SHNAKHAT E(ISSN) 2709-7641, P(ISSN) 2709-7633
Vol:3, ISSUE:2 (2024) PAGE NO: 272-291
Publishers: Nobel Institute for New Generation
http://shnakhat.com/index.php/shnakhat/index

Cite us here: Dr. Shahid Rasheed, & Humaira Ahmad. (2024). Structural Functionalism in Shah Waliullah's Thought. *Shnakhat*, *3*(2), 61-74. Retrieved from https://shnakhat.com/index.php/shnakhat/article/view/273

"اقبال اور ہیگل کا تصور حقیقت مطلق"

ڈاکٹر محمد اعجاز الحق   ڈاکٹر محمد رفیق الاسلام

پوسٹ ڈاکٹریٹ ریسرچ فیلو، شعبہ اقبالیات، اسلامیہ یونیورسٹی، بہاول پور

صدر شعبہ اقبالیات، اسلامیہ یونیورسٹی بہاول پور

Abstract

This comparative study delves into the philosophical convergences and divergences between Muhammad Iqbal and G.W.F. Hegel regarding their conceptualizations of the Absolute Reality or God. Both thinkers, though originating from vastly different religious, socio-cultural and intellectual backgrounds, grapple with the essence and characteristics of ultimate reality and the human experience of the divine in such a fashion that they come close to each other to some extent. Hegel's Absolute Reality is rooted in his well-known dialectical process where the Absolute is realized through a synthesis of thesis and antithesis, culminating in a rational understanding of the whole. In contrast, Iqbal's vision is deeply influenced by Islamic theology, mysticism and emphasizes an intuitive, experiential understanding of the divine, which to some extent transcends rational categories. This article study investigates how Iqbal appropriates and reinterprets some Hegelian ideas within an Islamic framework, emphasizing the interplay between reason and intuition, and the individual's dynamic and living relationship with the Absolute. Through this analysis, the article sheds light on the broader implications for intercultural philosophical dialogue and the philosophical quest for understanding Absolute Reality.

ہیگل (1770ءتا1831ء) جرمنی کا عینیت پسند فلسفی جب کہ علامہ محمد اقبال (1877ءتا1938ء) برصغیر پاک وہند کے فلسفی اور شاعر تھے۔ علامہ محمد اقبال نے جہاں بہت سے مغربی فلاسفہ اور دانش وروں کے اثرات قبول کیے ہیں وہاں وہ کسی حد تک ہیگل کے افکار سے بھی متاثر ہوئے ہیں۔ تصورِ حقیقت مطلق ان دونوں فلاسفہ کے ہاں ایک مرکزی حیثیت کا حامل تصور ہے۔ سب سے پہلے ہم ان کے ہاں پائے جانے والے دلائل اثباتِ وجود خدا کے مباحث کا جائزہ لیں گے۔ ایمانوئیل کانٹ نے اپنی کتاب Critique of Pure Reason میں اثباتِ وجود خدا کے عقلی دلائل مثلاًوجودی (Ontological)، کائناتی (Cosmological) اور غایتی (Teleological) دلائل پہ بحث کرتے ہوئے انھیں غیر تسلی بخش قرار دے کر وجودِ خدا کو انسانی عقل سے ماورا ثابت کر دیا تھا۔ ہیگل نے کانٹ کی اس ساری تنقید کا بہ غور مطالعہ کیا۔ اسے کانٹ کی طرف سے اثباتِ وجودِ خدا کی وجودیاتی دلیل کے اس شدومد سے استرداد سے زیادہ اتفاق نہ تھا۔ اس کے نزدیک جو شے حقیقی ہوتی ہے وہ لازمی طور پر معقول ہوتی ہے اور جو شے معقول ہے وہ لازمی طور پہ حقیقی ہوتی ہے۔ کیوں کہ حقیقی شے کے علاوہ اور کسی شے کے بارے میں یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ ہم اس کا علم حاصل کر سکتے ہیں؟۔ حقیقی کی اس سے زیادہ اور کیا پہچان

ہو سکتی ہے کہ وہ معقول ہے۔کانٹ کی طرف سے دلیل وجودی پر اعتراضات کے جواب میں ہیگل نے یہ موقف اختیار کیا کہ کانٹ ایک وجود کی تصدیق حواس کی مدد سے کرنا چاہتا ہے جب کہ کسی وجود کی تصدیق حواس کے بغیر کسی عقلی و منطقی ذریعے سے بھی ہو سکتی ہے[1]۔

اس کے خیال میں خدا کے معاملے میں وجود اور جوہر، تصور اور ہستی کی ثنویت پیدا کرنا درست نہیں جیسا کہ کانٹ کی طرف سے اس دلیل پر معترض ہوتے ہوئے پیدا کی گئی ہے[2]۔ ہیگل کے نزدیک انسانی شعور کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ فکر اور وجود کی وحدت پالے۔اس صورت میں کانٹ کے اعتراض میں زیادہ وزن نہیں رہ جاتا۔کونٹین لائیر کے نزدیک ہیگل کا منطقی نظام بحیثیت مجموعی وجودیاتی دلیل کے حق میں ہے[3]۔

اقبال جنھوں نے ان دلائل کا تنقیدی جائزہ اپنے خطبات پر مشتمل کتاب *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* کے دوسرے خطبے میں پیش کیا ہے۔وہ کانٹ کی طرح دلیل وجودی کی تردید کرتے ہوئے بھی اسی قسم کی بات کہتے ہیں کہ یہ دلیل اس لیے ناقص ہے کہ یہ فکری منطق سے براہ راست وجود تک پہنچنے کی کوشش ہے۔ان کے بقول:

"The argument, as stated, is in fact a petitio principii for it takes for granted the very point in question, i.e. the transition from the logical to the real."[4]

یعنی اقبال اس بیان کے لحاظ سے ہیگل کی بجائے کانٹ سے متفق نظر آتے ہیں

ہیگل جب وجودِ خدا کے اثبات کے لیے دیے جانے والی کونیاتی دلیل کا جائزہ لیتا ہے تو اسے یہ مکمل طور پہ منطقی معلوم نہیں ہوتی اور مگر وہ کانٹ کی طرف سے اس دلیل کے مکمل استرداد سے کلی طور پر اتفاق نہیں کرتا[5]۔

کانٹ کی ہم نوائی میں اقبال نے کونیاتی دلیل کے ناکافی پن کا بھی اقرار کیا ہے۔۔وہ اس دلیل کے کھوکھلے پن کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس دلیل کی رو سے کائنات ایک معلولِ متناہی ہے، لہذا ضروری ہے کہ اس کی کوئی علّت ہو۔ لیکن پھر ہر علّت کا وجود مستلزم ہے اور ذہن انسانی کے لیے ممکن نہیں کہ ابدی مراجعت سوچے۔اور یہ کہ ایک متناہی معلول ایک متناہی علّت کی طرف اشارہ کرتا ہے، یا زیادہ سے زیادہ ایسی ہی علّتوں کے ایک لا متناہی سلسلے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔اس سلسلے کو ایک خاص مقام پر ختم کر دینے اور کسی ایک کڑی کو اہمیت دیتے ہوئے اسے ایک ایسی علّت اولیٰ بنا دینے کا مطلب یہ ہے کہ خود اس قانون علّت کی نفی کر دی جائے۔اس پر مستزاد یہ کہ ہم استدلال کے ذریعے جس علّت اولیٰ تک پہنچتے ہیں لازمی طور پر اس کا معلول اس میں شامل نہیں ہوتا۔اس کا مطلب یہ ہے کہ جو معلول اپنی علّت کی حدود متعین کر دیتا ہے، وہ اسے متناہی بنا دیتا ہے مزید برآں اس استدلال سے ہم جس علّت تک رسائی حاصل کرتے ہیں اسے لازمی شے نہیں سمجھا جاسکتا۔اقبال کا استدلال یہ ہے کہ وجود کی ضرورت علیت کی نظریاتی ضرورت سے مماثل نہیں ہے اور یہ کہ منطقی سطح پر متناہی سے لامتناہی کا سفر جیسا کہ کونیاتی دلیل میں روا رکھا گیا ہے درست نہیں ہے۔ان کے بقول :

"The cosmological argument views the world as a finite effect, and passing through a series of dependent sequences, related as cause and effects, stops at an uncaused first cause, because of the unthinkability of an infinite regress. It is however, obvious that a finite effect can give only a finite cause, or at most an infinite series of such causes. To finish the series at a certain point, and to elevate one member of the series to the dignity of of an uncaused first cause, is to set at naught the very law of causation on which the whole argument proceeds. "[6]

ہیگل کی طرح اقبال متناہی اور لا متناہی میں خلیج کے قائل نہیں۔ان کے نزدیک لا متناہی کا وہ تصوّر جس سے متناہی کی نفی لازم آئے ایک باطل لا متناہی ہے کیوں کہ اس طرح نہ لا متناہی کی توجیہ ممکن ہے اور نہ ہی متناہی کی۔ان کے بقول:

"The infinite reached by contradicting the finite is a false infinite, which neither explains itself nor the finite which is thus made to stand in opposition to the Infinite."[7]

اقبال کے ان خیالات میں ہیگل کے حقیقی لا متناہیت کی جھلک نظر آتی ہے۔ ہیگل کے اس تصور کے مطابق حقیقی لا متناہیت وہ نہیں جو متناہیت کی نفی کر کے وجود میں آئے بلکہ یہ متناہیت کا اثبات کرتی ہے اور اس کو اپنے اندر شامل رکھتی ہے۔اس کے بقول:

"The Notion of the Infinite as it first presents itself is this, that determinate being in its being-in-itself as finite and transcends the limitation. It is the very nature of the finite to transcend itself, to negate its negation and to become infinite, thus the infinite does not stand as something

finished and complete above or superior to the finite, as the finite had an enduring being apart from or subordinate to the infinite." [8]

ہیگل کے مطابق بھی کائنات کی تشریح علّت اور معلول سے کرنا درست نہیں کیوں کہ اس سے نہ تو علّتِ اول کی وضاحت اور نہ ہی علّت و معلول کے باہمی تعلق کی پراسراریت کا علم ممکن ہے۔اس کے نزدیک علّت و معلول کسی خاص مظہر کی وضاحت تو کر سکتے ہیں مگر حقیقت کی کلی وضاحت نہیں۔ ہیگل کے نزدیک اصولِ اول کو علّت قرار دینے کے بجائے دال قرار دیا جائے اور کائنات کو مدلول تو اس سے حقیقت کی درست وضاحت ممکن ہے۔ کیوں کہ دال اور مدلول کا باہمی تعلق علت و معلول کے باہمی تعلق کی طرح ناقابل وضاحت اور پراسرار نہیں بلکہ منطقی ہوتا ہے۔ ہیگل کائنات کو اصول اولیہ یا حقیقت مطلقہ سے اسی طرح اخذ کرتا ہے جیسے کسی دال سے مدلول کو یا کسی نتیجے کو قضیے سے۔ علّت اور معلول میں وہ لزومیت نہیں پائی جاتی جو دال اور مدلول کے درمیان پائی جاتی ہے۔علّت معلول پر زمانی تقدم رکھتی ہے جب کہ دال مدلول پر زمانی نہیں بلکہ منطقی تقدم رکھتا ہے۔ ہیگل کا یہ تصوّر ارسطو کے اس نظریے سے مطابقت رکھتا ہے جس کے مطابق اصول اولیہ دنیا پر زمانی نہیں بلکہ منطقی تقدم رکھتا ہے۔ لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کسی دال کو بھی کسی اور دال کا مدلول قرار دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

