FREDERICK ENGELS

فریڈرک اینگلز

Ludwig Feuerbach

and End of Claccical German Philosophy

لڈوگ فیورباخ اورکلاسیکل جرمن فلسفے کاخاتمہ (1888)

Preface to the 1888 Edition

1888 کے ایڈیشن کا پیش لفظ

1809 میں برلن سے شائع شدہ کتاب "سیاسی معاشیات کی تنقید پر" کے دیباچے میں کارل مارکس نے یہ بتایا کہ 1849 میں برسلز میں کس طرح ہم نے فیصلہ کیا کہ مل کر جرمن فلسفے کے نظریاتی خیالات کے توڑ پر اپنے خیالات کا (یعنی تاریخ کا مادی نظریہ جس کو زیادہ تر مارکس نے مرتب کیا تھا) پورا نقشہ تیار کریں، یا اصلیت میں اپنے تب تک کے فلسفیانہ ضمیر کا حساب صاف کر دیں۔ اس فیصلے نے عملی جامہ یوں پہنا کہ ہیگل کے بعد کے فلسفے کی تنقید لکھی گئی۔ اس کتاب کا مسودہ، جو آٹھ ورق فی جزو کے حساب سے دو موٹی موٹی جلدوں میں تھا، ویسٹ فالیا میں اشاعت کے انتظار میں بہت دن پڑا رہا یہاں تک کہ ہمیں اطلاع دی گئی کہ حالات بدل جانے سے اب اس مسودے کی چھپائی نہیں ہو سکتی۔ ہم نے بڑی خوشی سے وہ مسودہ چوہوں کی کٹیلی تنقید کے سپر کر دیا کیونکہ ہمارا جو اصل مقصد تھا کہ مسئلہ اپنی نظر میں صاف ہو جائے، وہ مقصد حاصل ہو چکا تھا۔

اس کو چالیس سال گذر گئے اور مارکس کا انتقال ہو گیا۔ ہم دونوں کو اس موضوع کی طرف واپس آنے کا موقع نہیں ملا۔ ہم نے مختلف موقعوں پر ہیگل کے بارے میں اپنے رویے کا اظہار کیا لیکن جامع اور مربوط طریقے سے نہیں۔ جہاں تک فائرباخ کے فلسفے کا تعلق ہے جو بہت سے پہلوؤں سے ہیگلیائی فلسفے اور ہمارے نظریے کے درمیان کڑی ہے، ہم نے اس پر لوٹ کر نظر نہیں ڈالی۔

اس دوران مارکس کے نظریات جرمنی اور یورپ کی سرحدوں کے پار نکل کر دور دور پھیل گئے اور دنیا کی تمام ادبی زبانوں میں ان کو جگہ مل گئی۔ دوسری طرف، کلاسیکی جرمن فلسفہ بیرون ملک ایک نیا جنم لے رہا ہے، خصوصاً انگلستان اور سکینڈینیویا میں۔ اور خود جرمنی میں لوگ eclecticism کے بدمزہ ملغوبے سے غالباً تنگ آ چکے ہیں جو یونیورسٹیوں میں فلسفے کے نام سے بانٹا جاتا ہے۔

ان حالات میں ہمیں ہیگلیائی فلسفے کی طرف اپنے رویے کی مختصر اور مربوط شکل میں وضاحت کرنا کہ ہم اس کو لے کر کیسے آگے بڑھے اور کیسے اس سے الگ ہوئے، زیادہ ضروری معلوم ہوئی۔ اور اس اثر کا پورا اعتراف بھی ہمیں قرض حسنہ کی ادائیگی کی طرح کرنا تھا جو فائر باخ نے، بعد از ہیگل کے کسی بھی فلسفی کے مقابلے میں ہمارے طوفانی اور مشکل دور میں ہم پر ڈالا ہے۔ اسی لئے جب (2)Zeue Zeits کے ایڈیٹروں نے مجھے فائر باخ کے بارے میں اشٹارکے کی کتاب پر نظر ثانی کرنے کی فرمائش کی تو میں نے بخوشی یہ موقع استعمال کیا۔ میرا مراسلہ اس رسالے کے 1886 کے چوتھے اور پانچویں شمارے میں شائع ہوا اور اب یہاں اس پر نظر ثانی کر کے علیحدہ اشاعت کی صورت میں پیش کیا جا رہا ہے۔

اس تحریر کو پریس میں بھیجنے سے پہلے میں نے 46-1845 کا مسودہ (مارکس اور اینگلز، جرمن آئیڈیالوجی) ڈھونڈھ نکالا اور اس کو پڑھا۔ اس میں جو حصہ فائر باخ کے بارے میں ہے وہ مکمل نہیں ہے۔ مکمل کئے ہوئے حصے میں تاریخ کے مادی نظریے کی وضاحت ہے جو یہ دکھاتی ہے کہ اس وقت معاشی تاریخ کے بارے میں ہماری معلومات کتنی تشنہ تھیں۔ اس میں فائر باخ کی تعلیمات پر کوئی تنقید نہیں ہے۔ اس لئے موجودہ مقصد کے کئے یہ نا قابل استعمال تھا۔ دوسری طرف مجھے مارکس کی ایک پرانی نوٹ بک میں فائر باخ پر گیارہ مقالے ملے جو یہاں ضمیمے کے طور پر شائع کئے جا رہے ہیں۔ یہ نوٹ جلدی میں لکھے گئے تھے جن کی وضاحت بعد میں کرنی تھی اور اشاعت کے لئے نہیں تھے لیکن یہ ایسی پہلی دستاویز کی حیثیت سے بیش بہا ہیں جس میں نئے نظریہ عالم کا لاجواب بیج موجود ہے۔

فریڈرک اینگلز- لندن۔ 21 فروری، 1888

پہلی بار فریڈرک اینگلز کی کتاب "**لڈوگ فیورباخ اور کلاسیکی جرمن فلسفے کا خاتمہ**" (اشٹوٹ گارٹ، 1888 میں شائع ہوا)

لڈوگ فیورباخ

اور کلاسیکی جرمن فلسفے کا خاتمہ

Ludwig Feuerbach

And End Of Claccical German Philosophy

1

یہ کتاب جو ہمارے سامنے ہے ہمیں ایک ایسے زمانے کی طرف واپس لے جاتی ہے جو ہم سے صرف ایک نسل قبل کا ہے لیکن وہ جرمنی کی موجودہ نسل کے لئے ایسا اجنبی ہو چکا ہے جیسے اس کو پوری صدی گذر چکی ہو۔ پھر بھی یہ زمانہ جرمنی میں 1848 کے انقلاب کی تیاری کا تھا اور اس کے بعد جو کچھ ابھی تک ہمارے ملک میں ہوا ہے وہ محض 1848 کا سلسلہ ہے، محض انقلاب کی آخری وصیت اور منشور پر عمل ہے۔

جس طرح فرانس میں اٹھارویں صدی میں ہوا تھا اسی طرح جرمنی میں انیسویں صدی میں سیاسی الٹ پلٹ سے پہلے فلسفیانہ انقلاب ہوا۔ لیکن یہ دونوں فلسفیانہ انقلاب ایک دوسرے سے کتنے مختلف تھے! فرانسیسیوں نے ساری سرکاری سائنس کے خلاف، کلیسا اور اکثر ریاست کے خلاف بھی کھلم کھلا مورچہ سنبھال لیا۔ ان کی تحریریں سرحد پار ہالینڈ اور انگلستان میں چھپتی تھیں اور ان کو باستیل کے زندان خانے میں ڈال دیے جانے کا خطرہ ہمیشہ رہتا تھا۔ ان کے خلاف جرمن وہ پروفیسر تھے جن کو ریاست نے نوجوانوں کی تعلیم و تربیت کے لئے مقرر کیا تھا۔ ان کی تحریریں منظور شدہ نصابی کتابیں تھیں اور پورے فلسفیانہ ارتقا کا مختتم نظام یعنی ہیگلیائی نظام شاہی پروشیائی ریاستی فلسفے تک بلند کر دیا گیا تھا۔ کیا یہ ممکن تھا کہ ان پروفیسروں کے پیچھے، ان کے فرسودہ اور بلند بانگ فقروں، ان کے بوجھل اور اکتا دینے والے جملوں پیچھے کوئی انقلاب چھپا ہو؟ کیا وہی لوگ جو اس وقت انقلاب کے نمائندے سمجھے جاتے تھے یعنی اعتدال پسند لوگ دماغوں کو چکرا دینے والے اس فلسفے کے شدید مخالف نہ تھے؟ لیکن جس بات کو نہ تو حکومت اور نہ اعتدال پسند دیکھ سکے اس کو ایک شخص نے 1833 میں ہی دیکھ لیا تھا۔ یہ شخص تھا ہینرخ ہائنے۔ (3)

آیئے، ایک مثال لے لیں۔ کسی بھی فلسفیانہ دعوے نے تنگ نظر حکومتوں سے اتنی زیادہ شکرگذاری اور

تنگ نظر اعتدال پسند لوگوں سے ناراضگی نہیں کمائی جتنی ہیگل کے اس مشہور بیان نے :" جو کچھ حقیقی ہے وہ معقول ہے اور جو کچھ معقول ہے وہ حقیقی ہے۔(4)

ظاہر ہے کہ یہ تمام موجوہ چیزوں کو بجا ٹھہراتا تھا، مطلق العنانی، پولیس کی حکومت، شاہی قانون کی کاروائی اور سنسر شپ پر فلسفیانہ رحمت نازل کرتا تھا۔ فریڈرک ولیہلم سوم اوراس کی رعایا نے اس کو اسی طرح سمجھا۔لیکن ہیگل کے خیال کے مطابق ایسا نہیں ہے کہ ہر چیز جس کا وجود ہے، وہ قطعی طور پر حقیقی بھی ہے۔ ہیگل کے خیال میں حقیقت کی مالک صرف وہ چیز ہوتی ہے جو ساتھ ساتھ لازمیت بھی لئے ہوتی ہے۔

"اپنے ارتقا کے دوران حقیقت اپنے کو لازمیت کی صورت میں بھی ثابت کرتی ہے۔"

اسی لئے کسی بھی سرکاری اقدام کو (خود ہیگل نے ایک "خاص محصول کے قانون" کی مثال دی ہے) ہیگل قطعی طور پر حقیقی چیز نہیں مانتا ہے۔ جو کچھ ضروری ہے وہی، بہرحال آخر میں اپنے کو معقول بھی ثابت کرتا ہے۔اور اگر ہیگلیائی دعوے کو اس زمانے کی پروشیائی ریاست پر چسپاں کیا جائے تو اس کا مطلب صرف یہی ہوتا ہے کہ یہ ریاست اسی حد تک معقول ہے، عقل سے اسی حد تک مطابقت رکھتی ہے جتنی وہ خود ضروری ہے۔اور اگر یہ بہرنوع ہمیں بری معلوم ہوتی ہے، لیکن اپنی بری نوعیت کے باوجود اس کا وجود رہتا ہے تو حکومت کی اس بری نوعیت کا جواز اس کی رعایا کے اسی سے مطابقت رکھنے والے بدکردار سے پیش کیا جاتا ہے اور اس کی وضاحت کی جاتی ہے۔اس زمانے کے پروشیائی لوگوں کی حکومت ویسی ہی تھی جس کے وہ مستحق تھے۔

ہیگل کے خیال میں حقیقت بہرحال کوئی ایسی خاصیت نہیں ہے جو کسی معینہ نظام پر خواہ وہ سماجی ہو یا سیاسی، تمام حالتوں میں اور ہر وقت محمول کی جا سکے۔اس کے برعکس، رومن ریپبلک حقیقی تھی لیکن یہی صورت رومن سلطنت کی بھی تھی جس نے ریپبلک کو ہڑپ کرلیا۔ 1789 میں فرانسیسی شاہی اتنی غیر حقیقی ہوگئی تھی، یعنی یہ کہنا چاہئے کہ ضرورت سے اتنی عاری اور اتنی غیر معقول ہوچکی تھی کہ اس عظیم انقلاب کے ذریعے اس کو تباہ کرنا پڑا جس کا ذکر ہیگل بڑے ولولے اور جوش کے ساتھ کرتا ہے۔اسی لئے ،اس معاملے میں، شاہی غیر حقیقی اور انقلاب حقیقی تھا۔اس طرح وہ سب جو پہلے حقیقی ہوتا ہے، ارتقا کے دوران غیر حقیقی بن جاتا ہے، اس کی ضرورت، اس کے وجود کا حق اور اس کی معقولیت ختم ہوجاتی ہے۔اور مرتی ہوئی حقیقت کی جگہ ایک نئی اور جیتی جاگتی حقیقت لے لیتی ہے، پرامن طور پر، اگر پرانی حقیقت میں اتنی سمجھ ہوتی ہے کہ وہ اپنی موت کو جدوجہد کے بغیر مان لے، اور تشدد کے ساتھ اگر وہ اس ضرورت کی مزاحمت کرے۔اس طرح یہ ہیگلیائی دعویٰ خود ہیگلیائی جدلیات کے ذریعے ہی اپنا مخالف بن جاتا ہے یعنی انسانی تاریخ کے شعبے میں جو کچھ حقیقی ہے وقت کے ساتھ غیر معقول ہوجاتا ہے اور اسی لئے وہ اپنی فطرت کے لحاظ سے ہی غیر معقول ہے اور پہلے ہی سے غیر معقولیت سے داغدار ہے۔اور ہر چیز جو لوگوں کے

دماغوں میں معقول ہے ضرور حقیقی ہو جاتی ہے، چاہے وہ موجودہ اور ظاہر حقیقت کی ضد ہی کیوں نہ ہو۔ ہیگلیائی طریقۂ خیال کے تمام قواعد کے مطابق ہر حقیقی چیز کی معقولیت کا دعویٰ ایک اور دعوے میں بدل جاتا ہے یعنی ہر چیز جس کا وجود ہے، وہ فانی ہے۔

لیکن ٹھیک یہی ہیگلیائی فلسفے (یہاں ہم اپنے آپ کو اس فلسفے تک محدود رکھیں گے جو کانٹ کے زمانے سے لے کر ساری فلسفیانہ تحریک کے حرف آخر کی حیثیت رکھتا ہے۔) کی سچی اہمیت اور انقلابی کردار ہے کہ اس نے انسانی فکر اور عمل کی پیدا کی ہوئی ساری چیزوں کے قطعی ہونے کے تصور کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ سچائی، جس کا ادراک ہی فلسفہ کا کام ہے ہیگل کے ہاتھوں میں ایسے مرتب شدہ اذعانی بیانات کا مجموعہ نہیں رہی جسے ایک بار دریافت ہونے کے بعد صرف حفظ کر لینا ہی رہ جاتا ہے۔ اب سچائی خود ادراک کے عمل میں، سائنس کے طویل تاریخی ارتقا میں موجود تھی جو عمل کی نچلی سطحوں سے برابر اونچی سطحوں تک پہنچتی رہتی ہے لیکن ایسے نقطے تک کبھی نہیں پہنچتی جہاں سے وہ کسی نام نہاد مطلق سچائی کو دریافت کر کے آگے نہ جا سکتی ہو اور محض ہاتھ باندھ کر اس مطلق سچائی کو حیرت سے تک سکتی ہو جو اس نے حاصل کر لی ہے۔ اور جو کچھ فلسفیانہ عمل کے شعبے میں ٹھیک ہے وہ دوسرے قسم کے علم کے لئے اور عمل کے لئے بھی ٹھیک ہے۔ جس طرح عمل انسانیت کی کسی کامل میعاری حالت میں مکمل نتیجے تک نہیں پہنچ سکتا اسی طرح تاریخ بھی نہیں کر سکتی۔ کامل سوسائٹی، کامل "ریاست" ایسی چیزیں ہیں جن کا وجود محض خیالی ہو سکتا ہے۔ اس کے برعکس تاریخی لحاظ سے یکے بعد دیگرے آنے والے سارے سماجی نظام انسانی سماج کے ارتقا کے لامحدود دھارے میں، نیچے سے لے کر اوپر تک محض عبوری منزلیں ہوتے ہیں۔ ہر منزل ضروری ہے اور اسی لئے اس وقت اور حالات کے لئے مناسب ہوتی ہے جن کی وہ پیداوار ہوتی ہے۔ لیکن نئے اور زیادہ بلند حالات کے سامنے جو خود اس کے بطن میں پرورش پاتے ہیں، یہ منزل اپنا جواز اور معقولیت کھو بیٹھتی ہے۔ اس کو زیادہ بلند منزل کے لئے اپنی جگہ چھوڑنی پڑتی ہے اور یہ بھی اپنی باری آنے پر فرسودہ ہو کر فنا ہو جاتی ہے۔ جس طرح بورژوازی بڑے پیمانے کی صنعت، مقابلے اور عالمی منڈی کے ذریعے تمام قائم اور صدیوں سے رائج اداروں کو عملاً ختم کر دیتی ہے اسی طرح جدلیاتی فلسفہ مختتم اور مطلق سچائی کے تمام نظریات اور اس سے مطابقت رکھنے والی انسانیت کی ساری مطلق حالتوں کے تصورات کو ختم کر دیتا ہے۔ جدلیاتی فلسفے کے لئے کچھ بھی مختتم، قطعی اور مقدس نہیں ہے۔ وہ ہر چیز میں اور ہر چیز پر لازمی زوال کی چھاپ دیکھتا ہے۔ ہستی اور نیستی کے متواتر عمل، نیچے سے اوپر کی طرف بلند ہونے کے لامحدود عمل کے سوا اور کوئی چیز اس کے سامنے نہیں ٹھہر سکتی۔ اور خود جدلیاتی فلسفہ سوچنے والے دماغ میں اس عمل کے عکس کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ بہر حال اس کا ایک قدامت پسند پہلو بھی ہے۔ یہ تسلیم کرتا ہے کہ ادراک اور سماجی تعلقات کی ہر معینہ منزل اپنے وقت اور اپنے حالات میں مناسب ہوتی ہے، اور

صرف اسی حد تک۔ اس تصور کی قدامت پسندی نسبتی ہے، اس کی انقلابی نوعیت مطلق ہے۔ یہ ہے وہ واحد مطلق نوعیت جس کو جدلیات فلسفہ تسلیم کرتا ہے۔

یہاں اس سوال سے بحث کرنا ضروری نہیں ہے کہ آیا یہ تصور طبعی سائنس کی موجودہ حالت کے مطابق ہے جو کرہ ارض کے امکانی خاتمے تک کی اور اس کی آبادی کے لئے تو کافی یقین کے ساتھ خاتمے کی پیش گوئی کرتی ہے اور اس طرح یہ تسلیم کر لیتی ہے کہ انسانیت کی تاریخ کے لئے بھی صرف اوپر جانے والی شاخ ہی نہیں بلکہ نیچے جانے والی شاخ بھی ہوگی۔ بہر حال ہم ابھی ایسے موڑ سے کافی دور ہیں جس پر سماج اتار کا راستہ اختیار کرے گا اور ہم ہیگلیائی فلسفے سے اس کی توقع نہیں کرتے کہ وہ ایسے موضوع سے نبٹے گا جو اس زمانے کی طبعی سائنس نے ابھی اپنے ایجنڈے پر نہیں رکھا تھا۔ لیکن یہاں یہ ضرور کہہ دینا چاہئے کہ جن خیالات کا اوپر اظہار کیا گیا ہے ان کو ہیگل نے ایسی واضح شکل میں نہیں پیش کیا ہے۔ یہ ایسا نتیجہ ہے جس کی طرف اس کا طریقہ لازمی طور پر لے جاتا ہے لیکن اس کو ہیگل نے خود ایسی وضاحت کے ساتھ کبھی اخذ نہیں کیا۔ اور اس کی سیدھی سادی وجہ یہ تھی کو وہ کوئی نہ کوئی نظام بنانے پر مجبور تھا اور روایتی تقاضوں کے مطابق فلسفے کے ہر نظام کو کسی نہ کسی قسم کی مطلق سچائی پر ہی ختم ہونا چاہئے۔ اسی لئے ہیگل نے چاہے جتنا اس بات پر زور کیوں نہ دیا ہو، خصوصاً اپنی "منطق" میں، کہ یہ ابدی سچائی منطقی یا تاریخی عمل کے سوا اور کچھ نہیں ہے، پھر بھی وہ عمل کو کوئی انجام مہیا کرنے پر مجبور تھا کیونکہ اسے اپنے نظام کو کسی نہ کسی نقطے پر تو ختم کرنا ہی تھا۔ اپنی "منطق" میں وہ اس انجام کو پھر ابتدا بنا سکتا ہے کیونکہ یہاں انجام کا نقطہ، مطلق خیال (جو محض اس لئے مطلق ہے کہ ہیگل کو اس کے بارے میں مطلقاً کچھ نہیں کہنا ہے) اپنے کو "جدا کر لیتا" ہے یعنی اپنے کو فطرت میں تبدیل کر لیتا ہے اور بعد کو ذہن میں یعنی فکر اور تاریخ میں پھر اپنی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔ لیکن پورے فلسفے کے آخر میں ابتدا کی طرف اسی طرح کی واپسی صرف ایک ہی طریقے سے ممکن ہے یعنی تاریخ کے انجام کو اس طرح تصور کرنے سے کہ انسانیت ٹھیک اس مطلق خیال کے ادراک تک پہنچتی ہے اور یہ اعلان کرتی ہے کہ مطلق خیال کے اس ادراک کی حد ہیگل کا فلسفہ ہے۔ لیکن اس کا مطلب ہیگلیائی نظام کے سارے اذعانی مافیہا و مطلق سچائی مان لینا اور اس کے جدلیاتی طریقے کے متضاد ہونا تھا جو تمام اذعانیت کو مسترد کرتا ہے۔ اسی طرح قدامت پرست پہلو کے جھاڑ جھنکار میں انقلابی پہلو ڈھک جاتا ہے اور نہ صرف فلسفیانہ ادراک کے شعبے میں بلکہ تاریخی عمل میں بھی۔ انسانیت، جو ہیگل کے ذریعے مطلق خیال کو مرتب کرنے کے نقطے تک پہنچتی ہے، عمل میں بھی ضرور اس حد تک پہنچی ہوگی کہ وہ اس مطلق خیال کو حقیقت کا جامہ پہنا سکے۔ اس لئے مطلق خیال کو اپنے ہم عصروں سے بہت زیادہ عملی سیاسی تقاضے نہیں کرنا چاہئے تھا۔ چنانچہ ہم "فلسفہ حقوق" نامی کتاب کے آخر میں یہ دیکھتے ہیں کہ مطلق خیال کو حکمران پرتوں پر مبنی ایسی شاہی میں بروئے کار لانا ہے جس کے بیکار وعدے

فریڈرک ولہلم سوم نے اپنی رعایا سے بار بار کیئے یعنی مالک طبقات کی محدود، معتدل اور بالواسطہ حکومت میں جو اس زمانے کے پیٹی بورژوا جرمن حالات کیلیئے مناسب تھی۔ مزید براں اشرافیہ کی ضرورت کا ثبوت خیالی انداز میں پیش کیا گیا ہے۔

اسی لئے اس نظام کی اندرونی ضروریات اس بات کی وضاحت کے لئے کافی ہیں کہ ایک بھرپور انقلابی طریقہ فکر سے کس طرح انتہائی بے جان سیاسی نتیجہ برآمد ہوا۔ درحقیقت اس نتیجے کی یہ مخصوص شکل اس سے پیدا ہوتی ہے کہ ہیگل جرمن تھا اور اپنے ہم عصر گوئیٹے کی طرح اس کے پیچھے بھی تنگ نظری کی چھوٹی سی دم لٹک رہی تھی۔ ان میں سے ہر ایک اپنے شعبے میں زبردست عالم تھا۔ پھر بھی ان میں سے کوئی بھی جرمن تنگ نظری سے اپنا پیچھا نہیں چھڑا سکا تھا۔

