**Iqbal Review** (64: 3)
(July - September 2023)
ISSN: p0021-0773
ISSN: e3006-9130

# اقبال اور المانوی عینیت پسند فلاسفہ
# مماثلتیں اور امتیازات

ڈاکٹر اعجاز الحق اعجاز

ABSTRACT

German Idealism is one of the greatest philosophical movements of all times the world over. The comparative study of Iqbal and the German Idealists like Kant, Fichte, Schelling, Hegel and others is of much importance because Iqbal was influenced by these philosophers to some extent. There are some similarities between the various metaphysical, epistemological and axiological conceptions of Iqbal and of the above mentioned German Idealists. However there are so many points of divergence too. This article will try to answer the questions: What is the impact of German Idealism on Iqbal's thought?; What are the similarities and dissimilarities between Iqbal and these German Idealists?

علامہ محمد اقبال کا فکر و فلسفہ امتزاجی نوعیت کا ہے جس پر بہت سے مشرقی و مغربی فلسفیانہ دبستانوں اور تحریکات کے اثرات پائے جاتے ہیں۔ فکرِ اقبال مغرب کی جن تحریکات سے کسی قدر مماثلت رکھتی ہے ان میں المانوی عینیت پسندی کی تحریک نمایاں ہے جو جرمنی میں اٹھارھویں صدی کے ربع آخر سے لے کر انیسویں صدی کے وسط تک برپا ہوئی اور اس کے نمائندہ فلاسفہ میں کانٹ، فختے، شیلنگ، ہیگل، شلائر ماخر، یعقوبی، ہرڈر، رین ہولڈ، شلزے، ہولڈرلین شامل ہیں مگر یہاں ہم زیادہ تر پہلے چار فلاسفہ ہی کو پیش نظر

رکھیں گے۔ اقبال نے اس تحریک کے کچھ پہلوؤں سے اخذ و استفادہ ضرور کیا ہے مگر اساسی لحاظ سے ان کا فلسفہ المانوی عینیت پسندی سے کافی مختلف ہے۔ جب ہم اقبال اور المانوی عینیت پسند فلاسفہ کے تصور حقیقت مطلق کا موازنہ کرتے ہیں تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ ان میں چند مماثل پہلو ضرور ہیں مگر بنیادی طور پر یہ کافی مختلف تصورات کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اقبال اسلام کے ایک شخصی خدا پر یقین رکھتے ہیں جب کہ المانوی عینیت پسند فلسفے میں زیادہ تر خدا کو ایک تصور، فکر، قوت یا نظام کی حیثیت سے دیکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ بیش تر عینیت پسند فلاسفہ عام طور پر خدا کو ایک تصور کا درجہ دیتے نظر آتے ہیں جن کے نزدیک خدا لامتناہی ہستی ہے جس پر شخصیت کا اطلاق ممکن نہیں ہے اور نہ ہی اسے کسی صفت سے متصف کرنا ممکن ہے۔ یعنی خدا پر ہم اس طرح مقولات کا اطلاق نہیں کر سکتے جس طرح ہم اشیا و مظاہر کائنات پر کرتے ہیں۔ کچھ عینیت پسند مثلاً ہیگل خدا کو ایک ایسی حقیقت قرار دیتے ہیں جو کائنات اور تاریخ عالم میں جاری و ساری ہے اور جو وجود کے متعدد مدارج میں خود کو ظاہر کرتی ہے۔ عینیت پسندوں کے ہاں یہ خیال بھی رائج رہا ہے کہ خدا مطلقیت کا حامل ہے اور وہ ذات و صفات کے لحاظ سے منتہائے کمال ہے۔ ان کے نزدیک حقیقت مطلق ایک کُل ہے جس میں تمام متضاد و متناقض مقولات و تصورات مجتمع ہو گئے ہیں اور ان میں کلی توافق و تطابق پیدا ہو گیا ہے اور اس کُل میں خیر و شر اور حسن و قبح کے تمام سلسلے یکجا ہو کر ایک ہی حقیقت کی شکل اختیار کر گئے ہیں۔ بالفاظ دیگر یہ ایک ایسا کل ہے جس میں تمام مادی، روحانی، عقلی و نفسیاتی حقیقتیں مجتمع ہیں۔ المانوی عینیت پسندوں کے ہاں ماورائیت کے ساتھ ساتھ سریانیت کے نظریات بھی رائج رہے ہیں اور وہ سمجھتے ہیں کہ بحیثیت ایک کلی اور جامع ہستی کے ماورائیت اور سریانیت بیک وقت خدا کے دو شیون ہیں جو اس میں متحد ہیں۔ عینیت پسند بالعموم وحدت الوجود کے قائل رہے ہیں۔ ان میں سے بعض فلاسفہ کثرتیت کا انکار بھی نہیں کرتے مگر ساتھ ہی ساتھ وہ یہ بھی سمجھتے ہیں کہ یہ کثرتیت ذاتِ خداوندی میں ایک وحدت میں ڈھل گئی ہے۔

کانٹ خدا کے حوالے سے لا ادریت کا قائل ہے یعنی وہ یہ سمجھتا ہے کہ ہم عقلی طور پر نہ اس کے وجود کا انکار کر سکتے ہیں اور نہ ہی اقرار۔ کانٹ کے نزدیک خدا کا تصور عقل محض کے حدود سے ماورا ہے۔ اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ہماری عقل کی رسائی عالم مظاہر یا عالم محسوس تک ہی ہے اور عالم حقیقت یا شے فی نفسہٖ اس کی رسائی سے باہر ہے۔ اس طرح کانٹ نے عقل محض کو ایک عاجز اور محدود شے ثابت کر دیا جس کو تحریک تنویر پسندی نے طبیعیاتی و مابعد الطبیعیاتی حقائق کی پرکھ کی اعلیٰ ترین کسوٹی اور معیار قرار دے دیا تھا۔ کانٹ نے عقل کی درست حیثیت کا تعین کرنے کی کوشش کی یوں اس عقلیت پسندی کے سامنے بند باندھ دیا جس کی زد میں تمام مابعد الطبیعیاتی حقائق، وحی پر مشتمل کتب اور بیشتر دینی روایات

آچکی تھیں۔ کانٹ کی طرف سے اس حقیقت کے انکشاف کہ عقل کا دائرہ عالم مظاہر تک ہی محدود ہے اور عالم حقیقت اس کی رسائی سے باہر ہے سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ خدا اور دیگر مابعد الطبیعیاتی حقائق کی تلاش کے لیے عقل کے علاوہ کوئی اور اہم ذریعہ ہونا چاہیے۔ یہ خدا کا انکار نہ تھا بلکہ خدا کو جاننے میں عقل کے عجز اور اس میں اس صلاحیت کے نہ ہونے کا اظہار تھا۔ اقبال کے نزدیک کانٹ کے اس نظریے نے عقلیت پسندوں کی ساری کوششیں خاک میں ملا دیں۔[1] البتہ وہ کانٹ کی لاادریت کی حمایت نہیں کرتے۔

کانٹ نے اثبات وجود خدا کے سلسلے میں دیے جانے والے تمام بڑے عقلی دلائل کے ناکافی پن کا اظہار کیا ہے۔ اس کے نزدیک وجودیاتی، کونیاتی اور غایتی دلائل خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہیں کیوں کہ خدا کے وجود کے اثبات میں کیا جانے والا دعویٰ اور جواب دعویٰ عقلی لحاظ سے ایک جیسے وزن کے حامل نظر آتے ہیں۔ اقبال کانٹ کی طرف سے عقلی دلائل پر لگائے جانے والے اعتراضات کے بیشتر پہلوؤں سے اتفاق کرتے ہیں۔

اقبال کانٹ سے اس معاملے میں متفق نظر آتے ہیں کہ دلیل وجودی اس لحاظ سے ناقص ہے کہ یہ تصور سے براہ راست وجود تک پہنچنے کی کوشش ہے۔ اقبال کانٹ سے اس معاملے میں بھی متفق ہیں کہ خدا اور کائنات کا تعلق علت اور معلول کا نہیں۔ ہیگل کے مطابق بھی خدا اور کائنات کے تعلق کی تشریح علت اور معلول سے کرنا درست نہیں۔ اقبال ہیگل سے اس معاملے میں متفق ہیں کہ علت و معلول کے ذریعے کسی خاص کائناتی مظہر کی توضیح تو کی جاسکتی ہے مگر حقیقت مطلق کی نہیں کی جاسکتی۔

ہیگل کی طرح اقبال متناہی اور لامتناہی میں خلیج کے قائل نہیں۔ ان کے نزدیک لامتناہی کا وہ تصور جس سے متناہی کی نفی لازم آئے ایک باطل لامتناہیت ہے کیوں کہ اس طرح نہ لامتناہی کی توجیہ ممکن ہے نہ متناہی کی۔[2] اقبال کے اس تصور پر ہیگل کے حقیقی لامتناہیت کے تصور کا خاصا اثر نظر آتا ہے جس کے نزدیک حقیقی لامتناہیت وہ نہیں جو متناہیت کی نفی کر کے وجود میں آئے بلکہ یہ متناہیت کا اقرار کرتی ہے اور اس کو اپنے اندر سموئے رکھتی ہے۔[3] دیگر المانوی عینیت پسندوں میں ہرڈر اور شیلنگ وغیرہ نے بھی کانٹ کی طرف سے اثبات خدا کے دلائل پر کیے جانے والے اعتراضات سے اتفاق کیا ہے۔ کانٹ یہ سمجھتا ہے کہ عقل کی رسائی حقیقت مطلق تک نہیں ہوسکتی۔ اقبال کے ہاں اس حوالے سے دو رویے پائے جاتے ہیں۔ اپنے کلام نظم ونثر میں انھوں نے بعض مقامات پر تو اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ عقل حقیقت مطلق تک رسائی حاصل نہیں کرسکتی مگر اپنے خطبات میں بعض مقامات پر وہ ہیگل کی طرح یہ سمجھتے ہیں کہ حقیقت مطلق کو عقل کی مدد سے کسی حد تک سمجھا جاسکتا ہے اور عقلِ محض اتنی بھی عاجز اور نارسا نہیں جتنا کہ کانٹ نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ کانٹ نے اگر عقل عملی کو خدا پر ایمان کا ایک ذریعہ بتایا ہے اور ہیگل صرف

منطق اور فکر ہی کو خدا کے علم کا ذریعہ قرار دیتا ہے تو اقبال نے خدا پر ایمان کے لیے وحی، وجدان اور دانش نورانی کو خدا کے علم و عرفان کے لیے ضروری سمجھا ہے۔

اقبال کانٹ اور امام غزالی دونوں سے اختلاف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ دونوں یہ نہ جان سکے کہ فکر، حصول علم کے دوران اپنی متناہیت سے تجاوز کر جاتی ہے۔ امام غزالی نے عقل و فکر کو حقیقت مطلق تک رسائی کے لیے نااہل ثابت کرنے کی کوشش کی اور وحی اور وجدان ہی کو اس قابل سمجھا۔ انھوں نے عقل کے مقام و مرتبہ پر جو جرح کی وہ ایک حد تک درست ہے مگر اسلامی دنیا میں عمومی طور پہ اس کو عقل کی کلی نفی سے تعبیر کیا گیا۔ اس جمود کو بعد ازاں ابن رشد نے توڑنے کی کوشش کی۔ اقبال کے نزدیک عقل و فلسفہ کے اپنے حدود و قیود ہیں جن کے اندر ان کی افادیت سے انکار ممکن نہیں مگر عقل ایک حد تک ہی رسائی حاصل کر سکتی ہے اور اس سے آگے اسے وجدان کی ضرورت پیش آتی ہے۔

