Faith and Discovery
July – Decembe 2026 Vol:4, Issue:2
ISSN(p): 3007-0643
ISSN(e): 3007-0651

تصوریت اور اثباتیت کے تناظر میں فلسفۂ اقبال

روحانی حقیقت، سائنسی تجربے اور عمل کی ترکیبی تعبیر

Iqbal's Philosophy in the Context of Idealism and Positivism: A Synthetic Interpretation of Spiritual Reality, Scientific Experience, and Action

ڈاکٹر قمر سلطانہ

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

Abstract

This research examines Allama Muhammad Iqbal's philosophical position in relation to idealism and positivism, with particular emphasis on his understanding of reality, knowledge, selfhood, science, religion, and human action. The study argues that Iqbal cannot be adequately classified within any single conventional school of philosophy. His thought displays a clear affinity with idealism because he affirms the spiritual nature of reality, the significance of the self, the validity of intuition, and the importance of religious experience and transcendent values. However, he does not accept the traditional idealist reduction of the external world to mere appearance, illusion, or a projection of consciousness. For Iqbal, matter, life, and consciousness are interconnected levels of reality, while the universe itself is dynamic, creative, and continuously evolving. The research further evaluates Iqbal's response to positivism,

particularly its emphasis on observation, experience, logical clarity, scientific method, and verifiability. Although Iqbal recognizes the value of empirical inquiry and insists that neither religious nor scientific knowledge can be entirely separated from concrete experience, he rejects the positivist claim that only empirically verifiable statements are meaningful. In his view, such a restrictive criterion excludes metaphysics, ethics, aesthetics, religion, purpose, and value from the domain of genuine knowledge. Iqbal therefore maintains that sense perception, reason, intuition, religious experience, and creative action are complementary rather than mutually exclusive modes of access to reality. The study also highlights the central role of selfhood, action, freedom, and creative evolution in Iqbal's philosophical system. His critique of static idealism, mechanical materialism, excessive rationalism, and narrow empiricism leads him toward a dynamic form of spiritual realism. In this framework, metaphysics interprets reality as a whole, science investigates its observable dimensions, religion discloses its inner and moral significance, and action enables the individual to participate in the creative process of existence. The research concludes that Iqbal does not merely reconcile idealism and positivism; rather, he reconstructs their useful insights within a Qur'anic, scientific, and action-oriented philosophy. His thought thus offers a comprehensive intellectual framework in which spiritual reality, empirical knowledge, rational reflection, intuition, and moral action become integrated dimensions of a living and evolving universe.

Keywords:

Allama Muhammad Iqbal; Idealism; Positivism; Spiritual Realism; Selfhood; Religious Experience; Scientific Knowledge; Intuition; Creative Evolution; Philosophy of Action.

علامہ محمد اقبال کے فلسفیانہ مقام کا تعین کسی ایک روایتی دبستانِ فکر، بالخصوص تصوریت یا اثباتیت، کے محدود دائرے میں ممکن نہیں، کیونکہ ان کی فکر مشرق و مغرب کی قدیم و جدید فلسفیانہ روایتوں، اسلامی الٰہیات، قرآنی تصورِ حقیقت، جدید سائنس اور انسانی تجربے کے تخلیقی امتزاج سے تشکیل پاتی ہے۔ تاریخِ فلسفہ میں تصوریت نے حقیقت کی روحانی، ذہنی اور ماورائی اساس پر زور دیتے ہوئے مذہب، اقدار اور مابعد الطبیعیات کو عقلی بنیاد فراہم کی، جب کہ جدید اثباتیت، بالخصوص منطقی اثباتیت نے علم کو تجربہ، مشاہدہ، زبان اور تصدیق پذیری کے اصولوں تک محدود کر کے مابعد الطبیعیات، الٰہیات، اخلاقیات اور جمالیات کے قضایا کی معنویت کو چیلنج کیا۔ اقبال ان دونوں فکری انتہاؤں سے مکالمہ کرتے ہوئے ایک ایسی جامع فلسفیانہ راہ اختیار کرتے ہیں جس میں حقیقت کی روحانی اصل، خدا، خودی، وجدان اور اقدار کی اہمیت تسلیم کی جاتی ہے، مگر خارجی عالم، مادے، حسی تجربے، عقل، سائنسی تحقیق اور عملی زندگی کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاتا۔ ان کا یہ مؤقف کہ حقیقت بنیادی طور پر روحانی ہے، انھیں تصوریت کے قریب لے جاتا ہے، لیکن کائنات کو محض ذہنی التباس یا ایک تکمیل شدہ جامد نظام قرار دینے سے انکار، خارجی دنیا کی معروضی حیثیت کا اثبات، حرکت و ارتقا پر اصرار اور علم کے تجربی ذرائع کی قبولیت انھیں روایتی تصوریت سے ممتاز کرتی ہے۔ اسی طرح اقبال اثباتیت کے سائنسی، تجربی اور تحلیلی رجحان کی افادیت سے آگاہ ہیں، تاہم وہ اس دعوے کو قبول نہیں کرتے کہ صرف حسی طور پر قابلِ تصدیق قضایا ہی بامعنی ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک انسانی علم میں حس، عقل، وجدان، مذہبی تجربہ اور تخلیقی عمل سب اپنی اپنی سطح پر حقیقت تک رسائی کے معتبر ذرائع ہیں۔ زیرِ نظر تحقیق میں تصوریت اور اثباتیت کے تاریخی و نظری مباحث کی روشنی میں اقبال کے مابعد الطبیعیاتی، علمیاتی، الٰہیاتی، اخلاقی اور جمالیاتی افکار کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ ان کا فلسفہ نہ تو محض تصوریتی ہے اور نہ خالص اثباتی، بلکہ ایک حرکی، روحانی، تجربی

اور عمل پر مبنی جامع نظامِ فکر ہے، جو فلسفے، مذہب اور سائنس کے مابین نئے فکری ربط کی بنیاد فراہم کرتا ہے۔

تاریخ فلسفہ جدید میں کسی فلسفی یا مفکر کی پوزیشن کو سمجھنے اور متعین کرنے کے لئے کچھ معین راستے ہیں اور یہ استعمال میں آنے چاہئیں، اگرچہ ان کا استعمال فرداً فرداً مختلف ہو سکتا ہے۔ ضروری ہے کہ ایک فلسفی کی فکر کا اپنے پیش روؤں اور جانشینوں سے منطقی ربط کا اندازہ لگایا جائے، کیونکہ وہ اپنے پیش روؤں کی یکسر مخالفت کرتے ہوئے اپنی بالکل نئی سمت کی طرف شروعات کر سکتا ہے، اگرچہ غیر شعوری طور پر وہ اُن سے اثر پذیر بھی ہو۔ (Wright, 1964, p. 9) بیکن (Bacon Francis) اور ڈیکارٹ (Descartes) اس کی عمدہ مثالیں ہیں۔ دوسری طرف، ایک جدید فلسفی اپنے پیشروؤں کی فکر کے کچھ پہلوؤں کے منطقی نتائج کی پیروی کر سکتا ہے۔ جیسے سپائنوزا (Spinoza) اور لائیبنز (Leibnitz) نے ڈیکارٹ (Descartes) کی فکر کو مختلف انداز میں اپنایا یا پھر جیسے برکلے (Berkeley) اور ہیوم (Hume) نے لاک (Locke) کی فکر کو۔

اسی طرح ایک فلسفی دو متضاد و مختلف فکری میلانات میں ترکیب یا ہم آہنگی قائم کر سکتا ہے جیسے ہم کانٹ میں عقلیت اور تجربیت کے متضاد فکری رجحانات کو اکٹھا پاتے ہیں جیسے ہیگل (Hegel) کا کہنا ہے کہ اُس نے گزشتہ تمام فلسفے کو خوش کن ترکیب میں بدل دیا ہے۔ لیکن اس تمام کے باوجود، ہر عظیم فلسفی کی فکر ایک منفرد پہلو رکھتی ہے جو اس کی اپنی مخصوص چھاپ لئے ہوتی ہے۔ (Wright, 1964, pp. 9–10) اقبال کے فکر و فلسفہ میں ہمیں ان تمام پہلوؤں کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔

گوئٹے (Goethe J.W.) نے کہا تھا کہ شخصیت، دنیا کے بہاؤ کے ساتھ بہہ کر ہی بنتی ہے:

> Character, as Goethe put it once for all, grows only in the streem of the world, If we become introspective we are lost.... (Durant, 1995, p. 185)

لہٰذا ہمیں اقبال کے فکر و فلسفے میں خیالات کی جو بو قلمونی نظر آتی ہے وہ تضاد نہیں بلکہ اقبال کی نظر و فکر کا ارتقا ہے۔ ہر عبقری اپنے معاشرے کے عصری اتار چڑھاؤ سے متاثر ہوتا ہے اور وقت کے ساتھ اپنے مطالعہ اور تجربہ و تجزیہ سے ایک ایسی دولت سمیٹ لیتا ہے جو اس کے ذہنی نشو و ارتقا کا سبب بن کر ایک اجتماعی فکر اور بے لوث تخیل کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اقبال جس زمانے میں پیدا ہوئے اور پھر جن حالات و واقعات کے پہلو بہ پہلو بلکہ قدم بہ قدم انہوں نے اپنی زندگی کے سفر کو پورا کیا وہ بلاشبہ تاریخ انسانی کا ایک عظیم دور ہے۔ ان کی نظریں ایسے علم و عمل پر تھیں جو یورپ کے سائنسی اور صنعتی سانچے میں ڈھل کر نشو و نما پا تا رہا۔ اقبال نے اپنے زمانے پر ناقدانہ نظر ڈال کر جو کچھ سمیٹا اس کو اپنے نظر و فکر کا رنگ دے کر پیش کیا۔ ان کے نظریات کی ترتیب میں وقت کی بعض تصوراتی تحریکوں کے عملی نقشوں کا عظیم حصہ ہے۔ (شاہد، ۱۹۷۲ء، ص ۱۰۰–۱۰۲)

یہ تنوع اور ثروت افکار بلاشبہ مشرق و مغرب کے کم از کم سہ ہزار سالہ ارتقائے فکر کا نتیجہ ہے۔ فلسفہ جدید اور فلسفہ قدیم، سیاسی اور اخلاقی مسائل، فکر و عمل کی تمام قدیم و جدید تحریکات، ان تمام چیزوں کو اقبال نے اپنے فکر میں غوطہ زن کیا ہے۔ (عبدالحکیم، ۱۹۸۸ء، ص ۷۲۹)

تاریخ فلسفہ میں، لیکن یہ کوئی نئی مثال نہیں ہے، بارہا ایسا ہوا ہے کہ کوئی بڑا صاحب نظر مفکر اپنے زمانے تک پیدا شدہ تمام نظریات حیات سے مختلف رنگوں کے رشتے لے کر ان کا تار و پود بناتا ہے اور اضداد کو ایک نئی وحدت میں پرو لیتا ہے۔ ایمرسن (Emerson) کا ایک قول مشہور ہے کہ تناقض ادنیٰ نفوس کے لئے ہوا کرتا ہے اور استدلالی تناقض سے ڈر کر وہ زندگی کے بعض اہم پہلوؤں کو نظر انداز کر دیتے ہیں لیکن کسی بڑے مفکر نے کبھی استدلالی تناقض سے خوف نہیں کھایا۔ مذہب کی گہری سے گہری تعلیم تناقضات میں ہی بیان ہوتی ہے۔ مابعد الطبیعیات کے انتہائی مسائل اکثر لفظی تناقض میں الجھ جاتے ہیں۔ لیکن کوئی اعلیٰ درجے کا فلسفی اس سے گھبراتا نہیں۔ خود جدید طبیعیات مادے کی جس اساس پر پہنچ چکی ہے اس کی تعریف و تحدید میں تناقض پایا جاتا ہے کہ وہ محض جوہر بھی ہے اور محض قوت بھی۔

اقبال زندگی کے واضح اور ناقابل تردید پہلوؤں کو دبا کر فکری توافق پیدا کرنے کا قائل نہیں۔ دیانت فکر کا حقیقت میں یہی رویہ ہونا چاہیئے۔ جن مذہبوں اور فلسفوں نے دنیا کی کایاپلٹ دی، اور انفس و آفاق میں نئی کائناتوں کا انکشاف کیا، ان تمام میں ایسے اہم عناصر ملتے ہیں جن کو عقل استدلالی آج تک غیر متضاد طور پر متحد نہیں کر سکی۔ (عبد الحق، ۱۹۷۷ء، ص ۶۲-۶۴)

اقبال کی زندگی کے آخری اٹھارہ سال ان کے فکرِ رسا کی پختگی کا دور ہے۔ اس زمانے میں ان کی شاعری میں بھی فلسفہ کا امتزاج اس فطری طریق سے عمل میں آیا کہ ان دونوں میں حد فاصل قائم کرنا ممکن نہ رہا۔ اقبال نے جمود کو حرکت میں اور قنوطیت کو رجائیت میں بدلنے کی سعی کی اور اس کے لئے فلسفہ، نفسیات اور تاریخ کو محرک قوت کے طور پر استعمال کیا۔ (انور سدید، ۱۹۸۵ء، ص ۴۰۵-۴۰۷) حیات اقبال کے دوران کچھ بہت اہم فلسفیانہ تحریکوں کا آغاز اور ترقی ہوئی، ان میں کچھ کا بلاواسطہ یا کم از کم بالواسطہ اثر ان کی فکر پر بھی پڑا۔ ان تحریکوں میں سے اہم تحریکیں ہنری برگساں (Henry Bergson) کی حیویت (Vitalism) بلونڈل (Blondel) کی فعلی ارادیت (Activism) اور سی ایس پائرس (C.S.Peirce)، ولیم جیمز (William James) اور جان ڈیوی (John Dewy) کی نتائجیت شامل ہیں۔ یہ تحریکیں حد سے بڑھتی ہوئی عقلیت کے خلاف رد عمل کے طور پر سامنے آئیں جنہوں نے مغربی فکر کو انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل تک اپنی گرفت میں لئے رکھا۔ ان تحریکوں کے حامی 'مرضی' (will)، 'حیات' (life)، 'جذبہ' (emotion) ، یا 'وجدان' (intuition) کو مرکزی اہمیت دیتے ہیں، بر خلاف خیال، تصور (idea) یا فکر (thought) کے۔ یہ رد عمل اُنیسویں صدی کے نصف میں شروع ہوا جب نٹشے (Neitzche) اور شوپنہار (Schopenhauer) جیسے مفکرین نے 'مرضی' (will) کی اولیت پر اصرار کیا۔ (Maruf, 1987, p. 145)

اس پر بحث کرتے ہوئے جان میکاوری کہتا ہے:

All of these views have certain basic features in comon. They unit in subordinating theory to

> practice, or thought to action and in attacking what they call "intellectualism...."They reject equally the idealist and mechanistic pictures of the world as abstract and intellectualized conceptions which distort the dymanic reality. (Macquarrie, 1981, p. 169)

اقبال ان تمام جدید تحریکوں اور ساتھ ہی قدیم فلسفیانہ دبستانوں سے کسی نہ کسی حوالے سے دلچسپی رکھتے ہیں، اور خطبات میں سرسری ہی سہی، ان کے اشارے ملتے ہیں۔ اقبال اپنے ایک مکتوب میں عطیہ بیگم کو لکھتے ہیں:

> فلسفہ کا مجھے بہت زیادہ شوق ہے یورپ میں جو کچھ میسر ہے، اسے حاصل کروں گا، جرمنی اور فرانس بھی جاؤں گا، وہاں بہت کچھ ہے جو یہاں پر نہیں ہے۔ (عطیہ بیگم، ۱۹۵۶ء، ص ۷۸)

اس طرح، اسی سال ایک دوسرے خط میں لکھتے ہیں:

> میں دو شخصیتوں کا مجموعہ ہوں، ظاہری شخصیت ہر اس چیز کی قدردان ہے جس کی قدر کرنی چاہیے اور جو کار آمد اور عملی ہے۔ دوسری اور باطنی شخصیت خواب دیکھنے والے فلسفی اور صوفی کی ہے۔ (عطیہ بیگم، ۱۹۵۶ء، ص ۷۹)

اقبال کے خیالات اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ تصوریت سے اثباتیت کے سفر میں ان کے خیالات میں بظاہر کوئی امر مانع نہیں تھا۔ طبیعیت میں جستجو کا مادہ بھی بدرجہ اتم موجود تھا اور جدید تحریکوں اور علوم سے فیض یاب ہونے کا جذبہ بھی۔ اس ضمن میں سب سے پہلے ہم تصوریت پسند فلسفے کی بات کرتے ہیں۔

تصوریت، ایک قدیم دبستان فلسفہ:

رسل (Russell) کہتا ہے کہ لفظ تصوریت (idealism) کو مختلف فلسفیوں نے قدرے مختلف مفہوم میں استعمال کیا ہے (Russell, 1967, pp. 19–20)

لیکن جس بنیاد پر عموماً تصوریت کی وکالت کی جاتی ہے وہ اشیاء (Russell, 1967, p. 5) اور سچائیوں کا علم ہے۔(Russell, 1967, p. 5)