بہرحال ان سب باتوں نے اس میں رکاوٹ نہیں ڈالی کہ ہیگلیائی نظام ایسے وسیع حلقے پر پھیل جائے جو اس سے پہلے کوئی نظام نہیں کر سکا تھا اور اس حلقے میں ہیگل کے نظام نے فکر کی دولت کو جتنا فروغ دیا وہ آج تک حیرت انگیز ہے۔ ذہن کی مظہریات (جس کو ذہن کی جینینیات اور معدومیات کے متوازی کہا جا سکتا ہے، یا اس انفرادی شعور کی عکاسی کہا جا سکتا ہے جو اپنے ارتقا کے دوران مختلف منزلوں سے گذر چکا ہے اور جن کو ان منزلوں کے مختصر نمونوں کی حیثیت دی جاتی ہے جن سے انسان کا شعور تاریخ کے دوران گذرا ہے) منطق، فلسفہ، فطرت، ذہن کا فلسفہ (موخرالذکر کی توضیح اس کے علیحدہ تاریخی تحتی شعبوں میں یعنی تاریخ، حقوق اور مذہب کے فلسفے، فلسفے کی تاریخ اور جمالیات وغیرہ سے لی گئی ہے) ان سب مختلف تاریخی شعبوں میں سے ہیگل نے ہر ایک کے اندر ارتقا کے رائج رشتے کو دریافت کرنے اور دکھانے کی کوشش کی۔ اور چونکہ وہ نہ صرف تخلیقی جوہروں کا مالک تھا بلکہ زبردست انسائیکلوپیڈیائی معلومات رکھنے والا بھی اسی لئے اس نے ہر میدان میں عصر ساز کردار ادا کیا۔ یہ بات بجائے خود ظاہر ہے کہ "نظام" کی ضروریات کی بنا پر اس کو اکثر زبردستی ایسی توجیہات کرنا پڑیں جن کے بارے میں اس کے بالشتئے مخالف آج تک چاؤں چاؤں کرتے ہیں۔ لیکن یہ توجیہیں تو اس کے کام کے ڈھانچے اور پاڑ ہیں۔ اگر کوئی یہاں ناحق وقت نہ ضائع کرے اور عالیشان عمارت کے اندر چلا جائے تو اس کو ایسے بے شمار خزانے ملیں گے جن کی قدر و قیمت آج بھی کم نہیں ہوئی ہے۔ تمام فلسفیوں کے لئے "نظام" ہی فانی چیز ہے اور محض اس لئے کہ وہ ذہن انسانی کی لافانی خواہش سے پیدا ہوتا ہے یعنی تمام تضادات پر قابو پانے کی خواہش سے۔ لیکن اگر تمام تضادات سے ہمیشہ کے لئے نبٹ لیا جائے تو ہم نام نہاد مطلق سچائی تک پہنچ جائیں گے یعنی دنیا کی تاریخ اپنی آخری حد تک پہنچ جائے گی لیکن اس کو جاری رہنا ہے اگرچہ اس کے لئے کرنے کو کچھ نہیں رہ جاتا ہے۔ اس طرح ایک نیا اور ناقابل حل تضاد پیدا ہو جاتا ہے۔ اور اگر ہم یہ سمجھ لیتے ہیں (اور اس کو سمجھنے میں خود ہیگل سے زیادہ کسی

اور نے نہیں مدد دی ہے) کہ اس طرح بیان کئے ہوئے فلسفے کے فریضے کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ واحد فلسفی وہ کارنامہ کرے جو پوری نسل انسانی اپنے ترقی یافتہ ارتقا کے دوران کر سکتی ہے۔ اگر ہم یہ سمجھ لیتے ہیں تو پھر لفظ کے پرانے معانی میں سارے، "فلسفے" کا خاتمہ ہو جائے گا۔ اب آدمی "مطلق سچائی" کا پیچھا چھوڑ دیتا ہے جو اس راستے سے یا کسی واحد شخص کے ذریعے حاصل نہیں کی جا سکتی۔ اس کے بجائے وہ اثباتی سائنسوں کے راستے پر چل کر اور ان سائنسوں کے نتائج کی جدلیاتی فکر کی مدد سے تعمیم کر کے قابل حصول نسبتی سچائی کی تلاش کرتا ہے۔ بہرنوع، ہیگل کے ساتھ فلسفے کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ایک طرف تو اس وجہ سے کہ اس کا نظام فلسفے کے پورے ارتقا کا شاندار نچوڑ ہے اور دوسری طرف اس وجہ سے کہ اس نے اگرچہ غیر شعوری طور پر مگر پھر بھی ہمیں نظاموں کی بھول بھلیوں سے نکال کر دنیا کے حقیقی اور مثبت ادراک کا راستہ دکھایا ہے۔

یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ جرمنی کی فضا پر جہاں پہلے ہی فلسفے کا ہلکا سا رنگ تھا ہیگلیائی نظام نے کتنا اثر ڈالا ہو گا۔ یہ ایک فاتحانہ جلوس تھا جو دسیوں سال تک متواتر جاری رہا اور جو ہیگل کی موت 1831 کے بعد بھی نہیں رکا۔ اس کے برعکس ٹھیک 1830 سے 1840 تک ہیگل ازم کا قطعی راج رہا اور وہ کم و بیش مخالفین تک بھی پھیل گیا۔ ٹھیک اسی زمانے میں ہیگلیائی خیالات، شعوری یا غیر شعوری طور پر، انتہائی نوع بنوع سائنسوں میں در آئے حتیٰ کہ مقبول عام ادب اور روزانہ اخبار بھی متاثر ہوئے جن سے اوسط درجے کے "علمی شعور" والے اپنی ذہنی غذا حاصل کرتے ہیں۔ لیکن سارے محاز پر یہ فتح محض اندرونی جدوجہد کا پیش خیمہ تھی۔

جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ہیگل کی تعلیم نے، مجموعی طور پر، اپنے اندر انتہائی مختلف نوعیت کی پارٹیوں کے عملی نظریات کو پناہ دینے کے لئے کافی گنجائش چھوڑی۔ اس زمانے کے نظریاتی جرمنی کی دو چیزیں سب سے زیادہ عملی اہمیت رکھتی تھیں، یعنی مذہب اور سیاست۔ جو بھی ہیگلیائی نظام پر خاص زور دیتا تھا وہ ان دونوں شعبوں میں کافی قدامت پرست ہوتا تھا اور جو بھی جدلیاتی طریقے کو بنیادی چیز سمجھتا وہ سیاست اور مذہب دونوں میں انتہائی حزب مخالف کا آدمی ہو سکتا تھا۔ خود ہیگل بھی، اپنی تصانیف میں اکثر انقلابی غصے سے پھوٹ پڑنے کے باوجود مجموعی طور سے قدامت پرستی کی طرف زیادہ جھکا ہوا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کو اپنے طریقے کے مقابلے میں اپنے نظام کے لئے کہیں "زیادہ سر مغزنی" کرنی پڑی تھی۔ چوتھی دہائی کا خاتمہ ہونے تک اس کے مکتب خیال میں پھوٹ زیادہ سے زیادہ نمایاں ہوتی گئی۔ بائیں بازو کے نام نہاد نوجوان ہیگلیائی پیٹا زم کے حامیوں (5) اور جاگیردار رجعت پرستوں کے خلاف اپنی جدوجہد کے دوران رفتہ رفتہ اس زمانے کے فوری مسائل کے بارے میں اپنی فلسفیانہ بے اعتنائی کا رویہ ترک کرتے گئے جس کی بدولت ان کی تعلیم ابھی تک ریاست کے لئے قابل برداشت تھی، حتیٰ کہ حکومت کی طرف سے تحفظ بھی تھا۔ اور جب 1840 میں فریڈرک ولہلم چہارم کے ساتھ کٹر مذہب پرستی

اور مطلق جاگیردارانہ رجعت پرستی بھی تخت نشین ہوئیں تو کھلی طرف داری ناگزیر ہو گئی۔لڑائی اب بھی فلسفیانہ اسلحہ سے ہی لڑی جارہی تھی لیکن محرِ فلسفیانہ مقاصد کے لئے نہیں۔وہ براہ راست روایتی مذہب اور موجودہ ریاست کی تباہی کے لئے تھی۔اور جبکہ (6) Deutsche Jahrubucher میں فلسفے کے بھیس میں عملی مقاصد زیادہ نمایاں طور پر پیش کئے جارہے تھے تو 1842 میں (7) Rheinische zeitung میں نوجوان ہیگلیائیوں کے اسکول نے براہ راست اس کا اظہار کیا کہ وہ ابھرتی ہوئی ترقی پسند بورژوازی کے فلسفے کا حامل ہے اور فلسفے کی ہلکی نقاب صرف سنسرشپ کو دھوکا دینے کے لئے استعمال کر رہا ہے۔

بہرحال، اس زمانے میں سیاست کا میدان بہت پرخار تھا اور اس لئے خاص لڑائی کا رخ مذہب کے خلاف تھا۔ یہ لڑائی، خصوصاً 1840 سے ، بالواسطہ سیاسی بھی تھی۔ اشٹراؤس کی کتاب "مسیح کی زندگی" نے جو 1835 میں شائع ہوئی، اس کے لئے پہلی ترغیب فراہم کی۔اس میں انجیلی اساطیر کی تشکیل کا جو نظریہ مرتب کیا گیا تھا بعد کو اس کی مخالفت برونو باویر نے کی اور اس کا ثبوت دیا کہ انجیلی قصوں کا پورا سلسلہ خود ان کے مصنفوں نے گھڑا ہے۔اشٹراؤس اور باویر کے درمیان یہ بحث فلسفے کے بھیس میں "خودآگاہی" اور "مادہ" کے درمیان لڑائی کی حیثیت سے چلتی رہی۔اس سوال کو کہ آیا انجیل میں معجزوں کی کہانیاں برادری کے سینے کے اندر غیرشعوری روایتی اساطیری تخلیق کے ذریعہ پیدا ہوئیں یا ان کو خود اہل انجیل نے گھڑ لیا تھا، بڑھا کر یہ سوال بنا لیا گیا کہ آیا دنیا کی تاریخ میں فیصلہ کن کارگر طاقت "مادہ" ہے یا خودآگاہی۔آخر میں اس زمانے کے نزاع کا پیغمبر اشٹرنر میدان میں آیا (باکونین نے اس سے بہت کچھ لیا ہے) اور اعلیٰ "خودآگاہی" پر اپنی اعلیٰ "انا" کو فوقیت دی۔(8)

ہیگلیائی سکول کے ٹوٹنے والے عمل کے اس پہلو پر ہم اور غور نہیں کریں گے۔ ہمارے لئے یہ بات زیادہ اہم ہے کہ سب سے زیادہ باعزم نوجوان ہیگلیائیوں کا بڑا حصہ، اثباتی مذہب کے خلاف اپنی لڑائی کی عملی ضروریات کی وجہ سے، اینگلوفرانسیسی مادیت کی طرف واپس جانے پر مجبور ہوا۔ یہاں ان کا ٹکراؤ اپنے سکول کے نظام سے ہو گیا۔ مادیت فطرت کو واحد حقیقت گردانتی ہے جبکہ ہیگلیائی نظام میں فطرت محض مطلق خیال کی "علیحدگی" کی نمائندگی کرتی ہے یعنی یہ کہنا چاہئے خیال کی گراوٹ کی۔ بہرنوع، غوروفکر اور اس کا پھل یعنی خیال یہاں اولین حیثیت رکھتا ہے اور فطرت ماخوذ ہے جس کا وجود محض خیال کی کرم فرمائی کی وجہ سے ہے۔اور اس تضاد کے بھنور میں پھنس کر نوجوان ہیگلیائی ڈوبتے اور ابھرتے رہے۔

پھر فائرباخ کی کتاب "مسیحیت کی اصلیت" شائع ہوئی۔ایک کاری ضرب کے ساتھ اس نے تضاد کی جان نکال دی اور چنیں چناں کے بغیر پھر مادیت کو تخت نشین کر دیا۔فطرت کا وجود ہر فلسفے سے آزاد ہے۔یہ وہ بنیاد ہے جس پر ہم، سارے انسان جو خود فطرت کی پیداوار ہیں پلے بڑھے ہیں۔فطرت اور انسان کے باہر کسی چیز کا

وجود نہیں ہے اور ہمارے مذہبی توہمات نے جو اعلیٰ ہستیاں تخلیق کی ہیں وہ صرف ہمارے اپنے جوہر کا خیالی عکس ہیں۔ جادو توڑ دیا گیا۔ "نظام" کا بھانڈا پھوڑ کا اس کو الگ پھینک دیا گیا اور یہ دکھا کر کہ تضاد کا وجود صرف ہمارے تصور میں ہے، اس کو ختم کر دیا گیا۔ اس کتاب کا کیسا نجات دلانے والا اثر ہوا اس کو وہی اچھی طرح سمجھ سکتا ہے، جو خود اس تجربے سے گذر چکا ہو۔ ایک عام جوش و ولولہ پھیل گیا اور ہم سب یکدم فائر باخ کے چیلے بن گئے۔ کس جوش کے ساتھ مارکس نے نئے نظریے کا خیر مقدم کیا اور (تمام تنقیدی تحفظات کے باوجود) وہ اس سے کتنے متاثر ہوئے اس کو "مقدس خاندان" پڑھ کر جانا جا سکتا ہے۔

فائر باخ کی کتاب کی خامیوں تک نے اس کے فوری تاثر میں اضافہ کیا۔ اس کے ادبی اور کبھی کبھی بلند بانگ اسلوب نے اس کو عوام میں بڑے پیمانے پر مقبول بنایا اور بہر حال یہ کتاب سال ہا سال کے مجرد اور دقیق ہیگلیائی انداز کے بعد خوش کن تھی۔ یہی اس کتاب میں محبت کی مبالغہ آمیز پرستش کے بارے میں بھی کہا جا سکتا ہے جس کو "خالص فکر" کی نا قابل برداشت فرماں روائی کے بعد معاف تو کیا جا سکتا ہے لیکن جائز نہیں قرار دیا جا سکتا۔ لیکن ہمیں یہ نہ بھولنا چاہئے کہ فائر باخ کی ٹھیک انہی دو کمزوریوں کو اپنے نقطہ آغاز کی حیثیت سے "سچے سوشلزم" (9) نے لے لیا تھا جو 1844 سے "تعلیم یافتہ" جرمنی میں وبا کی طرح پھیل رہا تھا، اور جس نے سائنسی معلومات کی بجائے "محبت" کے ذریعہ انسانیت کی آزادی پیش کی تھی۔ مختصر یہ کہ اس نے اپنے کو ان سر چکرا دینے والی حسین تحریروں اور محبت کے سیلاب میں ڈبو دیا جن کی ٹھیٹھ مثال کارل گرون کی تحریروں میں ملتی ہے۔

ایک اور بات جو ہمیں نہ بھولنا چاہئے یہ ہے کہ ہیگلیائی سکول تو منتشر ہو گیا لیکن ہیگلیائی فلسفہ تنقید سے زیر نہیں کیا جا سکا۔ اشٹراؤس اور بویر دونوں نے اس کا ایک ایک سرا تھام کر ان کو ایک دوسرے کے خلاف بطور مناظرہ رکھا۔ فائر باخ نے نظام کو توڑ کر اسے مسترد کر دیا۔ لیکن کسی فلسفے کو محض یہ کہہ کر نہیں ختم کیا جا سکتا کہ وہ غلط ہے۔ ہیگلیائی فلسفہ جیسی زبردست تخلیق، جس نے قوم کی ذہنی ترقی پر اتنا زبردست اثر ڈالا تھا محض نظر انداز کر کے ختم نہیں کی جا سکتی تھی۔ اسے تو اس کے مخصوص معنی میں "نیچے اتار دینا" تھا یعنی اس کی ہیئت کو تنقید کے ذریعے نکال پھینکنا اور اس نے جو نیا مواد حاصل کیا تھا اس کو محفوظ رکھنا، یہ کیسے کیا گیا، ہم ذیل میں دیکھیں گے۔

لیکن اس دوران 1848 کے انقلاب نے سارے فلسفے کو اسی درشتی سے پرے دھکیل دیا جس طرح فائر باخ نے ہیگل کو دھکیلا تھا اور اس عمل میں خود فائر باخ بھی پس منظر میں دھکیل دیا گیا۔

تمام فلسفے کا، خصوصاً حالیہ فلسفے کا عظیم اور بنیادی سوال فکر اور وجود کے تعلق کا ہے۔ بہت ابتدائی زمانے سے جب لوگ، اپنی جسمانی ساخت سے قطعی نابلد تھے، خواب میں شبیہوں کو دیکھ کر یہ یقین کرنے لگے کہ ان کے خیالات اور احساسات ان کے جسموں کے نہیں بلکہ ایک خاص روح کی سرگرمیاں ہیں جو جسم کے اندر رہتی ہے اور موت ہونے پر اس کو چھوڑ دیتی ہے۔

(وحشیوں اور نیم وحشیوں میں یہ خیال ابھی تک عام ہے کہ جو انسانی شبیہیں خواب میں دکھائی دیتی ہیں وہ ایسی روحیں ہیں جنہوں نے عارضی طور پر اپنے جسموں کو چھوڑ دیا ہے۔ اور وہ آدمی جو خواب دیکھتا ہے خواب میں آنے والی شبیہوں کے اقدامات کا ذمہ دار ہے۔ مثلاً ایم تھرن نے یہ عقیدہ 1884 میں گوی آنا کے انڈین لوگوں میں رائج پایا۔ اینگلز کا نوٹ)

اسی وقت سے لوگ روح اور خارجی دنیا کے درمیان تعلق کے بارے میں سوچنے پر مجبور ہوئے۔ اگر موت ہونے پر روح جسم کو چھوڑ کر زندہ رہتی ہے تو پھر اس کے لئے ایک خاص موت ایجاد کرنے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ اس طرح روح کے لافانی ہونے کا خیال پیدا ہو جو ارتقا کی اس منزل پر کوئی تسکین بخش بات نہیں خیال کی جاتی تھی بلکہ ایسی تقدیر جس کے خلاف لڑنا بے سود تھا، اور اکثر، جیسا کہ یونانیوں میں رائج تھا، وہ اس کو ایک قطعی بدقسمتی خیال کرتے تھے۔ تسکین حاصل کرنے کی مذہبی خواہش وہ سبب نہیں تھی جس کی وجہ سے شخصی لافانیت کا اکتا دینے والا تصور پیدا ہوا بلکہ اس کا سبب یہ سادہ سی حقیقت تھی کہ عام طور پر روح کی موجودگی تسلیم کر کے لوگ اپنی عام اور ہمہ گیر جہالت کی وجہ سے اس بات کا حل نہیں کر سکتے تھے کہ جسم کی موت کے بعد روح کا کیا ہوگا۔ ٹھیک اسی طرح قدرتی طاقتوں کو انسانی جامہ پہنا کر پہلے دیوتا ظہور میں لائے گئے۔ اور مذاہب کے مزید ارتقا میں یہ دیوتا زیادہ سے زیادہ ماورائی دنیاوی شکل اختیار کرتے گئے یہاں تک کہ آخر کار ایک تجریدی (میں اس کو تقریباً تقطیر کہہ سکتا ہوں) عمل کے ذریعہ جو قدرتی طور پر انسان کے ذہنی ارتقا کے دوران ہوا بہت سے کم و بیش محدود دیوتاؤں کے درمیان سے لوگوں کے ذہنوں میں وحدانی مذاہب کے واحد اور غیر معمولی خدا کا خیال ابھرا۔

اس طرح فکر سے وجود کے تعلق کا روح کے فطرت سے تعلق کے سوال (جو پورے فلسفے کا اہم ترین سوال ہے) کی جڑیں مذہب کے مقابلے میں وحشیانہ تنگ نظری اور جہالت کے تصورات میں زیادہ گہری ہیں۔ لیکن اس سوال کو پہلی بار انتہائی شدت کے ساتھ صرف اس وقت پیش کیا جا سکا اور وہ اپنے پوری اہمیت حاصل کر سکا جب یورپ کی آبادی مسیحی قرون وسطیٰ کے طویل خواب گراں سے بیدار ہوئی۔ وجود کے تعلق سے فکر کی حالت کا سوال_ جس نے برسبیل تذکرہ قرون وسطیٰ کے علم الٰہیات (10) Scholasticism میں بڑا اہم رول ادا کیا_ اس سوال نے کہ کون سی چیز اولین ہے، روح یا فطرت، کلیسا کے برخلاف زیادہ تیز صورت اختیار کر لی کہ آیا خدا نے دنیا

کی تخلیق کی یا وہ ابد سے ہی موجود تھی؟

فلسفہ دانوں نے اس سوال کے جو جواب دئے وہ دو بڑے گروہوں میں تقسیم کئے جا سکتے ہیں۔ وہ فلسفی جو روح کو فطرت کے مقابلے میں اولین سمجھتے تھے اور اس طرح آخر کار دنیا کی تخلیق کو کسی نہ کسی صورت میں مانتے تھے، عینیت Idealism کے گروہ میں تھے اور ان کی تحریروں میں، مثلاً ہیگل کے ہاں، یہ تخلیق اکثر عیسائیت سے بھی زیادہ پیچیدہ اور لغو بن گئی۔ دوسرے فلسفی جو فطرت کو اولین سمجھتے تھے مادیت Materialism کے مختلف مکاتیب سے تعلق رکھنے والے تھے۔

عینیت اور مادیت کے یہ دو لفظ دراصل اس کے سوا کچھ نہیں ظاہر کرتے اور یہاں بھی یہ کسی دوسرے مفہوم میں نہیں استعمال کئے گئے ہیں۔ ان کو کوئی دوسرے معنی دینے سے کیا گڑبڑ ہوتی ہے یہ ہم ذیل میں دیکھیں گے۔

لیکن فکر اور وجود کے تعلق کے سوال کا ایک اور پہلو بھی ہے۔ جو دنیا ہمارے چاروں طرف ہے اس کا ہمارے خیالات کا کیا تعلق ہے؟ کیا ہماری فکر حقیقی دنیا کے ادراک کی صلاحیت رکھتی ہے؟ کیا ہم حقیقی دنیا کے متعلق اپنے خیالات اور تصورات میں حقیقت کی صحیح عکاسی کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں؟ فلسفیانہ زبان میں اس سوال کو فکر اور وجود کی مماثلت کا سوال کہتے ہیں اور فلسفیوں کی غالب اکثریت اس سوال کا جواب اثبات میں دیتی ہے۔ مثلاً ہیگل کے ہاں اس کی تصدیق بجائے خود صاف ہے، کیونکہ بقول ہیگل ہم حقیقی دنیا میں جس چیز کا ادراک کرتے ہیں وہ اس کا فکری مواد ہی ہے، جس کی بدولت دنیا بتدریج مطلق خیال کی حقیقی شکل اختیار کرتی ہے۔ اس مطلق خیال کا وجود کہیں ابد سے، دنیا سے آزاد اور دنیا سے پہلے تھا۔ یہ بات کسی مزید ثبوت کے بغیر ظاہر ہے کہ فکر ایسے مواد کا ادراک کر سکتی ہے جو ابتدا سے ہی فکری مواد ہو۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ یہاں جو کچھ ثابت کرنا ہے وہ پہلے ہی سے خموشی کے ساتھ مقدموں کے اندر پنہاں ہے۔ لیکن اس بات نے ہیگل کو فکر اور وجود کی مماثلت کے بارے میں ثبوت کے ذریعہ مزید یہ نتیجہ اخذ کرنے سے نہیں روکا کہ اس کا فلسفہ، چونکہ وہ اس کے خیال میں صحیح ہے، اس لئے صرف وہی صحیح ہے اور فکر اور وجود کی مماثلت کو اپنے جواز کا ثبوت اس طرح دینا چاہئے کہ انسانیت اس کے فلسفے کو فوراً نظریے سے عمل میں تبدیل کر دے اور ساری دنیا کو ہیگلیائی اصولوں کی بنا پر بدل دیا جائے۔ یہ ایک ایسا واہمہ ہے جس میں ہیگل کے ساتھ تقریباً سبھی فلسفی مبتلا ہیں۔

