Faith and Discovery
July – December 2025 Vol:3, Issue:2
ISSN(p): 3007-0643
ISSN(e): 3007-0651

اقبال کا تصورِ علم: حواس، عقل اور قلب کے تناظر میں

IQBAL'S CONCEPT OF KNOWLEDGE:
IN THE PERSPECTIVE OF SENSES, REASON, & HEART

Dr Khizr Yaseen
Research Scholar, Bazm-e-Iqbal, Lahore

ABSTRACT : This article examines Allama Iqbal's scattered reflections on the concept of knowledge (epistemology) as presented in his poetry and prose. Unlike his focused engagement with theology and Islamic jurisprudence, Iqbal did not formulate a systematic philosophy of knowledge. Nevertheless, his insights suggest that human understanding is derived from multiple sources: sense-perception, reason, and intuition or the heart (fu'ad). He views philosophy, religion, and poetry as distinct yet interconnected disciplines addressing the same fundamental questions of existence. For Iqbal, philosophy operates within the limits of reason and critical inquiry, while religion expresses the whole of human experience, and poetry articulates the aesthetic consciousness. He acknowledges the limitations of sense-perception, bound by space and time, but insists that complete knowledge of reality emerges when sense-perception is integrated with inner intuition and the heart's vision. In this synthesis, knowledge becomes both empirical and transcendental, offering a "complete vision of Reality." The article highlights Iqbal's critique of purely rationalist and Platonic approaches, his engagement with Kantian philosophy, and his Qur'anic emphasis on the role of the heart in epistemology. It concludes by raising critical questions about the coherence of

Iqbal's thought and the extent to which his epistemology reconciles reason, perception, and intuition.

KEYWORDS: Iqbal, Epistemology, Philosophy, Religion, Poetry, Sense-perception, Reason, Intuition, Heart (Fu'ad/Qalb), Reality

علامہ اقبال کے فکر و فلسفہ اور شاعری میں "علم" پر جستہ جستہ خیالات، آراء اور تبصرے ملتے ہیں، مستقل اور مربوط بحث جس سے تصور علم کے مالہ و مافیہ کا اندازہ لگایا جا سکے، نہیں ملتا۔ علامہؒ در حقیقت تصور علم کی فلسفیانہ تشکیل کی جانب متوجہ ہی نہیں ہوئے ورنہ تصور علم کی تشکیل ان کے لیے چنداں مشکل نہ تھی۔ اقبال جس طرح الہیات اور فقہ اسلامی کی تشکیل نو میں دلچسپی لیتے رہے ہیں، تصور علم کا منظم اور مربوط فلسفہ وضع کرنے کی سنجیدہ کوشش میں مصروف نظر نہیں آتے۔ اقبال کے تصور علم کو سمجھنے اور بیان کرے کے لیے ان کی شاعری اور نثری تصنیفات کا بالاستعاب مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے۔ اقبال نے تصور علم پر مستقل نظریہ وضع کیا ہوتا تو اسے سمجھنا اور بیان کرنا آسان ہوتا، موجودہ صورت میں اس امکان کی نفی نہیں کی جاسکتی کہ ایک مقام پر اقبال کا موقف ان کے نظریہ علم Epistemology کی تائید کرے اور دوسرے مقام پر اس کے منافی ہو۔ ہم نے جس اشکال کی طرف متوجہ کیا ہے، فکری اعتبار سے یہ نقص اس لیے نہیں کہ وہ نظریہ علم وضع کرنے کی پوری طرح کبھی متوجہ نہیں ہوئے۔ اقبال کے نظریہ علم کے لیے سب سے پہلے ہم دیکھتے ہیں، ان کے نزدیک ذرائع علم کون کون سے ہیں اور ان مختلف ذرائع علم سے حاصل ہونے والا علم ایک ہی نوع سے تعلق رکھتا ہے یا ایک دوسرے سے مختلف ہے اور اگر مختلف ہے تو کس اعتبار و لحاظ سے مختلف ہے۔

اقبال نے جن سوالات سے خطبات کا آغاز کیا ہے، انہیں فلسفہ، مذہب اور علیٰ شاعری میں مشترک بتایا ہے۔ ان کے خیال میں فلسفہ انہی سوال کے جواب میں دلچسپی رکھتا ہے، مذہب کے پیش نظر انہی سوالات کا حل فراہم کرنا ہے اور علیٰ شاعری انہی سوالات کے جواب کا دیتی ہے۔ فلسفہ عقل نظری کا وظیفہ ہے، مذہب شعوری ایمانی کا اظہار ہے اور شاعری شعور جمالی کی تخلیق ہے۔ تینوں کا مبداء ایک نہیں ہے تاہم تینوں کے مسائل ایک ہیں اور تینوں کا پیش کردہ حل اگر درست ہے تو یقینا ایک ہوگا یا کم از کم ایک ہونا چاہیے۔ اقبال فلسفہ کی حدود و قیود بیان کرتے ہیں اور اسے پہلی دو انواع یعنی مذہب اور اعلیٰ شاعری سے الگ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

The spirit of philosophy is one of free inquiry. It suspects all authority. Its function is to trace the uncritical assumptions of human thought to their hiding places, and in this pursuit it may finally end in denial or a frank admission of the incapacity of pure reason to reach the Ultimate Reality.

اقبال کے نکتہ نظر سے فلسفہ مندرجہ ذیل مضمرات کا حامل ہے:

۱۔ فلسفہ کی روح آزادانہ جستجو ہے۔

۲۔ فلسفہ تحکم پر شک کرتا ہے۔

۳۔ فلسفہ کا وظیفہ فکر انسانی کے ایسے گوشوں کو دریافت کرنا ہے جن کو بلا امتحان قبول کر لیا گیا ہے۔

ظاہر ہے ان مضمرات کے ساتھ فلسفہ عقلی مدرکات ہی قرار پاتا ہے۔ حواس اور وجدان کے نتائج کو فلسفہ کے دائرہ تحقیق میں شامل کرنا ممکن نہیں رہتا ہے، اس امر کا اقبال کو شدید احساس ہے اور وجدان یا وحی کے مدرکات کو فلسفہ کے دائرہ میں شامل کرنے کے لیے کہتے ہیں:

Philosophy, no doubt, has jurisdiction to judge religion, but what is to be judged is of such a nature that it will not submit to the jurisdiction of philosophy except on its own terms. While sitting in judgement on religion, philosophy cannot give religion an inferior place among its data. Religion is not a departmental affair; it is neither mere thought, nor mere feeling, nor mere action; it is an expression of the whole man. Thus, in the evaluation of religion, philosophy must recognize the central position of religion and has no other alternative but to admit it as something focal in the process of reflective synthesis.

اصولاً یہ بات طے ہے کہ فلسفہ حقیقت تخلیق نہیں کرتا، حقیقت کے ان معنوں تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے جن میں وہ درست ہے۔ حقیقت کا جو مظہر جن حدود میں

مقید و محدود ہے، فلسفہ ان حدود و قیود کے ادراک و تفہیم کی کوشش ہے، وہ حقائق و فضائل کلی صورت گری میں دلچسپی رکھتا ہے۔ نظری اور نظریاتی حقائق و فضائل میں بعد المشرقین ہے، نظری حقائق و فضائل نظریاتی حقائق و فضائل نہیں ہوتے اور نظریاتی سچائیاں اور فضیلتیں نظری سچائیاں اور فضیلتیں نہیں ہوتیں۔ جمالیاتی حقائق و فضائل نظری منطق کا موضوع نہیں بن سکتے، نظری منطق کے اصول وضوابط جمالیاتی حقائق و فضائل پر منطبق کرنے کی کوشش ان کے وجود کو فنا کرنے کے مترادف ہوتی ہے۔ مذہب فکر کی پیداوار نہیں ہے، مذہب کو فکر کی ترقی یافتہ یا تنزل گزیدہ صورت نہیں ہے۔ مذہب کو فکر کی پیداوار سمجھنا یا فکر کی ترقی یافتہ یا تنزل گزیدہ صورت قرار دینا درحقیقت مذہب کا انکار ہے، اسی طرح سے فکر مذہب کی دھونی سے مقدس نہیں ہو سکتا، یہ فکر کی قدر و منزلت کا بھی انکار ہے۔ ذریعہ علم کی تبدیلی سے علم اور ماہیت علم میں جو تبدیلی واقع ہوتی ہے، اس کا شعور پیدا کرنا ضروری ہے۔

اقبال کے بیان کردہ ذرائعِ علم:

اقبال کے فکر و فلسفہ میں بیان کیے جانے والے ذرائع علم دو حصوں میں تقسیم ہیں، ظاہری اور باطنی ذرائع علم، ظاہری ذرائع علم سے مراد موجود حقیقت کے محسوس پہلوؤں کا ادراک والے ذرائع ہیں اور باطنی ذرائع علم سے مراد موجود حقیقت کے غیر محسوس پہلوؤں تک رسائی رکھنے والے ذرائع علم ہیں۔ "حواس" ظاہری ذرائع علم ہیں اور " عقل و وجدان" باطنی ذرائع علم ہیں۔ حواس جس طرح موجود حقیقت کے محسوس پہلوؤں تک رسائی حاصل کرتے ہیں، عقل حقیقت کے غیر محسوس پہلوؤں تک تقریباً اسی طرح رسائی حاصل کرنے والا ذریعہ علم ہے۔ "وجدان" بھی اقبال کے فکر و فلسفہ میں ایک مستقل اور دیگر ذرائع علم کی طرح معمول کا ذریعہ علم ہے، جس میں قلب بطور وسیلہ یا organ کام کرتا ہے۔ وجدان اقبال کے فکر و فلسفہ میں عقل ہی کی ترقی یافتہ شکل ہے، مزید برآں عقل اور وجدان ایک دوسرے کا مطلق غیر نہیں ہیں، دونوں میں نامی رشتہ ہے جو انہیں ایک دوسرے سے جوڑے ہوئے ہے، نہیں دونوں ایک