اصل میں فلسفہ کا رخ ور جحان ہمیشہ ہی مادہ و مادیت کی بجائے کسی نہ کسی رنگ میں روح، نفس، یا ذہن کی اولیت و اہمیت پر مبنی تصوریت کی طرف رہا۔ خصوصاً فلسفہ مابعد الطبیعیات کو اپنی فطری و فکری نوعیت کی بنا پر ہمیشہ ہی سے طبیعیاتی یا حواسی و مادی کائنات کو حقیقی تسلیم کرنے سے بُعد رہا۔ (عبد الباری ندوی، ۱۹۹۴ء، ص ۱۹۰) اس لحاظ سے تصوریت کی مد مقابل فطرتیت ہے۔ جو کہتی ہے کہ ذہن اور روحانی اقدار کا سرچشمہ مادی اشیاء اور مادی عوامل ہیں اور انہی میں ذہن اور روحانی اقدار کی تحویل کی جا سکتی ہے۔ ایک لحاظ سے تصوریت حقیقیت کی بھی مخالف ہے اور اس بات کی تردید کرتی ہے کہ مادی اشیاء علم کے بغیر بھی قائم و دائم ہیں یا رہ سکتی ہیں۔ (قادر، ۱۹۸۱ء، ص ۷۷) اس طرح یہ سادہ حقیقیت (Simple Realism) کے موقف کو رد کرتے ہوئے اسی رد پر اپنی عمارت تعمیر کرتی ہے۔ ہاکنگ (Ernst Hocking) کے مطابق تصوریت دو جملوں میں بیان کی جا سکتی ہے:

i۔ فطرت بظاہر خود کفیل نظر آتی ہے۔ اسے کسی خالق کی ضرورت نہیں۔ اس کے تمام اسباب اس کے اندر ہیں، اور یہ ابدی ہے۔ لیکن یہ سب غلط ہے کیونکہ کارخانہ قدرت کا چلانے والا کوئی ہے اس کی خود کفالتی محض ایک فریب ہے۔ (قادر، ۱۹۸۱ء، ص ۷۷)

ii۔ جس چیز پر فطرت کا انحصار ہے وہ ذہن، اسپرٹ یا تصور و خیال ہے، لہٰذا اگر اشیاء کی ماہیت بیان کرنا مقصود ہو اور پھر اس اخروی حقیقت کو دریافت کرنا ہو جس کے حوالے سے ہر شے کی تشریح ہو سکے تو وہ نفسیاتی یا ذہنی (mental) ہو گی۔ اور جو چیز اس کے مخالف ہو یا کچھ اور ہو جیسے مادہ، طاقت یا زمان و مکان، تو اس کا انحصار ذہن پر ہو گا و گرنہ اس کا وجود برقرار نہ رہ سکے گا۔

ہاکنگ کے خیال میں تاریخ فلسفہ میں تصوریت کا فریضہ عقل کو نوع انسانی کے رُوحانی وجدان کے تحت لانا ہے اور یہ روحانی وجدانی واردات چونکہ پہلے پہل مذہب میں ظاہر ہوئیں اس لئے تصوریت عام طور پر مذہب کی پیداوار، حلیف اور معاون نظر آتی ہے۔ علامہ اقبال کا فلسفہ

بھی ان معنوں میں تصوریتی ہے کیونکہ تصوریت کے علاوہ کوئی اور فلسفہ، مذہب کو وہ سہارا نہیں دے سکتا جو یہ فلسفہ دیتا ہے۔

اب ان مذہبی وجدانی واردات کا ذکر آتا ہے جو تصوریت کی رُوح ہیں۔
(قادر، ۱۹۸۱ء، ص ۷۸)

ا۔ ظاہر اور اوپری اشیاء بذات خود حقیقی نہیں۔ فطرتیت (Naturalism) کا دعویٰ ہے کہ مجاز ہی حقیقت ہے لیکن ہمارا وجدان اس کے خلاف گواہی دیتا ہے۔ جو چیز اخروی سطح پر کائنات کو کنٹرول کرتی ہے وہ ظاہر اور سطحی نہیں، اسے تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ جب فطرتیت کی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ اس نے کئی سطحی خیالات کو ترک کر دیا۔ اب تھیلز (Thales) کی طرح کوئی نہیں کہے گا کہ کائنات پانی سے بنی ہے یا ایتھر سے، یا آگ سے، یا ایٹم سے کیونکہ کائنات میں "غیر مادی" قوانین بھی موجود ہیں جو سوچ بچار کا نتیجہ ہیں، دماغ کی اختراع، فطرت میں کئی گتھیاں تو سائنس دان بھی ابھی تک نہیں سلجھا سکے۔

۲ ۔ تجربہ (experience) کی دنیا کو التباس (illusion) خیال کرنا کوئی مشکل بات نہیں۔ ادب میں اس قسم کے کئی حوالے ملتے ہیں جہاں دنیا کو خواب، خیال، یا مایا وفریب کہا جاتا ہے۔ اسی طرح فطرت کو خدا کا ظہور بھی مانا گیا یہ اور اس قسم کے استعارے اور تشبیہیں یہ بتلاتی ہیں کہ قدرت در اصل وہ نہیں جو دکھلائی جاتی ہے، یہ تو مجاز ہے۔ (غالب، ۱۹۶۷ء، ص ۱۹۳)

۳۔ کم از کم کچھ واقعات مقصدی کہے جاسکتے ہیں کامٹے (Comte) (قادر، ۱۹۸۱ء، ص ۷۸–۷۹) کے مطابق قدیم ترین فلسفہ روحیت (Animism) کا ہے جس میں ہر شے کی علت غائی (final cause) ہے۔ آج کل کی سائنس اور فلسفہ اسے تسلیم نہیں کرتا۔ لیکن یہ سچ ہے کہ اگر کوئی چیز بھی مقصدی نہ ہو تو زندگی بے معنی ہو جاتی ہے، اس لئے ہر بڑے فلسفے میں (خواہ وہ عقلی منطقی ہو یا روحانی، مذہبی اور صوفیانہ) مقصد حیات و کائنات کو، ایک بنیادی سوال کی حیثیت حاصل ہے۔ (عبد اللہ، ۱۹۹۹ء، ص ۱۳۹؛ اقبال، ب.ت.، ص ۹۸–۹۹)

۴۔ انسان کائنات کی ہر شے کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھ سکتا ہے لیکن اپنے آپ پر شبہ نہیں کر سکتا۔ اس حقیقت کو فلسفیانہ رنگ دینے والا، فلسفہ جدید کا بانی اور علمبر دار، ڈیکارٹ (Descartes) ہے، اس کے نزدیک ذات (self) یا "روح" یا "میں" ہی ہے جو شک کی زد سے باہر ہے اور فلسفہ کی جان ہے۔

اس طرح سے الوہیت اور خدا پرستی ایک طرح سے تصوریتی عقیدہ ہے۔ الوہیت کے مطابق خدا ایک کامل ہستی ہے یہ کسی سے پیدا نہیں ہوا لیکن سب کو پیدا کرتا ہے۔ اس لئے مادی اشیاء کے مقابلے میں زیادہ بنیادی اور اساسی حقیقت ہے اور اس بنا پر مارکسی فلسفی کہتے ہیں کہ، دنیا میں صرف دو قسم کے فلسفے ہیں: تصوریتی اور مادیتی۔ اگر چہ کچھ اختلافات کے باعث بعض الوہیت پسند اپنے آپ کو تصوریتی نہیں کہلواتے کیونکہ تصوریت اس کائنات کو ذہن کے مقابلہ میں التباس قرار دے دیتی ہے لیکن جو ایک چیز الوہیت، ہمہ اوست (Pan-theism) اور تصوریت کو ایک مرکز پہ لا کھڑا کرتی ہے وہ مادیت دشمنی ہے۔ (قادر، ۱۹۸۱ء، ص ۸۰-۸۳)

ماورائی فلسفے کی نظر میں، خارجی دنیا واقعی حقیقی طور پر موجود نہیں۔ کانٹ نے یہ تفریق، دنیائے حقیقت اور دنیائے مظاہر میں قائم کی تھی اور فلسفہ اور سائنس ایک دوسرے سے اتنا دور شاید پہلے کبھی نہیں ہوئے تھے جتنا اس ماورائی (Transcendental) فلسفہ کے عہد میں ہوئے۔ عموماً ہیگل (Hegel) کی وفات (Caird, as cited in Avey, 1965, p. 225) کو اس عہد کا خاتمہ خیال کیا جاتا ہے، تاہم جرمنی کے اندر اور باہر ہیگیلیت (Hegelianism) ایک روحانی قوت کے طور پر بیسویں صدی کے اوائل تک موجود رہی۔ ہیگیلیت کا تصوریتی طریقہ کار مارکسیت (Marxism) کے ساتھ ساتھ وجودیت (Existentialism) میں بھی نظر آتا ہے۔ (Wedberg, 1986, pp. 1–3)

ماورائی فلسفے کا نقطہ آغاز وہ علمیاتی توثیق تھی جو مابعد وسطی عہد کے مغربی فلسفے کا بہت بنیادی اور بہت مرکزی مستقل خیال رہا تھا، اور وہ تھا شعور پر زور۔ اس ماورائی فلسفے کے خلاف

شدید رد عمل سامنے آیا۔ مقابلہ اگر چہ سخت تھا لیکن یہ کوئی نئی صورت حال نہ تھی، کیونکہ یہی جنگ اس سے قبل بھی کئی بار لڑی جاچکی تھی۔

لیکن اب کے بار ایک بہت خفیہ، فلسفیانہ اور بہت سائنسی رد عمل تصوریت کے خلاف پیدا ہوا۔ (Wedberg, 1986, p. 3) اس خفیہ رد عمل نے خلقی (innate) یا طبعی کے بنیادی خیال کو اپنا خصوصی ہدف بنایا۔ اس قسم کی تنقید مختلف حوالوں سے ۱۹۲۰ء اور ۱۹۳۰ء کے لگ بھگ بولزینو (Bolzano) اور صدی کے اختتام پر بریٹینیو (Bretaneo) اور اس کے مکتبہ فکر کی طرف سے، اور بیسویں صدی کی پہلی دہائی کے دوران کیمبرج میں مور (G.E.Moore) اور رسل (Russell) ، امریکن حقیقیت پسندوں (جن میں نو حقیقیت پسند اور تنقیدی حقیقیت پسند شامل ہیں) اور اسی وقت وٹگنسٹائن (Wittgenstein) کی طرف سے ۱۹۳۰ء اور ۱۹۴۰ء کے درمیان اور پھر اس کے بعد آکسفورڈ کے فلاسفہ کی طرف سے کی گئی۔(Wedberg, 1986, p. 3)

جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا کہ تصوریت یا مثالیت پسندی من حیث الکل مذہب و عمرانیت کے نقطہ نگاہ سے قدامت پرستی کی ایک قوت تھی اس کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ خدا ہے، اگرچہ سائنس اسے پا نہیں سکتی۔ صدی کے اواخر میں فلسفہ کانٹ کی نئی شکلوں کے مختلف نمونے جرمنوں کے افکار پر حاوی تھے اور فلسفہ ہیگل کی ترمیم شدہ شکل، انگلستان میں آرتھوڈوکس مذہب و عمرانیات کی خدمت انجام دے رہی تھی۔ امریکہ کے اندر مثالیت پسندی کی تعلیم الٰہیات کی درس گاہوں میں دی جاتی تھی لیکن جب سائنسی قاعدوں پر اعتماد کی جگہ قیاس آرائیاں یا سوچے سمجھے بغیر دنیائے تجربہ کے حوالے یا اعتقادِ محض لے لیتے ہیں تو ایسی قیاس آرائیاں اور ایسا اعتقاد ہر قسم کے مطلوب نتائج پر پہنچا دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مثالیت پسندوں نے جہاں سائنس کو محض تجرباتی یا محض اضافی و نمودی پانے پر اتفاق کر لیا (رینڈل، ۱۹۶۵ء، ص ۶۴۸–۶۴۹) وہیں، جن لوگوں میں منطق اور یک رنگی کا جذبہ انتہائی درجے پر پہنچا ہوا تھا، مثلاً ایف۔ ایچ۔ بریڈلے (F.H.Bradley) انہوں نے اسے منطقی لحاظ سے آخری حد پر پہنچایا۔ یہاں

تک کہ یہ منطقی تناقضات کی کُہر میں سے ہوتی ہوئی لطیف ہوا میں گم ہو گئی اور پیچھے "مطلق" کا ایک سایہ رہ گیا، جو مسلسل گنگنا رہا تھا:

> مجھ میں پہنچ کر تمام چیزیں تکمیل پاتی ہیں، صرف مجھ میں پہنچ کر معلوم ہو سکتا ہے کہ ہر شر میرے خیر کے لئے کیوں ضروری ہے۔ (رینڈل، ۱۹۶۵ء، ص۶۴۹)

اسی رد عمل کے باعث ایک نتائجیت پسند کے لئے حقیقت ایک فرد کے مقصد کے لئے بنی ہے اور ایک بنی بنائی مکمل و تکمیل شدہ شے نہیں ہے، اور یہ (نتائجیت پسند) اس حوالے سے صحیح ہیں کہ وہ انسان کی اہمیت اور اس کی آزادی پر زور دیتے ہیں اور اس پر جو حصہ افراد اپنے تیئں دُنیا کو بہتر بنانے کے لئے ڈالتے ہیں، لیکن وہ بھی اپنے نکتہ نظر میں یک طرفہ ہیں کہ ہستی کے روحانی پہلو کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔

اس الزام کے جواب میں کہ یہ فلسفہ (نظری فلسفہ) انفرادی ترقی ترقی کی راہ میں رکاوٹ ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ: تصوریت پسندوں نے کبھی بھی انسانی سچائی کے ترقی پسندانہ پہلو کا انکار نہیں کیا۔ (Rahman, 1961, p. 147) ویسے بھی انفرادیت (individuality) فرد (individual) کو محفوظ نہیں بنا سکتی۔

اس میں قطعاً شبہ نہیں کہ تصوریت پسندی نے بڑی قیمتی چیزوں پر زور دیا اور اگر اس کے موقف پر دیانت داری سے کسی مذہبی تعصب کے بغیر خالص سائنسی انداز میں غور کیا جائے تو انسان سیدھا فطرت پسندانہ مابعد الطبیعیات میں پہنچ جاتا ہے۔ اس نے دنیا کو ایک مرتبہ پھر قابل فہم پایا کہ یہ ایک منطقی ترکیب کی حامل ہے، جو انسان کی سمجھ میں آسکتی ہے۔

معروضی تصوریت پسندی سے موجودہ منطقی و وظائفی حقیقت تک بآسانی پہنچا جا سکتا ہے اس نے اقدار کی معروضیت بھی قائم رکھی۔ (رینڈل، ۱۹۶۵ء، ص ۶۵۲)

فلسفہ اقبال، صرف تصوریتی نہیں:

یہ یقینی ہے کہ جب کوئی شخص اپنے خیالات میں وسعت پیدا کرنے کی غرض سے دوسروں کے خیالات سے استفادہ کرتا ہے تو وہ ضرور ان سے متاثر بھی ہوتا ہے، اور بعض اوقات روانی میں ان ہی خیالات کا اعادہ بھی کر جاتا ہے۔

ہم نے اس سے قبل دیکھا کہ تمام فلسفیانہ تصورات میں، تصوریت کی جگہ اس کے مابعد الطبیعیاتی نظریات کے ساتھ ہی متعین ہوتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ تصوریت کو ہمیشہ سے مذہب کے خدمت گار کی حیثیت حاصل رہی ہے اور اسلامی فلسفہ بھی بنیادی طور پر فلسفہ مذہب ہی ہے۔ اقبال کا فلسفہ بنیادی طور پر تصوریت کی طرف جھکاؤ رکھتا ہے۔ اسی طرح علم فلسفہ کے باقی تمام شعبے بھی مثلاً منطق (Logic) مابعد الطبیعیات (Metaphysics) اخلاقیات (Ethics) اور علمیات (Epistemology) وغیرہ ایک بنیادی مذہبی نقطہ نظر سے منسلک رہے ہیں، اور بحث و تمحیص میں ان کی حیثیت ثانوی یا آلانی رہی ہے۔ یہ بات صرف اسلامی فلسفہ کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ مغرب کا فلسفہ جدید بھی بڑی حد تک مذہبی رہا ہے۔ یہ بیسویں صدی کے فلسفے کی عمومی خصوصیت ہے کہ اس میں فلسفے اور مذہب کے دائرہ کار واضح طور پر علیحدہ نظر آتے ہیں۔

تاریخ فلسفہ اسلام میں مفکرین اور صوفیاء دونوں نے مختلف ادوار کے مزاج کے مطابق نئے نئے علم کلام، اور طریق استدلال برتنے کی کوشش کی ہے۔ مذہبی صداقت اٹل ہے، طریق استدلال نہیں۔ اور کسی طریقے کی ناکامی سے حقیقت کا بطلان نہیں ہوتا، صرف پائے استدلال کا چوبیں ہونا معلوم ہوتا ہے۔ وہ مسائل جن کا کوئی رشتہ مذہبی فکر سے نہ ہو عام طور پر مسلمان مفکرین کے لئے مقصود بالذات نہیں رہے ہیں۔ (منظور احمد، ۲۰۰۲ء، ص ۸۲–۸۳)