ان کے علاوہ فلسفیوں کا ایک گروہ بھی ہے جو دنیا کے کسی ادراک یا کم از کم جامع ادراک کے امکان پر شک کرتے ہیں۔ ان جدید فلسفیوں میں سے ہیوم اور کانٹ ہیں جنہوں نے فلسفیانہ ارتقا میں اہم رول ادا کیا ہے۔ جہاں تک عینی idealist نقطۂ نظر سے ممکن تھا اس خیال کی تردید میں اہم ترین بات ہیگل کہہ چکا ہے۔ اس میں فائرباخ نے جو مادی اضافے کئے ہیں ان میں گہرائی کم اور ایج زیادہ ہے۔ اس کی اور تمام دوسرے فلسفیانہ خبطوں

کی انتہائی موثر تردید عمل سے یعنی تجربے اور صنعت سے ہوتی ہے۔ اگر ہم قدرتی عمل کے بارے میں اپنی سوجھ بوجھ کی صحت کو اسے خود کر کے ثابت کر سکیں، اس کو اپنے حالات سے علیحدہ کر کے اور پھر اس کو اپنے مقاصد کے لئے استعمال کر سکیں تو اس سے کانٹ کی ناقابل گرفت "شے بالذات" ختم ہو جاتی ہے۔ پودوں اور جانوروں کے اجسام میں پیدا ہونے والے کیمیائی مادے اس وقت تک "شے بالذات" رہے جب تک نامیاتی کیمیا نے ان کو یکے بعد دیگرے بنانا شروع نہیں کیا جس کے بعد "شے بالذات" ہمارے لئے شے بن گئی۔ مثلاً مجیٹھ کا رنگنے والا مادہ آلیزرین جواب ہم کھیتوں میں مجیٹھ اگا کر اس کی جڑوں سے نہیں حاصل کرتے بلکہ اس کو زیادہ سستا اور آسانی سے کوئلے سے بنا لیتے ہیں۔ تین صدیوں تک کوپرنیکس کا نظام شمسی ایک مفروضہ رہا اگر چہ وہ یقین کی اونچی منزل میں تھا لیکن تھا مفروضہ ہی۔ جب لے ورئے نے اس نظام کی مہیا کی ہوئی معلومات کے ذریعے نہ صرف ایک انجانے سیارے کی موجودگی کا نتیجہ اخذ کیا بلکہ اس جگہ کا بھی حساب لگا لیا جو اس سیارے کی لازمی طور سے آسمان پر ہونی چاہئے اور گالے نے جب واقعی اس سیارے (11) کو پا لیا تو کوپرنیکس کا نظام پایہ ثبوت کو پہنچ گیا۔ پھر بھی اگر کانٹ کے جدید پیرو جرمنی میں کانٹ کے نظریے کو اور لا ادریت کے پیرو (12) agnostics انگلستان میں ہیوم کے نظریے کو (جو وہاں دراصل ختم نہیں ہوا تھا) دوبارہ زندہ کرنے کے لئے اس کے باوجود کوشاں ہیں کہ ان دونوں کی نظریاتی اور عملی تردید مدتوں ہوئے کی جا چکی ہے تو یہ سائنسی لحاظ سے رجعت اور عملی لحاظ سے دنیا کے سامنے مادیت سے منکر رہ کر لیکن اس کو شرماحضوری چپکے سے تسلیم کرنا ہے۔

لیکن اس زمانے کے دوران ڈیکارٹ سے لے کر ہیگل تک اور ہوبس سے لے کر فائرباخ تک فلسفیوں نے محض خالص فکر کی طاقت سے ہی ولولہ نہیں حاصل کیا، جیسا کہ وہ سمجھتے تھے۔ اس کے برعکس، جس چیز نے ان کو سب سے زیادہ آگے کی طرف دھکیلا وہ قدرتی سائنس اور صنعت کی ترقی کی طاقتور اور برابر زیادہ تیز ہونے والی رو تھی۔ مادیت پسندوں کے لئے یہ بات سطح پر ہی دیکھی جا سکتی تھی لیکن عینی نظاموں نے بھی اپنے کو زیادہ سے زیادہ مادی مواد سے بھر لیا اور روح اور مادے کے درمیان تضاد کو ہمہ اصنام پرستی سے pantheism ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرنے لگے۔ اس طرح بالآخر ہیگلیائی نظام صرف ایسی مادیت کی نمائندگی کرتا ہے جس کو عینی لحاظ سے، طریقے اور مواد میں الٹا کر دیا گیا ہے۔

اس لئے یہ بات قابل فہم ہے کہ اشتارکے نے فائرباخ کی خصوصیات کا جائزہ لیتے ہوئے سب سے پہلے فکر اور وجود کے تعلق کے بنیادی سوال پر فائرباخ کے رویے کی چھان بین کی ہے۔ مختصر تمہید کے بعد، جس میں قبل کے فلسفیوں کے (خصوصاً کانٹ کے زمانے سے) خیالات غیر ضروری بوجھل فلسفیانہ زبان میں پیش کئے گئے ہیں اور ہیگل کو، اس کی تصانیف کے بعض حصوں تک بہت رسمی طور سے محدود رہ کر، اس سے کہیں کم جگہ دی گئی جتنی اس

کے لئے مناسب تھی، فائر باخ کی "مابعدالطبعیات" کے ارتقا کے دھارے کا ایک تفصیلی بیان دیا گیا ہے جیسیکہ اس دھارے کی عکاسی اس فلسفی کی ان تحریروں سے متواتر ہوتی ہے جن کا تعلق موجودہ سوال سے ہے۔ اس بیان کو بڑی محنت اور وضاحت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ صرف یہ کہ پوری کتاب کی طرح یہ حصہ بھی ایسی بوجھل فلسفیانہ لفاظی سے بھرا ہوا ہے جو ہر جگہ ناگزیر نہ تھی۔ اور اس کا مصنف ایک ہی مکتب فکر کے یا خود فائر باخ کی اصطلاحوں تک جتنا ہی کم اپنے کو محدود رکھتا ہے اور جتنا ہی زیادہ وہ بہت سے مختلف رجحانات کی اصطلاحوں کو اس میں ٹھونستا ہے خصوصاً ایسے رجحانات کو جواب زوروں میں پھیلے ہوئے ہیں اور اپنے کو فلسفیانہ کہتے ہیں، اتنا ہی اس کی محنت کا نتیجہ الٹا پلٹا ہوتا ہے۔

فائر باخ کے ارتقا کا راستہ ایک ہیگلیائی سے (یہ سچ ہے کہ وہ کٹر ہیگلیائی کبھی نہیں تھا) مادیت پسند کی طرف ہے، ایک ایسا ارتقا جس نے ایک واضح منزل پر پہنچ کر اپنے متقدم کے عینی نظام سے اس کی مکمل علیحدگی کو ضروری بنا دیا۔ آخر کار فائر باخ نے ناقابل مزاحمت وقت کے ساتھ یہ سمجھ لیا کہ ہیگل نے دنیا سے قبل "مطلق خیال" کے وجود، دنیا کے وجود سے پہلے "منطقی مدارج کے ماقبل وجود" کے بارے میں جو کہا ہے وہ ماورائے دنیاوی خالق کے وجود کے عقیدے کی واہمانہ باقیات کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ یہی مادی، احساس کے ذریعے شعور میں آنے والی دنیا جس میں ہم رہتے ہیں واحد حقیقی دنیا ہے اور یہ کہ ہمارا شعور اور فکر چاہے جتنے ماورائے احساس کیوں نہ معلوم ہوتے ہوں، وہ مادی اور جسمانی عضو یعنی دماغ کی پیداوار ہیں۔ مادہ ذہن کی پیداوار نہیں ہے بلکہ ذہن خود مادے کی اعلیٰ ترین پیداوار ہے یہ واقعی خالص مادیت ہے۔ لیکن یہاں تک پہنچ کر فائر باخ رک جاتا ہے۔ وہ رائج فلسفیانہ تعصب پر قابو نہیں پا سکتا، اس تعصب پر جو مادیت کے نفس کے خلاف نہیں بلکہ اس کے نام کے خلاف ہے۔ وہ کہتا ہے:

> "میرے لئے مادیت انسانی جوہر اور علم کی عمارت کی بنیاد ہے۔ لیکن میرے لئے وہ ایسی چیز یعنی بذات خود عمارت نہیں ہے جو وہ عضویات اور قدرتی سائنس کے ماہروں کے لئے محدود معنی میں ہے مثلاً مولیشوٹ کے لئے اور جوان کے نقطۂ نظر اور مہارت کے لحاظ سے قطعی ہے۔ میں پیچھے جاتے ہوئے مادہ پرستوں سے بالکل متفق ہوں لیکن آگے جاتے ہوئے میں ان کے ساتھ نہیں ہوں۔

یہاں فائر باخ مادے اور روح کے درمیان تعلق رکھنے والے واضح نظریے پر مبنی ایک عام عالمی نقطۂ نظر کی حیثیت سے مادیت کو اور اس مخصوص شکل کو گڈ مڈ کر دیتا ہے جس میں اس عالمی نقطۂ نظر کا اظہار ایک واضح تاریخی منزل پر یعنی اٹھارویں صدی میں ہوا۔ مزید برآں وہ اس کو اس سطحی اور بگاڑی ہوئی شکل سے بھی گڈ مڈ کرتا ہے جس

میں اٹھارویں صدی کی مادیت فطرت پرستوں اور ڈاکٹروں کے دماغوں میں آج تک چلی آ رہی ہے، وہ شکل جس کی تبلیغ چھٹی دہائی میں سفری مبلغین بخنر، فوگٹ اور مولیشوٹ نے کی۔ لیکن ٹھیک عینیت کی طرح مادیت بھی ارتقا کی سلسلے وار منزلوں سے گذری ہے۔ ہر عصر ساز دریافت کے ساتھ، حتیٰ کہ قدرتی سائنس کے شعبے میں بھی، مادیت کو اپنی شکل بدلنی پڑی ہے۔ اور تاریخ کی مادی نقطۂ نظر سے وضاحت ہونے کے بعد یہاں بھی مادیت کی ترقی کی ایک نئی شاہراہ کھل گئی۔

پچھلی صدی کی مادیت (13) زیادہ تر میکانکی تھی کیونکہ اس وقت تمام قدرتی سائنسوں میں صرف میکانکس اور درحقیقت وہ بھی صرف ٹھوس اجسام (فلکی اور ارضی اجسام) کی میکانکس۔ مختصر یہ کہ کشش ثقل کی میکینکس کے واضح انجام تک پہنچی تھی۔ کیمیا اس وقت تک صرف ابتدائی شکل میں فلوگستون (14) کی نظریے پر مبنی تھی۔ حیاتیات کی سائنس ابھی بچوں کے پیرہن میں تھی، نباتات اور حیوانات کے اجسام کا سرسری جائزہ لے کر یہ وضاحت کی گئی تھی کہ وہ خالص میکانکی سبب کا نتیجہ ہیں۔ ڈیکارٹ کے لئے جو کچھ جانور تھا وہی اٹھارویں صدی کے مادیت پرستوں کے لئے آدمی تھا، یعنی مشین۔ کیمیائی اور نامیاتی نوعیت کے عوامل پر (جن میں میکانکس کے قوانین بھی کار فرما رہتے ہیں لیکن دوسرے ان کو پس پشت ڈال دیتے ہیں) صرف میکانکس کے معیاروں کا یہ اطلاق اس زمانے میں کلاسیکی فرانسیسی مادیت کی پہلی انوکھی لیکن ناگزیر کوتاہی تھی۔

اس مادیت کی دوسری انوکھی کوتاہی یہ تھی کہ وہ دنیا کو ایک عمل اور ایسا مادہ سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتی تھی جس میں متواتر تاریخی ارتقا ہو رہا ہو۔ یہ اس وقت کی قدرتی سائنس کی سطح اور اس سے منسلک فلسفیانہ فکر کے مابعد الطبعیاتی یعنی غیر جدلیاتی طریقے کے مطابق تھا۔ اتنا معلوم تھا کہ فطرت متواتر متحرک ہے۔ لیکن اس وقت کے خیال کے مطابق یہ حرکت بھی متواتر ایک ہی چکر میں ہو رہی تھی اور اس لئے اپنی جگہ سے نہیں ٹلتی تھی اور بار بار ایک ہی طرح کے نتائج پیدا کرتی تھی۔ یہ تصور اس زمانے میں ناگزیر تھا۔ شمسی نظام کے آغاز کے بارے میں کانٹ کا نظریہ ابھی پیش ہی کیا گیا تھا اور لوگ اس کو صرف ایک عجوبہ خیال کرتے تھے۔ زمین کے ارتقا کی تاریخ _ علم ارضیات _ لوگ بالکل نہیں جانتے تھے اور یہ نظریہ کہ آج کی جان دار قدرتی ہستیاں ارتقا کے ایک ایسے طویل سلسلے کا نتیجہ ہیں جو سادہ سے پیچیدہ ہوتا گیا، اس وقت سائنسی طور پر نہیں پیش کیا جا سکا تھا۔ اس لئے فطرت کے بارے میں غیر تاریخی نظریہ ناگزیر تھا۔ ہم اس بنا پر اٹھارویں صدی کے فلسفیوں کو موردِ الزام نہیں ٹھہرا سکتے کیونکہ یہی بات ہیگل کے ہاں بھی پائی جاتی ہے۔ اس کی رائے میں فطرت، خیال سے محض "علیحدگی" ہے اور اس وجہ سے زمانی ترقی کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ فطرت اپنے تنوع کی صرف مکانی توسیع کی اس طرح اہل ہے کہ وہ ارتقا کے ان تمام منازل کو بیک وقت اور ایک دوسرے کے ساتھ دکھاتی ہے جن پر وہ مشتمل ہے اور ایک طرح کے عوامل کو متواتر

دہرانے پر مجبور ہے۔ وقت (جو تمام ارتقا کی بنیادی شرط ہے) سے ماورا مکانی ارتقا کی لغویت ہیگل فطرت پر ٹھیک اس وقت مسلط کر دیتا ہے جب ارضیات، جینیات، پودوں اور جانوروں کی عضویات اور نامیاتی کیمیا کی سائنسوں کو کافی ترقی دی جا رہی تھی اور جب ہر جگہ ان نئی سائنسوں کی بنیاد پر ارتقا کے اس نظریے کے بارے میں جو بعد کو آیا، دانش مندانہ پیش بینیاں ہو رہی تھیں (مثلاً گوئٹے اور لا مارک) لیکن ہیگل کے نظام کا تقاضہ یہی تھا۔ اس لئے طریقے کو نظام کی خاطر اپنے آپ سے غداری کرنی پڑی۔

یہی غیر تاریخی نظریہ تاریخ کے ہر شعبے میں بھی پھیلا ہوا تھا۔ یہاں قرون وسطیٰ کی باقیات کے خلاف جدو جہد نے نظر کو دھندلا کر دیا تھا۔ قرون وسطیٰ کو تاریخ میں محض ایک ایسا وقفہ سمجھا گیا جو ایک ہزار سال کی ہمہ گیر بربریت کی پیداوار تھا۔ قرون وسطیٰ میں جو زبردست ترقی ہوئی تھی یعنی یورپی تہذیب کی زیادہ توسیع، ایک دوسرے کے پڑوس میں جان دار اور بڑی ریاستوں کی تشکیل اور پھر چودھویں اور پندرھویں صدیوں میں زبردست ٹیکنیکی ترقی_ یہ سب باتیں نہیں دیکھی گئیں۔ اس طرح عظیم تاریخی رابطے پر معقولیت کے ساتھ غور کرنا ناممکن ہو گیا اور فلسفیوں کے لئے تاریخ زیادہ سے زیادہ مثالوں اور نمونوں کا مجموعہ بن کر رہ گئی۔

وہ اوچھے لوگ جو چھٹی دہائی کے دوران جرمنی میں مادیت میں اپنی ٹانگ اڑا رہے تھے کسی طرح اپنے استادوں کی اس خامی سے چھٹکارا نہ پا سکے۔ اس دوران قدرتی سائنسوں میں جو ترقیاں ہوئیں انہوں نے ان لوگوں کے لئے دنیا کے کسی خالق کے وجود کے خلاف محض نئے ثبوتوں کا کام دیا۔ چنانچہ انہوں نے اس نظریے کو اور فروغ دینے سے کوئی سروکار نہ رکھا۔ حالانکہ عینیت کے آخری دن تھے اور 1848 کا انقلاب اس پر مہلک ضرب لگا چکا تھا لیکن اس کو یہ دیکھ کر اطمینان ہو رہا تھا کہ مادیت فی الحال اور نیچے گر گئی ہے۔ فائر باخ اس مادیت کی ذمے داری سے دستبردار ہونے میں بالکل بجا تھا، صرف اس کو یہ نہ چاہئے تھا کہ وہ ان سفری مبلغین کے اصولوں کو عام طور پر مادیت کے ساتھ گڈ مڈ کرے۔

بہر حال یہاں دو باتوں کو ملحوظ رکھنا ہے۔ اول تو یہ کہ فائر باخ کی زندگی کے دوران طبعی سائنس میں ابھی طوفانی ابال آ رہا تھا جس نے محض پچھلے پندرہ سال کے دوران صاف اور نسبتاً مختتم صورت اختیار کی ہے۔ اتنی نئی سائنسی معلومات حاصل کی گئیں جس کی ابھی تک کوئی مثال نہ ہے، لیکن ان دریافتوں کے ہنگامے میں جن کی بوچھاڑ یکے بعد دیگرے ہو رہی تھی، رابط کا تعین اور اس طرح نظم پیدا کرنا صرف حال ہی میں ممکن ہوا۔ یہ سچ ہے کہ فائر باخ کی زندگی میں ہی تین اہم ترین دریافتیں ہوئیں یعنی خلئے، توانائی میں تغیر اور ڈارون سے منسوب ارتقا کا نظریہ۔ لیکن کیا دیہات کی تنہائی میں رہنے والا اکیلا فلسفی ان سائنسی ترقیوں کی اس حد تک واقفیت حاصل کر سکتا تھا کہ ان کی پوری قدر و قیمت کو سمجھ سکے جو خود طبعی سائنس کے ماہروں کے درمیان ابھی تک متنازعہ تھیں اور وہ ان کو

مناسب طریقے سے استعمال کرنا نہیں جانتے تھے؟ اس کی ذمے داری سراسر جرمنی کے بدبخت حالات پر عائد ہوتی ہے جن کے نتیجے میں مکڑی کے جالے بننے والے اور بال کی کھال نکالنے والے تنگ نظر مذہبی حضرات فلسفے کی کرسیوں پر براجمان تھے جبکہ فائر باخ جوان سے کہیں زیادہ بلند تھا ایک چھوٹے سے گاؤں میں پڑا اسڑ رہا تھا۔ اس لئے یہ فائر باخ کا قصور نہیں ہے کہ فطرت کا وہ تاریخی نظریہ جس کو اب مرتب کرنا ممکن ہوا ہے اور جس نے فرانسیسی مادیت کا سارا یک طرفہ پن دور کر دیا ہے اس کی دسترس سے دور رہا۔

دوسرے، فائر باخ یہ دعویٰ کرنے میں بالکل حق بجانب تھا کہ صرف طبعی سائنس مادیت "انسانی علم کی عمارت کی بنیاد ہے لیکن بذات خود عمارت نہیں ہے" کیونکہ ہم صرف فطرت میں ہی نہیں بلکہ انسانی سماج میں رہتے ہیں اور یہ سماج فطرت کی طرح ارتقا کی اپنی تاریخ اور اپنی سائنس رکھتا ہے۔ اس لئے سماج کے بارے میں سائنس یعنی تاریخی اور فلسفیانہ کہلائی جانے والی سائنسوں کے نچوڑ کو مادی بنیاد سے ہم آہنگ کرنے اور پھر اس بنیاد پر اس کی تعمیرِ نو کرنے کا سوال تھا۔ لیکن فائر باخ کی قسمت میں یہ کرنا نہیں لکھا تھا۔ اس "بنیاد" کے باوجود وہ یہاں عینیت کی زنجیروں میں جکڑا رہا۔ اس واقعے کا اعتراف اس نے ان الفاظ میں کیا ہے: "میں پیچھے جاتے ہوئے مادہ پرستوں سے بالکل متفق ہوں لیکن آگے جاتے ہوئے میں ان کے ساتھ نہیں ہوں!" لیکن یہاں، سماجی دنیا میں خود فائر باخ اپنے 1840 یا 1844 کے موقف سے "آگے" نہیں بڑھا۔ یہ خاص طور سے اس علیحدگی کی وجہ سے ہوا جس نے اس کو مجبور کیا کہ وہ (جس کے لئے تمام فلسفیوں میں سب سے زیادہ اپنی رغبت کی وجہ سے سماج کی ضرورت تھی) اپنے تنہا دماغ سے خیالات پیدا کرے، بجائے اس کے کہ وہ اپنے پائے کے دوسرے لوگوں سے دوستانہ اور مخاصمانہ مقابلے کر کے ایسا کرے۔ بعد کو ہم تفصیلی طور پر اس کا جائزہ لیں گے کہ وہ اس شعبے میں کس حد تک عینت پرست تھا۔

یہاں اس بات کا اور اضافہ کرنے کی ضرورت ہے کہ اشٹارکے فائر باخ کی عینیت کو غلط جگہ تلاش کرتا ہے۔ اس نے لکھا ہے:

"فائر باخ عینیت پرست ہے۔ وہ انسانیت کی ترقی پر یقین کرتا ہے۔" بہر حال بنیاد، سارا ذیلی ڈھانچہ عینیت پرستی ہی ہے۔ (صفحہ 19) جب ہم اپنے اخلاقی محرکات کی پیروی کرتے ہیں تو حقیقت پسندی ہمارے لئے گمراہی سے تحفظ کے سوا اور کچھ نہیں ہوتی۔ کیا ہمدردی، محبت اور حق و انصاف کا ولولہ مثالی طاقتیں نہیں ہیں؟" (صفحہ 8)

اول تو یہاں عینیت پرستی Idealism کا مطلب مثالی مقاصد ideal, aims کی پیروی کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ لیکن ان مقاصد کا تعلق لازمی طور پر زیادہ سے زیادہ کانٹ کی عینیت پرستی اور اس کے "قطعی حکم" Categorical imperative سے ہے۔ بہر حال کانٹ نے خود اپنے فلسفے کو فوق تجربی عینیت پرستی