اقبال کے اسلامی تصور کے مطابق کائنات قدیم نہیں بلکہ حادث ہے۔ یہ خدا کی تخلیق ہے جسے اس نے کسی خاص مقصد کے تحت پیدا کیا ہے۔ 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 کی نفی کرتے ہیں جو مادے کو قدیم تصوّر کرتے ہیں۔ کائنات اقبال کے نزدیک ایک خدائی تخلیق ہے۔ اس کی ابتدا اور اس کا مآخذ خدا کے تخلیقی ارادے اور شعوری مقصد میں ہے۔ اور خدا محض ازلی مادے کا صانع نہیں یعنی ایسا بے ہئیت اور لاتعین مادہ جو پہلے سے خدا کے شریک کے طور پر، اس سے آزاد طور پر موجود تھا۔ خدا ایک مطلق، سب سے بڑی اور حتمی حقیقت ہے، ایسا احد اور واحد جس سے تمام کثرت اور تنوع برآمد ہوتا ہے۔ ڈاکٹر جمیلہ خاتون کے مطابق :

"Universe according to him, is the Divine Creation. It has its origin, source and ground in the creative will and the conscious purpose of God. And God is not a contriver working upon eternal matter, a materia prima which exists as formless and indeterminate reality, independent of, and co-eternal to, the Divine Reality. God is the Absolute, Supreme and Ultimate Reality, the One, the Unity, out of which springs the whole plurality, diversity and multilpicity."[9]

ڈاکٹر جمیلہ خاتون کی رائے میں اقبال وجودیاتی اور غایتی دلائل کو اس لیے نہیں رد کرتے کہ عقل خدا تک رسائی حاصل نہیں کر سکتی بلکہ اس لیے کہ یہ دلائل فکر اور وجود میں ثنویت کا اظہار کرتے ہیں:

"Iqbal rejects the ontological and teleological arguments not because reason is incapable of reaching God but because the arguments create a dualism in Reality, between thought and being. Their true significance can be realised only when the gulf between thought and being is bridged. It means that he recognises the validity of the arguments in their true form."[10]

یعنی اقبال وجودی اور غایتی دلائل اس لیے رد نہیں کرتے کہ عقل خدا تک رسائی کے قابل نہیں بلکہ اس لیے کرتے ہیں کہ یہ دلائل حقیقت کے درمیان ایک ثنویت پیدا کرتی ہیں ، یہ ثنویت فکر اور وجود کے درمیان ثنویت ہے۔ ان کی درست معنویت اسی وقت آشکار ہو سکتی ہے جب فکر اور وجود کے درمیان موجود خلیج کو پاٹ لیا جائے۔ اس کا مطلب ہے کہ وہ ان دلائل کی درستی کو ان کی اصل حالت میں تسلیم کرتے ہیں۔

یعنی اقبال کا مطمح نظر یہ ہے کہ وجودیاتی دلیل پیش کرتے ہوئے وجود اور فکر کی پیش قیاسی طریقے سے وحدت فرض کی گئی ہے مگر اسے ثابت نہیں کیا گیا۔ ہیگل بھی یہی بات کہتا ہے کہ :

"The unity of concept and being is a presupposition and the defect consists in the fact that it is a mere supposition, which is not proved but only adopted immediately."[11]

ہیگل کو کانٹ پہ یہ اعتراض ہے کہ ایک تو اس نے وجودیاتی دلیل کے استرداد کے وقت جس کو تصوّر کے طور پر لیا ہے وہ حقیقی معنوں میں تصوّر ہی نہیں اور دوسرے یہ کہ کانٹ کا یہ اعتراض اس وقت تو درست ہو سکتا ہے جب ہم خدا کو ایک متناہی ہستی فرض کر لیں اور اگر ہم خدا کو لامتناہی ہستی فرض کر لیا جائے تو اعتراض کی گنجائش نہیں رہ جاتی[12]۔

کانٹ اور ہیگل کا تصورِ علم مختلف ہے۔ ایلیسن کے بقول کانٹ کی طرف سے وجودیاتی دلیل کا رد اس کے تصورِ علم کے مرکزی اصولوں سے جڑا ہوا ہے اور ان سے الگ کر کے نہیں دیکھا جاسکتا[13]۔

ہیگل کے نزدیک ہم متناہی ہستیوں میں تو حقیقت، روح اور جسم کو علیحدہ علیحدہ تصوّر تو کر سکتے ہیں کیوں کہ وہ فانی ہستیاں ہیں مگر خدا جیسی لافانی ہستی میں ہم فکر و وجود کی علیحدگی یا ثنویت کا تصور نہیں کر سکتے :

"It is the definition of finite things that in them the concept and reality, soul and body, are separable and hence that they are perishable and mortal; the abstract definition of God, on the other hand, is precisely that his concept and his being are unseparated and inseparable."[14]

یعنی متناہی اشیا کی یہ تعریف ہے کہ ان میں تصوّر اور حقیقت، جسم اور روح ایک دوسرے سے جدا کیے جا سکتے ہیں، اسی لیے وہ قابلِ بربادی اور فانی ہیں۔ دوسری طرف خدا کی مجرد تعریف ٹھیک ٹھیک یہ ہے کہ اس کا تصوّر اور اس کا وجود نہ الگ الگ ہیں اور نہ ہی الگ الگ کیے جا سکتے ہیں۔

در حقیقت ہیگل کانٹ کے اعتراضات بر دلائل اثبات وجود خداوندی کے عمل سے بحیثیت مجموعی اتفاق نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک کانٹ کے ان اعتراضات سے صرف انھی دلائل کو پیش کیے جانے کی حوصلہ شکنی نہیں ہوئی بلکہ اس سے کسی بھی قسم کے دلائل سے خدا کے وجود کو ثابت کرنے کی حوصلہ شکنی ہوئی اور بہت سے عالم فاضل ماہرین الٰہیات نے بھی خدا کے وجود کے حق میں دلائل پیش کرنے بند کر دیے[15]۔

ڈاکٹر ابصار احمد کے نزدیک اقبال کی طرف سے اثباتِ وجود خدا کے لیے پیش کیے جانے والے ان دلائل کے تنقیدی جائزے پر ہیگل کے اثرات پائے جاتے ہیں۔ وہ اپنے مضمون :

"The Hegelian Key to Understanding Iqbal"

میں لکھتے ہیں :

"The Hegelian influence is clear both in Iqbal's criticism of the cosmological argument as well as in his combined criticism of the ontological and teleological arguments."[16]

اس حوالے سے وہ اقبال کے دو اقتباسات کا حوالہ دیتے ہیں۔ ایک تو وہی ہے جس کا ذکر لا متناہی اور لا متناہی کے تعلق کے حوالے سے پہلے آ چکا ہے اور دوسرا اقتباس جس میں ان کے نزدیک ہیگل کے اثرات پائے جاتے ہیں مندرجہ ذیل ہے :

"Thus regarded thought or idea is not alien to the original nature of things; it is thei ultimate ground and constitutes the very essence of their being, infusing itself in them from the very beginning of their career and inspiring their onward march to a self determined end."[17]

یعنی اگر یوں سوچا جائے تو فکر یا خیال چیزوں کی اصل فطرت سے کوئی جدا شے نہیں، بلکہ وہی ان کی اصل بنیاد ہے اور اس سے ان کی ہستی کا جوہر تشکیل پاتا ہے جو ان کے آغاز ہی سے ان میں سرایت کر جاتا ہے اور ان کو اپنے ہی متعین کیے ہوئے مقصد کی طرف پیش قدمی پر اکساتا ہے۔

یہ تصور کہ خالص فکر کو یہ ملکہ حاصل ہے کہ وہ اشیا کی باطنی حقیقت تک رسائی حاصل کر سکے، ہیگل کا تصور (ہیگل اس مابعد الطبیعیاتی اعتقاد کی تصدیق کرتا ہے کہ فکرِ خالص اپنے طور پر اشیا کی باطنی فطرت معلوم کر سکتا ہے۔)

ہے۔ اس کے نزدیک سٹیفن ہاؤلگیٹ (Stephen Houlgate) کے بقول :

"Hegel endorses the metaphysical conviction that pure thought can determine by itself the inner nature of things."[18]

ہیگل کے نزدیک شے فی نفسہ تک عدم رسائی کی وجہ موضوع اور معروض کی تفریق ہے جس کا تعلق عالمِ مظاہر کے فہم سے ہے مگر اس فہم سے آگے جیسے ہی فلسفیانہ تفکر کی منزل آتی ہے تو یہ تفریق مٹ جاتی ہے اور شے فی نفسہ دسترس سے باہر نہیں رہتی۔ موضوع اور معروض کی تفریق ختم کرنا فلسفے اور منطق کا کام ہے جیسا کہ وہ اپنی کتاب *سائنس کی منطق* میں کہتا ہے کہ :

"These views on the relation of subject and object to each other express the determinations which constitute the nature of our ordinary, phenomenal consciousness; but when these prejudices are carried out into the sphere of reason...then they are errors the refutations of which throughout every part of the spiritual and natural universe is philosophy."[19]

ہیگل کے بقول:

"Accordingly, logic is defined as the science of pure thought – the science that has pure knowledge for its principle and is a unity which is not abstract but living and concrete, so that the opposition of consciousness between a being subjectively existing for itself, and another but objectively existing such being, has been overcome in it, and being is known to be in itself a pure concept and the pure concept to be true being. "[20]

ہیگل کانٹ کی اس بات سے اختلاف کرتا ہے کہ ہم صرف عالم مظاہر کا علم حاصل کر سکتے ہیں اور حقیقت فی نفسہ کیا ہے اس کا علم ممکن ہی نہیں ہے۔ وہ کانٹ کے اس تصوّر کو رد کرتے ہوئے کہتا ہے کہ خدا کے علم کے بغیر الہیات کا کیا مقصد ہے؟ اور فلسفے کی کیا اہمیت باقی رہ جاتی ہے؟ یہ کہ دینا کہ خدا کا علم حاصل کرنا ممکن ہی نہیں الہیات کو کھوکھلے پن سے دوچار کر دینے کے مترادف ہے[21]۔

ہیگل اپنے خطبات بر فلسفہ مذہب میں بہت تفصیل سے یہ بات زیر بحث لاتا ہے کہ خدا کے علم کی کیا اہمیت و معنویت ہے؟ اس کے نزدیک اگر خدا ہی قابل ادراک نہیں تو پھر اور کیا قابل ادراک رہ جاتا ہے:

"What else would be worth comprehending if God is incomprehensible?"[22]

ہیگل کے نزدیک خدا کو ایک نامعلوم ہستی نہیں ہونا چاہیے کیوں کہ الہیات کا اصل مقصد و مدعا ہی خدا کا علم ہے اور جب الہیات اپنے حقیقی عقلی مواد یعنی خدا کے علم سے محروم ہو جاتی ہے تو فقط تاثرات و قیاسات کا مجموعہ بن جاتی ہے[23]۔

ہیگل کے نزدیک جب ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ خدا کو جانا نہیں جا سکتا تو مذہب اپنی معنویت اور عبادت اپنی تاثیر سے محروم ہو جاتی ہے[24]۔

کانٹ کی طرف سے اثباتِ وجودِ خداوندی کے دلائل رد کیے جانے سے لوگوں پر ایک طرف تو عقل کی اصل حقیقت کھل گئی اور وہ اس کی نارسائی کے بارے میں جان گئے مگر دوسری طرف ان میں یہ سوچ بھی راسخ ہونے لگی کہ خدا چونکہ ان کے علم سے ماوراء ہے لہذا اُن میں خدا کی جستجو کا جذبہ بھی کم ہونے لگا اور اس سے ان کی راسخ العقیدگی پر زد آئی اور ان میں خدا کے حوالے سے تشکیک پسندی اور لاادریت کے رجحانات میں بہت اضافہ ہونے لگا۔ ہیگل نے اس صورتِ حال کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

