اقبال اور تصوف ـ چند تنقیحات

منظور احمد

اقبال اور تصوف کے عنوان سے اردو زبان میں کئی کتابیں لکھی جاچکی ہیں، اور مختلف مجلوں میں آئے دن اسی عنوان سے مضامین بھی نکلتے رہتے ہیں۔ ان کتابوں اور مضامین میں مختلف مسلک اختیار کئے گئے ہیں ۔ کچھ لوگوں نے یہ بتلانے کی کوشش کی ہے کہ علامہ اقبال مجدد الف ثانی کے شہودی نظریہ کے قائل تھے اور محی الدین ابن عربی کے پیش کردہ وجودی نظریہ سے سخت اختلاف رکھتے تھے بعض ناقدین کی رائے میں علامہ آخری عمر میں ابن عربی کے مسلک سے قریب ہوگئے تھے، اور چند کے نزدیک مجدد الف ثانی اور ابن عربی کے نظریات میں چونکہ کوئی تضاد موجود نہیں ہے۔ اور بظاہر جو فرق ہے، اس کی بھی تعبیرات ممکن ہیں اس لئے اقبال کا فلسفہ خودی ان دونوں کے درمیان اسی قسم کا ایک تعبیراتی امتزاج ہے۔

ان سب باتوں کے باوجود ایک شئے جو تقریباً ان تمام نگارشات میں مشترک ہے وہ یہ ہے کہ لوگوں نے درآنحالیکہ تصوف میں بحیثیت ایک طریق تزکیہ اور ایک مابعد الطبیعاتی نظریہ کے امتیاز تو ضرور پیدا کیا ہے، لیکن موضوع کے برتاؤ میں ان دونوں کو خلط ملط کردیا ہے۔ اور تصوف کے عملی پہلو، اور نتائج سے زیادہ سروکار رکھا ہے۔ یہ بات ایک فطری امر بھی ہے۔ اس لئے کہ وجودی فلسفہ کی مابعد الطبیعات ایک مشکل مضمون ہے، اس پر ابن عربی کا غامض بیان اس کو اور بھی مشکل بنادیتا ہے تاہم ابن عربی کے بیان کا یہ غموض ان کے منشا کو ضرور پورا کرتا ہے اس لئے کہ یہ کتابیں "خواص" کے لئے لکھی گئی ہیں۔ لیکن اس سے خود فلسفہ وجود مختلف قیاس آرائیوں اور غلط فہمیوں کا ہدف بن گیا ہے۔ اقبال نے خود بھی تصوف کے عنوان سے اپنی شاعری میں بہت کچھ کہا ہے۔ ان کے سرسری مطالعہ سے ایک عام آدمی جو نتیجہ نکالتا ہے وہ یہ ہے کہ اقبال تصوف کو مسلمانوں کی ترقی کی راہ میں ایک رکاوٹ تصور کرتے تھے ۔ اور یہ سمجھتے تھے کہ تصوف جمود اور بے عملی کا ایک بہانہ ہے وہ خود حقیقت کے حرکی پہلو سے متاثر تھے اور زندگی کو ایک حرکت مسلسل سے تعبیر کرکے ارتقائے لامتناہی اور جہد متواتر کے قائل تھے۔ ذکر نیم شبی، مراقبے اور سرور ان کی نظر میں اس وقت تک کوئی وقعت نہیں

رکھتے جب تک کہ وہ انسان کی خودی کی نشو و نما میں ممد و معاون ثابت نہ ہوں۔ ان کے کلام سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ یہ تصور خودی تصوف کے معروف معنوں کی ضد ہے۔ عام طور پر ھوالکل، ھوالموجود، اور لاموجودالاللہ جو صوفیا کے نزدیک فلسفہ' تصوف کے بنیادی کلمات سمجھے جاتے ھیں حقیقت کا ایک ایسا تصور پیش کرتے ھیں جس میں انسان کی اپنی بقا' کا کوئی سوال پیدا نہیں ھوتا۔ اور اس کی فنا ھی میں اس کی تکمیل کاراز مضمر نظر آتا ہے۔ اس کے بر خلاف اقبال کا فلسفہ خودی انسانی عظمت کا اقرار کرتا ہے

بہ بحرش گم شدن انجام مانیست — اگر او را تو در گیری فنانیست

انسان کی خودی جبریل و سرافیل سے بھی آگے بڑھ کر خود یزداں پر کمند آوری کرتی ہے (۱)

اپنے اس فلسفہ خودی کے دفاع میں انہوں نے افلاطون، حافظ، فلاطینوس، اور ابن عربی کی سخت گرفت کی ہے اس کا اظہار مجملاً انہوں نے اپنی آراء کی شکل میں مختلف مقامات پر کیا ہے مثلاً ایک خط میں محمد نیاز الدین خاں کو لکھتے ھیں :

''یہی فلاطونیت جدیدہ جس کا اشارہ میں نے اپنے مضمون میں کیا ہےفلسفہ افلاطون کی ایک بگڑی ھوئی صورت ہے۔ جس کو (اس کے) ایک پیرو (Plotinus) نے مذھب کی صورت میں پیش کیا۔ مسلمانوں میں یہ مذھب حران کے عیسائیوں کے تراجم کے ذریعہ پھیلا اور رفتہ رفتہ مذھب اسلام کا ایک جز بن گیا۔ میرے نزدیک یہ قطعاً غیر اسلامی ہے اور قرآن کریم کے فلسفہ سے اسے کوئی تعلق نہیں ہے تصوف کی عمارت اسی یونانی بے ھودگی پر تعمیر کی گئی ہے،،(۲)

یا مثلاً ایک دوسری جگہ لکھتے ھیں کہ :

'' جہاں تک مجھے علم ہے ''فصوص،، میں سوائے الحاد اور زندقہ کے اور کچھ نہیں ہے،، (۳) جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور نظام عالم اور حقائق باری تعالی کی ذات کے متعلق موشگافیاں

۱۔ بہ زیر کنگرہ' کبریاش مردانند — فرشتہ صید و پیمبر شکار یزداں گیر

۲۔ مکاتیب اقبال بنام محمد نیاز الدین خاں ـــــ ناشر صفحہ ۱

۳۔ مکاتیب اقبال حصہ اول ـــــ صفحہ ۴۴

کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے۔ تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے ،، (۱)