Transcendental Idealism کہا ہے، اس لئے نہیں کہ اس میں کانٹ نے اخلاقی آدرشوں کا ذکر کیا ہے بلکہ بالکل دوسرے اسباب سے جیسا کہ اشٹار کے کو یاد ہوگا۔ اس وہم نے کہ فلسفیانہ عینیت اخلاق یعنی سماجی آدرشوں کے عقیدے کے گرد گھومتی ہے، فلسفے سے باہران جرمن کوتاہ بینوں کے درمیان جنم لیا جنہوں نے شیلر کی نظموں سے فلسفیانہ تعلیم کے ایسے چند ٹکڑے رٹ لئے جن کی انہیں ضرورت تھی۔ کانٹ کے مجہول "قطعی حکم" (مجہول اس لئے کہ یہ ناممکن کا مطالبہ کرتا ہے اور اسی لئے کبھی حقیقت تک نہیں پہنچتا) کسی نے بھی اتنی کڑوی تنقید نہیں کی ہے، کسی نے بھی شیلر کے پھیلائے ہوئے ناقابل حصول آدرشوں کے لئے کوتاہ بین جذباتی جوش کا اتنا مذاق نہیں اڑایا ہے جتنا کہ خود مکمل عینیت پرست ہیگل نے (مثلاً دیکھئے ہیگل کی کتاب مظہریات، یعنی Phenomenology of Mind۔

دوسرے یہ کہ ہم اس واقعہ کو نظر انداز نہیں کر سکتے کہ ہر اس چیز کو جو لوگوں کو عمل پر آمادہ کرتی ہے ان کے دماغوں سے ہو کر آنا چاہیئے، حتیٰ کہ کھانا اور پینا بھی جو دماغ سے گذر کر بھوک پیاس کے آنے والے احساس سے شروع ہوتا ہے اور اس کا خاتمہ بھی اس طرح دماغ سے گذر کر آنے والے اسی احساس کی تکمیل پر ہوتا ہے۔ آدمی پر بیرونی دنیا کے اثرات اپنے آپ کو اس کے دماغ میں ظاہر کرتے ہیں اور وہاں جذبات، خیالات، ہیجانات اور قوت ارادی، مختصر یہ کہ "اخلاقی محرکات" میں معکوس ہوتے ہیں اور اس شکل میں "مثالی طاقتیں" بن جاتے ہیں۔ اگر کسی آدمی کو اس لئے عینیت پرست سمجھا جاتا ہے کہ وہ "اخلاقی محرکات" کی پیروی کرتا ہے کہ مثالی طاقتیں اس پر اثر انداز ہوتی ہیں تو ہر شخص جس کی نشوونما حسب معمول ہوئی ہے، پیدائشی عینیت پرست ہے اور پھر اس صورت میں کیسے کوئی مادیت پرست ہو سکتا ہے۔

تیسرے، اس یقین کا کہ انسانیت، کم از کم فی الحال مجموعی طور پر ترقی کی طرف جا رہی ہے اس تضاد سے قطعی تعلق نہیں ہے جو مادیت اور عینیت کے درمیان ہے۔ فرانسیسی مادیت پرست اس عقیدے کو ماننے میں مذہب فطرت (15) کے پیرو والٹیئر اور روسو سے کچھ کم کٹر نہیں تھے اور اکثر اس کے لئے زبردست ذاتی قربانیاں کرتے تھے۔ اگر کسی نے بھی اپنی زندگی "حق اور انصاف کے ولولے" کے لئے وقف کر دی (اس جملے کو اچھے معنی میں استعمال کرتے ہوئے) تو وہ تھا مثال کے لئے دیدرو۔ اس لئے اگر اشٹار کے ان سب باتوں کو عینیت قرار دیتا ہے تو یہ محض اتنا ثابت کرتا ہے کہ لفظ مادیت اور دونوں رجحانوں کے درمیان سارا تضاد یہاں اس کے لئے بے معنی ہو گیا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ یہاں اشٹار کے، خواہ غیر شعوری طور پر کیوں نہ ہو، کوتاہ بینوں کے اس تعصب کو ناقابل معافی چھوٹ دیتا ہے جو لفظ مادیت کے خلاف پادریوں کی متواتر بدنام کن باتوں کا نتیجہ تھا۔ کوتاہ بین، مادیت کے لفظ

سے شکم پروری، شراب خوری، بدنگاہی، شہوت پرستی، غرور، حرص وطمع، منافع خوری، اور اسٹاک ایکسچنج کی دھوکے بازی_ مختصر یہ کہ وہ سارے گندے عیوب سمجھتا ہے جن کو خود ڈھکے چھپے کرتا ہے، اور عینیت کے لفظ سے نیکی، ہمہ گیر فیاضی اور عام طور سے وہ "بہتر دنیا" سمجھتا ہے جس پر وہ خود زیادہ سے زیادہ اس وقت یقین کرتا ہے جب وہ جبر وتشدد کا شکار ہو جاتا ہے یا اپنے مروجہ "مادی" شدائد کے وجہ سے دیوالیہ پن میں مبتلا ہو جاتا ہے اسی وقت وہ اپنا محبوب راگ الاپتا ہے۔ آدمی کیا ہے؟ آدھا جانور، آدھا فرشتہ۔

بقیہ کے متعلق اشٹارکے فائر باخ کو ان غوغائی نائب پروفیسروں کے حملوں اور اصولوں سے بچانے کی غرض سے بڑی تکلیف گوارا کرتا ہے جو آج کل جرمنی میں فلسفیوں کے نام سے چالو ہیں۔ ان لوگوں کے لئے جن کو کلاسیکی جرمن فلسفے کی اس بگڑی ہوئی نسل سے دلچسپی ہے، ان کے لئے یہ واقعی اہم ہے۔ ممکن ہے کہ خود اشٹارکے کو یہ بات ضروری معلوم ہوئی ہو۔ لیکن ہم اپنے قاری کو اس سے محفوظ رکھیں گے۔

3

فائر باخ کی اصلی عینیت اس وقت واضح ہو جاتی ہے جب ہم اس کے مذہب اور اخلاقیات کے فلسفے کی طرف آتے ہیں۔ وہ کسی طرح بھی مذہب کو ختم کرنا نہیں چاہتا بلکہ اس کو بہتر بنانا چاہتا ہے۔ بقول فائر باخ خود فلسفے کو مذہب میں ضم ہو جانا چاہئے، وہ لکھتا ہے:

> "انسانیت کے ادوار کا امتیاز صرف مذہبی تبدیلیوں سے ہوتا ہے۔ کوئی تاریخی تحریک صرف اس وقت بنیادی بنتی ہے جب اس کی جڑیں لوگوں کے دل میں ہوں۔ دل مذہب کی کوئی شکل نہیں ہے، اس لئے نہیں کہا جا سکتا کہ موخرالذکر کو دل میں جاگزیں ہونا چاہئے۔ دل تو مذہب کا نچوڑ ہے"

فائر باخ کے خیال کے مطابق مذہب انسانوں کے درمیان وہ تعلق ہے جس کی بنیاد جذبے پر ہے، یہ تعلق دل پر مبنی ہے، ایسا تعلق جو ابھی تک اپنی سچائی کو حقیقت کے خیالی عکس میں تلاش کر رہا تھا یعنی ایک یا کئی خداؤں کے وسیلے سے جو انسانی صفات کے خیالی عکس ہیں، لیکن اب وہ اس کو براہ راست کسی وسیلے کے بغیر "من" اور "تو" کی محبت میں پا لیتا ہے۔ اس طرح آخر کار فائر باخ کے لئے جنسی محبت اس کے نئے مذہب کے عمل کی اگر سب سے بلند نہیں تو بلند ترین شکلوں میں ایک بن جاتی ہے۔

انسانوں کے درمیان ایسے تعلقات جن کی بنیاد جذبے پر ہے، اور خاص طور پر دو جنسوں کے درمیان تعلقات کا وجود انسانیت کے وجود کے ساتھ ہی ہوا تھا۔ جہاں تک جنسی محبت کا سوال ہے تو وہ ارتقا کے دور سے

گذری ہے اور پچھلی آٹھ صدیوں کے دوران اس نے ایسی جگہ حاصل کر لی ہے جس نے اس کو اس دور کی شاعری کا محوری نکتہ بنا دیا ہے۔ موجودہ اثباتی مذاہب نے ریاست کی کنٹرول کی ہوئی جنسی محبت یعنی شادی کے قوانین کو اعلیٰ تقدس دینے تک اپنے آپ کو محدود کر لیا ہے اور یہ سب محبت اور دوستی کے عمل کو بدلے بغیر کل غائب ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ فرانس میں عیسائی مذہب 98-1793 کے دوران واقعی اس حد تک غائب ہوا کہ نپولین بھی اس کو مخالفت اور دشواری کے بغیر دوبارہ رائج نہ کر سکا۔ اور اس وقفے کے دوران، اس کی جگہ فائر باخ کے نئے مذہب جیسا کوئی بدل لانے کی ضرورت نہیں پڑی۔

یہاں فائر باخ کی عینیت اس پر مشتمل ہے کہ وہ انسانوں کے درمیان باہمی رغبت پر مبنی باہمی تعلقات _ جنسی محبت، دوستی، دردمندی اور ایثار وغیرہ کو اس طرح جیسا کہ وہ بذات خود ہیں، یعنی کسی خاص مذہب سے متعلق کئے بغیر، بالکل نہیں تسلیم کرتا، اگرچہ یہ مذہب اس کے لئے بھی ماضی کی چیز ہیں۔ وہ اس پر زور دیتا ہے کہ یہ تعلقات اسی وقت اپنی پوری قدر و قیمت حاصل کریں گے جب ان کو مذہب کے نام سے مقدس بنایا جائے گا۔ اس کے لئے یہ خاص چیز نہیں کہ ان خالص انسانی تعلقات کا وجود ہے بلکہ ان کو نئے اور سچے مذہب کی حیثیت سے دیکھنا چاہئے۔ وہ اس وقت اپنی پوری قدر و قیمت کو پہنچ سکتے ہیں جب ان پر کسی مذہب کا ٹھپہ لگا دیا جائے۔ Religion، مذہب ماخوذ ہے لفظ *religare* سے اور اس کے ابتدائی معنی ہیں بندھن۔ اس لئے دو آدمیوں کے درمیان ہر بندھن religion ہے۔ ایسا لفظی ہیر پھیر عینی فلسفے کا آخری حربہ ہے۔ واقعی استعمال کے تاریخی ارتقا کے مطابق لفظ کے جو معنی ہیں اس کو نہیں بلکہ ایسے معنی کو اہمیت دی جاتی ہے جو اس کے ماخوذ کے مطابق ہونے چاہئیں۔ جنسی محبت اور جنسوں کے درمیان مباشرت کو "مذہب" کی حیثیت دی جاتی ہے محض اس لئے کہ لفظ مذہب جو عینیت پرستوں کی یادوں کے لئے اتنا عزیز ہے کہیں زبان سے غائب نہ ہو جائے۔ لوئی بلانک کا رجحان رکھنے والے پیرس کے اصلاح پسند پانچویں دہائی میں ٹھیک اسی طرح اظہار خیال کرتے تھے اور ہم سے کہا کرتے تھے "اچھا، تو لامذہبیت آپ کا مذہب ہے؟" اگر فائر باخ کوئی سچا مذہب واقعی فطرت کے مادی نظریے کی بنا پر قائم کرنا چاہتا ہے تو یہ ایسا ہی ہوگا جیسے جدید علم کیمیا کو الکیمیا ماننا۔ اگر مذہب کا وجود خدا کے بغیر ہو سکتا ہے تو الکیمیا کا وجود اس کے پارس پتھر کے بغیر ہو سکتا ہے۔ برسبیل تذکرہ، الکیمیا اور مذہب کے درمیان بہت ہی قریبی تعلق ہے۔ پارس پتھر بہت سی خدائی صفات کا حامل ہے۔ ہمارے دور کی پہلی دو صدیوں کے مصری یونانی کیمیا دانوں کا ہاتھ عیسائی مذہبی اصولوں کو فروغ دینے میں تھا جیسا کہ کوپ اور بیر تھلو کی فراہم کی ہوئی معلومات سے ثابت ہوتا ہے۔

فائر باخ کا یہ دعویٰ قطعی غلط ہے کہ "انسانیت کے ادوار کا امتیاز صرف مذہبی تبدیلیوں سے ہوتا ہے"۔ عظیم تاریخی موڑوں کے ساتھ ساتھ اگر مذہبی تبدیلیاں آئیں تو ان کا تعلق صرف تین عالمی مذاہب _ بدھ مت،

عیسائیت اوراسلام سے تھا جو ابھی تک موجود ہیں۔ پرانے قبائلی یا قومی مذاہب جو خود روطریقے سے نمودار ہوئے تھے، تبلیغی نوعیت نہیں رکھتے تھے اور متعلقہ قبیلے یا قوم کی آزادی کھوتے ہی اپنی مذہبی قوت مزاحمت بھی کھو دیتے تھے۔ جرمنوں کے لئے یہ کافی تھا کہ وہ روما کی تباہ ہوتی ہوئی عالمی سلطنت اور اس کے نئے اختیار کئے ہوئے عیسائیت کے عالمی مذہب کے ساتھ سیدھے سادے تعلقات قائم کرلیں جو اس سلطنت کے معاشی، سیاسی اور نظریاتی حالات کے لئے موزوں تھا۔ صرف ان عالمی مذاہب کے سلسلے میں جو کم وبیش مصنوعی طور پر وجود میں آئے خصوصاً عیسائیت اور اسلام، ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ زیادہ عام تاریخی تحریکیں مذہب کی چھاپ حاصل کرتی ہیں۔ حتیٰ کہ عیسائیت کو پھیلانے کے تعلق سے بھی واقعی ہمہ گیر اہمیت کے حامل انقلابوں پر مذہبی چھاپ بورژوازی کی آزادی کی جدوجہد کے پہلے مدارج تک محدود ہے، یعنی تیرھویں سے سترھویں صدی تک۔ اور اس کی وضاحت، جیسا کہ فائر باخ کا خیال ہے، لوگوں کے دلوں اور ان کی مذہبی ضروریات سے نہیں بلکہ قرون وسطیٰ کی پوری تاریخ سے ہوتی ہے جس کو مذہب اور دینیات کے سوا کسی اور آئیڈیالوجی کا علم نہیں تھا۔ لیکن جب اٹھارویں صدی میں بورژوازی اتنی مضبوط ہوگئی کہ خود اپنی آئیڈیالوجی کی مالک بن سکے جو اس کے طبقاتی موقف کے مطابق ہو تو اس نے اپنا عظیم اور مختتم فرانسیسی انقلاب کردیا۔ اس سلسلے میں بورژوازی نے صرف قانون اور سیاسی خیالات کی بنا پر اپیل کی اور مذہب کی صرف اسی حد تک فکر کی جتنا کہ وہ اس کی راہ میں حائل تھا۔ لیکن اس کے دماغ میں یہ بات کبھی نہ آئی کہ پرانے مذہب کی جگہ نیا مذہب لائے۔ یہ تو ہر ایک کو معلوم ہے کہ کس معاملے میں روبس پیری کو اپنی کوششوں میں کیسی ناکامی ہوئی۔

دوسرے لوگوں کے ساتھ ہمارے تعلقات میں خالص انسانی جذبات کے امکان کو اس سماج نے کافی محدود کردیا ہے جس میں ہم کو آج رہنا پڑ رہا ہے اور جو طبقاتی تضاد اور طبقاتی حکمرانی پر مبنی ہے۔ اب ہمارے پاس اس کی کوئی بھی وجہ نہیں ہے کہ ان جذبات کو کسی مذہب تک بلند کر کے اس امکان کو اور زیادہ محدود کردیں۔ اور ٹھیک اسی طرح موجودہ تاریخ نگاری نے عظیم تاریخی طبقاتی لڑائیوں کے سمجھنے کو بھی کافی مبہم بنا دیا ہے خصوصاً جرمنی میں۔ اس لئے ہمارے لئے یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ ہم ان لڑائیوں کی تاریخ کو کلیسائی تاریخ کا محض دم چھلا بنا کر ان کو بالکل ناقابل فہم بنا دیں۔ اب یہاں پہنچ کر یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ آج ہم فائر باخ سے کتنا آگے بڑھ گئے ہیں۔ اس نے محبت کے اس نئے مذہب کی مدح میں جو کچھ لکھا ہے آج اس کے "بہترین حصے" بھی بالکل غیر دلچسپ ہیں۔

فائر باخ نے صرف ایک مذہب ___ عیسائیت کا جائزہ سنجیدگی سے لیا ہے جو وحدانیت پر مبنی، مغربی لوگوں کا عالمی مذہب ہے۔ وہ یہ ثابت کرتا ہے ک عیسائی خدا محض انسان کا خیالی عکس ہے۔ لیکن یہ خدا بجائے خود ایک طویل

تجریدی عمل کی پیداوار اور قبل کے بہت سے قبائلی اور قومی خداؤں کا جوہر خالص ہے۔ اور اسی لئے آدمی جس کا عکس یہ خدا ہے حقیقی آدمی نہیں ہے بلکہ اسی طرح بہت سے حقیقی آدمیوں کا خالص جوہر ہے، یہ تجریدی آدمی ہے اور اسی لئے یہ بھی خیالی شکل ہے۔ فائر باخ جو ہر صفحے پر حسیت اور ٹھوس حقیقی دنیا میں تحلیل کی تبلیغ کرتا ہے جب انسانوں کے درمیان جنسی تعلقات کے علاوہ کسی اور بات کا ذکر چھیڑتا ہے تو قطعی تجرید اختیار کر لیتا ہے۔

ان تعلقات میں اس کے لئے صرف ایک پہلو دل کشی کا باعث ہے _ وہ اخلاقیات ہے۔ اور یہاں پھر ہیگل کے مقابلے میں فائر باخ کی حیرت انگیز ناداری ہمیں متحیر کر دیتی ہے۔ ہیگل کی اخلاقیات یا اخلاقی اطوار کا اصول حقوق کا فلسفہ ہے اور مشتمل ہے (1) مجرد حقوق (2) اخلاق (3) اخلاقی آداب معاشرت پر، اور آخر الذکر کے تحت یہ چیزیں آتی ہیں: خاندان، مدنی معاشرہ اور ریاست۔ یہاں مواد اتنا ہی حقیقت پسندانہ ہے جتنی کہ ہیئت عینیت پسند ہے۔ یہاں اخلاقیات کے علاوہ قانون، معیشت اور سیاست کے سارے شعبوں کو سمیٹ لیا گیا ہے۔ فائر باخ کے یہاں اس کے بالکل برعکس ہے۔ ہیئت میں وہ حقیقت پسند ہے کیونکہ وہ آدمی سے شروعات کرتا ہے۔ لیکن اس میں اس دنیا کا کوئی ذکر نہیں ہے جس میں آدمی رہتا ہے، اس لئے یہ آدمی ہمیشہ وہی مجرد آدمی رہتا ہے جو مذہب کے فلسفے کے شعبے میں تھا۔ کیونکہ یہ آدمی عورت سے نہیں پیدا ہوا ہے بلکہ وہ تیتری کی طرح خول سے، وحدانیت والے مذاہب کے خدا سے پیدا ہوا ہے۔ اس لئے وہ ایسی حقیقی دنیا میں نہیں رہتا ہے جو تاریخی طور پر وجود میں آئی اور جس کا تعین تاریخی لحاظ سے کیا گیا ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس کا میل جول دوسرے لوگوں سے ہے، لیکن ان میں سے ہر ایک ایسی ہی تجرید ہے جیسے یہ آدمی خود ہے۔ اس کے مذہب کے فلسفے میں تو مرد اور عورتیں ملتی ہیں لیکن اس کی اخلاقیات میں یہ آخری امتیاز تک غائب ہو جاتا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ فائر باخ کے یہاں طویل وقفوں کے بعد ایسے بیانات بھی اکثر پائے جاتے ہیں:

> "آدمی محل میں اور جھونپڑی میں مختلف طرح سے سوچتا ہے"۔ "اگر بھوک اور غربت کی وجہ سے آپ کے جسم میں کوئی مقوی مادہ نہیں رہ جاتا تو اس طرح اخلاقیات کے لئے آپ کے دماغ، ذہن اور دل میں بھی کوئی مواد نہیں رہتا"۔ "سیاست کو ہمارا مذہب بن جانا چاہئے۔" وغیرہ

لیکن فائر باخ ان اقوال سے کچھ بھی حاصل کرنے میں ناکام ہے۔ وہ محض جملے ہی رہتے ہیں۔ حتیٰ کہ اشتارکے کو بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ فائر باخ کے لئے سیاست ایک ناقابل عبور سرحد ہے اور

> "سماج کی سائنس یعنی عمرانیات ایک انجانی سرزمین ہے۔ terra incognita

ہیگل کے مقابلے میں وہ نیک اور بد کے تضاد کا جائزہ لینے میں بھی ایسا ہی سطحی ہے۔ ہیگل نے لکھا ہے:
"آدمی جب یہ کہتا ہے کہ 'انسان فطری طور پر نیک ہے'، تو خیال کرتا ہے کہ وہ کوئی بڑی بات کہہ رہا ہے۔ لیکن آدمی

یہ بھول جاتا ہے کہ وہ اس سے کہیں بڑی بات کرتا ہے جب وہ کہتا ہے 'انسان فطری طور پر بد ہے'۔"

ہیگل کے خیال میں بدی وہ شکل ہے جس میں تاریخی ارتقا کی قوت محرکہ اپنے کو پیش کرتی ہے۔ اور یہ ذومعنی ہے۔ ایک طرف ہر نئی ترقی لازمی طور پر کسی مقدس چیز کی بے حرمتی اور ان حالات کے خلاف بغاوت معلوم ہوتی ہے جن کو پرانے اور بے جان ہونے کے باوجود رسم و رواج نے مقدس بنا رکھا ہے۔ اور دوسری طرف یہ آدمی کے برے جذبات یعنی لالچ اور اقتدار کا حرص ہی ہیں جو طبقاتی تضاد کے نمودار ہونے کے وقت سے تاریخی ارتقا کے بیرموں کی حیثیت سے کام کر رہے ہیں۔ یہ حقیقت ایسی ہے جس کا واحد اور مسلسل ثبوت، مثال کے طور پر، جاگیردارانہ نظام اور بورژوازی کی تاریخ ہے۔ لیکن فائر باخ کو اخلاقی بدی کے تاریخی رول کی تفتیش کا خیال ہی نہیں آتا۔ اس کے لئے تاریخ ایسا ناساز گار شعبہ جہاں وہ بے چینی محسوس کرتا ہے، حتیٰ کہ اس کا اپنا یہ مقولہ اس کے لئے بے جان رہتا ہے:

"جب ابتدا میں آدمی فطرت سے پیدا ہوا تو محض فطرت کی مخلوق تھا، آدمی نہیں۔ آدمی _ یہ تو آدمی کی، تہذیب اور تاریخ کی پیداوار ہے۔"