"It is no longer a grief to our age that it knows nothing of God; rather it counts as the highest insight that this cognition is not even possible. For the doctrine that we can know nothing of God has become in our time a universally acknowledged truth, a settled matter, a kind of prejudice."[25]

ہیگل اس صورتِ حال کا ذمہ دار کانٹ کو ٹھہراتا ہے۔ رابرٹ ولیم (Robert William) کے بقول:

"For Hegel it is the philosophy of Kant that, more than any other, is responsible for creating the cultural situation in which it counts as the highest philosophical insight that the knowledge of God is not even possible... to be congnition, thought is restricted to thinking what is empirically sensibly given. This restriction implies that rationalist metaphysics including natural theology is no longer possible."[26]

ہیگل کے نزدیک مابعد الطبیعیات ایک بہت اہم شعبہ ہے مگر اسے قیاسات پہ نہیں بلکہ ٹھوس منطقی بنیادوں پہ استوار کیا جانا چاہیے۔ اس کے نزدیک منطق اور مابعد الطبیعیات ایک دوسرے کے مترادف ہیں۔ وہ اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ عقل و منطق کا مطالعہ ہی حقیقت کا مطالعہ ہے کیوں کہ حقیقت منطقی و تعقلاتی ہے نہ کہ وجدانی اور اعتقادی۔ اقبال اگرچہ خدا تک رسائی کے لیے اعتقاد اور وجدان کو اولیت دیتے ہیں مگر اس سلسلے میں عقل و منطق کے کردار کو سرے سے ماننے سے انکار بھی نہیں کرتے۔ وہ اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ عقل کو مذہبی ادعائیت پر سرے سے جانچنے پرکھنے کا حق حاصل نہیں۔ ان کے بقول:

"ہاں عقل کو اس حالت میں مذہبی عقاید یا مسلمات پر تنقید کا حق حاصل ہے جب وہ مسلمات تحکمانہ رنگ میں پیش کیے جائیں۔۔۔ الحمد للہ اسلام میں کوئی جبر نہیں یعنی اسلام کسی بات کو زبردستی نہیں منواتا۔ قرآن جس قدر عقاید تلقین کرتا ہے، ان کی راستی پر دلائل عقلیہ مرتب کرتا ہے۔"[27]

لیکن ساتھ ہی اقبال نے یہ بھی کہا کہ: "اگر ایک شخص کو اپنی ذات میں خدا کی ہستی کا تجربہ یا مشاہدہ ہو گیا ہے تو پھر عقل کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ اس میں دخل دے اور سچ پوچھو تو عقل کو اس باطنی تجربے اور مشاہدے سے سروکار بھی کیا ہو سکتا ہے؟ یہ تجربہ تو عقل کی رسائی سے باہر ہے[28]۔

مگر اقبال نے عقل کی ایک دوسری قسم کی بھی بات کی ہے جو حضوری سے سرفراز کرنے والی عقل ہے۔ اسے انھوں نے دانش نورانی کا نام دیا ہے۔

اک دانش نورانی اک دانش برہانی

ہے دانش برہانی حیرت کی فراوانی [29]

اقبال کے نزدیک یہ عقل نورانی انسان کے سینے میں نور کی طرح ہے اور یہ اپنے کمالات کے باعث غیب کو بھی حضور میں بدل سکتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ انھوں نے اسے جامد بھی دیکھا ہے اور متحرک بھی۔ اس میں انھیں نور بھی نظر آیا ہے اور نار بھی۔ یہ عقل وحی سے نور حاصل کرتی ہے اور کبھی دلیل و برہان اس کی نار بن جاتی ہے۔ یہ فکر مکانی ہونے کے باوجود لا مکانی ہے اور یہ زمان کے بندھن میں گرفتار ہونے کے باوجود لازمانی ہے۔ اس کی تجلیات خدا کو بھی اپنی آغوش میں لے لیتی ہیں اور یہ ظاہر و باطن کا مشاہدہ کرتی ہے:

درون سینہ آدم چہ نُور است

چہ نُور اَست این کہ غیبِ او حُضُور است

من او را ثابت و سیّار دیدم

من او را نور دیدم نار دیدم

گہے نارش ز برہان و دلیل است

گہے نورش ز جانِ جبرئیل است

چہ نورے جان فروزے سینہ تابے

نیر زد با شعاعش آفتابے [30]

اقبال نے اپنے خطبے ''کیا مذہب ممکن ہے؟'' میں کانٹ کی طرف سے عقلِ محض کی رُو سے مابعد الطبیعیاتی تصوّرات یعنی خدا، آخرت وغیرہ کے امکان کو مسترد کیے جانے پر اپنی رائے کا اظہار کیا ہے۔ ان کے بقول :

"As we all know, it was Kant who first raised the question: 'Is metaphysics possible?' He answered this question in negative; and his argument applies with equal force to the realities in which religion is especially interested. The manifold of sense, according to him, must fulfil certain formal conditions in order to constitute knowledge. The thing-in-itself is only a limiting idea. Its function is merely regulative. If there is some actuality corresponding to the idea, it falls outside the boundaries of experience, and consequently its existence cannot be rationally demonstrated."[31]

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 گئے مابعد الطبیعیات کے لیے حالات اتنے ناسازگار نہ رہے۔ خاص طور پہ کوانٹم فزکس کے اکتشافات، آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت اور ہائزن برگ کے اصول لاتیقن نے صورت حال کافی حد تک بدل دی ہے اور طبیعیات اور مابعد الطبیعیات میں فاصلے کم ہونا شروع ہو گئے ہیں اس لیے کانٹ کی یہ رائے کہ مابعد الطبیعیاتی حقائق عقلِ محض کی رسائی سے باہر ہیں اب اتنی قابل قبول نہیں رہی۔ اقبال کے بقول:

"This verdict of Kant cannot be easily accepted. It may fairly be argued that in view of the more recent developments of science, such as the nature of the matter as 'bottled-up light waves', the idea of the universe as an act of thought, finiteness of space and time and Heisenberg's principle of indeterminacy in Nature, the case for a system of rational theology is not so bad as Kant was led to think."[32]

اقبال کے نزدیک جدید سائنس نے خود مادیت کے روایتی تصوّرات سے برات حاصل کر کے مابعد الطبیعیات سے قُربت پیدا کر لی ہے۔ ان کے نزدیک طبیعیات نے اپنی اس پیراڈائم کو تنقیدی نظروں سے دیکھنا شروع کر دیا ہے جو اٹھارھویں اور انیسویں صدی میں رائج رہی ہے۔ یہ ایک خالص مادی اور میکانکی پیراڈائم تھی۔ مگر جدید پیراڈائم کائنات کے ٹھوس مادی اور میکانکی پیراڈائم کی نسبتاً کم حمایت کرتا ہے۔ اقبال کی ان جدید سائنسی تصورات پہ نظر تھی جن میں انھیں اس مابعد الطبیعیات کی گنجائش نظر آ رہی تھی جس کی کانٹ نے عقلِ محض کی روشنی میں نفی کی تھی۔ ان کے نزدیک وہ دن دور نہیں جب مذہب اور سائنس کے درمیان ہم آہنگی میں خاطر خواہ اضافہ ہو گا۔ کلاسیکی طبیعیات

نے اپنی ہی بنیادوں پر تنقید کرنا سیکھ لیا ہے۔اس تنقید کے نتیجے کے طور پر مادیت کی وہ قسم جسے پہلے لازمی تصوّر کیا جاتا تھا تیزی سے معدوم ہو رہی ہے اور وہ دن دور نہیں جب سائنس اور مذہب اپنے درمیان غیر مشکوک ہم آہنگیاں تلاش کر لیں گے۔ان کے بقول :

"Classical physics has learned to criticise its own foundations. As a result of this criticism the kind of materialism, which it originally necessitated, is rapidly disappearing, and the day is not far off when religion and science may discover hitherto unsuspected mutual harmonies."[33]

سائنس کے جدید پیراڈائم کی روشنی میں سائنس اور مذہب کے درمیان اس قسم کی ہم آہنگی کی باتیں اس دور میں صرف اقبال ہی نے نہیں کر رہے تھے 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۔اس کے بقول :

"There can never be any real opposition between religion and science, for one is the complement of the other."[34]

اقبال کے نزدیک کانٹ کا یہ کہنا کہ عالمِ حقیقت عقل محض کی دسترس سے باہر ہے صرف اسی صورت میں درست تصوّر ہو سکتا ہے اگر ہم اس قیاس کے تحت آگے بڑھیں کہ عام انسانی تجربے کے علاوہ تجربے کی کوئی اور سطح ممکن نہیں:

"Kant's verdict can be accepted only if we start with the assumption that all experience other than the normal level of experience is impossible."[35]

اقبال کانٹ کے اس اعتراض کہ خدا کا علم ہماری عقل اور تجربے کے حدود سے باہر ہے یہ جواب دیتے ہیں کہ کانٹ کے اس نظریے کے تحت ایک تو شے فی نفسہ ہے اور دوسرے شے بہ ظاہر اور وہ ان دونوں میں امتیاز کرتا ہے مگر یہ ضروری تو نہیں کہ حقیقت کو سمجھنے کا یہی اندازِ نظر کافی ہو یا یہ نظریہ کلی حقیقت کی عکاسی کرتا ہو۔اقبال کے نزدیک ہو سکتا 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:

"Kant's view of thing-in-itself and the thing as it appears to us very much determined, the character of his question regarding the possibility of metaphysics. But what if the position, as understood by him, is reversed? The great Muslim Sufi Philosopher, Muhyddthein Ibn al-Arabi of Spain, has made the acute observation that God is a precept, the world is a concept."[36]

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 (دراصل محمود اشنوی) 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 جو صرف خدا ہی سے مخصوص ہے اور جو دیگر نظامات سے مختلف ہے۔اس لیے یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ جس عالم مظاہر کو ہم محسوس و مدرک کہتے ہیں وہ معقول ہو یا عقل ہی کی کوئی تاویل و تعبیر ہو۔اقبال کے نزدیک:

"Another Muslim Sufi thinker and poet, 'Iraqi', insists on the plurality of space-orders and time-orders and speaks of a Divine Time and a Divine Space. It may be that what we call the external world is only an intellectual construction, and there are other levels of human experience capable of being systematized by other orders of space and time,levels in which concept and analysis do not play the role as they do in the case of our normal experience."[37]

ہیگل کے نزدیک خدا فکر ہے۔چوں کہ فکر کی روح جدلیاتی ہے اس لیے فکر کی باطنی جدلیات ہی اسے اس کی تجرید سے کائنات کی مقرون شکل میں ڈھل جانے میں مدد دیتی ہے۔لیکن فکر کے مقابل بھی فکر ہی رہتی ہے۔اس طرح ہیگل کا خدا ارسطو کے خدا سے اس لحاظ سے مماثلت اختیار کر جاتا ہے کہ ارسطو بھی خدا کو فکر ہی سمجھتا ہے جو تفکر میں مصروف رہتا ہے۔یعنی فکر کا موضوع تو وہ خود ہے ہی اس کا معروض بھی وہ خود ہی ہے (۱۰۱)۔ہیگل اپنی بہت سی تحریروں میں اپنے تصوّر مطلق یا مطلق سپرٹ کو ارسطو کے خدا سے ملتا جلتا قرار دیتا ہے۔ارسطو کا خدا 'خود فکر فکری عمل' (Self-thinking thinking) سے گزرتا ہے اور ہیگل کا 'تصوّر' یا سپرٹ بھی 'خود فکر فکری عمل سے گزرتی ہے۔مگر ان دونوں کے خود فکر فکری عمل میں ایک فرق پایا جاتا ہے جسے عام طور پہ نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ ہیگل کے ہاں تصوّر کا خود فکر فکری عمل خود تعینی (Self determination) کے لیے ہے جب کہ ارسطو کے ہاں ایسا نہیں۔اگر ہم ارسطو کے تصوّر خدا کا جائزہ لیں جو اس نے اپنی کتاب Metaphysics کے