مابعد الطبیعیات کی تاریخ میں مادیت اور تصوریت، دونوں نقطہ ہائے نظر موجود ہیں۔ مادیت کا کوئی ایک فلسفہ نہیں ہے، اور نہ تصوریت کا۔ اس آخر الذکر کو عموماً مذہب کی حمایت

حاصل رہی ہے اور یہ خود بھی مذہبی تصورات کی حامی رہی ہے۔ اس لئے کہ مذہب عام طور پر مادیت سے ماورا حقیقتوں پر ایمان لانے کا مطالبہ کرتا ہے۔ اور تصوریت ان حقیقتوں کو چاہے وہ لا زماندہب سے تعلق نہ رکھتی ہوں عقلی طور پر انہیں ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے۔

اقبال کا فلسفہ بھی بنیادی طور پر فلسفہ مذہب ہی ہے۔ اس لئے لازماً اس کا جھکاؤ اس فلسفے کی طرف ہو گا جو کسی نہ کسی نوع تصوریت سے قریب ہو، اگرچہ معروف معنوں میں تصوریت نہ ہو، اقبال کا یہ ادعا کہ حقیقت کی اصل روحانی ہے اس کو فلسفہ تصوریت کے زمرے میں شامل کرتا ہے۔ اقبال کے فلسفے کا اہم جز، فکر اور وجود کا روحانی تعلق ہے یہ بھی اس فکر کو تصوریت سے ملاتا ہے، خاص طور پر ہیگل (Hegel) کے فلسفے سے۔(منظور احمد، ۲۰۰۲ء، ص ۱۲۰–۱۲۱) بیگم عطیہ اس ضمن میں اپنا مشاہدہ بناتی ہیں کہ اقبال جرمن فلسفیوں (تصوریتی) کے افکار سے متاثر تھے۔ اور ان کے فلسفہ و شاعری کی طرف زیادہ مائل ہو گئے تھے۔ (جاوید اقبال، ۱۹۸۵ء، ص ۱۱۹) اقبال تصوریتی ہیں کہ وہ بھی ہیگل کی طرح مذہبی اور فلسفیانہ علم کی شروعات، ادراکی علم سے کرتے ہیں لیکن اپنی اعلیٰ اور حتمی سطح پر صرف روحانی صداقت (spiritual truth) کی اہم ہے۔ اس سطح پر خارجی حقیقت کی صورت روحانی سے تبدیل ہو جاتی ہے۔ (Iqbal, 1984, p. 29) جیسا کہ ہیگل لکھتا ہے:

> "We must know God in spirit and in truth, He is the Absolute and Actual spirit." (Hegel, 1955, p. 72)

اقبال بھی خطبات میں (Iqbal, n.d., p. 57) میں فرماتے ہیں کہ:

> "Reality is, therefore, essentially spirit. But, of course, there are degrees of spirit." (Iqbal, n.d., p. 57)

اقبال برملا اظہار کرتے ہیں کہ اس نظریے کو عصر حاضر میں ہیگل (Hegel) نے زیادہ شرح وبسط سے پیش کیا ہے۔ (Iqbal, n.d., p. 57)

جرمن تصوریت پسندی کی روایت نے انیسویں صدی میں بہت سے فلسفیانہ اذہان پر قابو پائے رکھا۔ کسی نے ایک پہلو پر زور دیا تو کسی نے دوسرے پر لیکن نئی صدی میں نئے مسائل

کے ساتھ، نئے راستے اور نئی سمتیں اشیاء کو دیکھ رہی ہیں۔ فلسفے کے پرانے تصورات کی جگہ اب نئی تبدیل شدہ صورتوں (shapes) نے لے لی ہے۔

فکر کی پرانی تقسیم نے، جو عقلیت پسندی، تجربیت پسندی اور تصوریت کی شکل میں تھی، نئی سوچ کو راستہ دے دیا ہے۔ ہیگل اور بریڈلے کی تصوریت نے شخصی تصوریت کی صورت لے لی۔ جن میں ایک نمایاں نام اقبال کے استاد ڈاکٹر میک ٹیگارٹ کا بھی ہے، جس کے خیال میں تمام تجربہ، ذاتی تجربہ ہے۔مابعد الطبیعیات کا جو کام حقیقت کی تعبیر ہے، یہی دراصل عقیت پسندی ہے اور ایک مسئلہ کی صورت میں موجود ہے۔ اسی ضمن میں بیسویں صدی میں، جب فلسفہ پہلے سے زیادہ تحلیلی اور محتاط ہو گیا تو کئی نظریات (isms) سامنے آئے جنہوں نے اپنے سائنسی طریقہ کار کے ساتھ اپنے نقطہ نظر پر زور دیا۔(Iqbal, 1984, pp. 31–35) ڈاکٹر سعیدہ اقبال اس پر مزید روشنی ڈالتی ہیں کہ:

> اقبال تصوریت اور تصوف سے حقیقت کی روحانی اصلیت کے متعلق متفق ہیں لیکن حقیقت کی روحانی اصلیت اصرار، مادہ کے اخراج کی قیمت پر بالکل نہیں، بلکہ اقبال اسے روحانی زندگی کی لازمی شرط کے طور پر مانتے ہیں۔ بلکہ ایک معنی میں اسے بھی روحانی (spiritualize) کر دیتے ہیں۔ حسی ادراک انسانی علم کا اتنا ہی ضروری حصہ ہے جتنا کہ عقل (Iqbal, 1984, p. 247)۔

اقبال اپنے خطبات میں یہی تو کہتے ہیں:

> "...In the domain of knowledge--scientific or religious --complete independence of thought from concrete experience is not possible." (Iqbal, n.d., p. 4)

یعنی علم کی دنیا میں خواہ اس کا تعلق مذہب سے ہو یا سائنس سے فکر کے لئے یہ ممکن ہی نہیں کہ عالم محسوسات سے اپنا رشتہ کلیتا منقطع کر لے۔

اس طرح ایک کلی تصوراتی فلسفیانہ نظام اور صوفیانہ مابعد الطبیعیات کا نظام دونوں اقبلا کی میلان طبع کے خلاف ہیں۔(منظور احمد، ۲۰۰۲ء، ص ۹۰)اس لئے کہ عینیت دنیا کا غیر سائنسی تصور ہے۔ فلسفیانہ عینیت ایک ایسا نظریہ ہے جس کی بنیاد دنیا کی روحانی تشریح پر ہے۔ اس کی مکمل نشوو نما مذاہب میں ہوئی جہاں خدا یعنی محض روح (نور) کو مادے کا خالق قرار دیا گیا۔ مذہب کا ہمیشہ سے یہ دعویٰ ہے کہ اس کا تعلق ایمان سے ہے اور فلسفیانہ بحث سے اس کا کوئی سروکار نہیں ۔ در حقیقت اس کے بالکل بر عکس ، مذہب عینیتی فلسفے کا براہ راست اور منطقی نمائندہ ہے۔ وقت کے ساتھ ساتھ جوں جوں سائنس کا عمل دخل بڑھا تو یہ ضروری ہو گیا کہ دنیا ، اشیاء اور مادے کی تشریح، خدا کے بغیر کی جائے۔ سولہویں صدی سے اس عمل کا آغاز ہو گیا۔ ان سائنسی ، مادی اور ملحدانہ تشریحات کا مقابلہ کرنے کے لئے ضروری ہو گیا کہ عینیت کو مزید آگے بڑھایا جائے اور مادے کے وجود کا ہی انکار کر دیا جائے۔

عینی فلسفے میں اس تبدیلی کی ضرورت سب سے پہلے مغربی یورپ کے معاشرے کو پیں آئی۔ کیوں کہ جدید سائنس کا عمل دخل بھی ابتداء میں وہیں فروغ پایا۔(جمیل عمر،۱۹۸۵ء، ص ۲۰-۲۲)

عینیتی فلسفہ، فلسفے کی سرکاری تاریخ پر غالب رہا، اور ہے۔ یہ اپنے ساتھ ایک طرز فکر لاتا ہے جو کہ مذہبی رجحانات رکھنے والوں کو تو خیر چھوڑیئے، لا مذہبی (Secular) ذہنوں کو بھی متاثر کرتا ہے۔(جمیل عمر، ۱۹۸۵ء، ص ۲۷) تاریخ کے اوراق میں مذہبی عقیدہ اور عینیتی فلسفہ اکٹھے پائے جاتے ہیں۔ مذہب نہ صرف عینیت کو برداشت کرتا ہے بلکہ اس کی حمایت بھی کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عینیت در اصل مذہب ہی سے جنم لیتی ہے اور اس کے سہارے قائم رہتی ہے۔ اس بارے میں لینن (Lenon) کا ایک فارمولا ہماری توجہ اپنی جانب مبذول کراتا ہے کہ:

> "عینیت مذہب کی ایک شفاف اور خالص شکل کے سوا کچھ نہیں۔"
> یعنی یہ اپنے تصورات مذہب کی نسبت کہیں زیادہ مئوثر طریقے سے پیش کر سکتی ہے۔(جمیل عمر، ۱۹۸۵ء، ص ۷۰)

فلسفہ اقبال محض تصوریت پر قانع نہیں:

اقبال کا فلسفہ تصوریتی تو ہے لیکن محض اسی پر قانع نہیں، کیونکہ حقیقت کاملہ اور عقل انسانی کا وہ تصور جو تصوریت کے فلسفہ کی جان ہے، کائنات کے ایک تکمیل شدہ وجود کا نقشہ پیش کرتا ہے جس کا احاطہ انسانی علم مادی طور پر نہیں کر سکتا۔ حقیقت کا یہ نقشہ اقبال کے نزدیک، اُن کے دیئے ہوئے تصور سے میل نہیں کھاتا۔ تخلیقی انا کا کمال عدم حرکت میں نہیں، بلکہ اس کی مسلسل فاعلیت میں ہی مضمر ہے۔ (منظور احمد، ۲۰۰۲ء، ص ۸۴–۸۵) ارشاد باری تعالیٰ ہے:

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ (القرآن، ۲۹:۲۰)

> ترجمہ: تم فرماؤ: زمین میں سفر کر کے دیکھو اللہ کیوں کر پہلے بناتا ہے پھر اللہ دوسری اُٹھان اٹھاتا ہے۔
>
> اس طرح اس میں مزید وسعت کی گنجائش ہے؟
>
> يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاء (القرآن، ۳۵:۱)
>
> ترجمہ: بڑھاتا ہے آفرینش (پیدائش) میں جو چاہے۔

قدرت کاملہ کا منہاج تخلیق جواہر کی آفرینش ہے اور یہ عقیدہ قرآنی تعلیمات پر بنی ہے:

وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ (القرآن، ۱۵:۲۱)

> ترجمہ: اور کوئی چیز نہیں جس کے ہمارے پاس خزانے نہ ہوں اور ہم اسے نہیں اتارتے مگر ایک معلوم اندازے سے۔

اس طرح اقبال کے نزدیک حرکت وارتقا حقیقی اور مطلق کا وصف ہیں۔ (اقبال، ب. ت.، ص ۳۶۴) جب کہ مروجہ تصوریت کے نظریے کی اساس ہی روح نفس، حیات یا ذہن کی مادہ پر فوقیت کی ہے۔ یعنی مکانی، جسمی، واقعاتی اور میکانکی اشیاء اور طاقتوں کا انکار۔ جب کہ اقبال

کے نزدیک علم کی دنیا میں خواہ اس کا تعلق مذہب سے ہو یا سائنس سے فکر کے لئے یہ ممکن ہی نہیں کہ عالم محسوسات سے اپنا رشتہ کلیتاً منقطع کر لے:

> The finitudes of Nature are reciprocally exclusive. Not so the finitudes of thought, which is, in its essential nature, incapable of limitation and cannot remain imprisoned in The narrow circuit of its own individuality. (Iqbal, n.d., p. 5)

لہٰذا ان کے خیال میں یہ مطالبہ قطعاً غلط نہیں کہ مذہب کے متعلق ہمیں جس قسم کا علم حاصل ہوتا ہے اسے سائنس کی زبان میں سمجھا جائے۔ (Iqbal, n.d., p. xxi) کیوں کہ قرآن کا تصور علمیات تجربی پہلو کا بھی اتنا ہی حامی ہے جتنا عقلی کا۔ جس کے ذریعے علم التباسی نہیں بلکہ خدا کی نعمت ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا (القرآن، ۷:۱۷۹)

> ترجمہ: ان کے پاس دل ہیں لیکن وہ سمجھتے نہیں۔ ان کے پاس آنکھیں ہیں لیکن وہ دیکھتے نہیں۔ ان کے پاس کان ہیں لیکن وہ سنتے نہیں۔

اسی کے پیش نظر اقبال کی اسلام کو جدید سائنس اور فلسفہ کی اصطلاحات میں پیش کرنے کی دلچسپی لازمی اور بنیادی طور پر اپنی نوعیت میں عملی ہے صرف نظری یا علمی نہیں۔ اقبال کے خطبات در حقیقت، سائنسی خیالات و نظریات سے پُر ہیں جو انھوں نے علم کی مختلف شاخوں سے حاصل کئے اور پھر فلسفیانہ الٰہیات کے مسائل پر ان کا اطلاق کیا۔ (Siddique, 1982, p. 272) فرماتے ہیں کہ:

> With the advance of scientific thought even our concept of intelligibility is undergoing a change. The theory of Einstein has brought a new vision of the universe and suggests new ways of looking at the problems common to both religion and philosophy." (Iqbal, n.d., p. 6)

یہ امر قابل ذکر و فکر ہے کہ اقبال صرف خود ہی جدید سائنسی ترقیوں کا علم رکھنے والے نہ تھے بلکہ مسلسل اپنے ہم وطنوں اور ہم مذہبوں کو مختلف سائنسی نظاموں پر قابو پانے کے لئے ترغیب دلاتے رہتے۔ (Siddique, 1982, p. 273) کائنات کی خالص ذہنی توجیہ و تعبیر انہیں اپیل نہیں کرتی، کہ اس کی رو سے عالم خارج کا معروضی حیثیت سے کوئی علیحدہ وجود نہیں، وہ ذہن کا کرشمہ ہے جب کہ اقبال عالم خارج کو موجود فی الخارج اور حقیقی تسلیم کرتے ہیں۔ (محمد شمس الدین صدیقی، ۱۹۸۸ء، ص ۱۳۳)

اقبال میں ریاضیاتی ذہانت، الٰہیاتی بصیرت اور سائنسی فہم سب کا ہی اظہار نظر آتا ہے۔ اس لئے ان کے خیال میں ہمیں بھی اپنے مابعد الطبیعیاتی کائناتی نکتہ نظر کی تشکیل نو کرنی چاہیئے۔ اس حوالے سے اقبال کا مادیت کی اہمیت کو محسوس کرنا اور مظاہر کو حقیقت کے ایک لازمی حصے کے طور پر جاننا انہیں تصوریت اور تصوف پر تنقید کی طرف لے جاتا ہے، لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ مادیت کی بھی کورانہ ستائش نہیں کرتے۔ خالص روایتی مادیت بھی ان کے خیال میں حقیقت کی غلط تصویر پیش کرتی ہے۔

تصوریت اور مادیت پر تنقید، ان کے عقلی رجحانات کو ظاہر کرتی ہے لیکن یہ ایک تحلیلی عقلیت پسندی (Analytical Rationalism) نہیں ہے، بلکہ وہ اس کے ایک بہت بڑے نقاد ہیں(Iqbal, 1984, p. 248) :

> Rationalism is essentially analysis and consequently threatens to disintegrate the communal thesis achieved by the force of a religious idea." (Sherwani, 1977, pp. 104–105)

حقیقت کے مختلف نظریات پر تنقید، اقبال کے اس یکسر اختلاف کو ظاہر کرتی ہے، جو انہیں یونانی روح (Helenic spirit) (اقبال، ب.ت.-الف، ص ۳۹) اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی مسلم اور جدید فلسفے میں نظر آتی ہے۔ اپنی نوعیت، روح (spirit) اور طریقہ کار میں اقبال کی فکر لازمی طور پر جدید ہے۔

ڈاکٹر سعیدہ اقبال کے خیال میں، اقبال کا جدید مفکرین کے ساتھ اتفاق و اختلاف تو اُن کی فکر کے مختلف پہلوؤں سے صاف ظاہر ہوتا ہے لیکن ان کا یونانی فلاسفہ اور خاص طور سے مسلمان متبعین (اقبال، ب.ت.-الف، ص ۳۶۰) کے ساتھ اختلاف ایک کھلی اور صاف حقیقت ہے وہ اسے مکمل طور پر رد کر دیتے ہیں۔ (Iqbal, 1984, p. 249) اقبال نو تصوریتوں کا جامد تصور کائنات رد کرتے ہوئے افراد کو خودیوں کی اکائیوں کے طور پر متحرک قرار دیتے ہیں۔