اس لئے فائر باخ نے ہمیں اخلاق کے بارے میں جو کچھ بتایا ہے وہ بہت ہی کم ہے۔ خوشی کی خواہش آدمی میں فطری ہے اور اس لئے اس کو اخلاقیات کی بنیاد ہونا چاہئے۔ لیکن خوشی کی اس خواہش میں دو تادیبوں کی پابندی ہے۔ اول ہمارے اقدامات کے قدرتی نتائج؛ انتہائی شراب خوری کے بعد زوروں کا "خمار" ہوتا ہے اور تجاوز کو عادت بنانے کا نتیجہ بیماری۔ دوسرے، ان کے معاشرتی نتائج ہوتے ہیں۔ اگر ہم دوسروں کی ایسی ہی خوشی کی خواہش کا احترام نہیں کرتے تو وہ اپنا دفاع کریں گے اور ہماری خوشی کی خواہش میں دخل انداز ہوں گے۔ تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اپنی اس خواہش کو مطمئن کرنے کے لئے ہمیں چاہئے کہ ہم اپنے رویے کے نتائج کا صحیح طور پر اندازہ کرنا سیکھیں اور اس کے علاوہ اس خواہش کو مطمئن کرنے کے لئے دوسروں کے مساوی حق کی عزت کریں۔ معقول خود ضبطی اور محبت، بار بار محبت، دوسرے لوگوں کے ساتھ میل جول میں _ یہ ہیں فائر باخ کی اخلاقیات کے بنیادی قوانین۔ ان سے دوسرے قوانین اخذ کئے گئے ہیں۔ اور ان چند دعووں کی مفلسی اور کوڑ مغزی کو نہ تو فائر باخ کے انتہائی پر جوش بیانات اور نہ اشٹارکے کی زوردار قصیدہ خوانیاں چھپا سکتی ہیں۔

خود اپنے میں مصروف رہ کر آدمی بہت ہی کم صورتوں میں اپنی خوشی کی خواہش کی تکمیل کر سکتا ہے اور وہ بھی نہ خود اس کے لئے اور نہ دوسروں کے لئے کارآمد ہوتی ہے۔ اس کے لئے خارجی دنیا سے روابط اور اپنی ضرورتوں کی تکمیل کے ذرائع چاہئیں یعنی غذا، دوسری جنس کا فرد، کتابیں، تفریحات، بحث مباحثہ، سرگرمی، استعمال اور کام کاج کی چیزیں۔ فائر باخ کا اخلاق یا تو پہلے سے ہی یہ بات فرض کر لیتا ہے کہ زندگی کے تقاضوں کو پورا کرنے

والے یہ سب ذرائع اور چیزیں ہر شخص کو بلاشبہ حاصل ہیں یا وہ صرف نا قابل عمل نیک مشورہ پیش کرتا ہے اور اسی لئے وہ ان لوگوں کے لئے کوڑی برابر بھی قیمت نہیں رکھتا جن کے پاس یہ ذرائع نہیں ہیں۔ فائر باخ خود اس کے بارے صاف صاف کہتا ہے:

"آدمی محل میں اور جھونپڑی میں مختلف طرح سے سوچتا ہے "۔ "اگر بھوک اور غربت کی وجہ سے آپ کے جسم میں کوئی مقوی مادہ نہیں رہ جاتا تو اس طرح اخلاقیات کے لئے آپ کے دماغ، ذہن اور دل میں بھی کوئی مواد نہیں رہتا"۔

کیا خوشی کی خواہش کی تکمیل کے لئے تمام لوگوں کے مساوی حق کا معاملہ کچھ بہتر ہے؟ فائر باخ نے اس مطالبے کو مسلمہ، تمام زمانوں اور حالات کے لئے قطعی کہا۔ لیکن یہ کب سے جائز قرار پایا؟ کیا قدیم زمانے میں غلاموں اور مالکوں کے درمیان یا قرون وسطیٰ میں کسان غلاموں اور جاگیرداروں کے درمیان خوشی کی خواہش کے مساوی حق کا کوئی ذکر آیا؟ کیا جبر وتشدد کے شکار طبقوں کی خوشی کی خواہش کو حکمراں طبقوں کی اسی خواہش پر "قانون کے مطابق "بے رحمی سے قربان نہیں کیا گیا؟ ہاں، یہ واقعی بد اخلاقی تھی۔ بہر حال آج کل تو حقوق کی مساوات کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس کو لفظی طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، اس وقت سے اور اس حد تک جتنا بورژوازی جاگیردارانہ نظام کے خلاف اپنی لڑائی میں اور سرمایہ دارانہ پیداوار کی ترقی کے حق میں جاگیرداری حکمراں طبقوں کی ساری مراعات یعنی ذاتی مراعات کو ختم کرنے اور قانونی لحاظ سے تمام افراد کی مساوات رائج کرنے پر مجبور ہوا، پہلے دیوانی قوانین کے شعبے میں اور پھر رفتہ رفتہ ریاستی قوانین کے شعبے میں بھی۔ لیکن خوشی کی خواہش مثالی حقوق کے سہارے بہت کم پروان چڑھتی ہے۔ سب سے زیادہ وہ مادی ذرائع کے سہارے پروان چڑھتی ہے اور سرمایہ دارانہ پیداوار اس کی فکر رکھتی ہے کہ مساوی حقوق رکھنے والوں کی اکثریت صرف اتنا ہی پائے جتنا اس کو اپنا وجود قائم رکھنے کے لئے چاہئے۔ اس لئے سرمایہ دارانہ پیداوار اس سے ذرا زیادہ، اگر واقعی اس کو زیادہ کہا جائے، اکثریت کی خوشی کی خواہش کے مساوی حقوق کا لحاظ کرتی ہے جتنا غلامی یا کسان غلامی میں تھا۔ اور کے اہم خوشی کے ذہنی ذرائع، تعلیمی ذرائع میں کچھ بہت ہیں؟ کیا "سادووا کا اسکول ماسٹر" تک داستانی نہیں ہے؟

مزید براں، فائر باخ کے اخلاق کے نظریے کے مطابق اسٹاک ایکسچینج اخلاقی اطوار کی اعلیٰ عبادت گاہ ہے، صرف شرط یہ ہے کہ آدمی یہاں ٹھیک طریقے سے سٹہ بازی کرے۔ اگر میری خوشی کی خواہش مجھے اسٹاک ایکسچینج کی طرف لے جاتی ہے اور اگر میں وہاں اپنے اقدامات کے انجام کا اندازہ صحیح طریقے سے اس طرح لگاتا ہوں کہ صرف خوشکن نتائج برامد ہوں اور کوئی غیر مفید بات نہ ہو یعنی اگر میں ہمیشہ جیت جاتا ہوں تو میں فائر باخ کے نظریے کی تکمیل کرتا ہوں۔ اس کے علاوہ میں دوسرے شخص کی ایسی ہی خوشی کی خواہش میں خلل انداز نہیں ہوتا

کیونکہ وہ شخص بھی اسٹاک ایکسچینج اس طرح اپنی مرضی سے آیا ہے جیسے کہ میں، اور میرے ساتھ سٹہ بازی کا معاملہ کرتے ہوئے اس نے اسی طرح اپنی خوشی کی پیروی کی جس طرح میں نے اپنی خوشی کی۔ اگر وہ اپنا پیسہ ہارتا ہے تو اس کا اقدام خود بخود غیر اخلاقی ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ اس نے غلط حساب لگایا اور چونکہ میں نے اس کو وہ سزا دی جس کا وہ مستحق تھا اس لئے میں جدید رادامانت (یونانی دیومالا میں ایک دانا اور منصف حاکم) کی طرح فخر سے اپنا سینہ ٹھونک سکتا ہوں۔ اسٹاک ایکسچینج پر محبت کا بھی راج اس حد تک ہے کہ وہ محض جذباتی فقرہ نہیں رہ جاتی کیونکہ ہر ایک اپنی خوشی کی خواہش کی تکمیل دوسروں کی مدد سے کرتا ہے۔ اور ٹھیک یہی محبت کو کرنا چاہئے اور اسی طرح وہ عمل میں کارفرما ہوتی ہے۔ اور اگر میں اپنی چالوں کی ٹھیک ٹھیک پیش بینی کر کے جوا کھیلوں اور اس وجہ سے کامیابی حاصل کروں تو میں فائر باخی اخلاقیات کے انتہائی سخت تقاضوں کو پورا کرتا ہوں اور اس کے معاوضے میں امیر بن بیٹھتا ہوں۔ دوسرے الفاظ میں فائر باخ کی اخلاقیات جدید سرمایہ دار سماج کے نمونے کے مطابق وضع کی گئی ہیں جس کو وہ خود نہ چاہتا تھا یا تصور نہیں کر سکتا تھا۔

لیکن محبت! ہاں فائر باخ کے لئے محبت ہر جگہ اور ہر وقت معجز نما دیوتا ہے جسے زندگی کی تمام عملی مشکلات کو دور کرنے میں مدد دینی چاہئے اور وہ بھی ایسے سماج میں جو بالکل متضاد مفاد رکھنے والے طبقات میں تقسیم ہے۔ اس طرح فائر باخ کے فلسفے سے اس کے انقلابی کردار کی آخری نشانی غائب ہو جاتی ہے اور بس یہی پرانی رٹ باقی رہ جاتی ہے: ایک دوسرے سے محبت کرو، جنس یا رتبے کے امتیاز کے بغیر ایک دوسرے سے گلے مل جاؤ ___ بس میل جول کی ہمہ گیر خرمستیاں!

مختصر یہ کہ فائر باخ کے نظریۂ اخلاق کا بھی وہی حشر ہوا جو اس کے متقدمین کے نظریوں کا۔ وہ تمام ادوار، تمام لوگوں اور تمام حالات کے لئے موزوں ہونے کی غرض سے وضع کیا گیا تھا اور محض اسی سبب سے وہ کبھی اور کسی بھی جگہ قابل عمل نہیں ہوا۔ حقیقی دنیا کے تعلق سے یہ بھی کانٹ کے "قطعی حکم" کی طرح ناکارہ رہتا ہے۔ حقیقت میں ہر طبقہ، حتیٰ کہ ہر پیشہ، خود اپنا اخلاق رکھتا ہے، جس کو وہ ہر اس وقت توڑتا ہے جب وہ جانتا ہے کہ اسے سزا نہیں ملے گی۔ اور وہ محبت جو سب کو متحد کرنے کے لئے ہے جنگوں، تصادموں، عدالتی مقدموں، گھریلو جھگڑوں، طلاقوں اور ایک دوسرے کے ہر ممکن استحصال کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔

لیکن یہ کیسے ہوا کہ فائر باخ نے فکر و خیال کو جو زوردار مہمیز لگائی وہ خود فائر باخ کے لئے ایسی بے سود ثابت ہوئی؟ اس کی سیدھی سادی وجہ یہ تھی کہ فائر باخ تجرید کی اس دنیا (جس سے وہ سخت نفرت کرتا ہے) سے نکلنے اور جان دار حقیقت کی دنیا میں آنے کا راستہ نہ پا سکا۔ وہ فطرت اور انسان سے بری طرح چمٹ گیا لیکن فطرت اور انسان اس کے لئے محض الفاظ ہی رہے۔ وہ ہمیں نہ تو حقیقی فطرت کے بارے میں اور نہ حقیقی آدمی کے بارے میں

بتانے کے قابل تھا۔لیکن فائر باخ کے مجرد آدمی سے حقیقی اورزندہ آدمیوں کی طرف پہنچنے کے لئے یہ ضروری تھا کہ ان آدمیوں کا ان کی تاریخی سرگرمیوں کے حوالے سے مطالعہ کریں۔ فائر باخ نے اس کی مخالفت کی اوراسی لئے 1848 کا سال(17) جس کو وہ نہیں سمجھا اس کے لئے حقیقی دنیا سے قطعی علیحدی، گوشہ نشینی اختیار کرنے کا مترادف تھا۔ اس کے لئے پھر وہ سماجی حالات قصوروار ہیں جو اس وقت جرمنی میں تھے اور جنہوں نے اس کو اس طرح سڑنے پرمجبور کیا۔

لیکن فائر باخ نے جو اقدام نہیں کیا اسے بہر حال کرنا تھا۔ فائر باخ کے نئے مذہب کی جان یعنی تجریدی انسان کی پرستش کی جگہ اصلی انسانوں کی سائنس اوران کے تاریخی ارتقا کو لینی تھی۔ فائر باخ سے ماورا فائر باخ کے موقف کے اس مزید ارتقا کا افتتاح مارکس نے 1845 میں اپنی کتاب "مقدس خاندانHoly Family" میں کیا۔

4

اشٹراؤس، باویر، اشٹرنر، اور فائر باخ اس حد تک ہیگلیائی فلسفے کی شاخیں تھے جس حد تک انہوں نے فلسفے کے میدان کو نہیں چھوڑا تھا۔ اشٹراؤس نے اپنی کتابوں "مسیح کی زندگی" اور "کٹر عقائد والے" Dogmatics کے بعد رینان کے انداز میں صرف فلسفے اور کلیسائی تاریخ کی ادبی تحریروں کی طرف توجہ کی۔ باویر نے عیسائیت کے آغاز کی تاریخ کے شعبے میں کچھ حاصل کیا جو اہم تھا۔ اشٹرنر عجوبہ ہی رہا حالانکہ باکونین نے اس کو پرودھوں سے غلط ملط کرکے اس ملغوبے پر "نراج" کا لیبل لگا دیا۔ فلسفی کی حیثیت سے صرف فائر باخ ہی اہم تھا۔ لیکن اس کے لئے نہ صرف وہ فلسفہ ناقابل گذر رکاوٹ ہو گیا جو ساری خصوصی سائنسوں سے بالاتر ہونے اوران کو ملانے والی سائنسوں کی سائنس ہونے کا دعویٰ کرتا تھا اور جس کو وہ اٹل مقدس چیز سمجھتا تھا بلکہ وہ فلسفی کی حیثیت سے بھی بیچ میں رک گیا۔ وہ نیچے سے مادہ پرست اور اوپر سے عینیت پرست تھا۔ وہ تنقید کے ذریعے ہیگل کی خامیوں کو منظر عام پر نہیں لاسکا، اس لئے اس نے ہیگل کو اپنے راستے سے الگ کر دیا جیسے وہ بے کار ہو جبکہ خود اس نے ہیگلیائی سسٹم کی زبردست انسائیکلوپیڈیائی دولت کے مقابلے میں، لفاظی سے بھرپور محبت کا مذہب اور حقیر و بے جان اخلاقیات کے سوا کوئی اثباتی چیز نہیں پیش کی۔

ہیگلیائی مکتب خیال کے انتشار سے ایک اور رجحان پیدا ہوا، ایسا واحد رجحان جو ثمر آور تھا۔ اور یہ رجحان

لازمی طور پر مارکس کے نام سے منسلک ہے۔

(یہاں مجھے ایک ذاتی وضاحت کی اجازت دی جائے۔ حال میں اس نظریے میں میری شرکت کا بار بار حوالہ دیا گیا ہے اور اس بات کو وضاحت میں میرے لئے اب کچھ کہنا ضروری ہو گیا ہے۔ میں اس سے انکار نہیں کر سکتا کہ مارکس کے ساتھ چالیس سالہ مشترکہ کام سے پہلے اور اس کے دوران اس نظریے کی بنیادیں قائم کرنے میں میرا بھی کچھ حصہ رہا ہے اور خصوصاً اس کی تفصیلی تکمیل میں ۔لیکن اس کے بنیادی اصولوں کا زیادہ تر حصہ، خصوصاً معاشیات اور تاریخ کے شعبے میں، اور سب سے زیادہ اس کی آخری دقیق تشکیل مارکس کی ہیں۔ جو کچھ میں نے اس میں کیا ہے، وہ بہرحال چند مخصوص شعبوں میں میرے کام کے سوا، مارکس خود بغیر میرے کر سکتے تھے۔ مارکس نے جو کچھ کیا ہے وہ میں کبھی نہیں کر سکتا تھا۔ مارکس ہم سب لوگوں سے زیادہ بلند، دوراندیش، وسیع النظر اور تیز فہم تھے۔ مارکس غیر معمولی ذہین، دانش کے دیو پیکر کی حیثیت رکھتے تھے جبکہ ہم زیادہ سے زیادہ باجوہر کہے جا سکتے ہیں۔ مارکس کے بغیر ہمارا نظریہ ایسا نہ ہوتا جیسا وہ آج ہے۔ اس لئے یہ نظریہ بجا طور پر ان کے نام کا حامل ہے۔ اینگلز کا نوٹ)

یہاں بھی ہیگلیائی فلسفے سے تفریق مادیت کے موقف کی طرف واپسی کے ذریعہ ہوئی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقی دنیا_ فطرت اور تاریخ_ کو اس طرح سمجھنے کا فیصلہ کیا گیا جس طرح وہ اپنے کو ہر اس شخص کے سامنے پیش کرتی ہے جو اس تک پہلے سے فرض کی ہوئی عینیت کی من گھڑت باتوں کے بغیر جاتا ہے۔ یہ فیصلہ کیا گیا کہ ہر اس عینیت کی من گھڑت بات کو افسوس کے بغیر بھینٹ چڑھا دیا جائے گا جس کی ہم آہنگی ان حقائق سے نہیں ہے جو ان کی اپنی زندگی کے ہیں (خیالی دنیا کے نہیں)۔ اور مادیت کا مطلب اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ لیکن یہاں پہلی بار مادی نظریہ عالم کی جانب واقعی سنجیدگی برتی گئی اور اس کو استقامت سے (کم از کم بنیادی خصوصیات میں) عمل کی تمام متعلقہ شاخوں تک پہنچایا گیا۔

ہیگل کو محض طاق پر نہیں رکھا گیا۔ اس کے برعکس، اس کے انقلابی پہلو سے، جدلیاتی طریقے سے شروع کیا گیا، جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ لیکن اپنی ہیگلیائی شکل میں یہ طریقہ ناقابل استعمال تھا۔ ہیگل کے خیال کے مطابق جدلیات تصور کا ارتقا بالذات ہے۔ مطلق تصور کا وجود (نہیں معلوم کہاں) نہ صرف ازل سے ہے بلکہ وہ ساری موجودہ دنیا کی حقیقی اور جان دار روح بھی ہے۔ وہ اپنے آپ میں ان سب ابتدائی مدارج کے دوران ارتقا کرتا رہتا ہے جن کی تفصیلی بحث "منطق" میں کی جاتی ہے اور جو سب خود اس میں شامل ہیں۔ پھر وہ فطرت میں تبدیل ہو کر اپنے کو "علیحدہ" کر لیتا ہے اور وہاں خود شعوری کے بغیر، قدرتی ضرورت کے روپ میں ایک نئے ارتقا سے گذرتا ہے اور آخرکار انسان میں پھر اپنی خود شعوری تک واپس آتا ہے۔ ابتدائی شکل سے آخرکار ہیگلیائی فلسفے

کی صورت میں مطلق تصور اپنے آپ تک دوبارہ واپس آجاتا ہے۔اسی لئے فطرت اور تاریخ میں نمودار ہونے والا جدلیاتی ارتقا یعنی اس ترقی پسند تحریک کا ابتدا سے بلندی کو جانے والا علت و معلول کا باہمی ربط جو تمام پُر پیچ و خم حرکتوں اور عارضی پسپائیوں کے درمیان سے اپنا رستہ بنالیتا ہے، یہ ارتقا ہیگل کے خیال کے مطابق تصور کی اس خود حرکتی کی صرف نقل ہے جو ازل سے نہ جانے کہاں جارہا ہے، لیکن بہرصورت وہ سوچنے والے انسان کے دماغ سے بالکل آزاد ہے۔اس نظریاتی گمراہی کو ختم کرنا ضروری تھا۔ مادی نقطہ نظر کی طرف واپس آ کر ہم نے انسانی تصورات میں حقیقی چیزوں کی شبیہیں دیکھیں، بجائے اس کے کہ ہم حقیقی چیزوں کو مطلق تصور کی اس یا اس منزل کی شبیہیں سمجھتے۔اس طرح جدلیات حرکت کے عام قوانین سے عبارت ہوگئی _ خارجی دنیا ور انسانی غور وفکر دونوں کی حرکت کے قوانین سے۔یہ قوانین کے دوسلسلے ہیں جو اپنے مغز کے لحاظ سے ایک طرح لیکن اپنے اظہار میں اس حد تک مختلف ہوتے ہیں جتنا کہ انسانی دماغ ان کو شعوری طور پر استعمال کرسکتا ہے، جبکہ فطرت میں اور ابھی تک زیادہ تر انسانی تاریخ میں بھی یہ قوانین غیر شعوری طور پر، خارجی ضرورت کی شکل میں ایسے لا محدود واقعات کے درمیان اپنا راستہ بنالیتے ہیں جو اتفاقی معلوم ہوتے ہیں۔اس طرح تصورات کی جدلیات خود حقیقی دنیا کی جدلیاتی حرکت کا شعوری پرتو بن گئی اور اس طرح ہیگل کی جدلیات کو اب گھما کر اس کے سر کے بجائے جس پر وہ کھڑی تھی، پیروں پر کھڑا کردیا گیا۔اور یہ بات قابل توجہ ہے کہ یہ مادی جدلیات جو برسوں سے ہمارا بہترین آلہ کار اور شمشیر براں ہے اس کو صرف ہمیں نے نہیں بلکہ ہم سے بالکل الگ، حتیٰ کہ ہیگل سے بھی الگ، ایک جرمن مزدور ابوسیف دیتس گین نے دریافت کیا۔

(دیکھئے "انسان کے دماغی کام کی نوعیت۔ایک مزدور کے قلم سے" میئسنیر کا اشاعت گھر۔)

بہرحال اس طرح ہیگلیائی فلسفے کے انقلابی پہلو کو پھر اختیار کیا گیا اور ساتھ ہی اس کو ان عینی حاشیوں سے صاف کردیا گیا جنہوں نے ہیگل کو اسے مستقل طور پر رائج کرنے میں روکا تھا۔ یہ عظیم بنیادی خیال کہ دنیا کو بنی بنائی اور مکمل چیزوں پر مشتمل نہیں بلکہ پیچیدہ عوامل کا ایسا مجموعہ سمجھنا چاہئے جس میں بظاہر بالکل غیر مبدل چیزیں اور ہمارے دماغوں میں ان کی شبیہیں یعنی تصورات، بلا کسی وقفے کے برابر پیدا ہونے اور ختم ہونے کی تبدیلی سے گزرتی ہیں جس میں تمام ظاہرنا گہانیت اور تمام عارضی رجعت کے باوجود بالآخر ایک ترقی پسند عمل اپنا راستہ بنالیتا ہے _ یہ عظیم بنیادی خیال خاص طور سے ہیگل کے وقت سے عام شعور میں اس طرح سرایت کرگیا ہے کہ اب اس کلیت کی مشکل سے ہی تردید کی جاسکتی ہے۔لیکن اس بنیادی خیال کو لفظی طور پر ماننا ایک بات ہے اور اس کو تحقیقات کے ہر شعبے میں تفصیل کے ساتھ حقیقتاً استعمال کرنا دوسری بات۔ بہرحال اگر اس نقطۂ نظر سے متواتر تحقیقات کی جائے تو مختتم فیصلوں اور ابدی سچائیوں کا مطالبہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ختم ہو جائے گا۔ ہمیں انسان کے

حاصل کئے ہوئے علم کے لازمی حدوداور اس واقعہ کا ہمیشہ احساس رہتا ہے کہ یہ علم ان حالات کا پابند اور مشروط رہتا ہے جن میں اس کو حاصل کیا جاتا ہے۔ دوسری طرف ہم سچ اور جھوٹ، نیک اور بد، مماثل اور مختلف، ضروری اور اتفاقی کے درمیان جیسی ضدیں اپنے اوپر لادنے کی اجازت نہیں دیتے جو پرانی لیکن ابھی تک عام مابعدالطبعیات کے لئے ناقابل عبور ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ یہ ضدیں صرف نسبتی اہمیت رکھتی ہیں۔ جو کچھ اب سچ سمجھا جاتا ہے اس کے اندر جھوٹ کا پہلو بھی پنہاں ہے جو بعد کو ظاہر ہوگا، بالکل اسی طرح جیسے اب جو کچھ جھوٹ سمجھا جاتا ہے اپنا سچائی کا پہلو بھی رکھتا ہے جس کی بنا پر وہ پہلے ہی سچ سمجھا جا سکتا تھا۔ جو کچھ ضروری سمجھا جاتا ہے وہ خالص اتفاقات پر مشتمل ہوتا ہے اور جس کو ناگہانی خیال کیا جاتا ہے وہ ایسی شکل ہے جس کے پردے میں ضروری اپنے آپ کو چھپاتی ہے وغیرہ وغیرہ۔