'' فلسفہ' تصوف ،، کے متعلق اقبال کا یہ رد عمل اتنا شدید معلوم ہوتا ہے۔ کہ اقبالیات کے ایک طالب علم کو بجا طور پر اس کی توقع ہونے لگتی ہے کہ اقبال نے اپنے نظریات کے بیان میں فلسفیانہ تشریح و توضیح کو قابل اعتناء نہ سمجھا ہوگا۔ لیکن اقبال کے کلام کے ذرا عمیق مطالعہ سے اس بات کے معلوم کرنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی کہ اقبال نے خود '' تصوف ،، کا ایک فلسفہ پیش کیا ہے جس کو وہ فلسفہ' خودی کہتے ہیں ۔ اس کی ایک مابعد الطبیعات ہے، جس میں کائنات کی حقیقت سے بحث کی گئی ہے۔ ایک نظریہ' علم ہے، جس میں علم کا مبداء اور اس کی صحت اور عدم صحت کے معیار بتلائے گئے ہیں۔ایک نظام اخلاق ہے ایک فلسفہ' خیر و شر ہے ۔ ایک نفسیات ہے، غرض وہ فلسفہ کا ایک کلی نظام ہے۔ جس کی بنیاد حقیقت ذات پر رکھی گئی ہے۔ اور جس طرح ابن عربی کے مسلک کو بعض مبصرین فلاطینوس کے فلسفے کی ایک شکل قرار دیتے ہیں، اسی طرح اقبال کا یہ فلسفہ بھی الگزینڈر (۲) (Alexander) جیمس وارڈ (James Ward) اور میکٹیگرٹ (Mc Taggart) کے فلسفوں سے مشابہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ (۳)

اقبال کو تصوف سے فی نفسہٖ تو کوئی عناد نہیں معلوم ہوتا بلکہ وہ اس کو ایک نہایت عمدہ چیز سمجھتے ہیں ۔ لیکن جب یہی تصوف ایک نظام فلسفہ کی شکل اختیار کرنا شروع کردیتا ہے تو ان کی روح بغاوت پر آمادہ معلوم ہوتی ہے ۔ اس کی کیا وجہ ہے ؟ وہ خود ایک فلسفی تھے اور اس بات سے اچھی طرح باخبر تھے کہ فلسفہ کا مسئلہ کیوں اور کس طرح پیدا ہوتا ہے۔ اور یہ کہ چاہے وہ تصوف ہو یا اور کوئی مذہب اس کا ایک فلسفہ کی شکل میں ظہور کئے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ انسانی فطرت میں کھوج کا جو مادہ موجود ہے وہ اس کو اعتقادات کے حلقے سے آگے بڑھا کر خود حقیقت کی جستجو پر برابر اکساتا رہتا ہے۔ اور اسی سبب سے دنیا میں نت نئے فلسفے وجود

۱- مکاتیب اقبال حصہ اول ـــــ صفحہ ۴۰ ـــ اقبال نامہ مرتبہ پروفیسر عطاءاللہ ۔ ایک مکتوب میں خود اقبال نے اپنے فلسفے کے لئے الگزینڈر کا حوالہ دیا ہے۔

2. M.M. Sharif. "The Conception of God in Iqbal", *Iqbal as a Thinker*, pp. 123—26

میں آتے رہتے ہیں۔ خود اقبال کا " تصوف " بھی ایک نہایت رفیع مابعدالطبیعاتی نظام پر مبنی ہے۔ یہی حال ابن عربی کا ہے۔ پھر اقبال کو اس پر اصرار کیوں تھا کہ تصوف کو محض اخلاص فی‌العمل تک محدود رہنا چاہئے۔ اور آگے بڑھ کر فلسفہ کے میدان میں قدم رکھنا اس کے لئے مناسب نہیں ہے۔

اس کا ایک جواب تو سیدھا سادا ہے۔ قرن اول میں تصوف تزکیہ‌ٔ نفس اور اصلاح اخلاق کا ھی ایک دوسرا نام تھا۔ اور اس میں پر پیچ فلسفیانہ موشگافیاں نہیں تھیں۔ اس لئے اب بھی تصوف کو اپنی اصلی اور منزہ شکل ھی میں رھنا چاہئے۔ کائنات کی حقیقت کے بارے میں سراغ لگانا اس کے لئے زیبا نہیں ہے۔ لیکن یہ ایک فطری سی بات ہے۔ اس وقت اسلام خود بھی تو ایک سیدھا سادا مذہب تھا۔ اس میں نہ تو فقہی موشگافیاں تھیں، نہ کلامی بحثیں، اور نہ فلسفیانہ تدقیق۔ خود اقبال کا پیش کردہ فلسفہ‌ٔ خودی اور اس کی مابعدالطبیعات کا اس دور میں کہیں دور دور تک پتہ نہیں چلتا۔ لیکن یہ ایک نفسیاتی حقیقت ہے۔ اس کا تذکرہ خود اقبال نے کیا ہے۔ اور اس کی توجیہہ بھی پیش کردی ہے۔ انہوں نے خود حیات مذہبی کو تین ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ جس میں پہلا دور ایمان کا ہے۔ دوسرا فکر کا۔ اور تیسرا یافت کا (۱)۔ اسی لئے مذہب کی طرح تصوف بھی اپنے پہلے دور میں وہ فکری لوازمات نہیں رکھتا جن کی وجہ سے اس کو نظام فلسفہ کا نام دیا جاسکے۔ " اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید "، کا موضوع خود ایک ایسے نظام فلسفہ کی تلاش ہے جو اسلام کو ایک فکری اور وجدانی بنیاد فراہم کرسکے۔ اس لئے یہ کہنا بجا نہ ہوگا کہ اقبال فلسفہ کے فی نفسہٖ مخالف ہیں اور نہ وہ اس امکان کے خلاف ہیں کہ مذہب یا کوئی نظریہ آگے بڑھ کر فلسفیانہ شکل اختیار کرے۔

اقبال کو اگر اختلاف ہے تو فلسفہ کی اس خاص شکل سے جو وحدۃ الوجود، یا ہمہ اوست کے نام سے پیش کی جاتی رہی ہے۔ وحدۃ الوجود بجائے خود کوئی آسان فلسفہ نہیں ہے اور جس رنگ میں اس کو عموماً مسلمان صوفیا کرام نے پیش کیا ہے، وہ اس ہمہ اوستی تصور سے مماثل نہیں جو عام طور پر موضوع بحث بنایاجاتارہا ہے۔

فلسفہ وحدۃ الوجود کی ابتداء اس حقیقت سے ہوتی ہے کہ عالم حادث بالذات اور بالزمان ہے۔ (۲) اگر چہ اس حقیقت کے تسلیم کرنے میں موجودہ دور کے کچھ

---

۱ - Reconstruction of Religious Thought in Islam p. 181.