اقبال بلا شبہ تصوریتی ہیں لیکن ان کے دائرہ فکر میں صرف تصوراتی، مابعد الطبیعیاتی مسائل نہ تھے۔ لندن میں قیام کے دوران اقبال نے اسلامی دین و تمدن پر خطبات کا ایک سلسلہ شروع کیا۔ (رفیع الدین ہاشمی، ۱۹۸۲ء، ص ۳۸۷) جس کے موضوعات، اسلامی تصوف، مسلمانوں کا تہذیب یورپ پر اثر، اسلامی جمہوریت اور اسلام اور عقل انسانی وغیرہ تھے۔ (جاوید اقبال، ۱۹۸۵ء، ص ۱۲۴)

اس زمانے میں یورپ میں بعض تصورات جو احترام آدمیت کو ملحوظ رکھتے ہوئے عالمی اخوت کی بنیادوں پر ایک نئی دنیا وجود میں لانے کی ترغیب دیتے تھے لیکن اقبال نے ان میں سے کسی ایک کو بھی قبول کرنے کی بجائے اسلام کے بنیادی اصولوں کی طرف رجوع کیا کیوں؟ اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ تمام متذکرہ تصورات و نظریات یورپ کے فلسفہ و عقلیت کی پیداوار تھے، ان کی بنیاد مادہ پرستی پر رکھی گئی تھی۔ اقبال پر یورپ آنے سے کئی برس قبل لاہور میں، طالب علمی کے زمانے میں اٹھارہویں اور انیسویں صدیوں کے یورپی فلسفہ، عقلیت کا کھوکھلا پن ظاہر ہو چکا تھا مگر اب وہ مقام عقل سے گزر کر مقام شوق کی طرف رواں دواں تھے۔ (جاوید اقبال، ۱۹۸۵ء، ص ۱۳۵؛ اقبال، ب.ت.-ب، ص ۴۱۲؛ اقبال، ب.ت.-ج، ص ۸۸) اس کا برملا اظہار ان کی شاعری میں بھی واضح نظر آتا ہے۔

اقبال کی طرح، انیسویں صدی کے بیشتر حکماء ہیگل (Hegel) کے فلسفہ اضداد سے متاثر ہوئے۔ اقبال نے بھی ارتقابالضد (اصولوں کی کشمکش) سے ارتقا کا اصول ہیگل کے فلسفہ سے اخذ کیا ہے (جاوید اقبال، ۱۹۸۳ء، ص ۱۷) جیسے خطبات میں فرماتے ہیں:

خودی کی زندگی اطناب کی ایک حالت ہے۔ جس کو اس نے اپنے ماحول پر
اثر آفرینی یا اس سے اثر پذیری کی خاطر پیدا کر رکھا ہے۔ اثر آفرینی اور اثر
پذیری کی اس کشمکش میں... وہ ایک راہنما توانائی کی طرح اس میں شامل
رہے گی۔(Iqbal, n.d., p. 82)

لیکن ہیگل سے مستفید ہونے کے باوجود اس سے مرعوب نہیں، فرماتے ہیں:

ہیگل کا صدف گہر سے خالی
ہے اُس کا طلسم سب خیالی

(اقبال، ب.ت.-ب، ص ۵۳۰؛ اقبال، ب.ت.-د، ص ۳۰)

اسی طرح پیام مشرق میں بھی اس کے خیالی فلسفے پر بڑا شوخ طنز کیا ہے۔

(اقبال، ب.ت.-ہ، ص ۳۷۶؛ اقبال، ب.ت.-و، ص ۲۰۶)

جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا اقبال کا فلسفہ ، تصوریت کی بنا ضرور رکھتا ہے لیکن صرف تصوریتی نہیں۔ مثال کے طور پر اقبال ہیگل کے تصور مطلق سے متاثر نظر آتے ہیں لیکن ہیگل کا فلسفہ نظری بے عملی نہیں۔ حقیقت مطلق ایک نامعلوم حقیقت ہے اسے علم کا مقصد قرار نہیں دیا جا سکتا۔(قادر، ۱۹۸۱ء، ص ۱۰۹) اقبال اس سے آگاہ ہیں۔ خطبات میں کہتے ہیں:

ہیگل کا یہ تصور کہ حقیقت مطلقہ عبارت ہے عقل کی لا متناہیت سے ، لہٰذا معقول ہی حقیقی ہے، یہ تصور ایک قسم کی جبریت پر منتج ہوتا ہے۔(Iqbal, n.d., p. 89)

مزید برآں معروضی تصوریت خصوصاً ہیگل (Hegel) کا فلسفہ، غیر سائنسی ہے۔ سائنس خالی معروضیت کو نہیں مانتی بلکہ قطعی علم کی خواہاں ہے۔ آج کل کی سائنس جدلیات کو نہیں بلکہ ریاضیات (Mathematics) کو قطعی درست علم کا ضامن سمجھتی ہے۔ اگر قطعی درست علم کا حصول مشکل ہے تو احتمالی علم چاہتی ہے جو شماریات سے حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ فطرت یا قدرت، حواس کے علم سے متعلق ہیں، اور ماورائی، مافوق الفطرت موضوعات شاعری،

مذہب اور خوابوں سے متعلق ہیں، تصوریت صرف ماورائی دنیا سے متعلق ہے۔ (قادر، ۱۹۸۱ء، ص۱۰۹–۱۱۰) اقبال خیالی اور ذہنی دونوں دنیاؤں کا طالب ہے:

> Knowledge must begin with the concrete, It is the intellectual capture of and power over the concrete that makes it possible for the intellect of man to pass beyond the concrete. (Iqbal, n.d., p. 105)

تصوریت کا فلسفہ مکمل عقلیت پر مبنی ہے۔ یہ دعویٰ سے جواب دعویٰ اور پھر ترکیب کی طرف بڑھتا ہے۔ ترکیب، جو دعویٰ اور جواب دعویٰ دونوں کی سچائیوں کو اپنے اندر جذب کرتی ہے، اور تضاد کو باہر نکال دیتی ہے۔ اس عقلیت کے خلاف رسل (Russell)، ولیم جیمز (william James) اور برگساں (Bergson) نے بھی احتجاج کیا۔ (قادر، ۱۹۸۱ء، ص ۱۱۱) اور اقبال، تو جن کی پوری فکر ہی قرآن پر مبنی ہے خطبات کا آغاز ہی اسی کلمے سے کرتے ہیں:

> The Quran is a book which emphasizes 'deed' rather than 'idea'... (Iqbal, n.d., p. xxi)

اقبال فرماتے ہیں:

> عمل ہی وہ چیز ہے جس کا پیغام لے کر اسلام آیا تھا۔ پھر اگر مسلمان اور اہل مشرق جن کے فلسفے کا دارو مدار مراقبے اور حجرہ نشینی پر ہے انگریزی فلسفے کی روشنی میں اپنی فلسفیانہ روایات پر نظر ثانی کریں تو کیا برا ہے، اور فلسفیانہ روایات پر نظر ثانی کرنا تبدیلیٔ عقائد کا مستلزم نہیں۔ (اقبال، ۱۹۸۸ء، ص۳۱۵)

اس طرح سے اقبال کے ہاں ہمیں فلسفہ اور جدید سائنس، تصوریت اور حقیقیت کی بہت خوبصورت آمیزش نظر آئی سے ان کے ہاں صداقت اور حقیقت دونوں ہی جامد نہیں، بلکہ حرکی اور ارتقاپذیر ہیں۔ (Maruf, 1987, pp. 153–166)

کیونکہ جہاں تک انداز نظر اور طرز تحقیق کا تعلق ہے۔ اس کی بدولت فلسفہ سائنس کے قریب تر آ گیا ہے۔ اب فلاسفہ قدما کی طرح گوشہ تنہائی میں بیٹھ کر تجریدی خیالات کے تانے

بانے نہیں بنتے بلکہ سائنس کے دوش بدوش اپنی فکر کو آگے بڑھاتے ہیں اور اپنے موضوعات فکر عملی زندگی میں تلاش کرتے ہیں۔(جلالپوری،۱۹۶۹ء)

فلسفہ اقبال میں تصوریتی، الٰہیاتی، اخلاقی اور جمالیاتی پہلو:

جب فلسفہ پوچھتا ہے کہ، دنیا کیا ہے؟ اور اس میں میرا مقام اور کام کیا ہے؟ تو سوال کا پہلا حصہ نظری اور دوسرا پہلو عملی ہے۔ اس طرح سے اقبال ایک فلسفی کے طور پر کونیات و علمیات سے لے کر اخلاقیات و قدریات کے تمام شعبہ ہائے زندگی پر نظر رکھتا ہے۔ اقبال نے فلسفہ کی مختلف شاخوں سے مناسب برتاؤ کیا ہے، جیسے علمیات مابعد الطبیعیات، فلسفہ، مذہب، جمالیات، اخلاقیات اور عمرانی وسیاسی فلسفہ (Socio-Political Philosophy)۔ تاہم ان تمام مختلف نظاموں میں ایک بنیادی خیال کا دھاگا موجود ہے جو انہیں ایک لڑی میں پرو دیتا ہے اور یہ دھاگا تصوریت و مذہب کا ہے۔ اس قسم کے خیالات کا اظہار ڈاکٹر نکلسن (Nicholson,A.R) کے نام ایک خط میں کرتے ہیں کہ:

بلاشبہ اسلام کا مقصد انجذاب ہے۔(اقبال،۱۹۲۱ء)

اگر فلسفے سے مراد حکمت، اور فلسفی سے حکیم مفکر اور غور وفکر کا عادی ہونا ہے تو اقبال کا شمار یقینا دنیا کے بہترین فلاسفہ میں ہوتا ہے۔ اقبال کی تحریریں بتاتی ہیں کہ وہ بنیادی حقیقت کی نوعیت اور اصولوں کے بارے میں کتنا گہرا فکر رکھتے تھے، جن کا تعلق طبیعیات، مابعد الطبیعیات، اخلاق اور زندگی کے دوسرے پہلوؤں سے گہرا تھا۔(Hassan, 1979, pp. iv, viii)

اصل میں دنیا کی فطرت کیا ہے؟ اس کا مادہ اور ماہیئت کیا ہے؟ اس کی ساخت اور عناصر اور اس کے قوانین کیا ہیں؟ مادہ اپنی داخلی فطرت میں اور اپنے وجود کی اصلیت کے لحاظ سے کیا ہے؟ ذہن کیا ہے؟ کیا وہ مادہ سے ہمیشہ کے لئے مستغنی اور اس پر حاوی ہے، یا وہ مادہ سے منتج اور اس کا غلام ہے؟ کیا خارجی اور داخلی دنیا جبریت کے قانون کے مطابق ہیں یا مادہ اور ذہن میں حادثہ اور حریت عزم کا بھی کوئی عنصر ہے۔ یہ سوالات بہت کم لوگ پوچھتے ہیں، لیکن اقبال کے

فکر و فلسفہ میں ہمیں فکر کے یہ تمام پہلو نظر آتے ہیں۔ ان کا فکر و فلسفہ تصوریتی، جمالیاتی، اخلاقی اور الٰہیاتی تمام پہلوؤں کو سموئے ہے اس لئے کہ فلسفی تو زمان و مکان کا ناظر ہوتا ہے۔ (Jayapalan, 1999, p. 20)

اس طرح اقبال کا فلسفہ الٰہیاتی بھی ہے، وہ الہیت پسند ہیں لیکن، ان کا ایغوئے مطلق، قدیم الہیت پسندوں کا خدا نہیں، جو آسمانوں میں رہنے والا ہے۔ اقبال کا خدا ساری کائنات کا احاطہ کرتا ہے۔ (انور، ۱۹۸۸ء، ص ۱۲۷) لیکن عصری فلسفہ نے فلسفہ کے نفس مضمون کو محدود کر دیا ہے۔ فلسفہ کا وظیفہ کائنات کی معنویت اور اہمیت کو بطور ایک کل کے جاننا اور عقل کو، خیر (good) کو جاننے کی طرف رہنمائی کرنا ہے۔ حقیقت صرف جاننے کی چیز نہیں بلکہ محسوس کرنے کی بھی ہے۔ زندگی صرف منطق نہیں بلکہ اس سے کچھ زیادہ کی متقاضی ہے۔ (Rahman, 1961, p. x) جیسے ہیگل (Hegel) کے نظام فکر میں منطق اساسی حیثیت رکھتی ہے لیکن اس کے نزدیک منطق وجود واقعی (Actual being) نہیں رکھتی۔ (Thilly, 1955, p. 485) یعنی منطق فطرت، تاریخ اور انسانی تہذیب و تمدن سے کوئی سروکار نہیں رکھتی۔ اس میں صرف تصورات اور تعقلات کی دنیا آباد ہوتی ہے۔ عقل کی اپنی حدود اگرچہ ہیں لیکن وہ وجدان میں اپنی تکمیل کو پہنچ جاتی ہے۔ جیسے اقبال برگساں کا حوالہ دیتے ہیں کہ وہ درست کہتا ہے:

> ...intuition, is only a higher kind of intellect. (Iqbal, n.d., p. 2)

آج کے دور کی فکر کا نمایاں رجحان تمام مسائل کا سائنسی حل پانا ہے مادی علوم کو امید ہے کہ وہ حیاتیاتی، نفسیاتی، اور معاشرتی تمام مظاہر کی تشریح کرنے کے قابل ہو جائیں گے۔ نیوکلیئر طبیعیات ایک دن شاید مادی دنیا کو فتح کر لے گی لیکن وہ مادی دنیا کے علاوہ دوسری دنیاؤں کو کبھی فتح نہیں کر سکے گی، (Rahman, 1961, p. 1) گلیلیو (Galilieu) نے ایک دفعہ کہا تھا کہ

> Measure everything that is measureable and make measureable what is not. (Hoffding, 1905, p. 86)

ہر شے کو ریاضیاتی اصولوں یا مادی تصورات کے ذریعے واضح کرنے کا رجحان صرف اسی دور کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ یہ تصور ساری تاریخ انسانی میں مختلف مفکرین کے ہاں ہر دور میں نظر آتا ہے۔ فیثا غورثیوں (Pythagoreans) (قادر، ب.ت.، ص ۱۳۶) نے ریاضیاتی اصولوں کا اطلاق تمام کائنات پر کیا اور ان کا عقیدہ تھا کہ:

All life is an unfolding of mathematical relation. (Windelband, 958, p. 372)

اور موجودہ دور میں اسی صورت کا احیاء نظر آتا ہے۔ ایک مفکر کو اپنے مشاہدات و تجربات کے دوران تضادات (contradictions) کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ چنانچہ وہ تمام متنازع مسائل پر غور و فکر کرتا ہے اور ان مشکلات پر قابو پانے کے لئے ایک بڑا معقول انداز اختیار کرتا ہے اس طرح اس کے دائرہ فکر سے باہر کوئی چیز نہیں ہوتی۔ یوں محض زندگی اور اس کے مشاہدے کی تشریح و توضیح کافی نہیں بلکہ مادہ، حیات اور نفس جیسے پیچیدہ مسائل پر بھی غور و فکر لازم ہے، کیونکہ یہ تجربی زندگی کے حقائق ہیں اور ان بنیادی مسائل کے عقلی جواز سے ہی روح فلسفہ کا نظام تشکیل پاتا ہے۔ اسی لئے کیوں، اور کیسے کے سوالات بنیادی اہمیت کے حامل ہیں۔ (قیصر الاسلام، ۱۹۸۸ء، ص ۳۶، ۱۳۹)

اقبال بھی اپنے دوسرے خطبے میں محسوسات و مدرکات کے تین مراتب کا ذکر کرتے ہیں؛ مادہ، حیات اور نفس یا شعور۔ طبیعیات میں ہم مادی دنیا کا مطالعہ کرتے ہیں تو صرف اس حیثیت سے جس سے حواس کی بدولت اس کا انکشاف ہوتا ہے۔ (Iqbal, n.d., p. 26) پھر اقبال محسوسات و مدرکات کے دوسرے عوالم یعنی حیات اور شعور پر نظر ڈالتے ہیں۔ علم، ان کے خیال میں شعور ہی کے ایک مرتب اور منظم بیان کا دوسرا نام ہے۔ (Iqbal, n.d., p. 33) حیات اور شعور کی دنیا میں ہمیں غایت اور مقصد کے تصورات اختیار کرنا پڑتے ہیں، جو علت کی طرح خارج کی بجائے داخل سے اثر انداز ہوتے ہیں۔ (Iqbal, n.d., p. 34)

درج بالا مدرکات کے مدارج کا تصور اقبال قرآن (القرآن، ۷:۴؛ ۲۲:۵۰؛ ۵۴:۵۰) سے اخذ کرتے ہیں۔ اس طرح انہوں نے اپنی عبقریت کو ایک آزمودہ فلسفے میں مدغم کرتے ہوئے

