اقبال کا تصورِ عقل، شعور، علم اور وقت: مغربی فلسفے کے ساتھ ایک تقابلی جائزہ

Iqbal's Philosophy of Reason, Consciousness, Knowledge and Time: A Comparative Study with Western Philosophy

Rayyan Ahmad
Department of Law, Bahria University E-8 Campus, Islamabad
ra959497@gmail.com

Abstract

Every philosopher's primary endeavor has been to shape their fundamental concept by integrating and synthesizing other related ideas. The foremost requirement of Iqbal's philosophy of *Khudi* (selfhood) was to explore the significance of human existence within the framework of Reason, Consciousness, Knowledge and Time. This is because these concepts are intrinsically linked to the self, and the meaning of human being as known and existent cannot transcend the bounds of these ideas. To establish the theological concept of *Khudi*, Iqbal needed to demonstrate that human self does not accept the chains of these constructs as unalterable constraints. This article, through a comparative analytical method of western and Iqbal's philosophy, establishes the meta-narratives of Reason, Consciousness, Knowledge and time through the lens of Iqbal by primary and secondary sources. Just as the West proudly presents its philosophical cannons like Kant, Hume, Heidegger, Schopenhauer, Bergson and Nietzsche, there is a need to proudly recognize the philosophy of the 'Poet of the East' by the 'People of the East'. While Western philosophy often emphasizes abstract and dualistic themes, which, though philosophically significant, do not directly address the modern human's need for selfhood. In the history of mankind, few were the thinkers who had an insight of the universal as well as the contemporaneous issues of the future. Even in an era where modernist philosophers argue that the old classics have become obsolete and they do not qualify as a problem solver of the modern time, Iqbal's unique synthesis of these concepts, rooted in metaphysical and epistemological inquiry, offers profound insights into the self of the modern age, making his philosophy indispensable for understanding human existence today.

Keywords: Iqbal, selfhood, consciousness, knowledge, time, Khudi, philosophy

کلیدی الفاظ: عقل، شعور، علم، زمان و مکان، خودی، اقبال، فلسفہ

اقبال کا زمانہ اگر پیش نظر رہے، کہ جس زمانے میں انہوں نے اپنی فلسفیانہ فکر کی تشکیل دی تو یہ معلوم ہو گا کہ اس زمانے میں زوال بہت ہمہ گیر نہیں تھا۔ زوال سیاسی تھا اور جدید نقطہ نظر میں تعلیمی تھا۔ مراد یہ کہ وہ زمانہ کسی انسانی بحران کا شکار نہیں تھا۔ ہماری روایت اور مذہب جن شعبوں سے عبارت ہے اس کے بہت بڑے بڑے نمائندے اقبال کے ہم عصر تھے۔ لیکن اس کے باوجود مسلم تہذیب رفتہ رفتہ اپنی دو بنیادی اقدار سے ہٹتی جا رہی تھی، اپنی بعض علمی روایتوں کو صحت کے ساتھ محفوظ رکھنے کے باوجود بڑے افراد کی موجودگی میں بھی مردنی کا شکار تھی۔ ان میں سے ایک قدر یہ تھی کہ آزادی کا تصور اپنی کسی محرک قوت کے ساتھ مسلمانوں میں باقی نہیں رہا تھا یا باقی نہ رہنا اگر زیادہ سخت لفظ

ہے تو یہ کہہ لیں کہ کمزور پڑ تا جا رہا تھا۔ مسلم تہذیب غلامی کا ایک دور گزارنے کے بعد اپنی اقدار کو قائم رکھنے میں تو کامیاب ہو گئی تھی لیکن ایک قوم کو نفسیاتی طور پر جو حریت پسندی درکار ہوتی ہے اس میں خاصی کمزوری اور خلل محسوس ہو رہا تھا۔ جس کا ازالہ بڑے بڑے مستند اشخاص موجود ہونے کے باوجود نہیں کر پا رہے تھے۔ اقبال نے گویا اس بہت ہی بڑے تہذیبی خلا کو نا صرف پر کر دیا بلکہ خاصی بڑی کامیابی حاصل کی(1)۔

مقصد تحقیق

زیر نظر تحقیقی مقالے کا مقصد اقبال کی شخصیت کو ایک فلسفی کے طور پر سمجھنے اور اس بات کے ذاتی اور قومی ادراک کے لیے ہے کہ اقبال کی شخصیت فقط ان کی پیدائش یا وفات کے دن تک، شاعری کے تاباں تختہ بنانے، کلیات اقبال کو خانۂ دانش کے مٹی میں لپٹے شیلف میں رکھنے، بے ہنگم تقاریر میں اقبال کی شاعری بھونڈے طریقے سے پڑھنے تک محدود نہیں بلکہ ایک ایسی عالمی اہمیت رکھنے والے فلسفی کی سی ہے جس کا حوالہ دیتے وقت بحیثیت قوم فخر محسوس ہونا چاہیے۔ مغربی اقوام جب اپنے فلسفیانہ تصورات کا ذکر کرتی ہیں تو ان کے بڑے بڑے فلسفی ایک قابل اعتبار حوالے کے طور پر گفتگو کا مرکز رہتے ہیں، جبکہ ہماری روزمرہ کی گفتگو میں قابل اعتبار حوالے کے طور پر اخبار کی شہ سرخیاں ہوتی ہیں۔ اقبال کا ایک عظیم فلسفی کے طور پر ذاتی اور قومی حیثیت میں اقرار کرنا اور اقبال کے فلسفیانہ تصورات جو مرکب خودی ہیں، کی تلاش کرنا پیش نظر مقالے کا بنیادی مقصد ہے۔

تحقیقی سوالات

1. اقبال کے تصورات عقل، شعور، علم اور وقت کا مغربی فلسفیانہ تصورات کے ساتھ تقابلی جائزہ کیا ہے؟
2. اقبال کے فلسفیانہ تصورات کیسے مغربی تصورات کے مذہبی مابعد الطبیعاتی نظام کے رد کا جوابِ دعوی ہیں؟
3. اقبال کے تصورِ خودی کی کلّی اساس میں عقل، شعور، علم اور وقت جیسے فلسفیانہ افکار کی کیا اجزائی ترکیب ہے؟

تحقیقی طریقہ کار

اس مقالے میں تاریخی موازنہ اور تقابلی جائزے کا طریقہ کار اپنایا گیا ہے۔ مختلف تصورات کی فکری تعریفیں معروضی انداز میں پیش کی گئی ہیں، لیکن فلسفیانہ نتائج اپنی تجریدی اور پیچیدہ نوعیت کی وجہ سے بعض اوقات موضوعی بھی ہو سکتے ہیں۔ اقبال کے فلسفے کا مغربی فلسفیانہ فکر کے ساتھ گہرائی سے موازنہ کیا گیا ہے۔ تحقیق میں اقبال کے تصوراتِ عقل، شعور، علم اور وقت کی وضاحت کی گئی ہے، اور ان تصورات کو ان کی شاعری اور خطبات سے استفادہ کرتے ہوئے جامع انداز میں پیش کیا گیا ہے، نیز تاریخی اور مغربی فلسفے سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔ اس تحقیق میں تجزیے کے ذریعے اقبال کے فلسفے کی قوت کا جائزہ لیا گیا ہے، جبکہ دلائل اور استدلال کی مدد سے ان کے خیالات کی فلسفیانہ بنیادوں کو واضح کیا گیا ہے۔

اقبال کا تصورِ عقل

اقبال عقل کے بارے میں کوئی نیا تصور نہیں رکھتے مثلاً عقل کے بارے میں نیا تصور سب سے پہلے ارسطو نے اشتہا کیا تھا کہ جس نے اپنے سے پہلے کے تصورات عقل کو بدل کے رکھ دیا۔ یا پھر عقل کی تعریف کرنے کی تاریخ میں سب سے بڑا زلزلہ آیا کانٹ کی وجہ سے، اقبال نے

اس طرح سے عقل کی وضاحت نہیں کی جیسے ارسطو نے یا ڈے کارٹ، ہاڈیگر، ہیوم یا کانٹ نے کی۔ ان سب لوگوں نے عقل کی اپنی طرف سے تعریف کی۔ اقبال اس جھگڑے میں نہیں پڑے انہوں نے عقل کی تمام دستیاب تعریفوں کو مجتمع کر کے عقل کے بارے میں کلام کیا تنقیدی یا تائیدی، یعنی انہوں نے جس عقل پہ تنقید کی ہے وہ عقل بھی اپنے تصور اور تعریف کی ایک مسلمہ صورت رکھتی ہے اور انہوں نے جس عقل کی تائید کی ہے وہ عقل بھی معروف ہے، وہ اقبال کے کسی اپنے تصور سے پیدا نہیں ہوئی ہے۔ یہ ایک دشوار کن کام تھا کہ چیزوں کو ان کی معروف ترین حالت میں قبول کر کے ان کے بارے میں کوئی موقف اختیار کریں(2)۔ اقبال کا کام عقل کے بارے میں کوئی نیا تصور قائم کرنا نہیں تھا بلکہ یہ تھا کہ عقل کیا کر سکتی ہے اور کیا نہیں کر سکتی؟ اس سوال کا نیا جواب فراہم کیا جائے۔ یہ سوال سب سے پہلے ہیوم اور کانٹ نے اٹھایا کہ عقل کیا کر سکتی ہے اور کیا نہیں کر سکتی، اقبال کو ہیوم اور کانٹ کے دیے ہوئے جوابات قبول نہیں ہیں۔ اقبال نے کانٹ کے بعد یا کانٹ کو ہدف بنا کر عقل کی حدود معین کرنے کی کاوش کی ہے یہ ذہن میں رہنا ضروری ہے۔ اقبال کا اصل کارنامہ عقل کے باب میں یہ نہیں ہے کہ انہوں نے عقل کی کوئی نئی تعریف کی۔ عقل کی نئی تعریف کیسے ہوتی ہے؟ مثلاً افلاطون کے لیے عقل ایک دائرۂ حقائق (Domain of Realities) ہے(3)، ارسطو کے لیے عقل حواس میں معنی پیدا کرنے والی فطری قوت ہے کیونکہ عقل واحد ذریعہ علم ہے جسے ہم نے مجبوراً اختیار کر رکھا ہے اور اس کے سوا ہمارے پاس کوئی ذریعۂ علم دستیاب نہیں ہے جو کسی بھی حال میں یقینی، قطعی، حتمی اور مکمل ہو(4)۔ کانٹ کہتا ہے کہ عقل صرف محسوسات کو جو حکم لگا سکتی ہے وہ ٹھیک ہیں لیکن محسوسات سے ماورا یعنی مابعد الطبیعیات موضوعات (Metaphysical themes) میں کچھ بھی نہیں کر سکتی یعنی ہاں یا نہ نہیں کر سکتی۔ کانٹ کا بہت مشہور فقرہ ہے کہ میٹافزکس علم نہیں ہے(5)۔ یہاں سے اقبال اٹھتے ہیں اور وہ عقل کے بارے میں گفتگو کو اس سطح تک پہنچانا چاہتے ہیں کہ عقل کے حدود میں رہتے ہوئے، عقل کو ذریعہ ادراک بناتے ہوئے میٹافزکس ذریعۂ علم ہے۔ ہے تو کس طرح ہے؟ جو لوگ فلسفے کے باقاعدہ طالب علم ہوں گے وہ یہ جانتے ہیں کہ جس طرح آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت کو رد کرنا بہت مشکل ہے اسی طرح کانٹ کے تصور عقل کی تردید بھی بہت محال ہے۔

کانٹ کے تصور عقل کے خلاف کوئی آواز اٹھ جائے، ایک فلسفیانہ قدر و قیمت بھی پیدا کر لے، اپنی تاثیر بھی پیدا کر لے اور ایک نظریہ علم کی تشکیل میں کارآمد بھی ہو جائے تو یہ بہت بڑی بات ہے۔ اقبال عقل کی محنت کے قائل ہیں لیکن عقل کی محدودیت کے ازالے کو ممکن مانتے ہیں۔ یہ یاد رہے کہ اقبال بھی کانٹ کی ہی طرح عقل کی محدودیت کو مانتے ہیں، لیکن وہ اس محدودیت کو عقل کے لیے ایک تقدیر ماننے کی بجائے کچھ ایسے راستے دیکھنے اور دکھانے کا دعوی کرتے ہیں جن راستوں پر چل کر عقل اپنی جبری تحدید سے نکل آتی ہے، اور اس کے حاصل شدہ علم میں ایک ماورائیت جنم لیتی ہے۔ یہ کانٹ کے بالکل برخلاف ہے۔

اقبال کے تصورِ عقل کا موضوع

عقل کیا ہے کے سوال سے آگے بڑھ کر اقبال بتاتے ہیں کہ عقل کا اصل مسئلہ اور موضوع کیا ہے۔ پہلے خطبے کا آغاز ہی اس سے ہوتا ہے کہ

”یہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں اس کی نوعیت کیا ہے اور اس کی ترکیب کیا ہے، یہ کن اجزاء سے مل کر بنا ہے؟ کیا اس کی ساخت میں کوئی توانی عنصر موجود ہے؟ ہمیں اس سے کیا تعلق ہے اور ہمارا (انسان) اس میں مقام کیا ہے؟ اور اس اعتبار سے ہمارا طرز عمل کیا ہونا چاہیے؟“(6)

یہ عقل کے اصل مسائل ہیں، عقل کے ان مسائل کی تشخیص شاید اقبال سے پہلے کم ہی ملے۔یعنی اس دنیا کو حوالہ بنا کے میرا عمل اور میرا ذہن کیسے کام کرے؟ یہ عقل کا اصل مسئلہ ہے۔ مقام سے مراد ہے کہ یہ زمین اور یہ عالم انسان کے علاوہ بھی بہت سی موجودات کا مسکن ہے اور میں چونکہ اشرف المخلوقات ہوں اور اپنے ممتاز ہونے کے اسباب کو بھی جانتا ہوں تو میرا یہاں ایسا مقام ہونا چاہیے جو مخلوقات کی عمومی حیثیت سے مختلف ہو، جسے میں اپنے شعور کی کمک فراہم کر کے ایک معنوی ترتیب دے سکوں۔یعنی ایک باشعور ہستی کا اس مادی دنیا میں کیا مقام ہے؟اور اس تعلق کی نوعیت اور معنویت کیا ہے۔ جب مجھے اس دنیاوی ترتیب کا ادراک ہو گیا تو اب میری ذمہ داریاں کیا ہیں اور میری اخلاقی وجود کی کارفرمائی کے منہج کیا ہیں۔ مجھے اس کا بھی پتہ ہونا چاہیے۔

مذہب میں تعقل کا عنصر

اسی خطبے میں آگے چل کر اقبال فرماتے ہیں کہ

"مذہب کی حیثیت محض احساس ہی نہیں ہے، اس میں تعقل کا ایک عنصر بھی شامل رہتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ مذہب کی تعلیم صوفیا اور متکلمین جیسی دو حریف جماعتوں کی موجودگی سے کبھی خالی نہیں رہی۔ جس سے پھر اس عمل کا ثبوت ملتا ہے کہ مذہب کے لیے فکر کا وجود ناگزیر ہے۔"(7)

اقبال اکثر عقل اور فکر کو ہم معنی استعمال کرتے ہیں۔ کہیں کہیں عقل اور علم کو بھی ایک دوسرے کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔"فکر کا وجود ناگزیر ہونا" سے مراد ہے کہ مذہب کے لیے عقل کا مستعمل اور ترجمان ہونا ناگزیر ہے۔ فکر کی منطقی تعریف ہے مجہول سے معلوم کی طرف ذہن کا حرکت کرنا۔ یعنی جو چیز مجھے معلوم ہے، اس معلومات کو ترتیب دے کر نامعلوم کی طرف پیشرفت کروں اور اس کا ایک ابتدائی ماقبل علم کا تصور قائم کروں، تو یہ ایک فکری عمل کہلائے گا؛ ایک چیز کو ہر حال میں شعور کے لیے واجب التسلیم بنائے رکھنا۔ عقل جس عقیدے کے نظریے یا ترجمانی کو قبول نہ کرے وہ نظریہ یا عقیدہ عقل کی بالائی سطحوں پر اپنے وجود کو قائم نہیں رکھ سکتا۔ وہ شعور کی مستقل جائیداد نہیں بن سکتا، جس نظریے کی ترجمان یا سخن گو عقل خود نہ بنے۔ اقبال نے اپنے جملے کہ "مذہب کی حیثیت محض احساس ہی نہیں ہے اس میں تعقل کا ایک عنصر بھی شامل رہتا ہے" میں شامل رہتا ہے فرمایا ہے، شامل ہوتا ہے نہیں کہا۔ تعقل کہتے ہیں ایک ہی شے کو، اس کے کسی بھی جز کو متاثر کیے بغیر، منطقی انجام تک پہنچانا یا مختلف نظریات کا سرچشمہ بنانا اس طور پر کہ اس شے کی کسی بھی اجزائی ترکیب میں کوئی خلل نہ پڑے(8)، ایسے ہی جیسے کہ عقل کا کسی چیز کی ماتحتی میں آ جانا، تفصیل یا تفسیر کا حق ادا کر دینا۔ یہ انسان کے وجود، شعور اور اس کی جمالیاتی تسکین کے لیے بہت ہی زیادہ واجب المعنی بن جاتا ہے جس میں شعور اپنے نظریات سے ہٹے بغیر اپنے مسلمات کے ساتھ اپنے تعلق کو قائم رکھے۔ گویا مذہب کا عقل کے لیے قابل قبول خود عقل کی کاوش سے ہو جانا، کہ مذہب محض مراقبات کے نتیجے میں حاصل ہونے والا اللہ کا وجود، ایمان ایمان کی مسلسل گردان یا اللہ کے موجود ہونے کو ایک ضد یا استقامت کے لباس کے طور پر اپنے اوپر طاری کر لینا نہیں ہے۔ مذہب ایمان کے درست بیان، اس کے درست ادراک اور اس کے بہترین اظہار کا نام ہے۔ گویا کہ عقل سے لاتعلق ہو کر کسی چیز کو ماننا یا نہ ماننا ممکن تو ہے لیکن بے وقعت ہے۔ اس بات کا ادراک بھی اقبال کے زمانے میں شاید ان کے کسی معاصر کو نہ ہو۔ یہی بات اقبال کو ممتاز کرتی ہے۔ وگرنہ یہ بات تو ابن رشد نے بھی کہی ہے کہ تعقل وحی کے موازی ہے اور وحی اس سے مشروط ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ اس میں "تعقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے" یعنی تعقل عقیدے یا ایمان کے لیے پابندی کا مظہر نہیں بن پاتا بلکہ اس عقیدے میں شعور کے لیے ہمیشہ قابل قبول رہنے کے لیے جس حرکت یا قوت کی ضرورت ہوتی ہے وہ تعقل سے فراہم ہوتا ہے۔ گویا کہ مذہب میں ایک ایسی قوت ہے جو شعور کی تمام تبدیل شدہ حالتوں کو سیراب رکھنے کی ضمانت دیتی ہے۔ اور جس شخص کا عقیدہ

شعور کی تبدیل شدہ حالتوں کی سیرابی کا ضامن نہیں ہے، اس کا عقیدہ اس کے حافظے سے اوپر نہیں جا سکتا نہ اس کے عمل میں آ سکتا ہے نہ ہی اس کے شعور کی بہترین حالتوں کا کفیل بن سکتا ہے۔

اقبال کی انواع عقل کی تقسیم

تعقل دو طرح کا ہوتا ہے: ایک عارفانہ اور دوسرا فلسفیانہ۔ عارفانہ تعقل وہ ہوتا ہے جو عقل کو حواس سے حاصل ہونے والے علم تک محدود رکھنے کی بجائے، حواس سے بلند تر وجدانی کیفیات کے تجربات کا ادراک کرنے کے قابل بنا دیتا ہے۔ چونکہ عقل حواس پر حکم لگاتی ہے اور حواس سے حاصل ہونے والے علم کو معنویت عطا کرتی ہے اقبال کے نزدیک ایک علم وجدانی اور ماورائے حواس بھی ہوتا ہے جنہیں اقبال مذہبی یا روحانی تجربات کہتے ہیں(9)۔ سو عقل اس روحانی اور وجدانی تجربے کو بھی بامعنی بنا کر باہم مربوط کرتی ہے جو کہ صوفیا کا طریقہ ہے۔ متکلمین اس بات کے قائل ہیں کہ حق کا تناظر استدلالی بنایا جا سکتا ہے۔ جبکہ صوفیا اس کے یکسر برخلاف کھڑے نظر آتے ہیں۔ کیونکہ استدلال کے نتیجے میں حاصل ہونے والی چیز عقل کی مخلوق ہے عقل کی خالق نہیں ہو سکتی۔ تو صوفیا عارفانہ تعقل کے نمائندہ ہیں اور متکلم ٹھیٹ عقلی تعقل کے نمائندے ہیں۔ یہ دونوں ایک دوسرے سے متصادم رہے ہیں اور ہماری روایت کا ایک لمحہ بھی ان دونوں جماعتوں سے خالی نہیں رہا۔ اس سے اس بات کا مزید ثبوت ملتا ہے کہ دین میں تعقل کا عنصر ہمیشہ شامل رہتا ہے۔ کیونکہ جو شے زیادہ لازم و اہم ہو گی اس میں اختلاف اور تنوع زیادہ ہو گا۔ اگر ہمارے عقائد کی تفصیل میں اختلاف نہیں ہے تو یہ عقائد مشینوں کے ہیں انسانوں کے نہیں ہیں۔

عقل میں مابعد الطبیعیات اور مذہب کا مقصد

"مذہب کو عقلی رنگ میں پیش کیا جائے تو اس سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ فلسفے کو مذہب پر فوقیت حاصل ہے۔ بے شک فلسفے کو حق پہنچتا ہے کہ مذہب پر حکم لگائے۔ مگر جس چیز پر حکم لگانا مقصود ہے اس کی ماہیت ہی ایسی ہے کہ فلسفے کا یہ حق تسلیم کرے گی تو ان شرائط کے ماتحت جن کو اس نے خود متعین کیا ہے"۔ (10)

گویا کہ اقبال کی مراد یہ ہے کہ جدید ذہن جس طرح کی عقلیت پسندی کا عادی ہو چکا ہے اس پر روک لگانے کے لیے مذہب کو عقلی رنگ میں پیش کرنے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ مذہب کو فلسفہ بنا دیا جائے یا فلسفے کی کوئی شاخ بنا دی جائے یا فلسفے کو مذہب پر حاکم کر دیا جائے۔ جس طرح سے ہر انسان کو حق پہنچتا ہے کہ حق قبول کرے یا کفر قبول کرے اسی طرح فلسفے کو بھی حق پہنچتا ہے کہ وہ مذہب کے صحیح اور غلط کو پرکھے۔ مگر علم جب کسی شے پر حکم لگانے پہنچتا ہے تو اس شے کو علم کے تابع ہونا چاہیے مگر مذہب ایسی شرائط سامنے رکھ دیتا ہے کہ جن کو مانے بغیر کوئی فلسفیانہ حکم کسی قدر و قیمت کا حامل نہیں ہو گا۔ عقلی تشکیل کا ہر عمل انہی حدود کے اندر رہ کر کیا جائے گا جو حدود اور شرائط مذہب نے عقل کے لیے مقرر کر دیے ہیں۔

اقبال کے مطابق کانٹ اور غزالی دونوں کا یہ خیال تھا کہ کیونکہ فکر متناہی ہے لہذا یہ لامتناہی تک نہیں پہنچ سکتی۔ عقل اور فکر کی متناہیت یہ ہے کہ یہ زمان و مکان کے سانچے میں ڈھلی ہوئی ہے۔ انسان کا ہر ادراک اور تصور و تخیل زمان و مکان کے مقولے میں ہے۔ اقبال نے یہ بات یہاں پر اس لیے کی کیونکہ اس کا بہترین بیان کانٹ نے کیا ہے۔ اس نے کہا کہ علم کا موضوع ہے "حقیقت اپنے تغیرات کے ساتھ"، گویا جب شے اپنے اندر واقع ہونے والی تبدیلیوں کے ساتھ شعور کے مقابل آ جائے تو یہ علم ہے۔ شے کا تصور مکان کے تابع ہے اور اگر یہ تصور خلقی طور پر عقل میں نہ ہو تو شے کا قیام شعور میں ناممکن ہے۔ اسی طرح شے میں واقع ہونے والی تبدیلیوں کا شعور کے لیے کوئی امکان نہیں ہے جب تک کہ وہ

زمان کو شعور کا زمرہ نہ بنالے۔ سوکانٹ کے نزدیک زمان و مکان اولین ذہنی مفروضے ہیں جو علم کی ہر تشکیل میں فیصلہ کن محدد ہونے کا کردار ادا کرتے ہیں (11)۔ مگر اقبال کے نزدیک عقل و فکر کے بعض افعال ایسے ہیں جو اپنی بناوٹی متناہیت سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ وہ متناہیت کے پیالے کے قیدی تو ہیں مگر جب اس کا ہدف یا مراد اس پیالے سے ماورا ہو تو اس حالت میں یہ قیدی اپنے پیالے سے چھلک پڑتا ہے۔ گویا عقل و فکر لامتناہی کی تلاش میں آگے بڑھتی ہیں مگر پھر شکست خوردہ واپس اپنے متناہی پیالے میں آ گرتی ہیں۔ گویا فکر میں ان امور کو قبول کرنے کی صلاحیت موجود ہے جن کو وہ خود اپنی کاوشوں سے دریافت نہیں کر سکتی۔ اقبال کے نزدیک لامتناہی کا تصور اگر عقل میں بنیادی مسلمات کے طور پر موجود نہ ہو تو علم کی تشکیل کا عمل شروع ہی نہیں ہو سکتا، اگر لازمانیت کا خیال موجود نہ ہو تو زمانیات کے علم کا آغاز نہیں ہو سکتا۔

