حکمتِ اقبال
(۶۳)

ڈاکٹر محمد رفیع الدین مرحوم

خودی اور علومِ مروّجہ

خودی اور منطقی اثباتیت

حکمائے مغرب کا یہ غیر عقلی عقیدہ کہ صداقت صرف وہی ہے جسے ہمارے حواس براہِ راست دریافت کر سکیں جن غلط فلسفوں کو وجود میں لانے کا باعث ہوا ہے ان میں سے ایک منطقی اثباتیت یا لاجیکل پازیٹوزم کا فلسفہ بھی ہے۔ پروفیسر اے اَر (Ayer)، کارناپ (Carnap)، رائیل (Ryle) اور وزڈم (Wisdom) وغیرہ حکماء اس کے مشہور مبلغوں میں سے ہیں۔ اس فلسفہ کے مطابق

> "سائنسی (یعنی حسی۔ مصنف) علم ہی حقائقی (factual) علم ہے اور تمام روایتی اور مابعد الطبیعیاتی عقائد کو بے معنی سمجھا جاتا ہے۔ علم کی آخری بنیاد ذاتی احساس پر نہیں بلکہ تجربہ اور تصدیق پر ہے۔" (انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا)

اس حوالہ میں تین دعوے کیے گئے ہیں۔

اوّل، حسی علم ہی حقائقی علم ہے اور اس کے علاوہ دوسرا کوئی علم حقائقی علم نہیں۔

دوم: مابعد الطبیعیاتی عقائد بے معنی ہیں۔

سوم: علم کی آخری بنیاد تجربہ اور تصدیق ہے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ منطقی اثباتیت کے حکماء کو یہ علم کیسے حاصل ہوا ہے کہ حسی علم ہی حقائقی علم ہے، مابعد الطبیعیاتی عقائد بے معنی ہیں اور علم کی آخری بنیاد تجربہ اور تصدیق ہے، کیونکہ اس علم کو ان حکماء میں سے کسی نے بھی سائنسی طریق تحقیق یا تجربہ سے حاصل نہیں کیا اور نہ ہی اس کو تصدیق کے عمل میں سے گزارا ہے اور نہ ہی کوئی اس کو کسی اور بنا پر حواس کے تجربات میں سے شمار کر سکتا ہے، لہٰذا ان دعاوی میں سے ہر ایک خود ایک مابعد الطبیعیاتی عقیدہ ہے اور ان حکماء کے اپنے قول کے مطابق بے معنی ہے۔ منطقی اثباتیت کے قائلین مابعد الطبیعیاتی عقائد کو بے معنی سمجھتے ہیں لیکن خود ایسے عقائد پر ایمان

رکھتے ہیں۔ ان کا مطلب دراصل یہ ہے کہ لوگ دوسرے مابعد الطبیعیاتی فلسفوں کو چھوڑ کر صرف ان کے پیش کیے ہوئے مابعد الطبیعیاتی فلسفہ کو تسلیم کریں۔

ایک حسّی حقیقت کا اعتراف

انسائیکلوپیڈیا کے اس حوالہ میں علم کا ذکر ہے جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اثباتیت کے حکماء اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اس دنیا میں ایک چیز ایسی بھی موجود ہے جسے علم کہا جاتا ہے۔ مثلاً ان حکماء کا یہ علم کہ حسّی علم ہی حقائقی علم ہے' یا یہ علم کہ مابعد الطبیعیاتی عقائد بے معنی ہیں' یا یہ علم کہ علم کی آخری بنیاد تجربہ اور تصدیق ہے۔ ہم بعض چیزوں کے وجود کو حواس خمسہ کے ذریعہ سے جانتے ہیں، لیکن ان کے علم کے وجود کو حواس خمسہ کے ذریعہ سے نہیں جان سکتے۔ میرے سامنے کرسی ایک خاص جگہ پر پڑی ہے، لہٰذا اُسے دیکھا جا سکتا ہے لیکن کرسی کی موجودگی کا علم جو کرسی کو دیکھنے کا نتیجہ ہے کسی خاص جگہ پڑا ہوا نہیں، لہٰذا اُسے دیکھا نہیں جا سکتا۔ تاہم دنیا کی دوسری حقیقتوں کی طرح وہ بھی ایک حقیقت ہے جو اپنا وجود رکھتی ہے بلکہ دنیا کی دوسری حقیقتوں کو جاننے کے لیے اس کا وجود ایک ضروری شرط ہے۔ اس سے انکار ممکن نہیں کہ علم ایک حقیقت ہے لیکن وہ حسّی حقیقت نہیں۔ وہ حسّی صداقتوں کا علم ہو تو پھر بھی ایک حسّی صداقت نہیں ہوتا، لہٰذا منطقی اثباتیت کے حکماء کا یہ کہنا درست نہیں کہ سارا علم حسّی حقائق کا علم ہے۔