ساتویں باب میں پیش کیا ہے تو خدا کے حوالے سے اس کے مندرجہ ذیل بیانات سامنے آتے ہیں: ا۔ خدا ایک غیر متحرک محرک(unmoved mover)ہے۔ ب۔ خدا ایک خالص واقعیت(pure actuality)ہے۔ ج۔ خدا اپنے آپ میں ایک ابدی زندگی ہے۔

د۔ اصول اولیہ کے طور پہ خدا ایک جوہر (substance)ہے جس پہ ہر وجود منحصر ہے۔ ہ۔ خدا ایک عقل فعال(active intellect)ہے۔

ہیگل نے اپنی کتب خاص طور پہ *Encyclopedia of Philosophical Sciences* میں خدا کا جو تصوّر پیش کیا ہے اس سے ہمیں اندازہ ہوتا ہے کہ اس کے تصوّرِ مطلق پہ ارسطو کے تصورِ خدا کے کسی قدر اثرات پائے جاتے ہیں۔ زمانی و مکانی وجود اور اشیا و مظاہر کائنات حرکت میں ہیں اور ارسطو کے ہاں حرکت نام ہے کسی شے کی بالقوائیت (potentiality)کا واقعیت(actuality) میں بدلنا۔ ایسی حرکت ممکن الوجود ہی میں پائی جا سکتی ہے۔ مگر یہ ممکن الوجود کی صفت ہے۔ اشیا و مظاہر کائنات بالقوائیت اور واقعیت کا مجموعہ ہوتے ہیں۔ نہ وہ خالص واقعیت پہ مبنی ہوتے ہیں اور نہ ہی خالص بالقوائیت پر۔ خدا جو واجب الوجود ہے اس میں یہ نقص نہیں پایا جاتا ہے اس لیے وہ سراسر واقعیت (actuality) ہے۔ اس میں بالقوائیت(potentiality) نہیں پائی جاتی۔ کیوں کہ یہ اشیا و مظاہر کائنات کو مسلسل حرکت میں رکھنے کی لازمی شرط ہے۔ اسی لیے ارسطو کے نزدیک خدا ایک خالص واقعیت اور اس کے نتیجے کے طور پہ غیر متحرک محرک ہے۔ ارسطو کے نزدیک بر خلاف کائنات اور اس میں پائے جانے والے ہر ایک وجود کے جو صورت اور مادے کے امتزاج اور کسی نہ کسی ترکیب پہ مبنی ہوتا ہے خدا صرف صورت ہی صورت ہے اس میں مادہ نہیں۔ یعنی مادی وجود نہیں رکھتا۔ ارسطو کے نزدیک خدا کی واقعیت دراصل فکر سے ہے اور خدا فکر کی فکر(thinking of thinking)ہے۔ ارسطو کے نزدیک اگر خدا خالص واقعیت اور کامل ترین ہستی ہے تو یہ لازم آتا ہے کہ فکر کرتے ہوئے اس کی فکر کا معروض نہ بدلے۔ یعنی خدا ہمارے جیسی عقل نہیں رکھتا کیوں کہ ہماری عقل کا معروض بدلتا رہتا ہے۔ خدا کی عقل ابدی طور پہ عقل فعال (active intellect)ہے۔ خدا ہر وقت ایک ہی معروض کو سوچنے میں لگاتار اور ازلی و ابدی طور پہ مگن ہے اور یہ معروض وہ خود ہے یعنی وہ ہمیشہ اپنے آپ ہی کو سوچ رہا ہے۔ الوہی عقل ہمیشہ الوہی عقل ہی کو سوچنے میں مصروف ہے۔ ارسطو کا خدا اپنے سے کم کسی ہستی کے متعلق سوچ ہی نہیں سکتا کیوں کہ اس طرح اس کی عقل میں نقص لازم آئے گا اور وہ کامل ہستی نہیں رہے گا۔ خدا فاکر بھی ہے اور اپنی فکر کا مفکور بھی۔ خدا کی فکر کے معاملے میں موضوع اور معروض کی دوئی مٹ جاتی ہے۔ خدا کے ہاں موضوع اور معروض کی عینیت کا بلند ترین اور کامل ترین درجہ پایا جاتا ہے۔ ارسطو کا خدا ایک عقل ہے جو دراصل ابدی فکر(eternal thinking)ہے۔ یہی ابدی فکر خدا کی ابدی زندگی ہے۔ ارسطو کے ہاں مراتبِ وجود(degrees of being) کے ساتھ ساتھ سچائیوں کے مراتب (degrees of truth)کا تصوّر بھی پایا جاتا ہے۔ بلند ترین وجود اور بلند ترین سچائی خدا ہی ہے۔ سب سے زیادہ حقیقی ہستی خدا ہی کی ہے باقی ہستیاں حقیقی ہونے کے کم تر مراتب رکھتی ہیں۔ ارسطو کے خدا کی طرح ہیگل کا تصوّر مطلق بھی خود اپنی ہی فکر کے مشمولات پہ غور و فکر کرتا ہے۔ اس خود شعور غور و فکر ہی میں تصوّر اور حقیقت ایک دوسرے کا عین ہو جاتے ہیں۔ جب سپرٹ اپنے مشمولات اور تعینات پہ غور و فکر کرتی ہے تو یہ غور و فکر کی واقعیت میں ان کا عین ہو جاتی ہے لہذا موضوع اور معروض کی تفریق مٹ جاتی ہے۔ اس طرح فکر، فاکر اور مفکور بنیادی طور پہ ایک ہی شے ہیں۔ اس عمل میں صورت اور مواد، موضوع اور معروض اور تصوّر اور حقیقت کے درمیان عینیت سامنے آتی ہے۔ مطلق سپرٹ فکر کی صورتوں اور تعینات کی مقرون کلیت (concrete totality of forms of thought and determinations) کا نام ہے۔ یہاں یہ سمجھنا ضروری ہے کہ ہیگل کے نزدیک فکر (thought) کے کیا معنی ہیں۔ اس کے نزدیک فکر ایک مسلسل عمل(process) کا نام ہے۔ وہ کانٹ کی طرح فکر کو ملکہ حس اور ملکہ فہم سے الگ تھلگ تسلیم نہیں کرتا بلکہ اس کے نزدیک حسیات، فہم اور عقل(Reason) ایک مسلسل عمل میں ایک ہو جاتے ہیں جسے وہ فکر(thought) کا نام دیتا ہے۔ اگرچہ کانٹ بھی فکر کو حسیات سے مطلقاً الگ تھلگ تصوّر نہیں کرتا بلکہ وہ حسیات کو جزئی(particular)اور فکر کو لازمی اور آفاقی(necessary and universal) قرار دیتا ہے اور اسے ایک جزوی معروضی حیثیت عطا کرتا ہے۔ ہیگل اور ارسطو کے تصور خدا میں ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ ارسطو خدا کو ایک مجرد اور کائنات سے ماورا وجود تصور کرتا ہے۔ یعنی خدا ایک ایسا وجود ہے جو کائنات کے باہر سے اس کے اشیا و مظاہر کے ہر تغیر و تحرک کا ذمہ دار ہے۔ جب کہ ہیگل کے نزدیک یہ ایک ایسی روح مطلق(Absolute Spirit) ہے جو کائنات، تاریخ اور انسانی شعور میں سریان کرتے ہوئے ترقی کر رہی ہے۔ مگر یہاں یہ ذہن نشیں رکھنا ضروری ہے کہ ہیگل کے نزدیک خدا فقط کائنات میں سریانی تصور نہیں بلکہ یہ اس کے ساتھ ساتھ ماورائیت کا حامل بھی ہے۔

ہیگل کے بقول کائنات خدا سے الگ اپنا وجود نہیں رکھتی۔ وہ اس تصوّر کی نفی کرتا ہے کہ خدا کائنات سے ماورا ہے اور اس کے اور کائنات کے درمیان کوئی خلیج یا خلا واقع ہے۔ اپنی کتاب خطبات بر دلائل اثبات وجود خدا میں اس نے اس مسئلے کی وضاحت میں کہا ہے:

"Finite Being does not continue to be an Other, there is no gulf between the infinite and the finite. The finite is something that cancels itself, loses itself in something higher, so that its truth is the infinite, what has Being in-and-for-itself."[38]

ہیگل نے ''خطبات بر فلسفہ مذہب'' میں بھی اس تصور کی نفی کی ہے کہ خدا کائنات سے الگ تھلگ جہان میں مقیم ہے:

"Spirit, insofar as it is called divine spirit is not a spirit beyond the stars or beyond the world; for God is present....and strictly as spirit God is a living God who is effective, active and present in spirit. "[39]

ہیگل کے نزدیک یہ متناہی کی فطرت میں ہے کہ وہ خود سے ماورا جانے کی کوشش کرے اور اپنی منفیت کی نفی کرتے ہوئے لا متناہی بن جائے۔ لہذا لا متناہی کوئی بنی بنائی تکمیل شدہ شے نہیں جو متناہی سے برتر کہلائی جاسکے:

"It is the very nature of the finite to transcend itself, to negate its negation and to become infinite, thus, the infinite does not stand as something finished and complete above or superior to the finite, as if the finite had an enduring being apart from or subordinate to the infinite."[40]

اقبال خدا کو فکرِ محض تصور نہیں کرتے جس طرح ارسطو اور ہیگل نے کیا ہے۔ وہ اسلام کے مطابق ایک شخصی خدا(Personal God) کا تصور رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک خدا ایک خالق، قادر اور علیم ہستی ہے جس کا کوئی شریک نہیں۔ البتہ ہیگل کی طرح اقبال کا تصور خدا بھی خدا کو نہ فقط سریان کا حامل تسلیم کرتا ہے نہ ہی فقط ماورائیت کا حامل۔ وہ نہ کائنات کو خدا کا محض عین سمجھتے ہیں نہ فقط غیر۔ کیوں کہ ان کے نزدیک کائنات کو خدا کا غیر سمجھنے سے دوئی لازم آتی ہے اور اسے خدا کا عین سمجھنے سے وحدت الوجود لازم ہو جاتا ہے۔ اقبال کے نزدیک بھی کائنات خدا سے مکانی فصل پہ واقع کوئی الگ تھلگ وجود نہیں رکھتی۔ خدا کوئی ایسی ہستی نہیں جو کائنات سے ایک مکانی دوری پہ متمکن ہو کر اس کا انتظام سنبھالے ہوئے ہو۔ ان کے بقول:

"The world of matter, therefore, is not a stuff co-eternal with God, operated upon by Him from a distance as it were. It is, in its real nature, one continuous act which thought breaks up into a plurality of mutually exclusive things."[41]

ہیگل کو کانٹ سے یہ شکوہ ہے کہ وہ فکر کو مکمل معروضی حیثیت نہ دے سکا۔ اس کے نزدیک اس طرح حقیقت کی درست نمائندگی نہیں ہوتی۔ حقیقت(Reality) ہیگل کے نزدیک فکر اور وجود کے درمیان ایک جدلیاتی عمل کا نام ہے۔ ہیگل کے نزدیک حقیقت کوئی ایسی بیرونی جامد شے کا نام نہیں جس پر فکر یا آئیڈیا انعکاس کر کے اسے گرفت میں لانے کی کوشش کرے جیسا کہ کانٹ کا خیال تھا۔