امام غزالی نے عقل اور وجدان کو الگ الگ کر کے مذہب اور فلسفہ و سائنس کے درمیان ایک خلیج پیدا کر دی تھی۔ اقبال اس معاملے میں امام غزالی سے اختلاف کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک مذہب اور فلسفہ و سائنس کے درمیان کوئی خلیج حائل نہیں کیوں کہ عقل اور وجدان کو ایک دوسرے سے الگ الگ تصور نہیں کرنا چاہیے کیوں کہ یہ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں اور ان کا نشو و ارتقا ایک دوسرے پر منحصر ہے اور ان میں ایک نامیاتی رشتہ پایا جاتا ہے اور وجدان عقل ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ البتہ عقل اور وجدان میں یہ فرق ضرور ہے کہ عقل حقیقت تک جزواً جزواً اور درجہ بدرجہ پہنچنے کی کوشش کرتی ہے جب کہ وجدان براہ راست حقیقت تک رسائی حاصل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ مگر اقبال اس خیال کا بھی اظہار کرتے ہیں کہ ہم خدا کو صرف مجرد عقل سے نہیں پا سکتے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ باطنی مشاہدے اور تجربے کی مدد ضروری ہے۔ مذہب ان کے نزدیک باطنی تجربات کے ایک سلسلے کا نام ہے۔ چونکہ خدا لامتناہی ہے اور وہ ہر لحظہ نئی تجلی دکھاتا ہے اس لیے اس کی ہستی سے متعلق ہمارے مشاہدات اور تجرباتِ باطنی بھی لامتناہی ہونے چاہییں۔ نیز یہ ضروری تو نہیں کہ ہمارا موجودہ تجربہ کافی اور حتمی قرار پائے، عین ممکن ہے فکر کی ترقی سے ہمیں بہتر اور برتر تجربہ حاصل ہو جائے۔ پس ثابت ہوا کہ ایمان ایک ترقی پذیر کیفیت ہے جس میں وقت کے ساتھ اضافہ ممکن ہے۔ ہیگل کا بھی یہی خیال ہے کہ عقل کی ترقی اور خود شعوری میں اضافے سے خدا کو ہم بہتر طور پر جاننے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ اقبال اس تصور کو مسترد کرتے ہیں کہ عقل کو مذہبی ادعائیت پر سرے سے تنقید کا حق حاصل نہیں۔ ان کے نزدیک عقل نورانی انسان کے سینے میں نور کی طرح ہے اور یہ اپنے کمالات کے باعث غیب کو بھی حضور میں بدل سکتی ہے۔ یہ عقل وحی سے نور حاصل کرتی ہے۔ یہ فکر مکانی ہونے کے باوجود لا مکانی ہے اور یہ زمان کے بندھن میں گرفتار ہونے کے

باوجود لا زمانی ہے۔ اس کی تجلیات خدا کو بھی اپنی آغوش میں لے لیتی ہیں اور یہ ظاہر کو بھی دیکھتی ہے اور باطن کو بھی۔

اقبال نے اپنے خطبے "کیا مذہب ممکن ہے؟" میں کانٹ کی طرف سے عقل محض کی رُو سے مابعد الطبیعیاتی تصورات یعنی خدا، آخرت وغیرہ کے امکان کو مسترد کیے جانے پر اپنی رائے کا اظہار کیا ہے۔[۴] اقبال کے نزدیک جس زمانے میں کانٹ نے مابعد الطبیعیات کے امکان کو رد کیا تھا اس زمانے میں طبیعی علوم کا پیراڈائم مابعد الطبیعیات کے حق میں اتنا سازگار نہ تھا مگر جوں جوں یہ علوم ترقی کرتے چلے گئے مابعد الطبیعیات کے لیے حالات اتنے ناسازگار نہ رہے۔ خاص طور پہ جدید طبیعیات کی نت نئی دریافتیں اور اکتشافات مثلاً آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت اور ہائزن برگ کے اصول لاتعین نے صورت حال کافی حد تک مابعد الطبیعیات کے حق میں بہتر کر دی ہے اور طبیعیات اور مابعد الطبیعیات کے مابین فاصلے سمٹنا شروع ہو گئے ہیں اس لیے کانٹ کی یہ رائے کہ مابعد الطبیعیاتی حقائق عقل محض کی رسائی سے باہر ہیں اب اتنی قابل قبول نہیں رہی۔ اقبال کے نزدیک جدید سائنس نے خود مادیت کے روایتی تصورات سے انحراف کر کے مابعد الطبیعیات سے قربت پیدا کر لی ہے اور اس پیراڈائم کو تنقیدی نظروں سے دیکھنا شروع کر دیا ہے جو انیسویں صدی تک رائج رہی۔ یہ ایک خالص مادی اور میکانکی جبریت پر مشتمل پیراڈائم تھی۔ مگر جدید پیراڈائم کائنات کے ٹھوس مادی اور میکانکی پیراڈائم کی نسبتاً کم حمایت کرتی ہے۔ اقبال کی ان جدید سائنسی تصورات پر نظر تھی جس میں انھیں روحانیت اور مابعد الطبیعیات کی گنجائش نظر آ رہی تھی جس کی کانٹ نے عقل محض کی رو میں نفی کی تھی۔ جدید سائنس کے پیراڈائم کی روشنی میں سائنس اور مذہب کے درمیان اس قسم کی ہم آہنگی کی بات صرف اقبال ہی نے نہیں کی بلکہ بہت سے سائنس دان بھی اسی توقع کا اظہار کر رہے تھے۔ میکس پلانک کے نزدیک مذہب اور سائنس ایک دوسرے کی ضد نہیں بلکہ ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔

خدا کا علم ہماری عقل اور تجربے کے حدود سے باہر ہے۔ کانٹ کے اس اعتراض کا اقبال یہ جواب دیتے ہیں کہ دراصل وہ شے فی نفسہٖ اور شے بظاہر میں امتیاز برت کے کل حقیقت کو فہم میں لاتے ہوئے اس اعتراض پر منتج ہوا حالانکہ یہ ضروری تو نہیں کہ حقیقت کو سمجھنے کا یہی انداز نظر کافی ہو یا یہ نظریہ کل حقیقت کی عکاسی کرتا ہو۔ ہوسکتا ہے کہ حقیقت اس کے برعکس ہو جیسا کہ محی الدین ابن عربی نے کہا ہے کہ عالم مظاہر معقول ہے اور خدا محسوس و مدرک۔ اسی طرح اگر زمان و مکاں کو ایک ہی نظام تسلیم کرنے کے بجائے اس کے بہت سے دیگر نظامات کی بات کی جائے تو پھر بھی کانٹ کا یہ نظریہ موثر نظر نہیں آتا۔ جیسا کہ مسلمان مفکر عراقی نے کہا ہے کہ زمان و مکاں کا کوئی ایک نظام نہیں بلکہ اس کے بہت سے نظامات ہیں جن میں

سے ایک نظام وہ بھی ہے جو صرف خدا ہی سے مخصوص ہے اور جو دیگر نظامات سے مختلف ہے۔ اس لیے یہ ممکن ہوسکتا ہے کہ جس عالم مظاہر کو ہم محسوس و مدرک کہتے ہیں وہ معقول ہو یا عقل ہی کی کوئی تاویل و تعبیر ہو۔

کانٹ کو عقلی مابعد الطبیعیات کا انکار اس لیے تھا کہ وہ زمان و مکاں کو انسانی ادراک کے سانچے قرار دیتا ہے اور زمان و مکاں اگرچہ موضوعی ہیں مگر اضافی نہیں بلکہ مطلق حیثیت کے حامل ہیں یعنی وہ زمان و مکاں کے مختلف مراتب پر یقین نہیں رکھتا اور اس کے نزدیک تجربے کی یہی واحد سطح ہے جس میں مابعد الطبیعیات کی عقل محض کی رو سے گنجائش نہیں۔ زمان و مکاں جنھیں کانٹ نے تمام تجربات کے سانچے قرار دیا ہے، ہیگل اور اقبال دونوں کے نزدیک سکونی اور معین نہیں ہیں۔ ان کا مفہوم نفسی قوتوں میں کمی بیشی کے ساتھ ساتھ بدلتا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کانٹ نے علم کو جس عام مکانی زمانی تجربے کی سطح تک محدود کیا تھا، اس کے علاوہ بھی تجربے کی دیگر سطحیں ہوسکتی ہیں۔ اقبال کے نزدیک مابعد الطبیعیات اس صورت میں بلاشبہ ممکن نہیں اگر عام تجربہ ہی تجربے کی واحد اور حتمی سطح قرار پائے۔ لیکن اگر تجربے کی ایسی سطحیں ممکن ہیں جو زمانی مکانی تعینات سے آزاد حقیقت فی نفسہ کا انکشاف کرتی ہیں تو پھر مابعد الطبیعیات بھی ممکن ہے۔

کانٹ کم از کم الٰہیات کی بات کرتا ہے جو خدا کے وجود پر مکمل اعتقاد کے بجائے اس کے امکان پر مبنی ہے۔ وہ خدا کا اثبات اخلاقی طور پر کرتا ہے اور اثبات وجود خدا کے لیے اعتقادی مذہبی تصورات کے بجائے عقل پر مبنی اخلاق کو اہمیت دیتا ہے۔ دراصل وہ اعتقادی فلسفے پر انتقادی فلسفے کو فوقیت دیتا ہے۔ جب بھی عقلِ محض حقیقت مطلق کا اقرار یا انکار کرنا چاہتی ہے تو مغالطے کا شکار ہو جاتی ہے۔ مذہب کانٹ کے نزدیک ایک ایسے مسلک کی حیثیت رکھتا ہے جس کو بعض وجوہات کی بنا پر انسان درست اور قابل پیروی و ہدایت تو سمجھتا ہے لیکن یہ وجوہات عقل کے لیے قطعی اور مکمل طور پر باعث تشفی نہیں ہوتیں۔ کانٹ دراصل عقیدے کی اخلاقی جہت کو مدنظر رکھتا ہے۔ اس کے نزدیک عقیدے کا بس یہی ایک فائدہ ہے کہ یہ اخلاقی لحاظ سے انسان کو بہتر بناتا ہے۔ دراصل کانٹ اخلاق کو مذہب کا ہم پلّہ سمجھتا ہے بلکہ بعض صورتوں میں اسے مذہب پر ترجیح دیتا ہے اسی لیے وہ اثباتِ وجود خدا کے لیے مذہبی سے زیادہ اخلاقی دلیل کو اہمیت دیتا ہے۔ اس کے نزدیک مذہب کی اہمیت بھی اسی لیے ہے کہ یہ ایسے اخلاقی قوانین فراہم کرتا ہے جن کی غیر مشروط لزومیت کا ہمیں شعور ہوتا ہے۔

اقبال شلائر ماخر کی طرح کانٹ سے اس معاملے میں اختلاف کرتے ہیں کہ اخلاق کو ایک ماورا ہستی کی دلیل کے طور پر پیش کیا جانا چاہیے۔ شلائر ماخر کی تنقید اس خارجی اور سرسری طریقے کے خلاف تھی جسے

کانٹ نے مذہب کی اخلاقیات سے وابستہ کیا تھا۔ شلائر ماخر یہ ثابت کرتا ہے کہ خالص اخلاقی محرکات ہمیں ایک ایسی ہستی کی طرف نہیں لے جاسکتے جو ہمارے علم سے ماورا ہو۔ اقبال اور شلائر ماخر دونوں اعتقاد کے لیے باطنی مذہبی تجربے کو اہمیت دیتے ہیں۔ البتہ فختے کانٹ کی اخلاقی دلیل کا اثبات کرتا ہے۔ اس کے نزدیک ہم خدا کو معروضی لحاظ سے اسی وقت جان سکتے ہیں جب اسے اخلاقی قانون کا سب بڑا ماخذ اور مقصد اور وحی کو اس قانون کا ایک صحیفہ سمجھا جائے۔