۲ - رسالہ ظہور العدم بنور القدم - مولانا اشرف علی تھانوی صفحہ ۱۴۶ تا ۱۶۶ بوادر النوادر مطبوعہ کتب خانہ رحیمیہ دیوبند -

حقیقیں (Realists) کو تامل تو ضرور ہوگا لیکن اس خیال کو عام طور پر فکر اسلامی کی تائید حاصل رہی ہے۔ البتہ اس کی تشریح و تفسیر اور اس کے ظہور کے متعلق اختلاف آراء کی گنجائش ضرور موجود ہے۔ وحدۃ الوجود کا مسئلہ بھی یہ ہے کہ اگر عالم کو حادث بالذات اور بالزماں مان لیا جائے تو اس عالم کے ظہور کو سمجھنے کے لئے علم کی رسائی کہاں تک ممکن ہے ؟ اس فلسفہ کا اجمالی بیان یہ ہے کہ تخلیق عالم سے پہلے صرف ذات حق ہی موجود تھی، باقی تمام عالم معدوم تھا۔ ذات حق کے دو مرتبے ہیں پہلے مرتبہ میں وہ ذات حق ہے جو واجب الوجود ہے، اور صفات کمالیہ سے متصف، دوسرے مرتبے میں یہی ذات حق علم کی صفت سے متصف ہونے کے باعث عالم بھی ہے اور جس طرح قدرت بغیر مقدورات کے، اور سمع ے مسموعات کے، اور بصر بے مبصرات کے ممکن نہیں اسی طرح علم بھی بغیر معلومات کے ممکن نہیں۔ یہ معلومات الہیہ وہ امکانات ہیں جنہوں نے ابھی صبح تخلیق نہیں دیکھی، جو ابھی حرف کن کے مخاطب نہیں ہوئے۔ قبل تخلیق یہ معلومات الہیہ جن کو اصطلاحاً اعیان ثابتہ کہا جاتا ہے۔ علم خداوندی میں موجود تھیں اور چونکہ ذات حق ازل سے عالم ہے اور علم بغیر معلومات کے ممکن نہیں ہے۔ اس لئے یہ معلومات بھی حق تعالی کے ساتھ ازل سے موجود ہیں اور ان پر حدوث زمانی اور مکانی کا اطلاق نہیں ہوتا ۔ اسی لئے ان کو غیر مخلوق کہاجاتا ہے فعل تخلیق ان اعیان کے خارج میں انکشاف کا دوسرا نام ہے۔ جو چیزیں خارج میں ہم کو نظر آرہی ہیں وہ پہلے سے علم الٰہی میں موجود تھیں اللہ تعالی نے جب تخلیق کا ارادہ کیا تو ''کن،، کہہ کر ان کو عالم مرئی میں ظاہر فرما دیا۔ کن کے مخاطب یہی اعیان ثابتہ تھے۔

ان اعیان ثابتہ کے ظہور کی حقیقت کیا ہے ؟ یا دوسرے الفاظ میں تخلیق عالم کی ماہیت کیا ہے ؟ یہ معلوم سے موجود کس طرح ہوا ؟ اس بارے میں مسلک وجود کے قائلین کہتے ہیں کہ اشیاء عدم محض سے وجود میں نہیں آسکتیں اس لئے کہ عدم سے عدم ہی پیدا ہوتا ہے۔ (Ex Nihilo Nihilo Fit) اور نہ ہی عدم محض مختلف اشیاء کی صورتیں اختیار کرتا ہے اس لئے کہ از روئے تعریف عدم کوئی وجود نہیں ہے جیسا کہ موجودہ زمانے کے بعض وجودی مفکرین (Existentialists) سمجھتے ہیں، اور نہ ہی خود ذات خداوندی مختلف صورتوں میں تقسیم ہوسکتی ہے اس لئے کہ اس سے خداوند تعالیٰ کی ذات میں تکثر لازم آئے گا اور اسی سے پھر حلول بھی ثابت ہوگا اس عالم کی تخلیق کی ایک ہی جائز صورت ممکن رہ جاتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ تخلیق ان صور علمیہ پر جو ذات باری میں پہلے سے موجود تھے ایک قسم کی تجلّی یا

تمثل ہے جس کی وجہ سے یہ اعیان اپنی استعداد اصلی کے مطابق وجود سے فیضیاب ہورہے ہیں ۔(۱)

فلسفہ وحدۃالوجود کے اس اجمالی بیان کے بعد ہم ان اختلافات کو متعین کرسکتے ہیں جو اقبال کے فلسفے اور اس فلسفے کے مابین پائے جاتے ہیں۔

اقبال کے کلام کی روشنی میں ان کو ہم مندرجہ ذیل نکات کے تحت مختصراً بیان کرسکتے ہیں ۔

(۱) فلسفہ وحدۃ الوجود حقیقت کا ایک تکمیل شدہ تصور پیش کرتا ہے۔ جب کہ فلسفۂ اقبال میں یہ کائنات ابھی تکمیلی مراحل سے گزر رہی ہے ۔

(۲) فلسفۂ وحدۃ الوجود جیسا کہ اس کے نام ہی سے ظاہر ہے ایک فلسفۂ وحدت ہے۔ جب کہ اقبال کا نقطۂ نظر کثرت کا ہے ۔

(۳) فلسفۂ وحدۃ الوجود میں انسانی ارادہ کی آزادی کی کوئی حقیقت نہیں ہے اس کے برخلاف اقبال ''انا،، کی حقیقی آزادی کو تسلیم کرتے ہیں ۔

ذیل کی سطور میں انہی نکات کی تنقیح کی گئی ہے ۔

(۱) اقبال کے خیال میں یہ کائنات کوئی فعل مختتم نہیں ہے۔ بلکہ ابھی مراتب تکمیل طے کررہی ہے۔ اس لئے اس کے متعلق کوئی بات قطعی اور اذعانی طور پر نہیں کہی جاسکتی عمل تخلیق جاری ہے (اور انسان اس میں شریک ہے) یہ کل کائنات افراد کے مجموعہ سے عبارت ہے۔ اور افراد کی تعداد معین نہیں ہے ہر روز نئے افراد کا اضافہ ہورہا ہے۔ جو اس عمل تکوین میں تعاون کرتے ہیں۔ زندگی کوئی بنی بنائی مقرر چیز نہیں ہے۔ اس میں نئی خواہشات کے تحت ہر لمحہ نئے تغیرات کا ہونا لازم ہے۔ یہ دائمی طور پر کچھ ہونے (Becoming) کی حالت ہے۔ اس کی مستقل فعلیت کی وجہ سے اس کی شان یہی ہے کہ وہ ہمیشہ سفر میں رہے۔ اور منزل پر کبھی نہ پہونچے ۔

ابتداً میں زندگی ایک اندھی جبلی رو کی مثل تھی اور مقصد سے قطعاً عاری تھی مادہ سے متصادم ہوکر اور مزاحمت کی صلاحیت پیدا کرکے اس نے ارتقاً

---

۱ — تفصیل کے لئے دیکھئے

Dr. Mir. Valiudin Quranic Sufism Published by Motilal Banarsidas Delhi.