بالواسطہ علم سے انکار ممکن نہیں

اثباتیت کے قائلین اس بات کو نظر انداز کر جاتے ہیں کہ کسی چیز کا علم ہمیں حواس کے براہِ راست مشاہدہ سے ہی حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کے آثار و نتائج کے براہِ راست مشاہدہ سے بھی حاصل ہوتا ہے۔ آگ اور دُھواں الگ الگ چیزیں ہیں، کیونکہ دونوں کے اوصاف و خواص الگ الگ ہیں اور ہم دونوں کے لیے الگ الگ الفاظ استعمال کرتے ہیں اور دونوں سے الگ الگ برتاؤ کرتے ہیں۔ اس کے باوجود اگر دُور سے آگ نظر نہ آتی ہو تو ہم دھوئیں کو دیکھنے سے آگ کی موجودگی کا یقینی علم حاصل کر لیتے ہیں۔ دھوئیں کا حسّی علم آگ کے غیر حسّی علم کی طرف راہنمائی کرتا ہے۔ ایسی حالت میں اثباتیت کو کہنا چاہیے کہ آگ کا علم مابعد الطبیعیاتی ہے، لیکن اس کے باوجود آگ کا علم دھوئیں کے علم سے کم یقینی نہیں اگرچہ

حال میں ایک خاص قسم کی خوردبین کے ذریعہ سے ایٹم کو دیکھا گیا ہے لیکن ایٹم کا اس قدر علم کہ انسان کو اس وقت حاصل ہے وہ ایٹم کو براہ راست دیکھنے کے بغیر اور فقط اس کے آثار و نتائج کو براہ راست دیکھنے سے حاصل ہوا ہے۔ آج کون کہہ سکتا ہے کہ ایٹم کا علم یقینی نہیں۔ یہ علم اس قدر یقینی ہے کہ اس کی مدد سے ہیروشیما کو آن واحد میں تباہ کر دیا گیا تھا۔ اس کے باوجود یہ علم غیر حسی ہے۔ خودی اور خدا کا علم بھی اسی طرح سے غیر حسی ہونے کے باوجود یقینی ہے کیونکہ اس کی طرف خودی اور خدا کے وجود کے حسی نتائج و اثرات راہ نمائی کرتے ہیں۔

جب میں ایک کرسی کو دیکھتا ہوں تو میرے حواس کچھ حسی اثرات قبول کرتے ہیں لیکن یہ حسی اثرات کرسی نہیں۔ پھر وہ کون سی چیز ہے جو ان کو منظم کر کے ایک معنی پہناتی ہے اور اس وحدت کی شکل دیتی ہے جسے میں کرسی کا نام دیتا ہوں۔ یہ چیز میرا شعور یا خودی ہے۔ اثباتیت کے قائلین حسی اثرات کو علم کی بنیاد سمجھتے ہیں لیکن اگر خودی ان اثرات کو کوئی معنی نہ پہنائے اور یہ فیصلہ صادر نہ کرے کہ یہ اثرات مل کر مثلاً کرسی بنتے ہیں تو ان سے کوئی علم پیدا نہیں ہو سکتا۔

فرض کیا کہ صرف حسی علم ہی علم ہے اور مابعد الطبعیاتی عقائد بے معنی ہیں لیکن یہ بے معنی یا بامعنی ہونے کا یا علم یا غیر علم ہونے کا امتیاز کون کرتا ہے۔ اگر منطقی اثباتیت کے دعویٰ بلا دلیل کے مطابق خودی کو حسی مشمولات (sense-contents) کہا جائے تو کیا ان مشمولات کا کام یہ ہو سکتا ہے کہ وہ یہ فیصلہ کریں کہ علم کیا ہے اور کیا نہیں۔ بامعنی کیا چیز ہے اور کیا نہیں۔ اثباتیت کے قائلین مانتے ہیں کہ خودی سابقہ ذہنی حالات کو یاد رکھتی ہے لیکن اگر یہ خودی حسی مشمولات کے سوائے اور کچھ نہیں تو کیا ان مشمولات کے لیے ممکن ہے کہ وہ سابقہ ذہنی حالات کو یاد رکھیں اور انسان کی زندگی کے سارے جذبات اور احساسات کا منبع اور اس کے بڑے بڑے فیصلوں اور ارادوں کا مرکز اور تاریخ کے سارے واقعات کا سرچشمہ ہوں۔