عقل استقرائی

اقبال کے بارے میں یہ خلط مبحث ہوا کہ وہ سراسر عقل دشمن ہیں جس میں بعض ماہرین اقبالیات کی غلطی بھی ہے کہ اقبال تو عشق کے وکیل ہیں اور عقل کو ٹھوکر پہ رکھتے ہیں جو کہ سرے سے غلط اور اقبال پر بہتان ہے۔ اقبال اپنے خطبے اسلامی ثقافت کی روح میں فرماتے ہیں کہ اسلام کا ظہور، نبوت کا ختم ہونا، ختم نبوت کا ظہور استقرائی عقل کا ظہور ہے (12)۔ استقرا عقل کے اس عمل کو کہتے ہیں جس سے وہ خاص سے عام کی طرف سفر کرتی ہے۔ یعنی عقل اپنے کسی بھی عمل کی حقیقی حالت کو دریافت کر لے تو یہ استقرائی کہلائے گا۔ علم عقل کی انہی استقرائی کاوشوں کا نتیجہ ہے (13)۔ عقل میں علم کی تحصیل، تفصیل اور تخلیق—جو کہ عقل کے سب سے بڑے فریضے ہیں—یہ شامل ہیں کہ عقل علم حاصل کرے، خواہ حواس کے ذریعے سے یا کسی بھی متن کے ذریعے سے۔ پھر، اسے تفصیل یعنی حاصل ہونے والے علم کو مختلف تخیلات کے ساتھ مربوط انداز میں جوڑے، اور تیسرا یہ کہ عقل حاصل شدہ علم سے نئے علوم ایجاد بھی کرے۔ اسے ہی عقل کی خلاقی کہتے ہیں۔ علم کی تفصیل اور تخلیق، دونوں استقرائی عمل ہیں، کیونکہ ایک اصول کی پابندی کرنے کی کاوش میں عقل کو آزاد ہونا چاہیے۔ ایسی کاوش جو صحیح بھی ہو اور جس میں امکان خطا یقینی ہو۔ گویا ختم نبوت کے بعد انسانی ذہن کو کسی بیرونی قوت کی ضرورت نہیں ہے۔ حقیقت کے ساتھ تعلق قائم کرنے کے لیے اللہ نے وحی جو کہ شعور اور وجود دونوں پر حاکم تھی، کو واپس لے لیا اور انسان پر اتنا اعتماد کیا کہ اب اس کو اپنے فیصلے خود کرنے دو، یہ دنیا کو جس رخ سے دیکھنا چاہے اسے دیکھنے دو اور اسے ہدایت پر چلنے کے لیے جن دلائل کی ضرورت ہے وہ دلائل اسے خود سے گھڑ لینے دو۔ اقبال کے نزدیک ختم نبوت کے نتیجے میں جس عقل استقرائی کا ظہور ہوا ہے اس کا مطلب ہے کہ دین کے اصول کو تسلیم کرتے ہوئے نئے نئے تصورات اخذ کرنا نہ صرف ممکن ہے بلکہ اس دین کے ماننے والوں کے لیے ضروری بھی ہے۔ عقل استقرائی کا تفصیلی اور تشریحی عمل، باہر سے دیے ہوئے اصول اور ان کی حدود میں رہتے ہوئے ادا کرتے رہنا، ایمان کو گویا تسلسل فراہم کرتے رہنے کے مترادف ہے۔

ایک تہذیب، ایک آدمی، ایک فکر یا ایک رہنما پر قائم ہو جائے تو وہ تہذیب اپنے مرجھانے کو یقینی بنائے گی۔ اقبال کی قوت کو اس طرح استعمال کرنا کہ اقبال سے آگے بڑھا جائے یہ خود ان کا مقصود تھا۔ اگر ہم اقبال کو اچھی طرح سمجھ لیں تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ میں یا آپ اس سے متفق بھی ہوں لیکن اس کا یہ مطلب ضرور ہے کہ یہ باتیں ابھی تک ہماری سمجھ کے دائرے سے باہر چلی آ رہی تھیں، ہم سے چھپائی گئی تھیں یا ہم سے اوجھل رہی تھیں۔ اقبال کا تصور یا اقبال کی نظر میں عقل کا مذہبی کردار کیا ہے، کا خلاصہ یہ ہے کہ عقل کے اندر یہ استعداد اور صلاحیت پائی جاتی ہے کہ وہ ایمان کی علمی تشکیل کر سکے۔ جو لوگ فلسفے اور مذہب سے سچائی کے ساتھ دلچسپی رکھتے ہیں وہ یہ بات آسانی سے سمجھ سکتے ہیں کہ یہ کتنا بڑا منصوبہ (project) ہے کہ ایمان کی علمی تشکیل کرنا مذہبی فلسفے کی منتہا، مقصود اعظم اور منزل آخر ہے۔ اقبال یہ کہہ رہے ہیں کہ عقل تربیت پا کر اپنی ترقی اور تکمیل کے مراحل طے کرنے کے بعد اس قابل ہو جاتی ہے کہ وہ ایمان کو علم بنا سکے اور ایمان کو باقاعدہ علمی

تشکیل سے گزار سکے۔ اقبال اپنے فارسی کلام پیام مشرق میں عقل کے بارے میں ہم کلام ہوتے ہیں:

تہی از ہائے وہو میخانہ بودے
گلِ ما از شرر بیگانہ بودے
نبودے عشق و ایں ہنگامۂ عشق
اگر دل چوں خرَد فرزانہ بودے

کہ یہ مے خانہ ہستی، کائنات اور عالم وجود ہنگامے سے خالی ہو جاتا۔ ہماری مٹی اور انگارہ کسی بھی طرح کی حرارت اور چنگاری سے عاری ہو جاتا۔ نہ عشق ہوتا اور نہ ہی عشق کا یہ ہنگامہ ہوتا، اگر دل عقل کی طرح عقلمند ہو جاتا۔ گویا کہ اگر دل بھی اپنا فائدہ اور نقصان دیکھنے لگتا اور خطرے سے بھاگنے اور راحتوں کی طرف لپکنے لگتا تو اس دنیا کو انسانی نہیں بنایا جا سکتا تھا۔ (14)

ز انجم تا بہ انجم صد جہان بود
خرد ہر جا کہ پر زد آسمان بود
ولیکن چون بخود نگریستم من
کران بیکران در من نہان بود

ستاروں سے ستاروں تک سینکڑوں جہاں تھے۔ عقل نے جہاں بھی اڑان بھری ایک نیا آسمان پیدا ہو گیا۔ یعنی عقل جیسے ہی پرواز کرتی ہے تو اس کی پرواز کی حد بھی وہیں پیدا ہو جاتی ہے۔ ساری کائنات پر عقل چھا کر دکھا دیتی ہے۔ لیکن جب میں اپنے باطن کی طرف متوجہ اور مرتکز ہوتا ہوں تو دیکھتا ہوں کہ لامتناہی کی سرحدیں میرے اندر موجود ہیں۔ عقل نے سارے جہان کی سیر کی مگر لامتناہی (Infinity) کو نہ پایا اور ہمیشہ زمان و مکان کی قید میں رہی لیکن جب میں نے اپنے اندر جھانکا تو وہاں لامتناہیت کے مرکز اور حقیقت کو لازمانیت کے ساتھ موجود پایا۔ عقل دنیا کو سمجھنے میں تو بہت مددگار ہے مگر عقل خودی کی حقیقت میں غواصی کرنے کے لائق نہیں۔ (15)

حکیمان گرچہ صد پیکر شکستند
مقیم سومنات بود و ہستند
چسان افرشتہ و یزدان بگیرند
ہنوز آدم بہ فتراکی نبستند

فلسفیوں نے اگرچہ سینکڑوں تصور باندھے اور توڑ دیے۔ اس بت شکنی کے باوجود ارباب عقل اصل میں وجود کے سومنات کے ہی پجاری ہیں۔ گویا کہ عقل نے بتوں کو ڈھایا اور بت خانے میں ہی اپنا گھر بنایا۔ یہ بھلا فرشتوں اور خدا کو سمجھ سکتے ہیں؟ یہ کیسے ایمان اور مابعد الطبیات کو سمجھیں گے۔ یہ کہتے تو ہیں کہ ہم فرشتے اور خدا کو شکار کرنے نکلے ہیں لیکن یہ ایسے شکاری ہیں کہ ان کے سامنے چلتے پھرتے ہوئے آدمی بھی ان کے پھندے میں نا آئے۔ یہ آدم کو تو سمجھ نہیں سکے، یہ بھلا ایمان اور خدا کو کیا جانیں گے۔ (16)

نوا مستانہ در محفل زدم من
شرار زندگی بر گل زدم من
دل از نور خرد کردم ضیا گیر
خرد را بر عیار دل زدم من

میں محفل ہستی میں بہت سرمست ہو کر اپنے نغمے سنارہاہوں۔ میرے مخاطب دراصل مٹی کے پتلے تھے جن میں، میں نے شر رحیات پھونک دیا۔ میں نے دل کو عقل کی روشنی سے روشن کیااور عقل کو دل کی کسوٹی پر پرکھا۔ گویا عقل اور وجدان ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ (17)

گریز آخر ز عقل ذوفنون کرد
دل خود کام را از عشق خون کرد
ز اقبال فلک پیما چہ پرسی
حکیم نکتہ دان ما جنون کرد

آخر کار اس نے ہر فن مولا عقل سے گریز کیا۔ عقل سے بھی بھاگا اور اپنے دل سے بھی جو اپنی خواہشات کا اسیر تھا اس دل کو عشق فراہم کر کے اس کا خون کر دیا۔ وصال کے واہمے سے نکال کے فراق کی حقیقت چکھادی۔ اقبال ایسی عقل رکھتا تھا جو آسمانوں کی سیر کرتی تھی اور تجریدی افکار سے بھری ہوئی تھی اس فلسفی اقبال کے بارے میں کیا پوچھتے ہو اب حال یہ ہے کہ اس نے عقل کی تکمیل کے بعد جنون کو اپنا شعار بنا لیا ہے۔(18)

اقبال کا تصورِ شعور و علم

انسانی شعور صرف فلسفے کا موضوع نہیں ہے بلکہ کئی علوم کا موضوع ہے۔ یہ شاعری، ادب، نفسیات، تمام سماجی علوم (Social Sciences) اور انسان کا مطالعہ کرنے والے تمام علوم کا مشترکہ موضوع ہے۔ حتی کہ طبیعی اور عصبی علوم (Physical & Neuro- Sciences) بھی شعور کو اپنا ایک مستقل موضوع بنائے ہوئے ہیں۔ شعور کی تعریف اور اس کی انسانی ذہن میں حیثیت کیا ہے اس پر بہت بکھرا ہوا کام ہے کیونکہ شعور ایک حالت اور کیفیت کا نام ہے۔ یہ علم کی طرح قابل شناخت اجزاء کا مجموعہ نہیں، شعور وجود کا وہ حال ہے جو اس کی خود شناسی سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ ذہن یا عقل کی جائیداد نہیں بلکہ کسی چیز کو مستقلاً پہچان لینے کا وہ حال ہے جو ذہن اور ارادے سے کبھی او جھل نہیں ہوتا۔ کسی چیز کو پہچاننے کا یہ مسلسل اور مستقل حال ہمارے ادراک سے باہر کوئی مادی یا تصوراتی شئے بھی ہو سکتی ہے اور وہ چیز ہم خود بھی ہو سکتے ہیں۔

ڈارون کی آمد کے بعد حقیقت اور حقیقت سے مطابقت رکھنے والے شعور کی تعریفات میں بہت بنیادی تبدیلیاں آگئیں۔ عالمی پھیلاؤ رکھنے والا کوئی بھی سائنسی نظریہ انسانی نظریات میں بہت بڑی تبدیلیوں کا سبب بنتا ہے۔ ڈارون کا حیاتی ارتقاء ابھی بننے کے عمل سے گزر ہی رہا تھا کہ انسان اور حیات کی سب سے بڑی حقیقت کے طور پر مان لیا گیا۔ چونکہ یہ نظریہ بہت تیزی سے ایک عالمی نظریہ بنا اور طبیعی اور قدرتی علوم (Physical & Natural Sciences) کو متاثر کیا لہٰذا اس نے نظریاتی شعور کو بھی متاثر کیا۔ ڈارون کے نظریہ (theory) نے انسانی شعور کے پرانے بتوں کو توڑا اور شعور کی ترقی کی نئی عمارت کی تعمیر بڑی تیزی سے شروع ہو گئی۔ ڈارون سے پہلے تک کا انداز شعور یہ تھا کہ ہم جس

کائنات کا مطالعہ کر رہے ہیں اس کا مقصد یہ ہے کہ ہم اس حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کریں جو اپنے تمام تر جواہر میں ہر شے کے شعور کا واحد منبع ہے۔ حقیقت کا حوالہ تمام علوم کی مشترکہ میراث تھا اور ایک مستقل حقیقت کا تصور تمام علوم میں ایک ہی تعریف کے ساتھ مروج تھا۔ مگر اس حقیقت کی طرف ہر علم کی پیش قدمی کے راستے اور ذہن کے لیے قابل قبول بنانے والے دلائل مختلف تھے (19)۔