اور ظہور العدم بنور القدم مرتبہ از مولانا اشرف علی تھانوی ۔

کا زینہ چڑھنا سیکھا ۔ دشت وجود میں بہت کچھ ٹھوکریں کھانے کے بعد اس نے اعمال کی قدر و قیمت میں فرق کرنے کی عادت ڈالی قدر کا یہ شعور زندگی کا سب سے بڑا انقلاب تھا، اور اس کی سب سے بڑی متاع عزیز۔ اب قدر کا دامن عالم تکوین کے ساتھ بندھ گیا ۔ اور ہر ایسے تغیر کے لئے جو زندگی کو فراوانی بخشے قدر (Value) بحیثیت ایک منہاج اور مقصد کے ھوگئی۔ اسی قدر آفرینی کی بدولت انسان میں یہ احساس بیدار ھوا کہ کائنات کی ہر چیز ابھی ناتمام ھے۔ اور اپنی تکمیل کے لئے سعی کی محتاج ھے۔

وحدۃ الوجود اور اقبالی فلسفہ کے اختلاف کا اگر آپ تاریخی سراغ لگانا چاھیں تو آپ کو یونانی فلسفے میں ان دونوں کی مثالیں آسانی سے مل جائیں گی (Being) اور(Becoming) کے مسائل اور ان کے ماننے والے وھاں پر بھی اپنے معرکۃ الآرا دلائل کے ساتھہ موجود ھیں۔ ھیراکلیٹس (Heraclitus) کے نزدیک انسان ایک ھی دریا میں دو مرتبہ قدم نہیں رکھ سکتا زندگی بدلتے ھوئے حالات کا ایک دوسرا نام ھے۔ حقیقت کوئی منجمد شئے نہیں ھے۔ یہ ایک سیال ھے جو ھر دم حرکت میں ھے اسی نظریہ کی باز گشت موجودہ زمانہ میں تصوریت مطلقہ (Absolute Idealism) اور نتائجیت پسندوں (Pragmatists) کے نظریات میں ملتی ھے۔ ولیم جیمس (William James) کے نزدیک یہ کائنات کوئی تراشیدہ کائنات (Block Universe) نہیں ھے جو مکمل ھو۔ اس میں حقیقی تبدیلی ھوتی رھتی ھے۔ زندگی میں نت نئے حادثات رونما ھوتے رھتے ھیں۔ حقیقت کو مختلف مراحل سے گزرنا پڑتا ھے۔ اور یہی تگ و دو زندگی کی اصل ھے۔ مطلق تصوریت کے پیش کردہ نظام سے ولیم جیمس کے نزدیک ایسی مختتم کائنات کا تصور حاصل ھوتا ھے۔ جو ایک منجمد شئے (Block Universe) معلوم ھوتی ھے اس تصور میں حقیقت کی سیمابی کیفیت کی کوئی گنجائش نہیں ھے جہاں اشیاء تغیر پذیر ھیں ان میں نمو ھے، اور تخلیق کے نئے امکانات پوشیدہ ھیں۔

اقبال کے فلسفہ اور نتائجیت میں اس طرح یک گونہ مماثلت تو ضرور پائی جاتی ھے لیکن مجموعی طور پر اقبال کا فلسفہ نتائجیت کا فلسفہ نہیں ھے۔ اور نہ ھی فلسفہ وحدۃ الوجود مطلق تصوریت کا نام ھے۔ اقبال کے فلسفہ کی مابعدالطبیعات اور نتائجیت کے تصور میں بین فرق موجود ھے۔ فلسفۂ نتائجیت تو صداقت کے ایک نظریہ کا بیان ھے۔ جس کی فی‌نفسہٖ کوئی مابعدالطبیعات نہیں ھے۔ اس میں شک نہیں کہ ولیم جیمس کائنات کے بارے میں نظریہ کثرت (Pluralism) کا قائل ھے، لیکن یہ نتائجیت کے فلسفہ کا لازمی اور منطقی نتیجہ نہیں۔

جہاں تک وحدۃ الوجود اور اقبال کے مسلک کے اختلاف کا تعلق ہے اس کی نوعیت بہت کچھ دراصل اس بیان کے معنی پر منحصر ہے۔ کہ " یہ کائنات کوئی فعل مختتم نہیں ہے بلکہ اس سے دمادم صدائے کن فیکون آرہی ہے۔"

اس بات سے کسی کو انکار نہیں کہ ہماری نظر اس کائنات میں حرکت اور تغیر کو عیاں طور پر محسوس کرتی ہے۔ یہاں کسی چیز کو دوام و ثبات نہیں، لیکن یہ نظر ہماری نظر ہے جو ایک طرف تو زمان و مکان، کیفیت و کمیت، حالت اور استعداد کے تعینات اور تحدیدات میں جکڑی ہوئی ہے اور دوسری طرف یہ نظر بہر حال جزوی نظر ہے۔ جو کلی نظر سے مغائرت رکھتی ہے۔ زمان و مکان کے تعینات کا پردہ اگر کسی صورت سے اٹھتا ہے تو اس نظر کے کلی ہونے کا ایک امکان پیدا ہوجاتا ہے۔ لیکن اس صورت میں بھی اس کا جزئی پہلو کم سے کم ہوتا چلا جاتا ہے۔ اور لا محدود ارقام کی طرح وہ اپنی آخری حد کبھی حاصل نہیں کرپاتی۔ اس لئے کہ ہر حد کے بعد ایک حد اور ہوتی ہے۔ اس لئے خداوند مطلق کی کلی نظر اور ہماری جزوی نظر میں عینیت مطلقہ کے پیدا ہونے کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔ اقبال کے نزدیک جب انسان زمان و مکان کے اس ذہنی تعین سے آزادی حاصل کرکے وجداناً اپنی انا کے مشاہدے کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ تو ایک ایسی حقیقت کا وجدان پاتا ہے۔ جو دوران محض یا مرور (Duration) ہے۔ کائنات کی حرکت کا یہی حقیقی منبع ہے، اور یہی وجود کی سب سے بڑی قسم (Category) ہے۔ جو اس وجدانی مشاہدہ سے حاصل ہوتی ہے۔ درآنحالیکہ یہ ایک کشفی امر ہے۔ اور فلسفہ وحدۃ الوجود بھی ایک کشف ہی کی کشود ہے لیکن کائنات کے فعل مختتم نہ ہونے، اور وحدۃ الوجود کے اس دعوے میں کہ خدائے مطلق کو اعیان ثابتہ کا علم تفصیلی حاصل ہے کوئی تضاد نہیں پایا جاتا۔ وحدۃ الوجود کا فلسفہ اس کشف کی سب سے اہم خصوصیت مشاہدۂ وجدان کی ایک کلیت کو ٹھہراتا ہے، جس سے اقبال بھی انکاری نہیں ہیں۔ (۱) کائنات اس معنی میں کوئی فعل غیر مختتم نہیں کہ اس میں نئے امکانات اپنے سیاق سے آزاد بلا کسی تحدید اور تعین کے عدم محض سے وجود میں آتے رہتے ہوں اور جن سے خدائے قادر بھی باخبر نہ ہو۔ یہ تو درحقیقت خود اقبال کے الفاظ میں اس ذات باری کے دروُنی لا تعینات ہیں جو متواتر تخلیقی صورتوں میں جلوہ گر ہوتے رہتے ہیں ہمارے جزوی نقطۂ نظر سے یہ کائنات کبھی نہ ختم ہونے والا ایک عمل ہے۔ جو ارادۂ الٰہی کی وجہ سے ہمیشہ جاری ہے۔ علم الٰہی کی تحدید ہم نہیں کرسکتے لوح محفوظ کی قرات سے زبانیں عاجز ہیں، اور سات سمندروں کا پانی بھی