تعصب اور تنگی

جوڈ (Joad) اپنی کتاب منطقی اثباتیت کی تنقید (A Critique of Logical Positivism) میں لکھتا ہے:

"نئے الہامی مذاہب کے مبلغوں میں دو خصوصیتیں پائی جاتی ہیں۔ ایک تعصب اور دوسرے

بے دلیل دعاوی منطقی اثباتیت میں یہ دونوں صورتیں موجود ہیں۔ ناممکن ہے کہ ہم منطقی اثباتیت کی کتابیں پڑھیں اور یہ اثر نہ لیں کہ ان میں بار بار بے دلیل بیانات کا اعادہ کیا گیا ہے، مثلاً تصدیق کا اصول اور اخلاق کا جذباتی نظریہ یا منطقی تعمیرات کا نظریہ۔ ایسے عقائد کو فقط بیان کر دینا ہی کافی سمجھ لیا گیا ہے گویا کہ وہ خدا کی وحی کے اقتباسات ہیں" (ص ۱۲۱)

بیروز ڈن ہام (Barrows Dunham) اپنی کتاب "انسان فرضی کہانیوں کے بالمقابل" (Man against Myth) میں لکھتا ہے:

"اگر منطقی اثباتیت کا فلسفہ درست ہے تو پھر نہ نوعِ انسانی موجود ہے، نہ نفع کی جستجو ہے، نہ کوئی پارٹیاں ہیں، نہ فسطائیت ہے، نہ بھوکے اور مفلس انسان ہیں، نہ ناکافی جائے رہائش رکھنے والے لوگ ہیں اور نہ کوئی علمی مسئلہ موجود ہے اور نہ سماجی۔" (جوڈ کی محولہ بالا کتاب صفحہ ۱۴۷)

حاصل یہ ہے کہ منطقی اثباتیت اس بات کی ایک اور عمدہ مثال ہے کہ جو علم یا نظریہ بھی خودی اور اُس کے اوصاف و خواص کو نظر انداز کر کے لکھا جائے گا ضروری ہے کہ اس میں ایک بنیادی علمی تصور کے محذوف ہو جانے کی وجہ سے طرح طرح کی استدلالی اور منطقی ناہمواریاں اور علمی خامیاں پیدا ہو جائیں۔ خودی ہی ہر علم کی ابتدا اور انتہا ہے۔

خودی اور وجودیت

وجودیت (Existentialism) کوئی فلسفہ نہیں بلکہ ایک فکری رجحان یا نقطۂ نظر ہے جو انسانی شخصیت کی عملی مشکلات کی طرف توجہ دلاتا ہے اور اُن کے عملی علاج کو زیرِ بحث لاتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ اس کے مبلّغین کے خیالات ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں۔ یہاں تک کہ اُن میں سے بعض خدا کو مانتے ہیں اور عیسائیت کی تعلیم کو قبول کر کے آگے چلتے ہیں اور بعض خدا کے منکر ہیں اور عیسائیت سے بیزار ہیں۔ لہٰذا ظاہر ہے کہ ایک عقلی نظام کی حیثیت سے وجودیت کا فکر اپنی کسی شکل میں بھی فلسفہ خودی کا مدِّمقابل یا حریف نہیں۔ فلسفہ خودی ایک عقلی اور علمی نظام ہے اور عقل اور علم کی روشنی میں ہی انسانی شخصیت کی عملی مشکلات کو سمجھتا اور سمجھاتا ہے اور اُن کا واحد اور صحیح اور کافی اور شافی علاج پیش کرتا ہے۔ وجودیت کے موضوع پر انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا کا مقالہ نگار لکھتا ہے:

"وجودیت ایک فکری رجحان یا نقطۂ نظر ہے جو پہلی عالمگیر جنگ کے چند سال بعد جرمنی میں ظہور پذیر