ڈارون کے حیاتیاتی ارتقاء کے اثرات

ڈارونزم (Darwinism) کے غلبے کی وجہ سے حقیقت کے بارے میں انسان کا زمانۂ قدیم میں بنا ہوا اور چلتا آنے والا تصور بہت بنیاد میں جا کر بدل گیا۔ تغیر و تبدیلی اور حرکت کی ذہنی کوششیں حقیقت پر حاوی آنا شروع ہوئیں اور حقیقت کے مظاہر کی حیثیت سے برقرار نہ رہیں بلکہ حقیقت کی تصدیق کرنے والے واحد معیارات کی حیثیت سے وجود پا گئیں۔ خصوصاً فلسفے اور نفسیات، انسان کی انفرادی اور اجتماعی بناوٹ، انسانی تہذیب کی تعریفات، انسانی اخلاقیات کی تحقیق، میں ایک حیاتیاتی رویہ پیدا ہو گیا۔ یعنی انسان اپنے ہونے کی تمام سطحوں پر رفتہ رفتہ فراموش اور پچھلی تمام تعریفات سے دستبردار ہونے لگا۔ انسان کا وجود جو پہلے روحانی یا بڑے فلسفیانہ نظریے میں مادی تھا یا پھر ڈیکارٹ کے بعد سے نفسیاتی تھا، ڈارون کے نظریے کے صحیح یا غلط اثرات کی وجہ سے انسان ایک حیاتیاتی ہستی بننے کی طرف مائل یا مجبور ہو گیا۔ اس کا مقصد ہر گز یہ نہیں کہ ڈارون خود یہ اثرات چاہتا تھا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ فلسفے اور نفسیات میں انسان کے بارے میں ایک نیا تصور اپنی حیاتی تعریف کے ساتھ ارتقاء پانے لگا۔ جیسے سگمنڈ فرائڈ کے "اِڈ" (Id)[1] کے تصور کی پیدائش ڈارون کے نہ ہونے کی صورت میں محال تھی، نفسیات میں جبلت انسان کی تعریف کرنے کے لیے شعور پر غالب آ گئی۔ فلسفے میں انسان کے بارے میں برگساں کی مکمل وجودیات (ontology) جبلی اور حیاتیاتی ہے۔ ڈارون کے بعد پیدا ہونے والے تمام نظریات پر اس کا اثر نمایاں ہے اور یہ اتنا مضبوط تھا کہ اس کو توڑنے کے لیے انسان کو نئے نظریات سے دیکھنے اور کائنات کو نئے تناظر میں رکھنے کی کوششیں عملاً ناکام رہیں (20)۔ حتیٰ کہ کارل مارکس، جو اپنے مقاصد اور علمی استدلال کے پورے نظام میں کسی بھی قدیم نظریے سے فاصلہ رکھے ہوئے نظر آتا ہے، وہ بھی اس اثر سے مکمل طور پر آزاد نہ رہ سکا۔ دورِ قبل جدید میں مارکس وہ واحد مفکر ہے جس نے اپنے نظریات کی تشکیل میں صرف اور صرف اپنی تحقیق پر بھروسہ کیا اور ماضی میں اس کی سند ڈھونڈنے کی کوشش نہیں کی بلکہ ماضی سے شواہد فراہم کرنے کا کام لیا۔ کارل مارکس جنہوں نے فکری معنوں میں تاریخی سیاق و سباق ڈھونڈنے کی کوشش نہیں کی، کے آزاد نظریات میں بھی ڈارونزم کا اثر ہے۔ مارکس خود کہتا ہے کہ ڈارون کا نظریہ ارتقاء نہ آتا تو میں تاریخ کی تفہیم اور فطرت اور تاریخ کے جدلیاتی تعلق کی شناخت میں ناکام رہ جاتا (21)۔

مختصر یہ کہ تمام بڑے نظریات کے بننے کے عمل میں ڈارونزم اساسی اعتبار سے ایک فیصلہ کن عامل کے طور پر موجود رہا اور اس کا سب سے بڑا نقصان روحانی یا مذہبی تصورِ انسان کو پہنچا کیونکہ انسان نے مذہب اور شعور کے تعلق کے نتیجے میں دنیا میں سب سے زیادہ علوم پیدا کئے۔ ڈارون سے پہلے علوم، نظریات یا خیالات مذہب اور شعور کے تعلق کے بغیر یا تو پیدا نہیں ہو سکے یا اپنے وجود کو برقرار نہیں رکھ سکے۔ سو ڈارون کے آنے کے بعد یہ نقصان تقریباً ناقابل تلافی ہو چکا تھا اور تا حال ہے۔

اس صورتحال میں اقبال نے اس نقصان کا ازالہ کرنے کا فیصلہ کیا جس کی صورتحال یہ تھی کہ مذہب کے دیے ہوئے نظام العقائد کی

[1] فرائڈ کے مطابق، 'Id' انسانی نفسیات کا وہ بنیادی اور جبلّی حصہ ہے جو غیر شعوری خواہشات، جبلّی ترغیبات اور فوری تسکین کی طلب پر مبنی ہوتا ہے، جو اخلاقی یا منطقی پابندیوں سے آزاد ہوتا ہے، دیکھیں (20)

علمی اور استدلالی تشکیل محال ہو چکی تھی۔ مذہبی ذہن کا دعویٰ علم کہلانے کا مجاز نہیں رہا تھا اور عقیدہ ایک ثابت ہو سکنے والا مواد کہلانے کے لائق نہیں تھا، گویا یہ وہ دور تھا جہاں علم کو مذہبی شکل دینے کی کوشش ایک ذہنی پسماندگی کی علامت تھی۔ اس دور میں اقبال آئے اور انہوں نے کہا کہ نہیں، مذہبی شعور کے حاصلات، اندازِ تحقیق اور اسلوب اثبات بھی عین شعور کے دیگر شعبہ جات کی طرح ہے۔ مثال کے طور پہ عقل جن ذرائع کو استعمال کر کے تجربات کے ذریعے حقیقت تک پہنچنے کی کامیاب یا ناکام کوشش کرتی ہے وہی انداز علم مذہبی شعور و ذہن کا بھی ہے۔ اقبال کے اس دعوے کا پس منظر ڈارونزم اور فوری سبب کانٹ کا نظریہ علم تھا۔ اسی لیے اقبال کے شعور کے موضوع پہ فلسفیانہ دلائل پر جانے سے پہلے ان کا تصورِ علم سمجھنا ضروری ہے۔

کانٹ کا نظریہ علم

علم کے بارے میں دو تصورات سقراط سے پہلے سے موجود چلے آ رہے ہیں جن کا آپس میں اختلاف ناقابل عبور ہے مگر وہ اپنے اختلافات کو قائم رکھتے ہوئے علم کی ایک عام تعریف کے طور پر موجود چلے آ رہے ہیں۔ اور خود اپنے عمل سے چیزوں کی تعریف اور تجزیہ کرتے رہے ہیں۔

پہلا تصور یہ ہے کہ علم عقل بالحواس کے فراہم کردہ اجزاء کا نام ہے۔ عقل حواس کے حاصل کردہ اجزاء سے جو معنی مربوط کرے اسے علم کہیں گے اور یہ فقط حواس تک ہی محدود ہے۔ دوسرا تصور یہ ہے کہ علم عقل بالحواس تک محدود نہیں ہے۔ حواس سے حاصل ہونے والا علم، علم تو کہلائے گا مگر مکمل علم نہیں کہلائے گا۔ افلاطون کی زبان میں وہ صرف صورت و ہیئت کا علم ہے۔ اصل علم حقیقت کا علم ہوتا ہے اور یہ کہ حقیقت لازمی طور پر تین چیزوں سے ماورا رہے گی: صورت، مکان اور وقت۔ حقیقت کے تصور کو قبول کرتے ہی مذہبی یا غیر مذہبی ذہن اس مسلّے کو عمل میں لانے کی کاوش کرتا ہے کہ حقیقت ماورائے صورت، غیر مکانی اور غیر زمانی ہے۔ اگر شعور اور عقل کا مقصد ہی یہ ہے کہ وہ حقیقت کا ادراک کرے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ اس ماورائے زمان و مکان حقیقت تک علمی انداز میں پہنچنے کے کوئی اور راستے عقل اور حواس کے علاوہ نہ ہوں۔ اس کا بیان افلاطون کے ہاں ملتا ہے جہاں وہ حقیقت کو خیال اور شئے کو صرف صورت کہتا ہے۔ صورت یعنی مادی اور محسوس شئے کا علم حواس کی مدد کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ خیال (idea) جو کہ ہر شے میں اپنی موجودیت کے یقینی شواہد رکھتا ہے، مگر اپنی ماورائیت کو برقرار رکھتا ہے (22)۔

کانٹ نے کہا کہ مذہبی یا میٹافزیکل (Metaphysical) نظریات اخلاقی شعور کی خواہش سے پیدا تو ہوتے ہیں لیکن یہ اس علم میں شامل نہیں ہیں جو حواس کے ذریعے عقل فراہم کرتی ہے۔ اس پر کانٹ کی ایک نہایت پختہ دلیل یہ تھی کہ انسانی ذہن کسی بھی ایسی چیز کا علم حاصل نہیں کر سکتا جو زمانی اور مکانی نہ ہو۔ گویا شئے کو جاننے کی ایک لازمی شرط یہ ہے کہ وہ زمان اور مکان میں پائی جائے۔ انسانی ذہن میں شئے کا مروجہ تصور لازمی طور پر اپنی صورت جو مکان سے پیدا ہو اور اس صورت میں زمانی طور پر واقع ہونے والے تغیر کے مشاہدات رکھتا ہے سو انسانی ذہن کی مجبوری ہے کہ وہ کسی بھی ایسی چیز کا مشاہدہ نہیں کر سکتا جو صورت اور تبدیلی سے ماورا ہو۔ چونکہ میٹافزیکل حقائق مافوق العادت اور الہیاتی ہیں اسی لیے وہ صورت اور تغیر سے مستثنیٰ ہیں لہٰذا انہیں جاننے کا کوئی بھی دعویٰ کرنا ایک عقلی تصور تو ہو سکتا ہے مگر علمی حقیقت نہیں ہو سکتا (23)۔ مثلاً میرے تصور کر لینے سے کہ میری جیب میں 100 ڈالر ہیں میری جیب میں ہرگز 100 ڈالر نہیں آ جائیں گے ان کا تصور تو درست ہے مگر علمی حقیقت کے ساتھ ان کا کوئی تعلق نہیں۔ اس کے نتیجے میں شوپنہاور نے کانٹ پر تنقید کی کیونکہ اس کی ذاتی بصیرت مابعد الطبیعیاتی اور وجدانی تھی۔ مگر اس کی تنقید میں اصلاحی رنگ کم اور کانٹ کے مزاج سے اختلاف زیادہ نظر آتا ہے۔ اس کے نزدیک جو شئے ذہن میں موجود ہے

اسے خارج میں موجود ہونے کی کوئی ضرورت نہیں۔ کانٹ کے مطابق وقت اور جگہ انسان کے تجربے کے بنیادی سانچے ہیں۔ شوپنہاور نے اس بات سے اتفاق کیا لیکن اسے اصولِ علّیت (Principle of Sufficient Reason) کے تحت سادا بنایا اور شئے فی نفسہ انسانی ادراک سے باہر ہے، ہونے کو کمزور قرار دیا اور کہا کہ شئے فی نفسہ دراصل ارادہ ہے، جو انسان کے اندر سے براہِ راست جانا جا سکتا ہے (24)۔

اقبال کا نظریۂ علم

مذہبی شعور کے دفاع کے لیے ضروری تھا کہ اقبال ایک ایسا نظریۂ علم تخلیق کرتے جو مذہبی شعور کے دفاع کے لیے کارگر ہو۔ اقبال نے فلسفہ اور سائنس کے طریقۂ علم کو درست تسلیم کیا اور حسی و عقلی تجربات کو مستند اور لائق علم تسلیم کر لینے کے بعد بھی ان کو مکمل نہیں مانا اور ان کا مکمل نہ ہونا انہی کے منطقوں کو دلیل بنا کر خود ان پر واضح کیا جا سکتا ہے۔ اقبال نے مذہبی حقائق کے اثبات کے لیے جس نظریۂ علم کی ضرورت سمجھی اس نظریۂ علم کو فلسفہ اور سائنس کے لیے قابل قبول بنانے والی منطق بھی پیدا کی۔ اقبال کے کل نظریۂ علم کی غایت اور اس سے بننے والے پورے مباحثہ کو چند فقروں میں بیان کیا جا سکتا ہے۔ اقبال نے جس نظریۂ علم کو قبول یا پیدا کرنے کی کاوش کی اس کا مقصد یہ تھا کہ عقل مذہبی حقائق کو تسلیم کرنے اور مدلل انداز میں انہیں تسلیم کرنے کے قابل ہو جائے (25)۔