---

۱ - Reconstruction of Religious Thought in Islam. pp. 181, 127.

اس کی تحریر پر قادر نہیں۔ لیکن اس کے باوجود یہ کائنات علم الٰہی میں موجود ہے۔ اور فلسفۂ وجود کے نقطۂ نظر کے مطابق اعیان ثابتہ کے خارجی وجود پر تجلی کرنے سے ظہور میں آئی ہے۔ اس لئے یہ علم الٰہی میں محصور اور متعین ہے لیکن خود علم الٰہی پر کوئی قید اور حد نہیں لگائی جاسکتی۔ ذات الٰہی کا فعل تخلیق عرصۂ لامتناہی تک جاری رہ سکتا ہے۔

اس فلسفہ کا لازمی نتیجہ یہ بھی نہیں ہے کہ اس سے ہم کو ذات باری کا ایک ایسا منفعل تصور حاصل ہوتا ہے جو اس کے ارادہ اور حرکت کو ختم کردیتا ہے، اور کائنات میں تجدید کی بجائے جمود کا نظریہ پیش کرتا ہے (۱) اور خدا کا ایک ایسا جامد تصور پیش کرتا ہے جو ایک تکمیل شدہ کائنات کا 'شاعر' تو ہو لیکن فعال نہ ہو۔ اشاعرہ کی تجدد امثال کی مابعدالطبیعات اسی قسم کے جامد تصور کے خلاف خداوند قدوس کی ہر دم فعالیت کا ایک نقطۂ نظر پیش کرتی ہے۔ جس میں سلسلۂ اسباب و علل کوئی میکانکی نظام نہیں ہے، بلکہ ہر فعل کے پیچھے خدائی فعالیت کام کرتی نظر آتی ہے۔

اس فلسفہ پر البتہ ایک اعتراض اب بھی وارد ہوسکتا ہے۔ اور وہ یہ کہ اس طرح کائنات کا ایک ذہنی وجود تو متحقق ہوسکتا ہے۔ لیکن خارجی، اور حقیقی وجود پایہ ثبوت کو نہیں پہونچتا۔ لیکن یہ اعتراض اس غلط فہمی پر مبنی ہے کہ خارجی اور حقیقی وجود، ذہنی وجود سے علیحدہ کوئی صفت ہے جو اشیاء میں موجود ہے۔ اور یہ کہ ذہنی وجود غیر حقیقی ہے۔ وہ شئے جس کو ہم ذہنی وجود کہتے ہیں مراتب وجود میں خود ایک مقام کی حامل ہے۔ یہ دنیا اگرچہ اعتباری ہے، لیکن اس اعتبار کی شان بھی ایسی ہے کہ یہ محض موہوم نہیں بلکہ ایک مرتبۂ حقیقت رکھتی ہے۔ اسی وجہ سے ہمہ اوستی فلسفہ کی طرح ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ اعتباری وجود معدوم محض ہے۔

ذہنی اور حقیقی وجود کی حقیقت کو جاننے کے لئے اگر ہم اپنے چاروں طرف کی خارجی کائنات پر غور کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ جس شئے کو ہم آزاد وجود کہتے ہیں اور جو اپنی صفات اور خصوصیات کے ساتھ ہمارے شعور سے آزاد معلوم ہوتا ہے اور جس کی بناء پر ہم اپنی حسی دنیا اور تصوری و تخیلی دنیا میں فرق قائم کرتے ہیں وہ اتنا حقیقی نہیں ہے جتنا کہ بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے۔ وجود خارجی کے تحلیل و تجزیہ سے (اگر ہم نو حقیقین (Neo Realists) کا موقف اختیار نہ کریں اس لئے کہ وہ ''علم،، کو ایک ناقابل تجزیہ (Sui Generi) عمل سمجھتے

---

۱ - Reconstruction of Religious Thought in Islam. p.78.
Iqbal as a thinker p. 118.

ھیں اور ذات معلوم کے خارج میں آزاد وجود کو بنیادی مفروضہ کے طور پر مان لیتے ھیں) جو کچھ ھم کو حاصل ھوگا وہ ایک شعوری کیفیت سے زیادہ کچھ نہیں ھے۔ اور یہ فرق جو ھم خارجی دنیا اور اپنے تصورات کے مابین قائم کرتے ھیں اور یہ حکم لگاتے ھیں کہ خارجی دنیا کا وجود حسی ھے۔ اور ذھنی دنیا کا تصوری یا تخیلی یہ محض ایک سراب ھے جو ذرا سے غور و فکر سے واضح ھوجاتا ھے آخر خود ھماری زندگی میں ھمارا روز مرہ کا مشاھدہ ھے کہ خواب میں یا التباس نظر میں ھماری متخیلہ اس طرح ھماری نظروں کے سامنے جلوہ گر ھوتی ھے گویا کہ وہ کوئی حسی وجود ھے۔ اور اسی طرح ھمارے حسی ارتسامات بعد میں تصور اور تخیل کی صورت اختیار کرلیتے ھیں ، اس کے معنی یہ ھیں کہ حقیقت ، تصور، اور تخیل میں کیفیت کا کوئی بنیادی فرق موجود نہیں بلکہ یہ ایک ھی حقیقت کے اظہار کی مختلف صورتیں ھیں ۔ جب اس خارجی دنیا کے وجود کو ھم اس طرح ایک ذھن کی کرشمہ سازی میں تحلیل کرسکتے ھیں ، تو ھم کوعلم الٰھی کی شان کو سمجھنے میں کوئی دقت نہیں ھوتی ۔ اور نہ ھی پھر ایسا کوئی استبعاد باقی رہ جاتا ھے۔ جس کی وجہ سے علم الٰھی میں ثبت شدہ حقائق کا خارجی دنیا میں ظھور کوئی انھونی سی بات معلوم ھو —