فختے حقیقت مطلق کی تفہیم تصور خودی ہی سے کرتا ہے۔ اس کے نزدیک انسان بھی ایک خودی ہے اور خدا خودی مطلق ہے۔ فختے کے نزدیک حقیقت مطلق تک رسائی ایغو کی خود شعوری اور آزادی کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ مگر یہ آزادی قانونِ فرض ہی کا حاصل ہے۔ فختے کے نزدیک خدا ایک ایغو اور ایک ارادہ ہے جو عالم مظاہر اور عالم نفس میں بطور ایک بلند پایہ اخلاقی اصول کے سرایت کیے ہوئے ہے۔ فختے انائے مطلق اور خدا کو ہم معنی قرار دیتا ہے۔[۵] اقبال کے نزدیک بھی خدا ایک خودی ہی ہے اور خدا خودی مطلق جس سے تمام خودیوں کا صدور ہوتا ہے۔ خودی مطلق کا تخلیقی عمل وحدتوں یا خودیوں کی تشکیل کی صورت میں ہوتا ہے جن کی حقیقت فقط خودی مطلق کا انکشاف ذات ہے۔ پس کائنات کا ہر جوہر خودی ہی کی پست و بالا صورت ہے۔ عام طور پہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ اقبال نے یہ تصور فختے سے مستعار لیا ہے جو درست نہیں۔ اقبال کا تصورِ خدا الہامی مذاہب کا وہی تصور ہے جو شخصی خدا پر منتج ہوتا ہے، ایک ایسا خدا جو علیم، بصیر، سمیع، قدیر اور دیگر لامحدود صفات سے متصف ہستی ہے اور جو انسان کی شہ رگ سے بھی زیادہ اس کے قریب ہے اور اس کا حامی و ناصر ہے۔

اس حوالے سے اقبال اور فختے کے تصور خدا میں واضح فرق پایا جاتا ہے۔ فختے، شیلنگ اور ہیگل جیسے فلسفی خدا کی لامتناہیت پر اصرار کرتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک اگر خدا کو شخصی وجود تصور کر لیا جائے تو وہ صفت لامتناہیت سے محروم ہو جائے گا۔ لہذا فختے کے نزدیک خدا ایک شخصی وجود نہیں بلکہ ایک نظام ہے اور بیشتر صورتوں میں اس کے ہاں یہ ایک اخلاقی نظام کی صورت ہی میں سامنے آتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ انسان کے تمام فرائض اسی نظام سے پیدا ہوتے ہیں۔ کائنات فختے کے نزدیک کوئی حادث نظام نہیں جس کے متعلق یہ فرض کرنا پڑے کہ ہم سے خارج میں کوئی ایسی ہستی ہے جو اس نظام کی خالق ہے۔ اگر اس لامتناہی اخلاقی نظام کو ایک شخص کی طرح تصور کر لیں تو حرج نہیں بہ شرطے کہ ایسا سمجھنے کی بدولت اس تصور کو واضح کرنا مقصود ہو کہ خدا ایک اخلاقی منبع و ماخذ ہے لیکن اگر اسے ایسا وجود سمجھا جائے جس کی عنایات پر ہمارے مستقبل کی مسرتوں کا انحصار ہے تو یہ اس کے نزدیک ایک بت کی پرستش کے مترادف ہے اور یہ ایک حقیقی خدا کا انکار ہے۔ فختے یہ سمجھتا ہے کہ اصل لا محدود انائے مطلق کو یا کائنات کے اخلاقی نظام کو فکر میں مقید اور متعین کرنا ممکن نہیں کیوں کہ ہر تصور یا فکر ایک

قسم کی تحدید ہے۔ پس جو کچھ ہماری فکر میں آ جاتا ہے وہ خدا نہیں کیوں کہ خدا کو ایک لامتناہی ہستی ہونا چاہیے جب کہ فکر کے تعینات میں آ کر وہ لامحدود ہستی محدود ہو کر رہ جاتی ہے۔ لہٰذا خدا کا کوئی معین تصور ممکن نہیں اور شخصی خدا ایک محدود و متعین تصور ہونے کے ناطے خدا کے اصل تصور پر پورا نہیں اترتا۔[۶] فختے کے ان خیالات کو دہریت پر محمول کیا گیا۔ شیلنگ بھی خدا کو ایک لامتناہی ہستی تصور کرتا ہے۔ اپنی کتاب فلسفہ اور مذہب میں اس نے انھی خیالات کا اظہار کیا ہے۔[۷]

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے ہیگل کے فلسفے کی رُو سے نہ لامتناہی متناہی کے بغیر کسی حقیقت کا حامل ہے اور نہ ہی متناہی لامتناہی کے بغیر اپنی شناخت رکھتا ہے۔ اسی طرح حقیقت کا ایک ظاہری پہلو ہے اور دوسرا باطنی۔ نہ ظاہر باطن کے بغیر کوئی معنویت رکھتا ہے اور نہ ہی باطن ظاہر کے بغیر بلکہ دونوں ایک دوسرے کے لیے ناگزیر ہیں اور ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں۔ لہٰذا ہیگل ظاہر کو واہمہ یا فریبِ نظر قرار نہیں دیتا بلکہ اسے باطن ہی کی طرح حقیقی تصور کرتا ہے۔۔ یہی تصور اس کا محدود اور لامحدود کے متعلق ہے۔ اقبال اس معاملے میں ہیگل سے متفق نظر آتے ہیں۔ جو سوال فختے اور ہیگل کے ذہن میں پیدا ہوا وہی اقبال کے ذہن میں بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا انفرادیت اور شخصیت متناہیت کے مترادف ہے؟ اقبال اس سوال کا جواب دیتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ یہ سوال اس وقت جنم لیتا ہے جب ہم خدا کی لامتناہیت کا قیاس مکانی لامتناہیت پر کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک یہ قیاس غلط ہے۔ ان کے نزدیک خدا کی لامتناہیت مکانی لامتناہیت ہرگز نہیں۔ کیوں کہ روحانی مراتب کی دنیا میں وسعت اور پہنائی جیسی اصطلاحات بے معنی ہیں۔ ان کے نزدیک لامتناہیت خواہ مکانی ہو یا زمانی اسے مطلق تصور کرنا غلط ہے۔ اقبال کے نزدیک خدا ان معنوں میں لامتناہی ہے کہ اس کے اندر مضمر تخلیقی فعالیت کے امکانات لامحدود ہیں اور یہ کائنات اس تخلیقی فعالیت کا ایک جزوی مظہر ہے۔ یعنی خدا کی لامتناہیت دراصل اس کے امتداد اور مکانی پھیلاؤ میں نہیں بلکہ اس کی تخلیقی صلاحیت اور افزونی میں مضمر ہے۔ اقبال کے نزدیک خدا جوہر نہیں ذات ہے۔ اس ذاتِ اعظم کے تصور پر زور دینے کے لیے قرآن اس کا ذاتی نام اللہ قرار دیتا ہے۔ اقبال خدا کے شخصی وجود پہ تو یقین رکھتے ہیں مگر ان کے خیال میں یہ شخصی پن یا انفرادیت انسان کے مثل ہرگز نہیں۔ وہ خدا کی احدیت پہ یقین رکھتے ہیں۔ ان کے خدا کی لامتناہیت کو قرآن کی سورۃ نور میں خدا کے نور ہونے سے ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے جب کہ نور کی مثال خدا کی انفرادیت و مطلقیت کی جانب اشارہ کرتی ہے نہ کہ اس کی مکانی لامتناہیت کی طرف۔ اقبال لامتناہی نہیں بلکہ شخصی خدا پر یقین رکھتے ہیں۔ انھوں نے اپنے خطبے "ذات الٰہیہ کا تصور دعا" میں اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ ان کے نزدیک خدا تخلیق کے عمل سے فارغ ہو کر اپنی مخلوق سے لاتعلق ہو کر نہیں رہ گیا۔ اس کی مخلوق جب اسے پکارتی ہے

تو وہ اس کی پکار سنتا ہے اور اس کے تمام احوال و کیفیات، اس کے خیالات و جذبات و احساسات پہ اس کی نظر ہے اور جو کچھ انسان کے دل و دماغ میں ہے اس کا حال وہ خوب جانتا ہے کیوں کہ علم، سمع اور بصر اس کی صفات ہیں۔ اقبال کے بقول خدا نا قابل تقسیم وحدانی ادراک میں تمام چیزوں کو دیکھتا اور تمام آوازوں کو سنتا ہے۔

شیلنگ حقیقت مطلق کو سمجھنے کے لیے عام حسی و عقلی ذرائع کو کافی نہیں سمجھتا بلکہ عقلی وجدان کو مفید سمجھتا ہے۔ اس کے مطابق عقلی وجدان زمان و مکاں سے ماورا ہے جسے ہم اپنی ذات کی گہرائیوں میں محسوس کرتے ہیں۔ وہ سمجھتا ہے کہ تصور ہی فطرت کا جوہر ہے اور فطرت تصور سے ماخوذ اور ایک محدود ہستی ہے۔ اصل ہستی اس کے نزدیک جوہر ہی ہے۔ شیلنگ کے نزدیک ہم ہستی مطلق کو عقلی وجدان کی مدد سے اس لیے پا سکتے ہیں کیوں کہ مطلق ہمارے اندر ہی ہمارے نفس کے جوہر کے طور پر موجود ہے۔ جب ہم عقلی وجدان کا تجربہ کرتے ہیں تو دراصل ہم زمان و مکاں سے ماورا احساس کا تجربہ کرتے ہیں جو خالص دوامیت کا تجربہ ہے۔ [۸] لہٰذا اقبال کی طرح شیلنگ بھی وجدان کو حقیقت مطلق تک رسائی کے ذرائع میں سے ایک ذریعہ سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک ایک فلسفی وجدان کے ذریعے آنِ واحد میں اس وحدت اصلی کا علم حاصل کر سکتا ہے۔ جب کہ ہیگل کو شیلنگ کے اس تصور سے اتفاق نہیں۔ اس کے نزدیک اس علم کا ذریعہ گہرا تفکر ہی ہے۔ یعنی فلسفے کے ذریعے ہی ہم حقیقت تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں۔ جب ہم ذہن اور فطرت کی ماہیت کا پتہ چلاتے ہیں تو دراصل ہم مطلق کا علم حاصل کر رہے ہوتے ہیں۔ ہیگل کے نزدیک مطلق کوئی ایسی ہستی نہیں جو مظاہر کے پس پردہ ہو یا ان سے بے پروا رہتی ہو اور جس کا صرف وجدان کی اچانک حرکت سے پتہ چل سکتا ہو بلکہ یہ تو ایسی ہستی ہونی چاہیے جو موجود اور متحرک ہو اور جس کے اصل وجود کا اس کے مظاہر سے اظہار ہوتا ہو۔ اس لیے اشیا و مظاہر کی اگر پورے فلسفیانہ تفکر سے تحقیق کی جائے تب ہی ہستی مطلق اپنے آپ کو ہم پر ظاہر کر سکتی ہے۔ [۹] شیلنگ جب وجدان کی بات کرتا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ کائنات میں غور و فکر کو مطلق کے علم کا ذریعہ قرار دینے سے انکار کرتا ہے۔ اقبال بھی وجدان اور تفکر دونوں کو ساتھ ساتھ لے کر چلنا چاہتے ہیں۔ وجدان بھی ان کے نزدیک حقیقت مطلق کے علم کا ذریعہ ہے اور اسرار کائنات پر غور و فکر بھی اور وہ کسی ایک ذریعے پر اکتفا نہیں کرتے۔ اقبال کا تصور علم بیشتر صورتوں میں وہی ہے جو قرآن کا تصور علم ہے۔

ہیگل کے نزدیک انسان کی خودشعوری دراصل خدا کا ظہور ہے۔ جس قدر یہ خودشعوری بڑھتی جائے گی خدا کا ظہور بڑھتا جائے گا۔ [۱۰] جب کہ اقبال سمجھتے ہیں کہ خدا کی شناخت کے لیے خودشعوری ضروری ہے مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ خدا اپنا ظہور انسانی شعور کی درجہ بدرجہ ترقی کے ذریعے کر رہا ہے۔