دوسرے کو مکمل کرتے ہیں اور ایک دوسرے کو اتمام یافتہ بناتے ہیں۔ عقل اور وجدان کے حاصلات گویا اصولاً اور فروعاً ایک دوسرے کا مطلق غیر نہیں ہیں۔ خیال رہے کہ علامہ اقبال نے "وحی" اور "وجدان" کو ہم معنی استعمال کیا ہے، جس سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ حسی علم، عقلی علم اور وجدانی علم در حقیقت ایک ہی کل کے مختلف مدارج و مراتب ہیں، ان مختلف ذرائع سے حاصل ہونے والا علم ماہیئت کے اعتبار سے ایک ہے، درجے اور مرتبے کے لحاظ سے ایک دوسرے سے اعلیٰ اور ادنیٰ ہے۔

حواس:

حصول علم کے ظاہری ذرائع و وسائل "حواس" ہیں۔ انسان زمانی و مکانی حقیقت تک حواس کے ذریعے سے رسائی حاصل کرتا ہے۔ حواس خمسہ کا وظیفہ زمان و مکان کے ساتھ مشروط ہے، زمان و مکان کے بغیر حواس اپنا وظیفہ انجام نہیں دے سکتے۔ جو شے زمان و مکان کو قبول نہیں کرتی یا زمان و مکان میں واقع نہیں ہوتی، حواس اس کا ادراک نہیں کر سکتے۔ گویا ہمارے حواس فقط ان حقائق کے ادراک کی ذمہ دار ہیں جو زمان و مکان میں واقع ہیں۔ جو شے زمان و مکان کو قبول نہیں کرتی اس کے ادراک ذمہ داری حواس پر ہے اور نہ ڈالی جا سکتی ہے۔ ہم زمان و مکان کے ناظر نہیں ہیں، زمان و مکان کی وجہ سے ناظر ہیں۔ تمام حواس بلا استثناء زمان و مکان میں فعال ہیں اور زمان و مکان پر فعال نہیں ہیں۔ ہم زمانی و مکانی اشیا پر زمان و مکان میں واقع ہونے کی وجہ سے حکم (predicate) لگاتے ہیں، حواس کے ذریعے خود زمان و مکان پر حکم لگانا حواس کے دائرہ عمل سے خارج ہے۔ حسی ادراک یا sense-perception کی حدود صحت یا limits of validity زمان و مکان space & time نہیں بلکہ زمانی و مکانی spatiotemporal ہے۔

sense-perception یا ادراک بالحواس کے متحقق ہونے کی شرط فقط زمان و مکان نہیں ہیں، ادراک بالحواس کے وقوع کے لیے کچھ شرائط خود حواس کی اپنی تحدیدات ہیں۔

آنکھ سے دیکھنا کے لیے ایک خاص حد تک روشنی درکار ہے، روشنی کی ایک خاص مقدار کے بعد روشنی کی شدت اور ضعف بصارت کے متحقق ہونے میں حائل ہو جاتی ہے۔روشنی کی متعینہ مقدار کے بعد روشنی کی شدت جس طرح بصارت کے لیے غیر مفید بلکہ نقصان دہ ہے اسی طرح روشنی کی متعینہ مقدار کا ضعف بھی حس بصر کے لیے نقصان دہ ہے۔ حس بصر کے وقوع کے لیے ایک متعین مکان فاصلہ درکار ہے، متعینہ مکانی فاصلے کی کمی جس طرح حس بصر کے لیے نقصان دہ ہے اسی طرح متعینہ فاصلے کی زیادتی حس بصر کے کامل وقوع کے لیے نقصان دہ ہے۔ یہی صورت حال دیگر حواس کی ہے، حس سماعت کے لیے آواز کی ایک خاص مقدار درکار ہے، آواز کی متعینہ مقدار سے زیادہ حس سماعت کے درست وقوع میں جس طرح حائل ہوتی ہے اسی طرح متعینہ مقدار کی کمی حس سماعت کے واقع ہونے حائل ہو جاتی ہے، آواز کے لیے مکانی فاصلہ اسی طرح ضروری ہے جس طرح حس بصر کے تحقق کے لیے ضروری ہے۔ متعینہ فاصلے سے کم یا زیادہ فاصلہ حس بصر کے لیے جس طرح نقصان دہ ہے اسی طرح حس سماعت کے لیے بھی نقصان دہ ہے۔ حس بصر اور حس سماعت کے لیے ایک حد آغاز ہے اور ایک حد اختتام ہے ان دونوں حدود سے باہر واقع اشیاء حسی ادراک سے بالکل باہر ہو جاتی ہیں۔

حسی ادراک کے وقوع کی حدود سے خارج اشیا کے لیے دور بینی اور خورد بینی آلات telescopic and microscopic instruments استعمال کیے جاتے ہیں۔ امدادی آلات متعین حد تک امداد فراہم کرتے ہیں، ان کی حد سے باہر واقع اشیا تک رسائی ناممکن ہوتی ہے۔ حواس اور امدادی آلات سے حاصل ہونے والے ادراک کی حد آغاز اور حد انتہا کے علاوہ حد وسط ہوتی ہے، حد وسط پر ادراک پوری صداقت کے ساتھ خارج سے متفق ہوتا ہے۔ مگر حد آغاز حد اوسط تک اور حد اوسط سے حد انتہا تک حقیقت اور نمود reality and appreance میں فرق کرنا پڑتا ہے۔ حقیقت اور نمود کے فرق کا ادراک کرنے کی اہلیت حواس میں نہیں ہے، حواس فقط زمان و مکان میں موجود حقیقت یا بہ الفاظ دیگر موجود فی الخارج کا ادراک کرتے ہیں۔ فرق کی استعداد عقل ہے، نہیں عقل جن قوی پر مشتمل ہے ان میں سے

ایک مستقل اور ممتاز اہلیت ہے، جسے استعداد علمیہ (understanding) کہا جاتا ہے۔
اقبال نے پہلے خطبے میں اسی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے:

knowledge is sense-perception elaborated by understanding. (Iqbal, 2018, p.14)

اگر استعداد علمیہ (understanding)حواس کے حاصل کو علی حالہ قبول کرے تو"علم" کے بجائے منتشر اور غیر مربوط تصورات کے سوا کچھ نہ بن پائے گا۔ حواس فقط یہ بناتے ہیں کہ سامنے کچھ موجود ہے، وہ یہ نہیں بتا سکتے کہ موجود جس طرح محسوس ہو رہا ہے، اس میں دائمی عنصر بھی موجود ہے۔ گھاس سبز ہے، آسمان بیضاوی ہے، پھل کڑوا ہے، آواز سریلی ہے۔ موسم گرم ہے۔ ہوا معطر ہے۔ یہ تمام قضایا حواس کے حاصل سے تشکیل دیے گئے ہیں۔ ان تمام قضایا میں استعداد علمیہ (understanding) نے ابھی مداخلت نہیں کی ہے، استعداد علمیہ (understanding)کی مداخلت سے معلوم ہو گا گھاس سبز ہے مگر ہمیشہ سبز نہیں ہوتا، بیج سے نکلتے وقت کا رنگ اور ہوتا ہے اور جب پک کا جاتا ہے تو اس کا رنگ اور ہوتا ہے۔ قوت علمیہ نے گھاس اور سبز کے مابین تعلق کو حواس سے متعین کرنے کے بجائے ایک اصول وضع کیا ہے جس کی رو سے گھاس کی وہ خاص قسم جو زیر مطالعہ ہے ہمیشہ اسی طرح سے تھی اور اسی طرح رہے گی۔ استعداد علمیہ کی فراہم کردہ توضیح و تشریح یا elaboration by understanding حواس کی فراہم کردہ اطلاع کو قضیہ علمیہ بناتی ہے۔ استعداد علمیہ کی فراہم کردہ توضیح و تشریح سے قبل ادراک بالحواس کانٹ کے الفاظ میں حیوان کی سطح ادراک ہے۔ حیوان فقط ادراک بالحواس تک محدود ہے، انسان کا ادراک بالحواس elaborated by understanding ہوتا ہے۔

ادراک بالحواس کے متحقق ہونے کی شرائط فقط elaboration by understanding یا استعداد علمیہ کی توضیح و تشریح سے میسر آتی ہیں۔ استعداد علمیہ کو کام میں لے آنا ہی کافی نہیں ہوتا، اس کا درست استعمال یا validation of understanding

بھی ضروری ہے۔ قوت علمیہ کا درست استعمال اس کی فراہم کردہ توضیح و تشریح کو درست بنا سکتا ہے ورنہ elaboration by understanding کا نتیجہ لاحاصل ہو گا۔ قوت علمیہ بتاتی ہے کہ حواس کی فراہم کردہ اطلاعات ہمیشہ التباس گزیدہ ہوتی ہیں، حقیقت اور نمود ان اطلاعات میں توارد زدہ ہوتی ہے۔ تمام حواس ایک دوسرے سے ممتاز و منفرد ہیں، ہر حس کا ایک عضو ہے اور اسی عضو سے وہ حس پیدا ہوتی ہے۔ بینائی کی حس آنکھ سے مشروط ہے اور سماعت کی حس کان سے مشروط ہے وغیرہ، کان سے دیکھنا محال ہے اور آنکھ سے سننا ناممکن ہے۔ آنکھ سے رنگ، حجم، فاصلے اور حرکت و جھکاو وغیرہ کی حسیات وابستہ ہیں، روشنی کی کمی بیشی رنگ کے ادراک پر اثر انداز ہوتی ہے، حجم یا سائز پر روشنی کے علاوہ فاصلہ اثر انداز ہوتا ہے، فاصلے پر روشنی کے علاوہ حرکت اثر انداز ہوتی ہے۔ دیگر حواس کی بالکل یہی کیفیت ہے۔ ان تمام مشکلات پر فقط elaboration by understanding سے قابو پایا جا سکتا ہے۔

