Faith and Discovery
January – June 2025 Vol:3, Issue:1
ISSN(p): 3007-0643
ISSN(e): 3007-0651

اقبال اور مابعد الطبیعیات: خودی، شعور اور مذہب کا فلسفیانہ تناظر نو

Iqbal and Metaphysics: A Philosophical Perspective on Selfhood, Consciousness, and Religion

ڈاکٹر قمر سلطانہ
ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہ فلسفہ، گورنمنٹ پوسٹ گریجوایٹ کالج برائے خواتین، سرگودھا

ABSTRACT: This article presents a comprehensive analysis of metaphysics as a fundamental area of philosophical inquiry, particularly focusing on its central role in the intellectual and religious thought of Allama Muhammad Iqbal. Metaphysics, driven by human wonder and curiosity, explores profound questions about the nature of reality, including matter and life, mind and consciousness, and determinism and free will. The study traces the historical evolution of metaphysical concepts from Aristotle's "First Philosophy" to Kant's critical limitations, examining how Iqbal engages with and transcends these paradigms. It emphasizes Iqbal's critique of unverified assumptions in classical metaphysics and his integration of epistemological, ontological, and ethical dimensions, grounded in Quranic insight.

The article explores Iqbal's unique metaphysical system structured around the triadic relationship of God, self (khudi), and time-space, treating human consciousness as a dynamic, creative force that interacts with the external world. His concept of khudi is not only central to human individuality but also reflective of a deeper spiritual connection with the Divine. Iqbal's metaphysical framework accommodates intuitive and mystical experiences, arguing that religious experience, like scientific experience, is subject to critical verification and rational validation.

The study also addresses the issue of immortality, juxtaposing Iqbal's view with logical positivism, linguistic analysis, and Western philosophical traditions. While thinkers like Russell and Wittgenstein dismiss metaphysical claims, Iqbal insists on the epistemic and existential legitimacy of religious experiences. The article critically evaluates how Iqbal reconciles the tension between science and religion, advocating their harmony as different paths toward ultimate truth. Furthermore, it highlights Iqbal's reformulation of religious thought, where religion is not a static set of beliefs but a dynamic process rooted in experiential certainty, intellectual engagement, and moral transformation. Through this integrative metaphysical vision, Iqbal positions human selfhood as both a reflector of divine will and an active agent in shaping meaning and values in the universe.

KEYWORDS: Metaphysics, Allama Iqbal, Khudi (Self), Consciousness, Religious Experience, Epistemology, Triadic Relationship, Time and Space, Immortality, Science and Religion, Harmony

مابعد الطبیعیات فلسفے کا ایک بنیادی اور اساسی میدانِ تحقیق (Area of study) تصور کیا جاتا ہے۔ اس کی اہمیت کا ایک اہم محرک انسانی فطرت میں پائے جانے والے حیرت (Wonder)اور تجسس (Curiosity) کا عنصر ہے، جو انسانی ذہن کو طبیعیات (Physics)سے ماوراء تصورات کی تشکیل پر ابھارتا ہے۔ یہی تصورات مابعد الطبیعیاتی مباحث (Metaphysical concepts) کہلاتے ہیں۔ فلسفے کے اس شعبے کو ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے، کیونکہ یہ کائنات کی بنیادی ساخت (Fundamental nature of reality)اور اس کے اسرار (Mysteries) سے متعلق گہرے سوالات پر غور کرتا ہے۔ اس میدان میں مادہ اور حیات(Matter and life) ، دماغ اور ذہن (Mind and consciousness)،مادیت اور روحانیت (Materialism and spirituality)، میکانیکی نظام اور مقصدیت(Mechanism and teleology) ، نیز جبریت اور ارادۂ آزاد (Determinism and free will) جیسے پیچیدہ مسائل زیرِ بحث آتے ہیں۔

ارسطو (Aristotle) کے مطابق، مابعد الطبیعیات یا "فلسفہ اولیٰ (First Philosophy)" ان بنیادی حقائق اور اصولوں کی علمیت (Science) ہے جو اشیاء کی حقیقت (Reality) اور ان کی اساس (Ultimate principles) سے تعلق رکھتے ہیں (احمد، ۱۹۷۷، ص ۱۴۷)۔ اسی تناظر میں ہاکنگ (Ernst Hocking) اسے ایک انتہائی کلیاتی (Highly universal) قسم کا علم قرار دیتا ہے۔ اس لیے علامہ اقبال جیسے عمیق المفکر (Profound thinker) کے لیے ان مسائل سے صرفِ نظر کرنا ممکن نہیں، کیونکہ فلسفیانہ ذہن کی امتیازی خصوصیت محض استدلالی مہارت نہیں، بلکہ فکری وسعت (Intellectual breadth)اور تصوری وحدت (Conceptual unity) ہے۔

اقبال کے نزدیک، مابعد الطبیعیاتی استدلالات (Metaphysical arguments) اکثر ایسے مفروضوں (Assumptions) پر مبنی ہوتے ہیں جنہیں تنقیدی جائزے (Critical scrutiny) کے بغیر تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ چنانچہ وہ ان مفروضوں کی علمی حیثیت (Epistemic value) کا تجزیہ کرنے پر زور دیتے ہیں۔ ان کے مطابق، عملی مسائل (Practical issues) کے تمام پہلوؤں میں نظریاتی تحقیق (Theoretical inquiry) کی جانب رجوع کرنا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ اقبال کی رائے میں، مابعد الطبیعیاتی مباحث سے مکمل اجتناب ناممکن ہے (اقبال، ۱۹۸۳، ص. ۸۰)۔ لہٰذا، یہ مابعد الطبیعاتی خیالات (Metaphysical ideas) اقبال کے فکری اور عملی کوششوں (Intellectual and practical endeavors) میں ایک بنیادی پسِ منظر (Conceptual framework) کی حیثیت رکھتے ہیں۔

عشرت حسن انور کے نزدیک، کانٹ (Kant) نے زمان و مکان (Time and Space) کو تجربے کی کلی تشکیلاتی اشکال (Forms of Intuition) قرار دیا، جو اپنی ماہیت میں ساکن (Static) یا مطلقاً متعین (Absolutely Determinate) نہیں ہیں، بلکہ ان کا مفہوم انسانی ادراکی قوتوں (Cognitive Faculties) کی تبدیلی کے ساتھ متغیر ہوتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ کانٹ نے علم (Knowledge) کو عمومی زمانی-مکانی تجربے (Spatio-Temporal Experience) کی سطح تک محدود کیا، جبکہ تجربے کی دیگر ممکنہ سطحیں بھی موجود ہو سکتی ہیں۔ اگر عمومی تجربے (Ordinary Experience) کو تجربے کی واحد اور حتمی سطح مان لیا جائے، تو مابعد الطبیعیات (Metaphysics) کا امکان معدوم ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر زمانی-مکانی تعینات (Spatio-Temporal Determinations) سے ماورا تجربے کی کوئی اعلیٰ سطح

موجود ہو، جو حقیقتِ فی نفسہٖ (Reality-in-Itself) کو منکشف کرے، تو مابعد الطبیعیات کا امکان ایک معقول منطقی نتیجہ بن جاتا ہے (انور، ۱۹۸۸، ص ۳۵)۔

اقبال کا تنقیدی فلسفے سے تجاوز اور مابعد الطبیعیاتی اثبات

اقبال کا فلسفیانہ نظام نہ صرف کانٹ کے تنقید عقل خالص (Critique of Pure Reason)تنقید حکم عملی (Critique of Practical Reason) ، اور تنقید قوتِ فیصلہ (Critique of Judgment) کی حدود سے آگے بڑھنے کی کوشش کرتا ہے، بلکہ وہ مابعد الطبیعیات کے امکان کے ساتھ ساتھ مذہب (Religion) کی عقلی جوازیت (Rational Justification) کو بھی ثابت کرتا ہے (Wright, 1964, p. 349)۔ اقبال کے نزدیک، دنیاوی مسائل ایک خاص سطح پر پہنچ کر مابعد الطبیعاتی مسائل میں تبدیل ہو جاتے ہیں، لہٰذا مذہبی اور اخلاقی مباحث کو ان مسائل سے الگ کرنا ممکن نہیں۔ اسی لیے اقبال اپنے نظریات کی بنیاد مابعد الطبیعاتی اصولوں پر استوار کرتے ہیں، جہاں یہ تصورات محض مفروضات (Hypotheses) نہیں، بلکہ مرکزی حیثیت رکھتے ہیں۔