اقبال اس وقت ہیگل کے کچھ قریب آجاتے ہیں جب وہ کہتے ہیں کہ کائنات کو عقلی طور پر ہدایت یافتہ تخلیقی حیات سمجھا جانا چاہیے۔ کانٹ نے عالم مظاہر اور عالم حقیقت کے درمیان جو خلیج پیدا کر دی تھی اسے ہیگل نے عقل اور فکر، فختے نے خودی، شیلنگ نے وجدان سے اور اقبال نے خودی اور عشق سے ختم کرنے کی کوشش کی۔ ہیگل کے نزدیک ابتدائی طور پہ یہ خلیج ضرور نظر آتی ہے جب ہمیں اشیاء مظاہر اور ان کے پس پردہ حقیقت کا درست ادراک نہیں ہوتا۔ مگر فکر جامد نہیں یہ جوں جوں ترقی کی منازل طے کرتی ہے حقیقت ہم پر زیادہ واضح ہونے لگتی ہے اور عالم حقیقت اور مظاہر میں فرق کم ہوتے ہوتے اس منزل تک پہنچ سکتا ہے جب عالم حقیقت اور عالم مظاہر کا ایک دوسرے سے تعین ہو نامکمل طور پر ہمارے علم میں آجاتا ہے۔ اس کے نزدیک فکر اپنی متناہیت کی حدوں کو توڑ کر لامتناہی تک رسائی کر سکتی ہے۔

ہیگل نے حقیقت تک رسائی کا ذریعہ عقل اور صرف عقل ہی کو قرار دیا ہے۔ ایک ایسی عقل جو فقط منطق ہی کی اسیر ہے اور مقولات کی جدلیات ہی کے ذریعے اپنا سفر طے کرتی ہے۔ اقبال ہیگل کے اس موقف سے ایک حد تک ہی اتفاق کرتے ہیں۔ وہ اگرچہ عقل محض کو حقیقت مطلق تک رسائی کے لیے مکمل طور پر ناقابل عمل تصور نہیں کرتے۔ مگر ان کے نزدیک حقیقت مطلق تک رسائی کے لیے صرف عقل ہی پر انحصار نہیں کیا جا سکتا۔ وہ عقل سے زیادہ عشق اور ارادے کو اہمیت دیتے ہیں۔

ہیگل اعتقادی دینیات کی مخالفت کرتا ہے، اس کے نزدیک راسخ الاعتقادی معتقدات کے الفاظ کو چمٹ جاتی ہے اور یہ محسوس نہیں کرتی کہ سادہ لوحی اور بے چون و چرا ایمان لانے کا زمانہ گزر گیا ہے اور تہذیب و تفکر و تنویر کا زمانہ آ گیا ہے۔ اقبال اعتقاد کو اہمیت تو دیتے ہیں مگر اعتقاد ان کے نزدیک اندھی تقلید نہیں بلکہ وہ اس سلسلے میں غور و فکر کو بھی اہمیت دیتے ہیں اور ان کا یہ تصور عین اسلام کے مطابق ہے جو انسانوں کو غور و فکر کی دعوت دیتا ہے۔

اقبال فکر کی حقیقت مطلق تک رسائی یا نارسائی کے معاملے میں کانٹ اور امام غزالی کے بجائے ہیگل سے زیادہ قریب دکھائی دیتے ہیں۔ ہیگل اور اقبال دونوں نے متناہیت اور لامتناہیت کے درمیان ایک نامیاتی رشتے کی بات کی ہے۔ یہ حقیقت کا ایک کلی تصور ہے۔ اس تصور کے ذریعے ہم حیات و کائنات کی ثنویت کا خاتمہ کر سکتے ہیں۔ ان کے نزدیک متناہیت اور لامتناہیت کے درمیان یہ رشتہ فکر کی بدولت ہے۔ یہ فکر کی لامتناہیت ہی ہے جو وجود کی لامتناہیت سے ہم آہنگ ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اقبال کے نزدیک فکر اپنی اندرونی لامتناہیت میں اس بیج کی طرح ہے جس میں درخت کی عضویاتی وحدت ابتدا ہی سے ایک حقیقت کے طور پر موجود ہوتی ہے۔ یہ ایک ہیگلیائی تصور ہے۔ ہیگل بھی یہ سمجھتا ہے کہ فکر اپنی باطنی لامتناہیت میں اس بیج کی طرح ہے جس میں درخت کی عضویاتی وحدت ایک حقیقت کے طور پر پہلے

ہی سے موجود ہوتی ہے اور بعد میں بتدریج اپنے آپ کو آشکار کرتی رہتی ہے۔ چناں چہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبال شاعری میں تو عقل کے حوالے سے ہیگل کی مخالف سمت میں چلتے نظر آتے ہیں مگر خطبات میں انھوں نے ہیگل کے تصور عقل کی تائید کی ہے اس فرق کے ساتھ کہ ہیگل صرف عقل ہی کو حقیقت تک رسائی کا ذریعہ بتاتا ہے جب کہ اقبال عقل کے ساتھ ساتھ دیگر ذرائع یعنی وحی اور وجدان کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ ہیگل اور اقبال میں ایک بنیادی فرق یہ بھی ہے کہ اقبال بعض ازلی و ابدی صداقتوں پہ یقین رکھتے ہیں جب کہ ہیگل کے نزدیک صداقتیں ازلی و ابدی نہیں ہوتیں بلکہ صداقت وہ ہے جسے خاص زمانے کا عقلی رجحان اور تاریخ کا جدلیاتی عمل طے کرتا ہے اور جس کا اظہار روح عصر کی شکل میں ہوتا ہے۔

دراصل اقبال خطبات میں مذہب اور عقلیت پسندی کو ایک دوسرے کے قریب لانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسی لیے وہ وائٹ ہیڈ سے اس معاملے میں اتفاق کرتے ہیں کہ مذہب کا ہر عہد عقلیت کا عہد تھا۔ اقبال سمجھتے ہیں کہ مذہب کا ہماری زندگی میں بہت اہم کردار ہے اس لیے اسے سائنس سے بھی کہیں بڑھ کر عقلی بنیادوں کی ضرورت ہے۔ سائنس ہر ایسی مابعد الطبیعیات کو بھی نظر انداز کر سکتی ہے جس کی بنیاد استدلال پر قائم ہو اور اب تک اس نے کیا بھی ایسا ہی ہے مگر مذہب ایسا نہیں کر سکتا کیوں کہ اس کا منصب ہی یہی ہے کہ وہ ہمارے تجربات و حوادث کی دنیا میں ایک تنظیم و تطبیق پیدا کرے اور تضادات پیدا نہ ہونے دے۔ اقبال کا مطمح نظر یہ ہے کہ ایک سائنسی دور میں مذہب کی اپیل باقی رہے۔ وہ چاہتے ہیں کہ اگر سائنس عقل کو بنیاد بناتی ہے تو مذہب بھی عقلی استدلال کو بروئے کار لاتے ہوئے اپنی بالا دستی قائم رکھے۔ وہ صوفیانہ مابعد الطبیعیات کے پہلو بہ پہلو سائنسی مابعد الطبیعیات کو جگہ دینا چاہتے ہیں چناں چہ انھوں نے مذہبی شعور میں زیادہ سے زیادہ فلسفیانہ و سائنسی شعور داخل کرنے کی کوشش کی تاکہ ان کے درمیان بڑھتے ہوئے فاصلوں کو کم سے کم کیا جائے۔ لیکن اقبال نے اس سلسلے میں خبردار کرتے ہوئے کہا ہے کہ مذہب کو عقلی رنگ میں پیش کرتے ہوئے فلسفہ یا سائنس نہیں بلکہ مذہب ہی کو اولیت دینا ہوگی۔ ان کے نزدیک بے شک فلسفے کو یہ حق حاصل ہے کہ مذہب کی جانچ کرے اور اس پر حکم لگائے مگر جس چیز پر حکم لگایا جانا مقصود ہے اس کی ماہیت ہی ایسی ہے کہ وہ فلسفے کا یہ حق اپنی شرائط پر تسلیم کرے گی نہ کہ فلسفے کی شرائط پر۔ یعنی جب فلسفہ مذہب پر حکم لگانے کی کوشش کرے تو ایسا نہیں ہونا چاہیے کہ وہ اسے اپنے معطیات میں کوئی ادنی درجہ دے کیوں کہ مذہب فلسفے کا کوئی شعبہ نہیں اور یہ نہ محض فکر ہے۔ نہ محض احساس نہ ہی محض عمل بلکہ یہ انسان کی کلی شخصیت کو موضوع بناتا ہے۔ لہٰذا فلسفہ مجبور ہے کہ وہ مذہب کی مرکزی حیثیت قبول کرے۔

اس سے عیاں ہے کہ اقبال مذہب کو فلسفے پر فوقیت دیتے ہیں۔ جب کہ ہیگل فلسفے کو اولیت دیتا

ہے۔مگر اس کے نزدیک فلسفے کا بہت بڑا مقصد مذہب کی تفہیم ہے۔اس کے نزدیک اور کون سی شے قابل فہم ہوسکتی ہے اگر خدا کا وجود ہی ناقابل فہم ہو۔ دراصل اقبال صوفیانہ یا مذہبی تجربے اور دوسرے انسانی تجربات میں مماثلات تلاش کرنے کی جستجو میں نظر آتے ہیں۔ ان کے نزدیک خدا بھی انسانی تجربے کا ایک موضوع ہوسکتا ہے۔ انھوں نے مذہبی تجربے کے اثبات کے لیے جو دلائل پیش کیے ہیں وہ روایتی مذہبی طریقے سے قدرے مختلف اور تجربیت پسندوں اور عقلیت پسندوں کے طریقے سے زیادہ قریب ہیں۔مثلاً مذہبی تجربے کے حضوری ہونے کا جب وہ ذکر کرتے ہیں تو ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ تجربہ اسی طرح حضوری ہے جیسا کہ دوسرے انسانی تجربات۔اور خدا کو ہم اسی طرح جان سکتے ہیں جیسا کہ دوسرے اشیاو مظاہرِ کائنات کو اور خدا کوئی تجربے سے کٹی ہوئی ہستی نہیں۔ان کی اس رائے سے ان کا تجربیت پسندی کی طرف جھکاؤ جھلکتا ہے۔بعض المانوی عینیت پسندوں کی طرح اقبال کی عینیت پسندی بھی خالص عینیت پسندی نہیں بلکہ اس پر تجربیت پسندی کے اثرات بھی جھلکتے ہیں اور ولیم جیمز کے تتبع میں انھوں نے مذہبی تجربے کی نفسیاتی تعبیرات کرنے کی کوشش بھی کی ہے۔ وہ مذہبی یا صوفیانہ تجربہ جو ہمیشہ خاص اور انتہائی موضوعی اور نجی تجربے کی حیثیت سے جانا جاتا تھا اور اسے خواص تک ہی محدود سمجھا جاتا تھا یعنی ایک ماورائے حواس و عقل تجربہ اقبال اسے حواس اور عقل کے دائرے میں لانے کی کوشش کرتے ہیں۔دراصل وہ مذہبی تجربے کے اثبات کے لیے علم کے تمام ذرائع بروئے کار لانا چاہتے ہیں۔وہ اس تجربے کی حقانیت کو نہ صرف وحی جیسے آسمانی ذرائع سے ثابت کرنا چاہتے ہیں بلکہ حواس، عقل اور نفسیات جیسے انسانی اور زمینی ذرائع سے بھی اس کی وضاحت کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔وہ صوفیانہ اور عقلی شعور کو ایک دوسرے سے ہم آہنگ کرنا چاہتے ہیں اور ان کے تسلسل کے قائل ہیں اور جدید انسان کا ذہن، جو تجربیت، عقلیت پسندی اور منطقی نفسیات کے زیر اثر ہے، اس میں مذہبی تجربے کے لیے گنجائش پیدا کرنا چاہتے ہیں۔

