئی حد نہیں ہے۔

۳۔ فکر اِقبال کسی جگہ عقل کو حقیقت کی تفہیم سے خارج نہیں کرتی، لیکن یہ بات دھیان میں رکھنے کی ہے کہ عقل کسی ایک عمل کا نام نہیں، بلکہ مختلف اعمال کے مجموعہ کا نام ہے۔ ان مختلف اعمال میں کسی موقعہ کی مناسبت سے کسی ایک پہلو کو سامنے رکھا جاتا ہے اور دوسرے موقعہ پر کسی دوسرے پہلو کو۔ 2+2، چار ہوتے ہیں اور عقل بھی یہی کہتی ہے، لیکن ہمیشہ نہیں ہوتے، اور یہ بھی ایک نہ ایک قسم کی عقل ہی کہتی ہے۔ جو بات صحیح نہیں ہے وہ یہ ہے کہ مجرد تصورات کی بنیاد پر تعقلات کا نظام قائم کر لیا جائے جو اگر چہ اقلیدس کی جیومیٹری کی طرح کسی خاص مقصد کے لئے تو مفید ہو لیکن اس کو کلی حقیقت کی جگہ دیدی جائے اور اس کے علاوہ جو کچھ ہو مسترد کر دیا جائے۔ انسانی ارادہ اور اعمال ایک منفرد حیثیت رکھتے ہیں، اور ان کو تعقلات کے شکنجہ میں کسنا ایک طرفہ عمل ہے۔

۴۔ جدید فلسفہ کی ایک بڑی اہم خصوصیت فکر میں زبان کی اہمیت ہے۔ لفظ و معنی کا ربط کیا ہے؟ کیا الفاظ اشیا یا متعلقہ افعال اور اعمال کے نام ہیں یا کچھ اور؟ کیا کسی عبارت کے معنی صرف

ڈکشنری کی مدد سے معلوم کیے جا سکتے ہیں، اور خاص طور پر ایسے متون کے معنی معلوم کرنے کا کیا ذریعہ ہے جو اب سے بہت پہلے لکھے یا بولے گئے تھے اور آج وہ ماحول اور وہ ثقافت ہمارے اطراف موجود نہیں ہے؟ کیا لکھی ہوئی عبارت اور بولی ہوئی تقریر کے معنی متعین کرنے کا ایک ہی اصول اور طریقہ ہے، یا گویائی (oral) اور کتابی لٹریچر کے معنی معلوم کرنے کے اصول ایک ہی ہیں یا ان میں کچھ فرق ملحوظ رکھنا پڑے گا؟ یہ اور اسی قسم کی بہت سی اہم بحثیں بیس تیس سال سے فلسفیانہ فکر کا خاص موضوع رہی ہیں۔ ہماری دانست میں ان بحثوں کا تعلق تمدّن کے حرکی اصول یعنی اجتہاد سے ہے جو اِقبال کا ایک اہم موضوع رہا ہے۔ آج کے پس منظر میں یہ مسئلہ ایک نئی جہت سے سامنے آتا ہے۔

اجتہاد کا جو تصور اِقبال نے استعمال کیا اس کا پس منظر وہی علم و فکر ہے جو فلسفہ یونان کے زِیر اثر مسلمانوں میں پروان چڑھا۔ ان میں زبان بھی وہی استعمال کی گئی ہے اور اجتہاد کی قسمیں بھی اسی طرح بیان کی گئی ہیں لیکن ان سب کا لُبِ لباب یہی ہے کہ دیئے ہوئے صغریٰ کبریٰ سے نتائج اخذ کرنا اور ان کو قیاساً دوسرے حالات پر منطبق کرنا۔ قیاس، استخراج، تعقلات، الفاظ کے معنوں کا تعین سب اسی فکری نظام کا حصہ ہیں جو افلاطون اور ارسطو کے حوالہ سے مسلمانوں تک اور پھر جدید فلسفہ تک پہنچا۔ چونکہ یہ فکری نظام انسان کی معنی آفرینی کی قوت کو محدود کر دیتا ہے اس لئے اس کے تحت کئے ہوئے اجتہاد بھی انسانی مسائل کو حل نہیں کر سکتے۔ اس طرح ہر اجتہاد کا منشاء کسی طرح موجودہ حالات کے لئے حیلے تلاش کرنا بن جاتا ہے۔ اسی لئے آج اس بات کی اہمیت مزید بڑھ گئی ہے کہ زبان کے فلسفہ کا جائزہ لیا جائے اور الفاظ کے معانی معلوم کرنے کے علاوہ خود زبان کی ماہیت اور اس کی تشکیل سے بحث کی جائے اور اس بات کا پتہ چلایا جائے، کہ مختلف قسم کے اصناف سخن میں معنوں کے متعین کرنے کا کیا ایک ہی طریقہ ہے یا مختلف طریقے ہیں؟ پھر مختلف اصناف سخن میں دیئے ہوئے جملے اگرچہ اپنی ساخت اور الفاظ میں مشترک ہوں کیا ان کے معنوں میں بھی اشتراک پایا جائے گا یا اس محل کو معلوم کیا جائے گا جس میں وہ جملہ بولا گیا تھا اور اس منشاء کو معلوم کیا جائے گا جو جملہ بولنے والے کا تھا؟ محل کو معلوم کرنے کا معاملہ تو کسی حد تک معروضی ہے لیکن بولنے والے کے منشاء کو معلوم کرنے کی سبیل کیا ہوگی؟ لیکن یہ سوال بھی اسی التباس کا پیدا کردہ ہے کہ انسانی

زندگی موضوعی اور معروضی خانوں میں بٹی ہوئی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ انسان منشاء کے معلوم کرنے کی کسوٹی بھی اسی طرح معلوم کرسکتا ہے جس طرح محل کو معلوم کرنے کی۔ لیکن اس سب کے لئے زبان کے رموز کو تلاش کرنا ہوگا۔

اِقبال کے اجتہاد کے تذکرہ میں میں نے بار بار یہ محسوس کیا ہے کہ وہ اس کو محض قیاس کے ہم معنی استعمال کرنا نہیں چاہتے تھے۔ لیکن ہمارے سر پر ہماری تاریخ کا جو بوجھ ہے اور یونانی فکر کی جو گرفت ہے وہ سیدھا دیکھنے کی راہ میں رکاوٹ بن جاتی ہے۔ تاریخ اور یونانی فکر کی اہمیت اور ضرورت اپنی جگہ، لیکن ایک غیر شعوری خوف جس میں ہماری فکر مبتلا ہے وہ ہمیں آگے قدم بڑھانے سے روکتا ہے، اور یہ غیر شعوری خوف ملامت کرنے والے کی ملامت سے بھی ہے اور اس ڈر سے بھی کہ کہیں ہم اپنا تشخص کھو نہ بیٹھیں۔

(1995)