اقبال کے مابعد الطبیعاتی نظام میں کلیدی تصورات

خدا(God) ، خودی(Self) ، اور زمان و مکان (Time and Space) اقبال کے مابعد الطبیعاتی نظام کے بنیادی تصورات ہیں۔ وجودِ خدا کا مسئلہ مذہب اور فلسفہ دونوں میں ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ اقبال کے لیے خدا کا تصور بنیادی طور پر ایک مذہبی مسئلہ (Theological Concern) ہے، جس کی تائید میں فلسفیانہ استدلالات کو مددگار ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اقبال اپنی بحث کا آغاز علمیاتی (Epistemological) مسئلے سے کرتے ہیں اور اس کلیے (Postulate) پر مبنی ہیں کہ "خدا موجود ہے"۔ سوال صرف اس کی صداقت (Truth) کے اثبات یا تردید کا ہے (احمد، ۲۰۰۲، ص ۱۱۳–۱۱۵)۔

اقبال کی فکری بنیاد قرآن کے اس دعوے پر استوار ہے کہ اس کا اصل مقصد انسان میں خدا، کائنات ((Universe)، اور خودی کے درمیان تہہ در تہہ (Multilayered)

اضافیتوں (Relations) کا شعور (Awareness) پیدا کرنا ہے۔ دوسرے الفاظ میں، انسان، کائنات، اور خدا اسلام میں مذہبی تصور (Religious Weltanschauung) کی ایک تکونی ساخت (Triadic Structure) تشکیل دیتے ہیں، جس کے بغیر ان میں سے کسی ایک کے بارے میں بامعنی بحث ممکن نہیں۔ خدا، خودی، اور زمان و مکان پر اقبال کی بحث اسی تکونی ربط (Triadic Nexus) کا حصہ ہے۔

اقبال کا علمیاتی نقطہ آغاز اور انسانی تجربے کی سطحیں

اقبال اپنے فلسفیانہ نظام کی بنیاد علمیاتی مسئلے (Epistemological Problem) پر رکھتے ہیں، جس کا محور یہ بنیادی سوالات ہیں: "میں کیا ہوں؟"، "انسان کیا ہے؟"، "کائنات کیا ہے؟"، اور "خدا کیا ہے؟"۔ اقبال کے نزدیک انسانی تجربے (Human Experience) کی دو اہم سطحیں ہیں:

حسی تجربہ (Sensory Experience): جو مادی دنیا سے متعلق ہے۔

وقوفی/وجدانی تجربہ (Intuitive/Mystical Experience): جو مذہبی اور ماورائی حقیقتوں تک رسائی فراہم کرتا ہے۔

وہ استدلال کرتے ہیں کہ محض عقلی دلائل (Rational Arguments) ان سوالات کے جوابات دینے میں ناکام ہیں، کیونکہ یہ دلائل انسانی فکر (Human Thought) کو ایک خارجی عمل (External Process) سمجھتے ہیں جو معروض (Object) پر اثرانداز ہوتا ہے۔ تاہم، اقبال کے نزدیک یہ تصورِ فکر درست نہیں، کیونکہ فکر کوئی بیرونی اصول نہیں جو اشیاء کو منظم کرے، بلکہ یہ ایک درونی قوت (Inner Force) ہے جو امکان (Potentiality) کو وجود (Actuality) میں تبدیل کرتی ہے۔ وہ وجود (Existence) اور فکر (Thought) کے درمیان روایتی تفریق کو مسترد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ دونوں بنیادی طور پر ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔

فکر و وجود کا روحانی تعلق اور انسانی شعور کی حرکی ماہیت

اقبال کے مابعد الطبیعاتی نظام (Metaphysical Framework) کا دوسرا اہم جزو فکر اور وجود کے درمیان روحانی تعلق (Spiritual Connection) ہے۔ اس سے متعلق تیسرا اہم عنصر انسانی شعور (Human Consciousness) کی حرکی ماہیت (Dynamic Nature) ہے، جو نہ صرف درونی طور پر متحرک ہے بلکہ عالمِ خارج (External World) پر بھی اثر انداز ہوتی ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ شعور خارجی دنیا کو تشکیل دینے میں ایک تخلیقی کردار ادا کرتا ہے، بلکہ ایک معنوں میں اس کا خالق (Creator) بھی ہے۔ وہ اس شعوری تشخص (Conscious Identity) کو "خودی (Self) " کا نام دیتے ہیں (احمد، ۲۰۰۲، ص ۱۲۱)۔

خودی کو اقبال شعوری حالتوں کی وحدت (Unity of Conscious States) قرار دیتے ہیں (Iqbal, 1986, p. 79)۔ یہ وحدت محض تجریدی نہیں، بلکہ ایک عضوی وحدت (Organic Unity) ہے جو فرد کی یکتائی (Uniqueness) اور انفرادیت (Individuality) کو ظاہر کرتی ہے۔ اقبال کے نزدیک، کوئی بھی واقعہ، حکم، احساس، یا استنباط (Inference) اُس وقت تک با معنی نہیں ہوتا جب تک کہ وہ میرے ذاتی تجربے (Personal Experience) کا حصہ نہ بن جائے۔ حتیٰ کہ خدا بھی میری جگہ پر کسی چیز کو محسوس نہیں کر سکتا، نہ کوئی حکم لگا سکتا ہے، اور نہ ہی کسی راستے کا انتخاب کر سکتا ہے—یہ تمام افعال میری خودی سے متعلق ہیں اور میرا ذاتی استحقاق (Personal Prerogative) ہیں۔

خودی کی ماہیت اور اس کا ادراک

خودی کی حقیقی ماہیت (Nature of the Self) کو سمجھنے کا واحد ذریعہ ہمارا شعوری تجربہ (Conscious Experience) اور داخلی احساس (Inner

(Feeling) ہے۔ اقبال قرآن پاک کی روشنی میں روح کو "امر ربی" (Divine Command) قرار دیتے ہوئے اس سے دو اہم نکات اخذ کرتے ہیں:

خودی ایک متعین سمت میں قوتِ متحرکہ (Dynamic Force) کی مانند ہے۔

یہ ایک متشخص حقیقت (Concrete Reality) ہے جو اپنی انفرادیت اور تعین (Specificity) رکھتی ہے۔

یہ "میں" ((I، "ذات" ((Essence، "خودی" ((Self، یا "انا" (Ego) درحقیقت وجودِ انسانی کی حقیقت (Ultimate Reality of Human Existence) ہے۔ اسے زمانی لمحات (Temporal Instants) میں محسوسات (Sensations) کی صورت میں نہیں پایا جا سکتا، نہ ہی مکانی طور پر کسی مادی شے (Material Entity) کی شکل میں دیکھا جا سکتا ہے (Iqbal, 1986, pp. 78–87)۔

خودی کا زمانی و مکانی مظہر: ایک تحقیقی جائزہ

قرآن پاک اس امر کی وضاحت کرتا ہے کہ انسان کی تخلیق مٹی سے ہوئی، جبکہ فطری ارتقا کے سلسلے کی آخری کڑی ایک خاص نوعیت کی نشوونما (Special Genesis) ہے جو انسانی ذات (Human Personhood) کی صورت میں ظہور پذیر ہوتی ہے (القرآن، ۲۳:۱۲–۱۴)۔ اقبال کے نزدیک، ارتقا کے اس مرحلے میں خودی (Self) ایک خود مختار عمل (Autonomous Agency) کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے، جس کا راستہ خود ذات (Self) ہی متعین کرتی ہے۔ مذہبی تجربہ (Religious Experience) اور وجدانی ادراک (Intuitive Perception) کے ذریعے حقیقت کا انکشاف ایک ایسی خودی کے روپ میں ہوتا ہے جو:

عقلی سمت رکھتی ہے (Rational Orientation)

تخلیقی صلاحیتوں سے متصف ہے (Creative Potentiality)

یہی خدا کی ماہیت (Divine Nature) بھی ہے۔ اقبال کے فلسفے میں خدا بھی ایک فرد (Individual) اور ایک اعلیٰ ترین خودی (Supreme Self) ہے، جو انسانی خودی کے مقابلے میں ویسے ہی برتر ہے جیسے انسانی خودی، ادنیٰ درجے کی ذوات (Lower Beings) کے مقابلے میں (Iqbal, 1986, pp. 62–63)۔

مسئلہ بقائے دوام: تاریخی و فلسفیانی پہلو

اقبال کے مابعد الطبیعاتی نظام میں مسئلہ بقائے دوام ایک مرکزی اہمیت رکھتا ہے۔ فلسفہ کی تاریخ کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ:

قدیم یونان (چوتھی-پانچویں صدی قبل مسیح): موت کا مسئلہ فلسفیانہ مباحث کا محور رہا۔

رومی دور (دوسری-تیسری صدی قبل مسیح): موت کے فلسفیانہ پہلوؤں پر غور کیا گیا۔

تاہم، عیسائیت کے عروج کے بعد، مفکرین نے اس مسئلے میں دلچسپی کھو دی۔ قرون وسطیٰ میں، جب فلسفہ مذہب کی خدمت گزار (Handmaiden of Theology) بن گیا، تو اس پر الہیاتی (Theological) اور متکلمانہ (Scholastic) انداز میں بحث کی گئی۔

جدید فلسفہ میں دو رجحانات

جدید دور کے فلسفیوں کو دو گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

وہ جنہوں نے بقائے دوام کو اپنے نظام فکر کا بنیادی جزو بنایا

وہ جنہوں نے اس کے وجود سے انکار کرتے ہوئے اسے غیر اہم قرار دیا

منطقی اثباتیت اور بقائے دوام کا انکار، رسل کا موقف

منطقی اثباتیوں (Logical Positivists) کا عمومی رویہ، جو مابعد الطبیعاتی مسائل کے بارے میں تھا، وہی موت، روح اور بقائے دوام کے حوالے سے بھی رہا۔ برٹرینڈ

رسل (Russell) کسی بھی روحانی جوہر (Spiritual Substance) کے قائل نہیں جو عصبی نظام (Nervous System) سے ماورا ہو۔ لہٰذا، بقائے دوام کا مسئلہ ان کے نزدیک کوئی معنی نہیں رکھتا (احمد، ۱۹۸۹، ص. ۲۵-۲۶)۔

وٹگنسٹائن کا لسانی تجزیہ

لسانی فلسفے کے اہم مفکر لڈوگ وٹگنسٹائن (Wittgenstein) کے نزدیک حیات بعد الموت (Afterlife) ایک بے معنی اصطلاح ہے، کیونکہ:

موت سے مراد حیاتیاتی تسلسل کا خاتمہ ہے۔

موت کے بعد اس تسلسل کو جاری سمجھنا زبان کا ناجائز استعمال ہے۔

وٹگنسٹائن کے مطابق:

"موت زندگی کا واقعہ نہیں ہے، کیونکہ ہم اسے تجربے میں نہیں لا سکتے"۔
(Wittgenstein, 1961, p. 32)

لسانی فلسفہ اور موت کے مسئلے پر تنقیدی جائزہ

علمیاتی نقطہ نظر سے موت کو انسانی تجربات یا حوادث (phenomena) کے دائرے میں شامل کرنا ممکن نہیں۔ جب ہم لسانی فلسفیوں کے موقف کا گہرائی سے تجزیہ کرتے ہیں تو درج ذیل نکات سامنے آتے ہیں:

لسانی فلسفہ کا بنیادی موقف: یہ مکتب فکر کائنات کی ماہیت (nature of reality) کے بارے میں سوال اٹھانے کی بجائے زبان کو ایک آئینے کے طور پر دیکھتا ہے جس میں کائنات کی عکاسی ہوتی ہے۔

معنویت کا مسئلہ: ان فلسفیوں کے نزدیک بنیادی سوال یہ ہے کہ کس طرح ایک جملہ "با معنی (meaningful)" ہوتا ہے؟ وہ زبان کی ساخت کو منطقی فکر کا ترجمان قرار دیتے ہیں۔

محدودیت کا مسئلہ: تاہم، منطقی فکر انسانی شعور کا جامع احاطہ نہیں کرتی۔ فرائڈ (Freud) کے مطابق خوابوں کی علامات میں معانی کا ایک مکمل نظام موجود ہوتا ہے۔

غیر زبانی اظہار: بعض صورتوں میں بغیر زبان کے استعمال کے بھی اشارے اور تاثرات مفاہیم کے وسیع ذخیرے کو اپنے اندر سموئے ہوتے ہیں۔

لسانی تجزیے کی ناکامی: زبان انسانی نفسیات اور جذبات کی تمام کیفیات کی ترجمانی کرنے سے قاصر ہے۔ لہٰذا حیات بعد الموت کے مسئلہ کو محض لسانی تجزیے کے پیمانے پر پرکھنا ایک بنیادی غلطی ہے (احمد، ۱۹۸۹، ص ۵۷-۱۱۹)۔

جدید مغربی فلسفے میں حیات کا تصور

اٹھارہویں سے بیسویں صدی کے دوران مغربی فلسفے کے دو اہم رجحانات نمایاں ہوئے:

رومانویت (Romanticism)

روحانیت پسندی (Spiritualism)

اس دور کے اکثر فلسفیوں نے حیات (Life) اور ارادے (Will) کو کائنات کے بنیادی اصول کے طور پر تسلیم کیا۔ اقبال کی مابعد الطبیعاتی فکر بھی اسی ارادیت پسندی (Voluntarism) سے متاثر ہے، جس کے مطابق:

ارادہ کائنات کا بنیادی اصول ہے

شعور کو مستقل حیثیت حاصل ہے

قرآن مجید میں ارشاد ہے: "اور زمین میں نشانیاں ہیں یقین والوں کے لیے اور خود تمہاری ذات میں تو کیا تمہیں سوجھتا نہیں " (القرآن، ۲۰:۵۱-۲۱)

اقبال کا جامع نقطہ نظر

لسانی فلسفیوں کا موت کے مسئلے کا تجزیہ انتہائی غیر عملی (non-pragmatic) ہے:

یہ تجزیہ محض منطقی اور لسانی ریاضیات تک محدود رہ جاتا ہے
عملی زندگی میں کوئی رہنمائی فراہم نہیں کرتا(Rosenberg, 1983, p. 215)

اقبال کا نقطہ نظر اس سے مختلف ہے:
حیات بعد الموت محض ایک نظریہ یا عقیدہ نہیں
اس کے گہرے سماجی اور سیاسی اثرات ہیں
یہ تصور انسانی زندگی کو ایک وسیع تر تناظر فراہم کرتا ہے

گزشتہ مباحثہ میں انسان، خدا اور کائنات کے تکونی ربط (triadic relationship) کی جو نشاندہی کی گئی ہے، اسے جب ہم مزید وسعت دیتے ہیں تو علامہ اقبال کے مابعد الطبیعاتی نظام میں کئی اہم مسائل اور تصورات سامنے آتے ہیں۔ ان میں سب سے نمایاں اقبال کا تصورِ خدا، وحدت و کثرت کا مسئلہ، خودی یا ذات کی ماہیت، زمان و مکان کی حقیقت، جبر و قدر کا تنازع، اور حیات بعد الموت کا عقیدہ شامل ہیں۔ اقبال کے ہاں فطرت کو "حضور (Immanence) " کی حیثیت حاصل ہے جبکہ خودی کی مخفی صلاحیتیں "غیب " (Transcendence) کا درجہ رکھتی ہیں، جو جب ظہور پذیر ہوتی ہیں تو حضور کی شکل اختیار کر لیتی ہیں (حسین، ۱۹۶۹، ص ۳۷۹)۔ اسی لیے اقبال کے نزدیک کائنات کو ہمہ جہتی انداز میں سمجھنا نہایت ضروری ہے، جیسا کہ ان کے اس شعر میں واضح ہے: "زندگی از لذت غیب و حضور / بست نقش این جہان نزد و دور" (اقبال، ۱۹۷۳، ص. ۲۰۱؛ جاوید نامہ، ص ۱۳)۔