ہیگل کے نزدیک متناہیت اور لا متناہیت کا تخالف حقیقی متناہیت(true infinity) میں ختم ہو جاتا ہے جو متناہیت اور لا متناہیت پہ محیط ہے۔ اس لیے صرف خدا ہی تصوّر اور حقیقت کی مکمل ہم آہنگی رکھتا ہے۔ تمام متناہی اشیا میں غیر حقیقی کی ملاوٹ ہے اس لیے ان کا تصوّر اور وجود الگ الگ ہے اور ان کا موجود ہونا ان کے تصوّر کو نہیں پہنچ سکتا۔ لہذا ان کا وجود قائم بالذات اور لازوال نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ ان کے تصوّر اور وجود کے درمیان تفاوت موجود ہے۔ ہیگل کے فلسفے کی رُو سے انسان کی عقل الوہی عقل سے مشابہ ہو سکتی ہے جب انسانی عقل خدا کے بارے میں سوچتی ہے۔ خدا کی خود فکر فکر(Self thinking thinking) اور ہماری خدا کے بارے میں فکر ایک دوسرے سے الگ نہیں کی جاسکتیں بلکہ یہ ایک دوسرے کا عین ہیں۔ ہیگل کا مطلق یا خدا ایک تاریخی جہت رکھتا ہے یعنی وہ تاریخ کے ساتھ ساتھ ارتقاپذیر ہوتا ہے۔ اظہار کے نئے طریقوں اور تجسیم کاریوں، تصوّرات اور علم کی نت نئی ترقیوں کی وجہ سے انسان کی خود شعوری کے ارتقا کے ذریعے اس کی خود شعوری کا ارتقا ہوتا ہے۔ جب کہ فلاطینوس کا الواحد کا تصوّر ہو یا الہامی مذاہب کا تصوّر خدا یہ اس کے مطابق ہرگز نہیں۔ اقبال کے مطابق خدا اگرچہ ہر آن ایک نئی جلوہ گری کرتا ہے مگر اس کے بارے میں وہ یہ نہیں کہتے کہ وہ تاریخی عمل سے وابستہ ہے یا انسان کی خود شعوری دراصل خدا ہی کی خود شعوری کا عمل ہے۔ اس لحاظ سے اقبال کا تصور خدا ہیگل کے تصور خدا سے مختلف ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ ہیگل کو اپنے تصور خدا کی صورت میں لا متناہیت اور فردیت کے درمیان مصالحت پیدا کرنی پڑی۔ ہیگل کا مطلق ایک فرد نہیں مگر یہ افراد کے ذہنوں میں موجود ہے اور افراد کو معلوم ہے اور یہ افراد جو خود شعوری کے حامل ہونے کی وجہ سے مطلق ہی کے مظاہر کہے جاسکتے ہیں جب کہ اقبال کے نزدیک خدا اور بندوں کا تعلق ایسا نہیں۔

ہیگل خدا کی خود شعوری کی بات کرتا ہے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا مخلوقات کی تخلیق سے قبل خود شعوری سے محروم تھا اور کائنات کی تخلیق ہی سے وہ خود شعوری کی منزل پہ پہنچا۔ یعنی خدا کی خود شعوری اور کائنات ایک دوسرے لیے لازم و ملزوم ہیں۔ خدا کی خود شعوری کا بلند درجہ انسانی شعور ہے کیوں کہ خدا خود شعوری انسانی اذہان ہی سے حاصل کرتا ہے[42]۔ ہیگل کے نزدیک آئیڈیا کا جو مفہوم ہے اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اسے ایک تخلیقی لوگوس اور فکر سمجھتا ہے۔ لہذا خدا ایک ارتقا پذیر زندہ فکر ہے جو فطرت اور تاریخ میں ظہور کرتی ہے[43]۔ کانٹ کے برعکس ہیگل یہ سمجھتا ہے کہ ہم عقل کے ذریعے خدا کا علم حاصل کر سکتے ہیں۔ بلکہ اس کے نزدیک خدا کا علم خدا کی خود شعوری سے وابستہ ہے۔ اس کے بقول:

"God is God only in so far as he knows himself: his self-consciousness is, further, a self-consciousness in man and man's knowledge of God, which proceeds to man's self-knowledge in God."[44]

ہیگل سمجھتا ہے کہ کائنات میں عقلی الوہی ارادے کی کارفرمائی پائی جاتی ہے۔ الوہی ارادے کی کارفرمائی تاریخ اور فطرت میں سرایت کیے ہوئے ہے اور اسی کے ذریعے مسلسل اپنے مقاصد کے حصول میں کوشاں ہے۔ ہیگل کے نقطہ نظر سے یہ کائنات ایک ایسے خدا کی تخلیق تصوّر کی جاتی ہے جو معقول ہے اور ایک معقول نصب العین کی جانب نشان دہی بھی کرتا ہے۔ اور جو ایک ایسی راہ عمل پر چلنے کی تلقین کرتا ہے جو اس معقول مقصد کے حصول کے لیے مناسب عمل ہے۔ یہ مفروضہ کہ خدا اس کائنات کے گنبد بیضوی پر سایہ کیے ہوئے ہے، ہیگل کو اس ایقان کی طرف لے جاتا ہے کہ اس کائنات میں جو کچھ بھی پیش آ رہا ہے وہ سب ہی کچھ درست اور برحق ہے۔۔۔ یعنی یہ خیر، یہ عقل اپنی انتہائی مادی شکل میں خدا ہی ہے۔۔۔ اور خدا ہی اس کائنات کا ناظم و ناسخ ہے۔[45]

اقبال اس وقت ہیگل کے کافی قریب آ جاتے ہیں جب وہ کہتے ہیں کہ کائنات کو عقلی طور پر ہدایت یافتہ تخلیقی حیات سمجھا جانا چاہیے

"Space, time and matter are interpretations which thought puts on the free creative energy of God."[46]

اقبال کا یہ خیال کہ فکر کو متناہی تصوّر نہیں کرنا چاہیے اور یہ کہ فطرت کو متناہی تصور کرنا علم میں فکر کی حرکت کے غلط تصور پر مبنی ہے[47]، ہیگل کے تصوّرِ فکر کی تائید کرتا ہے۔ کانٹ نے عالمِ مظاہر اور عالمِ حقیقت کے درمیان جو خلیج پیدا کر دی تھی اسے ہیگل نے عقل اور فکر کے ذریعے سے ختم کرنے کی کوشش کی۔ اس کے نزدیک ابتدائی طور پہ یہ خلیج ضرور نظر آتی ہے جب ہمیں اشیا و 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 عالمِ حقیقت اور مظاہر میں فرق کم ہوتے ہوتے اس منزل تک پہنچ سکتا ہے جب عالم حقیقت اور عالم مظاہر کا ایک دوسرے کا عین ہونا مکمل طور پہ ہمارے علم میں آ جاتا ہے۔ اس کے نزدیک فکر اپنی متناہیت کی حدوں کو توڑ کر لامتناہی تک رسائی کر سکتی ہے[48]۔

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۔ ان کے نزدیک حقیقتِ مطلق تک رسائی کے لیے صرف عقل ہی پر انحصار نہیں کیا جا سکتا۔ وہ اپنی شاعری میں تو بعض مقامات پر عقل کی نارسائی کا ذکر کرتے ہوئے نظر آتے ہیں مگر خطبات میں انھوں نے عقل کی افادیت کو تسلیم بھی کیا ہے جس کا ذکر آگے آئے گا۔ پہلے ان کی شاعری میں مقام عقل کا جائزہ لیتے ہیں۔ انھوں نے پیامِ مشرق کی ایک تمثیلی نظم ''جلال و ہیگل'' میں ہیگل کو عقل اور مولانا جلال الدین رومی کو عشق کے نمائندوں کے طور پہ پیش کیا ہے۔ نظم کے آغاز میں اقبال کہتے ہیں کہ ایک رات میں ناخن فکر سے ہیگل کے فلسفے کی گتھیاں سلجھا رہا تھا، وہی ہیگل جس کی فکر نے ابدی حقیقت پر سے مظاہر کا لباس الگ کر کے رکھ دیا اور جس کے خیال کی وسعت کے سامنے کائنات اپنی تنگ دامانی کے سبب شرمندہ ہے۔ مگر جونہی میں اس کے سمندر میں اترا عقل کی ناؤ طوفان میں پھنس کر رہ گئی۔

می کشودم شبے بناخنِ فکر
عقدہ ہائے حکیم المانی
آنکہ اندیشہ اش برہنہ نمود
ابدی را ز کسوتِ آنی
پیش عرضِ خیال او گیتی
خجل آمد ز تنگ دامانی

چوں بدریائے او فرو رفتم
کشتی عقل گشت طوفانی[49]

اقبال کہتے ہیں کہ پھر نیند نے ان پر ایک افسوں پھونک دیا اور ان کی آنکھ باقی و آنی کی طرف سے بند ہو گئی جس کی وجہ سے ان کی نگاہِ شوق اور زیادہ تیز ہو گئی اور مرشد رومی کی شکل دکھائی دی جن کا شعلہ تاریک دنیا میں اسی طرح ہے جس طرح بیاباں میں راستہ دکھانے والا چراغ:

خواب برمن دمید افسونے
چشم بستم ز باقی و فانی
نگہ شوق تیز تر گردید
چہرہ بنمود پیر یزدانی
آفتابے کہ از تجلی او
افق روم و شام نورانی
شعلہ اش درجہان تیرہ نہاد
بہ بیاباں چراغِ رہبانی
معنی از حرفِ او ہمی روید
صفتِ لالہ ہائے نعمانی[50]

نظم کے آخر میں رومی اقبال کو مخاطب کر کے کہتے ہیں کہ کیوں سویا پڑا ہے جاگ جا تو سراب میں اپنی کشتی چلا رہا ہے، تو کس قدر نادان ہے کہ خرد سے عشق کا پتہ پوچھتا ہے اور چراغ کی مدد سے آفتاب کو ڈھونڈ رہا ہے :

گفت بامن چہ خفتہ بر خیز
بہ سرابے سفینہ می رانی
بہ خرد راہِ عشق می پوئی
بہ چراغ آفتاب می جوئی[51]

اس نظم میں اقبال یہ حقیقت آشکار کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ہیگل کا فلسفہ جو عقل پہ از حد اصرار کرتا ہے اپنی تمام تر عظمت اور گہرائی کے باوجود ایک سراب ہے۔ کیوں کہ اس کی پیش کردہ منطق سے ہم پہ بہت سی گتھیاں کھلتی ہیں مگر اس سے حقیقتِ مطلق یعنی خدا کا سراغ نہیں ملتا۔ اس سے بہت سے فلسفیانہ مسائل کو تو سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے مگر حقیقت الحقائق کی عقدہ کشائی ممکن نہیں۔ حقیقت الحقائق تک صرف ایمان اور عشق ہی پہنچاتا ہے۔ ہیگل کی طرف سے عالم حقیقت کو جاننے کے لیے بھی منطق کا بے جا استعمال اس کے صدف کو گہر سے خالی کر دیتا ہے۔ اسی لیے اقبال نے کہا تھا:

ہیگل کا صدف گہر سے خالی
ہے اس کا طلسم سب خیالی[52]

اقبال کے نزدیک یہ عقل نہیں جو اثباتِ خدا اور توحید کی منزل تک پہنچاتی ہے بلکہ یہ اعتقاد ہے جو عقل کو راستہ دکھاتا ہے اور اسے توحید کی منزل تک پہنچاتا ہے۔ اقبال رموز بے خودی میں ارکان اساسی ملیہ اسلامیہ کے زیر عنوان رکن اول توحید کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ عقل اس مادی دنیا میں حیران و سرگرداں پھرتی رہی اور اسے