حقیقت اور فکر کا پرانا طریقہ جس کو ہیگل "مابعدالطبعیات" کہتا ہے جس میں چیزوں کی حقیقت اس طرح کرنے کو ترجیح دی جاتی ہے جیسے وہ مختتم اور غیر مبدل ہوں، اس طریقے کا (جس کی باقیات ابھی تک لوگوں کے دماغ میں ہیں) اپنے زمانے میں بڑا تاریخی جواز تھا۔ قبل اس کے کہ عوام کی تحقیقات ممکن ہوتی۔ چیزوں کی تحقیقات ضروری تھی۔ یہ مشاہدہ کرنے سے قبل کہ کس چیز میں کیا تبدیلیاں ہو رہی ہیں یہ جاننا ضروری تھا کہ وہ چیز کیا ہے۔ طبیعی سائنسوں میں بالکل یہی صورت حال تھی۔ پرانی مابعدالطبعیات جو چیزوں کو مختتم سمجھتی تھی ایک ایسی طبعی سائنس سے پیدا ہوئی تھی جو مردہ اور زندہ چیزوں کی تحقیقات مختتم اشیا کی حیثیت سے کرتی تھی۔ لیکن جب یہ تحقیقات اتنی آگے بڑھ گئی کہ فیصلہ کن قدم آگے بڑھانا ممکن ہوا یعنی ان تبدیلیوں کی باقاعدہ تحقیقات تک آنا ممکن ہوا جن سے یہ چیزیں خود فطرت میں گذرتی ہیں تو فلسفے کی دنیا میں پرانی مابعدالطبیعات کی آخری ساعت بھی آگئی۔ اور واقعہ تو یہ ہے کہ اگر طبیعی سائنس آخری صدی کے خاتمے تک زیادہ تر جمع کرنے والی سائنس، مختتم چیزوں کی سائنس تھی تو ہماری صدی میں یہ لازمی طور پر ترتیب دینے والی سائنس ہو گئی، عوامل کی سائنس، ان چیزوں کے آغاز و ارتقا اور ان باہمی تعلقات کی سائنس جو ان تمام قدرتی عوامل کو واحد اور عظیم سالم میں مربوط کرتی ہے۔ عضویات کی سائنس جو پودوں اور جانوروں کے اجسام میں ہونے والے عوامل کی تحقیقت کرتی ہے، جینیات کی سائنس، جو کسی جسم کے ارتقا کا جرثومے سے لے کر پختگی تک مطالعہ کرتی ہے، ارضیات کی سائنس جو زمین کی سطح کی تدریجی تشکیل کی تحقیق کرتی ہے_ یہ سب ہماری ہی صدی کی پیداوار ہے۔

خاص طور پر تین عظیم دریافتوں نے قدرتی عوامل کے باہمی تعلقات کے بارے میں ہماری معلومات کو بڑی تیزی سے بڑھایا ہے۔

اول، خلیے کی دریافت ایسی اکائی کی حیثیت سے جس کی روز افزوں افزائش ہونے اور تدریجی منقسم ہونے

کی وجہ سے پودے یا جانور کا پورا جسم نشو ونما پایا ہے۔ اس دریافت نے ہم کو یہی یقین نہیں دلایا کہ سارے اعلیٰ اجسام کی نشو ونما ایک عام قانون کے مطابق ہوتی ہے بلکہ خلئے کی تبدیل ہونے کی صلاحیت دکھا کر وہ طریقہ بھی بتایا ہے جس سے اجسام اپنی قسموں میں بھی تبدیلی کرتے ہیں۔ اور اس طرح وہ انفرادی ارتقا سے زیادہ بڑے ارتقائی عوامل سے گذرتے ہیں۔

دوسری دریافت، توانائی میں تغیر ہے جس نے ہمیں یہ دکھایا ہے کہ وہ تمام نام نہاد قوتیں جو سب سے پہلے غیر نامیاتی فطرت میں کارفرما ہوئیں_ حرکی قوت اور اس کا ضمیمہ توانائی بالقوۃ، حرارت، شعاع ریزی، (روشنی یا شعاع ریز حرارت) بجلی کی قوت، مقناطیسی قوت اور کیمیائی توانائی_ یہ سب ایک ہمہ گیر حرکت کے مظہر کی مختلف شکلیں ہیں جو ایک دوسرے میں مقررہ تناسب سے اس طرح گذرتی ہیں کہ ایک کی معینہ مقدار غائب ہونے پر اس کی جگہ دوسری کی معینہ مقدار آجاتی ہے، اور اس طرح فطرت کی ساری حرکت ایک شکل سے دوسری شکل میں تبدیل ہونے کا متواتر عمل ہے۔

آخر میں تیسری دریافت، وہ ثبوت جو ڈارون نے مربوط شکل میں مرتب کیا کہ سارے قدرتی اجسام جو اب ہمارے اردگرد ہیں، جن میں انسان بھی شامل ہے، واحد خلیوں والے چند ابتدائی جنین کے ارتقا کے ایک طویل عمل کا نتیجہ ہیں اور یہ جنین خود پروٹو پلازم یا البیومن کی پیداوار ہیں جو کیمیائی ذرائع سے وجود میں آئے تھے۔

ان تین دریافتوں اور طبیعی سائنس میں دوسری زبردست ترقیوں کی وجہ سے ہم ایسے نکتے پر پہنچ گئے ہیں جہاں ہم قدرتی عوامل کے درمیان باہمی رابطے کو نہ صرف مخصوص شعبوں میں بلکہ ان مخصوص شعبوں کے باہمی رابطے کو بھی مجموعی طور پر دکھا سکتے ہیں اور اس طرح ان حقائق کی مدد سے جو تجربی طبیعی سائنس خود فراہم کرتی ہے۔ ہم فطرت میں باہمی روابط کا جامع نقشہ پیش کرنا نام نہاد فلسفۂ فطرت کا کام تھا۔ وہ اس کو صرف حقیقی لیکن ہنوز انجانے روابط کی جگہ خیالی من گھڑت روابط کو لا کر، نامعلوم حقائق کی جگہ فضول خیالات کو بھر کر اور حقیقی خلاؤں کو محض پروازِ خیال سے پاٹ کر، کر سکتا تھا۔ اس عمل کے دوران اس نے بہت سے تیز طبع خیالات کی قیاس آرائی کی اور مستقبل کی بہت سی دریافتوں کی پیش گوئی کی لیکن اس نے کافی فضولیات بھی ڈھیر کر دیں۔ اس کے سوا اور کچھ ہو بھی نہیں سکتا تھا۔ آج جب کہ ہمیں طبعی سائنس کی تحقیقات کے نتائج کو صرف جدلیاتی نقطۂ نظر سے سمجھنے کی ضرورت ہے یعنی ان کے اپنے باہمی روابط کے معنی میں تاکہ "فطرت کے ایسے نظام" تک پہنچا جا سکے جو ہمارے زمانے کے لئے موزوں ہو اور جبکہ اس باہمی روابط کی جدلیاتی نوعیت طبیعی سائنس کے ان ماہروں کے مابعدالطبیعاتی تربیت یافتہ دماغوں تک میں زبردستی گھستی جا رہی ہے، تو اب اس فلسفۂ فطرت کا کام تمام سمجھئے۔ اس میں پھر جان ڈالنے کی ہر کوشش نہ صرف فضول بلکہ پیچھے کی طرف قدم ہوگا۔

لیکن جو کچھ فطرت کے لئے صحیح ہے جس کو ہم ارتقا کا تاریخی عمل بھی مانتے ہیں، وہی سماج کی تاریخ کے لئے اس کی ساری شاخوں میں اور ان تمام سائنسوں کی کلیت کے لئے بھی صحیح ہے جو انسانی (اور الوہی) چیزوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ یہاں بھی تاریخ، حقوق اور مذہب وغیرہ کا فلسفہ اس پر مشتمل رہا ہے کہ اس حقیقی باہمی رابطے کی جگہ جس کو واقعات میں دیکھنا تھا اس من گھڑت باہمی رابطے کو دے دی گئی تھی جو فلسفی کے دماغ کی پیداوار تھا۔ تاریخ، حقوق اور مذہب وغیرہ کا فلسفہ اس پر بھی مشتمل رہا ہے کہ تاریخ کو مجموعی طور پر اور اس کے الگ الگ حصوں کو بھی خیالات کی اور، ظاہر ہے، اسی لئے ہر ایک معین فلسفی کے صرف محبوب خیالات کی رفتہ رفتہ تکمیل سمجھا گیا۔ اس کے مطابق تاریخ غیر شعوری لیکن ضروری طور پر ایسے معینہ مثالی مقصد کے لئے کام کر رہی تھی جو پہلے سے مقرر کر دیا گیا تھا۔ مثلاً ہیگل کے یہاں ایسا ہی مقصد مطلق خیال کی تکمیل تھی اور اس مطلق خیال کی طرف آنے والا اٹل رجحان تاریخی واقعات کا اندرونی باہمی ربط تھا۔ س طرح حقیقی اور ابھی تک انجانے باہمی رابطے کی ایک نئی اور پراسرار پیش بینی کو دی گئی جو غیر شعوری تھی یا رفتہ رفتہ شعور حاصل کر رہی تھی۔ اس لئے فطرت کے شعبے کی طرح یہاں بھی اس کی ضرورت تھی کہ ان من گھڑت اور مصنوعی باہمی روابط کو اصلی روابط کی دریافت کے ذریعے ختم کر دیا جائے۔ یہ حرکت کے ایسے عام قوانین کی دریافت کا فریضہ تھا جو غالب عناصر کی حیثیت سے انسانی سماج کی تاریخ میں اپنا راستہ ہموار کرتے ہیں۔

بہر حال ایک لحاظ سے سماج کے ارتقاء کی تاریخ فطرت کی تاریخ سے قطعی مختلف ہے۔ فطرت میں (اس حد تک جتنا کہ ہم فطرت پر انسان کی اثر کو نظر انداز کر دیں) صرف اندھی اور بے شعور قوتیں ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتی ہیں جن کے باہمی ردعمل سے عام قوانین ظہور میں آتے ہیں۔ جو کچھ بھی ہوتا ہے (خواہ وہ بے شمار عیاں اتفاقات میں ہو جو سطح سے ہی دیکھے جا سکتے ہیں یا ان مختتم نتائج میں جو ان اتفاقات کے اندر پنہاں باقاعدگی کی تصدیق کرتے ہیں) وہ کسی ایسے مقصد کے مطابق نہیں ہوتا جس کی خواہش شعوری طور پر کی جاتی ہے۔ اس کے برعکس، سماج کی تاریخ میں سارے اداکار باشعور اور ایسے لوگ ہوتے ہیں جو سوچ سمجھ کر یا جوش کے تحت واضح مقاصد کے لئے عمل کرتے ہیں۔ کسی باشعور تہہ کے بغیر، کسی با ارادہ مقصد کے بغیر کچھ نہیں ہوتا۔ لیکن یہ امتیاز، تاریخی تحقیقات کے لئے خصوصاً الگ الگ ادوار اور واقعات کو نہیں بدل سکتا کہ تاریخ کے دھارے پر اندرونی عام قوانین ہی کا راج ہے۔ کیونکہ یہاں بھی مجموعی طور پر، تمام افراد کے باشعور اور حسب خواہش مقاصد کے باوجود سطح پر نمایاں طور سے اتفاق ہی کا راج ہے۔ جس کی خواہش کی جاتی ہے وہ شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ زیادہ تر صورتوں میں بہت سے خواہش شدہ مقاصد ایک دوسرے سے متصادم ہوتے ہیں یا یہ مقصد ابتداء سے نا قابل تکمیل ہوتے ہیں یا ان کے حصول کے ذرائع ناکافی ہوتے ہیں۔ اس طرح تاریخ کی دنیا میں بے شمار انفرادی خواہشوں اور انفرادی

اقدامات کے تصادم بالکل ایسے حالات پیدا کر دیتے ہیں جو بےشعور فطرت کی دنیا کے حالات سے مشابہہ ہوتے ہیں۔اقدامات کے مقاصد تو ارادی ہوتے ہیں لیکن ان اقدامات سے جو نتائج واقعی برآمد ہوتے ہیں وہ ارادی نہیں ہوتے۔اور اگر وہ پہلی نظر میں ارادی مقصد سے مطابقت رکھتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں تو بالآخر ان کے سب سے آخر نتائج اس سے بالکل مختلف ہوتے ہیں جن کا ارادہ کیا گیا تھا۔اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ تاریخی واقعات پر بھی مجموعی طور سے اتفاق کی چھاپ ہے۔لیکن جہاں سطحی طور پر اتفاق کا راج ہوتا ہے وہاں یہ اتفاقات ہمیشہ اندرونی اور پنہاں قوانین کے تحت ہوتے ہیں۔سارا کام صرف ان قوانین کو دریافت کرنا ہے۔

انسان خود اپنی تاریخ تخلیق کرتے ہیں، اس کا نتیجہ جو کچھ بھی ہو۔اس میں ہر شخص اپنے باشعور مقصد کی پیروی کرتا ہے اور انسانوں کی مختلف سمتوں میں کارفرما خواہشوں اور خارجی دنیا پر ان کے نوع بنوع اثرات کا نتیجہ ہی تاریخ کی تشکیل ہے۔اس لئے یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ بہت سے افراد کی خواہش کیا ہے۔مرضی کا تعین جذبے یا فکر سے کیا جاتا ہے۔لیکن وہ محرکات جو جذبے یا فکر کا فوراً تعین کرتی ہیں بہت ہی نوع بنوع ہوتی ہیں۔ جزوی طور پر یہ خارجی اشیاء ہوسکتی ہیں اور جزوی طور پر ذہنی محرکات: جاہ طلبی، "حق وانصاف کا جوش"، ذاتی نفرت یا کسی نہ کسی طرح کی خالص انفرادی من کی موج ۔لیکن ایک طرف ہم دیکھ چکے ہیں کہ تاریخ میں کارفرما بہت سی انفرادی مرضیاں زیادہ تر ایسے نتائج پیدا کرتی ہیں جو ان سے بالکل مختلف، بلکہ اکثر مخالف ہوتے ہیں جن کے حصول کا ارادہ کیا گیا تھا۔اسی لئے ان کے محرکات بھی، مجموعی نتیجے کے لحاظ سے صرف ثانوی اہمیت کے رہ جاتے ہیں۔دوسری طرف، ایک نیا سوال اٹھ کھڑا ہوتا ہے _ کون سی محرک قوتیں ان محرکات کی پشت پر ہوتی ہیں؟ وہ تاریخی اسباب کیا ہیں جو اپنے آپ کو سرگرم کارلوگوں کے دماغوں میں معینہ محرک قوتوں کی شکل میں تبدیل کر لیتے ہیں؟

پرانی مادیت نے اپنے سے یہ سوال کبھی نہیں کیا۔اس لئے اس کا تاریخ کا نظریہ (اگر اس کے پاس کوئی تھا تو) بنیادی طور پر نظریہ عملیت (pragmatic) تھا___ وہ ہر چیز کا اندازہ اقدام کے مقاصد سے لگاتا ہے اور تاریخ میں کارفرما لوگوں کو شریف اور رذیل میں تقسیم کرتا ہے اور پھر یہ انکشاف کرتا ہے کہ عام طور پر شرفا دھوکا کھاتے ہیں اور رذیلوں کی جیت ہوتی ہے۔اس سے پرانی مادیت کے لئے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ تاریخ کے مطالعہ سے کوئی ذہنی بالیدگی نہیں ہوتی، اور ہمارے لئے تاریخ کی دنیا میں پرانی مادیت خود اپنے لئے جھوٹی ہو جاتی ہے کیونکہ وہ کارفرما ذہنی محرک قوتوں کو مختتم اسباب سمجھتی ہے بجائے یہ تحقیقات کرنے کے کہ ان محرک قوتوں کی پشت پر کیا ہے، اور ان محرک قوتوں کی محرک قوتیں کیا ہیں۔بےاصولی یہ نہیں ہے کہ ذہنی محرک قوتوں کا اعتراف کیا جاتا ہے بلکہ یہ کہ انھیں پر قناعت کی جاتی ہے۔اور آگے بڑھ کر ان کے محرک اسباب کی تحقیقات نہیں کی جاتی۔اس کے

برعکس، تاریخ کا فلسفہ، خصوصاً ہیگل کے یہاں اس کو تسلیم کرتا ہے کہ تاریخ میں کارفرما لوگوں کے ظاہری اور واقعی عملی محرک کسی طرح بھی تاریخی واقعات کے مختتم اسباب نہیں ہوتے۔ ان کے پیچھے دوسرے محرکات ہوتے ہیں جن کو دریافت کرنا چاہیے۔ لیکن تاریخ کا فلسفہ ان قوتوں کو خود تاریخ میں نہیں تلاش کرتا بلکہ ان کو باہر سے تاریخ میں لاتا ہے، فلسفیانہ آئیڈیالوجی سے۔ مثلاً ہیگل قدیم یونان کی تاریخ کی وضاحت اس کے اندرونی باہمی روابط سے کرنے کے بجائے صرف یہ کہہ دیتا ہے کہ یہ "حسین انفرادیت کی اشکال" کی ترتیب، اپنی جگہ "فنی تخلیق" کی تکمیل کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اس سلسلے میں وہ قدیم یونانیوں کے بارے میں بہت سی عمدہ اور گہری باتیں کہتا ہے لیکن ایسی وضاحت سے جو محض لفاظی ہے آج ہم مطمئن نہیں ہوسکتے۔

اس لئے جب سوال ان محرک قوتوں کی تحقیقات کا آتا ہے جو شعوری یا غیر شعوری طور پر (اور واقعی زیادہ تر غیر شعوری طور پر) تاریخ میں کارفرما لوگوں کے مقاصد کی پشت پر ہوتی ہیں اور جو تاریخ کی حقیقی محرک قوتیں مرتب کرتی ہیں تب الگ الگ افراد کے مقاصد کا سوال اتنا نہیں ہوتا چاہے وہ کتنے ہی ممتاز افراد کیوں نہ ہوں، جتنا ان مقاصد کا جو کثیر تعداد لوگوں کو، پوری قوموں کو اور پھر ہر قوم میں پورے کے پورے طبقوں کو حرکت میں لاتے ہیں۔ اور یہاں بھی وقتی عمل اہم نہیں ہے جو گھاس پھوس کی طرح ذرا دیر بھڑک کر جلتا ہے اور خاک ہوجاتا ہے بلکہ ایک مسلسل اقدام جس کا نتیجہ عظیم تاریخی تبدیلی ہوتی ہے۔ ان محرک اسباب کی تحقیقات کرنا جو سرگرم کار عوام اور ان کے رہنماؤں، نام نہاد عظیم ہستیوں کے ذہنوں میں باشعور مقاصد کی حیثیت سے صاف یا مبہم، براہ راست یا نظریاتی حتی کہ بھڑکیلی شکل میں معکوس ہوتے ہیں۔ یہی وہ واحد راستہ ہے جو ہمیں ان قوانین کے ادراک کی طرف لے جاتا ہے جن کا راج تاریخ میں مجموعی طور پر اور الگ الگ ادوار اور ممالک میں ہوتا ہے۔ ہر وہ چیز جو آدمی کو حرکت میں لاتی ہے، اسے اس کے ذہن سے ضرور گزرنا چاہئے لیکن وہ ذہن میں کیا شکل اختیار کرے گی اس کا انحصار بڑی حد تک حالات پر ہوتا ہے۔ مزدور اب مشینیں نہیں توڑتے جیسا کہ 1848 میں وہ رہائن کے صوبے میں کرتے تھے لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ انہوں نے سرمایہ دارانہ مشینی صنعت کے سامنے سر تسلیم خم کردیا ہے۔

تمام پچھلے ادوار میں تاریخ کے ان محرک اسباب کی تحقیقات ناممکن تھی (ان کے اور ان کے نتائج کے درمیان پیچیدہ اور پنہاں باہمی روابط کی وجہ سے)۔ لیکن ہمارے موجودہ دور نے ان باہمی روابط کو اتنا آسان بنادیا ہے کہ بالآخر یہ معمہ حل کیا جاسکتا ہے۔ بڑے پیمانے کی صنعت کے قیام کے زمانے سے یعنی کم از کم 1815 کی صلح کے وقت سے انگلستان میں کسی کے لئے بھی یہ بات راز نہیں رہی کہ وہاں کی ساری سیاسی جدوجہد کا مرکز دو طبقوں کے درمیان برتری کا دعویٰ تھا۔ یہ طبقات جاگیردار شرفا اور بورژوازی (middle class) تھے۔ فرانس میں بھی شاہی خاندان بوربون کی بحالی نے لوگوں کو یہ حقیقت سمجھنے میں مدد دی۔ تجدید شاہی (18) کے دور کے مورخ

،تھیری سے لے کر گیزو،مینئے اور تھیئر تک اس حقیقت کا ذکر ہر جگہ قرون وسطیٰ سے ساری فرانسیسی تاریخ کو سمجھنے کی کنجی کی حیثیت سے کرتے ہیں۔اور 1830 سے مزدور طبقے کو پرولتاریہ کو ان دونواں ملکوں میں اقتدار کے لئے تیسرا دعویدار تسلیم کرلیا گیا ہے۔حالات اتنے سیدھے سادے ہو گئے کہ اگر کوئی ان تین بڑے طبقوں کی جدوجہد اوران کے مفادات کے تصادم میں جدید تاریخ کی محرک قوت (کم از کم دو انتہائی ترقی یافتہ ملکوں میں) دیکھنا نہیں چاہتا تھا تو اس کو اپنی آنکھیں جان بوجھ کر بند کرنی پڑتی تھیں۔