ہیگل ہمیشہ عقل کو احساس پر ترجیح دیتا ہے۔ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ احساس انسانوں کا ایک گراں قدر وصف ہے مگر یہ ذہنی مواد کی ایک کم تر سطح ہے۔ خدا چوں کہ آفاقی ہے اس لیے اسے احساس سے زیادہ فکر کی آفاقی سطح پہ رکھنا اور اسی کی رُو سے اسے جاننا ضروری ہے۔ وہ اس بات کا انکار نہیں کرتا کہ خدا احساس میں نہیں آسکتا۔اس کے نزدیک خدا احساس میں ضرور موجود ہوتا ہے مگر وہ سمجھتا ہے کہ یہی کافی نہیں بلکہ اسے عقل و فکر کے لحاظ سے بھی موجود ہونا چاہیے۔مگر ہیگل کے نزدیک احساس ایک انفرادی معاملہ ہے جسے کسی اجتماعی تجربے کی اساس نہیں بنایا جاسکتا۔اقبال کے نزدیک مذہبی یا صوفیانہ تجربہ واقعیت سے کٹا ہوا محض ایک باطنی تجربہ نہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ عالم فطرت کا مطالعہ بھی ایک مذہبی یا صوفیانہ تجربہ ہی ہے کیوں کہ فطرت خدا کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ہے۔ ان کے نزدیک قرآن مسلمانوں میں واقعیت

کے احترام کا جذبہ پیدا کرتا ہے جس کی بدولت انھوں نے علوم جدیدہ کی بنیاد ڈالی۔ قرآن نے مشاہدہ فطرت اور واقعیت کے احترام کی اس روش کو اس زمانے میں بیدار کرنے کی کوشش کی جب ذات الٰہی کی جستجو میں مرئی کو بے حقیقت سمجھتے ہوئے نظر انداز کرنے کی روش برقرار تھی۔ یہ فطرت ہی کے مسلسل انقلابات ہیں جن کے پیش نظر ہم مجبور ہو جاتے ہیں کہ اپنے آپ کو نئے نئے سانچوں میں ڈھال سکیں۔ اس سے ہمارے تجربات میں اضافہ ہوتا ہے اور ہماری بصیرت تیز تر ہوتی چلی جاتی ہے جس سے ہم اس قابل ہو جاتے ہیں کہ محسوسات و مدرکات کے زیادہ نازک اور لطیف پہلوؤں کو اپنے حیطہ شعور میں لے آئیں اور زمانی اشیا پر غور کرتے کرتے ہم اس قابل ہو سکتے ہیں کہ لا زمانی ہستی یعنی خدا کا ادراک بھی کر سکیں۔ حقیقت کسی ایک مظہر تک محدود نہیں بلکہ تمام مظاہر میں موجود ہے اور انسان جو اس ماحول میں رہتا ہے جہاں اسے فطرت کی مزاحم قوتوں کا سامنا ہے مرئی کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ قرآن نے محسوسات و مدرکات کے ہر عالم کو یکساں اہمیت دی کیوں کہ وہ حقیقت مطلق کے علم کا ایک ذریعہ ہیں۔ ہم اپنے بالمقابل جس عالم مظاہر سے دو چار ہیں اسے غیر حقیقی یا معمولی نہ سمجھیں بلکہ اسے حقیقت کے ادراک اور اپنی روحانی زندگی کی ترقی کا ذریعہ سمجھیں۔

لہٰذا اقبال کے نزدیک مذہبی تجربہ محض ایک انفرادی تجربہ نہیں جیسا کہ شاعرانہ تجربہ ہوتا ہے۔ شاعرانہ تجربہ ایک تمثیلی، مبہم اور غیر قطعی تجربہ ہوتا ہے مگر اقبال کے نزدیک مذہبی تجربہ ایسا نہیں ہے۔ ان کے نزدیک مذہبی تجربے کے مدارج شاعری سے بلند تر ہوتے ہیں۔ مذہبی تجربہ دراصل فرد سے اجتماع کی طرف بڑھتا ہے مطلق کے بارے میں ایک ایسا رویہ اختیار کرتا ہے جو حدود انسانی کو توڑ کر اس کے دعاوی کو وسعت دیتا ہے اور ہمیں یہ یقین دلاتا ہے کہ ذات مطلق کا براہ راست القا ناممکن نہیں۔ اقبال کے نزدیک فکر کے لیے تجربے سے مکمل طور پر آزاد ہونا ممکن نہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ حیات کا ارتقا ان رشتوں پہ مبنی ہے جو اس نے واقعیت کے ساتھ استوار کر رکھے ہیں اور یہ علم ہی ہے جو ان رشتوں کو برقرار رکھتا ہے۔ یہ علم حسیاتی ادراک اور فہم کے ملاپ سے وجود میں آتا ہے۔ یہاں ہمیں کانٹ کی صدائے بازگشت بھی سنائی دیتی ہے۔ کانٹ ملکہ حس اور ملکہ فہم کو ایک دوسرے کے لیے ضروری قرار دیتا ہے۔ البتہ کانٹ نے ملکہ فہم کے بعد ملکہ عقل کا بھی ذکر کیا ہے مگر اقبال نے نہیں کیا۔ شاید وہ یہاں عقل اور فہم کو ایک ہی ملکہ سمجھتے ہیں۔ مگر اس سے ان کے اس مدعا میں کوئی فرق نہیں آتا جو وہ سمجھانا چاہتے ہیں یعنی ادراک کی اہمیت اور عقل کا اس پہ انحصار۔ کانٹ نے عقلیت اور تجربیت کے دھاروں کو ہم آہنگ کرنے کا جو کارنامہ انجام دیا اس کا اثر علامہ اقبال پر بھی نظر آتا ہے۔ علامہ اقبال کے ذہن میں خارجی دنیا میں معروضی حیات کے بارے میں کسی طرح کے شکوک نہ تھے۔ اقبال کے بموجب ہماری حسیات کی شہادت ایک نا قابل تردید

ثبوت کی حیثیت رکھتی ہے چناں چہ کل علم کی لازمی اساس بننے والے معروض اور موضوع کی ثنویت بھی اس ضمن میں توثیق کے ذرائع فراہم کرتی ہے۔

اقبال کے نزدیک اسلام کا ظہور دراصل استقرائی استدلال کا ظہور ہے۔" وہ سمجھتے ہیں کہ اسلام اور سائنسی طریقہ کار میں کوئی تفاوت نہیں کیوں کہ اسلام، مشاہدہ، معائنہ، غور وفکر محسوس اور مرئی کے احترام، تجربے، تحقیق اور تفتیش پر زور دیتا ہے اور یہی وہ عناصر ہیں جو جدید طریقہ علم کے لوازمات ہیں۔ اقبال کے نزدیک مسلمانوں ہی نے ان لوازمات کو اپنا کر اگر جدید علوم کی یہ شرائط پوری نہ کی ہوتیں تو علم کا راستہ دیر تک رکا رہتا۔

اقبال اور المانوی فلسفی یوحنا گیورگ ہامن کے درمیان یہ بات مشترک ہے کہ دونوں حقیقت مطلق کی تلاش میں کانٹ کے برعکس تحلیلی طریقے کے استعمال کو پسند نہیں کرتے اور اس سلسلے میں وجدان کو اولیت دیتے ہیں۔ ہامن کے مطابق تحلیل کو انتہائی عناصر تک لے جانے کی کوشش محض ایک ادعا ہے۔ فطرت اور تاریخ میں ایسے سربستہ راز ہیں جن کی گرہ کشائی کوئی ایسی ہی قوت کر سکتی ہے جو ہماری عقل سے الگ قسم کی ہو۔ ہامن کے نزدیک یقین یا ایمان عقل کی پیداوار نہیں اس لیے عقل کی اس پر حکومت نہیں ہو سکتی۔ ہامن اور اقبال دونوں کے نزدیک مذہب کی اصل ہماری تمام زندگی کی اساس میں پائی جاتی ہے۔ ہامن یہ سمجھتا ہے کہ عقل مجرد خود کہیں نہیں پہنچاتی وہ اس کے لیے جذبے کو اہم سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک صرف جذبے سے مجردات عقلیہ کو ہاتھ پاؤں لگتے ہیں۔ وہ کانٹ کے فلسفے کے متعلق یہ رائے رکھتا ہے کہ اس میں یہ ناکام کوشش کی گئی ہے کہ عقل کو تمام روایت، تمام تجربے اور تمام اعتقادات سے آزاد کر دیا جائے۔ اقبال اور ہامن میں یہ پہلو مماثل ہے کہ دونوں حقیقت مطلق کا عرفان نفس کے ذریعے کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہامن کی طرح المانوی عینیت پسند یعقوبی بھی ایمان کو بہت اہمیت دیتا ہے۔ اس کے نزدیک صداقت تک پہنچنے کا طریقہ ایمان ہی ہے۔

اقبال اور بعض عینیت پسندوں خاص طور پر شیلنگ اور ہیگل کے ہاں خدا کا تصور بطور متحرک وجود پایا جاتا ہے۔ یہ یونانیوں کے اس تصور کے برعکس ہے جو خدا کو ایک ساکن وجود قرار دیتے ہیں۔ اقبال بھی خدا کو اپنی صفات کے لحاظ سے ایک مسلسل تخلیقی سرگرمی سمجھتے ہیں۔ اقبال کا یہ تصور مسلمانوں کے روایتی تصور خدا سے بہت مختلف ہے۔ اقبال اپنے خطبے "مذہبی تجربے کی فلسفیانہ پرکھ" میں یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ کیا خدا پر تغیر کا اطلاق ممکن ہے؟ اقبال کے نزدیک ذات باری تعالی کو ذات انسانی پر قیاس کرنے ہی کا یہ نتیجہ تھا جس کی وجہ سے ابن حزم کو یہ ماننے میں تامل ہوا کہ ذات باری تعالیٰ سے زندگی کا اسناد کرے اور اس کے نزدیک ہم خدا کو اس لیے زندہ کہتے ہیں کہ قرآن نے اسے زندہ کہا ہے۔ اقبال کے نزدیک ایسا

معلوم ہوتا ہے کہ ابن حزم کی نظر شعور کے تجربے سے آگے نہیں بڑھی اور وہ یہ سمجھ بیٹھا کہ زندگی تغیر با تواتر سے عبارت ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ جس تغیر میں تواتر کی کار فرمائی ہو اس سے نقص ہی لازم آتا ہے اور چوں کہ ذات باری تعالیٰ ایک ایسی کامل اور اکمل ترین ہستی ہے کہ جس میں نقص کا تصور تک نہیں کیا جا سکتا پس اس سے زندگی کا اسناد ناممکن ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ابن حزم کو اس مسئلے کا یہی حل سوجھا کہ وہ خدا کی صفت حیات کو اس کی صفت کاملیت پہ قربان کر دے۔ اقبال کہتے ہیں کہ ایسا کرنا لازمی نہ تھا کیوں کہ اس پیچیدہ مسئلے کا بھی حل موجود تھا۔ ان کے نزدیک انائے مطلق ہی تمام حقیقت ہے چناں چہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ انا بھی ایک ایسے عالم کا مشاہدہ کر رہی ہے جو اس کے خارج میں موجود ہے۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اس کے شیون اس کے داخل سے متعین ہوتے ہیں نہ کہ خارج سے۔ لہٰذا ہم اس کی ذات کے متغیر ہونے کا اثبات کرتے ہیں تو ان معنوں میں نہیں کرتے کہ یہ تغیر و حرکت نقص سے کمال کی طرف ہے یا کامل سے کامل تر ہونے کی کوشش ہے۔

اقبال، ہیگل اور شیلنگ میں یہ قدر مشترک ہے کہ یہ سب وحدت الوجود کی اس تعبیر کے خلاف ہیں جس کی رو سے خدا کائنات ہے اور کائنات ہی خدا ہے۔ یہ سب فلاسفہ خدا کی ماورائیت اور سریانیت دونوں پہ بیک وقت یقین رکھتے ہیں اور ان کا یہ تصور وحدت الشہود سے زیادہ قریب ہے۔