مذہبی تحریک (اسلام) کو اپنایا ہے ۔ (شاہد، ۱۹۷۲ء، ص ۱۰۶) اس طرح سے اقبال کی فکر تصوریت کا رنگ لئے ہوئے ہے، اور خطبات میں کئی مقامات ایسے ہیں جہاں انہوں نے سائنس کے طریقوں اور فلسفیانہ الٰہیات کا جو نقطہ نظر حقیقت مطلقہ کے بارے میں ہے، سے اختلاف کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

> سائنس کے لئے تو یہ بھی ممکن ہے کہ مابعد الطبیعیات کو سرے سے نظر انداز کر دے، یا پھر جیسا کہ لانگے کا خیال تھا، یہ سمجھیں کہ اس قسم کی شاعری میں کیا مضائقہ ہے، یابقول نطشے یہ کہ آدمی بڑا ہو جائے تو اسے اس مشغلے کی اجازت ہونی چاہیئے۔(Iqbal, n.d., p. 146)

سچ تو یہ ہے کہ مابعد الطبیعیات کی واقعی قدر و قیمت ہے لیکن مختلف نوعیت کی، اس کا تعلق حقائق کے انبار سے نہیں بلکہ پہلے سے معلوم حقائق کی تعبیر سے ہے، انہیں زیادہ کلی اور زیادہ وسعت نظر سے دیکھنے میں۔(Taylor, 1961, p. 47)

تصوریت، بنیادی طور پر اخلاقیات (Ethics) یا رویہ (conduct) سے متعلق نہیں، اگر چہ کئی اخلاقی نظریات بھی کبھی کبھار اس سے متعلق نظر آتے ہیں۔ ڈکشنری آف فلاسفی میں اسے یوں بیان کیا گیا ہے کہ؛

> Full-blooded idealism holds that reality is mental. "To be is to be perceived" as Berkeley said. Matter does not exist except in the form of ideas in the mind or as a manifestation of mental activity. The 'Mind' in question may be one's own mind (solipcism) mind in general, or the mind of God (Berkeley) (Lacey, 1976, p. 86)

اقبال کا فلسفہ بنیادی طور پر مذہبی، الہیاتی ہی ہے، اگر چہ بقول نکلسن وہ فلسفے کو بھی مذہب کے تابع نہیں کرتے۔ اس لئے فرماتے ہیں کہ مذہب کا مقصد عمل ہے نہ کہ انسان کے عقلی اور دماغی تقاضاؤں کا پورا کرنا۔ (اقبال، ۱۹۱۶/۱۹۸۶ء، ص ۶)اقبال کے لئے مذہبی صداقتیں بنیادی ہیں اور از بس اہمیت رکھتی ہیں اور وہ ان ہی صداقتوں کا اثبات کرنا چاہتے ہیں،

کیونکہ صرف نظریہ اور محض حسی تجربہ، دونوں ہی ان صداقتوں کے اثبات میں ناکام رہتے ہیں۔ (انور، ۱۹۸۸ء، ص ۱۸)؛ (Thilly, 1955, p. 416) کیونکہ مدرکات و تصورات دونوں ہی تمام علم کی بنیاد ہیں۔

تمام مذاہب ہم میں فوق الحواس اور وراء الوراء حقیقت مطلقہ کا شعور پیدا کرتے ہیں۔ اقبال کا فلسفہ اصل میں خودی کا فلسفہ ہے اور یہی بیک وقت ان کی فکر کا نقطہ آغاز بھی ہے اور بنیاد بھی۔ یہ خودی ہی انہیں مابعد الطبیعیات کی شاہراہ تک پہنچاتی ہے، کیونکہ یہ ذات یا خودی ہی کا وجدان ہے جو مابعد الطبیعیات کو اقبال کے لئے ممکن بناتا ہے۔(انور،۱۹۸۸ء، ص۲۱،۴۹)

اقبال کی اس مابعد الطبیعیاتی فکر پر کئی الٰہیاتی فلسفیانہ (Theologico-Philosophical) نظریات کے اثرات ہیں، جو اس وقت فیشن میں تھیں، جب اقبال یورپ میں پڑھ رہے تھے۔ یہ بجا ہے کہ ان کی فکر کا تانا بانا بنیادی طور پر تصوریت اور حقیقیت سے بنا ہے تاہم اس میں مدھم اثرات تاریخیت (Historicism) اور روحانیت کے بھی ہیں۔(Maruf, 1987, p. 265)

لیکن اقبال تصوریتی مقام سے انحراف اس وقت کرتا ہے جب وہ فلسفہ کے مسائل کے حل کے لئے ان کے عقلی اور قیاسی طریقوں کو رد کر دیتا ہے۔ اب وہ فلسفہ روح کی معیت میں اس فلسفے کا درس دیتا ہے جو ہمہ نفسی (Panpsychist)، متحرک (activist) غایتی و مقصدی (Teleological) اور روحانیتی (Spiritualistic) ہے۔ (Maruf, 1987, p. 267) اس کا اظہار خطبات میں ہوتا ہے، جب وہ مادہ کو ادنٰی درجے کی خودیوں کی ایک بستی قرار دیتے ہیں:

> Matter is a colony of lower order Egoes. (Iqbal, n.d., p. 84)

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال نے علوم کی ماہیت اور ان کے مقاصد پر اظہار رائے کرتے ہوئے اپنے مخصوص نقطہ نظر کی نشاندہی کی ہے۔ اس کی پرچھائیاں یوں تو خطوط اور اشعار

میں جا بجا جھلک دکھلاتی ہیں لیکن علمی نقطہ نظر سے اس موضوع پر تفصیلی حوالے ان کی انگریزی تصنیف *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* میں تلاش کئے جا سکتے ہیں۔ اقبال نے اسی تسلسل میں علم الٰہیات کو رد کیا ہے جو یونانی اور ویدانت فلسفوں کے تاثر سے مابعد الطبیعیات اور تصوف کے سہارے اسلامی افکار و نظریات سے پیوند ہو گیا ہے۔ اسی طرح انہوں نے اٹھارہویں اور انیسویں صدی کی کلاسیکی طبیعیات کے تحت تسلیم کی جانے والی مادیت محض سے بھی انکار کیا ہے۔ (صدیقی، ۱۹۸۸ء، ص ۱۱۲)

مابعد الطبیعیاتی سوالات عملی آدمی کے لئے بیشک بے معنی نظر آئیں لیکن ہمارے مابعد الطبیعیاتی عقائد اہمیت رکھتے ہیں، جیسا کہ آلڈس ہکسلے (Aldous Huxley) کہتا ہے: "ہمارے اعمال کے حتمی تعین کا انحصار انہی پر ہے۔ (Huxley, 1937, p. 10) چاہے وہ سیاسیات ہو یا معاشیات یا پھر عملی زندگی، زندہ رہنا ایک فلسفہ رکھنا ہے۔

بالکل اسی طرح ایک مابعد الطبیعیاتی نقطہ نظر زندگی کا ایک لازمی نتیجہ ہے۔ سائنس کو مابعد الطبیعیاتی سوالوں سے نفرت اس لئے ہے کہ یہ زیادہ تر تجرباتی حقائق سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن جیمز جینز (James Jeans) ہمیں بتاتا ہے کہ آج کل:

> There is a wide measure of agreement...that the stream of knowledge is heading towards a non-mechanical reality; the universe begins to look more like a great thought than a great machine. (Jeans, 1930, p. 137)

کیونکہ سائنس دان کو بھی فکری پہلو کو نظر انداز کرنا آسان نہیں، اس طرح وہ بھی ایک مابعد الطبیعیاتی ہی ہے۔ اور یوں عہد جدید کی جس سائنسی ترقی کے نتیجہ میں مادیت کا فلسفہ پیدا ہوا تھا اسی کی مزید ترقی کے بطن سے بالآخر تصوریت یا ذہنیت (Mentalism) کا فلسفہ جنم لے کر رہا۔ (عبد الباری ندوی، ۱۹۹۴ء، ص ۲۰۴)

تقریباً ہر مکتبہ فکر اور ہر مفکر، جو بھی اسلامی عقیدے کی ایک با اصول تفہیم کی کوشش کرتا ہے اسے عقل یا عقلی استدلال پر انحصار کرنا پڑتا ہے۔ لیکن اقبال استدلال کے اس طریقے سے

مطمئن نہ تھے۔ مابعد الطبیعیات کو حسی علم کی رسائی کے حوالے سے محدود نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ حسیاتی علم ایسا کوئی درجہ (category) نہیں رکھتا جس کے ذریعے سے حقیقت کو گرفت میں لایا جا سکے۔ برہانی (discursive) استدلال (اقبال، ب. ت.-ب، ص ۳۵۶؛ اقبال، ب. ت.-الف، ص ۳۲) حقیقت کے حرکی پہلو کو گرفت میں نہیں لا سکتا، جو کہ مابعد الطبیعیات اور فلسفہ، مذہب کے درست ہونے کا واحد اشارہ ہے۔(Iqbal, 1984, p. xi)

لہٰذا، فلسفیانہ فکر کے میدان میں سب سے دشوار کن مرحلہ اگر کوئی ہے تو وہ یہ کہ تفکر کے عمل کو کس طرح سے منظم و باضابطہ بنایا جا سکتا ہے۔ کیونکہ یہی اس عمل کی سب سے اہم ضرورت ہے۔ کام مشکل اس لئے ہے کہ اس کا سابقہ کچھ ایسے مسائل سے رہتا ہے مثلاً حیات، نفس، لافانیت، خدا اور اقدار وغیرہ، اور یہ کہ ان ذاتوں، ان اصولوں پر غور و فکر کی راہیں تجربہ مشاہدہ کے لئے عام طور پر کھلی نہیں ہیں۔ (قیصر الاسلام، ۱۹۸۸ء، ص ۲۹۳–۲۹۴) اس کے لئے ضروری ہے کہ ایک جامع نظام فکر قائم کیا جائے۔ اقبال کا نظام فکر ایک جامع نظام ہے جو کونیات، علمیات، قدریات؛ اخلاقیات و جمالیات ہر پہلوئے حیات کا احاطہ کرتا ہے اور اس ضمن میں ہر طریقہ استدلال کو بھی بروئے کار لاتا ہے۔

اس سلسلے میں، اقبال اپنی تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں پہلا خطبہ ان ہی سوالات سے شروع کرتے ہیں کہ کائنات کی ساخت کیا ہے؟ اس میں بنیادی مستقل عنصر کی موجودگی اور اس کائنات سے انسان کا تعلق اور مقام کیا ہے؟ حقیقت کے متعلق یہ سوالات مابعد الطبیعیات کے مفروضے ہیں، جو حقیقت کے کسی ایک پہلو سے نہیں بلکہ حقیقت بطور کل سے متعلق ہیں۔ اقبال کے خیال میں سائنسی طریقے کی تحقیق، مابعد الطبیعیاتی سے زیادہ محتاط اور درست و ٹھوس ہے اور کم نزاعی بھی، کیونکہ وہ حقیقت کے مخصوص پہلوؤں سے نپٹتی ہے لیکن مابعد الطبیعیات بھی ابھی تک دلچسپی اور تحقیقات کا میدان بھی ہے کیونکہ صرف یہی ایک ایسا شعبہ ہے جو حقیقت کو بطور کل لیتا ہے۔ مذہب اور اعلیٰ شاعری بھی حقیقت تک بطور ایک کل کے رسائی کرتی ہیں

لیکن یہ رسائی ایک آزاد تحقیق کی سی نہیں، (Iqbal, n.d., p. 1)لہذاما بعد الطبیعیات کے مقابلے میں غیر سائنسی ہے۔ فرماتے 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. (Iqbal, n.d., p. 1)

لہٰذا فلسفہ کو اپنی آزاد تحقیق کی روح بر قرار رکھتے ہوئے علم کے تمام مختلف ذرائع سے فائدہ اٹھانا چاہئے، چاہے وہ تجربات ہوں، حسی ادراک، عقل یا وجدان۔ اس لئے علمیات فلسفے کا سب سے بنیادی عنصر ہے اور اس کی جھلک اقبال کے تمام فلسفیانہ نظریات میں نمایاں نظر آتی ہے۔ (Iqbal, 1984, p. 252) کیوں کہ فلسفے کا اصل وظیفہ تخلیقی فکر کا استنتاج ہے۔

فلسفہ اقبال تصوریتی پہلو، رکھتے ہوئے بھی خارجی عالم کی ماہیت کو نظر انداز نہیں کرتا۔ جیسا کہ برگساں کا بھی یہی خیال ہے کہ تمام فلسفے حقیقت کی ماہیت کے بارے میں ایک فطری تعصب سے آغاز کرتے ہیں، ساری ما بعد الطبیعیات اس نقص کی حامل ہے کہ اس کی تفتیش جامد، سکونی اور مستقل حقیقیت کی تلاش میں ایک پہلے سے طے شدہ سفر ہے۔ لہذا ہمیں موضوع (یعنی ذات مدرک) اور اس کے تجربے سے آغاز کرنا چاہیئے کیونکہ ہم موضوع کو براہ راست وجدانی طور پر جانتے ہیں۔ (انور،۱۹۸۸ء، ص۸۷–۹۰)

اقبال کے نظام فکر میں مذہبی یا الہیات پسندانہ شعور پر زور دینے میں دُعا اور حیات جاودانی کے تصور کا بڑا ہاتھ ہے۔ لیکن ان کا ایغوئے مطلق (اقبال، ۲۰۱۰ء، ص ۱۲۵) قدیم الہیت پسندوں کا خدا نہیں جو آسمانوں میں رہنے والا ہے۔ بلکہ ان کا خدا ساری کائنات کا احاطہ کرتا ہے، جیسا کہ قرآن میں ہے:

اللّٰهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ . (القرآن،۲:۲۵۵)

صرف اسی میں متناہی ایغو اپنی ہستی کو پاتے ہیں۔ (انور،۱۹۸۸ء، ص۱۲۷) اور یہ کہ:

متناہی خودی لامتناہی خودی کے سامنے حاضر ہو گی اپنی انفرادیت کو لئے۔ یہ نشوو نما کا معراج کمال ہے۔(اقبال، ۲۰۱۰ء، ص۱۷۷–۱۷۸)

فلسفہ اقبال کے جمالیاتی پہلو:

اقبال نے اپنے جمالیاتی افکار کو زیادہ تر شعر ہی کی صنف میں بیان کیا ہے۔ جس میں مستقل نثر کی نسبت منطقی نظم وضبط اور تسلسل کی توقع کم ہی کی جاسکتی ہے۔ فلسفہ و حکمت کا خاصہ یہ ہے کہ اس کا ایک مرکزی نقطہ یا محور ہوتا ہے، جس کے گرد اس کے افکار و تصورات گردش کرتے ہیں، اور جو ہر حال میں اپنے مرکز سے رابطہ رکھتے ہیں۔ علامہ کے نظام فکر کا بھی ایک محور و مرکز ہے جسے انہوں نے خود ہی خودی کی اصطلاح سے تعبیر کیا ہے۔(ناصر، ۱۹۶۳ء، ص۴۴۸)

اقبال کے خیال میں مرکز حیات، انسان میں "انا" یا شخصیت کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ شخصیت یا تکاشفی و تجاذبی حالت کا قیام انسان کا قیمتی سرمایہ ہے۔ جو شے شخصیت کو استحکام بخشے اچھی ہے اور جو اسے کمزور کر دے وہ بری ہے۔ فنون، مذاہب اور اخلاقیات کا فیصلہ شخصیت ہی کے نقطہ نظر سے کرنا چاہیئے۔(ناصر، ۱۹۶۳ء، ص۴۴۹)

غالباً یہ وحدت الوجودی عقیدے کا اثر تھا کہ اقبال اپنی فکر کے اولین دور میں حسن کے متعلق معروضی نظریے کے حامل نظر آتے ہیں۔ علامہ کے ایسا نظریہ رکھنے کی ایک وجہ یقیناً یہ بھی ہو گی کہ قرآن حکیم حسن کی معروضیت کی بھی تصدیق کرتا ہے۔ مگر وہ اس کے ساتھ حسن کے موضوعی رخ کو بھی تسلیم کرتا ہے۔

علامہ کے نزدیک یہ حسن معروضی ہی ہے جو انسان کے قلب و نظر کی زندگی کا سرچشمہ ہے؛ اور یہ زندگی ہی ہے جو کیف و سرور اور حرکت و ارتقا کی اصل حقیقت ہے۔(ناصر، ۱۹۶۳ء، ص۴۶۲–۴۶۳)

حسن ازل کی ہے نمود، چاک ہے پردہ وجود
دل کے لئے ہزار سود، ایک نگاہ کا زیاں

(اقبال، ب.ت.-ب، ص۴۳۸؛ اقبال، ب.ت.-الف، ص۱۱۴)

جمالیاتی فکر میں معروضیت سے نکل کر اقبال موضوعیت کے عالم میں آتے ہیں۔ یہاں انہیں ہر شے وہم و خیال یا تخلیق افکار ہی نظر آتی ہے۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہو گا کہ اس عالم میں وہ کائنات کی ہر موجود و مشہود چیز کے وجود کو خودی ہی پر موقوف سمجھتے ہیں۔ (ناصر، ۱۹۶۳ء، ص ۴۶۴)