ادراک بالحواس یا sense-perception شعوری مشاہدے reflective observation کے لیے خام مواد ہے۔ شعوری مشاہدہ یا reflective observation ادراک بالحواس کے بعد ممکن ہوتا ہے، ادراک بالحواس سے قبل یا ادراک بالحواس کے بغیر شعوری مشاہدہ ممکن نہیں ہے۔ یہ ایک اہم اور پیچیدہ بات ہے، اسے سمجھنے کے لیے یہاں توقف کرنا پڑے گا۔ اسے ایک مثال سے ہم واضح کرتے ہیں، جب اپنے سامنے ہم دیکھتے ہیں تو حقیقت کے لامحدود مظاہر ہمارے سامنے ہوتے ہیں۔ لامحدود مظاہر کے منظر میں رونما ہونے والا کوئی ایک مظہر یا ان میں سے چند مظاہر کا مجموعہ یا تمام مظاہر کا سارا منظر نامہ جب تک محض ادراک بالحواس میں ہے، شعوری مشاہدہ یا reflective observation نہیں ہے۔ میں ان لامحدود مظاہر میں سے کسی ایک مظہر یا چند مظاہر کے مجموعے کا انتخاب کرتا ہوں اور سوال کرتا ہوں۔ 'یہ کیا ہے؟' پھر اس سوال کا جواب دیتا ہوں کہ یہ میز ہے اور وہ آسمان ہے، میرا یہ جواب میرا شعوری ادراک یا reflective observation ہے۔ ادراک بالحواس جب تک شعوری ادراک کے تحت محکوم یا predicate نہ ہو جائے شعوری مشاہدہ یا reflective observation وجود میں نہیں

آتا۔ حواس کی اطلاعات میں ناظر کے اضافات شامل ہوتے ہیں تو شعوری مشاہدہ ممکن ہوتا ہے۔ موجود فی الخارج یا spatiotemporal سے انسان کا تعلق یا ربط ادراک بالحواس سے شروع ہوتا ہے اور شعوری مشاہدے یا reflective observation پر ختم ہوتا۔ انسان اسی طرح سے اپنے سے باہر حقیقت پر قابو پاتا ہے اور اسے اپنی مرضی کے مطابق اسے استعمال کرتا ہے۔ اقبال مذکورہ بالا صراحت بیان نہیں کرتے وہ کہتے ہیں:

one indirect way of establishing connexions with the reality that confronts us is reflective observation and control of its symbols as they reveal themselves to sense-perception. (Iqbal, 2018, p.16)

ادراک بالحواس sense-perception نفس الامر یا thing-in-itself کا ادراک نہیں ہے۔ ادراک بالحواس نفس الامر کی علامات یا symbols کا حصول ہے، نفس الامر کا حصول نہیں ہے۔ علامات اور نفس الامر میں فرق کا شعور تربیت یافتہ نہ ہو تو علامات کو نفس الامر سمجھنا بہت آسان ہو جاتا ہے۔ نفس الامر اور حواس کے مابین زمان و مکان حائل ہے۔ زمان و مکان ایک طرف تو موجود فی الخارج spatiotemporal کی شرط ہے اور دوسری طرف ادراک بالحواس کے متحقق ہونے کی شرط ہے۔ زمان و مکان کے بغیر حواس کوئی وظیفہ انجام نہیں دے سکتے، زمانی و مکانی ہوئے بغیر شے حواس کی زد میں نہیں آ سکتی۔ موجود فی الخارج اور حواس کے درمیان مشترک علاقہ common boundary زمان و مکان ہیں۔ زمان و مکان اشیا کے لیے اصول وحدت نہیں ہیں اصول کثرت ہیں۔ زمان و مکان اشیا ایک دوسرے سے جدا ہوتی ہیں، ایک دوسرے میں ضم ہو کر انفرادی نمود فنا نہیں کرتیں۔ زمان و مکان کے وسیلے سے حواس کی رسائی شے کی ان علامات تک ہوتی ہے، جو زمان و مکان میں رونما ہوتی ہیں۔ نفس الامر یا thing-in-itself اور شے کا وجود خارجی یا spatiotemporal نمود ایک شے نہیں ہیں۔ شے کا وجود خارجی یا spatiotemporal نمود شے کا طبعی مظہر ہے اور نفس الامر یا شے فی نفسہ thing-in-itself شے کی مابعد الطبعی حقیقت

metaphysical aspect یا noumenon ہے۔ شے کا وہ پہلو جسے نفس الامر سے تعبیر کیا جا رہا ہے، مصدقہ حقیقت نہیں ہے، limiting concept یا اختتامی نقطہ ہے۔ شے کی زمانی مکانی نمود یا spatiotemporal پہلو کے سوا کوئی حقیقت مصدقہ ہے اور نہ غیر مصدقہ ہے۔

شے فی نفسہ اور موجود فی الخارج یا بہ الفاظ دیگر شے کا طبعی اور مابعد الطبعی پہلو یا کانٹ کے الفاظ میں noumenon اور phenomenon کی تقسیم آپ فرض کر لیں سہولت فہم کے لیے ہے۔ شے موجود فی الخارج ہے اور فقط مدرک بالحواس ہے۔ وہ موجود فی الخارج جو مدرک بالحواس نہیں ہے، اس کی نسبت ہم فیصلہ نہیں کرتے۔ حواس سے ماورا حقیقت کی ہستی اور نیستی کا فیصلہ ممکن نہیں ہے۔ کانٹ کی تعلیمات نے مابعد الطبیعیات کا امکان ختم کر دیا۔ کانٹ کے مذکورہ موقف سے نتیجہ اخذ کیا گیا کہ وہ ماوراء حواس حقیقت کی نفی کرتا ہے۔ کانٹ ماورا حواس حقیقت کی نفی نہیں کرتا وہ کہتا ہے کہ ہمارے پاس اس کی تصدیق و تکذیب کا وسیلہ ہے اور نہ ذریعہ ہے۔ علمی اعتبار سے کانٹ کی نفی ممکن نہیں ہے، اقبال نے کانٹ کے مقابل یہ موقف اختیار کیا ہے کہ ماورائے حواس حقیقت یا noumenon تک رسائی حاصل کرنے وسیلہ یا avenue انسان کے پاس ہے۔ اقبال قرآن مجید سے استشہاد کرتے ہوئے کہتے کہ "فواد" یا قلب وہ وسیلہ ہے جس سے ہم ماورائے حواس حقیقت کا ادراک کر سکتے ہیں۔ اقبال اس حقیقت کا ادراک رکھتے ہیں کہ حواس سے حقیقت کا جزوی ادراک ہوتا لیکن اگر حواس کے ساتھ "فواد" پر مبنی ادراک میسر آ جائے تو حقیقت کا کلی ادراک میسر آ جاتا ہے۔ اقبال کے موقف سے بالکل عیاں ہے کہ "فواد" ایک طرح کا حاسہ ہے جو اپنے حاصل کے اعتبار سے حواس سے اسی قدر مختلف ہے کہ حواس شے کے زمانی و مکانی پہلو کا ادراک کرتے ہیں فواد شے کے دائمی پہلو کا ادراک کرتا ہے یوں کا شے کا کلی مشاہدہ complete vision حاصل ہو جاتا ہے۔

In the interests of securing a complete vision of Reality, therefore, sense-perception must be supplemented by the

perception of what the Qur'an describes as Fu'ad or Qalb, i.e. heart. (Iqbal, 2018, p.16)

حواس حقیقت کا کلی مشاہدہ یا complete vision نہیں کرتے، حقیقت کا کلی مشاہدہ "فواد" یا قلب heart کی معاونت سے کیا جا سکتا ہے، یہ اقبال کا دعوی ہے، اس دعوی کی سند قرآن پاک حاصل کرتے ہیں۔ جزوی مشاہدہ اور حقیقت کا کلی مشاہدہ، یعنی حقیقت کے زمانی و مکانی پہلو یا phenomenon کا مشاہدہ حواس سے کیا جاتا اور حقیقت کے دائمی پہلو یا noumenon یا ماورائے حواس حقیقت کا مشاہدہ قلب سے کیا جا سکتا ہے۔ اقبال کے موقف کی رو سے حقیقت کا ابتدائی مشاہدہ حواس سے ہی ممکن ہے، بعد ازاں یہی ادراک بالحواس ادراک بالقلب کی معاونت سے a complete vision of Reality حاصل کیا جا سکتا ہے۔ ادراک بالحواس کی اہمیت اور افادیت پر اقبال شدید اصرار کرتے ہیں۔ اقبال ادراک بالحواس کا ناقدانہ تجزیہ کرتے اور نہ اس کا علمیاتی منصب متعین کرتے ہیں۔ افلاطون کا موقف یہ کہہ کر رد کر دیتے ہیں اس نے عالم حواس سے منہ موڑنے کی تعلیم دی ہے "Plato despised sense-perception which, in his view, yielded mere opinion and no real knowledge." ہے۔ ادراک بالحواس قلب کی اعانت کے بغیر حقیقت کا کلی مشاہدہ نہیں کر سکتے، افلاطون کا یہی موقف ہے۔ حواس کی بابت جزوی ادراک کے اعتراف کے بعد اقبال کی افلاطون پر تنقید ناقابل فہم ہے۔ اقبال جس کو "قلب" سے تعبیر کر رہے ہیں، اگر وہ حصول علم میں عضویاتی کردار ادا کرتا ہے تو اس کا حاصل نتیجہ افلاطون idea سے ہر گز مختلف نہیں ہے۔ افلاطون کی worlds of ideas محسوس سے زیادہ حقیقی ہے، جہاں تک مدرکات حواس کا تعلق ہے تو افلاطون کے ہاں وہ معدوم محض نہیں ہیں۔