لیکن یہ طبقات کیسے وجود میں آئے؟اگر پہلی نظر میں اس بڑی جائیداد کے آغاز کو جو کبھی جاگیردارانہ تھی،کم از کم سب سے پہلے سیاسی اسباب سے، زبردستی قبضہ کرنے سے منسوب کیا جا سکتا تھا تو اب بورژوازی اور پرولتاریہ کے سلسلے میں ایسا نہیں کہا جا سکتا۔ یہ صاف ہوگیا کہ ان دو بڑے طبقات کے آغاز وارتقاء کے صریحی اسباب معاشی تھے۔اور یہ بات اتنی ہی صاف تھی کہ جاگیردارانہ ملکیت اور بورژوازی کے درمیان جدوجہد کی طرح بورژوازی اور پرولتاریہ کے درمیان جدوجہد میں بھی معاشی مفادات کا سوال سب سے پہلا تھا جن کے حصول کے لئے سیاسی اقتدار کو محض ذریعہ کی حیثیت سے کام کرنا تھا۔ بورژوازی اور پرولتاریہ دونوں معاشی حالات میں تبدیلی کی پیداوار تھے بلکہ یہ کہنا زیادہ ٹھیک ہوگا کہ پیداوار کے طریقے میں تبدیلی کے۔پہلے گلڈوں کی دستکاری سے کارخانے داری تک اور پھر کارخانے داری سے بھاپ اور مشینی طاقت سے لیس بڑے پیمانے کی صنعت تک عبور، ان دو طبقوں کے ارتقاء کا سبب تھا۔ایک منزل پر پہنچ کر وہ نئی پیدواری طاقتیں جو بورژوازی حرکت میں لائی تھی (سب سے پہلے محنت کی تقسیم اور ایک عمومی فیکٹری میں بہت سے الگ الگ مزدوروں کو متحد کرنا) اور تبادلے کے وہ حالات اور تقاضے جو ان پیداواری طاقتوں کی بدولت وجود میں آئے تھے اس وقت کے پیداواری نظام سے غیر مطابق ہوگئے جو تاریخ سے وراثت میں ملا تھا اور جس کو قانون نے مقدس بنا دیا تھا یعنی جاگیردارانہ نظام میں رائج دستکاروں کی گلڈ کی مراعات اور بہت سی دوسری ذاتی اور مقامی مراعات سے (جو مراعات نہ رکھنے والے حلقوں کیلئے زنجیریں بن گئی تھیں) نامطابق تھے۔ پیداواری طاقتوں نے بورژوازی کے روپ میں اس پیداواری نظام کے خلاف بغاوت کر دی جس کی نمائندگی جاگیردار اور دستکار استاد کرتے تھے۔اس کا جو نتیجہ ہوا وہ معلوم ہے: یعنی انگلستان میں رفتہ رفتہ اور فرانس میں بیک ضرب جاگیردارانہ زنجیریں توڑ دالی گئیں۔جرمنی میں یہ عمل ابھی ختم نہیں ہوا ہے۔لیکن بالکل اسی طرح جیسے اپنے ارتقاء کی ایک معینہ منزل پر کارخانہ داری اور جاگیردارانہ پیداواری نظام میں تصادم ہوا تھا اسی طرح اب بڑے پیمانے کی صنعت کا ٹکراؤ بورژوا پیداواری نظام سے ہو رہا ہے جو جاگیردارانہ نظام کی جگہ قائم ہوا ہے۔اس نظام سے بندھی ہوئی،سرمایہ دارانہ طریقہ پیداوار کے تنگ حدود میں گھری ہوئی یہ صنعت ایک طرف کثیر تعداد لوگوں کو روز افزوں پرولتاریہ بنا رہی

ہے اور دوسری طرف بہت زیادہ ناقابل فروخت سامان تیار کر رہی ہے۔ فاضل پیداوار اور کثیر تعداد لوگوں کی خستہ حالی (یہ ایک دوسرے کا سبب ہیں) ___ ایسا لغو تضاد ہے جو اس نظام کا نتیجہ ہے اور ضروری مطالبہ کرتا ہے کہ طریقہ پیداوار میں تبدیلی کے ذریعے پیداواری طاقتوں کو آزاد کرایا جائے۔

اس طرح کم از کم جدید تاریخ میں یہ ثابت ہو گیا ہے کہ ہر سیاسی جدوجہد طبقاتی جدوجہد ہوتی ہے اور آزادی کے لئے ہر طبقاتی جدوجہد اپنی لازمی سیاسی شکل کے باوجود (کیونکہ ہر طبقاتی جدوجہد سیاسی جدوجہد ہوتی ہے) بالآخر معاشی آزادی کا سوال بن جاتی ہے۔ اس لئے کم از کم جدید تاریخ میں ریاست (سیاسی نظام) ماتحت ہوتی ہے اور مدنی سماج (معاشی تعلقات کا دائرہ) فیصلہ کن عنصر بن جاتا ہے۔ روایتی نظریہ، جس کو ہیگل بھی خراج عقیدت پیش کرتا ہے، ریاست کو فیصلہ کن عنصر اور مدنی سماج کو ایسا عنصر سمجھتا ہے جس کا تعین ریاست کرتی ہے۔ بظاہر ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔ جس طرح کسی فرد کے اقدامات کی ساری محرک طاقتوں کو اس کے دماغ سے گزرنا اور اس کی مرضی کے مقاصد کی شکل میں اپنے کو تبدیل کرنا ہوتا ہے تاکہ وہ فرد سرگرم عمل ہو سکے، اسی طرح مدنی سماج کی تمام ضروریات کو (خواہ اس وقت کوئی بھی طبقہ حکمراں ہو) ریاست کی مرضی سے گزرنا چاہیے تاکہ قوانین کی شکل میں وہ عام طور پر جائز ہو جائیں۔ یہ معاملے کا ظاہری پہلو ہے جو بجائے خود عیاں ہے۔ لیکن یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس محض ظاہری مرضی کا مغز کہاں سے حاصل کیا جاتا ہے اور صرف اسی چیز کی خواہش کیوں کی جاتی ہے، کسی دوسرے کی کیوں نہیں؟ اگر ہم ان کی چھان بین کریں تو پتہ چلتا ہے جدید تاریخ میں ریاست کی مرضی کا مجموعی طور پر تعین مدنی سماج کی بدلتی ہوئی ضرورتوں سے، اس یا اس طبقے کی برتری سے اور آخری صورت میں پیداواری طاقتوں کے ارتقاء اور تبادلے سے ہوتا ہے۔

لیکن اگر ہمارے جدید دور میں بھی جو پیداوار اور رسل و رسائل کے زبردست ذرائع رکھتا ہے، ریاست آزاد ارتقاء والا آزاد منطقہ نہیں ہے بلکہ بالآخر اپنے وجود اور نشوونما کے لئے سماجی زندگی کے معاشی حالات پر منحصر ہے، تو یہی اس سے پہلے کے زمانوں کے لئے اور زیادہ صحیح ہوگا جبکہ انسان کی مادی زندگی کی پیداوار کی ضرورت انسان پر زیادہ حاوی رہی ہوگی۔ اگر ریاست آج بھی، بڑی صنعت اور ریلوے کے دور میں، مرکوز طور سے عکس ہے اس طبقے کی معاشی ضرورتوں کا جو پیداوار کو کنٹرول کرتا ہے تو اس دور میں ریاست کا یہ رول اس سے بھی زیادہ ایسا رہا ہوگا جب ہر نسل انسانی اس بات پر مجبور تھی کہ وہ اپنی زندگی کا نسبتاً زیادہ بڑا حصہ مادی ضرورتوں کو پورا کرنے پر صرف کرے اور اسی لئے وہ ان کی اس سے کہیں زیادہ محتاج تھی جتنے آج ہم ہیں۔ پہلے کے ادوار کی تاریخ کا جائزہ (اگر اس پر ذرا سنجیدگی کے ساتھ اس زاویے سے غور کیا جائے) اس کی بھرپور تصدیق کرتا ہے لیکن بہر حال ایسا جائزہ ہم یہاں نہیں لے سکتے۔

اگر ریاست اور ریاستی قانون کا تعین معاشی تعلقات سے ہوتا ہے تو شہری قانون کا تعین بھی اسی طرح ہوتا ہے جس کا نچوڑ حقیقی طور پر یہ ہے کہ وہ افراد کے درمیان موجود معاشی تعلقات کی تصدیق کرتا ہے جو ان حالات میں حسب معمول ہوتے ہیں۔ جس شکل میں یہ تصدیق ہوتی ہے، وہ بہرنوع مختلف قسم کی ہوسکتی ہے۔ یہ ممکن ہے، جیسا کہ انگلستان میں ہوا، کہ پوری قومی ترقی کے ساتھ مطابقت رکھتے ہوئے، پرانے جاگیردارانہ قوانین کی زیادہ تر شکلوں کو برقرار رکھا جائے جبکہ ان کو نیا بورژوا مافیہا فراہم کیا جائے، بلکہ درحقیقت جاگیردارانہ نام میں براہ راست بورژوا معنی پڑھ لئے جائیں۔ لیکن رومن قانون کو جو جنس پیدا کرنے والوں کے سماج کا پہلا عالمی قانون تھا اور جس نے ابتدائی اجناس کے مالکوں کے درمیان تمام اہم قانونی تعلقات (خریدار اور فرخت کرنے والوں، قرض لینے اور دینے والوں، سمجھوتوں اور واجبات وغیرہ) کی لاجواب وضاحت کی تھی، بنیاد کی حیثیت سے لیا جاسکتا ہے جیسا کہ مغربی یورپ میں کیا گیا۔ اس صورت میں، ایسے سماج کے فائدے کے لئے جو ابھی تک پیٹی بورژوا اور نیم جاگیردارانہ ہے، اس قانون کو یا تو عدالتی کاروائی کے ذریعہ اس سماج کی سطح تک گرایا جاسکتا ہے یا مبینہ روشن خیال اور اخلاق کی تلقین کرنے والے قانون دانوں کی مدد سے ایک مخصوص ضابطہ قانون تیار کیا جاسکتا ہے جو اس سماجی سطح کے مطابق ہو یعنی ایسا ضابطہ جو ان حالات میں قانونی نقطۂ نظر سے بھی برا ہوگا (مثلاً پروشیائی قانون اراضی) آخر کار عظیم بورژوا انقلاب کے بعد یہ بھی ممکن ہے کہ فرانسیسی (19) Civil Code جیسے بورژوا سماج کے کلاسیکی ضابطہ قانون کو اس رومن قانون کی بنیاد پر مرتب کیا جائے۔ اس لئے اگر شہری قانون کے قاعدے صرف سماجی زندگی کے معاشی حالات کا اظہار قانونی شکل میں کرتے ہیں تو وہ صوت حال پر مبنی ہو کر یہ اظہار اچھی یا بری طرح کرسکتے ہیں۔

ریاست اپنے کو انسان کے اوپر پہلی نظریاتی طاقت کی حیثیت سے پیش کرتی ہے۔ سماج اپنے لئے ایک ادارے کی تشکیل کرتا ہے تاکہ وہ اندرونی اور بیرونی حملوں سے اپنے مشترکہ مفادات کی حفاظت کرسکے۔ یہ ادارہ _ ریاستی اقتدار ہے۔ وجود میں آتے ہی یہ ادارہ اپنے کو سماج سے خودمختار کرلیتا ہے اور وہ اس میں اتنا زیادہ کامیاب ہوتا ہے جتنا وہ ایک مخصوص طبقے کا ادارہ بن جاتا ہے اور جتنا براہ راست اس طبقے کی برتری کو مسلط کرتا ہے۔ حکمران طبقے کے خلاف مظلوم طبقے کی لڑائی لازمی طور پر ایک سیاسی لڑائی بن جاتی ہے، سب سے پہلے اس طبقے کے سیاسی غلبے کے خلاف لڑائی۔ اس سیاسی جدوجہد اور اس کی معاشی بنیاد کے درمیان باہمی رابطے کا شعور دھندلا پڑ جاتا ہے اور کھو بھی سکتا ہے۔ اگرچہ اس لڑائی کے شرکا اس کو بالکل نہیں کھو بیٹھتے پھر بھی مورخوں کے ساتھ یہ ہمیشہ ہوتا ہے۔ رومن ریپبلک کے اندر جو لڑائیاں ہوئیں ان کے بارے میں قدیم مورخوں میں سے صرف آپین ہی یہ صاف اور واضح طور پر بتاتا ہے کہ بالآخر متنازعہ مسئلہ کیا تھا، یعنی ملکیت اراضی۔

لیکن ریاست سماج سے خود مختار طاقت بن کر فوراً نئی آئیڈیالوجی پیدا کر دیتی ہے۔ پیشہ ور سیاست دانوں، ریاستی قانون کے نظریہ دانوں اور قانون عامہ کے ماہروں میں معاشی حقیقتوں کا رابطہ مختتم طور پر کھو جاتا ہے۔ چونکہ ہر منفرد معاملے میں معاشی حقیقتوں کو قانونی تصدیق حاصل کرنے کے لئے قانونی مقاصد کی شکل اختیار کرنا چاہئے، اور چونکہ ایسا کرنے میں واقعی اس سارے قانونی نظام کا جائزہ لینا پڑتا ہے جو رائج ہے اس لئے نتیجے میں قانونی شکل سب کچھ ہو جاتی ہے اور معاشی مغز کچھ بھی نہیں رہتا۔ ریاستی قانون اور شہری قانون ایسے الگ الگ شعبے تصور کئے جاتے ہیں جن میں سے ہر ایک اپنا الگ تاریخی ارتقا رکھتا ہو اور ہر ایک میں سارے اندرونی تضادات کو مستقل طور پر دور کر کے ضروری با قاعدہ وکالت کی صلاحیت ہو۔

اس سے زیادہ اونچے درجے کے نظریات اور ان کے وجود کے مادی حالات کے درمیان باہمی ربط درمیانی کڑیوں کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ پیچیدہ اور دھندلا ہوتا جاتا ہے۔ لیکن باہمی رابطہ برقرار رہتا ہے۔ جس طرح کہ پورا نشاۃ ثانیہ (20) پندرھویں صدی کے وسط سے لازمی طور پر شہروں اور اسی لئے شہریوں Burghers کی پیداوار تھا اور اسی طرح وہ فلسفہ بھی تھا جو اس کے بعد نیا نیا ابھرا تھا۔ اس کا نچوڑ صرف ان خیالات کا فلسفیانہ اظہار تھا جو چھوٹے اور اوسط درجے کے شہریوں کے بڑی بورژوازی میں تبدیل ہونے سے مطابقت رکھتے تھے۔ یہ پچھلی صدی کے انگریزوں اور فرانسیسیوں میں کافی صاف طور نظر آتا ہے جو اکثر سیاسی معاشیات کے اتنے ہی ماہر تھے جتنے کہ فلسفی۔ جہاں تک یہ سوال ہیگلیائی مکتب فکر سے تعلق رکھتا ہے ہم اس کو اوپر ثابت کر چکے ہیں۔

اب ہم ایک سرسری نظر مذہب پر ڈالیں گے کیونکہ وہ مادی زندگی سے سب سے زیادہ دور اور سب سے زیادہ بیگانہ معلوم ہوتا ہے۔ مذہب بہت ہی قدیم زمانے میں آدمیوں کے ان ابتدائی اور جاہلانہ تصورات سے پیدا ہوا جو وہ خود فطرت اور ارد گرد کی خارجی فطرت کے بارے میں رکھتے تھے۔ ہر آئیڈیالوجی جب ایک بار پیدا ہو جاتی ہے تو اس کا ارتقا سارے موجود تصورات کے مطابق ہوتا ہے اور پھر وہ ان تصورات کو اور فروغ دیتی ہے ورنہ وہ آئیڈیالوجی نہیں ہوتی، یعنی اس کا تعلق خیالات سے آزاد وجودوں کی حیثیت سے نہیں رہتا جن کا ارتقا آزادانہ ہوتا ہے اور جو صرف اپنے قوانین کے تحت کام کرتے ہیں۔ لیکن لوگوں کو اس عمل کا قطعی پتہ نہیں چلتا ورنہ ساری آئیڈیالوجی کا خاتمہ ہو جائے۔ یہ ابتدائی مذہبی تصورات جو عام طور پر یک جدی قوموں کے ہر گروہ میں مشترکہ ہوتے ہیں اس گروہ کے تقسیم ہونے کے بعد ہر قوم کے مخصوص طریقے سے ان حالات زندگی کے مطابق فروغ پاتے ہیں جو ان کے حصے میں آتے ہے۔ قوموں کے ایسے کئی گروہوں کے سلسلے میں خصوصاً آریہ نسل کے لوگوں کے سلسلے میں (جو انڈو یورپی کہلاتے ہیں) یہ عمل تقابلی دیو مالا کے ذریعہ تفصیل سے دکھایا گیا ہے۔ اس طرح ہر قوم کے اندر جو دیوتا بنائے گئے وہ قومی دیوتا تھے اور جن کا راج اس قومی علاقے سے آگے نہیں بڑھتا تھا جس کی وہ

حفاظت کرتے تھے۔ان سرحدوں کے پار دوسرے دیوتاؤں کی اپنی عملداری تھی۔ان کا وجود لوگوں کے تصور میں قوم کے وجود تک رہتا تھا اور اس قوم کے زوال کے ساتھ وہ بھی ختم ہو جاتے تے۔ عالمی رومن سلطنت جس کا آغاز کے معاشی حالات کا جائزہ یہاں لینے کی ضرورت نہیں ہے، پرانی قومیتوں کے زوال کا باعث بنی۔ پرانے قومی دیوتا، حتیٰ کہ رومنوں کے دیوتا بھی جو شہر روم کی تنگ حدود سے مناسبت رکھتے تھے زوال پذیر ہو گئے۔عالمی مذہب کے ذریعہ اس عالمی سلطنت کے تکملے کی ضرورت کا صاف انکشاف ان کوششوں سے ہوا جو روم میں مقامی دیوتاؤں کے ساتھ ساتھ ان تمام بیرونی دیوتاؤں کو ماننے اور ان کے لئے قربان گاہیں فراہم کرنے کے لئے کی گئیں جو ذرا بھی قابل احترام تھیں۔لیکن اس طرح، شاہی فرمانوں کے ذریعہ نیا عالمی مذہب نہیں بنایا جا سکتا۔ نیا عالمی مذہب عیسائیت خاموشی سے وجود میں آ چکا تھا۔وہ تعمیمی مشرقی، خصوصاً یہودی دینیات اور بگاڑے ہوئے یونانی خصوصاً زاہدانہ رواقی stoic فلسفہ *

(ایلینگ کے زمانے کے یونانی فلسفے کا ایک رجحان۔اس کا خاص خیال یہ تھا کہ ہماری دنیا کے دو ابتدائی عناصر تھے: بلاخصوصیت مجہول مادہ اور فاعل عقل)

* فلسفے کا مرکب تھا۔ یہ دریافت کرنے کے لئے بڑی محنت کی ضرورت ہے کہ عیسائیت کی ابتدائی شکل کیسی تھی، کیونکہ اس کی سرکاری شکل، جس طرح وہ ہمیں دیا گیا ہے، محض وہ ہے جس میں اس نے ریاستی مذہب کی شکل اختیار کی اور اس مقصد کے لئے اس کو نیکا ئیا کی کونسل (21) نے ڈھالا تھا۔250 سال بعد عیسائی مذہب کا ریاستی مذہب بن جانا ایسا واقعہ ہے جو اس بات کو اچھی طرح دکھاتا ہے کہ اس مذہب نے حالات زمانہ سے مطابقت رکھی۔قرون وسطیٰ میں عیسائیت کا بھی جاگیردارانہ نظام کے مذہبی جزو کی حیثیت سے اتنا ہی ارتقا ہوا جتنا خود جاگیردارانہ نظام کا اور اسی کے مطابق جاگیردارانہ کلیسائی اقتدار کا بھی۔اور جب شہری خوشحال ہوئے تو جاگیردارانہ کیتھولک مذہب کے خلاف پروٹسٹنٹ بدعت ابھری جو سب سے پہلے جنوبی فرانس میں آلبیگینیوں (22) کے درمیان ایسے وقت ظہور میں آئی تھی جب وہاں کے شہر اپنی ترقی کے انتہائی عروج پر تھے۔قرون وسطیٰ نے دینیات میں ہر طرح کے نظریات_ فلسفہ، سیاست، قانون_ جوڑ دئے تھے اور ان کو دینیات کی تحتی شاخیں بنا دیا تھا۔اس طرح اس نے ہر سماجی اور سیاسی تحریک کو مذہبی شکل اختیار کرنے پر مجبور کر دیا۔عوامی جذبات کی غذا مذہب کے سوا اور کچھ نہ تھی۔اس لئے عوام میں اپنے مفادات کے لئے جوشیلی تحریک برپا کرنے کی غرض سے ان کے جذبات کو مذہبی روپ میں پیش کرنا ضروری ہو گیا۔اور بالکل اسی طرح جیسے شہری ابتدا سے ہی اپنی جلو میں بے ملکیت کے شہری غریب، روز کے روز کام کرنے والے اور ہر طرح کے نوکر ساتھ لائے جن کی کوئی مسلمہ سماجی پوزیشن نہیں تھی اور ان لوگوں کے متقدمین میں سے تھے جو بعد کو پرولتاریہ بنے، اسی طرح مذہبی بدعت بھی شہریوں کی معتدل بدعت اور غریبوں کی

انقلابی بدعت میں جلد ہی تقسیم ہوگئی اور موخرالذکر خود شہری burgher ملحدوں کے لئے قابل نفرت بن گئی۔

پرٹسٹنٹ بدعت کا امٹ ہونا شہریوں burghers کی ناگزیر ترقی سے مطابقت رکھتا تھا۔ جب شہریوں کا یہ حصہ کافی مضبوط ہوگیا، تو جاگیردار اشرافیہ کے خلاف اس کی جدوجہد جو ابھی تک مقامی تھی قومی پیمانے تک پہنچنے لگی، پہلا بڑا اقدام جرمنی میں کیا گیا جو ریفارمیشن کہلایا۔ یہ شہری ابھی نہ تو اتنے طاقت ور تھے اور نہ اتنے ترقی یافتہ کہ وہ اپنے جھنڈے کے نیچے باقی تمام باغی طبقوں _ شہری غریبوں اور نچلے درجے کے دیہی شرفا اور کسانوں کو جمع کر سکتے۔ پہلے دیہی شرفا کو شکست ہوئی۔ کسانوں نے بغاوت کی جو اس پوری انقلابی تحریک کا نکتۂ عروج تھا۔ لیکن شہروں نے کسانوں کی حمایت نہ کی اور حکمراں شہزادوں کی فوجوں نے انقلاب کو کچل دیا جس سے شہزادوں نے پورا فائدہ اٹھایا۔ اس وقت سے جرمنی تین صدیوں کے لئے ان ملکوں کی صف سے غائب ہوگیا جو تاریخ میں آزادی کے ساتھ عملی حصہ لے رہے تھے۔ لیکن جرمن لوتھر کے ساتھ فرانسیسی کالوین بھی پیدا ہوا۔ خالص فرانسیسی تیز مزاج کے ساتھ وہ ریفارمیشن کے بورژوا کردار کو سامنے لایا اور کلیسا کو ریپبلکن اور جمہوری بنایا۔ جبکہ لوتھری ریفارمیشن جرمنی میں مبتدل ہوکر ملک کو تباہی کی طرف لے گیا تو کالوینی ریفارمیشن نے جینوا، ہالینڈ اور سکاٹ لینڈ میں رپبلکنوں کے لئے پرچم کا کام کیا اور ہالینڈ کو اسپین اور جرمن سلطنت سے نجات دلائی (23) اور بورژوا انقلاب کے اس دوسرے ایکٹ کے لئے نظریاتی پوشاک فراہم کی جو انگلستان میں ہو رہا تھا۔ یہاں کالوین ازم نے اس زمانے کی بورژوازی کے مفادات کے مذہبی بھیس کا کردار ٹھیک سے ادا کیا۔ اور اسی وجہ سے اس کو اس وقت پوری طرح تسلیم نہیں کیا گیا جب 1689 میں (24) کا خاتمہ اشرافیہ کے ایک حصے اور بورژوازی کے درمیان سمجھوتے پر ہوا۔ انگلستان کا ریاستی کلیسا پھر قائم ہوگیا لیکن کیتھولک ازم کی پچھلی شکل میں نہیں جس میں اسقف اعظم بادشاہ ہوتا تھا___ اب اس پر کالوین ازم کا رنگ چڑھ چکا تھا۔ پرانا ریاستی چرچ پرمسرت کیتھولک اتوار مناتا تھا اور افسردہ کالوینی اتوار کی مخالفت کرتا تھا۔ لیکن بورژوا اثرات سے بھرپور نئے چرچ نے موخرالذکر کو ہی رائج کیا جو ابھی تک انگلستان کو زینت بخش رہا ہے۔