اقبال کا تصور خدا فختے، شیلنگ اور ہیگل کے تصور خدا سے مختلف تصور ہے۔ یہ فلاسفہ خدا کو خالص فلسفیانہ نقطہ نظر ہی سے دیکھتے ہیں اور ابراہیمی مذاہب سے مختلف تصور خدا رکھتے ہیں۔ جب کہ اقبال فلسفیانہ اور مذہبی دونوں نقطہ ہائے نظر سے دیکھتے ہیں اور مذہبی نقطہ نظر کو فوقیت دیتے ہیں۔ ان کا تصور خدا وہی ہے جو اسلام کا تصورِ خدا ہے۔ المانوی عینیت پسندوں کا تصورِ خدا زیادہ تر ان کے منطقی قیاسات کا نتیجہ ہے جب کہ اقبال فلسفے سے زیادہ وحی الٰہی کی مدد سے خدا کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اگر ہم المانوی عینیت پسند فلاسفہ کے تصور کائنات کا جائزہ لیں تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ وہ اس میکانکی مادیت کو رد کرتے ہیں جس کو اٹھارہویں صدی کے اواخر میں ہولباخ، ڈیڑوٹ، اور لامیتری جیسے فلاسفہ نے پیش کیا تھا اور جس نے مادیت پسندی کو پروان چڑھایا تھا۔ بیشتر المانوی عینیت پسند فلاسفہ اگرچہ کائنات کی سراسر مادی تعبیر ماننے سے انکار کرتے ہیں لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ اس کو غیر حقیقی یا التباسی حیثیت دیتے ہیں۔ اگر ہم کانٹ کے تصور کائنات کا جائزہ لیں تو اس نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ وہ کائنات کو کوئی واہمہ یا فریب نظر نہیں بلکہ اسے ایک معروضی حقیقت سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک جب ہم اپنے ارد گرد پھیلی کائنات کا تجربہ چاہتے ہیں تو ہمارے حواس کو اگرچہ مظاہر ہی کا علم ہوتا ہے مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ ان مظاہر کے پس پردہ کوئی کائنات موجود ہی نہیں۔ کانٹ کے فلسفے کے مطابق ہم

کائنات کی اصل ماہیت کا علم حاصل نہیں کر سکتے۔ یعنی کائنات فی نفسہ کیا ہے ہماری عقل اسے جاننے سے قاصر ہی رہتی ہے۔ کانٹ کے نزدیک ہم اپنے فہم کی مدد سے کائنات کا ایک تصور ضرور قائم کر سکتے ہیں جو کائنات فی نفسہ جو کچھ ہے اس سے مختلف ہی ہوتا ہے۔ کائنات میں جو کچھ بھی وقوع پذیر ہوتا ہے قوانین فطرت کے مطابق ہی ہوتا ہے، کچھ بھی ما فوق الفطرت نہیں ہوتا۔ اور ہمیں یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ کائنات کو جس قدر اور جیسا جان سکتے ہیں اپنے اسی حسی تجربے اور فہم کی مدد ہی سے جان سکتے ہیں اس تجربے کے علاوہ اس کو جاننے کے دیگر ذرائع موجود نہیں۔ کانٹ کے نزدیک دو کائناتیں ہیں ایک کائنات جو مظاہر کی کائنات ہے اور جس کا علم ہم اپنے حسی تجربے سے کر سکتے ہیں اور دوسری حقیقی کائنات جس کا ہم ایک تصور تو قائم کر سکتے ہیں مگر جس کی اصل حقیقت تک رسائی ممکن نہیں۔ اس کا اثبات ہم عقل عملی کی مدد ہی سے کر سکتے ہیں۔ اول الذکر کائنات میں سائنسی قوانین کا راج ہے اور اسے ہم سائنسی علوم ہی کی مدد سے جان سکتے ہیں جب کہ موخر الذکر ہمارا عملی جہاں ہے جس میں ہم اپنی آزادی کی عملداری دیکھتے ہیں۔ ہیگل بھی کائنات کو معروضی نقطہ نظر سے دیکھتا ہے۔ اس کے نزدیک کائنات اگرچہ مطلق کا مظہر ہے مگر یہ غیر حقیقی اور سراب نہیں۔ وہ عالم حقیقت اور عالم مظاہر میں تفریق کا قائل نہیں۔ لہذا اس کی تصوریت پسندی برکلے کی طرح موضوعی نہیں بلکہ معروضی تصوریت پسندی ہے۔ جب کہ اقبال بھی کائنات کو واہمہ نہیں بلکہ ایک حقیقت سمجھتے ہیں۔ مگر یہ حقیقت ہمارے حواس پہ آشکار ہونے والا مادی مظہر نہیں بلکہ ایک روحانی حقیقت ہے۔ ان کی تصوریت پسندی بھی خالص موضوعی تصوریت پسندی نہیں بلکہ عینیت اور واقعیت کے امتزاج پہ مبنی ہے۔

جب کہ ہیگل کائنات کی عقلی تعبیر کی کوشش کرتا ہے۔ یعنی کائنات کی اصل حقیقت عقل اور فکر ہے۔ یعنی ہیگل کے نزدیک جو اصلی ہے وہی تعقلی ہے۔ [۱۲] مگر تعقلی ہونے کا مطلب وجود سے ماورا ہونا نہیں بلکہ وجود میں جاری وساری ہونا ہی ہے۔ تعقلی ہونے سے ہیگل کی مراد کسی موجود شے یا مظہر کا زیادہ سے زیادہ ادراک اور فہم ہی ہے۔ ہیگل کے نزدیک تعقلی تصورات کائنات کے مقرون وجود سے ماورا اور آزاد تصورات ہرگز نہیں۔ ہیگل کا یہ تصور افلاطون کے تصور کے برعکس ہے جس کے نزدیک تعقلی تصورات مقرون کائنات سے الگ، آزاد اور ماورا ہیں۔ حقیقی کے تعقلی ہونے سے یہ مراد بھی ہے کہ جو حقیقی ہے وہ معلوم کیے جانے کے قابل ہے۔ یہ تصور کانٹ کے اس تصور کے برعکس ہے جس کے مطابق حقیقی نا قابل علم ہے۔ ہیگل کے نزدیک حقیقی کی تعقلی تشکیل معلوم کیے جانے کے قابل ہے۔ اس تصویر کے مطابق محدود ذہن لامحدود حقیقت کو جان سکتا ہے۔

ہیگل کے نزدیک کائنات کی اصلیت دراصل خودشناس روحیہ ہے۔ ہیگل کے نزدیک اصلی کہلانے کا

حق دار صرف مثالی ہے۔ اور یہ مثالی (Ideal) حقیقی ( Actual) سے زیادہ حقیقی ہے۔ اقبال کے نزدیک بھی ہم مادے کی اصل ماہیت کا علم حاصل نہیں کر سکتے۔ مادہ اپنی کنہ میں کیا ہے؟ سائنسی علم کے لیے اس تک رسائی محال ہے۔ ہم مادے کے ظاہر کو تو جان سکتے ہیں مگر عقل یا مشاہدے کے ذریعے اس کی اصل باطنی ماہیت کو نہیں جان سکتے۔

اقبال بھی المانوی عینیت پسند فلاسفہ کی طرح مثالیت اور واقعیت کے امتزاج پر زور دیتے ہیں لہٰذا کائنات کا محض مثالی نقطہ نظر ان کے لیے حقیقت کی درست تفہیم کے لیے کافی نہیں۔ اس سے زندگی کی نامیاتی کلیت متاثر ہوتی ہے اور یہ مختلف تضادات کا شکار ہو کر رہ جاتی ہے۔ لہٰذا مثالیت اور واقعیت کے درمیان خلیج کم کرنا ضروری ہے۔ المانوی عینیت پسندی ہمہ انائیت سے گریز کرتی ہے۔ اس قسم کی عینیت پسندی جو یونانی عینیت پسندی سے بھی مختلف ہے اور ڈیکارٹ اور برکلے کی عینیت پسندی سے بھی، اس میں تجربیت، عقلیت، رومانیت اور حقیقت پسندی کا امتزاج ملتا ہے اور یہی خوب صورت امتزاج ہمیں اقبال کی فکر میں بھی نظر آتا ہے۔

اب ہم تخلیق کائنات کے حوالے سے المانوی عینیت پسندوں کے تصورات کا جائزہ لیتے ہیں کانٹ کے نزدیک کائنات حادث ہے یا قدیم اس بارے میں عقل ہماری کوئی راہنمائی نہیں کرتی کیوں کہ یہ جب اس قضیے میں پڑتی ہے تو تناقضات کا شکار ہو جاتی ہے۔ کانٹ کے مطابق اگر کائنات کے بارے میں یہ کہا جائے کہ کائنات کوئی آغاز نہیں رکھتی تو اس کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ ہمارے تصور کی حد سے زیادہ بڑی ہے۔ جب کہ ہیگل خدا کی کائنات پر زمانی تقدیم کا قائل نہیں۔ وہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتا کہ پہلے خدا موجود تھا اور اس نے کسی خاص لمحہ زماں میں کائنات تخلیق کی۔ بلکہ وہ خدا اور کائنات کو منطقی طور پر ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم تصور کرتا ہے۔ اس کے نزدیک نہ ہم کائنات کا خدا کے بغیر تصور کر سکتے ہیں اور نہ خدا کا کائنات کے بغیر۔ اس کے نزدیک تصور مطلق ہی آغاز بھی ہے اور انجام بھی۔ دراصل ہیگل خدا اور کائنات کا باہمی ربط زمانی طور پر نہیں بلکہ منطقی طور پر پیش کرتا ہے۔ یعنی وہ خدا کے تصور سے کائنات کا استخراج منطقی طور پر کرتا ہے۔ اس کے نزدیک خدا اور کائنات کا تعلق علت و معلول کا تعلق نہیں۔ جب کہ اقبال کے مطابق کائنات قدیم نہیں بلکہ حادث ہے۔ یہ خدا کی تخلیق ہے جسے اس نے خاص مقصد کے تحت پیدا کیا ہے۔ ان کے نزدیک کائنات کسی ایسے ازلی مادے سے نہیں بنائی گئی جو خدا کے ساتھ ہمیشہ سے موجود تھا اور جس کو اس نے اپنی صنعت کے سانچے میں ڈھال دیا ہو۔ اس طرح وہ ان یونانی فلاسفہ مثلاً ارسطو وغیرہ کی نفی کرتے ہیں جو مادے کو قدیم تصور کرتے تھے۔ اقبال کے نزدیک کائنات کا منبع و ماخذ خدا کا ارادہ اور اس کا شعوری مقصد ہے۔ ان کے ہاں کائنات کی مسلسل تخلیق اور ایک سے زیادہ جہانوں کا

تصور پایا جاتا ہے۔ اقبال کے نزدیک کائنات ہر لحظہ تخلیقی عمل سے گزر رہی ہے اور کن فیکوں کے الفاظ ایک ہی مرتبہ ادا نہیں ہوئے یعنی کائنات مسلسل تخلیق پذیر ہو رہی ہے اور اس تخلیقی عمل کی کوئی انتہا نہیں۔ کائنات کی مسلسل تخلیق کا یہ تصور المانوی عینیت پسند فلاسفہ کے ہاں نہیں پایا جاتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت جدید سائنس نے اتنی ترقی نہیں کی تھی، جب کہ اقبال کے دور میں کائنات کے پھیلاؤ کا نظریہ مقبول ہونا شروع ہو گیا تھا۔ مگر اقبال کے اس تصور کے پس پردہ صرف جدید سائنسی شعور ہی نہیں بلکہ اس کے پیچھے وہ اسلامی تصور بھی ہے جس کی رُو سے کائنات کی تخلیق کا عمل جاری و ساری ہے۔ اقبال کا کائنات کی تخلیق مسلسل کا تصور ایک قرآنی تصور ہے اور اس سلسلے میں انھوں نے بہت سی قرآنی آیات کا حوالہ پیش کیا ہے۔ کانٹ نے کائنات کو عالم مظاہر اور عالم حقیقت میں تقسیم کر کے اس کے کلی تصور کی نفی کی جب کہ فختے، شیلنگ اور ہیگل نے کائنات کا ایک کلی تصور پیش کیا ہے جب کہ اقبال بھی کانٹ کے دو کائناتوں کے تصور کی نفی کرتے ہیں اور فختے، شیلنگ اور ہیگل کی طرح ایک ہی کائنات کا کلی تصور پیش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک زمانہ، حیات اور کائنات ایک ہی ہیں اور ان کو تقسیم کرنا درست نہیں۔