ہوااور بعد میں فرانس اور اٹلی میں پھیل گیا۔ یہاں تک کہ دوسری عالمگیر جنگ کے فوراً بعد یہ نہ صرف وہاں کے علمی حلقوں میں اثر پیدا کر چکا تھا بلکہ ادبی قہوہ خانوں اور نیم مقبول اخباروں اور رسالوں میں بھی عام طور پر زیر بحث آتا تھا۔ چونکہ یہ کوئی فلسفیانہ مکتب نہیں بلکہ ایک رجحان خیال یا زاویۂ نگاہ کا نام ہے ایسے عقائد بہت کم ہیں جو اس کے تمام مبلغین کے درمیان مشترک ہوں لیکن اس کی ایک عام خصوصیت یہ بیان کی جاسکتی ہے کہ وہ کائنات کے ایسے نظریات اور کام کے ایسے طریقوں کے خلاف ایک احتجاج ہے جن میں انسانی افراد کو تاریخ کی قوتوں کے بے بس کھلونے سمجھ لیا گیا ہو یا یہ باور کر لیا گیا ہو کہ وہ قوانین قدرت کے اعمال کا نتیجہ ہیں۔ تمام وجودیتی مصنفین کسی نہ کسی شکل میں اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ انسانی شخصیت کی آزادی اور اہمیت کی حمایت کریں۔ اسی طرح سے وہ سب کے سب انسانی عقل کے برخلاف انسانی ارادہ یا عزم (will) پر زور دیتے ہیں۔"

کیئر کیگارڈ کا فکر

دورِ حاضر کی وجودیت کا پیش رو پاسکل (Pascal) تھا لیکن سورن آبیے کیئر کیگارڈ (Soren Abye Kierkegaard) پہلا مفکر ہے جس نے وجود (Existence) کے لفظ کو وہ معنی پہنائے جو اُسے وجودیتی فکر کی ایک اصطلاح کے طور پر اس وقت دیئے جاتے ہیں۔ لہٰذا وہی دورِ حاضر کی وجودیت کا بانی ہے اور یہ حقیقت ہے کہ تمام وجودیتی حکماء خواہ وہ دہریہ ہوں یا قائلین مذہب اپنے شدید اختلافات کے باوجود اُس سے متاثر ہوئے ہیں۔ کیئر کیگارڈ کی تصنیفات کو اس کی زندگی میں تو فقط مقامی شہرت ہی حاصل ہو سکی لیکن جب ۱۹۰۹ء اور ۱۹۱۳ء کے درمیان اُن کا ترجمہ جرمن زبان میں ہوا تو اُن کا اثر پورے یورپ میں پھیلنے لگا۔

کیئر کیگارڈ انسان کی حقیقت (Essence) اور انسان کے وجود (Existence) میں فرق کرتا ہے۔ جس طرح اینٹ ہونا ایک اینٹ کی حقیقت ہے اسی طرح انسان ہونا ایک انسان کی حقیقت ہے لیکن انسان کا وجود وہ قلبی واردات اور کیفیات ہیں، وہ خواہشات اور احساسات اور جذبات ہیں، وہ تمنائیں آرزوئیں اور امیدیں ہیں، وہ پشیمانیاں اور حسرتیں ہیں اور وہ پریشانیاں اور مایوسیاں اور صدمے ہیں اور وہ رحمتیں اور خوشیاں اور مسرتیں ہیں جن میں سے انسان کی شخصیت گزرتی ہے

ہر انسان کا وجود ایک داخلی یا اندرونی شے ہے جس کا کسی دوسرے انسان کو علم نہیں۔ انسان کا وجود اس کی داخلیت یا موضوعیت کا نام ہے، اس کی معروضی حقیقت کا نام نہیں۔ ہر انسان کا وجود بے مثل اور بے نظیر ہے اور اس کا امتیازی وصف یہ ہے کہ وہ آزاد ہے اور اپنے فیصلے خود کرتا اور اپنی راہیں خود چنتا ہے۔ انسان کا ہر فیصلہ اگر غلط ہو تو اُسے تباہ و برباد کر سکتا ہے۔ لہٰذا اس پر اپنی ذات کی طرف سے بڑی بھاری ذمہ داری اس بات کی عائد ہوتی ہے کہ اُس کے فیصلے صحیح ہوں۔ کیئر کیگارڈ کو اعتراض ہے کہ فلسفیوں نے حقیقتِ انسان پر بڑی بحثیں کی ہیں لیکن انسان کے وجود کو، جو زیادہ اہم ہے، نظر انداز کیا ہے لیکن ظاہر ہے کہ فلسفۂ خودی، جو انسانی شخصیت کی عملی مشکلات کی گتھیوں کو بھی سلجھاتا ہے، اس اعتراض سے بالا ہے۔ کیئر کیگارڈ کے فکر کو عیسائیت کا تصوف کہنا چاہیے۔ اُس نے شخصیتِ انسانی کے بعض چھپے ہوئے گوشوں کو بے نقاب کر کے ایسے سوالات پیدا کیے ہیں جن کا صحیح جواب فقط فلسفۂ خودی ہی دے سکتا ہے۔ لہٰذا اُس کے وجودیتی فکر نے دراصل فلسفۂ خودی کی عالمگیر اشاعت کے لیے راستہ صاف کیا ہے۔