ادراک بالحواس کی خاصیت یہ ہے وہ متعین زمان اور متعین مکان میں متحقق ہوتا ہے۔ زمان کی لمحہ واحد اجتماع اور ارتفاع نقضین محال ہے۔ مختلف زمانے میں اضداد کا اجتماع اور ارتفاع ممکن ہے۔ ادراک بالحواس وقت کے بہاو اور مکان کے ٹھہراو میں ممکن ہوتا ہے، مکان دوئی کی شرط ہے اور دوئی میں ہی ادراک بالحواس واقع ہوتا ہے۔ اقبال ادراک بالحواس کی اس اہم شرط

کو قلب کے وسیلے سے حاصل ہونے والے a complete vision of Reality بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں۔ قلب کے وسیلے سے حاصل ہونے والا a complete vision of Reality کے خصائص بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ "unanalysable unity in which the ordinary distinction of subject and object does not exist." ادراک بالحواس میں subject اور object کا فرق ناگزیر ہے۔ حقیقت کا کلی مشاہدہ جو قلب کے وسیلے سے متحقق ہوتا ہے، اقبال کے نزدیک اس میں ناظر اور منظور کا معمولی فرق باقی نہیں رہتا۔ a complete vision of Reality ماورائے حواس مشاہدہ ہے، ادراک بالحواس کو قلب کی اعانت سے حاصل ہونے والا مشاہدہ نہیں ہے۔ اقبال کا موقف ان کی بیان کردہ صراحت سے واضح نہیں ہوتا۔ حواس کے لیے ناممکن ہے کہ وہ زمان و مکان کے بغیر کسی معروض کا مشاہدہ کر سکیں، مگر a complete vision of Reality یا حقیقت کا کلی مشاہدہ زمان و مکان میں ممکن نہیں ہے۔ عقلی اصول کے مطابق جس طرح اجتماع و ارتفاع نقضین ناممکن ہے اسی طرح ناظر و منظور کی ثنویت کا ارتفاع بھی ناممکن ہے۔

اقبال نے ادراک بالحواس کی نسبت دوسرے خطبے میں مادیت پر بحث کرتے ہوئے، جو موقف نقل کیے ہیں اپنی طرف سے ان پر تنقید نہیں کی، ریاضی دانوں اور سائنسی نظریہ سازوں کے موقف پر قناعت کی ہے۔ ان ابحاث میں اقبال کا ذاتی موقف کیا ہے؟ یہ طے کرنا دشوار ہے۔ مثلاً ذیل میں ایک ادراک بالحواس کی نظری تحلیل اپنے لفظوں میں بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں، حواس کے وسیلے سے حقیقت کی بابت شعور تک پہنچنے والی اطلاعات ذہن کی کیفیات ہیں اور حقیقت کی معروضی صفات نہیں ہیں:

The sense objects (colours, sounds, etc.) are states of the perceiver's mind, and as such excluded from nature regarded as something objective. For this reason they cannot be in any proper sense qualities of physical things.

کیا ادراک بالحواس واقعتا ادراک کرنے والے کی ذہنی کیفیات ہیں اور حقیقت میں ان کا وجود نہیں ہے؟ تجزیہ کار ذہن کی یہ تحلیل ہمیں اس مفروضے کو قبول کرا سکتی ہے آسمان کا رنگ نیلا نہیں ہے، نیلے رنگ کی حس میرے ذہن کی پیدا کردہ ہے، دودھ کا رنگ سفید نہیں ہے، یہ میری حس بصر کا دھوکا ہے وغیرہ۔ اقبال مادے کے پرانے نظریے سے دست کش ہونے کے لیے ادراک بالحواس کی اس دور از کار تحلیل کو قبول کر لیتے ہیں۔ ادراک بالحواس سے اعتماد ضائع نہیں کیا جا سکتا بایں ہمہ اقبال برکلے کے تصور کو بڑے شد و مد سے بیان کرتے ہیں۔ نظریہ اضافیت کی تفہیم و تنقید بیان کیے بغیر مادیت کے قدیم نظریے کے خلاف اسے بڑی کامیابی قرار دیتے ہیں۔

اقبال جسے جدید طبعیات کہتے ہیں، وہ تجربہ پر مبنی علم نہیں ہے بلکہ طبعیات پر مبنی مابعد الطبیعیات کی نظری بحث ہے۔ مادی اشیا غیر نامی ہوں چاہے نامی ہوں، زمانی و مکانی ہوتی ہیں۔ زمان و مکان سے مادی اشیا کا ظرف ہے، اشیا زمان و مکان کا ظرف نہیں ہیں۔ مکان میں حرکت کرنے والی شے حرکت کے زور پر زمانی و مکانی ابعاد کا لبادہ اتار پھینکے، لازمانیت اور لامکانیت پر فائز ہو جائے، یہ فقط فرض کیا جا سکتا ہے۔ مادی اشیا کی حرکت زمان و مکان پر منحصر ہے، مکان حرکت کے فاصلے کا معیار ہے اور زمان حرکت کی شدت اور ضعف کا پیمانہ ہے۔ مکان کے ایک نقطے سے دوسرے نقطے کے درمیان فاصلہ نہ ہو تو حرکت نہیں ہو سکتی نیز مکان کے دو نقطوں کے درمیانی فاصلے کو طے کرنے کے لیے زمان کے لمحے کا گزرنا ضروری ہے، اگر لمحہ نہ گزرے تو مادہ مکان کے ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک حرکت نہیں کر سکتا۔ زمان و مکان کو ہم فرض کر سکتے ہیں، محسوس نہیں کر سکتے، محسوس فقط زمانی و مکانی شے کر سکتے ہیں۔ زمان و مکان کا حسی وجدان perceptual intuition اور عقلی وجدان conceptual intuition ایک دوسرے جدا جدا ہیں اور یہ دونوں حقیقی وجدان pure intuition نہیں ہیں۔ زینو جس مکان کو لامحدود قابل تجزیہ سمجھتا ہے، وہ عقلی وجدان ہے اور جس مکان میں حرکت کی نفی کرتا ہے وہ حسی وجدان ہے۔ عقلی اعتبار سے مکان کا تجزیہ کرنے کے لیے مکانی نقطے پر توجہ مرکوز

کرنے کی ضرورت ہے اور حسی اعتبار سے نا قابل تجزیہ نقطہ اربوں نقطوں میں تحلیل ہو جائے گا۔ مکان کا حسی نقطہ لا محدود تجزیے کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ زینو کا پیدا کردہ مغالطہ یہ ہے کہ وہ مکان کے عقلی امکان کی لامحدودیت سے حسی مکان کی لا محدودیت اخذ کرتا ہے۔

اقبال حواس کا تجزیہ کرتے ہوئے" علم کا تصور" قائم کرتے اور نہ ادراک بالحواس کی حدود متعین کرتے ہیں۔ بہت عجلت میں ادراک بالحواس کی اعانت کے لیے ادراک بالقلب کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں۔ ادراک بالحواس سے ادراک بالقلب کی طرف متوجہ ہو کر اقبال کیا حاصل کرنا چاہتے ہیں؟ اقبال کے پیش نظر ادراک بالحواس اور نفس الامر یا thing-in-itself کے مابین نا قابل عبور دوئی کا خاتمہ ہے؟ کیا ادراک بالحواس کو ادراک بالقلب کی اعانت میسر آجائے تو thing-in-itself یا نفس الامر کا کامل ادراک میسر آ جاتا ہے؟ a complete vision of Reality یا حقیقت کا کلی ادراک ادراک بالحواس سے کس قدر مختلف ہے؟ یا ہم ادراک بالقلب میں بھی حقیقت الامر کو اپنے مد مقابل اسی طرح سے محسوس کرتے ہیں جس طرح ادراک بالحواس میں دیکھتے ہیں؟ بایں ہمہ وہ ایک a complete vision of Reality ہوتا ہے؟ حواس کے اعضا مادے سے متاثر ہوتے ہیں یا ان سے مربوط ہوتے ہیں دونوں صورتوں میں حقیقت اور حقیقت کا ناظر ایک دوسرے کے آمنے سامنے ہوتے ہیں اور حقیقت ناظر کا اور ناظر حقیقت کا غیر ہوتا ہے، ادراک بالقلب کی اعانت سے یہی صورت حال بر قرار رہتی ہے یا ناظر کو اس سے مختلف صورت حال کا سامنا ہوتا ہے؟ یہ کچھ اہم سوالات ہیں جن کا جواب اقبال کے فکر و فلسفہ میں تلاش کرنا ضروری ہے، تب کہیں حواس کی بحث پایا تکمیل کو پہنچ سکتی ہے۔ اقبال نے ان سوالات کو کس طرح لیا ہے، آیندہ کے مباحث میں ہم تلاش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اقبال کہتے ہیں کہ ہم انسانوں نے بلا تنقید یہ فرض کر لیا ہے کہ عالم خارجی کے متعلق ہمارا سارا "علم" فقط ادراک بالحواس پر ہی مبنی ہوتا ہے۔