فزکس کے دعووں کی تردید یا تسلیم کے لیے فزکس کو عملاً سمجھنا ضروری ہے۔ اسی طرح شاعری کے احساس کو سمجھنے کے لیے جمالیاتی شعور کے نمو پانے کا عمل درکار ہے۔ جو شخص جمالیاتی شعور استعمال نہیں کرے گا وہ شاعری میں موجود حقائق کو ان کی درست بناوٹ کے ساتھ سمجھنے کے لیے نااہل رہے گا۔ عین اسی اصول پر اقبال نے کہا کہ جو شخص مذہبی حقائق کے ساتھ مناسبت رکھنے والے احوال و مقاصد کو اپنے اندر نہیں پیدا کرے گا اس پر مذہبی حقائق منکشف نہیں ہو سکتے۔ اقبال کے نزدیک یہ نظریۂ علم جو مذہبی حقائق کے تجربات کو انسان کے لیے قابل قبول بنا سکتا ہے یا ان کا ظہور ممکن بنا کر انسان کی حسی تسکین کا باعث بن کے قابل تصدیق بنا سکتا ہے، "وجدان" تھا۔

وجدان بر سرِ عمل آ کر ان حقائق کے انکشاف کا ایک مستند اور تمام معیارات علم پر لائقِ قبول وسیلہ بن سکتا ہے جو مذہبی حقائق کے حضور اور تجربہ کے لیے درکار ہیں، شرط صرف یہ ہے کہ حقائق کی طرف وجدان کو استعمال کرنے والا مقام رکھا جائے۔ اگر مقام مقصود کی طرف ذرا بھی غلط ہو جائے تو علم صحیح نہیں رہتا۔ اگر ایک سائنس دان ستارے کو ہومر کی نظر سے دیکھے تو اس کے سائنسی علم میں اضافہ نہیں ہو سکتا اور اسی طرح اگر میر تقی میر آئنسٹائن بن کے زمانے کی حقیقت کو تجربہ کرنے کی کوشش کریں گے تو وہ ایک انتشار اور خلفشار کے علاوہ کہیں نہیں پہنچ سکتے اور زمانہ ان پر ان کی مطلوبہ جمالیاتی تاثیرات منکشف نہیں کر سکے گا۔ اسی وجہ سے علم درست اور واضح مقصد کا نام ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ وجدان مذہبی حقائق کی طرف کھلنے والی ایک لائق اعتماد کھڑکی پیدا کرتا ہے جس طرح عقل فلسفے میں یا فلسفیانہ عقائد کے لیے یا حواس سائنسی عقائد کے لئے ہیں (25)۔

شعور اور ہمارا روایتی پس منظر

ہماری روایت میں، روایت سے مراد یہ کہ جس کی تعمیر نو کرنے کا بیڑا اقبال نے اٹھایا تھا، اس میں شعور اور معرفت ہم معنی الفاظ ہیں۔ ہماری روایت میں شعور خدا کو جوہرِ شعور کے طور پر، یعنی تمام چیزوں کو اپنے اپنے علم کے لیے جن مستقل یا عارضی تعریفات کی لازمی ضرورت ہے وہ ساری تعریفات شعور میں موجود تصور خدا کی روشنی میں بنائی جاتی ہیں۔ یعنی کوئی چیز بھی خدا کی نسبت سے منقطع، بے نیاز یا لاتعلق رہ کر اپنا پورا اور صحیح علم فراہم نہیں کر سکتی۔ مثلاً انسان جاننے سے کیوں سمجھتا ہے؟ وہ سمجھ ہر چیز کے جاننے میں شامل رہے گی اور میں کسی چیز کو

کس طرح جاننا چاہتا ہوں اس طرح جاننے کی خواہش اس چیز کے علم میں ایک فعال جزء کے طور پر داخل رہے گی۔ انسان بنی میں سب سے بڑی تمنا یہ ہے کہ میں اپنی تمام اشیاء کے تصورات کو ایک ہی وضاحت کے ذریعے متعین کرنے کے قابل ہو جاؤں، یہی تکمیلِ علم ہے۔ جس حقیقت کو میں تمام اشیاء کی جامع تعریف کے لیے کافی تصور کر لوں، وہی واحد متعین کنندہ کہلائے گی، اور ہماری روایت میں یہی واحد متعین کنندہ خدا کا مابعدی بیانیہ ہے۔ شعور اس مابعدی بیانیے کا نہ صرف محافظ ہے بلکہ اسے علم و خرد کے تمام شعبوں میں نتیجہ خیز انداز میں نافذ بھی کرتا چلا جاتا ہے۔ اقبال کے زمانے میں آتے آتے شعور کے نظریے کو تاریخ میں سب سے بڑا چیلنج پیش آیا۔

اقبال کے دور میں تصورِ شعور

اقبال کے زمانے میں طبعی علوم (Physical Sciences) کی غلطی، انسانی ترجیحات بدل جانے، ذہنی ساخت میں تبدیلی آجانے، شعور کے بیانیے میں عاملِ مومن کا تصور غیر مروج ہونے کی وجہ سے تبدیل کیا جانے لگا، گویا کہ اب تصورِ خدا نہیں بلکہ تصورِ انسان وہ بیانیہ ہے جو تمام علوم کے گوشوں کو متعین، تمام علوم کو تشکیل، تمام حسیات کو پیدا کرتا ہے۔ یعنی تصورِ انسان علم اور وجود دونوں کا مشترکہ موضوع ہے۔ مثال کے طور پر فرائیڈ نے شعور میں خود ماورائیت پیدا کر کے یہ کہا کہ یہ شعور کی مکمل صورت ہے جو لاشعور کہلاتی ہے۔ اس نے لاشعور کو تمام انسانی طبعی (Physical) اور نفسیاتی تجربات کو یاد رکھنے والا ایک چوکیدار اور انسانی اختیار اور ارادے سے بلند ہو کر کام کرنے والی ایک چیز بنا کے نہ صرف یہ کہ اس نے لاشعور کو انسانی اختیار اور ارادے سے باہر کر دیا بلکہ اس کو انسان پر حاکم کر کے عجیب طرح کی جبریت مسلط کر دی اور جبلتوں کو لاشعور کا معطیٔ علوم بنا دیا یعنی وہ انسان جو جبلتوں کا قیدی ہے، جس کا اپنے بارے میں تصور جبلتوں کی سطح سے بلند نہیں ہو سکتا (26)۔ ہیوم نے فرائیڈ کا مقابلہ کرنے کی کوشش کی لیکن ہیوم فکر کے اعتبار سے فرائیڈ کی طرح نہیں تھے جس طرح کے تجربی امتحان سے گزرنے کی صلاحیت فرائیڈ کی فکر میں تھی جس نے ایگو کو بھی ایک واقعہ بتایا کہ انسان کا کوئی ایسا تشخص نہیں ہے جو نظریات کی تشکیل کرے اور جس کی ساخت اخلاقی ہو۔ اقبال کے زمانے تک آتے آتے ہر قابلِ ذکر مفکر کا ایک مستقل موضوع ہے کہ شعور کیا ہے؟ شعور اور وجود کا تعلق کیا ہے؟ برگساں اور ہائیڈیگر کی ساری فکر اسی سوال کا جواب ہے کہ انسانی شعور کسے کہتے ہیں۔ ہائیڈیگر اقبال کا کم عمر معاصر تھا اس نے شعور کو اس خلا سے تعبیر کیا جس خلا کو صرف موت طے سکتی ہے (27)۔ اس طرح وجودیت پسند گروہ الگ، شاعر الگ، نفسیات دان الگ تھے ان سب نے شعور کو ایک میکانکی وجود بنانے میں سارا زور صرف کر دیا اور ان کی تمام کوششوں کے نتائج یہ نکلے کہ شعور فکرِ انسان کا گھر ہے جو جبلتوں کا محکوم، اختیار اور ارادے کی زد سے باہر، تاریخ کے جبر کا قیدی اور اپنی پسند ناپسند رکھنے اور اس پر قائم رہنے کی قوت نہیں رکھتا۔ ایسے ماحول میں کسی بھی طرح کے مذہبی یا روایتی تصورِ شعور کی کوئی گنجائش نہیں رہ گئی تھی۔ ایسے میں اقبال نے اپنے کام کے ایک نہایت بنیادی عنصر کے طور پر سب سے پہلے یہ سمجھنے اور پھر یہ دکھانے کی کوشش کی کہ شعور اصل میں کیا ہے اور اس سلسلے میں انہوں نے نفسیات اور دیگر طبعی انسانی علوم (Physical Human Sciences)، سماجی علوم (Social Sciences) سے لے کر فلسفے کی تمام اقسام میں موجود تصوراتِ شعور کا جائزہ لیا۔

اقبال کا تصورِ شعور

اقبال کہتے ہیں کہ شعور اپنی ساخت میں حالتِ خود شناسی ہے۔ شعور اپنی بنیاد میں اپنا موضوع خود ہے، یہ بات کبھی کہی نہیں گئی تھی کہ ادراک کا موضوع بھی شعور اپنی ساخت میں خود ہے، یعنی شعور کی تشکیل اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک فاعل و مفعول دوگانگی اپنے اندر جذب کر کے ختم نہ کر دے۔ گویا شعور اپنے آپ کو جاننے اور پہچاننے کا ایک فعال اور نتیجہ خیز مقام ہے، جس سے انا اپنی تشکیل کے بعض ضروری مراحل طے کرتی ہے، نہ کہ ایک جمودی اور ساکن کیفیت۔ اور دوسرا یہ کہ شعور کا پہلا موضوع وہ خود ہے، یعنی شعور اپنی اساس میں خود آگہی

ہے، کیونکہ شعور کی پہلی پہچان یہ ہے کہ ہر شئے میں خودی کی موجودگی کو تلاش کرے اور اس کی شدت یا کمزوری کو محسوس کرے۔ اقبال کا کہنا ہے کہ جاننے والے اور جانے جانے والے کی وحدت سے ایک ہستی وجود میں آتی ہے، اور یہی شعور تمام اشیاء کو خودی کے طور پر دیکھتا ہے۔ شعور جس موضوع میں خودی کی زیادہ شدت دیکھتا ہے اسے اعلیٰ درجہ دیتا ہے اور جس میں خودی کمزور ہو، اسے نچلا مقام دیتا ہے۔ اس طرح علم کے مراتب اور موجودات کے درجات خودی کی بنیاد پر طے ہوتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک، فاعل اور مفعول کی دوئی اگر کائناتی سطح پر ختم ہو جائے تو اشیاء کا ایک نیا نظامِ مراتب وجود میں آئے گا، جو کسی مادی یا خارجی بنیاد پر نہیں بلکہ خودی کی شدت پر مبنی ہو گا۔ یہ نظریہ اشیاء کو محض افادی پہلو سے دیکھنے کے بجائے ان کی گہری وجودی حقیقت کو سمجھنے کی دعوت دیتا ہے۔ شعور ایک کیفیت ہے، کوئی عمل نہیں، اور اس کی ساخت میں حال اور تجربہ شامل ہیں، جو اسے تصور یا خیال سے ممتاز کرتے ہیں۔ اقبال نے شعور کے وجودی پہلو کو اپنے فلسفے میں یہ جانچنے کے لیے استعمال کیا کہ آیا انسان زمان و مکان کی زنجیروں سے آزاد ہو کر لازمانی حقیقتوں کا ادراک کر سکتا ہے۔ کانٹ کے نظریے کے برخلاف، اقبال نے ثابت کیا کہ شعور زمان و مکان کی قید توڑ کر حقیقت کے لازمانی پہلوؤں تک پہنچ سکتا ہے، یہی شعور کی سب سے بلند صلاحیت ہے (28)۔

اقبال نے کہا کہ زمان ہو یا مکان، دونوں اضافی (relative) ہیں اور ان کے اضافی ہونے میں کسی بھی شعبۂ علم میں کوئی شبہ نہیں۔ چاہے وہ سائنس ہو یا فلسفہ، دونوں اس بات کے قائل ہیں کہ زمان و مکان نسبتی ہیں، اور فلسفہ تو یہاں تک اقرار کرتا ہے کہ زمان اور مکان فکر و خیال کی پیداوار ہیں۔ سائنسی اعتبار سے دنیا کے ایسے گوشے دریافت کیے جا چکے ہیں جہاں ہمارا وقت کا تصور اور حساب کوئی مؤثر کردار نہیں رکھتا۔ اضافیت کا مطلب یہی ہے کہ کوئی چیز اپنے دائرے میں چاہے اٹل ہو، مگر دوسرے دائروں میں مؤثر نہ ہو، یعنی جو سب گھروں میں نہ رہ سکے۔ اسی لیے ہر وہ چیز جو اضافی ہے، اس کی شرائط بدل بھی سکتی ہیں اور ٹوٹ بھی سکتی ہیں۔ چونکہ شعور کا موضوع حقیقت ہے، تو یہ کیسے ممکن ہے کہ شعور اس تک پہنچنے کی استعداد نہ رکھتا ہو اور اپنے بنیادی تصور کے متعلق کوئی شرائط یا اس سے مناسبت رکھنے والے مراتب واحوال نہ رکھتا ہو؟ اسی لیے زمان و مکان کی اضافیت کی بنا پر حقیقت کی جستجو شعور کے لیے مستقل ہے، جس کے حصول میں سخت سے سخت شرائط بھی ٹوٹ سکتی ہیں۔