منزل نہ ملی مگر صرف توحید کے ذریعے اس کے لیے منزل تک پہنچنے کا بندوبست ہوا۔ اگر توحید کی روشنی عقل کو میسر نہ آتی تو عقل بے راہرو ہی رہتی اور منزل تک نہ پہنچ پاتی۔ فہم و عقل کی کشتی کو ساحل کیسے میسر آتا؟ عقلِ محض کی کشتی کا تو کوئی ساحل ہی نہیں:

در جہانِ کیف و کم گردید عقل
پے بہ منزل برد از توحید عقل
ورنہ ایں بیچارہ را منزل کجا ست
کشتی ادراک را ساحل کجا ست
اہلِ حق را رمزِ توحید از بر است
در اتی الرحمن عبدا مضمر است
تا ز اسرارِ تو بنماید ترا
امتحانش از عمل باید ترا[53]

اقبال شاعری میں عقل کے جو نقائص بیان کرتے ہیں ان میں ایک یہ بھی ہے کہ عقلِ محض کا سارا سرمایہ بیم و شک ہے۔ جب کہ عقیدہ توحید سے یہ بیم و شک انسان کے دل سے رخصت ہو جاتا ہے اور یقین کی دولت اسے نصیب ہوتی ہے اور اس کی آنکھ کائنات کے پوشیدہ راز بھی دیکھنے کے قابل ہو جاتی ہے:

در رہِ حق تیز تر گردد تگش
گرم تر از برق خوں اندر رگش
بیم و شک میرد، عمل گیرد حیات
چشم می بیند ضمیر کائنات[54]

اقبال ہیگل کے برعکس معرفت کو محدود بالعقل اور منحصر علی الادراک نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک انسان کے پاس معرفتِ الٰہی کا ایک ہی ذریعہ عقل ہی نہیں بلکہ اس کے پاس اس معرفت کے اور بھی ذرائع ہیں جن میں ذوق تجلی بھی ہے:

ہے ذوقِ تجلی بھی اسی خاک میں پنہاں
غافل تو نرا صاحبِ ادراک نہیں ہے[55]

جب یہ ذوق معرفت انسان کو حاصل ہو جاتا ہے تو وہ خدا کے وجود کو عقل و منطق کی گتھیوں میں الجھے بغیر اپنے دل کی اتھاہ گہرائیوں میں محسوس کرنے لگتا ہے۔ یہ ایک براہ راست ادراک ہے یعنی حواس اور عقل دونوں کے وسیلے کے بغیر ادراک۔ اقبال جس دانش نورانی کی بات کرتے ہیں وہ عقلِ محض یا منطقی مقولات (Logical Categories) پہ منحصر عقل نہیں بلکہ ایک خداداد براہ راست انکشاف ہے جسے وہ وجدان کا نام دیتے ہیں۔

ہیگل اثباتِ وجودِ خدا کے لیے کانٹ کی پیش کردہ اخلاقی دلیل سے بھی پوری طرح متفق نہیں۔ رابرٹ ولیم کے بقول:

"Hegel accepted Kant's primacy of the practical as the locus of the God-question; however he also thought that Kant failed to execute consistency with his own claim, and that he undermined it with his doctrine of the postulates of practical reason that have only subjective validity and that achieved not genuine, but rather only a spurious infinity."[56]

اقبال بھی کانٹ کی اخلاقی دلیل سے مطمئن نہیں۔ وہ شلائرماخر کی طرح کانٹ سے اختلاف کرتے ہوئے یہ سمجھتے ہیں کہ اخلاق کو ایک ماورا ہستی کی دلیل کے طور پر پیش کیے جانے سے خدا کے وجود کا مکمل اور ٹھوس اثبات ممکن نہیں۔ شلائرماخر کی تنقید اس خارجی اور سرسری طریقے کے خلاف تھی جس سے کانٹ نے مذہب کو اخلاقیات کے ساتھ وابستہ کیا تھا۔ شلائرماخر یہ ثابت کرتا ہے کہ خالص اخلاقی محرکات ہمیں ایک ایسی ہستی کی طرف نہیں لے جا سکتے جو ہمارے علم سے ماورا ہے۔[57]

جیسا کہ ہیگل شلائر ماخر کے تاثریت کے نظریے کی نفی کرتا ہے۔اس کے خیال میں فقط تاثر کے ذریعے حقیقت کا سراغ نہیں لگایا جاسکتا۔اس کے نزدیک تاثر اکیلا اپنا جواز پیش نہیں کرسکتا اس کی قدر و قیمت کا مدار اس کے مظروف و معروض پر ہے خالی تاثر سے فیصلہ نہیں ہو سکتا کیوں کہ اس میں انسان حیوانوں کے ساتھ شریک ہے۔[58]

دراصل ہیگل اندھا دھند اعتقاد (Blind Faith) کو مذہب کی روح کے خلاف سمجھتا ہے۔اس کے نزدیک راسخ الاعتقادی معتقدات کے الفاظ کو چمٹ جاتی ہے اور یہ محسوس نہیں کرتی کہ سادہ لوحی اور بے چون وچرا ایمان لانے کا زمانہ گزر گیا ہے اور تہذیب و تفکر و تنویر کا زمانہ آگیا ہے[59]۔ ہیگل کے نزدیک دوسری طرف خالی عقلیت کا یہ حال ہے کہ وہ خدا کے تصوّر کو خالی اور محدود کر دیتی ہے اور خدا کو کائنات سے باہر یعنی لامحدود کو محدود سے خارج کر دیتی ہے اور شاید خدا کے علم سے بالکل ہاتھ دھو بیٹھتی ہے[60]۔ ہیگل کے نزدیک فلسفہ مذہب کا کام یہ ہے کہ ایک طرف لفظی عقیدوں سے اور دوسری طرف عقلیت اور ذاتی تاثر سے ہٹ کر کوئی راہ نکالے۔فلسفہ یقیناً کوئی مذہب پیدا نہیں کر سکتا لیکن جو مذہب موجود ہے فلسفہ اس کو تسلیم کر سکتا ہے اور یہ تحقیق کر سکتا ہے کہ مذہب کا ہمارے نظریہ حیات کے دوسرے پہلوؤں سے کیا تعلق ہے اور زیادہ غور سے اس امر کا انکشاف ہوتا ہے کہ فلسفہ جس قدر مکمل ہوتا جاتا ہے اسی قدر اس کا موضوع اور اس کی غرض اور حاجت مذہب کے مماثل ہوتی جاتی ہے۔[61]

ہیگل کے نزدیک انسان کی خود شعوری دراصل خدا کا ظہور ہے۔ جس قدر یہ خود شعوری بڑھتی جائے گی اسی قدر خدا کا ظہور ہوتا چلا جائے گا۔[62]

ہیگل اگرچہ فلسفے کو مذہب پر ترجیح دیتا ہے مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ مذہب کی افادیت کا انکار کرتا ہے۔اس کے نزدیک مذہب کسی قوم کے اپنے اجتماعی شعور کی موثر نمائندگی کرتا ہے۔لہٰذا کسی قوم کا تصورِ خدا اس قوم کی سوچ کی نمائندگی کرتا ہے کہ وہ قوم اپنے متعلق اور حقیقت مطلق کے متعلق کیا شعور رکھتی ہے۔اس کے بقول :

"Religion is the nation's consciousness of its own being and of the highest being. A nation conceives of God in the same way as it conceives of itself and its relationship to God."[63]

ہیگل کے نزدیک خدا کی خود شعوری فلسفہ اور سائنس کے ذریعے ممکن ہے جب کہ شیلنگ کے نزدیک یہ خود شعوری تعلقی وجدان اور فنی تخیل کے ذریعے ہوسکتی ہے۔اقبال نے خدا کے اثبات کے لیے مذہبی تجربے کو اہمیت دی ہے۔وہ عقلِ محض کو حقیقت تک رسائی کے لیے ناکافی تصور کرتے ہیں۔مگر رابرٹ وٹمور کا یہ کہنا کہ :

"At the heart of Iqbal's philosophy lies the existentialist conviction that Reality is ultimately inexpressible in terms of reason and science."[64]

ایک حد تک ہی درست ہے۔ یہاں یہ بات مدنظر رکھنی چاہیے کہ اقبال حقیقت تک رسائی کے لیے عقل کا مکمل طور پہ انکار بھی نہیں کرتے اور اسے چراغِ راہ ضرور قرار دیتے ہیں:

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور
چراغِ راہ ہے منزل نہیں ہے[65]

اقبال کانٹ اور غزالی دونوں سے اختلاف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کانٹ اور غزالی دونوں یہ نہ جان سکے کہ فکر، حصولِ علم کے دوران اپنی متناہیت سے تجاوز کرتا جاتا ہے:

"Both Kant and Ghazali failed to see that thought, in the very act of knowledge, passes beyond its own finitude."[66]

امام غزالی نے فکر کو حقیقتِ مطلق تک رسائی کے لیے نااہل ثابت کرنے کی کوشش کی اور وحی اور وجدان ہی کو اس قابل سمجھا۔امام غزالی نے عقل کے مقام و مرتبہ پر جو جرح کی وہ ایک حد تک درست ہے مگر اسلامی دنیا نے اس کو عقل کی کلی نفی سے تعبیر کرتے ہوئے اپنے آپ پر عقلی علوم کے دروازے بند کرنے کی کوشش کی۔اس جمود کو بعد ازاں ابن رشد نے توڑنے کی تگ و تاز کی۔اقبال کے نزدیک عقل و فلسفہ کے اپنے حدود و قیود ہیں جن کے اندر ان کی افادیت سے انکار ممکن نہیں۔ فکر عقل کے ذریعے ایک منزل تک ہی پہنچ سکتی ہے 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۔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۔ان کے نزدیک ان کا نشوو ارتقا ایک دوسرے پہ منحصر ہے اور دونوں میں نامیاتی رشتہ پایا جاتا ہے اور وجدان عقل ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔دونوں کا سرچشمہ ایک ہی ہے اور دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا سبب بنتے ہیں۔البتہ عقل اور وجدان میں یہ فرق ضرور ہے کہ عقل حقیقت تک جزواً جزواً اور رک رک کر پہنچنے کی کوشش کرتی ہے۔جب کہ وجدان براہ راست حقیقت تک رسائی حاصل کرتا ہے۔ چناں چہ کانٹ اور امام غزالی دونوں فکر کے درست حدود سمجھنے میں ناکام ہی رہے۔[67]

اقبال نے متناہیت اور لا متناہیت کے درمیان ایک نامیاتی رشتے کی بات کی ہے۔ یہ حقیقت کا ایک کُلی تصور ہے۔ اسی تصوّر کے ذریعے ہم حیات و کائنات کی ثنویت کا خاتمہ کر سکتے ہیں۔ ان کے نزدیک متناہیت اور لا متناہیت کے درمیان یہ رشتہ فکر کی بدولت ہے۔ یہ فکر کی لا متناہیت ہی ہے جو وجود کی لا متناہیت سے ہم آہنگ ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اقبال کے نزدیک فکر اپنی اندرونی لا متناہیت میں اس بیج کی طرح ہے جس میں درخت کی عضویاتی وحدت ابتدا ہی سے ایک حقیقت کے طور پر موجود ہوتی ہے[68]۔ یہ ایک ہیگلیائی تصور ہے۔ ہیگل بھی یہ سمجھتا ہے کہ فکر اپنی باطنی لا متناہیت 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 تصورِ 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۔

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[69]۔ 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[70]۔ 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 وقت فلسفہ یا سائنس نہیں بلکہ مذہب ہی کو اولیت دینا ہوگی[71]۔ 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 پہ 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 ادنیٰ 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[72]۔ اس سے عیاں ہے کہ اقبال مذہب کو فلسفے پر فوقیت دیتے ہیں۔