This question arises in the mind because we assume, without criticism, that our knowledge of the external world through sense-perception is the type of all knowledge. (Iqbal, 2018, p.19)

اقبال کے نزدیک عالم خارجی میں موجود حقیقت تک علمی رسائی کا واحد وسیلہ حواس نہیں ہیں۔ ادراک بالحواس کے علاوہ بھی عالم خارجی میں موجود حقیقت کا علم حاصل کیا جا سکتا ہے۔ مذکورہ مفروضے کے ثبوت میں اقبال نے جو مثال دی ہے وہ نفس الامر اور نمود کے امتیاز کی نمایندگی کرتی ہے، جس پر پہلے بات کی جاچکی ہے تاہم یہاں اس پر ایک اور پہلو سے دیکھا جا سکتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ دوسرے نفوس other minds کی موجودگی کا علم ہمیں کیونکر ہوتا ہے؟ حالانکہ دوسرے نفوس یا other minds کے ادراک کے لیے ہمارے پاس کوئی حس موجود نہیں ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ مجھے اپنی ہستی اور عالم فطرت کا علم inner reflection and sense-perception یعنی ادراک بالحواس اور داخلی انعکاس یا ادراک سے حاصل ہوتا ہے۔ مجھے اپنے سامنے موجود ایک باشعور ذات کا علم میرے جیسے حرکات و سکنات کے جواب میں ویسی حرکات و سکنات سے ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں اس موقف کی رو سے حقیقت اور اپنی ذات یا دوسری باشعور ذات کا علم حضوری نہیں ہوتا بلکہ مستدل یا مستنبط ہوتا ہے حالانکہ ہم اپنے معاشرتی عمل میں اس پر کسی قسم کا شک نہیں کرتے۔ اقبال کے اس موقف نے عجیب صورت حال پیدا کر دی ہے، ادراک بالحواس کی نسبت ان کی بیان کردہ وضاحت علم حضوری کی نفی کرتی ہے اور ان کا موقف علم حضوری ثابت کرتا ہے۔ اقبال مدرکات حس اور مدرکات عقل کی تقسیم پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ابن رشد نے مدرکات حس اور مدرکات عقل کی تقسیم قرآن مجید میں استعمال ہونے والے دو الفاظ ''نفس'' اور ''روح'' کی وجہ سے کی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں ''نفس'' کا لفظ کسی تکنیکی مفہوم میں استعمال نہیں ہوا، جیسا کہ بیشتر متکلمین کو غلط فہمی ہوئی ہے:

He drew a distinction between sense and intelligence probably because of the expressions, Nafs and Ruh, used in the Qur'an. These expressions, apparently suggesting

a conflict between two opposing principles in man, have misled many a thinker in Islam. (Iqbal, 2018, p.116)

ادراک بالحواس کا جزوی اور ادراک بالعقل کا کلی ہونا بدیہی ہے۔ اقبال جسے inner reflection کہتے ہیں وہی ادراک بالعقل ہے۔ ادراک بالحواس اور داخلی انعکاس یا ادراک یا inner reflection and sense-perception سے ہم عالم فطرت یا عالم خارجی اور اپنی ہستی کا ادراک حاصل کرتے ہیں۔ اگر inner reflection اور sense-perception میں کوئی قابل لحاظ فرق نہیں تو پھر یہ تقسیم ہی لاحاصل ہے۔ اقبال کا اعتراض بظاہر انسان کی شخصیت میں متضاد اصولوں کے کار فرما ہونے پر ہے۔ کلی اور جزوی متضاد اصول ہیں مگر ان کا ادراک ایک ہی ذہن میں ہوتا ہے۔ کلی کا ادراک inner reflection کے بغیر ممکن نہیں اور جزوی کا ادراک حواس کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ کلی اور جزوی بطور inner reflection اور بطور نفس الامر دو الگ الگ مدرکات ہیں۔ اقبال sense-perception یا ادراک بالحواس اور inner reflection دونوں کے خصائص اور امتیازات پر کوئی بات نہیں کرتے، اقبال کے اعتراض اور موقف کی وضاحت ممکن نظر نہیں آتی۔

ادراک بالحواس فقط اسی صورت میں واقع ہوتا ہے جب ناظر اور منظور ایک وقت میں ایک جگہ پر ایک دوسرے کے مقابل ہوں۔ ادراک بالحواس کے لیے حقیقت کا زمانی و مکانی ہونا کافی نہیں، ادراک کرنے والے کا زمانی و مکانی ہونا بھی ضروری ہے۔ ادراک کرنے والے اور جس کا ادراک کیا جا رہا ہے دونوں کا محل وقوع ایک ہونا ضروری ہے اور دونوں ادراک بالحواس کے وقوع میں اپنا اپنا کردار ادا کرتے ہیں۔ جب تک دونوں کا متعینہ کردار پورا نہ ہو جائے ادراک بالحواس واقع نہیں ہوتا۔ ادراک کرنے والی ذات اور ادراک کی جانے والی حقیقت کے درمیان ادراک بالحواس کا عمل دونوں کی یک آن موجودگی کا تقاضا کرتا ہے اور یہ عمل خود بھی وقت کی آانِ واحد میں وقوع پذیر ہوتا ہے۔ ادراک بالحواس خود زمانی عمل نہیں ہے، اگر ادراک بالحواس زمانی عمل ہو تو اس کا مطلب ہو گا کہ میں جس کا عالم خارجی کا ادراک کر رہا ہوں وہ اس وقت موجود نہیں ہے اور جو اس وقت موجود ہے وہ میرے ادراک میں نہیں ہے۔ اقبال نے مادیت کی

نفی اس لیے کی ہے کہ اس سے یہ اندیشہ ہوتا ہے جیسے ادراک بالحواس ایک زمانی عمل ہے اور آن واحد میں واقع ہونے والا واقعہ نہیں ہے۔ ادراک بالحواس کے دوران میں ادراک کرنے والے اور ادراک میں آنے والی حقیقت کا باہمی تعلق آن واحد میں ہوتا ہے اور اس عمل کی مثال کسی دوسرے عمل سے نہیں دی جا سکتی۔ علت اور معلول کا تعلق زمانی ہے، علت زمانی اعتبار سے مقدم اور معلول زمانی اعتبار سے موخر ہوتا ہے۔ ادراک کا عمل علت و معلول کا سا نہیں ہے، جس میں ادراک کرنے والی ہستی ادراک میں آنے والی حقیقت سے زمانی اعتبار سے مقدم نہیں ہوتی بلکہ مرتبے کے لحاظ سے مقدم ہوتی ہے۔

وجدان:

ادراک بالحواس کے متعلق اقبال نے ایک اہم نقطہ اٹھایا ہے جو اصلاً ادراک بالوجدان کے اثبات کے لیے ہے۔ وہ کہتے ہیں:

The question, then, is whether the passage to Reality through the revelations of sense-perception necessarily leads to a view of Reality essentially opposed to the view that religion takes of its ultimate character. (Iqbal, 2018, p.43)

وہ حقیقت جو حواس کے ذریعے سے ہم پر منکشف ہوتی ہے اور وہ جو وجدان کے ذریعے سے ہم پر کھلتی ہے، کیا ایک دوسرے کی مخالف ہوتی ہیں؟ یہ سوال ہمارے خیال میں اپنے جواب سے زیادہ اہم ہے۔ وہ حقیقت جو ادراک بالحواس سے منکشف ہوتی ہے اس کے واقعی خصائص positive properties کیا ہیں اور وجدان کے ذریعے سے کھلنے والی حقیقت کے واقعی خصائص و صفات کیا ہیں؟ اگر دونوں کے واقعی خصائص ایک جیسے ہیں تو پھر دونوں ایک دوسرے کی مخالف نہیں ہیں۔ حواس اور وجدان کے ذریعے سے کھلنے والی حقیقت ایک دوسرے سے مختلف ہو تو زیادہ مشکل پیدا نہیں ہوتی لیکن اگر ایک دوسرے کی ضد ہوں تو ہم حواس کے ذریعے سے وجدانی اور وجدان کے ذریعے سے حسی حقیقت کو ثابت نہیں کر سکتے۔ یہاں ایک

جملہ معترضہ کے کے طور پر یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ بالفرض ہم ان دونوں کے خصائص وصفات میں اشتراک یا افتراق دریافت کر لیتے ہیں تو کیا اس سے مذہب کی حقانیت ثابت ہو جائے گی؟ اقبال کا خیال ہے کہ اگر ہم یہ ثابت کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں کہ مدرک بالحواس حقیقت اپنے خصائص میں اس حقیقت کی مخالف سمت پر واقع نہیں ہے جو مذہب کی نظر میں آخری حقیقت ہے تو مذہب کی حقانیت مسلم ہو جاتی ہے۔ حسی مدرکات کی حدود بالکل واضح ہیں، مثلاً اگر ہم نمک چکھنے کے بعد ترش پھل کھاتے ہیں تو اس کا ذائقہ ترش نہیں لگتا، تو کیا ایسی ہی صورت حال وجدان یا intuition میں بھی پیش آسکتی ہے؟ کیا جمالیاتی مظاہر کا پرتو ہمارے وجدانی ادراک کو متاثر کر سکتا ہے؟ کیا ہمارے کسی جذباتی رد عمل کے دوران میں وجدانی ادراک اپنی اصلی حالت بر قرار رکھ سکتا ہے؟ کیا قوت ارادی وجدان کے عمل کو سست یا تیز کر سکتی ہے یا اسے بالکل ہی معدوم بنا سکتی ہے؟ اگر وجدان کے دوران میں ہماری طبعی حالت معمول کے دائرے سے نکل جاتی ہے تو کیا ہماری غیر معمول طبیعی حالت وجدان کے عمل کو روک سکتی ہے؟ یہ بات بہر حال طے ہے کہ ہماری غیر معمولی حالت حواس کو متاثر کرتی ہے، بخار یا شدید سر درد میں مبتلا آدمی کے حواس یا بالکل معطل ہو جاتے ہیں یا پھر کچھ دیر کے لیے مختل ہو جاتے ہیں۔