حیات و کائنات کی تفسیر کے سلسلے میں تاریخی طور پر دو متضاد رویے نمایاں رہے ہیں: ایک مادی تفسیر اور دوسری نفسی و ذہنی تفسیر، جو دونوں اپنی انتہائی صورتوں میں موجود ہیں۔ تاہم اقبال کے فلسفیانہ نظام میں انسان "بود و عدم (Being and Non-Being) " کا ایک سحر انگیز امتزاج قرار پاتا ہے، کیونکہ یہ نہ تو محض روح ہے اور نہ ہی صرف مادہ۔ اگرچہ اقبال کا

فلسفہ خودی بنیادی طور پر داخلیت (Interiority) کے تصور پر مرکوز ہے، لیکن وہ خارجی عالم کے وجود سے انکار نہیں کرتے، بلکہ ان کے نزدیک انفس (Subjective) و آفاق (Objective) دونوں حقیقی ہیں (Iqbal, 1986, p. 101)۔ اقبال کائنات کی توجیہ (interpretation) کے ضمن میں ہیگلی جدلیات (Hegelian Dialectics) اور وحدت الوجودی تصور (Pantheistic View) دونوں سے اختلاف رکھتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک یہ دونوں نظریات فردیت (Individuality) کو کلیت (Universality) میں ضم کر دیتے ہیں، جو مذہبی اور اخلاقی مقاصد کے بالکل منافی ہے (الاسلام، ۱۹۸۸، ص ۵۳۰)۔

انسانی اقدار کے تعین کا مسئلہ فلسفہ اقبال میں ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال کا موقف یہ ہے کہ انسانی خودی کو واجب الوجود سے علیحدہ اور آزاد ہستی کے طور پر تسلیم کرنا ضروری ہے، کیونکہ اگر فطرت میں ذات مطلق کے حلول کا نظریہ قبول کر لیا جائے تو پھر اشیاء میں تفریق و تمیز کا امکان معدوم ہو جاتا ہے۔ اقبال کا نظریہ درحقیقت حلول اور تعالیٰ کے درمیان ایک معتدل راستہ اختیار کرتا ہے۔ ان کے نزدیک ذات الٰہی کے کمالات بالقوہ لامحدود ہیں جو بنیادی طور پر مادی عالم سے متمایز ہیں، لیکن اس کے باوجود ایک خاص حد تک اس میں جاری و ساری بھی ہیں۔ اس کی واضح مثال ریاضیاتی تصور لامتناہیت (infinity) ہے جو ایک طرف تو محدود اعداد میں موجود ہوتا ہے، لیکن دوسری طرف ان اعداد سے ماورا بھی ہوتا ہے۔ اس قسم کے تصورات کا ادراک صرف وجدانی علم (intuitive knowledge) کے ذریعے ہی ممکن ہے (الاسلام، ۱۹۸۸، ص ۵۳۷–۵۳۸)۔ بقول اقبال:

"مشام تیز سے ملتا ہے صحرا میں نشان اس کا" (اقبال، ۲۰۰۰، ص. ۳۷۲؛ بال جبریل، نظم ۲۸)

اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ ماورائیت (transcendence) اور داخلیت (immanence) کے درمیان کوئی واضح حد فاصل قائم کرنا مشکل کام ہے (الاسلام، ۱۹۸۸، ص

۵۳۹)۔ اقبال کے فلسفیانہ نظام میں "خودی" کا تصور ایک مرکزی حیثیت کا حامل ہے جو ان کے پورے وجودیاتی نظام (ontological system) میں تحرک کی بنیادی علت (prime mover) کی حیثیت رکھتا ہے۔ اقبال کے نزدیک اگرچہ خدا نے اشیاء کو تخلیق کیا ہے، لیکن اشیاء کی اقدار کا تعین انسان ہی کرتا ہے۔ اشیاء پر صفت ایزدی کی مہر تو موجود ہے، لیکن ان کی معنویت کلیتاً انسانی ہے۔ یہی وہ نقطہ ہے جہاں روح اور مادہ کا امتزاج "حقیقت" کی صورت اختیار کر لیتا ہے (اقبال، ۱۹۸۳، ص۔ ۱۳۱)۔

اس بحث سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اقبال کا فلسفہ ایک طرف تو خدا کی ماورائی حقیقت کو تسلیم کرتا ہے، دوسری طرف انسانی خودی کو ایک فعال اور تخلیقی قوت کے طور پر پیش کرتا ہے جو نہ صرف اقدار کے تعین کا اہل ہے بلکہ کائنات کی معنویت کو بھی متعین کرتی ہے۔ یہی وہ منفرد نقطہ نظر ہے جو اقبال کے فلسفے کو دیگر مابعد الطبیعاتی نظاموں سے ممتاز کرتا ہے۔

علامہ اقبال کے فلسفہ مذہب کے تناظر میں مذہبی بیانات کا مقام و مرتبہ ایک نہایت ہی گہرے اور پیچیدہ مباحثے کا متقاضی ہے۔ اقبال مذہب کو محض عقائد کے مجموعے کے طور پر نہیں دیکھتے، جس میں چند قضیات کو بغیر کسی تنقیدی جائزے کے تسلیم کر لیا جاتا ہو۔ بلکہ ان کے نزدیک مذہب ایک ایسی تیقنی کیفیت (certitudinal state) ہے جو نہ صرف حقیقت کے فہم کے لیے ایک تجرباتی صورت (experiential mode) فراہم کرتی ہے، بلکہ دیگر تجربات کی طرح اس کا بھی ایک واضح وقوفی (intuitive) پہلو ہوتا ہے۔ اقبال کے الفاظ میں، مذہب وہ ذریعہ ہے جس سے افکار و خیالات کی دنیا میں وسعت پیدا ہوتی ہے اور جس کے سہارے ہم زندگی، قوت اور طاقت کے دائمی سرچشمے تک رسائی حاصل کرتے ہیں۔ مذہب، بالخصوص اس کے عالی مدارج کے حوالے سے، نہ تو محض عقیدہ ہے، نہ کلیسا کی رسومات، اور نہ ہی ظاہری رسوم و رواج۔ مذہبی مشاہدات بالکل اسی طرح طبعی اور فطری ہوتے ہیں جیسے ہمارے روزمرہ کے مشاہدات، اور ان میں بھی صاحبِ واردات کے لیے تعقلی (rational) عنصر

موجود ہوتا ہے۔ اگرچہ مذہبی احوال و واردات کے دوران ابتدائی طور پر عضویاتی (organic) سطح پر کچھ اختلالات رونما ہو سکتے ہیں، لیکن اقبال کے نزدیک اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ ان کی توجہ ہمیشہ زندگی اور حرکت پر مرکوز رہتی ہے، کیونکہ وہ چاہتے ہیں کہ انسان کی سیرت و کردار کو نئے نئے سانچوں میں ڈھالا جائے اور اس طرح نئے نمونے وضع کیے جائیں۔ لہٰذا ان کا راستہ بھی بالکل اسی طرح پر خطر ہے جیسے سائنسدانوں کا، جن کا تمام تر دارومدار حواس کے تجربات پر ہوتا ہے(Iqbal, 1986, p. 150)۔