سارٹر کا فکر

اس زمانہ کا سب سے زیادہ نامور وجودیتی مفکر جین پال سارتر (Jean Paul Sartre) ہے۔ پچھلے چند سالوں میں وجودیت کا لفظ اُسی کی تصنیفات کے ذریعہ سے مشہور ہوا ہے۔ یورپ اور امریکہ کے لوگوں نے اُس کے ناولوں، ڈراموں اور مقالوں کو پڑھا ہے اور لہٰذا عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ وجودیت سے مراد اسی کی پیش کی ہوئی لاشیئیت ہے جس میں خدا اور مذہب اور اخلاق کا انکار شامل ہے۔ اِس وقت عام انسان بہت کم جانتا ہے کہ وجودیت کی ابتدا کیئر کیگارڈ کے فکر میں عیسائیت کے ایک تصوف کی شکل میں ہوئی تھی اور وہی اُس کی اصل ہے۔ چونکہ اصل وجودیت انسانی شخصیت کی آزادی پر زور دیتی ہے سارتر ایسے دورِ حاضر کے بعض بے خدا مفکرین کو یہ بات ہاتھ آگئی کہ آزادی کے احساس کا مطلب یہ ہونا چاہیے کہ انسان اس یقین پر پہنچ جائے کہ وہ خود مختار اور خود مکتفی ہے اور اس کا خدا پر بھروسہ کرنا ایک قسم کی غلامی ہے۔ جب تک انسان خدا اور مذہب اور اخلاق سے بھی آزاد نہ ہو وہ پوری طرح سے آزاد نہیں ہو سکتا۔ ایسا وجودیتی فکر شخصیتِ انسانی کی مشکلات کا علاج کرنے کی بجائے اس کی مشکلات کو انتہا تک پہنچاتا ہے اور انسان کو دعوت دیتا ہے کہ وہ ایک مجنونانہ جرأت

کے ساتھ انتہائی مایوسی، مصیبت، خلا، تاریکی اور موت کا سامنا کر کے اپنے آپ کو فنا کر دے۔ لیکن فلسفۂ خودی اس قسم کے غلط اندیش اور بے راہ رو وجودیتی مفکرین کو بتاتا ہے کہ انسانی شخصیت ایسی ایک متحرک چیز کی آزادی کسی سمت کو چاہتی ہے اور وہ اس کی تکمیل ہی کی سمت ہو سکتی ہے جو اس کی محبت کی کامل تشفی کرنے والے کامل تصوّر کی نشاندہی کرتی ہو۔ اور یہ تصوّر خدا کے سوائے کوئی اور نہیں ہو سکتا، لہٰذا انسان کی آزادی کے معنی یہ ہیں کہ وہ خدا کی محبت کے لیے آزاد ہو۔ اور خدا کی محبت سے انسانی شخصیت اس بات کی عملی تحقیق کر لیتی ہے کہ وہی اس کی مشکلات کا تسلی بخش علاج ہے۔

عیسائیت اور لادینیت کی کش مکش

اس طرح وجودیت کے فکر کا مطالعہ دورِ حاضر میں عیسائیت اور بے خدائیت کی بنیاد ... کی واضح تصویر پیش کرتا ہے۔ اس تحریک میں دونوں طرف کے مفکرین حصہ لے رہے ہیں۔ او... ایسے مفکرین بھی شامل ہیں جن کا موقف بین بین ہے۔ ایک انتہا پر جبریل مارسل (Gabriel Marcel ... فرانسیسی رومن کیتھولک نکولاس برڈی ایو (Nicolas Berdyaev) روسی کٹر عیسائی مارٹن بوبر (Martin Buber) یہودی فلسفی اور کئی پروٹسٹنٹ مفکرین ہیں، جن کو وجودیت کا فکر اپنے مذہبی اعتقاد کی تصدیق اور تفہیم کا ایک مؤثر ذریعہ نظر آتا ہے اور دوسری انتہا پر مارٹن ہی ڈیگر (Martin Heidegger) اور سارٹر (Sartre) ایسے مفکرین ہیں جو پکے دہریہ ہیں۔ کارل جاسپرز (Karl Jaspers) دہریہ نہیں لیکن عیسائیت کے مرکزی عقائد پر حملے کرتا ہے۔