اقبال نے وجدان سے حاصل ہونے والی حقیقت کے جن خصائص کا ذکر کیا ہے، حواس کے دائرہ ادراک میں آنے والی حقیقت میں وہ نہیں پائے جاتے۔ حواس کا ادراک کلی نہیں ہے، جزوی ہے نہیں حواس کلی ادراک کر ہی نہیں سکتے۔ حواس کلی ادراک کی استعداد یا faculty نہیں ہیں۔ وجدان کی نسبت اقبال کہتے ہیں کہ وجدانی تجربہ کے دوران میں ناظر و منظور ایک وحدت کی صورت اختیار کر لیتے ہیں، حواس ایسے کسی تجربہ کا حصہ نہیں بن سکتے جس میں ناظر اور منظور میں دوئی مسلّم نہ ہو۔ حسی ادراک کے واقع ہونے کی شرط ''اب اور یہاں'' ہے۔ ایک طرف ناظر ہے دوسری طرف منظور ہے، منظور کا ایسا ہونا ضروری ہے کہ وہ ناظر کی اہلیت کے دائرہ عمل میں آسکے۔ ایسا منظور یا object جو موجود تو ہو مگر ناظر اہلیت احساس سے خارج ہو ناظر اس کا حسی ادراک نہیں کر سکتا۔ اب یہ سوال کہ وجدان کے ذریعے سے جو

حقیقت صاحب وجدان پر کھلتی ہے، حقیقت کے اس تصور سے مختلف ہے جو حواس کے ذریعے سے منکشف ہوتی ہے تو اس کا جواب ہاں میں بھی ممکن ہے اور ناں میں بھی ممکن ہے۔ اقبال کا مطمح نظر اس سوال کا جواب ہاں میں دینا ہے، ان کا خیال ہے کہ وجدان کے دوران میں ہمیں حقیقت کا اسی طرح یقین ہو جاتا ہے جس طرح عالم بیداری میں محسوس حقیقت کے واقعی وجود کا یقین ہوتا ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ mystic experience کے دوارن میں جو حقیقت ہم پر عیاں ہوتی ہے یا کھلتی ہے، اسے الفاظ و بیان کی صورت میں پیش کیا جائیگا، جس طرح محسوس حقیقت کو الفاظ و بیان کی صور میں تعبیر یا interpretate کیا جاتا ہے۔ وجدان کے ذریعہ منکشف ہونے والی حقیقت خود اللہ تعالیٰ کی ذات ہے لہٰذا وجدان کے دوران میں ہم اللہ تعالیٰ کا علم اسی طرح حاصل کرتے ہیں جس طرح عالم حواس میں محسوس حقیقت کا علم حاصل کرتے ہیں۔

As regions of normal experience are subject to interpretation of sense-data for our knowledge of the external world, so the region of mystic experience is subject to interpretation for our knowledge of God. (Iqbal, 2018, p.18)

اب خدا تعالیٰ کی ذات کا علم mystic experience سے ہم حاصل کر سکتے ہیں۔ اقبال نے عالم خارجی اور خدا کی ہستی دونوں کو الگ الگ "سطح وجود" قرار دیا ہے۔ حسی ادراک عالم خارجی کا علم فراہم کرتے ہیں اور وجدان عالم بالا یا وجود باری کا علم فراہم کرتا ہے۔ وجدان اقبال کے نزدیک بالکل اسی طرح کی استعداد ہے جس طرح کے حواس ہیں۔ فرق یہ ہے کہ حواس سے ہم زمانی و مکانی حقیقت کا ادراک کرتے ہیں اور وجدان سے ہم ورائے زمان و مکان حقیقت کا ادراک حاصل کرتے ہیں۔ اقبال کے ہاں عقلی وجدان اور حسی وجدان کی تقسیم موجود نہیں ہے۔ وہ وجدان کو مستقل استعداد بتاتے ہیں۔ وجدان کی ایک تقسیم جو اقبال کے ہاں پائی جاتی ہے وہ prophetic اور mystic کی ہے، مگر یہ تقسیم بھی مدراج پر مبنی ہے اور

ماہیتی اعتبار سے یہ دونوں طرح کے وجدان ایک ہی شے ہیں، اور نبوی اور صوفیانہ مدارج پر ایک ہی حقیقت کے ادراک کا ذریعہ ہیں۔ اقبال نے وجدان کا ذریعہ "قلب" بتایا ہے۔

The "heart" is a kind of inner intuition or insight which, in the beautiful words of Romi, feeds on the rays of the sun and brings us into contact with aspects of Reality other than those open to sense-perception.

اقبال کہہ رہے ہیں کہ "قلب" حقیقت کے ان پہلوؤں کی وجدانی بصیرت دیتا ہے جو محسوسات کے دائرے سے باہر ہیں یعنی مابعد الطبیعی ہیں۔ قرآن پاک میں قلب کے ذریعے تفقہ کا ذکر ہے۔ اردو زبان میں دل سے سوچنا، دل کرنا، دل چاہنا وغیرہ استعمال ہوتا ہے۔ ان محاورات کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ "دل" ماورائے حواس حقیقت کے علم حاصل کرنے کی مستقل استعداد ہے۔ بعض اوقات ہم خواہشات کو دل کی بات سمجھ لیتے ہیں۔ دل یا قلب، ضمیر یا conscience کے ہم معنی استعمال ہوتا ہے، جو ایک اندرونی بصیرت ہے۔ اخلاقی اعمال میں کونسے اعمال خیر ہیں اور کونسے اعمال شر ہیں، اس کا فیصلہ ضمیر یا conscience ہی کرتا ہے۔ اخلاقی اعمال کی نسبت فیصلہ ان کی ظاہری یا محسوس صورت پر نہیں کیا جا سکتا، اخلاق یقینا ماورائے حواس فضیلت ہے۔ ضمیر یا conscience اس حد تک ماورائے حواس حقیقت کے ادراک کی اہلیت ہے۔ لیکن ضمیر یا conscience کسی مابعد الطبعی حقیقت کے ادراک کا ذریعہ ہے، یہ بالکل نئی بات ہے۔ قرآن پاک میں قلب کا لفظ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے جس معنی میں انگریزی کا لفظ conscience استعمال ہوتا ہے۔ قرآن پاک میں قلب ماورائے حواس فضائل کے ادراک کا وسیلہ ہے، مابعد الطبیعیات کے فہم و ادراک کا ذریعہ نہیں بتایا گیا ہے۔ قلب یا ضمیر خیر و شر کے ادراک کی اہلیت نہیں ہے، وہ ہمیں یہ بتا سکتا ہے کہ ہم نے جو کام انجام دے چکے ہیں اس کی میں ہماری نیت خیر کی تھی یا شر کی نیت سے وہ کام انجام دیا ہے۔ قلب یا ضمیر ماورائے حواس فضائل کے متحقق ہونے میں کار فرما محرک کا ادراک باریک بینی سے کرتا ہے، وہ بالکل درست نتیجہ فراہم کرتا ہے کہ میرا فعل یا عمل کس محرک کے ماتحت واقع ہوا ہے۔

قلب کی نسبت اقبال کا موقف وہی ہے جو صوفیہ کا ہے۔ صوفیہ نے قلب کے وسیلے سے حاصل ہونے والی معلومات کو بہت اہمیت دی ہے۔ عرفاء یا صوفیہ کا کہنا ہے کہ انسان کی روح دو جہات رکھتی ہے، ایک " یلی الحق" جو حق تعالیٰ سے مستفیض و مستفاد ہے اور دوسری "یلی النفس" ہے (کشاف) قیصری کہتے ہیں، حکما جسے نفس مجردہ ناطقہ کہتے ہیں، اہل اللہ اسے "قلب" کا نام دیتے ہیں (قیصری، شرح بر فصوص) اقبال اہل اللہ کے موقف کو اختیار کرتے ہیں اور " یلی الحق" کی سمت توجہ دیتے ہیں اور قلب کو حق تعالیٰ تک رسائی یا حصول کا وسیلہ بناتے ہیں۔

اقبال نے اپنے شاعرانہ کلام میں قلب یا دل کا موازنہ دوسرے اعضائے ادراک سے بار بار کیا ہے :

دل بینا بھی کر خدا سے طلب
آنکھ کا نور دل کا نور نہیں

عقل و دل کے محاورے میں کہتے ہیں:

علم تجھ سے تو معرفت مجھ سے
تو خدا جو، خدا نما ہوں میں

وجدان یا جسے اقبال religious experience بھی کہتے ہیں، حصول علم کا مشترک ذریعہ نہیں ہے۔ وجدان کے ذریعے جو علم آج تک انسان نے حاصل کیا ہے، بے حد منتشر اور باہم متصادم اور اشتراک فی العلم سے عاری ہے۔ ایک مسلمان کا وجدان جس شے کو من جانب اللہ دیکھتا اور سمجھتا ہے، اسی کو ایک عیسائی راہب ابلیس کی کارستانی دیکھتا اور سمجھتا ہے، اسی طرح ایک یہودی ربی اپنے religious experience میں عیسائی اور مسلمان کے حاصل کو کفر و الحاد دیکھتا اور سمجھتا ہے۔ اگر وجدان ماورائے حواس حقیقت کے ادراک کا ذریعہ ہوتا تو ہر مذہب اور مسلک کا سالک اس تجربے سے حقیقت کا ایک ہی تناظر پیش کرتا۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ مختلف پس منظر اور مختلف اعتقاد و ایقان کے افراد مختلف نتائج تک پہنچتے ہیں، جس

سے واضح ہوتا ہے کہ وجدان حقیقت نفس الامری کے ادراک کے بجائے سالک کی اپنی ذہنی کیفیات کی تشکیل ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ ہم نے بلاوجہ یہ فرض کر رکھا ہے کہ عالم خارجی یا external world کا سارا علم فقط علم بالحواس ہے۔

This question arises in the mind because we assume, without criticism, that our knowledge of the external world through sense-perception is the type of all knowledge. (Iqbal, 2018, p.19)

یہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال علم بالوجدان کو نہ فقط الگ نوع علم سمجھتے ہیں بلکہ اسے علم بالحواس سے ممتاز و منفرد علم کی حیثیت سے متعارف کرانا چاہتے ہیں۔ وجدان کے مضمرات تین ہیں

۱۔ علم بالوجدان

۲۔ معلوم بالوجدان

۳۔ عالم بالوجدان

۱۔ علم بالوجدان؛ اقبال کے نزدیک وجدان ذرائع علم میں سے ایک ذریعہ ہے، اس سے حاصل ہونے والا علم نہ صرف ہر لحاظ سے قابل اعتماد ہے بلکہ دیگر ذرائع علم سے مختلف اور ممتاز بھی ہے۔ اس علم ایک خاصیت یہ کہ جس طرح علم بالحواس پرکھا جا سکتا ہے، علم بالوجدان کے درست ہونے اور غلط ہونے کو بھی چیک کیا جا سکتا ہے۔ علم بالوجدان کو چیک کرنے کے دو طریقے ہیں۔ ایک طریقہ امتحان وہ ہے جو صاحب واردات کے علاوہ دوسرا شخص کام میں لاتا ہے یعنی خود صاحب وجدان یا عالم بالوجدان اس طریقے سے کام نہیں لیتا بلکہ ایک اور شخص یہ طریقہ اختیار کرتا ہے، جس کے سامنے عالم بالوجدان اپنے وجدان کے حاصلات کو قضایا کی صورت میں پیش کرتا ہے۔ دوسرا طریقہ امتحان خود صاحب وجدان یا عالم بالوجدان اختیار کرتا ہے جس میں

وہ پرکھتا ہے کہ اس کا وجدان درست ہے یا درست نہیں ہے۔ اقبال پہلے کو فلسفیانہ امتحان یا philosophical test کا نام دیتے ہیں اور دوسری قسم کے طریقہ امتحان کو pragmatic test کا نام دیتے ہیں۔ علم بالوجدان جب تک ان دو طرح کے امتحانات سے گرز کر اپنی سچائی ثابت نہیں کرتا، اس کی صداقت مشکوک سمجھی جا سکتی ہے لیکن ان دونوں امتحانوں سے اس کی صداقت ثابت ہو جائے تو اسے بلا خوف تردید و تکذیب درست یا برحق کہا جا سکتا ہے۔

۲۔ عالم بالوجدان؛ عالم بالوجدان وہ انسان ہے جسے وجدان کے وسیلہ سے ماورائے حواس حقیقت کا علم حاصل ہوتا ہے۔ اقبال کے فکر و فلسفہ میں "عالم بالوجدان" دو طرح کے افراد ہیں، ایک نبی اور دوسرا صوفی ہے۔ اقبال اگرچہ "نبی" کے من جانب اللہ مبعوث ہونے کے منکر ہیں اور نہ نبوت کے "وہبی امر" ہونے کا انکار کرتے ہیں ہے اور وہ یہ بھی مانتے ہیں کہ نبوت کسبی شے نہیں ہے تاہم عالم بالوجدان میں نبی اور صوفی کو ایک ہی حقیقت کا جویندہ و یابندہ مانتے ہیں۔ صوفی یا سالک اسی راہ کا راہی ہے جس پر نبی چلتا ہے۔ تصوف کو اگرچہ اقبال کسبی شے مانتے ہیں، مگر اس کے وہبی امر ہونے کے منکر نہیں ہے۔ اقبال کے نزدیک وجدان کی اہلیت بعض افراد انسانی میں قدرتاً نہیں پائی جاتی، گویا ایک معنی میں یہ اہلیت وہبی یا فطری ہوتی ہے۔ نبی اور صوفی دونوں اقبال کے نزدیک عالم بالوجدان ہیں۔ دونوں پر ایک ہی حقیقت منکشف ہوتی ہے اور ایک ہی ذریعہ یعنی وجدان سے منکشف ہوتی ہے۔ اقبال نبی اور صوفی میں فرق کرتے ہیں مگر یہ فرق علم اور ذریعہ علم میں نہیں ہے، نتائج میں ہے۔ نبوت و ولایت کا فرق اگرچہ مسلمان مفکرین میں کبھی التباس کی نذر اس طرح نہیں ہوا کہ نبوت و ولایت ایک دوسرے کا بدل یا متبادل بن جائیں تاہم خلط مبحث کا شکار ضرور بنایا گیا ہے۔ اقبال کے ہاں یہ فرق ماہیت کا نہیں ہے بلکہ مدارج کا ہے۔ نبی اور ولی یا سالک ایک دوسرے سے درجے کے اعتبار سے مختلف ہیں اور حقیقت کے اعتبار سے ایک ہیں۔ اقبال کے فکر و فلسفہ کی رو سے صوفی چھوٹے درجے کا نبی ہے اور نبی بڑے درجے کا صوفی ہے۔

۳۔ معلوم بالوجدان؛ ماورائے حواس حقیقت جو صاحب وجدان پر وجدان کے ذریعے منکشف ہوتی ہے۔ معلوم بالوجدان "حقیقت" ماورائے حواس ہے، حواس کے ذریعے سے جس حقیقت کو ہم محسوس کرتے ہیں اس حقیقت سے وہ مختلف ہے جو وجدان کے ذریعے سے منکشف ہوتی ہے۔ وہ حقیقت کیا ہے؟ اس کے خصائص کیا ہیں؟ کیا انسان اس کے سامنے اسی طرح سے ہے جس طرح محسوس حقیقت کے سامنے ہے۔ کیا معلوم بالوجدان حقیقت انسان کا اسی طرح غیر ہے جس طرح عالم حواس میں محسوس حقیقت انسان کا غیر ہیں؟ کیا زمان و مکان کی قید میں مقید محسوس حقیقت اپنا اعتبار زمانی و مکانی ابعاد میں رکھتی ہے تو کیا ماورائے حواس اور معلوم بالوجدان حقیقت بھی اسی طرح زمان میں مقید اور مکان میں محدود ہے؟ اقبال کے ہاں ان سوالوں سے کسی ایک مقام پر تعرض نہیں کیا گیا، تاہم خطبات میں ان سوالوں کا جواب دیا گیا ہے۔ پہلے سوال معلوم بالوجدان حقیقت کیا ہے؟ تو اقبال اس حقیقت کی خصوصیات بیان کرتے ہیں۔

Unique Other Self, transcending, encompassing, and momentarily suppressing the private personality of the subject of experience. (Iqbal, 2018, p.19)

۱۔ Unique other self، فرید و وحید دوسری ہستی

۲۔transcending، ماورائی ذات

۳۔ encompassing, محیط کل

۴۔ momentarily suppressing لمحہ بھر کے لیے عارضی طور پر روبرو ذوات کو کالمعدوم کرنے والی ہستی

یہ معلوم بالوجدان حقیقت کی وہ نمایاں صفات جنہیں اقبال نے بیان کیا ہے، اس کے سوا اور بھی صفات وہ بیان کرتے ہیں تاہم سر دست ہم انہیں پر قناعت کرتے ہیں۔

۱۔ UNIQUE OTHER SELF، فرید و وحید دوسری ہستی؛

وجدان کے دوران میں انسان کو ذات حق کی بابت یہ شعور و آگاہی ملتی ہے کہ وہ ایک منفرد ذات ہے۔ ذات حق کی انفرادیت اور یکتائی کی نوعیت کیا ہے؟یعنی وہ کس اعتبار سے منفرد ہے اور کس لحاظ سے یکتا ہے؟ اقبال ذات حق کی انفرادیت و یکتائی اس کے علم، تخلیق اور ارادے کی یکتائی بتاتے ہیں۔ اقبال انسانی علم سے ذات حق کے علم کا تقابل کرتے ہیں اور اسی تقابل کی روشنی میں ذات حق کی یکتائی بیان کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ہمارا علم معلوم کا ادراک ہے جبکہ ذات حق کا علم معلوم کا محض ادراک نہیں، وہ معلوم کا خالق بھی ہے، وہ بتاتے ہیں کہ ہم ایسے علم کا تصور نہیں کر سکتے جو اپنے معلوم خالق بھی ہو۔ اقبال کے نزدیک ذات کی یکتائی متقابل فضائل تعلق رکھتی ہے، یعنی وہ فضائل جن کا متقابل نہ ہو تو ان کی ہستی منصہ شہود پر نمودار نہیں ہوتی۔