اقبال نے اس امر پر خاص زور دیا ہے کہ اگرچہ مذہب کی اصل بنیاد ایمان (faith) پر ہے، لیکن اس سے یہ انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ایمان محض احساس سے کہیں بڑھ کر ہے اور اس کا ایک واضح وقوفی مافیہ (intuitive content) بھی موجود ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت مذہب کا منصب اور مقام ہی کچھ ایسا ہے کہ اس کے بنیادی اصولوں کے لیے سائنسی معتقدات سے بھی بڑھ کر کسی عقلی اساس کی ضرورت ہوتی ہے۔ سائنس ہر منظم اور مدلل مابعد الطبیعاتی نظام کو نظرانداز کر سکتی ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ اب تک اس نے ایسا ہی کیا ہے، لیکن مذہب ایسا نہیں کر سکتا۔ مذہب کو ہماری واردات اور تجربات میں پائے جانے والے اضداد (antinomies) کے درمیان تطبیق پیدا کرنی ہوتی ہے، یا اس ماحول کی تصدیق و تثبیت کرنا ہوتا ہے جس میں ہمیں پیدا کیا گیا ہے۔ جیسا کہ پروفیسر وائیٹ ہیڈ نے بہت خوبصورتی سے کہا ہے، "مذہب کا ہر عہد عقلیت کا عہد تھا"۔

اس طرح فلسفہ مذہب میں سب سے خالص (original) اور اہم حصہ وہی انداز ہے جس میں اقبال نے خدا کے متصوفانہ علم (mystical knowledge of God) کے بارے میں اپنے افکار کو برتا ہے۔ اگرچہ بہت سے مغربی اور چند مشرقی ماہرین الٰہیات اس بات کی تردید کرتے ہیں کہ فکر مذہبی علم میں کوئی کردار ادا کر سکتی ہے، بلکہ ان کا اصرار ہے کہ اعلیٰ ترین علم کے حصول میں فکر کا حصہ کم سے کم تر ہوتا جاتا ہے۔ برٹرینڈ رسل (Russell) کا

خیال ہے کہ ہمیں درحقیقت ایک غیر اعتقادی (non-dogmatic)اور عقل پر مبنی (rationally-based)مذہب کی تلاش ہے، اور اقبال اس بات سے سو فیصد متفق ہیں۔

مذہبی تجربہ(Religious Experience)

انسانی وجود کائنات میں سب سے زیادہ فعال ہستی کی حیثیت رکھتا ہے، جو خدائے فعال کے ساتھ تکمیلی مراحل طے کرنے میں معاون کردار ادا کرتا ہے۔ یہ دقیق اور حرکیاتی عمل انسان کو مذہبی تجربے کے ذریعے شعوری سطح پر درک ہوتا ہے۔ علامہ اقبال کے فلسفیانہ تصور کے مطابق، مذہبی تجربہ بنیادی طور پر دیگر تجربات سے نوعیتی اختلاف نہیں رکھتا، کیونکہ اس میں بھی تمام تجربات کی طرح دو اہم پہلو پائے جاتے ہیں: ایک داخلی (ذاتی) اور دوسرا خارجی (عینی)۔ داخلی اعتبار سے، یہ وجدانی تجربات کی مانند ایک خاص درجہ کی سریت (فوریتی) اور موضوعیت (سوبجیکٹیویٹی) کا حامل ہوتا ہے، جبکہ خارجی جہت میں یہ حسی تجربے کی طرح وقوفی ادراک (کاگنٹو اپریہینشن) سے متعلق ہوتا ہے۔ وقوفی اور ادراکی پہلو کی موجودگی کی وجہ سے، اسے فلسفیانہ طریقہ کار کے تحت بھی پرکھا اور تحلیل کیا جاسکتا ہے، جو ایک نہایت اہم نکتہ ہے۔

اقبال خدا کے وجود کے اثبات کے لیے مذہبی تجربے کو بنیادی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں اور اسی تجربے کو وہ اسلامی الہیات کی تشکیل جدید کی اساس قرار دیتے ہیں۔ انہوں نے مذہبی تجربے میں وقوفی عنصر کو شامل کرکے اسے ایک نئی منطقی اور استدلالی جہت عطا کی ہے، جس کی نظیر عام طور پر تاریخ فلسفہ میں نہیں ملتی۔ حالیہ دور میں مذہبی تجربات کو نفسیاتی تحقیق کا اہم موضوع بنایا گیا ہے، جس میں یہ سوالات زیر بحث آتے ہیں کہ ہم اپنی ذات کا ادراک کیسے حاصل کرتے ہیں اور فطرت کے ساتھ ہمارا تعلق کس نوعیت کا ہے۔ ذات کا علم باطنی فکر (انٹروا سپیکشن) کے ذریعے حاصل ہوتا ہے، جبکہ فطرت کا ادراک حسی مشاہدے (سینسری پرسپشن) پر مبنی ہے۔ چونکہ صوفیانہ تجربے کا مرکز ایک غیر متعین (انڈیٹرمنٹ) تاثیر ہوتی ہے، اس لیے عقل اس تک محدود وسائل کی بنا پر رسائی حاصل نہیں کرپاتی، لیکن اس کے باوجود یہ

تجربہ اپنے اندر ایک واضح و قوفی عنصر ضرور رکھتا ہے۔ سائنس اور مذہب دونوں کا نقطہ آغاز تجربہ ہی ہے، لیکن ان کی تعمیر اور تشکیلی دائرہ کار ایک دوسرے سے متمایز ہے۔ (وحید الدین، ۱۹۸۹، ص ۲۶-۲۸)

اقبال کے پہلے دو خطبات اور مذہبی تجربے کی تصدیق

علامہ اقبال کے پہلے دو خطبات مذہبی تجربے اور اسلامی فکر کے تناظر میں بنیادی اہمیت کے حامل ہیں۔ ان خطبات میں اقبال نے مغربی فلسفہ اور اسلامی شعور کے پس منظر میں مذہب، فلسفہ اور علم کے اہم تصورات کا تنقیدی جائزہ پیش کیا ہے، نیز "علم اور مذہبی تجربہ" کے عنوان سے فلسفۂ مذہب کے بنیادی سوالات پر روشنی ڈالی ہے۔ اقبال کے نزدیک، مذہب ایک ایسے کلی تصور (Holistic Concept) کا اظہار کرتا ہے جو فکر، تاثر اور عمل—تینوں سطحوں پر ایک ساتھ حاوی ہوتا ہے۔ (وحید الدین، ۱۹۸۹، ص ۱۸-۱۹)

خطبات میں اقبال ولیم جیمز (William James) اور دیگر مغربی مفکرین سے اس نقطہ پر اختلاف رکھتے ہیں کہ مذہبی تجربہ یا حقیقت کا وجدانی ادراک، تجربے کی دیگر سطحوں کے مساوی نہیں بلکہ محض صوفیانہ (Mystical) اور جذباتی (Emotional) ہے، یعنی حقیقی (Factual) نہیں۔ مذہبی تجربے کی نوعیت پر اپنے دلائل پیش کرنے سے قبل، اقبال روایتی استدلالات پر تنقید کرتے ہیں۔ ان کا موقف ہے کہ اگرچہ مذہبی تجربہ براہِ راست ابلاغ (Incommunicable) سے بالاتر ہے، تاہم اس کی عقلی تصدیق ممکن ہے۔ اقبال کے الفاظ میں:

"By the intellectual test I mean critical interpretation, without any presuppositions of human experience, generally with a view to discover whether our interpretation leads us ultimately to a reality of the same character as is revealed by religious experience." (Iqbal, 1986, p.21)

مذہبی تجربے کی تصدیق (Verification of Religious Experience)

مذہب اپنی حقانیت کو ایک منفرد اور غیر فلسفیانہ (Non-Philosophical) انداز میں پیش کرتا ہے۔(Leaman, 1985, p. 191) لیکن فلسفیانہ مباحث میں یہ سوال اہمیت رکھتا ہے کہ کسی مذہبی تجربے کی صداقت کا تعین کس طرح کیا جائے؟ مزید یہ کہ اس کی سچائی کی ضمانت کیا ہے، اور کیا ہمیں یہ حق حاصل ہے کہ اس تجربے کے حامل فرد سے اس کی تصدیق کا مطالبہ کریں؟ الٰہیاتی مفکرین اور فلاسفہ ان سوالات کی اہمیت سے بخوبی واقف ہیں، کیونکہ یہ نہ صرف صوفی (Mystic) بلکہ عام انسان کے لیے بھی ضروری ہے کہ وہ اس تجربے کی صداقت سے آگاہ ہو۔ اقبال اس ضمن میں درست فرماتے ہیں:

" ہمیں یہ پوچھنے کا حق ہے کہ اس کی صحت کا ثبوت کیا ہے؟ یعنی کیا ہمارے پاس کوئی ایسی کسوٹی موجود ہے جس سے اس کے حق و باطل کا امتحان کیا جا سکے؟ یا اگر فرض کیجیے کہ ان تصدیقات کی صحت کا دارومدار کسی شخص کے ذاتی مشاہدات پر ہوتا، تو اس صورت میں مذہب کا دائرہ بھی صرف چند افراد تک محدود رہ جاتا۔ "

اس طرح، اقبال مذہبی تجربے کو محض ذاتی مشاہدے (Subjective Experience) تک محدود نہیں سمجھتے، بلکہ اس کی عقلی اور تنقیدی جانچ پر زور دیتے ہیں تاکہ اس کی عالمگیر صداقت (Universal Validity) ثابت ہو سکے۔

مذہبی تجربے کی عوامی تصدیق اور فلسفیانہ تناظر

اس طرح مذہب بھی ایک ایسا تجربہ ہے جو دیگر تجربات کی طرح عوامی تصدیق (Public Verification) کے لیے کھلا ہے۔ یہ تاریخی حقیقت بھی واضح ہے کہ روئے زمین پر کوئی ایسا پیغمبر نہیں آیا جس سے اپنی رسالت کے دعوے کی تصدیق کے لیے معجزات کے اظہار کا مطالبہ نہ کیا گیا ہو۔ چنانچہ ولیم جیمز کے نزدیک مذہب کے لیے یہ ایک نہایت اہم مسئلہ ہے کہ وہ ایسے معیارات وضع کرے جن کے ذریعے الٰہی (Divine) اور شیطانی (Demonic) تجربات میں واضح تمیز کی جا سکے۔(James, 2008, p. 21) تصدیق

کی ضرورت اس لیے بھی زیادہ اہم ہو جاتی ہے کہ مذہبی دعووں کی صداقت اور اہمیت کو جدید فلسفیانہ روایات، خاص طور پر منطقی اثباتیت (Logical Positivism) کے تناظر میں چیلنج کیا گیا ہے۔اے جے ایئر (A.J. Ayer) کے مطابق، مذہبی بیانات درحقیقت مابعدالطبیعیاتی (Metaphysical) اظہارات ہیں جو تجربی طور پر نہ توسچ ثابت ہو سکتے ہیں اور نہ ہی جھوٹ۔(Ayer, 1964, p. 120)

یہ مسئلہ قرون وسطیٰ کے الٰہیات دانوں کے لیے بھی کم اہم نہیں تھا۔ انہوں نے مذہبی عقائد کی صداقت کو ثابت کرنے کے لیے متعدد دلائل پیش کیے، جن کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ ان عقائد پر یقین کرنا عقلی طور پر جائز ہے:

اس لیے کہ ہمارے آباؤاجداد ان پر ایمان رکھتے تھے (تقلیدی دلیل)۔

اس لیے کہ ہمارے پاس تاریخی شواہد موجود ہیں جو ماضی سے منتقل ہوئے ہیں (تاریخی دلیل)۔

اس لیے کہ ان عقائد کے بارے میں سوال اٹھانا ہی ممنوع ہے (اجتہادی دلیل)۔ (Freud, 1962, p. 22)

تاہم فرائڈ (Freud) کے تجزیے کے مطابق، ان میں سے کوئی بھی دلیل مذہبی حقائق کی صداقت کو عقلی بنیاد فراہم نہیں کرتی۔ وہ انہیں نفسیاتی تضادات (Psychological Contradictions) اور زائد تصورات (Superfluous Notions) کا مجموعہ قرار دیتا ہے۔ مزید یہ کہ جن شواہد کی یہ لوگ بات کرتے ہیں، وہ خود بھی ان کی حقیقی نوعیت سے ناواقف ہوتے ہیں۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ مذہبی تجربے کی کوئی وجودی (Existential) یا معروضی (Objective) حیثیت نہیں۔

تاریخ فلسفہ میں کانٹ (Kant) نے مذہبی حقائق کو بدیہیات (Postulates) کے طور پر پیش کیا، جن میں خدا کا تصور بھی شامل تھا۔ یہ مفروضات کانٹ کے نزدیک علم

(Knowledge) نہیں تھے، بلکہ علم کے متبادل (Substitute for Knowledge) تھے۔ کانٹ کے مطابق یہ تجربی-عقلی (Empiric-Rational) بنیادوں پر استوار تھے۔(Thilly, 1955, p. 416) اس سلسلے میں ایف کوپلسٹن (F. Copleston) ایک اہم نکتہ اٹھاتے ہیں کہ تمام سائنسی تصدیقات بھی محدود تجرباتی مشاہدات پر مبنی ہوتی ہیں۔ وہ فلکیات دان کی مثال دیتے ہیں جو تمام اجرام فلکی کا براہ راست مشاہدہ نہیں کر سکتا، بالکل اسی طرح جیسے کیمیا دان تمام کیمیائی عناصر کا تجزیہ نہیں کر پاتا۔ اسی اصول کو مذہبی تجربے پر بھی منطبق کیا جا سکتا ہے۔

مذہبی حقائق کی تجربی حیثیت اور اقبال کا موقف

اس اعتبار سے مذہبی حقائق بھی "تجربی مفروضات (empirical hypotheses)" کی حیثیت رکھتے ہیں، بالکل اسی طرح جیسے ہمارے عام تجربی قضیے ہوتے ہیں۔ اس تناظر میں اقبال فطرتیت پسندوں (Naturalists) کے موقف کو قابل قبول قرار دیتے ہیں، لیکن صرف اس صورت میں جب ہم اس بنیادی مفروضے سے آغاز کریں کہ تمام تجربات-عمومی تجربے (normal experience) کی سطح سے ہٹ کر-ناممکن ہیں۔ اقبال اس نکتہ کی طرف توجہ دلاتے ہیں کہ انسانی تجربے کی متعدد دیگر سطحیں بھی موجود ہو سکتی ہیں۔

مزید برآں، مذہبی تجربے کے معترضین اسے محض ذاتی اور باطنی تجربہ سمجھ کر تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔ ان کا استدلال ہے کہ خارجی مشاہدہ کرنے والوں کو صرف صاحب تجربہ (experiencer) یا صوفی کی شہادت پر انحصار کرنا پڑتا ہے۔ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ جعلی مذہبی تجربات بھی لوگوں کی توجہ حاصل کرنے کے لیے جھوٹے مدعیان تصوف کی طرف سے پیش کیے جاتے رہے ہیں۔

اقبال کی رائے میں بعض مخصوص قسم کے تجربات کے لیے خاص قسم کے مزاج (temperament) کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ واضح کرتے ہیں کہ:

مذہبی تجربات مکمل طور پر طبعی حالات (physical conditions) کے تابع ہوتے ہوئے بھی معروضی حقیقت (objective reality) کو منکشف کرتے ہیں۔ یہ محض وہم یا التباس (illusion) نہیں ہوتے۔

چاہے یہ تجربات کسی نفسیاتی خلل (psychological disorder) کے نتیجے میں ہی کیوں نہ ہوں، یہ حقیقی صداقت کے تجربات ہوتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ ایسا تجربہ صاحب تجربہ کی شخصیت کو تبدیل کر دینے کی غیر معمولی قوت رکھتا ہے، (انور، ۱۹۸۸، ص ۴۳)