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 ہو سکتا ہے۔

اقبال نے اپنے خطبات پر مشتمل کتاب تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں 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 اشیا و مظاہر کائنات کو اور خدا کوئی تجربے سے کٹی ہوئی ہستی نہیں[73]۔ ان کی اس رائے سے ان کا تجربیت پسندی کی طرف جھکاؤ جھلکتا ہے۔ اقبال کی عینیت پسندی 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 جس کی تعبیرات ہمیشہ خاص اور انتہائی موضوعی اور نجی تجربے کی حیثیت سے جانا جاتا تھا اور اسے خواص تک ہی محدود سمجھا جاتا ہے تھا یعنی ایک ماورائے حواس و عقل تجربہ اقبال اسے حواس اور عقل کے دائرے میں لانے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ تجربہ انسان کے عام احوال سے ماورا اور کٹا ہوا تجربہ نہیں۔ ڈاکٹر محمد معروف کے بقول:

"He (Iqbal) differed with the commonly held view that religious knowledge was something weird and mysterious, and hence incapable of verification. He rather emphasized that religious knowledge was amenable to the self-same kind of verification as other kinds of knowledge."[74]

اقبال 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۔ ان کے بقول:

"This difference (that thought is reduced to minimum) by the mystic state from the ordinary rational consciousness doesn't mean discontinuance with the normal consciousness, as William James erroneously thought. In either case it is the same Reality which is operating on us."[75]

اصل میں اقبال مابعد الطبیعیات کا ایک جامع تصوّر پیش کرنا چاہتے ہیں جس میں مختلف مابعد الطبیعیاتی تصوّرات یک مربوط شکل اختیار کر سکیں۔

ہیگل نے اپنے جدلیاتی طریقہ کار کا اطلاق نہ صرف انسانی شعور، معاشرے اور کائناتی نظام پہ کیا بلکہ تصور خدا پر بھی کیا۔ چناں چہ یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ ہیگل کا تصور خدا اس کے جدلیاتی فلسفے کا حاصل ہے۔ خدا ایک جدلیاتی عمل کے ذریعے تاریخ اور انسانی شعور میں ارتقا پذیر ہے۔ ہیگل خدا کو انسانی تاریخ و معاشرت اور انسانی شعور میں تلاش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ خدا کو ہم اس عقل کی مدد سے جان سکتے ہیں جو تاریخی جدلیاتی عمل کی پیداوار ہے۔ ہیگل کے نزدیک وہ خدا نہیں جو انسانی معاشرے اور تاریخی عمل سے کٹا ہوا ہو۔ خدا، کائنات اور انسان ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں۔ یہ سب مل کر ایک نامیاتی کل کی تشکیل کرتے ہیں۔

اقبال کے نزدیک خدا ایک خودی مطلق ہے۔ انسان کی خودی محدود جب کہ خدا کی خودی لامحدود ہے۔ خدا کی خودی کو دوام حاصل ہے۔ مگر یہ دوام فی نفسہ ہے کسی علت کا معلول نہیں بلکہ اس کی ذات کو مستلزم ہے اور اس کی ذات کی لازمی صفت ہے۔ فنا کا تصور ہم اس ہستی کے بارے میں کر سکتے ہیں جس کی کوئی ابتدا ہو اور جس کی کوئی ابتدا نہ ہو وہ زمان سے ماورا ہوتا ہے اور فنا سے پاک۔ وہ ہمیشہ سے وجود رکھتا ہے اور ہمیشہ وجود رکھے گا۔ اس کے وجود کے لیے عدم کا تصور محال ہے۔

اقبال کے مطابق خدا ایک انائے مطلق ہے اور وہی تمام حقیقت کی خالق ہے چاہے وہ حقیقت مادی ہے یا روحانی۔ اسی خودی مطلق سے تمام خودیوں کا صدور ہوتا ہے۔

"I have concieved the Ultimate Reality as an Ego; and I must add now that from the Ultimate Ego only egos proceed."[76]

اقبال شخصی خدا کے تصور پر یقین رکھتے ہیں۔ رابرٹ وٹمور کے مطابق جب اقبال خدا کو ایک خودی قرار دیتے ہیں تو اس سے اس کا شخصی وجود لازم آتا ہے۔[77]

خودی مطلق اپنی تخلیقی فعلیت کے ممکنات میں جو اس کے وجود کے اندر مضمر ہے لا متناہی ہے، مگر اس کی لامحدودیت مادے کی طرح وسیع ہونے کی بجائے روح کی طرح عمیق ہے۔ اقبال کے نزدیک 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، گو ذات انسانی میں وہ اپنے معراج کمال کو پہنچ جاتی ہے۔ اقبال نے خدا کی فردیت کے ثبوت کے لیے قرآن مجید کی سورۃ اخلاص کا حوالہ دیتے ہوئے کہا ہے کہ اس کے لیے اسم معرفہ "اللہ" استعمال ہوا ہے۔ اس قرآنی سورۃ میں خدا کو احد کہنے کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہا گیا ہے کہ نہ وہ کسی سے جنا گیا ہے اور نہ ہی اس نے کسی کو جنا ہے۔[78]

اقبال خدا کی فردیت پہ زور دیتے ہوئے برگساں کا یہ قول نقل کرتے ہیں:

"That while the tendency to individuate is everywhere present in the organized world, it is everywhere opposed by the tendency towards reproduction. For the individuality to be perfect, it would be necessary that no detached part of the organism could live separately. But then reproduction would be impossible. For what is reproduction but the building up of a new organism with a detached fragment of the old? Individuality, therefore, harbours its own enemy at home."[79]

اس اقتباس میں برگساں یہ کہنا چاہ رہا ہے کہ اگرچہ اس منظم دنیا میں فردیت کی جانب میلان ہر کہیں موجود ہے تاہم تولید کا رجحان اس کی راہ میں مزاحم ہوتا ہے۔ فردیت کے مکمل ہونے کے لیے ضروری ہے کہ عضویے کا کوئی بھی حصہ اس سے جدا ہو کر زندہ نہ رہے۔ لیکن ایسی صورت میں تولید ناممکن ہو جائے گی۔ تولید اس کے سوا کیا ہے کہ پرانے عضویہ سے جدا ہو کر ایک نئے عضویہ کی تعمیر ہو۔ اس طرح فردیت خود اپنے گھر میں اپنے دشمن پالتی ہے۔ اس اقتباس کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ اس سے تو یہ واضح ہے کہ ایک مکمل فرد جو انا کی صورت میں اپنے آپ میں محدود، بے مثل اور یکتا ہے، اس کے بارے میں تو نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے اپنے دشمن کو اپنے گھر میں پال رکھا

ہے۔اس کا تصور تولازمی طور پر اس معاندانہ رجحان تولید سے برتر ہونا چاہیے۔ مکمل خودی کی یہ خصوصیت قرآن کے تصورِ خدا کے بنیادی عناصر میں سے ایک ہے اور قرآن اسے بار بار دھراتا ہے۔اقبال کے بقول:

"In the light of this passage it is clear that the perfect individual, closed off as an ego, peerless and unique, cannot be conceived as harbouring its own enemy at home. It must be conceived as superior to the antagonistic tendency of reproduction."[80]

اقبال ایمان کی بنیاد خودی کے تجربے کو بناتے ہیں۔اپنی خودی پہ ایمان ان کو خودی مطلق پر ایمان کی طرف لے جاتا ہے۔ان کے نزدیک خودی کا اثبات دراصل خدا کا اثبات ہے:

تری نگاہ میں ثابت نہیں خدا کا وجود
مری نگاہ میں ثابت نہیں وجود ترا
وجود کیا ہے؟ فقط جوہر خودی کی نمود
کر اپنی فکر کہ جوہر ہے بے نمود ترا[81]

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۔ارسطو کا تصور خدا بھی سکونی ہے۔وہ اسے غیر متحرک محرک قرار دیتا ہے یعنی ایک ایسا غیر متحرک وجود جو تمام حرکت کی علت اولیٰ ہے[82]۔جب کہ ہیگل اس تصور کے برعکس ایک متحرک خدا کا تصور رکھتا ہے۔اس کے نزدیک مطلق (Absolute) مسلسل حرکت اور اپنی تکمیل کے سفر میں رواں دواں ہے۔یہ ایک خود تکوینی مطلق ہے۔منطق کے دائرے میں مطلق ایک بالقوۃ حیثیت کا حامل ہے۔یہ ایک مخفی خزانے کی مانند اپنے اندر امکانات کا ایک لامحدود جہاں لیے ہوئے ہے جو بتدریج حقیقت کا روپ دھارتے ہیں اور بالفعل حالت میں آشکار ہوتے رہتے ہیں جب مطلق فطرت کی صورت میں خارجیت کے عمل سے گزرتا ہے۔اس خود معروضیت کے عمل کے بغیر مطلق صرف اپنے آپ تک محدود رہتا ہے اور غیر حقیقی رہتا ہے۔یہ جدلیاتی عمل ہی ہے جو مطلق کے بالقوۃ کو بالفعل حالت میں لاتا ہے۔

مطلق کا ارتقائی سفر دو سطحوں پر جاری رہتا ہے۔یہ دو سطحیں کیفیتی اور کمیتی سطحیں ہیں۔ مطلق کمیتی سطح پر نئے نئے مظاہر کے اضافے سے اپنے آپ کو پھیلاتا ہے،اور یہ کیفیتی سطح پر بھی زیادہ سے زیادہ مقرونیت کی طرف بڑھتا چلا جاتا ہے۔مظہر الدین صدیقی کے بقول:

"It is in Hegel that western philosophy develops the notion of process and development and adopts a dynamic view of life. The Absolute in Hegel is a process."[83]

رچرڈ بلیکنبرگ (Richard Blackenberg) کے بقول

"The essence and phenomenon are mutually inseparable, in as much as the latter is always the appearance of an essence, and the former is essence only as it manifests itself in the phenomenon."[84]

اقبال بھی خدا کو اپنی صفات کے لحاظ سے ایک مسلسل تخلیقی سر گرمی سمجھتے ہیں۔اقبال کا یہ تصور مسلمانوں کے روایتی تصور خدا سے بہت مختلف ہے جیسا کہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے کہا ہے:

"اقبال کے نزدیک خدا ایک سکونی اصلیت نہیں بلکہ ایک حرکی سیلان ہے،اور اس کے مظاہر اور مخلوقات اس لیے ہیں کہ وہ بھی اپنے طور پر تخلیق کریں۔وہ پورے خلوص سے یقین رکھتے تھے کہ قرآن کا تصور الٰہیت یہی ہے اور مشہور حدیث قدسی ''لاتسبوا الدھر''،ہمیں تخلیقی دوران کا وہ حرکی تصوّر مہیا کرتی ہے جس پر برگساں نے اپنے مابعد الطبیعیات کی شاندار عمارت تعمیر کی۔"[85]

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم اس سلسلے میں اقبال اور عام توحید پرستوں کے نقطہ نظر میں اختلاف کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے ہاں وجود سرمدی کا تصور عام توحید پرستوں سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے۔ خدا 'الان کما کان' بھی ہے اور 'کل یوم ھو فی شان' بھی۔ اقبال نے خدا کا لا تبدیل سرمدی پہلو نظر انداز کر دیا ہے اور مسلسل تغیر اور ارتقا اور لا متناہی خلاقی کی صفت اس پر بہت زیادہ منکشف ہوتی ہے۔ وہ صوفیائے کرام کے اس مقولے کا بھی شیدائی ہے کہ تجلی میں تکرار نہیں۔ وجود کے یکے بعد دیگرے آنے والے کوئی دو کوائف ہم رنگ نہیں ہوتے۔ خلاق کا قدم ہر دم آگے ہی کی طرف اٹھتا ہے۔"[86]