این جہاں چیست ؟ صنم خانہ پندار من است
جلوہ او گرو دیدہ بیدار من است
ھستی و نیستی از دیدن و نا دیدن من!
چہ زمان و چہ مکان شوخی افکار من است
ای من از فیض تو پائندہ نشان تو کجا است؟
این دو گیتی اثر ماست، جھان تو کجا است؟

(اقبال، ب۔ت۔-ہ، ص ۴۰۹؛ اقبال، ب۔ت۔-ب، ص ۱۷)

اپنے فکر کے اس دور میں علامہ دبستان تصوریت سے بہت زیادہ مرعوب نظر آتے ہیں۔ وہ ایک منتشر قسم کے موضوعیت پسند مفکر کی طرح کائنات کے وجود اور حسن کو تخلیق بالحق نہیں بلکہ تخلیق بالموضوع یا ان کی اپنی اصطلاح میں تخلیق باخودی سمجھتے ہیں۔ اسرار و رموز میں اس کا ماحصل یہ ہے کہ یہ کائنات دراصل خودی کا اپنا ہی خارجی عالم ہے جسے وہ اپنی نشو و نما، ارتقاء تکمیل، حُسن موضوعی اور لذت و حظ کے لئے تخلیق کرتی ہے، اس اعتبار سے یہ حقیقی عالم نہیں ہے یہ تو محض خودی کے کرشمے سے ایسا نظر آتا ہے۔ لہذا وجود کسی شکل و صورت میں ہو، یہ جوہر خودی کا اظہار ہی ہوتا ہے۔ (ناصر، ۱۹۶۳ء، ص ۴۶۵-۴۶۶) گویا کہ:

وجود کیا ہے، فقط جوہر خودی کی نمود
کر اپنی فکر کہ جوہر ہے بے نمود تیرا

(اقبال، ب۔ت۔-د، ص ۵۴۶؛ اقبال، ب۔ت۔-ج، ص ۴۶)

اسی طرح مادیت کی تردید میں وہ حد سے زیادہ موضوعیت پسند ہو جاتے ہیں:

ھر چہ از محکم و پائندہ شناسی گزرد
کوہ و صحرا و بر و بحر وکراں چیزی نیست

(اقبال، ب۔ت۔-ہ، ص ۵۱۲؛ اقبال، ب۔ت۔-ب، ص ۱۲۰)

اس کی روشنی میں یہ صاف نظر آتا ہے کہ اقبال کے نزدیک ہمیں حُسن کی تلاش و جستجو خارجی معروضات میں کرنے دیا بجائے اپنے اندر ہی کرنا چاہیئے جو حقیقت میں حسن کا سرچشمہ ہے:

حسن کا گنج گراں مایہ تجھے مل جاتا
تو نے فرہاد نہ کھودا کبھی ویرانہ دل

(اقبال، ب۔ت۔-د، ص ۹۳؛ اقبال، ب۔ت۔-الف، ص ۷۷)

وحدت الوجودی، معروضی اور موضوعی عوالم کا مشاہدہ کر لینے کے بعد علامہ اقبال آخر کار حقیقت کے عالم میں پہنچ جاتے ہیں۔ جسے جدید فلسفیانہ اصطلاح میں معروضیت موضوعیت کے عالم سے تعبیر کرتے ہیں (ناصر، ۱۹۶۳ء، ص ۴۶۸-۴۶۹) ہیگل بھی حُسن کو موضوع اور معروض کے باہمی تعلق کی پیداوار سمجھتا ہے۔ (ناصر، ۱۹۶۳ء، ص ۵۴۲) اس مقام پر انسان پر یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ حسن کے متعلق معروضی اور موضوعی دونوں نظریے ناقص ہیں، کیوں کہ ان میں سے ہر ایک حقیقت کے صرف ایک ہی رخ کی ترجمانی کرتا ہے لہذا تنہا معروضیت موضوعیت کا نظریہ ہی درست ہے۔ (ناصر، ۱۹۶۳ء، ص ۴۶۹) اسی لیے اقبال اقرار کرتے ہیں:

تن و جان را دو تا گفتن کلام است
تن و جاں را دو تا دیدن حرام است

(اقبال، ب۔ت۔-ہ، ص ۵۴۷؛ اقبال، ب۔ت۔-ب، ص ۱۵۵)

مزید یہ کہ، جیسا کہ قرآن حکیم ہی نے سب سے پہلے انسان کو واضح طور پر اس جمالیاتی حقیقت سے آشنا کیا کہ حسن جامد نہیں بلکہ حرکی اور ارتقائی ہے۔ چنانچہ علامہ بھی حُسن کی حرکی اور ارتقائی نوعیت پر اعتقاد رکھتے ہیں اور انہوں نے اس حقیقت کو بیان کرنے کے لئے کئی دلچسپ پیرائے اختیار کئے ہیں۔ (ناصر، ۱۹۶۳ء، ص ۴۷۲)

ایک صورت پر نہیں رہتا کسی شے کو قرار
ذوق جدت سے ہے ترکیب مزاج روزگار

(اقبال، ب۔ت۔-د، ص ۱۷۸؛ اقبال، ب۔ت۔-الف، ص ۱۶۲)

یہ شعر اور فکر، قرآن کی ان تعلیمات کی تعبیر نظر آتا ہے:

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (القرآن،۲۹:۵۵)

اس حقیقت کو یورپ میں برگساں (Bergson) نے پیش کیا۔ اقبال حسن کے اسی حرکی اور ارتقائی نظریے کے باعث حکمائے جمالیات میں ایک منفرد و ممتاز حیثیت رکھتے ہیں۔(ناصر،۱۹۶۳ء، ص ۴۷۴)

تصوریت، مابعد الطبیعیات، الٰھیات، جمالیات و قدریات؛ اثباتیت کی زد میں:

منطقی اثباتیت نے بامعنی جملوں کے ضمن میں ایک اصول تصدیق پذیری وضع کرتے ہوئے چند شرائط کا سہارا لیا اور انہی کی آڑ میں تصوریت، مابعد الطبیعیات، الٰہیات و قدریات جیسے علوم کو بامعنی کی صف سے خارج کر دیا۔

موجودہ فلسفہ کی باا‌ثر تحریکوں میں ایک بہت ہی اہم و متاثر کن تحریک، یہ منطقی اثباتیت ہے ۔ اس تحریک کو زیادہ تر مقبولیت امریکی فلسفہ اور فکر میں ملی، جو اس کی نتائجیت (Pragmatism)، عملیت (Operationalism) اور حقیقیت (Realism) کے فلسفیانہ میلانات سے موافقت کا نتیجہ ہے۔

برطانیہ میں اس کا تعلق زیادہ تر مور (G.E.Moore) اور رسل (Russell) کے تحلیلی (Analytical) اور حقیقتی فلسفوں کے ساتھ رہا۔ منطقی اثباتیت نے اپنی مختصر ترقی کے راستے میں کئی بنیادی تبدیلیاں کیں، اگرچہ تحریک کے مختلف نمائندوں کے درمیان بہت اختلاف ہے پھر بھی اثباتی پوزیشن کا بنیادی خاکہ بالکل واضح ہے۔ (Thilly, 1955, p. 594)

اثباتیوں نے تمام علوم کو تین قسم کے جملوں تک محدود قرار دیا اور علم کے صوری (Formal) یا قبل تجربی a-prion) پہلوؤں اور تجربی یا (Posteriori) پہلوؤں پر توجہ مرکوز کی۔ اس طرح سے صرف تجربی وواقعاتی یا تکراری بیانات کی درست قرار دیئے گئے۔

صوری پہلو سے ان کی کامیابی جدید ریاضیاتی منطق اور ساتھ ہی لسانیاتی تجربہ کی تیکنیک ہے، جس سے وہ اپنے اسی مقصد کی تائید حاصل کرتے ہیں کہ قبل تجربی علم تحلیلی یا تکراری ہے، اثباتیت، کانٹ کے دعوی ترکیبی قبل تجربن (Synthetic Apriori) کی صحت سے انکار کرتے ہوئے، لائیبنز (Leibnitz) کی اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ قبل تجربی علم ہمیشہ تحلیلی (Analytical) ہوتا ہے۔(Thilly, 1955, p. 595)

مور (Moore) نے اپنی کتاب اصول اخلاقیات (مور، ۱۹۶۳ء) میں مابعد الطبیعیاتی کا مفہوم کیا ہے؟ کے ضمن میں لکھا کہ اصل مابعد الطبیعیات کی ابتدء اس قسم کی صداقتوں کو، یعنی ان صداقتوں کو جنہیں 'عالمگیر' کہا گیا ہے، اور اس لازی عدم مشابہت کو تسلیم کرنے سے ہوتی ہے جو ان صداقتوں میں اور ان اشیاء میں ہوتی ہیں جنہیں ہم دیکھ سن، چھو اور محسوس کر سکتے ہیں۔ افلاطون سے لے کر اب تک ایسی عالمگیر صداقتوں کا مابعد الطبیعیاتی علماء کے استدلال میں بڑا حصہ رہا ہے اور ان علمانے اس فرق کی طرف توجہ دلا کر، جو ان صداقتوں اور ان چیزوں میں ہوتی ہے جنہیں میں نے فطری چیزیں کہا ہے علم کی ایک اہم خدمت انجام دی ہے۔ یہی خدمت، انہیں دوسرے فلسفیوں سے، جو تجربی فلسفی ہیں اور زیادہ تر برطانوی ہیں، ممتاز کرتی ہے۔

مور کے خیال میں مابعد الطبیعیاتی قضیے فوق الحواس حقیقی کائنات کے وجود کی بابت ہوتے ہیں، ایسی شے جو ادراک کا معروض (object) نہیں ہوتی اور جو کسی ایسی شے سے، جو ادراک کا معروض ہوتی ہے، استنباط کے انہی قاعدوں کے تحت مستنبط نہیں ہو سکتی جن کی مدد سے ہم کائنات فطرت کے ماضی اور مستقبل کو مستنبط کرتے ہیں۔(مور، ۱۹۶۳ء، ص ۱۷۰-۱۷۲)

اسی لئے مور کہتا ہے کہ مابعد الطبیعیاتی اخلاقیات بھی فطرتیتی مغالطے (Naturalistic Fallacy) پر مبنی ہے۔ مابعد الطبیعیات مستقبل کی حقیقت کا پتا دینے کا نہیں بلکہ کسی ایسی حقیقت کی ماہیت بتانے کا دعوی کرتی ہے جو ابدی ہے اور جسے بدیں وجہ بدلنے کی طاقت ہمارے افعال میں نہیں ہو سکتی۔ اس قسم کی واقفیت کا حقیقتاً عملی اخلاقیات سے

تعلق ہو سکتا ہے لیکن یہ تعلق لازماً خالص منفی نوعیت کا ہو گا۔(مور، ۱۹۶۳ء، ص۱۷۷)اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس تعلق کا تقاضانہ صرف یہ ہے کہ اس قسم کی ابدی حقیقت کا وجود ہے بلکہ یہ بھی ہے، کہ جیسا کہ عام طور پر ہے، کہ اس کے علاوہ اور کچھ بھی حقیقی نہیں، اس لئے اثباتیوں کا زیادہ زور زبان اور اس کے تجزیہ پر ہی مرکوز ہے۔

گویا انسان نے اپنی طویل تاریخ میں جو اکتسابات کئے ہیں، ان میں انتہائی بیش بہا "زبان" ہی ہے۔ تمام علوم اسی کے سہارے وجود میں آتے رہے ہیں اور فکری جولاں گاہوں کو اس کی مدد سے طے کیا جاتا ہے۔(صدیقی،۲۰۰۹ء، ص۹)

ہم انفرادی بات چیت کو زبان نہیں کہتے بلکہ اسے زبان کا مظہر نمونہ یا نمائندہ سمجھتے ہیں۔ کیونکہ ہمارے لاشعور میں زبان کے کچھ نہ کچھ قاعدے اور ضابطے ہوتے ہیں اس لئے زبان کے تصور کے ساتھ ساتھ اس کے اجزائے ترکیبی، ان کی تالیف و ترکیب ترتیب اور زمروں کا ہلکا سا تصور بھی اُبھرتا ہے۔ گویا زبان ایک طرح کے قاعدوں اور ضابطوں کا سیٹ ہے۔ اس میں آوازوں، ارکان، کلموں، فقروں اور جملوں کی تنظیم بھی ہوتی ہے اور معنویاتی تنظیم بھی۔ اس طرح زبان ایک ایسا مرکب نظام ہے جو صوتی نظام، گرائمر کے نظام اور معنویاتی نظام سے ترکیب پاتا ہے۔(صدیقی،۲۰۰۹ء، ص۲۰-۲۱)

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ زبان فکر کے وسیلے کی حیثیت سے اُبھری ہے اور انسان کی معقولیت کسی قدر اس کے ملکہ گویائی کے ساتھ ساتھ ارتقاپذیر رہی ہے۔ لسانی فلسفہ اور نفسیات میں زبان اور فکر کے باہمی تعلق اور اس کی حقیقی نوعیت کو پوری طرح بے نقاب نہیں کیا جاسکا ہے۔(صدیقی،۲۰۰۹ء، ص۲۳-۲۴)

زبان کی اسی اہمیت پر زور دیتے ہوئے اثباتیت، خصوصاً لسانی فلسفے نے بیانات کے وقوفی (cognitive) اور غیر وقوفی (non-cognitive) معنی میں بھی تفریق قائم کی۔ وقوفی بیانات، وظائف رکھتے جب کہ غیر وقوفی محض ہیجانی یا ہدائتی کے زمرے میں آتے ہیں۔ پہلے پہلو میں منطقی، ریاضیاتی اور واقعاتی یا تجرباتی بیانات شامل ہو سکتے ہیں۔ جب کہ دوسرے میں

صرف تصویر سے متعلق جذباتی اور ارادی و تجربی (volitional-motivational) جملے۔ اثباتیوں کے خیال میں بیانات کی اس تفریق کو نظر انداز کرنے سے ہی کئی فرضی مسائل پیدا ہوتے ہیں، جو حقیقت میں مسائل ہوتے ہی نہیں یہ دوسری قسم کے جملے عملی زندگی میں ناگزیر ہو سکتے ہیں لیکن اہمیت سے بالکل خالی ہیں، نہ درست ہیں اور نہ غلط۔ اس پریشانی سے زبان کا درست استعمال ہی نجات دلا سکتا ہے۔ اس لئے اثباتیوں نے تمام مابعد الطبیعیات کو بے معنی (nonesense) کے زمرے میں شامل کیا ہے، کیونکہ مابعد الطبیعیاتی جو نیستی کی حقیقت (Reality of Nothing) پر یقین رکھتے ہیں، اس طرح سے وہ لسانی پھندے میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔ (Qadir, 1965, pp. 20–23) وہ سوچتے ہیں کہ نیستی (nothing) چونکہ بنیادی طور پر ایک مستقل لفظ ہے، یہ ایک شے کا نام ہے۔ (Heidegger, as cited in Qadir, 1965, p. 23) ایئر (Ayer) کے مطابق اس طرح سے فلسفی مغالطے کا شکار ہو جاتا ہے اور یہی غلطی تمام مابعد الطبیعیات کی جڑوں میں موجود ہے، اور ساتھ ہی ان تمام علوم میں بھی جن کا تعلق اس قسم کے غیر تجربی اور غیر حسی مواد سے ہے جس کی تصدیق یا تکذیب ممکن نہیں ہو سکتی۔ (Qadir, 1965, p.24) ان خیالات کا اظہار اقبال کے معاصر اثباتی فلسفیوں میں وضاحت سے نظر آتا ہے، جن میں آسٹریلیا کے مفکر بریٹانو (F. Bretano 1838-1917) اور معروف برطانوی فلسفی مور (G.E.Moore) برٹرینڈ رسل (B.Russell) اور الفرڈ نارتھ وائیٹ ھیڈ (Whitehead) شامل ہیں جو تمام اقبال کے معاصرین ہیں۔

جان میکاوری (John Macquarrie) کے خیال میں، جدید فلسفہ تصوریت سے، اور ایک نظام کی تشکیل کی بجائے تجزیے کی طرف جانے میں مور ہی کا مرہون منت ہے۔ (Macquarrie, 1981, pp. 228–229) مور کا مشہور کام تصوریت کا رد جو ۱۹۰۳ء میں سامنے آیا، اقبال کے انگلینڈ اور جرمنی روانہ ہونے سے صرف دو سال قبل۔ یہ کتاب

برطانوی فلسفہ، تصوریت میں ایک اہم موڑ ثابت ہوئی۔ مور ہیگل کی مطلق تصوریت کو مکمل طور پر رد کر دیتا ہے۔(Maruf, 1987, pp. 210–211)

اسی طرح برٹرینڈ رسل (Russell) جس کے تصورات سے اقبال خطبات میں بحث کرتے ہیں، خصوصا "مادہ" (matter) اور "حرکت" (movement) کے دو اہم مابعد الطبیعیاتی تصورات کے بارے میں اقبال اپنے دوسرے خطبے میں رسل کے خیالات کو حوالے شامل بحث کرتے ہیں کہ:

بہ الفاظ مسٹر رسل، نظریہ اضافیت نے زمانے کو زمان و مکان میں مدغم کرتے ہوئے شے کے روایتی تصور پر جو ٹھوکر لگائی ہے وہ فلسفیوں کے دلائل سے آج تک نہیں لگی۔ مادے کی تعریف بالعموم یوں کی جاتی ہے کہ اس سے مراد ہے کوئی ایسی شے جو زمانے میں استمرار اور مکان میں حرکت کرتی ہے لیکن جدید اضافی طبیعیات نے اس نظریے کو رد کر دیا ہے اور اب آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ مادی اشیاء عبارت ہیں ان اشیاء سے جو اپنی بدلتی ہوئی حالتوں کے باوجود اپنے آپ کو برقرار رکھتی ہیں، برعکس اس کے باھم دگر مربوط حوادث کا ایک نظام۔ جمود کا قدیم تصور ختم ہوا اور اس کے ساتھ ساتھ وہ سارے خصائص بھی جن کی بنا پر مادیین کی کبھی یہ رائے تھی کہ مادے کا وجود ہمارے تیز خرام خیالات سے بھی کہیں زیادہ محکم اور پائیدار ہے۔ (Iqbal, n.d., pp. 27–28)

جان مکاوری نے اس پر مزید رائے دی ہے کہ رسل کے لئے بحیثیت ایک خشک تجربیت پسند اور مکمل منطقی کے، ایک فطری بات تھی کہ وہ بہت سے مذہبی عقائد کو رد کر دے مثلاً عیسائی عقائد، اقبال کے برعکس، وہ نہایت آزادی سے دنیا کا ایک مادیتی نظریہ بیان کرتا ہے، اور مذہبی تعبیرات کو رد کر دیتا ہے(Macquarrie, 1981, p. 230)

اپنی منطق کا اطلاق کرتے ہوئے وہ لافانیت (immortality) اور خدا کے وجود کو رد کر دیتا ہے۔ اس کا استدلال ہے کہ مذہب کائناتی طاقتوں کی خیر کے طور پر نمائندگی کرتا ہے لیکن حقائق کی دنیا کسی صورت بھی بالکل خیر نہیں ہے۔ (the world of fact, after

all, is not good) (Russell, 1951, pp. 46–57) یہاں رسل کی بنیادی پوزیشن یہ ہے کہ

> Our knowledge of the external world must be obtained by valid logical procedures, and while science is able to point to such procedures, religion is not. " (Macquarrie, 1981, p. 231)

رسل کو مشکل یہ درپیش ہے کہ اس نے اپنے آپ کو صداقت اور علم کے حصول کے بارے میں صرف منطقی تجزیئے تک محدود کر دیا ہے، جن کے لئے وہاں کوئی ضمانت ہی نہیں۔ جب کہ اقبال کے مطابق انسانی تجربے کی دوسری سطحیں بھی ہیں۔

> There are other levels of human experience, capable of being systematized by other orders of space and time... levels in which concept and analysis do not play the same role as they do in the case of our normal experience." (Iqbal, n.d., pp. 144–145)

اس طرح اقبال اثباتیوں کو خاطر میں نہیں لاتے۔ تجزیہ و تحلیل ایک معنی میں ہمیشہ فلسفے کا ایک اہم حصہ رہا ہے۔ لیکن اثباتیت اور اس کے حامیوں کے زیر اثر، بہت سے بیسویں صدی کے انگریزی فلسفوں نے یہ فرض کر لیا کہ اخلاقیات، سیاسیات اور جمالیات جیسے مضامین میں مستقل و بنیادی نتائج عقلی دلائل سے حاصل نہیں کئے جاسکتے، یہ مضامین رویے (attitude) اور ایمان (persuation) کا معاملہ ہیں، فلسفہ صرف فکر کا تجزیہ کرتا ہے۔ (Lacey, 1976, pp. 159–160)

اب چونکہ فلسفہ میں اثباتیت نے تمام غیر تجرباتی تصورات کو بے معنی کہہ کر رد کر دیا ہے لیکن ان کا یہ رویہ بنیادی طور پر غیر فلسفیانہ ہے، اس لئے کہ یہ مظاہر کی حتمی توجیہہ کا پس منظر نظر انداز کر دیتی ہے۔ فلسفہ، منطقی اثباتیوں کے لئے، زبان کی تنقید (Critique of Language) ہے۔ یہ درست ہے کہ ہمیں ان تصورات کو جنہیں ہم استعمال کرتے ہیں، ابہام سے پاک کر لینا چاہیئے لیکن ایسا کرنا فلسفے کا مقصد نہیں بلکہ اس کی ابتداء ہے۔ (Rahman, 1961, p. 147) اور اقبال ولیم جیمز کے حوالے سے برملا کہتے ہیں کہ

درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے نہ کہ جڑ سے۔ (Iqbal, n.d., p. 19; James, n.d., p. 21)

لیکن کبھی کبھی الفاظ فکر کا ساتھ نہیں دے سکتے اور اس کی ترجمانی سے قاصر رہتے ہیں۔ فکر مجرد الفاظ کی گرفت میں نہیں آتی۔ کلمے، خالص فکر کے تمام لطیف پہلوؤں، اس کی گہرائیوں اور باریکیوں کا احاطہ نہیں کر سکتے کیونکہ وہ معنی کی چند سطحوں تک ہی دلالت کر سکتے ہیں۔

اقبال کے مطابق خود آگہی وظائف فکر کی ایک مخصوص جولاں گاہ ہے اور نہاں خانہ باطن کو ٹٹولنے میں زبان بڑی موثر ثابت ہوتی ہے۔ موضوعی تجربات اور اخلاقی معیارات یا اقدار کی لسانی تشکیل کے بغیر خود آگہی نامکمل رہتی ہے۔ عامہ مفہوم میں معنی (meaning) کے معنی سب جانتے ہیں لیکن اس کی وضاحت کرنا مشکل ہے۔ سیاق و سباق کی مدد سے ہی مخصوص مفہوم یا معنی تک رسائی ہو سکتی ہے۔ گویا کلمے کے متعدد مفاہیم میں سے کسی ایک کا صحیح تعین محل استعمال، منصب یا وظیفے ہی کی مدد سے ہو سکتا ہے۔ (صدیقی، ۲۰۰۹ء، ص ۲۷–۳۵)

اثباتیوں کے مطابق ایسے جملے کم یا زیادہ کی صورت میں ہیجانات کو اُبھار سکتے ہیں لیکن ریاضیاتی اور تکراری جملوں کی فہرست میں نہ آنے والے بیانات اخلاقی اور الٰہیاتی ایک ہی کہلائیں گے، اور غیر وقوفی اور ناقابل تصدیق۔ ائیر (Ayer) کہتا ہے کہ ایک ملحد (Theist) یہ ایمان رکھ سکتا ہے کہ اس کے تجربات وقوفی تجربات ہوتے ہیں لیکن جب تک وہ اپنے علم کو ان قضیوں میں تشکیل نہ دے سکے، جو تجرباتی طور پر قابل تصدیق ہیں، ہمیں یقین ہے کہ وہ اپنے آپ کو دھوکا دے رہا ہے۔ (Qadir, 1965, p. 143)

اس طرح تنقیدی فلسفے سے مابعد الطبیعیات کو خارج کرنے کے لئے بہت سی کوششیں کی جاتی رہی ہیں۔ لیکن ہم تنقیدی فلسفے اور مابعد الطبیعیات کو بالکل جدا کر ہی نہیں سکتے۔ (Ewing, 1953, p. 18) مابعد الطبیعیات کا امکان قبل تجربی علم (Apriori knowledge) پر منحصر ہے، ہمارا تجربہ ہمیں اس قابل بنانے کے لئے بالکل کافی نہیں کہ ہم مابعد الطبیعیاتی خواہشات کے لئے تجربی میدان کی کوئی تعمیم مہیا کر سکیں۔ (Ewing,

(1953, p. 30) لیکن اس کے باوجود کانٹ نے بھی حقیقتاً تمام مابعد الطبیعیات کو خارج از امکان قرار نہیں دیا تھا، بلکہ خدا پر یقین، آزادی اور ابدیت جیسے مسائل کو یاد رکھا جن کی تصدیق اخلاقی دلائل سے ہو سکتی ہے۔ (Ewing, 1953, p. 41) کیونکہ فلسفیانہ سوالات میں: نظریاتی اور عملی دونوں حوالوں سے، سب سے اہم سوال "خدا" کی موجودگی کا ہی ہے۔ (Ewing, 1953, p. 221)

مابعد الطبیعیات کے اخراج کے باوجود منطقی اثباتیت کی اپنی ایک مابعد الطبیعیات ہے۔ اثباتیت نے جو کچھ بھی مذہب کے بارے میں کہا اس کا خلاصہ ایک ہی چیز ہے وہ یہ کہ مذہب کی زبان نہ تو بیانیہ ہے نہ تکراری، اور مزید یہ کہ غیر وقوفی ہے۔ اسے کوئی اُسی وقت قبول کر سکتا ہے اگر وہ اسے بامعنی ہونے کی صاف واضح اور معین (stipulated definition) تعریف ماننے پر راضی ہو، اگر نہیں تو پھر مذہب کی زبان، بے معنی ہی سمجھی جائے گی۔

صرف یہ سمجھنا کہ مذہبی زبان جذبات کو ابھارتی ہے درست نہیں، اس کے اور بھی کئی وظائف ہیں۔ جب مختلف جگہوں میں قرآن پاک کی آیات اس طرح شروع ہوتی ہیں:

"بسم اللہ الرحمن الرحیم" اللہ کے نام سے شروع جو بڑا مہربان نہایت رحم کرنے والا ہے۔ تو مقصد صرف لوگوں کے جذبات کو ابھارنا نہیں بلکہ خدا کی فطرت کے بارے میں بھی آگاہ کرنا ہے۔ لہٰذا مقصد صرف ایک نہیں، یعنی جذبات ابھارنے تک محدود نہیں، چاہے وہ احساسات ایک شخص کے مذہبی تجربے میں کتنے ہی اہم کیوں نہ ہوں۔ (Qadir, 1965, p. 144)

اقبال فرماتے ہیں کہ شاعری میں منطقی صداقت کی تلاش فضول ہے۔ تخیل کا نصب العین حُسن ہے، نہ کہ صداقت کسی شاعر کی عظمت کے ثبوت میں اس کے کلام کے وہ نمونے پیش نہ کیجیے جو آپ کی رائے میں صداقت کے ترجمان ہیں۔ (جاوید اقبال، ۱۹۸۳ء، ص ۷۵)

مذہب کی طرح شاعری بھی ذہن کی مختلف حالتوں کو بیان کرتی ہے اس کے احساسات میں بھی کوئی معروضی بنیاد نہیں ہوتی۔ جمالیاتی جملے جو حُسن و قُبح سے متعلق ہوتے ہیں یہ منطقی جملوں سے مختلف یوں ہیں کہ تصدیقاتِ ذوق کے متعلق صدق و کذب کا سوال جائز نہیں، کیونکہ جمالیاتی تصدیقات کی حیثیت عمومی نہیں ہوتی بلکہ موضوعی ہوتی ہے۔

یہ بھی سوال اُٹھایا جاتا ہے کہ آیا وہ طریقہ زندگی، جس کی طرف مذہب رہنمائی کرتا ہے، کوئی بنیاد رکھتا ہے یا نہیں۔ مذہب کی کرداری پالیسیاں، قصے کہانیوں کے ذریعے روحانی ترقی کا سامان کرتے ہیں۔ اگر ان کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے تو یہ سوال اٹھانا کہ وہ واقعاتی طور پر سچ ہیں یا نہیں، ایسی کہانیوں کا موازنہ شیخ سعدی کی "گلستان" اور "بوستان" کی ناصحانہ کہانیوں سے کیا جا سکتا ہے، جو اپنی فطرت میں ایسی ہی ہیں لیکن ان کے سچ یا جھوٹ کے بارے میں سوال نہیں اُٹھایا جا سکتا۔ اس طرح کی کہانیاں خدا فرشتوں اور جنوں و بھوتوں کے بارے میں ہیں، کیا ان کا مقصد بھی روحانی ترقی کا حصول ہے؟

اس کی روشنی میں یہ صاف نظر آتا ہے کہ مذہبی دعوے اپنا مقصد ہی حاصل نہیں کر سکتے اگر وہ کسی بھی معنی میں سچ نہ ہوں۔(Qadir, 1965, pp. 145–148)

مزید بر آں، خدا کی زبان کو بامعنی بنانے کی کوشش، ایک قسم کی مابعد الطبیعیات کے احیاء کے مترادف ہے۔ اور یہ کہا جاتا ہے کہ وقت کے بدلتے ہوئے مزاج کے خلاف ہے اور اگر یہ حقیقت ہے تو بہت افسوس ناک۔ اینگلو امریکن فلسفہ، مابعد الطبیعیات اور اس جیسے دوسرے شعبوں کو جگہ دینے میں بالکل آمادہ نظر نہیں آتا لیکن یورپی اور ساتھ ہی مشرقی فلسفہ ایک مضبوط مابعد الطبیعیائی روایت سے منسلک ہے۔ حتیٰ کہ آکسفورڈ اور کیمبرج کے لسانی فلاسفہ مابعد الطبیعیات سے اُس طرح دہشت زدہ نہیں جیسا کہ ماضی میں تھے۔ یقینا، کوئی بھی ناکام مہم اور تصوراتی و خیالی اڑانوں کو پسند نہیں کرتا، جو ماضی میں مابعد الطبیعیات کا ایک مخصوص حصہ رہے ہیں۔ یہ ضروری ہے کہ مابعد الطبیعیات بھی خود کو سائنس کی طرح کسی حد تک قابل فہم شعبہ کے طور پر منوائے۔(Qadir, 1965, p. 161)

مابعد الطبیعیات کی افادیت پر کھنے کے لئے کوئی معیار بھی ہونا چاہئے۔ یہ معیار عموما موافقت، ہم آہنگی، مطابقت، اطلاق و اخراج میں پایا جاتا ہے۔ ضروری ہے کہ مابعد الطبیعیات تناقض سے پاک ہو اور انسانی فکر کے تمام دھاگوں میں منظم اتحاد ہو مزید بر آں، یہ نہ صرف موضوعی زندگی اور خارجی دنیا پر منطبق ہو بلکہ اس لا محدود حقیقت کو بھی کسی حد تک روشن کرے۔ مذہب یہ کام عمدہ اور شافی طریقے سے کر سکتا ہے۔ کیوں کرتا ہے، یہ ایک لایعنی سوال ہے۔(Qadir, 1965, p. 161)

اس ضمن میں ڈاکٹر رفیع الدین کہتے ہیں کہ کرداریت اور اثباتیت، اور اس قسم کے دوسرے سطحیت پسند فلسفے عالمگیر انحطاط کی پیداوار ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان مفکرین و موجدین کی نگاہیں ابھی تک انسان کے حسی تجربات کی وجدانی اور مابعد الطبیعیاتی بنیاد پر نہیں پڑیں، جب کہ ہماری ساری عملی زندگی کا دارومدار غائب النظر مابعد الطبیعیاتی یا وجدانی حقائق پر ہے۔ یہی مابعد الطبیعیات ہماری عملی زندگی کی جان ہے اور اس کے بغیر ہم اپنی زندگی کے راستہ پر ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھا سکتے۔ ہر وہ حقیقت جسے ہم یقین کرتے ہیں شروع میں ایک مفروضہ ہی ہوتی ہے۔(رفیع الدین، ب.ت.، ص ۱۳، ۱۵)

اقبال اپنے ایک مکتوب میں فرماتے ہیں کہ وہ علم جس کا دارومدار حواس پر ہے علم حق کی ابتداء ہے۔ علم حق اول حواس، آخر حضور (اقبال، ب.ت.، ص ۱۹۷؛ جاوید نامہ، ب.ت.، ص ۲۰۳)

چونکہ خدا کی صفات محدود کائنات میں آشکار ہیں لہٰذا محسوس کائنات سے الگ نہیں۔ اور خدا کا علم بھی محسوس کائنات ہی کا علم ہے۔ اور یہ بات کہ وہ ہماری جسمانی آنکھوں سے مخفی ہے اس صداقت میں کوئی فرق پیدا نہیں کرتی۔ ایٹم (Atom) کو کسی سائنسدان نے عریاں نگاہوں سے آج تک نہیں دیکھا، اس کے باوجود اس کا علم یقینی اور موثر ہے۔ ایٹم کی طرح ہم خدا اور دیگر مذہبی ہستیوں کو بھی اس کے آثار و نتائج یا اعمال وافعال کے ذریعہ سے، جو مظاہر قدرت کی صورت میں ہمارے سامنے ہیں، جانتے اور پہچانتے ہیں، یعنی اس سارے علم کا انحصار اس کے