اور اس میں انا (ego) کی قوتوں کو مرتکز کر کے اسے ایک نئی شخصیت عطا کرنے کی صلاحیت موجود ہوتی ہے۔ (Iqbal, 1986, p. 150)

ان تمام نکات سے بالاتر، اقبال اس بات پر زور دیتے ہیں کہ:

"زندگی ایک منفرد مظہر (unique phenomenon) ہے اور اس کے تجزیے کے لیے میکانیکی تصور (mechanistic concept) ناکافی ہے"۔ (Iqbal, 1986, p. 35)

اقبال، ولیم جیمز کی طرح اس بات سے متفق ہیں کہ مذہبی تجربے کی تصدیق کے معاملے میں سائنسی قضیوں (scientific propositions) کو مذہبی بیانات پر کوئی خصوصی برتری حاصل نہیں ہے۔ دونوں اپنے اپنے دائرہ کار میں اہمیت کے حامل ہیں اور ایک دوسرے کے متضاد نہیں۔

رسل کا تشکیکی موقف اور اقبال کا تنقیدی جائزہ

برٹرینڈ رسل (Russell) کا موقف ہے کہ خدا کی موجودگی، لافانیت (immortality) اور اس قسم کے دیگر مابعد الطبیعیاتی نظریات ان تمام فلسفیوں کے ہاں مسترد کیے گئے ہیں جنہوں نے منطقی تجزیے (logical analysis) کو فلسفے کا مرکزی فریضہ قرار دیا ہے۔ وہ صراحتاً تسلیم کرتے ہیں کہ انسانی عقل ان چند بنیادی سوالات کے فیصلہ

کن جوابات دینے سے قاصر ہے جو انسانیت سے متعلق ہیں، لیکن ساتھ ہی وہ اس یقین کا بھی انکار کرتے ہیں کہ کوئی اعلیٰ ذریعۂ علم (higher source of knowledge) موجود ہے جس کے ذریعے وہ حقائق دریافت کیے جا سکیں جو سائنس اور عقل کی دسترس سے باہر ہیں۔ (Russell, 1951, p. 12) رسل کا اصرار ہے کہ نہ عقل (reason) اور نہ وجدان (intuition)، بلکہ صرف حواس خمسہ (senses) ہی نئے علمی مواد (new empirical data) فراہم کرتے ہیں، اور جب یہ مواد نیا ہو تو وجدان کے مقابلے میں عقل ہی اس سے زیادہ مؤثر طریقے سے نمٹ سکتی ہے۔

تاہم، اقبال رسل کی مذہبی تشکیک پسندی (religious skepticism) میں اس کے ہم نوا نہیں ہیں۔(Maruf, n.d., p. 215) اقبال کے نزدیک وجدان محض ایک خام خیالی (fantasy) نہیں، بلکہ قرآن کے مطابق یہ ایک ایسی قوت ہے جو "دیکھتی ہے، اور اس کی رپورٹس-اگر صحیح طور پر تشریح کی جائیں- کبھی غلط نہیں ہوتیں"۔ (Iqbal, 1986, p. 13) چنانچہ اقبال کے ہاں وجدان کوئی پراسرار خصوصی صلاحیت (mysterious faculty) نہیں، بلکہ حقیقت تک رسائی کا ایک مخصوص اور معتبر ذریعہ ہے۔ مزید بر آں، اقبال کا موقف ہے کہ مذہبی تجربہ بھی تنقیدی جانچ (critical examination) کے لیے اتنا ہی کھلا ہونا چاہیے جتنا کہ دیگر شعبۂ ہائے علم۔ یہ تجربات دیگر تجربات کی طرح حقیقی اور فطری ہیں، البتہ ان کی تصدیق کے معیارات (verification criteria) معروضی (objective) سے زیادہ موضوعی (subjective) ہوتے ہیں۔ اقبال اس نکتے کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

"جس معنی پیچیدہ کی تصدیق کرے دل
قیمت میں بہت بڑھ کے ہے تابندہ گہر سے

(اقبال، ۲۰۰۰، ص ۵۵۵؛ ضرب کلیم، نظم ۱۴، ص ۵۵)

سائنس اور مذہب میں ہم آہنگی کا تصور

اقبال کے نزدیک حقیقی مذہب (true religion) تصوریت (idealism) اور اثباتیت (positivism) کے درمیان ہم آہنگی کا نام ہے۔ فلسفہ، مذہب، طبیعیات اور دیگر علوم و فنون درحقیقت مختلف راستے ہیں جو ایک ہی حتمی منزل (ultimate truth) کی طرف رواں دواں ہیں۔ سائنس اور مذہب کے مابین تصادم کا تصور اسلامی نظریے کے بالکل منافی ہے۔ قرآن کریم کے ہر صفحے پر انسان کو مشاہدہ (observation) اور تجربہ (experimentation) کے ذریعے علم حاصل کرنے کی ترغیب دی گئی ہے، جبکہ اس کا نتیجہ یہ بتایا گیا ہے کہ انسان فطرت کی قوتوں کو مسخر (subdue) کرے۔ (اقبال، ۱۹۸۲، ص ۲۳)

اس طرح اقبال کے خیال میں فلسفہ اور مذہب کا بنیادی مقصد ایک ہی ہے، اگرچہ ان کے اصول و طریق کار (methodologies) اور نقطہ ہائے نظر (perspectives) میں واضح فرق موجود ہے۔ دونوں کی ابتدا زندگی کے بنیادی تقاضوں (fundamental demands of life) سے ہوتی ہے۔ دونوں حقیقت کے ادراک (comprehension of reality) کے متلاشی ہیں۔ دونوں کے سامنے انسانی زندگی، اس کے حالات و واقعات اور متنوع مسائل ہیں جنہیں نہ تو مذہب نظر انداز کر سکتا ہے اور نہ ہی فلسفہ۔ اقبال نے اپنے خطبات میں اس مشترکہ بنیاد کی طرف اشارہ کیا ہے، لیکن ساتھ ہی وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ فلسفے کو مذہب میں یا مذہب کو فلسفے میں مدغم (assimilate) نہیں کیا جا سکتا۔

صوفیانہ مشاہدات کی علمی حیثیت

اقبال کے الفاظ میں: "جہاں تک حصول علم کا تعلق ہے، صوفیانہ مشاہدات (mystical observations) کی دنیا اتنی ہی حقیقی اور معتبر (valid) ہے جتنی کہ ہمارے مشاہدات کا کوئی اور دائرہ۔ لہٰذا انہیں محض اس بنیاد پر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ ان مشاہدات کی ابتدا حسی ادراک (sensory perception) سے نہیں ہوتی"۔ (Iqbal, 1986, p. 18)

اقبال کے فکری نظام میں حقیقی مذہب محض نظریات، تصورات یا خیالی تصویروں تک محدود نہیں، بلکہ یہ فطرت کے عملی اثبات سے بھی گہرا تعلق رکھتا ہے۔ وہ ایک اہم سوال اٹھاتے ہیں: کیا فلسفے کے خالص عقلی طریقہ کار کو مذہب پر منطبق کیا جا سکتا ہے؟ روایتی نقطہ نظر سے اس کا جواب ایک واضح "نہیں" میں دیا جاتا رہا ہے۔ بیشتر مذہبی اور غیر مذہبی مفکرین کے نزدیک

فلسفہ کا عقلی طریق کار جو آزادانہ تحقیق اور ہر قسم کے استناد (authority) پر شکوک و شبہات سے عبارت ہے، مذہب کے بنیادی مزاج کے بالکل برعکس ہے جو ایمان بالغیب اور اتھارٹی پر یقین پر مبنی ہے۔

مسلم فکر کی تاریخ میں دیگر تہذیبوں کی طرح فلاسفہ اور مذہبی راسخ العقیدہ طبقات کے مابین کشمکش رہی ہے۔ تاہم اقبال مذہب اور فلسفہ کے مابین روایتی طور پر تسلیم کیے جانے والے اس تصادم کو قبول نہیں کرتے۔ وہ مذہب کے بارے میں عقلی طریق کار کی ضرورت کے سلسلے میں ایک بنیادی نکتہ پیش کرتے ہیں:

"بے شک فلسفہ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مذہب پر اپنا حکم صادر کرے، لیکن جس شے پر حکم لگانا مقصود ہے اس کی ماہیت ہی ایسی ہے کہ فلسفہ کا یہ حق اسی صورت میں تسلیم کیا جا سکتا ہے جب وہ انہی شرائط کے تحت کام کرے جو اس نے خود وضع کی ہیں۔"

دوسرے الفاظ میں، جب فلسفہ مذہب کے بارے میں رائے زنی کرتا ہے تو اسے اپنے تصورات و مفروضات میں مذہب کو مناسب جگہ دینی چاہیے۔ اقبال کے نزدیک مذہب فلسفے کا کوئی ذیلی شعبہ نہیں، کیونکہ یہ محض فکر (thought) تک محدود نہیں، نہ صرف احساس (feeling) ہے اور نہ ہی صرف عمل - (action) بلکہ یہ انسان کی پوری ذات کا مکمل اظہار ہے۔

اقبال مذہب کو تصوریت (idealism) اور اثباتیت (positivism) کے ہم آہنگ امتزاج کے طور پر دیکھتے ہیں۔ اپنے پہلے خطبے میں ہی وہ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ انسان فطرت سے برتر و بلند مقام رکھتا ہے اور قرآن حکیم انسان کو فطرت پر تسخیر حاصل کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ (القرآن، ۱۶:۱۲) اس طرح مذہب کو عقلی بنیادوں پر ثابت کرنا بھی ممکن نظر آتا ہے۔

اگرچہ مذہب کی ابتدا بنیادی طور پر جذبات و احساسات (emotions) سے ہوتی ہے، لیکن یہ حقیقت ہے کہ یہ محض احساسات تک محدود نہیں رہتا۔ بلکہ یہی احساسات ایک مابعد الطبیعیاتی نظام (metaphysical system) تشکیل دینے کی بنیاد بنتے ہیں تاکہ مذہب کو عقلی طور پر سمجھا جا سکے۔ اس طرح عقل و فکر (reason) اور مشاہداتی علوم (empirical sciences) دونوں ہی مطلق حقیقت (absolute truth) تک پہنچنے کے اہم ذرائع ہیں اور ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انسانی تہذیب کے مابعد الطبیعیاتی

(metaphysical)، الہیاتی (theological) اور اثباتی (positive) مراحل کے درمیان کوئی سخت اور تیز تقسیم نہیں کی جاسکتی۔(Smet, n.d., p. 11)

اقبال کے الفاظ میں: "اسلام نے محسوس اور معقول، حقیقت اور مجاز کے باہمی ربط کو تسلیم کرتے ہوئے مادی دنیا کو رد نہیں کیا، بلکہ اسے قبول کرتے ہوئے یہ راستہ دکھایا ہے کہ ہم اپنی زندگی کا نظم ونسق حقیقت کی بنیاد پر استوار کریں۔" (اقبال،۲۰۱۰،۴۶)

References:

1. Ayer, A. J. (1964). *Language, truth and logic*. London.
2. Freud, S. (1962). *The future of an illusion*. London: Hogarth Press.
3. Iqbal, M. (1986). *The reconstruction of religious thought in Islam*. Lahore: Institute of Islamic Culture.
4. James, W. (2008). *The varieties of religious experience*. Manor Rockville, Maryland.
5. Leaman, O. (1985). *An introduction to medieval Islamic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
6. Maruf, M. (n.d.). *Iqbal and his contemporary Western religious thought*. Lahore: Iqbal Academy Pakistan.
7. Rosenberg, J. F. (1983). *Thinking clearly about death*. New Jersey: Prentice Hall.
8. Russell, B. (1951). *Mysticism and logic and other essays* (10th ed.,). London.
9. Smet, R. D. (n.d.). *Philosophical activity in Pakistan*. Lahore: Pakistan Philosophical Congress.
10. Thilly, F. (1955). *A history of philosophy*. London.
11. Wittgenstein, L. (1961). *Tractatus logico-philosophicus*. London: Routledge & Kegan Paul.
12. Wright, W. K. (1964). *A history of modern philosophy* (19th ed.,). New York: Macmillan.

۱۳. احمد، منظور(۲۰۰۲،جون .(اقبال شناسی)اشاعت اول).لاہور: ادارہ ثقافتِ اسلامیہ۔
Ahmad, M. (2002, June). *Iqbal Shanasi* (1st ed.). Lahore: Idara Saqafat-e-Islamia.

۱۴. احمد، نعیم. (۱۹۷۷)تاریخِ فلسفہ: یونان .لاہور: علمی کتاب خانہ۔

15. Ahmad, N. (1977). *History of philosophy: Greece*. Lahore: Ilmi Kitab Khana.

۱۶. احمد، نعیم. (۱۹۸۹) اقبال کا تصورِ بقائے دوام ،اشاعت اول. لاہور: اقبال اکادمی۔
Ahmad, N. (1989). *Iqbal's concept of eternal life* (1st ed.). Lahore: Iqbal Academy.

۱۷. الاسلام، قیصر. (۱۹۸۸). (فلسفے کے بنیادی مسائل) اشاعت دوم). کراچی: نیشنل بک فاؤنڈیشن۔
Al-Islam, Q. (1988). *Fundamental problems of philosophy* (2nd ed.). Karachi: National Book Foundation.

۱۸. اقبال، جاوید. (مرتب)۔ (۱۹۸۳، مئی). (شذراتِ فکرِ اقبال) مترجم: ا.ا. صدیقی) (اشاعت دوم). لاہور: مجلس ترقی ادب۔
Iqbal, J. (Ed.). (1983, May). *Fragments of Iqbal's thought* (Trans. I. A. Siddiqi) (2nd ed.). Lahore: Majlis Taraqqi Adab.

۱۹. اقبال، م۔ (۱۹۸۲، ستمبر). (گفتارِ اقبال) مرتب: م.ر. افضل). لاہور: ادارہ تحقیقاتِ پاکستان، دانشگاہ پنجاب۔
Iqbal, M. (1982, September). *Guftār-e-Iqbal* (Ed. M. R. Afzal). Lahore: Institute of Research, University of the Punjab.

۲۰. اقبال، محمد. (۱۹۷۳)۔ کلیاتِ اقبال (فارسی)۔ لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز۔
Iqbal, M. (1973, February). *Kulliyat-e-Iqbal (Persian)*. Lahore: Sheikh Ghulam Ali & Sons.

۲۱. اقبال، محمد. (۲۰۰۰). کلیاتِ اقبال (اردو) لاہور: اقبال اکادمی۔
Iqbal, M. (2000). *Kulliyat-e-Iqbal (Urdu)*. Lahore: Iqbal Academy.

۲۲. اقبال، محمد. (۲۰۱۰). (تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ) مترجم: س.ن. نیازی). لاہور: بزمِ اقبال۔
Iqbal, M. (2010). *The reconstruction of Islamic theology* (Trans. S. N. Niazi). Lahore: Bazm-e-Iqbal.

۲۳. انور، عشرت. ح. (۱۹۸۸). (اقبال کی ما بعد الطبیعیات) مترجم: ش. صدیقی) (اشاعت دوم). لاہور: اقبال اکادمی۔
Anwar, I. H. (1988). *Iqbal's metaphysics* (Trans. S. Siddiqi) (2nd ed.). Lahore: Iqbal Academy.

۲۴. حسین، یوسف. خ. (۱۹۶۹). (روحِ اقبال. لاہور: آئینہ وادب، چوک انار کلی۔
Husain, Y. K. (1969). *The spirit of Iqbal*. Lahore: Aina-o-Adab, Anarkali Chowk.

۲۵. وحید الدین، س. (۱۹۸۹) فلسفہ: اقبال کے خطبات کی روشنی میں۔ لاہور: نذر سنز۔
Waheed-ud-Din, S. (1989). *Philosophy in the light of Iqbal's lectures*. Lahore: Nazar Sons.