اقبال کا تصور کائنات ہیگل کے تصور کائنات سے اس لحاظ سے مماثلت رکھتا ہے کہ وہ کل اور جز و اور متناہی ولامتناہی کو ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم سمجھتے ہیں۔ ہیگل کی طرح اقبال حقیقت کو ایک کُل تصور کرتے ہیں اور یہ ایسا کُل نہیں جس میں کثرتیں اپنی شناخت گم کر دیں بلکہ یہ ایسا کل ہے جس میں تمام کثرتیں اپنی اپنی انفرادیتیں قائم رکھتے ہوئے باہم مربوط ہیں۔ اقبال کائنات کو خودیوں کا نظام تصور کرتے ہیں۔ مگر اس تصور کا حامل ہونے کے باوجود کہ کائنات خودیوں کا ایک نظام ہے ان کا فلسفہ ہیگل کی طرح کلیت پر منتج ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک خودیاں اپنی ابتدائی صورت میں محدود اور متعین جب کہ انتہائی شکل میں یہ غیر متعین، لامحدود، اور لازمانی و لامکانی ہیں۔ اس صورت میں کائنات کی کثرت محض ایک سراب ٹھہرتی ہے اور مطلقیت، واحدیت اور کلیت ہی اصل حقیقت نظر آتی ہے۔

عینیت پسند فلاسفہ یا تو کائنات کو ایک تصور کے طور پر لیتے ہیں یا پھر اس کی روحیتی تعبیر کی کوشش کرتے ہیں۔ المانوی عینیت پسند فلاسفہ اگرچہ کائنات کو حقیقی سمجھتے ہیں مگر ان کے نزدیک یہ کائنات اپنی حقیقت میں مادی الاصل نہیں۔

بیشتر جرمن عینیت پسند فلاسفہ کی ایک اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ فطرت پسندی کو بھی تسلیم کرتے ہیں اگرچہ وہ میکانکی مادیت پسندی پہ منتج ہونے والی فطرت پسندی کو پسند نہیں کرتے اور ان کی فطرت پسندی ایک وسیع اور کشادہ فطرت پسندی ہے۔ المانوی عینیت پسند مجموعی طور پر ایسی فطرت پسندی سے الگ راہ اختیار کرتے ہیں جو کڑی مادی و میکانکی جبریت پسندی پہ منتج ہوتی ہے۔ ان کا جھکاؤ مافوق فطرت

پسندی کی طرف ہی ہے۔ اقبال کا تصور کائنات بھی ایسی فطرت پسندی سے گریز کرتا ہے جو میکانکی جبریت اور مادیت پسندی کی طرف لے جائے۔ کانٹ اپنی کتاب طبیعیات کی مابعد الطبیعیاتی اساس میں کائنات کی خالص مادی توجیہ سے ہٹ کر اس کی مابعد الطبیعیاتی توجیہ پیش کرنے کی کوشش بھی کرتا ہے اور قوت و حرکت کو مادے کا جوہر قرار دیتا ہے۔ اس کے مطابق مادے میں تجاذب و تخالف کی قوتیں عمل کر رہی ہیں۔ وہ مادے کو مختلف قوتوں سے اخذ کرتا ہے اور یوں فلسفہ فطرت میں اسلوب ترکیبی کے اطلاق اور رومانی فلسفہ فطرت کی راہ ہموار کرنے کی کوشش کرتا ہے اور بحیثیت مجموعی کائنات کی خالص مادیت پسندانہ تعبیر سے قدرے گریز کرتا ہے۔ فختے کے نزدیک کائنات بے جان مادے کا کوئی ڈھیر نہیں بلکہ ہمارا نفس اور ہمارے اردگرد پھیلی ہوئی کائنات انائے مطلق ہی کا ظہور ہیں۔ اس کے مطابق کائنات شعور ہی شعور ہے، ایغو ہی ایغو ہے۔ یہ ٹھوس مادی کائنات جس کا ہم ادراک کرتے ہیں محض فریب نظر نہیں مگر یہ ایغو ہی کا ظہور ہے۔ ایغو ہی کائنات کی صورت اپنی تحدید کرتی ہے تاکہ اس تحدید پر قابو پا کر اپنی آزادی کو آزما سکے اور اپنی تکمیل کر سکے۔ ایغو کی یہ تحدید اس کی سرگرمی کے لیے ضروری ہے۔ اقبال کے نزدیک بھی کائنات ایغوؤں اور فعلیتوں کا ایک نظام ہے۔ شیلنگ کے نزدیک فطرت میں عالم نفس یا روح جیسی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ اس کے نزدیک کائنات ایک ایسی روح ہے جس نے مرئی صورت اختیار کر لی ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ نیوٹن جیسے سائنس دانوں نے کائنات کی محض میکانکی تشریح کر کے اور خارجی اور تجربی نقطۂ نظر اپنا کر حقیقت کو پوری طرح سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ شیلنگ کے نزدیک اشیا و مظاہر کے درمیان محض میکانکی ربط نہیں پایا جاتا بلکہ وہ سمجھتا ہے کہ کائنات میں ہر جگہ روح کی عمل داری ہے۔ البتہ وہ سمجھتا ہے کہ جو روح کائنات میں پائی جاتی ہے وہ خود شعور نہیں ہے اور یہ انسان میں آ کر ہی خود شعوری پاتی ہے۔ چناں چہ شیلنگ عالم فطرت سے عالم نفس تک شعور کے ارتقا کی بات کرتا ہے۔ ذہن مطلق یا ایغوئے مطلق کے ارتقا کے لیے فطرت اور نفس دو مراحل ہیں۔ فطرت سویا ہوا خدا ہے جب کہ نفس انسانی جاگتا ہوا خدا۔ اقبال بھی شیلنگ کی طرح کائنات کی خالص مادی تعبیر سے گریز کرتے ہیں اور ان کا تصورِ کائنات عینیت پسند فلاسفہ کے بہت قریب ہے۔ وہ کائنات کی روحانی تعبیر چاہتے ہیں۔ [۱۳] ہیگل کے نزدیک تمام کائنات ذہن اور روح کا ارتقا ہے وہ سمجھتا ہے کہ روحی حقیقت ہی اصل حقیقت ہے۔ اقبال ہیگل کے سپرٹ کے تصور سے کسی حد تک متاثر دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال کے تصورِ کائنات کی تشکیل میں جدید طبیعیات دانوں آئن سٹائن، ہائزن برگ اور میکس پلانک اور وائٹ ہیڈ کے نظریات کا بھی کردار ہے۔ اقبال ان سائنس دانوں کے نظریات کی اس لیے بھی تائید کرتے ہیں کہ انھوں نے سائنس کے روایتی مادی تناظر اور پیراڈائم پر کاری ضرب لگائی۔ اقبال کے مطابق آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت نے مادے کے روایتی تصور کو

زبردست دھچکا لگایا ہے اور اس نے انسانی فکر کے تمام شعبوں میں دوررس انقلابات برپا کیے ہیں۔[۱۴]

جہاں ہیگل کے نزدیک کائنات کا جوہر عقل ہے، اقبال بحیثیت شاعر کائنات پر غور وفکر کرتے ہیں تو انھیں اس کا جوہر عقل سے زیادہ عشق محسوس ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک عشق کی آشکارائی اور عملداری کائنات کے ذرے ذرے میں ہے۔ کائنات کا تمام نظام عشق ہی کی بدولت چل رہا ہے۔ لائبنز کے سامنے مونادوں کی ہم آہنگی کا مسئلہ تھا جس کا حل اس نے پیش معینہ ہم آہنگی کے تصور کے ذریعے نکالنے کی سعی کی۔ اقبال کے سامنے بھی خودیوں کے آپس کا تعلق کا مسئلہ تھا کہ کیسے انھیں ایک وحدت میں ڈھالا جا سکتا ہے۔ اس کا ایک حل تو انھوں نے خودی مطلق کے ذریعے پیش کیا ہے اور دوسرا حل عشق کے ذریعے۔ یعنی خودیوں کا آپس کا تعلق مطلق سے ان کا تعلق عشق ہی کی بدولت ہے۔ اگر عشق نہ ہوتا تو یہ خودیاں ایک دوسرے سے منسلک ہو کر ایک کل کی تشکیل نہ کر سکتیں۔ عشق ان کے نزدیک محض ایک انسانی جذبہ یا احساس ہی نہیں بلکہ ایک یہ کائنات کی غایت اصلیہ بھی ہے۔ چناں چہ اقبال کے نزدیک عشق ایک مابعدا لطبیعیاتی ہی نہیں بلکہ ایک طبیعیاتی حقیقت بھی ہے۔

بیشتر عینیت پسند فلاسفہ مثلاً فختے، شیلنگ اور ہیگل کائنات میں میکانکی لزومیت کے زیادہ حق میں نہیں۔ اقبال بھی ان فلاسفہ کی طرح کائنات اور حیات میں میکانکی لزومیت کو تسلیم نہیں کرتے۔ وہ ہیگل، شیلنگ اور فختے کی طرح کائنات کو بامعنی و بامقصد تخلیقی عمل قرار دیتے ہیں۔ اقبال کائنات کا غایتی تصور ضرور رکھتے ہیں مگر یہ تصور لزومیت پر منتج نہیں ہوتا۔ اقبال نطشے کے تصور تکرار ابدی کی نفی کرتے ہیں کیوں کہ یہ ان کے نزدیک میکانکی جبریت کا حامل تصور ہے۔ اقبال ہائزن برگ کے اصول لاتعین کی تائید کرتے ہیں کیوں کہ یہ تصور میکانکی جبریت کی نفی کرتا ہے۔ وہ کائنات میں آزاد ارادے کے قائل ہیں۔ ان کے خیال میں کائنات ایک ایسی مشین نہیں کہ اس کے تمام کل پرزے خاص ریاضیاتی قوانین کے مطابق چل رہے ہیں۔ وہ ہائزن برگ کے اس اصول سے اتفاق کرتے نظر آتے ہیں کہ کائناتی نظام میں ہمیشہ یکسانیت نہیں پائی جاتی بلکہ بعض اوقات خودرویت بھی وقوع پذیر ہوتی رہتی ہے جس کا قبل از وقت اندازہ لگانا مشکل ہے۔ مگر ایسا نہیں کہ اقبال کائنات میں تنظیم سے انکار کرتے ہیں۔ وہ قوانین فطرت کی عمل داری کو تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک فطرت محض بے ربط اور نراجی اشیا و مظاہر کا مجموعہ نہیں مگر وہ سمجھتے ہیں کہ کائناتی نظم اور قوانین فطرت سے بالاتر ایک ایسی قوت ہے جو اس نظم اور ان قوانین کی پابند نہیں اور ان میں جب چاہے تبدیلی پیدا کر سکتی ہے۔

اقبال کا تصور کائنات ہیگل اور شیلنگ کی طرح حرکی ہے۔ ہیگل کے ہاں وجود اور فکر کے حرکی ہونے کا تصور سب سے زیادہ پایا جاتا ہے۔ اس کے نزدیک فکر اور وجود مسلسل حالت تکوین میں ہیں اور ان کو کبھی