اقبال اپنے خطبے مذہبی تجربے کی فلسفیانہ پرکھ میں یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ کیا خدا پہ تغیر کا اطلاق ممکن ہے؟ اور اس کے جواب میں وہ یہ استدلال کرتے ہیں کہ ہم انسانوں کی بود و ماند کا تعلق جس دنیا سے ہے وہ ہم سے آزاد ہے یعنی ہماری زندگی جن احوال و کیفیات کی اسیر ہے وہ ہم سے خارج میں ہے جس سے ہم میں تکمیل کی خواہشات ابھرتی ہیں جو ہماری زندگی کو متغیر رکھتی ہیں۔ ہم جستجو کرتے ہیں جس کا نتیجہ یا تو کامیابی ہوتا ہے یا ناکامی۔ مگر تغیر تو نقص کی علامت ہے۔ یعنی ہم وہ بننا چاہتے ہیں جو کہ ہم نہیں ہوتے۔ دوسری جانب ہمارا شعوری تجربہ ہی ہمارے علم کا نقطہ آغاز ہے لہذا ہم اپنے محسوسات و ادراکات کی ترجمانی باطنی تجربات کی روشنی ہی میں کر سکتے ہیں اس لیے زندگی کے فہم کے لیے تشبیہ و تجسیم سے کام لینا ضروری ٹھہرتا ہے کیوں کہ فہم ایک داخلی تجربہ ہے۔ اقبال کے نزدیک ذات باری تعالیٰ کو ذات انسانی پہ 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 کارفرمائی ہو اس سے نقص ہی لازم آتا ہے اور چوں کہ ذاتِ 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۔ لہذا ابن حزم کو اس مسئلے کا یہی حل سوجھا کہ وہ خدا کی صفتِ 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۔ لہذا 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۔[87]

اقبال کے نزدیک استدام متسلسل کی ظاہری سطح کے نیچے ایک حقیقی استدام پایا جاتا ہے۔ انائے مطلق کا وجود استدام خالص میں ہے جہاں تغیر تبدیل ہوتے ہوئے رویوں کے تسلسل کا نام نہیں بلکہ ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے۔ اس سے انائے مطلق کو نہ تھکن آتی ہے، نہ اسے اونگھ آ سکتی ہے اور نہ نیند۔ تغیر کے اس مفہوم میں انائے مطلق کے بے تغیر ہونے کا اگر ہم تصور کریں تو ہم اسے غیر متحرک، بے ارادہ، جامد، بے تعلق اور مطلق لاشے بنا دیں گے۔ بہ قول اقبال:

"The Absolute Ego, as we have seen, is the whole of Reality. He is not situated as to take a perspective view of an alien universe; consequently, the phases of His life are wholly determined from within. Change, therefore, in the sense of movement from an imperfect to a relatively perfect state, or vice versa, is obviously inapplicable to His life. But change in this sense is not the only possible form of life. A deeper insight into our conscious experience shows that beneath the appearance of serial duration there is true duration. The Ultimate Ego exists in pure duration wherein change ceases to be a succession of varying attitudes, and reveals its true character as continuous creation 'untouched by weariness'. "[88]

چناں چہ اقبال ارسطو کے 'غیر متحرک محرک خدا' کے تصور سے اتفاق نہیں کرتے اور نہ ہی ابن حزم کے اس تصور سے کہ خدا کی اپنی حرکت اس کے ناقص ہونے کی طرف دلالت کرتی ہے اور چوں کہ خدا کامل ہے اور اس میں کسی نقص کا تصور محال ہے اس لیے اس کی حرکت بھی محال ہو گی۔ اس معاملے میں وہ ہیگل سے زیادہ قریب ہیں۔

ہیگل اور اقبال کا تصور خدا ایک اور معاملے میں بھی مماثلت رکھتا ہے اور وہ ہے خدا کے حوالے سے وجود اور جوہر کا ایک ہونا۔

اقبال اور ہیگل دونوں کے نزدیک خود شناسی اور خدا شناسی کا عمل ایک دوسرے کے لیے ناگزیر ہے۔ اقبال نے خودی کا جو تصور پیش کیا ہے اپنی نہاد میں خدا شناسی ہی کا عمل ہے۔ ذات کی انفرادیت کا تحقق خدا کی وحدت کے ادراک کے لیے ضروری ہے۔ اقبال کے نزدیک خودی کو خدا سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔

اقبال اور ہیگل دونوں الہیات کو محض عقاید و رسوم کا مجموعہ نہیں دیکھنا چاہتے بلکہ وہ اسے معاشرے کی ایک زندہ قوت کے طور پہ بروئے کار لانا چاہتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک خدا زمانے سے کٹی ہوئی ایک سکونی حقیقت نہیں بلکہ اس سے وابستہ ایک حرکی قوت ہے۔

ہیگل اور اقبال کے تصور خدا میں یہ بنیادی فرق ہے کہ ہیگل کا تصورِ خدا اس کے فلسفیانہ غور و فکر کا حاصل ہے جسے اس نے اپنے خاص جدلیاتی طریقہ کار کو بروئے کار لاتے ہوئے تشکیل دیا جب کہ اقبال کا تصورِ خدا اولین طور پہ پیغمبر اسلام کے دیے گئے تصور خدا سے ماخوذ ہے البتہ اس تصور کی تشکیل میں ان کے فلسفیانہ غور و فکر نے بھی کسی حد تک کردار ادا کیا ہے۔

حوالہ جات

احسان احمد، مولوی (مترجم) تاریخ فلسفہ، از کلیمنٹ سی جے ویب، حیدر آباد دکن: دار الطبع جامعہ عثمانیہ ۱۹۳۹ء، ص ۱۵۳

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lectures on the Proofs of the Existence of God*, trans., Peter C. Hodgson, Oxford: Clarendon Press, 2007, P. 75

Lauer, Quentin, *Essays in Hegel's Dialectic*, New York: Fordham University Press, 1977, P. 127

Iqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P. 25

Hegel, G. W. F., *Lectures on Logic*, trans. Clark Butler, Bloomington: Indiana University Press, 2008, P. 45

Iqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P. 23

Ibid., P. 23

Hegel, *Science of Logic*, trans., George Di Givoni, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, P. 138

Khatoon, Jamilah, *The Place of God, Man and Universe in the Philosophical System of Iqbal*, Karachi: Iqbal Academy Pakistan, 1963, P. 79

Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P. 25, P. 31

Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, Vol. 3, ed. by Peter C. Hodgson, trans. by R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart, Los Angeles: University of California Press, 1984 ,P. 178

Inwood, Michael, "Hegel", Graham Oppy, *Ontological Argument*,Cambridge: Cambridge University Press, 2018,P. 124

Allison, Henry, *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven:Yale University Press, 2004, P. 417

Hegel, *Science of Logic*, P. 67

Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, Vol.,3, P. 163

Ahmad, Absar, "The Hegelian Key to Understanding Iqbal", *Iqbal Review*, Vol. 21, No 3.,Oct. 1980, P. 38

Iqbal, *The Reconsrtuction of Religious Thought in Islam*, P. 25

Houlgate, Stephan, *The Opening of Hegel's Logic from Being to Infinity*, Indiana: Purdue University Press, 2005, P. 119

Hegel, *Science of Logic*, P. 25

Hegel, *Science of Logic*, P. 38

Jon, Stewart, Miscellaneous Wrtitings of G. W. F. Hegel, Evanston: Northwestern University Press, 2002, P. 352

Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, Vol 1,P. 88

Ibid., P. 103

Ibid.

Ibid., P. 86-87

William, Robert, *Hegel on the Proofs and Personhood of God:Studies in Hegel's Logic and Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2017, P. 21

وحید قریشی (مرتب)، ''اقبال کے بعض ملفوظات'' از یوسف سلیم چشتی،منتخب مقالات اقبال ریویو

لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۸۲ء، ص۴۱۵

ایضاً، ص۴۱۶

محمد اقبال، علامہ،بال جبریل/کلیات اقبال اردو، ص ۳۵۶/۳۲

محمد اقبال، علامہ،زبور عجم/کلیات اقبال فارسی، ص۴۳۲/۸۸

Iqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P. 144

Ibid.

Ibid., P. 20

Planck, Max Karl Ernst Ludwig, *Where Is Science Going?*, New York: W.W. Norton, 1932, P. 168

Iqbal, *The Reconsrtuction of Religious Thought in Islam*, P. 144

Ibid.

Ibid.

Hegel, *Lectures on the Existence of God*, P. 348

Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, Vol. 1, P. 130

Hegel, *Science of Logic*, P. 138

Iqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P. 53

Thilly, Frank, *History of Philosophy*, New York: Henry Holt and Company, 1924, P. 471

Ibid., P. 470

Hegel, G. W. F., *Philosophy of Mind, Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, trans.,W. Wallace and A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1971, § 564

قیصر الاسلام، قاضی،تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اول، ص۳۸۷

Iqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P. 53

Iqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P. 5

Hegel, G. W. F., *The Phenomenology of Spirit*, trans., A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977, P. 51

محمد اقبال، علامہ، پیام مشرق/کلیات اقبال فارسی، ص۳۲۹/۱۵۳

ایضاً

ایضاً، ص۳۳۰/۱۵۴

محمد اقبال، علامہ،ضرب کلیم/کلیات اقبال (اردو)، ص۵۳۰/۳۰

محمد اقبال، علامہ،اسرار و رموز/کلیات اقبال (فارسی)، ص۱۰۴/۸۸

ایضاً، ص۱۰۵/۸۹

محمد اقبال، علامہ،بال جبریل/کلیات اقبال (اردو)، ص۳۶۹/۴۵

Williams, Robert, *Hegel on the Proofs and Personhood of God*, P. 23

عبدالحکیم، خلیفہ (مترجم)،تاریخ فلسفہ جدید، جلد دوم، از ہیرلڈ ہوفڈنگ، ص۲۲۴

ایضاً، ص۲۱۷

ایضاً

ایضاً

ایضاً

Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, P. 409
Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, trans., H.
B. Nisbet, New York: Cambridge University Press,
1975, P. 105
Whittmore, Robert, " Iqbal's Panentheism", P. 682

اقبال، علامہ محمد، بال جبریل/کلیات اقبال (اردو)، ص۸۵/۴۰۹

Iqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P. 5
Ibid., P. 2-4
Ibid., P. 4
Ibid., P. 2
Ibid.
Ibid.
Ibid.
Iqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P. 14
Maruf, M. "Metaphysical Implications of Iqbal's
Epistemic Views", Iqbal Review, Vol. 20, No. 3, October 1979, P. 37 Ibid., P. 15
Iqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P. 57
Whittmore,Robert, "Iqbal's Panentheism", *The Review of Metaphysics*, Vol. 9, No. 4, June, 1956, P. 695
Iqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P. 50
Ibid.
Ibid., P. 50-51

محمد اقبال، علامہ، ضرب کلیم/کلیات اقبال (اردو)، ص۴۶/۵۴۶

Nielsen, Kei, *Reason and Practice: A Modern Introduction to Philosophy*, New York: Harper & Row, 1971, P. 170-171
Siddiqi, Mazheruddin, *The Image of The West In Iqbal*, Lahore: Bazm-i-Iqbal, 1965, P. 93
Falckenberg, Richard, *History of Modern Philosophy*, trans.,Andrew Campbell Armstrong, Charleston: Bibliobazaar, 2006, P. 495

عبدالحکیم، خلیفہ، *فکر اقبال*، لاہور: بزم اقبال، اشاعت دہم، ۲۰۱۳ء، ص۹۶

ایضاً، ص۳۴۳

Iqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, P. 47
Ibid. P. 47-48