تاہم وجودیت اپنی تمام قسموں کے سمیت فلسفۂ خودی کے ساتھ اس بات میں اشتراک رکھتی ہے کہ وہ فرد کی آزادی کی علمبردار ہے اور ان سوالات پر غور کرنے کی دعوت دیتی ہے کہ انسانی شخصیت کیا ہے اور کیا چاہتی ہے ہم اپنی آزادی کو کس طرح استعمال کر سکتے ہیں اور اُسے تامرگ کس طرح قائم رکھ سکتے ہیں۔ ایسا کیوں ہے کہ ہر فرد ان مسائل کو فقط اپنی ہی کوشش اور جدّوجہد سے حل کر سکتا ہے اور کسی دوسرے فرد کے حل کو مستعار نہیں لے سکتا۔ لیکن ان سوالات کا صحیح اور تسلّی بخش جواب فقط فلسفۂ خودی سے ہی مل سکتا ہے جس کی تشریح اس کتاب میں کی گئی ہے۔

فکرِ وجودیت کا انتشار

وجودیت کے فکر میں اتنا انتشار ہے کہ اُس کی عارضی اور مشروط تعریف کرنا بھی ممکن نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وجودیتی مفکرین تمام کے تمام جان بوجھ کر ایسا طرزِ فکر اختیار کرتے ہیں کہ اُن میں سے ایک بھی ایسا نہیں جس کے فکر میں کوئی عقلی تنظیم یا ترتیب موجود ہو۔ انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا کا مقالہ نگار اپنے مقالہ کے آخر میں لکھتا ہے:

> "وجودیتی فکر کے خلاف جو اعتراض اکثر کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ وجودیت ایک قسم کی نامعقولیت (Irrationalism) ہے۔ یہ ایک ایسی حریت پسندی ہے جو اس بات پر یقین نہیں رکھتی کہ انسانی معاشرہ میں قوانین قدرت کے عمل سے ہم آہنگی پیدا ہو سکتی ہے اور اس بات سے نا امید ہے کہ انسان ترقی کر کے کمال پر پہنچ سکتا ہے"۔

وجودیت کے برعکس فلسفۂ خودی کا موقف علمی اور عقلی ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان ترقی پذیر ہے اور ایک دن اپنی ترقیوں کی انتہا پر پہنچے گا۔ کائنات کی ہر چیز کے اندر ایک نظم، ایک قاعدہ اور ایک مدّعا رکھا گیا ہے اور ہر چیز ترقی کر کے اپنے کمال کو پہنچی ہے۔ کیسے ممکن ہے کہ انسانی شخصیّت کائنات میں کسی بڑے نظم کے اندر اپنا مقام نہ رکھتی ہو، مقصد یا مدّعا کے بغیر ہو اور متحرک ہونے کے باوجود کسی منزل کمال پر نہ پہنچ سکتی ہو۔ وجودیت کی یہ غلط فہمی کہ انسانی شخصیت قوانین قدرت کے عمل سے ترقی نہیں کر سکتی درحقیقت اس کے عیسائیت پسند بانیوں کے فکر میں نمودار ہو کر آگے منتقل ہوئی ہے اور اس کا سبب عیسائیت کی یہ تعلیم ہے کہ انسانی شخصیت اور قدرت کے درمیان ایک مستقل تضاد ہے جو رفع نہیں کیا جا سکتا۔

وجودیت اس مسئلہ سے الجھتی ہے کہ انسانی شخصیت ہونے کے معنی کیا ہیں لیکن فلسفۂ خودی یہ بتا کر کہ انسانی شخصیت خدا کی محبت کا ایک طاقتور جذبہ ہے جو ذکر اور فکر اور فعل جمیل کی مداومت سے مکمل تشفی حاصل کر سکتا ہے، اس مسئلہ کو حل کرتا ہے۔ جیسا کہ اس پوری کتاب کے مطالعہ سے قارئین پر آشکار ہو گا، فلسفۂ خودی میں انسانی حقیقت اور انسانی وجود الگ الگ نہیں رہتے بلکہ دونوں ایک ہو جاتے ہیں اور فلسفۂ خودی وجودیت کی ہر سچائی اور روشنی سے آراستہ اور ہر غلطی اور تاریکی سے مبرا ہو کر وجودیت سے بہت دور آگے نکل جاتا ہے۔ (جاری ہے)