بھی قرار حاصل نہیں ہوتا۔ اس کے مطابق وجود کی ماہیت حرکت ہی ہے۔ افلاطون کے برعکس وہ یہ سمجھتا تھا کہ عالم اشیا کی ترقی کا عالم امثال سے دور ہوتے ہوئے اور تنزل کی طرف ہے۔ ہیگل ارسطو کی طرح یہ سمجھتا ہے کہ یہ سفر عالم امثال کی طرف یا آئیڈیا اور صعودی یا مائل بہ ترقی ہے۔ افلاطون کے نزدیک امثال ثابت ہیں اور ترقی پذیر نہیں یعنی اشیا کی ماہیت جامد ہے جب کہ ہیگل کے نزدیک تصورات ترقی پذیر ہیں۔ ماہیت جامد نہیں بلکہ مسلسل ارتقا پذیر ہے۔ ہیگل کائنات کو پارمینائنڈز کے برعکس جامد وساکت، تیار شدہ، اشیا کا مجموعہ قرار دینے کی بجائے اسے رابطوں، رشتوں اور عوامل کا مجموعہ قرار دیتا ہے اور تمام اشیا و مظاہر کائنات کو تصورات کا مظہر قرار دیتا ہے۔ ہیگل کے نزدیک جدلیاتی اصول صرف فکر ہی کی سطح ہی پر نہیں پایا جاتا بلکہ یہ کائناتی اصول بھی ہے۔[۱۵] شیلنگ بھی کائنات کے مختلف مظاہر اور قوتوں کو ارتقا پذیر ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ مگر اس کے نزدیک ہر درجے اور قوت میں ثنویت پائی جاتی ہے جو شعور میں موضوع اور معروض میں پائی جانے والی ثنویت کے مقابلے میں اعلیٰ درجہ رکھتی ہے۔ اس کے نزدیک یہ مادی وروحانی قوتیں مل کر ایک نظام کی تشکیل کرتی ہیں۔ اس نے اپنے اس نظریے کو حرکی ذرویت کا نام دیا ہے جو میکانکی ذرویت سے ایک مختلف نظریہ ہے۔ شیلنگ کائنات کے ہر مظہر کو مادی واقعات کے نظام کے بجائے قوتوں کا نظام سمجھتا ہے۔ اقبال کے نزدیک بھی کائنات کی ہر شے حرکت میں ہے اور وہ اسے ہیگل کی طرح مسلسل ارتقا پذیر روابط اور رشتوں کا ایک نظام سمجھتے ہیں۔ اگر چہ انھوں نے اپنی شاعری میں ایک جگہ ہیگل کے جدلیاتی نظریے کی تائید کی ہے مگر بحیثیت مجموعی وہ کائنات اور حیات کو اس نظریے کی روشنی میں نہیں دیکھتے۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ جدلیاتی طریقے کو حیات وکائنات کی تفہیم کے لیے ناکافی سمجھتے ہیں۔ اقبال ہیگل کی ہم نوائی میں حقیقت کو ایک مسلسل عمل اور سرگرمی سمجھتے ہیں وہ بھی تکوین کو کائنات کی اساس قرار دیتے ہیں۔

اقبال اور المانوی عینیت پسند فلاسفہ زمان ومکان کو التباس نہیں بلکہ حقیقی سمجھتے ہیں۔ کانٹ کا تصورِ زمان ومکاں اس لحاظ سے موضوعی اور قبل تجربی ہیں۔ وہ اپنی کتاب تنقید عقل محض میں زمان و مکاں کو انسانی ذہن کے ایسے وجدانات قرار دیتا ہے جو انسانی حسیات کی صورت گری کرتے ہیں۔[۱۶] مگر کانٹ متسلسل زماں ہی پر یقین رکھتا ہے۔ کیوں کہ یہ متسلسل زمان ہی ہے جو قانون تعلیل کا پابند ہے۔ یعنی متسلسل زمان اور قانون تعلیل ایک دوسرے کے لیے ناگزیر ہیں۔ متسلسل زمان کے بغیر ہم قانون تعلیل کا ادراک نہیں کر سکتے۔ کیوں کہ علت کو معلول پر زمانی تقدم حاصل ہوتا ہے۔ یہ تصور اقبال کے تصورِ زماں سے مختلف ہے کیوں کہ اقبال یہ سمجھتے ہیں کہ دوران خالص علت ومعلول کے قوانین کا پابند نہیں جب کہ کانٹ کے ہاں دوران خالص کا کوئی تصور موجود نہیں۔

فختے کا تصور زمان و مکاں بھی اس لحاظ سے موضوعی ہے کہ وہ انھیں خودی کے ساتھ وابستہ کرتا ہے۔ کائنات اس کے نزدیک ایغو ہی کی جلوہ گری ہے۔ شیلنگ بھی کانٹ کی طرح یہ تصور رکھتا ہے کہ مکاں معروضی بیرونی حس ہے اور زماں اندرونی حس۔ ہیگل زمان و مکاں کے سلسلے میں موضوعی اور معروضی کی تقسیم کی نفی کرتا ہے۔ ہیگل کے نزدیک مکان فطرت کا پہلا فوری تعین اور خارجی روپ ہے۔ یہ فطرت کی مجرد آفاقی شکل بھی ہے۔ وہ زمان و مکاں کا بھی ایک کلی تصور رکھتا ہے۔ آئین سٹائن سے بہت پہلے ہیگل نے زمان و مکاں کی وحدت کا تصور پیش کیا تھا۔ اقبال کے نزدیک بھی زمان و مکاں موضوعی ہیں۔ ایک شے جو اقبال کے تصور زمان و مکاں کو المانوی عینیت پسندوں سے جدا کرتی ہے وہ ہے اقبال کا زمان و مکاں کا اضافی تصور۔ اقبال زمان و مکاں کے ایک سے زیادہ مراتب پر یقین رکھتے ہیں۔ اقبال ملا جلال الدین دوانی، محمود اشنوی، عراقی اور آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت کو قبول کرتے ہیں اور نیوٹن کے مطلق تصور زمان سے اختلاف کرتے ہیں۔ البتہ وہ آئن سٹائن کی طرف سے زمان کو زمان- مکان کا چوتھا بعد قرار دینے کے خلاف ہیں کیوں کہ وہ زمان کو مکان سے زیادہ اہم سمجھتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک زمان حقیقی ہے اور خدا کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ہے۔ خدا اپنی صفات و کمالات کی جلوہ گری زماں ہی کے ذریعے ہی کرتا ہے۔ اقبال نے زمان کو ایک زبردست قوت محرکہ کے طور پر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ زمان ہی روز وشب کے تمام سلسلوں کی نقش گری کرتا ہے۔ یہی حیات وممات کی اصل ہے۔ اسی سے وجود کے تمام شیون ہیں اور اسی سے تمام ممکنات کا ظہور ہوتا ہے۔ اور یہی انسان کی آزمائش کرتا ہے اور اس کے خوب وزشت کو پرکھتا ہے۔ اقبال کے نزدیک زمان ایک نامیاتی کل ہے اور اسے ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کرنا درست نہیں۔ لیکن اقبال کے نزدیک زمان کی نامیاتی کلیت کے معنی یہ نہیں کہ تیار شدہ واقعات جوں کے توں حقیقت کی کوکھ میں پڑے ہیں اور ریت کے ذروں کی طرح ایک ایک کر کے ریت گھڑی سے گر رہے ہیں اگر زمان حقیقی ہے اور محض متجانس لمحوں کی تکرار نہیں جو شعوری تجربے کو ایک فریب نظر بنا دیتی ہے تو پھر ہر لمحہ حقیقت میں اصلی لمحہ ہے اور ایک بنیادی طور پر نئی شے کو جنم دیتا ہے۔ ہیگل کی طرح اقبال بھی زمان کو حرکت سے وابستہ کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک حرکت اور زمان ایک دوسرے کے لیے لازم وملزوم ہیں اور حرکت زمان ہی سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ مگر وہ سمجھتے ہیں کہ خارج میں وقوع پذیر ہونے والی حرکت کا مآخذ باطنی تخلیقی سرگرمی ہے جس کا باعث ذات الٰہی ہے جس سے زمان کو الگ نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال نے زمان کے مسئلے کو باطنی، موضوعی اور وجدانی طریقے سے حل کرنے کی کوشش کی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ زمان و مکاں کے جدید سائنسی نظریات سے بھی اثرات قبول کیے ہیں۔ ہیگل اور اقبال دونوں زمان کی خطی اور دائروی حرکت کے خلاف ہیں۔ ہیگل کے نزدیک زمان اس لحاظ سے

دائروی نہیں کہ ایک ہی عمل کی تکرار ہوتی چلی جا رہی ہے اور کچھ بھی نیا نہیں۔ اقبال سمجھتے ہیں کہ زمان ہمارے داخل کی حرکت ہے اور یہ ہمارے شعور کے ساتھ منسلک ہوتے ہوئے بھی معروضی وجود کا حامل ہے جسے ہمارا شعور جاننے کی تگ و دو میں رہتا ہے۔ مگر ہیگل کے نزدیک یہ کانٹ کا ایک ذہنی سانچا نہیں جسے کسی بھی حسی مواد سے بھرا جا سکتا ہے بلکہ ایک مقرونی یونیورسل ہے۔ کانٹ نے زمان کو شعور سے منسلک کیا تھا مگر ہیگل کے نزدیک شعور اگر نہ بھی موجود ہو تو زمان موجود رہتا ہے البتہ اسے ہم شعور کے بغیر نہیں جان سکتے۔ کائنات کے فکر اور ارادہ ہونے کے حوالے سے اقبال کے افکار فختے، شیلنگ اور ہیگل کے ساتھ کسی قدر مماثلت رکھتے ہیں نیز فرانسیسی فلسفی برگساں کے اثرات بھی موجود ہیں مگر ان کے تصور کائنات پر قرآن اور مسلمان فلاسفہ خاص طور پر جلال الدین دوانی اور محمود اشنوی کے اثرات زیادہ گہرے ہیں۔ جدید طبیعیات دانوں مثلاً آئن سٹائن، ہائزن برگ، میکس پلانک، وائٹ ہیڈ، اڈنگٹن، ہالڈین، ولڈن کار وغیرہم نے بھی ان کے تصور کائنات کی تشکیل میں بہت اہم کردار ادا کیا ہے۔

❁.....❁.....❁

## حوالہ جات و حواشی


1. Iqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Institute of Islamic Culture, Lahore, 2012, P.4
2. Ibid., P. 23
3. Hegel, G.W.F., *Science of Logic*, trans., George Di Givoni, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, P. 138
4. Iqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P. 144
5. Leighton, Joseph Alexander, "Fichte's Conception of God", *The Philosophical Review*, Vol. 4, 1895, P. 144
6. Fichte, J.G., *The Vocation of Man*, trans., Peter Preuss, Hackett, Indianapolis, 1987, P. 110
7. Schelling, F.W.J., *Philosophy and Religion*, trans., Klauss Ottmann, Spring

Publications, Putnam, 2010, P. 30

8. Schelling, F.W.J., *The System of Transcendental Idealism*, trans., Peter Heath, University Press of Virginia, Charlottesville, 2001, P. 2015.
9. Hegel,G.W.F., *Lectures on the Philosophy of Religion*, Vol. 1, P. 30, ed., P.C. Hodgson, University of California Press, Los Angeles, 1984, P. 178
10. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, trans., A.V. Miller & J.N.Findlay, Oxford University Press, Oxford, 1977, P. 409
11. Iqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P. 101
12. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, trans., H.B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, P. 22
13. Schelling, F.W.J., *The System of Transcendental Idealism*, P. 12
14. Iqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P. 27
15. Hegel, *The Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, trans., A.V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 2004, P. 44
16. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, trans., Paul Guyer, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, P. 158