فرانس مین کالوینی اقلیت کو 1680 میں دبا دیا گیا اور اس کے لوگوں کو یا تو کیتھولک بنالیا گیا یا ملک سے باہر نکال دیا گیا (25) لیکن اس کا نتیجہ کیا ہوا؟ اس وقت آزاد خیال پیئر بیئل کی سرگرمیاں عروج پر تھیں اور 1694 میں والٹیئر پیدا ہوچکا تھا۔ لوئی چہاردہم کے پرتشدد انقلاب نے صرف فرانسیسی بورژوازی کے لئے یہ آسان بنادیا کہ وہ پنے انقلاب کو غیر مذہبی اور بالکل سیاسی شکل میں کرسکے جو ترقی یافتہ بورژوازی کے لئے واحد موزوں بات تھی۔ قومی اسمبلیوں مین پروٹسٹنٹوں کی بجائے آزاد خیال پہنچ گئے۔ اس طرح عیسائیت اپنی مختتم منزل میں داخل ہوگئی۔ اب وہ اس قابل نہیں رہی تھی کہ آگے چل کر کسی ترقی یافتہ طبقے کی نظریاتی پوشاک کا کام دے سکے۔ وہ زیادہ سے

زیادہ حکمران طبقوں کی قطعی ملکیت بنتی گئی اور وہ اس کو محض ذریعۂ حکومت کی حیثیت سے نچلے طبقوں کو اپنے حدود کے اندر رکھنے کے لئے استعمال کرنے لگے۔ مزید برآں، مختلف حکمران طبقوں میں سے ہر ایک اس مذہب کو استعمال کرتا ہے جو اس کے ئے موزوں ہے۔ جاگیردار اشرافیہ ___ کیتھولک عیسویت ازم یا پروٹسٹنٹ قدامت پسندی کو، اعتدال پرست اور ریڈیکل بورژوازی عقلیت rationalism کو۔ اور اس سے بہت کم فرق پڑتا ہے کہ آیا یہ حضرات خود بھی اپنے اپنے مذہبوں پر یقین رکھتے ہیں یا نہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ مذہب ایک بار ظہور میں آنے کے بعد ہمیشہ پچھلے زمانے سے وراثت میں ملے ہوئے تصورات کے ذخیرے محفوظ رکھتا ہے کیونکہ تمام نظریاتی شعبوں میں روایت ایک بڑی قدامت پرست طاقت ہوتی ہے۔ لیکن ان تصورات کے ذخیرے میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں وہ طبقاتی تعلقات سے پیدا ہوتی ہیں یعنی ان لوگوں کے معاشی تعلقات سے جو یہ تبدیلیاں کرتے ہیں۔ اب یہاں اتنا ہی کافی ہے۔

اوپر تاریخ کے مارکسی نظریے کا صرف ایک مختصر سا خاکہ پیش کیا جا سکا ہے جس میں زیادہ سے زیادہ کچھ وضاحتی مثالیں بھی دی گئی ہیں۔ رہا اس کا ثبوت، تو وہ خود تاریخ سے ہی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں مجھے یہ کہنے کی اجازت دیجئے کہ یہ ثبوت دوسری تحریروں میں کافی دیا جا چکا ہے۔ بہر حال یہ نظریہ تاریخ کے شعبے میں فلسفے کا خاتمہ اسی طرح کر دیتا ہے جس طرح فطرت کا جدلیاتی نظریہ سارے فلسفہ فطرت کو غیر ضروری اور ناممکن بناتا ہے۔ اب کہیں بھی یہ سوال باہمی روابط کو اپنے دماغ سے اختراع کرنے کا نہیں بلکہ ان کو واقعات میں تلاش کرنے کا ہے۔ فلسفے کے لئے، جو فطرت اور تاریخ سے خارج کیا جا چکا ہے صرف خالص فکر کا میدان باقی رہ جاتا ہے کیونکہ وہ اس حد کو پہنچ کر خود فکری عمل کے قوانین کا نظریہ، منطق اور جدلیات ہی رہ جاتا ہے۔

****

1848 کے انقلاب کے بعد "تعلیم یافتہ" جرمنی نے نظریے کو خیر باد کہہ کر میدانِ عمل سنبھالا۔ جسمانی محنت پر منحصر چھوٹی حرفتوں اور کارخانہ داری کی جگہ بڑے پیمانے کی صنعت نے لے لی۔ جرمنی پھر عالمی منڈی میں نمودار ہوا۔ نئی کوچک جرمن سلطنت (26) نے کم از کم ان انتہائی مضرت رساں خرابیوں کو ختم کر دیا جو جاگیردارانہ نظام کی باقیات، چھوٹی چھوٹی ریاستوں اور نوکرشاہی انتظام کی وجہ سے اس ارتقا میں حائل ہوتی تھیں۔ لیکن جس حد تک سٹہ بازی نے فلسفی کے مطالعہ کے کمروں کو چھوڑ کر اپنا مندر اسٹاک ایکسچینج میں بنایا، اسی حد تک تعلیم یافتہ جرمنی نے نظریے میں وہ زبردست دلچسپی کھو دی جو انتہائی سیاسی زوال کے زمانے میں بھی جرمنی کی شہرت کا باعث

تھی، اس کی پرواہ کئے بغیر کہ حاصل شدہ نتائج عملی طور پر قابل استعمال ہوں گے یا نہیں اور آیا وہ پولیس کے لوگوں کی ناراضگی کا باعث بنیں گے یا نہیں۔ یہ سچ ہے کہ سرکاری جرمن طبیعی سائنس نے اپنی پوزیشن صف اول میں برقرار رکھی خصوصاً نجی تحقیقات کے شعبے میں۔ لیکن امریکی رسالے "سائنس" تک نے بھی بجا طور پر لکھا ہے کہ انفرادی واقعات کے درمیان ہمہ گیر روابط کی تحقیقات اور قوانین کی شکل میں ان کی تعمیم کے بارے میں فیصلہ کن کامیابیاں اب زیادہ تر انگلستان میں ہو رہی ہیں نہ کہ جرمنی میں جیسا کہ پہلے ہوتا تھا۔ اور تاریخی سائنسوں کے ہر شعبے میں جن میں فلسفہ بھی شامل ہے، اب نظریات کے لئے وہ پرانا بے دھڑک جوش کلاسیکی فلسفے کے ساتھ ساتھ بالکل غائب ہو گیا ہے۔ اس کی جگہ تنگ نظر کلیسائیت، جاہ و منصب اور آمدنی کی بے حد فکر، حتیٰ کہ ملازمت کی انتہائی ذلیل تلاش نے لے لی ہے۔ ان سائنسوں کے سرکاری نمائندے بورژوازی اور موجودہ ریاست کے کھلم کھلا نظریہ دان ایسے وقت میں بن بیٹھے ہیں جبکہ یہ دونوں مزدور طبقے کے اعلانیہ دشمن ہیں۔

صرف مزدور طبقے میں نظریے کی وہ رغبت مجروح نہیں ہوئی ہے جو جرمنوں کا خاصہ ہے۔ یہاں اس کو ختم نہیں کیا جا سکتا۔ یہاں نہ تو جاہ و منصب کا سوال ہے اور نہ منافع خوری یا اوپر سے مہربانی آمیز سرپرستی کا۔ بلکہ اس کے برعکس سائنس جتنی پرزور اور بے ایثار رفتار سے آگے بڑھتی ہے اتنی ہی وہ مزدوروں کے مفادات اور تمناؤں سے ہم آہنگ ہوتی جاتی ہے۔ اس نئے رجحان نے جو یہ تسلیم کرتا ہے کہ سماج کو پوری تاریخ سمجھنے کی کنجی محنت کے ارتقا کی تاریخ ہے، ابتدا سے ہی مزدور طبقے کی طرف رجوع کرنے کو ترجیح دی اور یہاں اس کو ایسی ہمدردی ملی جو اس نے سرکاری طور پر تسلیم شدہ سائنس سے نہ کبھی چاہی تھی اور نہ اس کی توقع رکھتی تھی۔ جرمن مزدور طبقے کی تحریک ہی جرمن کلاسیکی فلسفے کی وارث بن گئی ہے۔

1886کی ابتدا میں لکھا گیا۔ رسالے Die Neue Zeitنمبر 4میں 1886 میں اور ایک علیحدہ اشاعت کی حیثیت سے اسٹوٹ گارٹ میں 1888میں شائع ہوا۔
1888کی اشاعت کے مطابق ترجمہ کیا گیا۔

نوٹس

1۔فریڈرک اینگلز کی تصنیف "لوڈویگ فائرباک اور کلاسیکی جرمن فلسفے کا خاتمہ" میں یہ دکھایا گیا ہے کہ مارکسی تصور کائنات کا ارتقا کیسے ہوا اور اس کا بنیادی اصول کیا ہے۔اس میں باقاعدگی سے جدلیاتی اور تاریخی مادیت کی بنیادی باتیں پیش کی گئی ہیں اور اس کی بھی وضاحت کی گئی ہے کہ مارکس ازم کا اپنے متقدمین فلسفیوں (جن کے نمائندے جرمن کلاسیکی فلسفے کی ممتاز ہستیاں ہیگل اور فائرباخ تھے) کی طرف کیا رویہ تھا۔

اینگلز نے فلسفے کی پوری تاریخ کے دوران اس کی بنیادی خصوصیت یعنی دو کیمپوں ___ مادیت اور عینیت کے درمیان جدوجہد کی وضاحت کی ہے۔اینگلز نے یہاں پہلی بار فلسفے کے بنیادی سوال کی کلاسیکی تعریف پیش کی ہے یعنی فکر اور وجود کے تعلق، روح اور قدرت کے تعلق کی۔فلسفے کے بنیادی سوال کی طرف کسی فلسفی کا رویہ اس بات کا تعین کرتا ہے کہ وہ فلسفے کے ان دونوں کیمپوں میں کس کا پیرو ہے۔

اس بات پر زور دیتے ہوئے کہ مادیت اور عینیت کو شیروشکر کر کے کسی درمیانی فلسفے (ثنویت یا لاادریت) کی تخلیق کی کوشش بے سود ہے، اینگلز نے لاادریت کے تمام مظاہر کی تردید کی ہے اور یہ دکھایا ہے کہ "اس کی اور تمام دوسرے فلسفیانہ خبطوں کی انتہائی موثر تردید عمل سے یعنی تجربے اور صنعت سے ہوتی ہے۔

اینگلز نے اس انقلاب کے نچوڑ کا انکشاف کیا ہے جو مارکس نے فلسفے میں جدلیاتی مادیت کی تشکیل کے ذریعہ کیا ہے۔انہوں نے انتہائی تفصیل کے ساتھ تاریخی مادیت کے نچوڑ کا جائزہ لیا ہے جس سے ارتقا کے ان عام قوانین کا انکشاف ہوتا ہے جو انسانی سماج کی تاریخ میں کارفرما ہیں۔اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہوئے کہ تاریخی عمل کی بنیاد معاشی تعلقات ہیں جو سیاسی نظام کے کردار اور ہر قسم اور نوع کے سماجی شعور کا، جس میں مذہب اور فلسفہ بھی شامل ہیں، تعین کرتے ہیں اینگلز نے اس کے ساتھ ہی نظریاتی بالائی ڈھانچوں کے عملی رول، خودمختارانہ طور پر ان کی ترقی کی صلاحیت اور معاشی بنیاد پر ان کے جوابی اثر پر بھی زور دیا ہے۔

اینگلز کی سب سے بڑی خدمت یہ ہے کہ انہوں نے فلسفیانہ رجحانوں کے درمیان جدوجہد کی ساری تاریخ کے پس منظر میں جس سے طبقوں اور پارٹیوں کی جدوجہد کی عکاسی ہوتی ہے اس اصول کو ثابت کیا ہے کہ ہر فلسفہ کسی خاص سماجی طبقے اور اس کی پارٹی کے مفادات کا مدافعت کرتا ہے۔اینگلز کی یہ

تصنیف فلسفے میں پرولتاری پارٹی کی وفاداری اور پرولتاری بااصولی کا نمونہ ہے۔

2۔ Die Neue Zeit (نیا زمانہ) جرمن سوشل ڈیموکریٹک پارٹی کا نظریاتی رسالہ جو اشٹوٹگارٹ سے 1883 سے 1923 تک نکلتا رہا۔ 1880 سے 1894 کے دوران اینگلز کی بعض تصانیف اس میں شائع ہوئیں۔

3۔ 34-18833 میں ہنریخ ہائینے نے اپنی تصانیف "رومانوی سکول" اور "جرمنی میں مذہب" شائع کیں۔ ان کتابوں میں اس نے یہ خیال پیش کیا کہ جرمن فلسفیانہ انقلاب جس کی منزل عروج ہیگل کا فلسفہ تھا جرمنی میں ہونے والے جمہوری انقلاب کا پیش رو تھا۔

4۔ دیکھئے ہیگل کی تصنیف "فلسفۂ حقوق" 'Philosophy of Right'

5۔ پیئٹازم کے حامی: لاطینی لفظ pietas سے جس کا مطلب دیندار، پرہیزگار ہے _ سترھویں صدی کے آخر اور اٹھارویں صدی کے پہلے نصف میں مغربی یورپ (پہلے جرمنی اور نیڈرلینڈ) کے پروٹسٹنٹوں کی مذہبی اور صوفی تحریک کے ممبر۔ پیئٹازم کوئی خاص فرقہ نہیں تھا بلکہ رجعت پرست تحریک تھی جو عقلیت rationalism اور روشن خیالی پھیلانے والے فلسفے کا مخالف تھی۔

6۔ Deutsche Jahrbucher fur Wissenschaft und Kunst "سائنس اور فنون لطیفہ پر سالانہ جرمن رسالہ" جو نوجوان ہیگلائیوں کا ادبی اور فلسفیانہ رسالہ تھا اور لائپزگ سے جولائی 1841 سے جنوری 1843 تک شائع ہوتا رہا۔

7۔ Rheinische Zeitung fur Politik, Handel und Gewerbe "سیاست، تجارت اور صنعت کے مسائل پر رائنی اخبار) یہ ایک روزنامہ تھا جو پہلی جنوری 1842 سے 31 مارچ 1843 تک شائع ہوتا رہا۔ اپریل 1842 سے مارکس نے اس اخبار کے لئے لکھنا شروع کر دیا اور اکتوبر میں وہ بھی اس کے مدیروں میں شامل ہو گئے۔

8۔ یہاں ذکر اشٹرنر کی کتاب Der Einzige und sein Eigenthum "فرد اور اس کی ملکیت" کا ہے جو 1845 میں لائپزگ سے شائع ہوئی۔

9۔ "سچا سوشلزم": رجعت پرست رجحان جو انیسویں صدی کے پانچویں دہائی میں خاص طور پر پیٹی بورژوا خیالات کے دانش وروں میں رائج تھا۔ "سچے سوشلزم" کی نوعیت کی وضاحت مارکس اور اینگلز نے اپنی تصنیف کیمونسٹ پارٹی کا مینی فیسٹو میں کی ہے۔

10۔ علم الٰہیات: Scholasticism۔ قرون وسطیٰ کا وہ مذہبی فلسفہ، جس نے انتہائی مجرد بحثوں اور

مفروضوں سے سروکار رکھا اور زندگی کی ٹھوس حقیقتوں سے بالکل بے تعلق رہا۔اس نام نہاد فلسفے نے منطق الٹ پھیر سے کام لے کر کلیسائی عقیدوں کو گویا فلسفیانہ بنیاد مہیا کر دی۔

11۔ فلسفہ لا ادریت Agnosticism: یونانی لفظ agnostos سے نکلا ہے جس کے معنی ہیں لاعلمی، یا جسے عربوں نے لا ادری کہا۔ یہ عینیت کا نظریہ ہے جس کا کہنا ہے کہ انسانی عقل اس درجہ تک محدود ہے کہ حواس خمسہ سے ماورا کسی چیز کے علم تک نہیں پہنچ سکتی ہے۔ لا ادریت مختلف شکلوں میں ظاہر ہوئی۔ایک قسم کے حامی موجودات عالم کا مادی وجود تسلیم کرتے ہیں لیکن یہ نہیں مانتے کہ ہم ان کی حقیقت کی گہرائی میں اتر سکتے ہیں۔ دوسرے مکتب کا کہنا ہے کہ انسان یہ صحیح طور پر جان ہی نہیں سکتا کہ اس کے احساس کے ماوراعالم کا وجود ہے بھی یا نہیں_ اس لئے کائنات کے مادی وجود کا انکار کیا جاتا ہے۔

13۔ یہاں ذکر ہے اٹھارویں صدی کا۔

14۔ اٹھارویں صدی کی کیمیا میں یہ نظریہ رائج تھا کہ جسموں کے اندر ایک خاص قسم کا آتش گیر مادہ phlogiston پہلے سے موجود ہوتا ہے اور آگ پکڑنے کے وقت وہ نکل پڑتا ہے۔ممتاز فرانسیسی عالم لاووآزئے نے اس تصور کی غلطی پکڑی۔اس نے بتایا کہ جب کوئی چیز معین حرارتی ماحول میں آکسیجن سے ملتی ہے تو اس کے اثر سے آگ لگ جاتی ہے، جسے جلنے کا عمل کہتے ہیں۔

15۔ مذہب فطرت Deism۔ یہ فلسفیانہ مذہبی نظریہ کہ خداوند عالم خالق کائنات ہے، لیکن تخلیق کے بعد دنیا کے اپنے اندرونی نظام کے مطابق چلتی ہے۔

16۔ سادووا کا معرکہ 3 جولائی 1866 کو آسٹریا اور پروشیا کے درمیان ہوا جس میں پروشیا کو فتح ہوئی۔"سادووا کا سکول ماسٹر" ___ جرمن بورژوا صحافیوں کے اس فقرے کا مطلب ہے کہ گویا پروشیا کی فتح اس کی تعلیم عامہ کے نظام کی برتری کی وجہ سے ہوئی۔

17۔ یہاں جرمنی کے 1814 سے 1849 کے بورژوا جمہوری انقلاب سے مراد ہے۔

18۔تجدید شاہی: 1814 سے 1830 تک ___ فرانس میں بوربو شاہی خاندان کے اختیارات کا دوسرا دور۔ بوربوں کے گھرانے کی رجعت پرست حکومت امیروں اور پادریوں کے مفادات کی نمائندہ تھی۔ 1830 کے انقلاب نے اس کا خاتمہ کر دیا۔

19۔ یہاں اینگلز نے ضابطہ شہر Code Civil کے جو حوالے دیۓ ہیں ان کا مقصد صرف 1804 کے ضابطۂ نپولین Code Napoleon کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یہ پانچ ضابطے تھے: ضابطہ شہری، دیوانی، کاروباری، فوجداری، اور جرائم، جو نپولین اول کے عہد 1840-1810 میں نافذ کیۓ

گئے تھے۔ نپولین نے جرمنی کے جن مغربی اور جنوب مغربی حصوں پر قبضہ کیا تھا وہاں ان پر عمل درامد ہوتا تھا۔ بعد میں 1815 میں جب یہ علاقہ پروشیا میں ملا لیا گیا تب بھی کچھ عرصے تک ان ضابطوں کا عمل دخل باقی رہا۔

20۔ Renaissance یا نشاۃ ثانیہ۔ مغربی اور وسطی یورپ کے کئی ملکوں میں تہذیبی اور نظریاتی ترقیوں کا زمانہ جو سرمایہ داری تعلقات رونما ہونے کا نتیجہ تھا۔ یہ زمانہ پندرھویں کے نصف آخر اور سولہویں صدی میں پھیلا ہوا ہے۔ اس زمانے کی خصوصیت یہ ہے کہ علوم وفنون میں پھر بیداری اور ترقی شروع ہوئی (اسی از سر نو زندگی سے اس دور کا یہ نام پڑا) اس دور کی خصوصیات معلوم کرنے کے لئے اینگلز کی کتاب "فطرت کی جدلیات" کا تعارف پڑھنا چاہئے۔

21۔ نیکائیا کی کونسل۔ یہ سلطنت روما کے عیسائی بشپوں کی عالمی کونسل تھی جو 325 عیسوی میں شہنشاہ کونستانتین اول نے شہر نیکائیا (ایشیائے کوچک) میں منعقد کی تھی۔ اس کونسل نے "عقائد کی نشانی" کے نام سے تمام عیسائیوں کے لئے لازمی عقائد مرتب کئے۔

22۔ آلبیگینی (یہ نام شہر آلبی سے لیا گیا ہے)۔ ایک مذہبی فرقہ کے ممبر تھے اور بارہویں اور تیرھویں اور تیرھویں صدی میں جنوبی فرانس اور شمالی اٹلی میں کافی سرگرم عمل رہے۔ اس فرقے نے کیتھولکوں کے بھڑکیلے مذہبی رسوم اور کلیسائی حکومت کے خلاف تحریک کی رہنمائی کی اور جاگیردارانہ نظام کے خلاف شہری سوداگروں اور کاریگروں کے احتجاج کی مذہبی شکل میں اظہار کیا۔

23۔ 1477 اور 1555 کے درمیان ہالینڈ مقدس رومن سلطنت کا حصہ تھا۔ جب اس سلطنت کا شیرازہ بکھرا تو ہالینڈ پر سپین نے قبضہ جما لیا۔ سولہویں صدی کے بورژوا انقلاب کے آخر میں ہالینڈ نے خود کو ہسپانوی حکومت سے نجات دلائی اور آزاد ریپلک بن گیا۔

24۔ یہاں انگلستان میں 1688 کے انقلاب کا ذکر ہے۔ جس کو انگریز مورخین "شاندار انقلاب" کا نام دیتے ہیں۔ حکومت کا تختہ الٹ کر جیمس دوم کو برطرف اور اسٹوارٹ شاہی خاندان کو بے دخل کیا گیا۔ اسی انقلاب نے آئینی بادشاہت قائم کی (1689) اور ولیم آف اورنج کو تخت وتاج ملا۔ جاگیردار اشرافیہ اور بڑی بورژوازی کے درمیان یہ ایک طرح کا سمجھوتہ تھا۔

25۔ 1685 میں کالوین کے پیروؤں نے (ہیوگے ناٹس) پر جبر وتشدد کے دوران جو سترھویں صدی کی تیسری دہائی میں اپنے شباب پر تھا شاہ لوئی چہاردہم نے نانٹ کا وہ فرمان منسوخ کر دیا جو 1598 میں جاری کیا گیا تھا۔ اس فرمان کے ذریعہ ہیوگے ناٹس کو عقیدے اور مذہبی رسوم کی آزادی کی ضمانت دی گئی

تھی۔اس فرمان کی منسوخی کی وجہ سے ہزاروں ہیوگے ناٹس نے فرانس سے ہجرت کی۔
26۔ 1870-71 کی فرانسیسی پرشیائی جنگ میں فرانس مفتوح ہوااور جرمن سلطنت ظہور میں آئی لیکن آسٹریااس میں شامل نہ تھا،اسی لئے اس کو" کوچک جرمن سلطنت" کا نام دیا گیا۔

---

www.marxists.org

اردو سیکشن

اس ایڈیشن کو مارکسسٹس انٹرنیٹ آرکائیو کے لئے ابن حسن نے ترتیب دیا۔

کمپوزنگ:نوید،ابن حسن

نظر ثانی ترجمہ:ابن حسن

اپنی تجاویزاورآراکے لئے درج ذیل رابطے پرای میل کریں۔

hasan.marxists.org