ذات باری تعالی کو اس طرح اگر علم اور ارادہ کی صفت سے متصف مانا جائے تو اس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ برآمد نہیں ھوتا کہ عمل تخلیق اس کائنات میں برابر جاری نہیں ھے۔ حرف کن سے جو تخلیقی حرکت پیدا ھوتی ھے۔ وہ عرصہ غیر متناھی تک جاری رہ سکتی ھے، ارادۂ الٰھی، علم الٰھی کو جس کے ادراک سے ھماری عقل عاجز ھے۔ وجود خارجی پر ھر دم منعکس کرتا رھتا ھے، اور یہی وہ صدائے کن ھے، جو برابر اس کائنات میں سنی جاسکتی ھے —

البتہ فرق صرف نقطۂ نظر کا ھے۔ ایک ھی حقیقت کو اگر جزئ نظر سے دیکھا جائے تو وہ نامکمل ھے، جو اپنی تکمیل کے لئے ارتقا کے ایک لامتناھی عمل میں مصروف ھے، جو ایک جہد مسلسل ھے جس میں خوب سے خوب تر کی تلاش و تڑپ ھر ذرہ خاکی میں موجود ھے اور جو ایک متعین مقصد کی طرف برابر پیش قدمی کررھی ھے لیکن یہی حقیقت کلی نظر سے ایک کلی نظام ھے جو بتمام وکمال مشخص ھے جو خود ھی رھرو ھے اور خود ھی منزل، جس کو نہ ھم حرکت سے تعبیر کرسکتے ھیں اور نہ سکون سے اس لئے کہ حرکت اور سکون خود ھمارے عقلی تعینات ھیں جو زمانی تغیر و تبدل کو ظاھر کرتے ھیں۔ اور اس حقیقت کلی کے لئے استحالہ ممکن نہیں ھے —

الوھیت، حق اور خلق دونوں پر جامع ہے حق کی شان تنزیہی ہے اور خلق کی تشبیہی، الوھیت کے تحت پہلا تنزل مرتبہ احدیت میں ھوتا ھے۔ اب وحدت کثرت میں شامل ھوجاتی ھے۔ حق کا ظہور جب الوھیت میں ھوتا ھے تو مرتبہ کمال کے ساتھ ھوتا ھے۔ جب الوھیت خلق میں ظاھر ھوتی ھے تو تغیر کے ساتھ۔ اس میں شبہ نہیں کہ تغیر اور حرکت نقائص ھیں لیکن بقول اقبال تخلیقی انا کا کمال عدم حرکت میں نہیں ھے بلکہ اس کی مسلسل فاعلیت میں مضمر ھے چونکہ ذات باری تعالی خود مکتفی بالذات ھے۔ اس واسطے وہ کسی مقصد کے حصول کے لئے حرکت نہیں کرسکتی لیکن اس کی ذات میں جو بے شمار امکانات موجود ھیں انہیں ظاھر کرنے کے لئے دائمی طور پر تخلیق کرتی رھتی ھے۔

لیکن اس مسئلہ کی اھمیت ایک دوسری بھی ھے۔ جو اس بات سے کسی حدتک غیر متعلق ھے کہ یہ کائنات ابھی نا تمام ھے یا تکمیل شدہ۔ خود یہ حرکت کیا ھے۔ حقیقت کوئی جامد شئے ھے یا حرکت کرتا ھوا ایک نظام۔ کیا لیل و نہار کی یہ گردش اور زمانے کے یہ تغیرات حقیقت اشیاء میں داخل ھیں ؟

کائنات میں حرکت دراصل دو قسم کی ھے ایک تو یہ ظاھری حرکت جس کو ھم زمانہ کہتے ھیں اور جس کو ماضی ، حال، اور مستقبل میں بانٹتے ھیں۔ پہروں اور دنوں کی یہ تقسیم، گھنٹوں اور ساعتوں کا یہ شمار ھمارے ذھن کے پیدا کردہ تعینات ھیں جو ھم نے حقیقت پر چسپاں کررکھے ھیں ان میں کوئی حرکت اصلی نہیں ھے یہ ایک سراب ھے۔ گزرتے ھوئے لمحات کی پیمائش جو ھم کسی جگہ سے من مانے طریقے پر شروع کردیتے ھیں اس کی مثال، بس ایسی ھے جیسے کسی بہتے ھوئے دریا کا کوئی حصہ یخ بستہ ھوجائے۔ یہ ساکت اور منجمد پانی اس اصل دریا کی مثال نہیں ھوسکتا جس کی حقیقت روانی ھے۔ ھماری عقل نے بھی اس رواں دواں حقیقت کا ایک حصہ یخ بستہ کرکے اس کو سالوں اور دنوں میں تقسیم کرنا شروع کردیا۔ اس میں ماضی اور مستقبل کی تمیز پیدا کردی اس عقل کی مثال ایسی ھے جیسے کسی نے اپنی آنکھوں پر رنگین چشمہ لگا رکھا ھو۔ اور اس کو دنیا کی ھر چیز رنگین نظر آرھی ھو کانٹ (Kant) نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ یہ رنگین دنیا جو تم کو نظر آرھی ھے یہ حقیقت نہیں ھے حقیقت اس کے پیچھے کوئی اور شئے ھے جو ھم نہیں جان سکتے۔ اس لئے کہ ھماری آنکھیں تو ظاھر ھی کو دیکھنے کی عادی ھیں ھماری عقل تو زمان، و مکان ، کیفیت و کمیت وغیرہ کے تعینات سے باھر نکل ھی نہیں سکتی۔

تو پھر کیا ھم سمجھیں کہ یہ حرکت جو بادی النظر میں اس کائنات میں معلوم ھوتی ھے۔ حقیقی نہیں ھے ؟ کیا زینو (Zeno) کا استبعاد صحیح تھا

کہ کمان سے نکلا ہوا تیر دراصل حرکت نہیں کرتا، یہ حرکت محض نظر کا دھوکا ہے حقیقت میں وہ ساکن ہے۔ اور یہ کہ ایک ساعت وقت کبھی بھی ختم نہیں ہوسکتا ۔ اس لئے کہ اس سے پہلے نصف ساعت کا گزرنا ضروری ہے، اور اس نصف سے پہلے اس کا نصف . . . . وقت گزرنے والی شئے نہیں ہے۔ یہ تو قائم ہے۔