اقبال نے اس بات کا دوسرا جواب شعور کا وکیل بن کے دیا ہے۔ ان کے نزدیک دو تصورات کا قیام یہ ظاہر کرتا ہے کہ انسانی شعور زمان و مکان سے ماورا ہو سکتا ہے۔ یعنی انسانی ذہن میں ایک ہی وقت میں دو حالتوں کا پایا جانا شعور انسانی کا زمان و مکان سے ماورا ہونے کا ثبوت بن جاتا ہے۔ وہ دو تصورات ہیں، شعور کا خود اپنے بارے میں شعور اور انسان کا اپنی خودی کا ادراک۔ یہ دو بنیادی جوہر ایسے ہیں جو شعور کے زمانی و مکانی ہونے کو مان لیں تو عمومی تصور (general idea) کے طور پر اپنا وجود گنوا بیٹھیں۔ عمومی تصور اگر حقیقت کی تلاش کرنے والا ہے تو وہ شعور میں حقیقت کی اپنی ساخت کے ساتھ مناسبت پیدا کرنے کا ایک فعالی نظام شروع کر دیتا ہے۔ اقبال کے نزدیک شعور زمان و مکان کی بیڑیاں اس وجہ سے بھی توڑنے کا اہل ہے کیونکہ یہ اپنا شعور بھی رکھتا ہے۔ شعور کا اپنا شعور رکھنے کا عمل زمانی مقدار نہیں رکھتا۔ شعور کا اپنے شعور میں ہونا زمان و مکان سے فعالی ماورائیت کا جیتا جاگتا ثبوت ہے۔

دوسرا یہ کہ شعور کا ادراک و قیام ممکن ہی نہیں ہو سکتا جب تک خودی کے بے وقتی (Non-Temporal) کا عنصر تلاش نہ کیا جائے۔ مثلاً انسان 10 سال کا بھی ہو تب بھی اس کا وجود ہے، عمر رسیدہ انسان کا بھی اور موت کے بعد بھی خودی کا شخصی اثبات قائم رہتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ زمانہ جن جن پہلوؤں سے انسان پر حکومت کرتا ہے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا مگر اس میں ایک عنصر ایسا ہے جس میں زمانے کا حکم نہیں چلتا اور وہ انسان کی خودی (Idea of self) ہے۔ اس کو سمجھنے سے زیادہ محسوس کرنے کی ضرورت ہے۔ جس کے انکار کا امکان صرف ذات سے مستثنیٰ غیر معمولی (Abnormal) لوگوں میں پایا جا سکتا ہے۔ گویا شعور کے اندر ایک ماورائیت کی لہر دوڑ رہی ہے جو زمان و مکان کو اس

کی رکاوٹ نہیں بننے دیتی۔(29)

شعور کے دو احوال

شعور کے کسی بھی شئے کے بارے میں دو احوال ہمیشہ موجود رہتے ہیں۔ ان میں سے ایک ہے شعور کا کسی بھی شئے کو جاننا اور دوسرا اس شئے کو تسلیم کرنا یا ماننا۔ جاننے کا حال شئے کے قابل غلط ہونے کے یقین سے خالی نہیں ہو سکتا۔ کانٹ کے نزدیک یہ مسلمات نہفتہ خیالات کہلاتے ہیں جن پر شعور اعتماد کرنے کی خواہش نہیں رکھتا۔ انسان کے ذہن میں اگر چاہے مذہبی یا غیر مذہبی کوئی شے علم کی سی حیثیت رکھتی ہے تو وہ قابل غلط ہونے کے یقینی عنصر سے خالی اور ناتمامی کی حالت سے آزاد نہیں ہو سکتی۔ اسی لیے علم شعور مجرد تو ہو سکتا ہے مگر تصور شعور نہیں ہو سکتا۔ کارل پاپر کے مطابق، علم یا نظریے کے سائنسی ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ قابلِ تردید ہو، یعنی اسے تجربے یا مشاہدے کے ذریعے غلط ثابت کیا جا سکے۔ کارل پاپر سے پہلے فیثا غورث کے مطابق، علم حقیقت کی ایسی تلاش ہے جو ہمیشہ عارضی ہوتی ہے اور نئے دلائل یا شواہد کی روشنی میں غلط ثابت ہو سکتی ہے۔ یہ انسانی ذہن کا ایک مسلماتی المیہ ہے کہ وہ اپنے جاننے کی کسی بھی سطح کو اپنے لیے قابل اعتماد نہیں بنا سکتا۔

اقبال کا مذہبی واردات یا تجربے کی صورت میں مابعد الطبیاتی شعور کا فلسفہ

اقبال نے کانٹ کے اس نظریے کا مکمل ادراک رکھتے ہوئے مذہبی عقائد کو دائرہ علم اور حد شعور میں لانے اور یہ شواہد فراہم کرنے کی کوشش کی کہ شعور اپنے تمام مضامین کی علمی صورت گری ضرور کرتا ہے۔ اقبال نے کانٹ کے نظریے کے گردونواح کو قبول کیا مگر اس کے جوہر وماہیت پر معترض رہے یعنی کہ یہ بات ٹھیک ہے کہ حواس علم فراہم کرتے ہیں مگر مابعد الطبیعات کا علم بھی ممکن ہے۔ زمان و مکان چونکہ ذہن کی ملکیت ہے لہذا ذہن اپنے ہر نئے عمل میں زمان و مکان کے ایک نئے تصور کا حامل اور ایسے حالات پیدا یا تجربہ کر سکتا ہے جہاں زمان و مکان کے موجودہ تصورات کارگر یا لازم نا ہوں۔

اقبال جس مذہبی تجربے کی اصطلاح کو استعمال کرتے ہیں وہ دراصل ولیم جیمز نے استعمال کی ہے اپنی کتاب مذہبی تجربے کی اقسام میں۔ مگر اقبال نے اس اصطلاح کو اپنے پس منظر میں قبول کیا، جبکہ ولیم جیمز کا مفاد سائنسی اور فلسفیانہ تھا لیکن اقبال کے پیش نظر اس کی مذہبی افادیت تھی۔ ولیم جیمز مذہبی تجربے کا طالب علم تھا جبکہ اقبال مذہبی تجربے کو ایک قابل قدر علم کا ذریعہ بنانے کی کوشش کر رہے تھے۔ اقبال جو مذہبی تجربے کے خواص گنواتے ہیں وہ ولیم جیمز کے بتائے ہوئے ہیں۔ مثال کے طور پر مذہبی تجربہ واحد و یکتا، ہلکی سی جھلک یا اچانک ہوتا ہے جو حالت تجربہ میں قابل تشخیص نہیں ہوتا مگر جب گزر جاتا ہے تو شعور کو اپنے بارے میں بہت کچھ تعلیم کر کے بدل دیتا ہے (30)۔

شاہد   ثالث   شعورِ   ذاتِ   حق
خویش   را   دیدن   بنورِ   ذاتِ   حق

انسان کے شعور کی معراج یہ ہے کہ وہ ذات باری تعالی کو پہچان لے۔ تمہاری خودی پر آخری گواہ تمہارا وہ شعور ہے جو تم خدا کے بارے میں رکھتے ہو اور تب جا کر تم ایک انسان کہلانے کے لائق بنو گے۔ غرض یہ کہ اقبال کے نزدیک شعور اگر خودی بننے میں ناکام رہے تو وہ شعور، شعور انسانی نہیں کہلائے گا (31)۔

مردِ مومن درنسازد با صفات
مصطفیٰ راضی نشد الا بذات

شعور کی منزل تک پہنچا ہوا آدمی حقیقت کے مظاہر اور صفات تک راضی اور قانع رہنا گوارا نہیں کرتا۔ وہ حق کی صفات کو مانتے ہوئے پورے احترام سے انہیں دیکھتا تو ہے مگر انہیں اپنی منزل نہیں بناتا، یہی وجہ ہے کہ دنیا کی سب سے بڑی خودی اور شعور یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ والہ وسلم معراج کی رات کو رؤیت خدا سے پہلے راضی نہ ہوئے۔(32)

چیست معراج آرزوئے شاہدے
امتحانے رو بروئے شاہدے

اقبال کہتے ہیں جو میں بات کہہ رہا ہوں وہ کوئی اپنے فلسفیانہ ذہن یا فلسفیانہ مطالعے سے تھوڑی کہہ رہا ہوں یہ تو میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقعہ معراج سے اپنے شعور کو شرابور کر کے اور اس سند پر کہہ رہا ہوں۔ اس کی سند میرا ذہن یا عقل نہیں ہے۔ کہتے ہیں کہ اے شب معراج منانے والو! حقیقت معراج بھی جانتے ہو؟ چیست معراج؟ آرزوئے شاہدے! دیکھنے والے کی نظر میں ہونے کی تمنا ہی تو تھی، اپنے کمال پر گواہی کی خواہش ہی تو تھی، اپنے منزل پر پہنچ جانے کی تصدیق حاصل کرنے کا حال ہی تو تھا اور اللہ کی نظر میں ہونے کے آخری مرتبے تک پہنچنے والی امنگ ہی تو تھی۔ اگر شاہد اللہ ہے تو یہاں اس کے معنی اللہ کی نظر میں ہونا کے ہیں۔ "امتحان روبروئے شاہدے" پھر اپنے آپ کو پرکھنا شاہد کے حضور میں کہ یا اللہ مجھے پرکھ لیجیے کہ میں اپنی بندگی میں صادق اور کامل ہوں اور جو اپنی بندگی میں صادق اور کامل ہوگا تو اقبال کے تصور میں وہی صاحب خودی ہوگا۔(33)

اقبال کے نزدیک مذہبی واردات کی دو اقسام

اقبال مذہبی واردات کی اصطلاح کو دو اصطلاحوں میں تقسیم کرتے ہیں جس میں ایک صوفیانہ واردات (Mystic Experience) اور دوسری نبوی واردات (Prophetic Experience) ہے(34)۔ صوفیانہ تجربے میں جب کوئی فرد حقیقت کا تجربہ کرتا ہے تو اس میں چار خصوصیات ہوتی ہیں: ایک تو یہ کہ وہ بہت مختصر ہوتا ہے، دوسرا یہ کہ اس وقت ناظر اور منظور (Subject-Object) کا فرق ختم ہو جاتا ہے یعنی مذہبی اصطلاح میں عابد اور معبود کے درمیان کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ تیسرا یہ کہ اس تجربے کا ابلاغ ممکن نہیں ہو سکتا اور اس کا مکمل ادراک بھی ممکن نہیں۔ صوفیانہ تجربہ ایک حالت کے طور پر تو ایک صوفی کے قلب، طبیعت اور شعور میں زور پکڑتا ہے لیکن وہ اس کے لیے کوئی علم نہیں بن پاتا اور اس علم کے ناقابل ابلاغ ہونے کی وجہ سے کوئی نتیجہ خیز راستے ایک صوفی کے دل میں نہیں کھلتے اور یہ کسی اجتماعی مفاد اور رہنمائی کے کام نہیں آ سکتا کیونکہ وہ حق کے حضور کو علم بنانے میں ناکام رہتا ہے، اس کا واحد مرکز اس تجربے سے گزرنے والا فرد ہی ہے۔ صوفی کا مسئلہ یہ ہے کہ وہ تاریخ و اجتماعیت سے وحشت کھاتا ہے اور اپنے باطنی وجود کی فضاؤں کو اتنا غیر محدود سمجھ لیتا ہے کہ خارجی دنیا اس میں مزاحم ہونے لگتی ہے۔ اسی وجہ سے اس کے تمام تجربات میں انفرادی پن اور ناقابل ابلاغ ہونا شامل رہتا ہے۔

جب کہ نبوی تجربہ اس سے بالکل مختلف ہے جو اپنے اجتماعی نتائج اور اثرات رکھتا ہے کیونکہ پیغمبر کا مقصود حق کا کوئی ایسا تجربہ حاصل کرنا نہیں ہے جس کے نتیجے میں اس کا اور حقیقت کا کوئی ادغام ہو جائے اور ان کی دوئی برقرار نہ رہے۔ پیغمبر حق کے ادراک میں اپنی دوئی اور امتیاز کو اس لیے برقرار رکھتا ہے تاکہ وہ حق کا ابلاغ اور اس کو دوسروں کے لیے علمی تشکیل کے لائق بنا سکے، گویا یہ تجربہ حق کی طرف سے کیا جانے والا

اظہار ماجرہ، دوسروں کو اپنی بساط پر اس تجربے سے گزار دینے والی قوت اور تاثیر رکھتا ہے۔ یعنی پیغمبر اگر کہے کہ حق ماورائے زمان و مکان موجود ہے اور میں نے اسے دیکھا ہے تو اس کے بیان میں بنت ایسی ہوتی ہے کہ عقل اس کو ممکن مان کے اس کی طرف رخ کر لیتی ہے اور ہر فلسفیانہ بیان پہ یہ دعوی پورا اتر سکتا ہے۔ نبوی تجربہ عقل کے لیے قابل فہم نہ ہو مگر قابل قبول ضرور ہوتا ہے اور یہ اپنے تاریخی نتائج ضرور پیدا کرتا ہے۔