یہ سوال کہ کیا انسان معلوم بالوجدان حقیقت کے اسی طرح روبرو ہے جس طرح محسوس حقیقت کے روبرو ہے؟ اقبال کا جواب مثبت بھی ہے اور منفی بھی ہے۔ مثبت اس لحاظ کہ انسان اس کا ادراک کرتا ہے اور منفی اس اعتبار سے کہ انسان اس کے حضور اپنی ہستی قائم نہیں رکھ سکتا۔ اگر اس experience کے دوران میں انسان کی فانی ہستی supress ہو جاتی ہے یا دب جاتی ہے تو experience دراصل علم کا نہیں ہوگا بلکہ دب جانے کا ہوگا۔ محیط بر کل ذات کا experience ناممکن ہے، عقلی اعتبار سے ایسی ہستی جس نے میری ذات کا کامل احاطہ کر رکھا ہے میں اس کے کسی ایک حصے کا تجربہ تو کر سکتا ہوں، اس کے محیط بر کل کا experience نہیں کر سکتا، محیط بر کل کا اپنا experience جو وہ اپنے سوا دوسری ذوات کے تعلق میں کرتی ہے، عقیدہ ہو سکتا ہے۔ کسی ہستی کی بابت یہ دعویٰ کہ وہ محیط بر کل ہے، کسی experience کا نتیجہ نہیں ہو سکتا، ایمانی اعتقاد کی حد تک اسے قبول کرنا مختلف بات ہے۔ تجربہ کرنے والے کی لمحاتی فنائیت ایک ایسا دعویٰ ہے جو اگر درست ہے تو یہ امر طے ہے کہ experience کرنے والی ہستی انسان نہیں بلکہ وہ ذات ہے جس کا experience کرنے انسان نکلا ہے۔ لمحاتی فنائیت کے دوران میں انسان کے وہ قوائے ادراک معطل ہوتے ہیں، جن سے اس پر حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ وہ ایک محیط بر کل ہستی کے روبرو ہے۔ کہا جاسکتا ہے وجدان کے دوران میں ظاہری

حواس معطل ہوتے ہیں، قلب و وجدان فعال ہوتے اور رہتے ہیں۔ قلب ادراک کی ایسی ہمہ گیر اہلیت یا استعداد ہے جو ورائے حواس حقیقت کا زمان و مکان سے باہر ہو کر مشاہدہ کرتی ہے۔ زمان و مکان کی وجہ سے ہم اب اور یہاں کا ادراک کرتے ہیں، جو شے زمانی اعتبار سے لمحہ موجود میں نہیں ہے اس کا ادراک محال ہے، مکانی لحاظ سے جو شے حواس کے روبرو نہیں حواس اس کا ادراک نہیں کر سکتے۔ اقبال کے نزدیک محیط بر کل ہستی یا all embracing ego بلاواسطہ ربط و تعلق ممکن ہی نہیں بلکہ اس کی نسبت یہ شعور بھی قائم کیا جا سکتا ہے کہ وہ all embracing ego یا محیط بر کل انا ہے۔

کیا محیط بر کل انا یا all embracing ego یا معلوم بالوجدان حقیقت انسان کا اسی طرح غیر ہے جس طرح عالم حواس میں محسوس حقیقت انسان کا غیر ہیں؟

اصولی طور پر دیکھا جائے تو محیط بر کل انا اپنے اجزاء کا غیر ہے اور نہ عین ہے جن کا احاطہ کیے ہوئے ہے، اجزا جس کل کا مشاہدہ کرتے ہیں یا کر سکتے ہیں وہ ان کے اپنے جزوی کل کا مشاہدہ ہو سکتا ہے۔ جہاں تک "محیط بر کل انا" کے روبرو مشاہدے کا تعلق ہے تو "جزوی کل" کا مشاہدہ کرنے والا "جز" اس کل کا روبرو مشاہدہ نہیں کر سکتا جو بایں طور محیط ہے کہ یہ جزو خود اس کے اجزاء میں سے ایک جزو ہے۔ "محیط بر کل انا" انسان کا غیر یا عین نہیں ہے، اقبال کا یہی خیال ہے۔

The true infinite does not exclude the finite; it embraces the finite without effacing its finitude, and explains and justifies its being. (Iqbal, 2018, p.22)

یہ ایک غیر معمولی بات ہے کہ محدود یا متناہی ہستی کسی اثر پذیری کے بغیر لامتناہی کے حضور اپنی ذات کو قائم رکھے۔ ریاضیاتی اعتبار سے لامتناہی خط بے شمار متناہی نکات کا تسلسل ہوتا ہے اور ہمیں یہ مانتے ہوئے یا تصور کرتے ہوئے کوئی دشواری نہیں ہوتی کہ ایک لامتناہی خط میں نکتہ اپنی ہستی متاثر کیے بغیر باقی رہے۔ لیکن انسان اور خدا ریاضیاتی وجود نہیں ہیں۔ شعور زمان و مکان میں فعال ہستی ہے، ریاضیاتی ہستی غیر فعال، ساکن و منجمد شے ہے، شعور شے نہیں ہے۔

انسان اور خدا یا اقبال کے الفاظ میں متناہی finite اور لامتناہی infinite دونوں کا اصل الاصول شعور ہے۔ ایک طرف اقبال کہتے ہیں:

Unique Other Self, transcending, encompassing, and momentarily suppressing the private personality of the subject of experience

ظاہر ہے اس صورت میں متناہی کی ہستی ایک ریاضیاتی شے ہی فرض کی جا سکتی ہے، فعال اور باشعور ہستی کی خودی عارضی طور پر معطل ہونے کے باوجود باقی رہتی ہے تو وہ ایک ریاضیاتی شے بن کر ہی باقی رہ سکتی ہے۔ لامتناہی ذات یا معلوم بالوجدان کے متعلق اقبال جو معلومات فراہم کرتے ہیں وہ بہت حد تک باہم متصادم نظر آتی ہیں۔

اقبال وجود کی روایتی تدریج بیان نہیں کرتے، مگر ادنیٰ اور اعلیٰ درجے کی خودی کا تذکرہ کرتے ہیں۔ انسان کی خودی اور معلوم بالوجدان کی خودی میں اقبال کے خیال میں مدارج کا فرق ہے اور ماہیت کا فرق نہیں ہے۔ وہ انسانی خودی کے استحکام کی ضرورت پر اصرار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر انسانی خودی استحکام کا مطلوبہ درجہ حاصل کر لے تو معلوم بالوجدان خود کے روبرو ہو کر بھی قائم رہتی ہے۔ کائنات کو اقبال colony of egos of a lower orders کم تر اور برتر انا کی تقسیم سے ایک اور حقیقت بھی عیاں ہو جاتی ہے کہ اگر کائنات اور خدا کے مابین نسبت کم تر اور برتر کی ہے اور ان دونوں کے مابین فرق ان کی وجودی ہیئت کا نہیں ہے تو ایک لحاظ کائنات کا مشاہدہ بھی برتر انا کا مشاہدہ ہوگا اور برتر انا کا مشاہدہ کائنات کا مشاہدہ قرار پائیگا۔ اس فرق کے ساتھ کہ کائنات کا مشاہدہ all embracing ego کا کم تر درجے کا مشاہدہ ہے اور all embracing ego کا مشاہدہ اعلیٰ درجے کی کائنات کا مشاہدہ ہوگا۔ اقبال کے نکتہ نظر کی رو سے کائنات اور انسان محیط بر کل انا کا عین ہے اور نہ غیر ہے بلکہ پوری کائنات انسان سمیت محیط بر کل انا کا مظہر ہے۔

It is in fact the presence of the total Infinite in the movement of knowledge that makes finite thinking possible. (Iqbal, 2018, p.8)

Who can be the subject of this exception but those in whom the ego has reached the very highest point of intensity? And the climax of this development is reached when the ego is able to retain full self-possession, even in the case of a direct contact with the all-embracing Ego. (Iqbal, 2018, p.122)

But this difference of the mystic state from the ordinary rational consciousness does not mean discontinuance with the normal consciousness, as Professor William James erroneously thought. In either case it is the same Reality which is operating on us. The ordinary rational consciousness, in view of our practical need of adaptation to our environment, takes that Reality piecemeal, selecting successively isolated sets of stimuli for response. The mystic state brings us into contact with the total passage of Reality in which all the diverse stimuli merge into one another and form a single unanalysable unity in which the ordinary distinction

Nor can it be denied that, even though we possess no sense-organ to perceive time, it is a kind of flow and has, as such, a genuine objective, that is to say, atomic aspect. (Iqbal, 2018, p.76)

In this sense knowledge, even if we extend it to the point of omniscience, must always remain relative to its confronting "other", and cannot, therefore, be predicated of the Ultimate Ego who, being all-inclusive, cannot be conceived as having a perspective like the finite ego. (Iqbal, 2018, p.79)

We follow up the sense-impressions and find that they lead into an external world discussed by science; we follow up the other elements of our being and find that they lead- not into a world of space and time, but surely somewhere. (Iqbal, 2018, p.221)

عقل کے متعلق

The spirit of philosophy is one of free inquiry. It suspects all authority. Its function is to trace the uncritical

assumptions of human thought to their hiding places, and in this pursuit it may finally end in denial or a frank admission of the incapacity of pure reason to reach the Ultimate Reality.

وجدان کے متعلق

The "heart" is a kind of inner intuition or insight which, in the beautiful words of Romi, feeds on the rays of the sun and brings us into contact with aspects of Reality other than those open to sense-perception.

کتابیات

Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2018