اس وقت ان استبعادات کا حل پیش نظر نہیں ہے زینو (Zeno) کے فلسفہ سے پیدا شدہ مسائل کو اقبال کا فلسفہ' زمان و مکان تشفی بخش طریقے پر حل کرسکتا ہے لیکن ہمیں اس وقت صرف اس سے بحث ہے کہ زمان و مکان کی ان ظاہری تحدیدات کے ماورا' کیا حقیقت کارفرما ہے؟ یہ حقیقت اقبال کے نزدیک دوران محض، یا مرور (Duration) ہے بہ ظاہر زمانہ کی تقسیم بندی تو وقت کے بہتے دھارے کا کٹا ہوا ایک ٹکڑا ہے، اور بس یہ مرور، یا دوران ایک تخلیقی حرکت ہے جو مسلسل اپنے امکانات کو علیٰ وجہ‌البصیرت ظاہر کر رہی ہے ۔ کیا ذات باری تعالیٰ کو پھر ہم حرکت یا قوت تخلیق کے مماثل قرار دے سکتے ہیں ۔ اگر ذات باری میں حرکت ہے تو آخر کس لئے ؟ کیا کسی ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف ؟ اگر پہلی حالت ناقص ہے، اور دوسری کامل تو اس سے ذات باری میں نقص کا وجود لازم آئے گا۔ اور اگر دوسری ناقص ہے تو حرکت کامل سے ناقص کی طرف غیر عقلی ہوئی، اگر دونوں حالتیں ایک دوسرے کے عین ہیں تو حرکت بے معنی ہوگی۔ ذات باری تعالی کے لئے استحالہ اگر ممکن نہیں تو پھر حرکت کی تعبیر ہم کس طرح کریں گے— !

اقبال کے نزدیک یہ پیچیدگیاں محض اس لئے پیدا ہوئی ہیں کہ ہم حرکت باری کو زمانہ کے عددی تصور سے ناپنے اور جانچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ حقیقت عالیہ کی حرکت زمانی حرکت نہیں ہے۔ بلکہ ان امکانات کے ظہور کا دوسرا نام ہے جو اس کی ذات میں مضمر ہیں۔ اس میں حرکت اس لئے نہیں ہے کہ وہ نقص سے کمال کی طرف پیش قدمی کررہی ہے، یا کوئی آئیڈیل یا مقصد خارج میں موجود ہے، جس کی تلاش میں وہ سرگرداں ہے، یا مطلق تصوریت کی طرح یہ حرکت ایک مطلق (Absolute) حالت تک رسائی حاصل کرنے کے لئے ہے جس میں اس کے نقص کم سے کم تر ہوتے جائیں گے۔ یہاں تک کہ وہ اپنی منزل مراد کو پہونچ جائے اور کمال مطلق کے منصب پر سرفراز ہوکر اپنی حرکت کو ختم کردے، اس لئے کہ اب اس کا مقصد حاصل ہوگیا ۔ نہیں بلکہ یہ تو اندرونی حرکت ہے اور کبھی نہ ختم ہونے والی ۔ اس کا مقصد محض اظہار ہے۔ کسی شئے کا حصول نہیں—

۲ — دوسرا مسئلہ وحدت و کثرت کا ہے۔ اقبال کے نزدیک زندگی کی خصوصیت تفرد ہے کلی زندگی کوئی صفت نہیں رکھتی۔ خدا خود بھی ایک فرد ہے۔ اگر چہ فرد کامل — کائنات افراد کے مجموعہ سے عبارت ہے۔ لائبنز (Leibniz) کی طرح اقبال کا فلسفہ بھی افراد کی کثرت کا قائل ہے۔ لیکن اس فرق کے ساتھ کہ لائبنز کے جواہر میں دریچے سرے سے ہی غائب ہیں۔ (۱) جب کہ اقبال کے افراد کھلے دریچے رکھتے ہیں۔ وحدۃ الوجود اور اقبالی فلسفہ دونوں حقیقت کے روحانی اور ایک ہونے کے قائل ہیں۔ دونوں ذات باری کو واجب الوجود تسلیم کرتے ہیں دونوں کے یہاں روحانی وحدت (Spiritual Monism) کا تصرر مشترک ہے۔ لیکن فلسفہ وجود میں اس روحانی وحدت پر زیادہ زور ہے۔ کثرت اس کی نظر میں اعتباری ہے۔ حقیقی نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اعتبارات کی دنیا بھی اپنی جگہ معتبر ہے لیکن حقیقت بہرحال ایک ہی ہے اور وجود ایک ہی ہستی کا محمول بن سکتا ہے۔ یوں اگر ہم چاہیں تو اقبال کے فلسفہ کی بھی ایک وجودی تعبیر کرسکتے ہیں اور اس کو کثرت کا فلسفہ قرار دینے کی بجائے اس کی روحانی وحدت پر زور دیکر، اس کو لائبنز کے کچھ شارحین کی طرح ایک روح پرست وحدتی (Spiritualist Monist) ثابت کر سکتے ہیں۔ لیکن اقبال کے مجموعی کلام اور اس کے فلسفے کے رجحان سے جو بات سامنے آتی ہے اس کے پیش نظر یہ تعبیر بعید از قیاس معلوم ہونے لگتی ہے۔ اقبال کے منشاء کے مطابق حقیقت اس کائنات میں سرایت کئے ہوئے نہیں ہے۔ بلکہ وہ اناؤں کا ایک اجتماع ہے (۲)۔ جس میں ہر انا ایک دوسرے سے آزاد ہے درآنحالیکہ ان سب میں ایک ہی تخلیقی روح کام کررہی ہے۔ اناؤں کے اس مجموعہ میں جو نظم و ضبط پایا جاتا ہے وہ بھی پہلے سے، یا باہر سے بہ جبر نافذ کیا ہوا نہیں ہے بلکہ خود مختلف اناؤں کی جبلی اور شعوری مساعی کا نتیجہ ہے جو بدنظمی اور انتشار سے آہستہ آہستہ نظم و ترتیب کی طرف بڑھ رہا ہے۔

وحدت الوجود، اور کثرت کے ان دونوں فلسفوں کے لئے عقلی دلائل کے ساتھ ہی کشفی برا ہین بھی موجود ہیں جن کی بنیاد پر وجودی اور شہودی مسلکوں کی بنیادیں استوار ہوئی ہیں۔ یہاں پر بجا طور پر ہم اقبال کے فلسفے اور وجودی مسلک میں ایک بین فرق محسوس کرسکتے ہیں۔ اور ان دونوں میں تطبیق کی کوشش لا حاصل نظر آتی ہے۔ یہ دونوں رجحانات دو مختلف وجدانوں پر منحصر ہیں اور دو مختلف فلسفیانہ ڈھانچوں کے متقاضی ہیں۔ ان دونوں مسلکوں

---

۱ - Windowless Monads.