اقبال کے نبوی واردات یا تجربے پر تنقید

یہ جاننا بہت ہی مفید ہو گا کہ شعور کے دو ہی کام ہیں: چیزوں کو اندرونی یا داخلی بنانا اور اپنے احوال کو بیرونی یا خارجی بنانا۔ شعور کا اپنے طریقۂ شعور یا حاصل علم کو خارجی بنانا آسان معنوں میں اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ شعور کسی شئے کے تصور یا خیال کو اس شئے پر ضرور لاگو کرے گا مثلاً 'شئے کیا ہے' کا تصور شئے پر لاگو کر کے ہی جانا جا سکتا ہے کہ شئے کی حقیقت کیا ہے اور اس سے پہلے کیا تھی؟ اسی طرح وحدانیت کا تصور کسی واحد و یکتا ذات پر لاگو کر کے ہی یقینی طور پر جانا جا سکتا ہے، وقت جیسا بنیادی تصور ہر شئے پر مستقلاً لاگو رہے گا۔ اسی طرح مذہبی واردات میں تصور خدا اپنے آپ کو خارجی بناتا ہے غیر نبوی یا عارفانہ مذہبی واردات میں کیونکہ صرف ایک نبی کی ذات ہے جس کے لیے تصور خدا کوئی تصور نہیں بلکہ ایک تجریدی وجود ہے نہ کہ ایک تجربہ اسی لیے آمد وحی یا وحی کے واقعے کو مذہبی واردات کہنا کسی مصلحت کے تحت تو درست ہو سکتا ہے مگر پوری طرح نہیں کیونکہ وہ ایک تجربہ نہیں کہلائے گا بلکہ وہ ایک واقعہ ہے جو اللہ نے ذہن سے باہر تشکیل دیا ہے یعنی وحی شعور میں موجود ہونے والا کوئی عمل نہیں بلکہ مذہبی تاریخ میں ہونے والا ایک واقعہ ہے۔

اقبال کا تصور وقت

جہاں فلسفیوں نے مختلف تصورات کو اپنی بحث کا موضوع بنایا وہاں تصورات وقت بہت زیادہ کثرت نہیں رکھتے کیونکہ زمان و مکان ایسے تصورات ہیں جن کا اثبات صرف مشاہدے اور حسی معلومات تک محدود رہ کر بھی کیا جا سکتا ہے اسی لیے ایسے تصور میں تضادات بھی ایک حد تک ہوتے ہیں اور بہت زیادہ تنوع ممکن نہیں۔ تصور وقت بھی انہی موضوعات میں سے ایک ہے جن پر بہت زیادہ مکاتب فکر قائم نہیں ہوئے جیسے نسل انسانی کے شعور، حقیقت مقصد اور وجود پر ہوئے۔

تصور وقت کی مختصر تاریخ

سائنس، ریاضی، نفسیات اور دیگر علوم کی تحویل میں جانے سے پہلے، وقت دو شعبوں کی تحویل اور ان کے مضامین میں بنیادی عنصر کے طور پر شامل کیا جاتا تھا: ایک نظریات وہ جو مابعد الطبیاتی تھے اور دوسرے مادی یا تجرباتی (Physical or empirical) تھے۔ مابعد الطبیاتی نظریات میں تصور وقت دو قسموں میں تقسیم تھا: ایک مذہبی اور دوسرا یونانیوں کا منطقی مکتبہ فکر تھا۔ یونانیوں کا تصور وقت ایسا ہے جس کی تعمیر و تشکیل میں فیثاغورث سے افلاطون تک سب شامل ہیں۔ جس میں وقت ایک اعتبار مانا جاتا تھا، اعتبار سے مراد وہ شئے ہے جس کا وجود حقیقت سے ماورا ہو مگر اپنے جوہر میں وہ خود ایک حقیقت ہو یعنی جو صورت کی حیثیت سے اصل نہ ہو اور انسانی شعور میں کوئی خاص علم کا ذریعہ نہ بن سکے مگر وجودی طور پر اس شئے میں پنہاں جوہر ایک حقیقت ہو۔ یونانیوں کے مطابق زمانہ وجود کے ایک ایسے داخلی بہاؤ کا نام ہے جو چیزوں کے تغیر و تبدل کا ایسا قابل اعتبار باعث بنتا ہے جن کا حقائق کی دنیا میں کوئی فعالی کردار نہیں ہے۔ یعنی کوئی بھی شے یا ہیئت (form) جس کا تعین مشاہدے یا تجربے سے ہو، وہ عقل کی بنائی ہوئی حقیقی دنیا میں کسی کردار کی حیثیت سے داخلے کی اجازت نہیں رکھتی۔ افلاطون نے اس تصور کو آخری حد تک تشکیل کر دیا جس کے مطابق عقل کے تصور اور شئے میں ناقابل عبور فرق ہے اور ان دونوں کے درمیان تعلق یک طرفہ ہے گویا کہ تمام اشیاء

اپنے تصور کی محتاج اور اس سے اثر انداز تو ہو سکتی ہیں مگر یہ اپنے تصور تک رسائی کا کوئی راستہ نہیں رکھتیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی بھی شئے کو حقیقی طور پر موضوعی حقیقت میں ڈھالنا (Objectify) ممکن نہیں ہے اور اگر وہ شئے ذاتی شعور اور مشاہدے (Subjectivity) پر مبنی ہے تو وہ کلی طور پر اپنا کوئی اثر نہیں رکھتی۔ اس پر عقلی دلیل لانے کا صرف ایک ذریعہ ہے کہ ہم یہ کہیں کہ وجود اپنی کلیت میں ایک بہاؤ رکھتا ہے اور وہ بہاؤ حقیقت کا وجود کے ساتھ تعلق کا ذریعہ ہے۔ مثال کے طور پر ایک نوجوان اپنی عمر 20 سال بتاتا ہے تو وہ کس عقلی دلیل سے ثابت کی جا سکتی ہے؟ وہ ثبوت زمان کا قابل اعتبار بہاؤ ہے جس نے 20 سال کے تغیر کے بعد اس نو مولود کو حقیقتاً ایسا مکانی قوی الجسامت جوان انسان بنا دیا اسی کو زمانی بہاؤ اور مکانی پھیلاؤ کہتے ہیں(35)۔

یونانیوں کا یہ نظریہ بعد میں آنے والے تصورات وقت میں ایک بنیادی حوالے کے طور پر موجود رہا ہے وہ نظریہ ان کی تردید یا تصدیق کر کے بنایا گیا ہو مگر اس میں ہر گز یہ دعوی شامل نہیں کہ یونانی تصور صرف اسی تک محدود ہے مگر اس کا سب سے بڑا دھارا بیان کیا گیا ہے جس میں بہت سے استثنات ہیں۔

مذہبی تصور وقت

قدیم مذہبی تصور میں زمانے کی حقیقی حیثیت نہ ہونے پر اجماع تھا کیونکہ یہ غیر حقیقی انسانی دنیا میں اپنے اثرات پیدا کرتا ہے اور حقیقی و ابدی دنیا اس کے اثرات سے ماورا ہے۔ وقت کی حقیقت صرف نظر آنے تک محدود ہے اور یہ مناظر حقیقت سے محروم ایک گمان کا بگولا ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مذہبی ذہن کا سب سے بڑا مسلمہ یہ تھا کہ حقیقت کے امر مستقل کو معلول کے تمام اثرات، تبدیلی اور تغیر سے پاک ہونا چاہیے کیونکہ جو چیز متغیر ہے وہ حقیقت نہیں ہو سکتی اور زمانے کو ہی وجود کی حقیقت مان کر حقیقت کی ماورائی کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

مسلمانوں نے اپنی فلسفیانہ تشکیل قدیم مذہبی روایت میں رہتے ہوئے کی مگر قدیم مذہبی ذہن کے تصور وقت کو تسلیم نہیں کیا۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ ہمارا مسلم فلسفہ بھی یونانی روایت کے مطابق زمان کے اعتباری ہونے کو قبول کرنے کو تیار نہیں ہے، ہماری روایت سے مراد مسلمانوں کی صوفیانہ روایت ہے نہ کہ فلسفیانہ کیونکہ مسلم صوفیانہ روایت کسی اور روایت کے بطن سے نہیں پھوٹی اور مسلم فلاسفہ یونانی تصورات کی ہی تشریح ہے۔ ہماری صوفیانہ روایت میں زمانہ ایک ایسی حرکت کا نام ہے جو مراد یا ہدف بدلنے کے ساتھ ساتھ اپنی تاثیر اور معنویت بھی تبدیل کر لیتی ہے مثلاً جیسے وجود کئی مرتبوں اور پڑاؤ سے گزرے اور ان کے حسب مراتب زمان و مکان کی تعریف بدل لے، زمان کی حیثیت اشیاء کو علم میں لانے تک کی ہے مگر حسب مرتبہ زمان کی تعریف بدلنے سے اس کا وجود کی معرفت میں کوئی کردار نہیں ہے۔ زمانہ حقیقی ہے اور اس کی تعریف ممکن ہے مگر یہ کسی بھی تصور اور وجود کی تعریف کی جستجو کا آخر نہیں ہے یعنی وقت کے گزرنے سے انسانی جستجو ارتقائی شکل تو اختیار کرتی ہے مگر اپنے ارتقاء کے سفر میں رکتی نہیں ہے نہ ہی وقت انسان سے اس شعوری ارتقاء کی تحریک کو روک دینے والی حقیقت کو منکشف اور حقیقت وجود کو پہنچ جانے والا شعوری تیقن فراہم کر سکتا ہے(36)۔

یونانی اور مذہبی تصور وقت کے جواب دعوی

تصورات وقت کے ان مکاتب فکر میں ایک جدلیاتی عمل بھی رہا۔ مثلاً پارمینڈیس کی فکر یونانیوں کے دعووں کا جواب دعوی تھا جس کے مطابق وقت، حرکت اور تبدیلی محض فریب ہیں۔ حقیقی وجود ہمیشہ بر قرار رہنے والا اور ایک لامحدود "اب یا حال" (Present) میں موجود ہے جو مکمل، غیر متغیر اور ناقابل تقسیم ہے۔ وقت کا احساس انسانی حواس کی پیداوار ہے، جن پر اسے اعتماد نہیں تھا۔ وہ خالص عقل پر انحصار کرتے

ہوئے اس نتیجے پر پہنچا کہ وقت کی حقیقی حیثیت نہیں ہے۔ اسی طرح پلوتینوس کی فکر مذہبی تصور وقت کے بالکل خلاف ہے جس نے وقت کو مادی دنیا کی ناپائیداری اور عدم کمال سے جوڑا، اس کے نزدیک حقیقی حقیقت وقت سے ماوراء ہے، جس کی وجہ سے وقت کی کوئی حیثیت نہیں، برخلاف مذہبی نظاموں کے جہاں وقت کو الٰہی منصوبوں کے لیے مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ یہ سب تصورات ساتھ ساتھ چلتے آرہے تھے مگر بنیادی تصور وقت اپنے آہنگ سے جدا نہ ہوا(37)۔

اسی طرح حقیقت اور صورت کے وقتی تصورات میں سب سے تنقیدی دماغوں میں سے ایک زینو آف ایلیا کا بھی تھا(38)۔ اس کا تصور وقت حرکت اور تقسیم کے ظاہری تضاد(Paradox) سے جُڑا ہوا ہے۔ زینو نے وقت اور حرکت کو چیلنج کرنے کے لیے مختلف پیراڈاکسز پیش کیے تاکہ یہ ثابت کیا جاسکے کہ وقت اور حرکت محض فریب ہیں اور حقیقی طور پر موجود نہیں۔ زینو دلیل دیتا ہے کہ اگر وقت کو لمحات میں تقسیم کیا جائے، تو ہر لمحے میں ہوا میں چھوڑا ہوا ایک تیر اپنی جگہ پر ساکن ہوگا۔ چونکہ وقت کے ہر لمحے میں کوئی حرکت نہیں ہو رہی، اس لیے حرکت ممکن نہیں۔ یہ پیراڈاکس ظاہر کرتا ہے کہ وقت اور حرکت ایک وہم ہیں۔