براہ راست مشاہدہ پر نہیں بلکہ اس کے آثار و نتائج کے مشاہدے پر ہے۔ اس طرح سے اثباتیت نے علوم کو صحیح اور معیاری علوم کے درجہ سے گرا دیا۔ (رفیع الدین، ب.ت.، ص ۲۲۵–۲۲۶)

اگر چہ اثباتیت کا یہ دعوی کہ مابعد الطبیعیات اپنے دلائل میں استخراجی طریقے کی پابند ہے، اور استخراجی طریقے صوری ہوتے ہوئے تکراری بیانات کی رہنمائی نہیں کر سکتے اور نہ ہی تجربی نتائج اخذ ہو سکتے ہیں، یعنی ایک استخراجی مابعد الطبیعیات ممکن نہیں۔ (Qadir, 1965, p. 275) یہ ایک بہت بڑا اور اہم نتیجہ نظر آتا ہے اگر چہ منطقی اثباتی، مابعد الطبیعیات کو خارج کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکے، لیکن انہوں نے اس کے خلاف یقیناً ایک اہم نکتہ اٹھایا ہے۔ اور مابعد الطبیعیات کو یہ احساس دلایا ہے کہ حقیقت مطلقہ کا دروازہ صرف استخراجی فکر کے ذریعے نہیں کھل سکتا۔ (اقبال، ۲۰۱۰ء، ص ۱۹۳)

اس درج بالا بحث سے یہ صاف ظاہر ہے کہ اثباتیوں نے تمام مابعد الطبیعیات اور متعلقہ اخلاقی اور قدری معیاری علوم کو اپنے معیار تصدیق پذیری کے مطابق بے معنی (nonesense) کی برزخ میں دھکیل کر فلسفے کو صرف فلسفیانہ معنی و مفہوم کے تجزیے تک محدود کر دیا۔ اگر چہ ان کے خیال میں، انہوں نے فلسفے کو غیر ضروری اور بے فائدہ فکر سے صاف کرنے میں قابل قدر مدد دی ہے۔

اس لئے، اس پس منظر میں وجودیت پسندوں کا یہ کہنا غلط نہیں کہ انسانی زندگی کے متعلق اس طرح سوالات نہیں اٹھائے جاسکتے، جس مفہوم میں تجربی سائنسوں سے متعلق اُٹھائے جاتے ہیں، بلکہ دوسرے معنوں میں وہ اسرار ہیں، اور انہیں مختلف طریقے سے دیکھا جانا چاہیئے۔ پُر اسرار کو تصدیقی جانچ (Qadir, 1965, p. 150) میں نہیں لایا جا سکتا، بلکہ ایسی زبان سے جانا جاتا ہے جو عام مروجہ یا ریاضیاتی زبان سے کئی حوالوں سے مختلف ہو۔

اقبال فرماتے ہیں کہ جدید سائنس (بشمول منطقی اثباتیت) کو مابعد الطبیعیات پر خندہ زن نہ ہونا چاہیئے، کیونکہ وہ لائیبنز (Leibnitz) جیسا ماہر مابعد الطبیعیات ہی تھا جس نے سب سے پہلے سائنس کو مادے کا عملی تصور بخشا۔ اس کا قول ہے کہ مادہ اصلاً قوت مزاحمت ہے۔ مابعد الطبیعیات

سے یہ تصور مستعار لے کر سائنس نے اس قوت کے مطالعے کے لئے اپنے آپ کو وقف کر دیا۔ ظاہر ہے کہ سائنس اسے بذات خود دریافت نہ کر پاتی۔ (جاوید اقبال، ۱۹۸۳ء، ص ۱۰۹)

ہم دنیا کو صرف ایک مخصوص قطعی اور نامکمل طریقے پر جان سکتے ہیں جو ہمارے امکان میں ہے۔ یہ نہیں جان سکتے کہ وہ حقیقتاً کیسی ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہماری سائنس کے دائرہ، بحث و نظر میں ہر شے شامل نہیں۔ جہاں سائنس کے لئے اثبات و تردید کی کوئی گنجائش نہیں وہاں "ایمان" بالکل حق ہے۔ (رینڈل، ۱۹۶۵ء، ص ۷۴۴)

کسی بھی فلسفے کو اپنے آپ کو حقیقی مثبت علم پر استوار کرنا چاہیئے نہ کہ قیاسی تصوریت پر، انفرادی فرد کے ذہنی حقائق اور روحانی زندگی کے حقائق، جو کچھ ہم سے باہر ہے اور جو کچھ ہمارے اندر ہے اور جو کچھ بھی ہم سے ماوراء ہے، (Radhakrishnan, 1957, p. 440) ان سب کا احاطہ ضروری ہے۔ اس طرح اپنے تمام تر دعوؤں کے باوجود منطقی اثباتیت خود بھی ایک طرح کی مابعد الطبیعیات ہی ہے، تشکیکی ما بعد الطبیعیات (Sceptical Metaphysics) (Radhakrishnan, 1957, p. 442)۔

مندرجہ بالا بحث سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ علامہ محمد اقبال کے فلسفیانہ مقام کو نہ خالص تصوریت کے دائرے میں محدود کیا جا سکتا ہے اور نہ منطقی اثباتیت کے سخت تجربی و لسانی معیار کے تابع سمجھا جا سکتا ہے۔ اقبال حقیقت کی روحانی اساس، خدا، خودی، وجدان، مذہبی تجربے اور آفاقی اقدار کے اثبات کے باعث تصوریت سے گہری مناسبت رکھتے ہیں، لیکن خارجی کائنات کو محض ذہنی التباس قرار دینے، مادے کی معروضی حیثیت سے انکار کرنے اور حقیقت کو ایک مکمل، جامد اور غیر متحرک نظام سمجھنے والی روایتی تصوریت سے واضح طور پر اختلاف کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک مادہ، حیات اور شعور حقیقت کے باہم مربوط مدارج ہیں اور انسانی علم حس، عقل، وجدان، تجربے اور مذہبی واردات کے اشتراک سے تشکیل پاتا ہے۔ اسی طرح وہ اثباتیت کے سائنسی احتیاط، تجربی تحقیق، منطقی وضاحت اور لسانی تجزیے کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے اس دعوے کو رد کرتے ہیں کہ صرف حسی طور پر قابلِ تصدیق بیانات ہی بامعنی علم کی حیثیت

رکھتے ہیں؛ کیونکہ ایسا معیار مابعد الطبیعیات، اخلاقیات، جمالیات، مذہب اور انسانی مقصدیت کے ان بنیادی سوالات کو نظر انداز کر دیتا ہے جن کے بغیر زندگی اور کائنات کی جامع تعبیر ممکن نہیں۔ اقبال کا تصورِ خودی، ان کا حرکی تصورِ کائنات، تخلیقی ارتقا، عمل کی مرکزیت اور مذہب و سائنس کے مابین ہم آہنگی کی کوشش اس امر کی دلیل ہے کہ ان کی فکر جامد عینیت اور میکانکی مادیت دونوں سے آگے بڑھ کر ایک متحرک، تجربی، روحانی اور غایتی حقیقت پسندی کی صورت اختیار کرتی ہے۔ ان کے نظامِ فکر میں مابعد الطبیعیات حقیقت کی کلی تعبیر، سائنس اس کے مخصوص مظاہر کی تحقیق، مذہب اس کے باطنی و اخلاقی ادراک اور عمل انسانی شخصیت کی تکمیل کا وسیلہ بنتا ہے۔ یوں اقبال تصوریت اور اثباتیت کے درمیان محض مصالحت قائم نہیں کرتے، بلکہ دونوں کی مفید بصیرتوں کو قرآنی فکر، جدید سائنس اور فلسفۂ خودی کی روشنی میں از سرِ نو مرتب کر کے ایک ایسا جامع فلسفیانہ منہاج پیش کرتے ہیں جو حقیقت کو بیک وقت روحانی اور معروضی، علم کو عقلی و تجربی اور زندگی کو مسلسل تخلیق، حرکت اور اخلاقی عمل کا میدان قرار دیتا ہے۔

کتابیات

اوّل: بنیادی مآخذ

۱. القرآن المجید۔

۲. اقبال، محمد۔ کلیاتِ اقبال: اردو۔ لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، سنِ اشاعت مذکور نہیں۔

۳. اقبال، محمد۔ کلیاتِ اقبال: فارسی۔ لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، سنِ اشاعت مذکور نہیں۔

۴. اقبال، محمد (۲۰۱۰)۔ تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ۔ ترجمہ سید نذیر نیازی۔ لاہور: بزمِ اقبال، ۲۰۱۰ء۔

۵. اقبال، محمد۔ اقبال نامہ، حصہ دوم۔ مرتبہ شیخ عطاء اللہ۔ لاہور: ناشر اور سنِ اشاعت مذکور نہیں۔

۶. اقبال، محمد (۱۹۸۸)۔ مقالاتِ اقبال۔ مرتب سید عبدالواحد معینی۔ لاہور: آئینۂ ادب، اشاعت دوم۔

۷. اقبال، محمد (۱۹۸۶)۔ مکاتیبِ اقبال بنام محمد نیاز الدین خان۔ لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔

۸. اقبال، محمد (۱۹۲۰)۔ اسرار خودی۔ انگریزی ترجمہ و مقدمہ آر۔ اے۔ نکلسن۔ لندن: میکملن اینڈ کمپنی۔

9. Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*.

10. Sherwani, l. A., ed. (1977), *Speeches and Writings of Iqbal*. Lahore: Iqbal Academy Pakistan.

دوم: اردو کتب اور مقالات

۱. اختر، سلیم، مرتب (۱۹۸۸)۔ اقبال شناسی اور فنون۔ لاہور: بزمِ اقبال۔

۲. احمد، منظور (۲۰۰۲)۔ اقبال شناسی۔ لاہور: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔

۳. انور، عشرت حسن (۱۹۸۸)۔ اقبال کی مابعد الطبیعیات۔ ترجمہ ڈاکٹر محمد شمس الدین صدیقی۔
لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔

۴. انور سدید (۱۹۸۵)۔ اردو ادب کی تحریکیں۔ لاہور: انجمن ترقی اردو پاکستان۔

۵. بیگم، عطیہ (۱۹۵۶)۔ اقبال۔ ترجمہ ضیاء الدین احمد برنی۔ کراچی: اقبال اکادمی۔

۶. جلالپوری، علی عباس (۱۹۶۹)۔ روایاتِ فلسفہ۔ لاہور: المثال ٹرسٹ بلڈنگ، نپیئر روڈ۔

۷. جاوید، یونس، مرتب (۱۹۸۸)۔ اقبالیات کی مختلف جہتیں۔ لاہور: بزمِ اقبال۔

۸. جاوید اقبال (۱۹۸۵)۔ زندہ رود: تشکیلی دور۔ لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز۔

۹. جاوید اقبال، مرتب(۱۹۸۳)۔شذراتِ فکر اقبال۔ترجمہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی۔لاہور: مجلس ترقیِ ادب۔

۱۰. خلیل صدیقی(۲۰۰۹)۔زبان کیا ہے؟ملتان:بیکن بکس۔

۱۱. خلیفہ عبد الحکیم(۱۹۸۸)۔فکر اقبال۔لاہور:بزمِ اقبال۔

۱۲. رفیع الدین، محمد۔حکمتِ اقبال۔لاہور:علمی کتاب خانہ، سنِ اشاعت مذکور نہیں۔

۱۳. رفیع الدین ہاشمی(۱۹۸۲)۔تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ۔لاہور:اقبال اکادمی پاکستان۔

۱۴. رینڈل، جان ہرمن(۱۹۶۵)۔ذہن انسانی کا ارتقا۔ترجمہ مولانا غلام رسول مہر۔لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز۔

۱۵. سلیم اختر، مرتب(۱۹۸۸)۔"اقبال کی روحانی مادیت"۔از محمد شمس الدین صدیقی۔مشمولہ اقبال شناسی اور فنون۔لاہور:بزمِ اقبال۔

۱۶. سید عبداللہ(۱۹۹۹)۔مطالعہ اقبال کے چند نئے رخ۔لاہور:بزمِ اقبال۔

۱۷. شاہد، محمد حنیف، مرتب(۱۹۷۲)۔نذر اقبال۔لاہور:بزمِ اقبال۔

۱۸. عبد الباری ندوی(۱۹۹۴)۔مذہب اور سائنس۔لاہور:مکتبہ اشرفیہ۔

۱۹. عبد الحق، مولوی، مرتب(۱۹۷۷)۔اقبال: علامہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فلسفے پر محققانہ مضامین کا مجموعہ۔کراچی:انجمن ترقی اردو۔

۲۰. عمر، جمیل، مدون ومترجم(۱۹۸۵)۔فلسفہ اور معاشرہ۔لاہور:مکتبہ فکر و دانش۔

۲۱. غالب، مرزا اسد اللہ خان(۱۹۶۷)۔دیوانِ غالب۔مرتب مولانا غلام رسول مہر۔لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز۔

۲۲. قادر، سی۔اے(۱۹۸۱)۔فلسفۂ جدید اور اس کے دبستان۔لاہور:مغربی پاکستان اردو اکادمی۔

۲۳. قادر، سی۔اے، اور اکرم رانا، تالیف وترجمہ۔کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ۔مقامِ اشاعت، ناشر اور سنِ اشاعت مذکور نہیں۔

۲۴. قیصر الاسلام، قاضی(۱۹۸۸)۔فلسفے کے بنیادی مسائل۔کراچی: نیشنل بک فاؤنڈیشن۔

۲۵. مور، جارج ایڈورڈ(۱۹۶۳)۔اصول اخلاقیات۔ترجمہ عبدالقیوم۔لاہور: مجلس ترقیِ ادب۔
۲۶. ناصر، نصیر احمد(۱۹۶۳)۔تاریخ جمالیات، جلد دوم۔لاہور: مجلس ترقیِ ادب۔
۲۷. صدیقی، ریاض(۱۹۸۸)۔"اقبال اور علم"۔مشمولہ اقبالیات کی مختلف جہتیں، مرتب یونس جاوید۔لاہور: بزمِ اقبال۔

سوم: انگریزی کتب اور مقالات

1. Avey, E. Albert. (1965), *Handbook in the History of Philosophy*. New York.
2. Bergson, Henri. *Creative Evolution*. Publication details not provided.
3. Durant, Will. (1995), *Pleasures of Philosophy*. Services Book Club.
4. Ewing, A. C. (1953), *The Fundamental Questions of Philosophy*. London.
5. Hegel, G. W. F. (1955), *Lectures on the History of Philosophy*. Vol. 1, Introduction. Translated by E. S. Haldane and Frances H. Simson. London.
6. Hassan, Riffat. (1979), *An Iqbal Primer*. London.
7. Hoffding, Harald. (1905), *The Problems of Philosophy*. Translated by Galen M. Fisher. London: Macmillan.
8. Huxley, Aldous. (1937), *Ends and Means*. London: Chatto & Windus.
9. Iqbal, Saeeda. (1984), *Islamic Rationalism in the Subcontinent*. Lahore: Islamic Book Service.
10. James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, year not provided.
11. Jayapalan, J. (1999), *Plato*. New Delhi.
12. Jeans, Sir James. (1930), *The Mysterious Universe*. Pelican Books.
13. Lacey, A. R. (1976), *A Dictionary of Philosophy*. London.
14. Macquarrie, John. (1981), *20th-Century Religious Thought*. London.

15. Maruf, M. (1987), *Iqbal and His Contemporary Western Religious Thought*. Lahore: Iqbal Academy Pakistan.
16. Moore, G. E. *Principia Ethica*. Publication details of the cited edition not provided.
17. Munawwar, M. M., ed. (1982), *Iqbal Century Papers*. Vol. 1. Lahore: Department of Iqbal Studies, University of the Punjab.
18. Qadir, C. A. (1965), *Logical Positivism*. Pakistan Philosophical Congress Publication No. 19. Lahore: Pakistan Philosophical Congress.
19. Radhakrishnan, S., ed. (1957), *History of Philosophy: Eastern and Western*. London.
20. Rahman, Fazlur. (1961), *Philosophy, Science and Other Essays*. Pakistan Philosophical Congress Publication No. 9.
21. Russell, Bertrand. (1951), *Mysticism and Logic*. London.
22. Russell, Bertrand. (1967), *The Problems of Philosophy*. Oxford.
23. Siddique, M. Raziuddin. (1982), "The Importance of Scientific Knowledge in Iqbal's Philosophical Thought." In *Iqbal Century Papers*, vol. 1, edited by M. M. Munawwar. Lahore: Department of Iqbal Studies, University of the Punjab.
24. Taylor, A. E. (1961), *Elements of Metaphysics*. London.
25. Thilly, Frank. (1955), *A History of Philosophy*. Revised by Edgar Wood. London.
26. Wedberg, Anders. (1986), *A History of Philosophy*. Vol. 3. Oxford.
27. Windelband, Wilhelm. (1958), *A History of Philosophy*. Vol. 1, *Greek, Roman and Medieval Philosophy*. New York: Harper.
28. Wright, W. K. (1964), *A History of Modern Philosophy*. London: Macmillan.