۲ - Colony of Egoes.

کے مقاصد اور ذرائع بھی اسی وجہ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ ایک بقا' کا متلاشی ہے، اور فنا کو اس بقا' کا ایک نچلا درجہ تصور کرتا ہے جس سے گزر کر آدمی حقیقت تک پہونچتا ہے۔ دوسرے کے نزدیک کثرت کی یہ نظر نقص کی دلیل ہے۔ اور کمال یہ ہے کہ کثرت نظر سے اوجھل ہوجائے اور وحدت کے سوا انسان ماسوا' سے بھی بے خبر ہوجائے۔ یہاں مقصود فنا ہے جہاں وحدت کا عرفان ہوتا ہے اور حقیقت ذات کا پتہ چلتا ہے۔

۳ — وحدت اور کثرت کا یہ اختلاف مسئلہ جبر و قدر سے براہ راست متعلق معلوم ہوتا ہے۔ اقبال قدر کے قائل تھے، اور ارادہ' انسانی کی عظمت کے معترف۔ زندگی کی اس ستیزہ کاری میں جہد و عمل پر ان کا ایمان تھا۔ اور غالباً اسی وجہ سے انہوں نے ایک وحدتی (Monistic) نظام کی بجائے ایک کثرت کے (Pluralistic) نظام کا خاکہ پیش کیا جہاں پر حقیقی انا حقیقی آزادی اور ارادہ کے ساتھ موجود ہیں۔ کسی شئے کی تقدیر ایک نہ ٹلنے والی مقسوم نہیں ہے۔ جو خارج سے جبری طور پر عائد کردی گئی ہو بلکہ خود شئے کی اندرونی رسائی اور اس کے قابل تحقق امکانات ہیں جو اس کی فطرت میں پوشیدہ تھے —

جہاں تک جبر و قدر کے اخلاقی متضمنات کا سوال ہے تو اخلاق زندگی کے لئے نہ تو کلی جبر ہی ضمانت ہے، اور نہ کلی قدر۔ وہ تو جبر و قدر کے بین بین ایک حیثیت ہے جس کو ہم ذاتی قدریت (Self Determinism) کہہ سکتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ہمارے افعال و اعمال علت و معلول کے میکانکی نظام کے سلسلہ کی ایک کڑی نہیں ہیں بلکہ وہ خود ذات فاعل سے متعین ہوا کرتے ہیں۔ جبر و قدر کی تفصیلی بحث کا یہ موقعہ نہیں ہے لیکن اقبال کے فلسفہ اور فلسفہ وحدۃ الوجود میں جبر و قدر کا جو فرق پہلی نظر میں ہم کو معلوم ہوتا ہے وہ اپنے عملی نتائج کے لحاظ سے کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ اس میں شک نہیں کہ دونوں فلسفوں میں مابعدالطبیعاتی پس منظر کا فرق موجود ہے اور اس فرق میں غالباً اقبال کے پیش نظر فلسفہ' قدر کی رعایت بھی شامل رہی ہوگی، لیکن وجودی فلسفہ کے نزدیک بھی اعتبارات محض نظر کا دھوکہ نہیں ہیں۔ ان کو بھی حقیقت کی ترتیب (Hierarchy) میں ایک مقام حاصل ہے۔ اسی فرق مراتب و اعتبارات سے اخلاقی احکام کا صدور ہوتا ہے۔ اور یہی اخلاقی حس کا منبع اور ماخذ قرار پاتا ہے۔

اس بات کا شعور کہ ہم قوت ارادہ کے مالک ہیں، چاہے بنیادی حقیقت (Ultimate Reality) کے نقطہ' نظر سے صداقت عالیہ نہ

ہولیکن ہمارے اپنے مقام کے نقطۂ نظر سے اس بات کی کافی ضمانت ہے کہ ہماری آزادی واقعی آزادی ہے اور ہمارا اختیار واقعی اختیار — اسی لئے جہاں تک اخلاق مسئلہٗ کا تعلق ہے فلسفۂ اقبال اور فلسفۂ وحدۃ الوجود اپنے عملی نتائج کے اعتبار سے یکساں ہیں۔ اور دونوں میں کوئی بنیادی تنازع موجود نہیں ہے۔

جہاں تک جبر و قدر کی مابعد الطبیعات کا سوال ہے اس میں بھی بیان اور الفاظ کے فرق کے علاوہ دونوں بڑی حدتک مماثل ہیں، اگر اعتبار اقبال کے نزدیک قابل تحقق امکانات کا ظہور ہے تو لازماً سوال یہ پیدا ہوگا کہ ان امکانات کی خود نوعیت کیا ہے جبر و قدر کا مسئلہ اسی پر منحصر ہے کہ آیا یہ امکانات انائے کامل کی تخلیق ہیں۔ یا نہیں۔ پہلی صورت میں فرد کی آزادی کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اور اگر یہ امکانات غیر مجعول اور غیر مخلوق ہیں، جیسا کہ اقبال کے سیاق و سباق سے ظاہر ہوتا ہے اور ان کا ظہور خدا کی فعلیت کے ساتھ ہورہا ہے تو پھر ذات شئے پر کوئی جبر واقع نہیں ہوتا۔ اسی کو دوسرے الفاظ میں محی الدین ابن عربی نے اس طرح ادا کیا تھا۔

''ان الحق لا یعطیه الا ما اعطاه عینه (۱)۔ یعنی حق تعالی شئے کو وہی عطا کرتا ہے جو اس کے عین کا تقاضا ہے،،

انسان کی فطرت یا ماہیت، اس کی قابلیات، یا اس کے اقتضاٗات معلوم الٰہی ہونے کی وجہ سے غیر محکوم ہیں اسی لئے ان کو اختیار اور آزادی حاصل ہے اسی کو اقبال نے قابل تحقق امکان کے ظہور سے تعبیر کیا ہے۔ اور یہی مستقبل کا وہ کھلا ہوا امکان ہے جس میں ہونے والا کوئی واقعہ کسی خارجی جبر سے وجود میں نہیں آتا۔ بات اتنی ہے کہ یہ مسئلہ موجودہ زمانے کے اقتضاٗات کے مناسب ایک پرانی حقیقت کا نیا بیان ہے۔ جن کے مابین دراصل کوئی بنیادی فرق موجود نہیں ہے۔

۱- Dr. M. Wali-Uddin, Quranic Sufism by P. 130.