اقبال کا تصورِ وقت

اقبال کے فلسفہ خودی کا سب سے پہلا تقاضہ یہی تھا کہ زمان و مکان میں انسانی وجود کی معنویت کو تلاش کیا جائے کیونکہ وقت کا تصور علم و وجود دونوں کے ساتھ مشروط ہے اور انسان کے معلوم اور موجود ہونے کے زمان و مکان سے باہر نکل کر کوئی معنی نہیں ہیں۔ خودی کے الہیاتی تصور کو قائم کرنے کے لیے اقبال کا سب سے پہلے یہ دکھانا ضروری تھا کہ انسانی خودی سلسلہ زمان و مکان کو بیڑیوں کی طرح قبول نہیں کرتی بلکہ زمان و مکان کے نظام پر ایک حاکمانہ تصرف کے ساتھ اپنے تعلق کو قائم کرتی ہے۔ اقبال کے نزدیک انسانی اور ربانی خودی کا مادہ مشترک اور الہیاتی ہے جبکہ ان دونوں کے حقیقی ہونے کا جوہر مختلف ہے۔ انہیں زمان و مکان کے بارے میں ایک ایسی تعبیر کی تلاش تھی کہ جس کو اختیار کرکے انسان خودی کا اثبات عین اسی طرح کر سکے جس طرح اس نے مشاہدے اور تجربے سے حاصل ہونے والے علم کا اثبات کیا ہے۔ یونانیوں کے تصور وقت کے بارے میں وقت کو ایک داخلی بہاؤ کہنا اقبال کے نزدیک نہ صرف قابل قبول تھا بلکہ اقبال نے اس داخلی بہاؤ کو ماورائی بہاؤ کی ایک ارتقائی شکل میں پیش کیا جو وجود انسانی کی تہوں میں جاری و ساری چل رہا ہے، اسی ماورائی بہاؤ کے کچھ اجزاء لے کر خودی میں بھی زمان و مکان کے نظام سے بلند ہونے کی قوت ہے۔ یعنی کہ انسانی وجود کا زمانی سیاق و سباق اس کے لیے مکمل نہیں ہے بلکہ ایک عارضی صورت رکھتا ہے اور انسانی وجود کی تعریف کرنے کے لیے موجودہ زمان و مکان کو حجت بنانا غلط ہے۔ اقبال کی اس نتیجے تک پہنچنے کی دلیل یہ تھی کہ انسانی شعور وقت کے مختلف نظاموں کا تصور کرکے اس سے علمی فائدے اٹھانے کی صلاحیت رکھتا ہے اور ایسا نہیں ہو سکتا کہ خودی بطور شعور خودی بحیثیت وجود سے غیر متوازی طریقے سے آگے ہو جائے۔ اقبال نے اپنے تصور وقت کو سب سے پہلے اسرار خودی میں بیان کیا ہے۔(39)

اے اسیر دوش و فردا در نگر
در دلِ خود عالمِ دیگر نگر

اے دنیاوی نظامِ وقت کے پابند! ذرا اپنے دل میں اپنی بہترین صلاحیتوں کے ساتھ بھی جھانک کہ تجھے نظر آئے گا کہ یہاں ایک نئی کائنات ہے جو حس و حواس میں آئی ہوئی دنیا سے بہت زیادہ مختلف ہے۔ اپنے زمان و مکان کی بیڑیوں کو اتار اور باطن کے وقت اور نظاروں کو اپنے مشاہدے اور تجربے سے خود دیکھ۔(40)

تو کہ از اصل زماں آگہ نہ ای
از حیاتِ جاوداں آگہ نہ ای

تو وقت کی حقیقت سے واقف نہیں ہے اسی وجہ سے زمان و مکان کا قیدی بن کر ان کو تیری تعریف کرنے کا موقع دے دیا ہے۔ اصل میں تجھے اس کائنات نے وہم میں ڈال رکھا ہے کہ حیات عارضی ہے اور فنا ہی زندگی کی منزل ہے۔ ہمیشہ رہنے والی زندگی سے تو باخبر نہیں ہے۔(41)

وقت ما کو اول و آخر ندید
از خیابان ضمیر ما دمید

ہمارا تو وقت وہ ہے جس کا نہ کوئی اول ہے نہ آخر ہے، یعنی انسانی خودی کا زمانی پہلو بھی ربانی خودی کے ساتھ شدت مناسبت کی وجہ سے وہی ہے جو ربانی خودی کا ہے۔ یہ وقت ایسا ہے جو کائنات کی برداشت سے زیادہ ہے اور کوئی زمان و مکان نہیں ہے جو اس وقت کے متحمل اور ہمقدم ہو سکیں۔ یہ ایسا وقت ہے جو باہر نہیں پایا جاتا بلکہ انسان کے قلب کی وسعتوں میں رواں ہے۔(42)

ماحاصل

فلسفے کی تفہیم و تشریح کا ماحاصل فقط چند جملوں میں بیان کرنا ممکن نہیں، فلسفہ موضوعی ہے اور ہر فرد کی انفرادی سوچ پر منحصر ہے۔ اس کی یہ تجریدی شکل ماحاصل کو پیچیدہ بناتی ہے۔ میرا اقبال اور مغربی فلسفے کے تقابلی جائزہ لینے کا مقصد ہی اقبال کی فلسفیانہ فکر کے ایسے اجزاء کو اجاگر کرنا تھا جن پر درجنوں کتابیں لکھی جا سکتی ہیں کیونکہ فلسفے کی بحث کا کوئی اختتام نہیں۔ اس کا ماحاصل، لاحاصل سے لاحاصل تک کا سفر ہی ہے جس میں نہ صرف تحقیقی مقصد پورا ہوتا ہے بلکہ اپنے پورے نظام کے ساتھ انسان کی فکر میں وضع بھی ہو جاتا ہے۔ مگر انسان کا مطالعہ کا سفر ہمیشہ جاری رہتا ہے، اس جاری و ساری سفر میں مختلف مقامات پر انسان کو لگتا ہے کہ پچھلا پورا کیا ہوا مقصد شاید ادھورا ہے، اقبال کا بھی یہی مقصود تھا کہ ان کی فکر سے آگے ان کی فکر کی مدد لے کر ہی بڑھا جائے۔ کسی بھی فرد یا قوم کا مقصد ایک فکر پر جمودی اور ساکن حالت میں رک جانا نہیں بلکہ وہ مقصد یا ماحاصل ایسا ہونا چاہیے جو تحریکی ہو۔ ذاتی اور قومی سطح پر میں یہی کہوں گا کہ تحریکی صورت میں اقبال کی فلسفیانہ فکر کو قابل فخر انداز میں اپنی گفتگو کا مرکز بناتے ہوئے مستقبل کی طرف رخ کیا جائے نہ کہ ماضی کے دریچوں میں جھانک جھانک کر وقت ضائع کیا جائے جو کہ ترقی یافتہ قوموں، ذہنوں اور افکار کا بھی شعار ہے۔

حواشی وحوالہ جات

1۔ محمد اقبال، "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" (لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، 1930)، ص25۔

2۔ ظفر ایم اقبال، اقبال: شاعر، فلسفی، اور عالمی ادب میں ان کا مقام، (لاہور: اقبال اکیڈمی پاکستان، 1973)، ص85۔

3۔ جارج ہیگل، "افلاطون کا فلسفہ" (اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن، 1999)، ص56۔

4۔ محمد عبد الحئ، "ارسطو کا فلسفہ اور عقل کا تصور" (کراچی: علم و ادب پبلی کیشنز، 1995)، ص78۔

5۔ ایمانوئل کانٹ، خالص عقل کا تنقیدی تجزیہ (ترجمہ: نورمن کیمپ سمتھ)، (لندن: میکملن، 1929)، ص82۔

6۔ محمد اقبال، "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" (لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، 1930)، ص38۔

7۔ ایضاً ص45

8۔ سید محمود ناصر، عقل و شعور کی حقیقت (کراچی: مکتبہ فکریات، 1994)، ص78۔

9۔ محمد اقبال، "تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ "(لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز،1930)، ص 56۔

10۔ ایضاً ص67۔

11۔ ایمانوئیل کانٹ، "خالص عقل کا تنقیدی تجزیہ "(لاہور: فکریات پبلی کیشنز،2005)، ص112۔

12۔ محمد اقبال، "تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ "(لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز،1930)، ص 98۔

13۔ جمشید احمد، استقرائی استدلال: اصول اور اطلاقات (کراچی: مکتبہ علم وادب،1997)، ص88۔

14۔ محمد اقبال، پیام مشرق(لاہور: اقبال اکیڈمی پاکستان،1985)، ص45۔

15۔ ایضاً ص 56

16۔ ایضاً ص 63

17۔ ایضاً ص 67

18۔ ایضاً ص27

19۔ سعید احمد، ڈارون کا اثر: حقیقت اور شعور کی تعریفات میں تبدیلی(لاہور: فکریات پبلی کیشنز،2002)، ص134۔

20۔ ایضاً ص189۔

21۔ کارل مارکس، سرمایہ: سیاسی معیشت کا تنقیدی تجزیہ (ترجمہ: جان بنڈلر)، (لندن: وینٹور پبلی کیشنز،1976)، ص250۔

22۔ برٹرینڈ رسل، مغربی فلسفے کی تاریخ(ترجمہ: پروفیسر ایم بشیر)، (لاہور: مکتبہ فکریات،1995)، ص320۔

23۔ ایمانوئیل کانٹ، خالص عقل کا تنقیدی تجزیہ (ترجمہ: نورمن کیمپ سمتھ)، (لندن: میکملن،1929)، ص132۔

24۔ آرتھر شوپنہاور، دنیا کا نقشہ: ارادہ اور نمائندگی (ترجمہ: ای ایف جے پین)، (نیویارک: ڈور پبلی کیشنز،1969)، جلد1، ص150۔۔

25۔ محمد اقبال، "تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ "(لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز،1930)، ص 123۔

26۔ سگمنڈ فرائیڈ، خوابوں کی تعبیر (ترجمہ: اے اے برل)، (نیویارک: میکملن،1913)، ص45۔

27۔ ڈیوڈ ہیوم، انسانی فطرت پر رسالہ (لندن: جان مرفی،1739)، ص210۔

28۔ محمد اقبال، فکرِ ایران میں مابعد الطبیعیات کی ترقی(لاہور: اقبال اکیڈمی پاکستان،1980)، ص20۔

29۔ ایضاً ص25۔

29۔ ایضاً ص27۔

30۔ ایضاً ص32۔

31۔ کلیاتِ اقبال(لاہور: اقبال اکیڈمی پاکستان،1991)، ص150۔

32۔ ایضاً ص212

33۔ ایضاً ص245

34۔ محمد اقبال، "تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ "(لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز،1930)، ص 132

35۔ ایڈریان بارڈن، فلسفۂ وقت کی مختصر تاریخ، (لندن: آکسفورڈ یونیورسٹی پریس،2013)، ص88۔

36۔ جے این مونتی، مذہب اور وقت (مذہبی تاریخ کے مطالعے)، پہلی ایڈیشن (لائیڈن: برِل،2000)، ص75۔

37۔ ایضاً ص80

38۔ جاناتھن بارنس (ادارے)، پری ساکرٹک فلسفی(لندن: روٹلیج،1982)،127

39۔ محمد اقبال، اسرارِ خودی(لاہور: اقبال اکیڈمی پاکستان،1915)، ص45۔

40۔ ایضاً ص51۔

41۔ ایضاً ص66۔

42۔ ایضاً ص76۔

کتب استفادہ

1- آرتھر شوپنہاور، دنیا کا نقشہ: ارادہ اور نمائندگی (ترجمہ: ای ایف جے پین)، (نیویارک: ڈور پبلی کیشنز، 1969)

2- ایڈریان بارڈن، فلسفۂ وقت کی مختصر تاریخ، (لندن: آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، 2013)

3- ایمانوئل کانٹ، خالص عقل کا تنقیدی تجزیہ (ترجمہ: نورمن کیمپ سمتھ)، (لندن: میکملن، 1929)، ص82۔

4- برٹرینڈرسل، مغربی فلسفے کی تاریخ (ترجمہ: پروفیسر ایم بشیر)، (لاہور: مکتبہ فکریات، 1995)

5- جارج ہیگل، "افلاطون کا فلسفہ" (اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن، 1999)، ص56۔

6- جاناتھن بارنس (ادارے)، پری سا کرٹک فلسفی (لندن: روٹلیج، 1982)

7- جے این موہنتی، مذہب اور وقت (مذہبی تاریخ کے مطالعے)، پہلا ایڈیشن (لائیڈن: برل، 2000)

8- سگمنڈ فرائڈ، خوابوں کی تعبیر (ترجمہ: اے اے برل)، (نیویارک: میکملن، 1913)

9- ظفر ایم اقبال، اقبال: شاعر، فلسفی، اور عالمی ادب میں ان کا مقام، (لاہور: اقبال اکیڈمی پاکستان، 1973)، ص85۔

10- کلیاتِ اقبال (لاہور: اقبال اکیڈمی پاکستان، 1991)

11- کلیاتِ اقبال (لاہور: اقبال اکیڈمی پاکستان، 1991)

12- مائیکل روس، ڈاروِنزم اور اس کے نتائج، (کیمبرج: کیمبرج یونیورسٹی پریس، 2006)، ص112۔

13- محمد اقبال، "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" (لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، 1930)، ص25۔

14- محمد اقبال، فکرِ ایران میں مابعد الطبیعیات کی ترقی (لاہور: اقبال اکیڈمی پاکستان، 1980)

15- محمد عبدالحئی، "ارسطو کا فلسفہ اور عقل کا تصور" (کراچی: علم و ادب پبلی کیشنز، 1995)، ص78۔