Journal of Religion & Society **(JR&S)**
Available Online:
https://islamicreligious.com/index.php/Journal/index
Print ISSN: 3006-1296Online ISSN: 3006-130X
Platform & Workflow by: Open Journal Systems
https://doi.org/10.5281/zenodo.23479168

Islamic Philosophy and Allama Iqbal: A Comparative Study of Commonalities and Differences

مسلم فلسفہ اور اقبال (اشتراکات اور اختلافات

Dr. Urwa Waheed Sulemani
Editor-in-Chief, Sulemani Publications, Urdu Bazaar, Lahore
E. Mail: sulemani@gmail.com
Dr. Talib Hussain Hashmi
Postdoctoral Fellow, Islamic Research Institute,
International Islamic University Islamabad, Pakistan
Assistant Professor, Department of Urdu, MY University Islamabad, Pakistan
E-mail: dr.talibhashmi@myu.edu.pk

Abstract
This study, titled "Islamic Philosophy and Allama Iqbal: A Comparative Study of Commonalities and Differences," examines the intellectual relationship between the classical tradition of Islamic philosophy and the philosophical thought of Allama Muhammad Iqbal. Islamic philosophy developed through a rich engagement with revelation, reason, metaphysics, ethics, epistemology, and human existence, while Iqbal emerged as a modern Muslim thinker who critically examined both the classical intellectual heritage and the philosophical challenges posed by modern Western thought. The study seeks to identify the major areas of convergence and divergence between Islamic philosophical traditions and Iqbal's intellectual framework. The research particularly focuses on the concepts of God, the nature of reality, human existence, reason and revelation, free will, knowledge, morality, selfhood, and the relationship between religion and philosophy. It explores how Muslim philosophers such as Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Sina, Al-Ghazali, Ibn Rushd, and Ibn Khaldun contributed to the development of philosophical discourse in the Muslim world and how Iqbal engaged with, adopted, transformed, or challenged aspects of this intellectual legacy. Iqbal's concept of Khudi, his dynamic understanding of the self, his emphasis on action and creativity, and his reconstruction of religious thought are examined in relation to earlier Islamic philosophical positions.The study employs a comparative and analytical methodology, using primary and secondary sources to examine similarities and differences between Islamic philosophical thought and Iqbal's philosophy. The findings indicate that Iqbal maintained a strong connection with the Islamic intellectual tradition while simultaneously seeking its reinterpretation in response to modern scientific, philosophical, and socio-political developments. His thought neither represents a complete rejection of classical Islamic philosophy nor a simple continuation of it; rather, it constitutes a critical and creative engagement with inherited ideas. The study concludes that Iqbal's philosophical project can be understood as an attempt to restore dynamism, intellectual vitality, and spiritual orientation to Muslim thought while preserving the fundamental principles of Islamic worldview.
Keywords: *Islamic Philosophy, Allama Iqbal, Muslim Philosophy, Comparative Study, Khudi, Reason and Revelation, Metaphysics, Islamic Thought, Modernity, Reconstruction of Religious Thought.*

اسلامی فلسفہ اسلامی تہذیب کی علمی و فکری تاریخ کا ایک نہایت اہم باب ہے، جس نے عقل، وحی، وجود، معرفت، اخلاق، انسان اور کائنات جیسے بنیادی مسائل پر گہری اور منظم بحث کی۔ مسلم مفکرین نے یونانی فلسفے سے استفادہ کرتے ہوئے اسے اسلامی عقائد، قرآنی تصورات اور نبوی تعلیمات کے تناظر میں از سرِ نو سمجھنے کی

کوشش کی۔ الکندی، الفارابی، ابن سینا، امام غزالی، ابن رشد اور دیگر مسلم فلاسفہ نے فلسفیانہ مباحث کو اسلامی فکر کے ساتھ مربوط کیا اور عقل و وحی کے باہمی تعلق، حقیقتِ وجود، علت و معلول، نفس، اخلاق اور انسانی غایت جیسے موضوعات پر نمایاں علمی سرمایہ فراہم کیا۔ اس روایت نے بعد ازاں مسلم معاشروں کے فکری ارتقا میں بنیادی کردار ادا کیا۔ انیسویں اور بیسویں صدی میں مسلم دنیا کو مغربی تہذیب، سائنسی ترقی، جدید فلسفے، سیاسی تغیرات اور فکری انتشار جیسے متعدد چیلنجز کا سامنا کرنا پڑا۔ اس صورتِ حال میں علامہ محمد اقبال نے اسلامی فلسفیانہ روایت کو محض تاریخی ورثے کے طور پر قبول کرنے کے بجائے اسے جدید علمی و فکری تقاضوں کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ اقبال کے نزدیک اسلام ایک متحرک اور زندہ نظامِ فکر ہے، جس میں عقل، تجربہ، وحی اور روحانی شعور ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ ان کی فکر میں خودی، عشق، عمل، حرکت، تخلیق، حریتِ فکر، اجتہاد اور تشکیلِ نو جیسے تصورات مرکزی حیثیت رکھتے ہیں۔ اسلامی فلسفے اور اقبال کی فکر کا تقابلی مطالعہ اس اعتبار سے اہم ہے کہ اقبال نے کلاسیکی مسلم مفکرین کے فکری سرمائے سے استفادہ کرتے ہوئے بعض بنیادی تصورات کو نئے زاویۂ نظر سے پیش کیا۔ وہ ابن سینا، الفارابی، غزالی، ابن رشد اور دیگر مفکرین کے افکار سے واقف تھے، تاہم ان کا منہج محض تقلید پر مبنی نہیں بلکہ تنقیدی اور تخلیقی نوعیت کا حامل ہے۔ اقبال نے جدید مغربی فلسفے، بالخصوص برگساں، نطشے، کانٹ، گوئٹے اور دیگر مفکرین کے تصورات کا بھی مطالعہ کیا اور اسلامی تصورِ انسان و کائنات کی روشنی میں ان سے مکالمہ کیا۔ زیرِ نظر مقالے میں اسلامی فلسفہ اور علامہ اقبال کی فکر کے مابین اشتراکات اور اختلافات کا تقابلی و تجزیاتی مطالعہ کیا جائے گا۔ خصوصاً تصورِ خدا، حقیقتِ وجود، عقل و وحی، انسانی آزادی، علم و معرفت، اخلاق، نفسِ انسانی اور تصورِ خودی کے حوالے سے دونوں فکری جہتوں کا جائزہ لیا جائے گا۔ اس مطالعے کا بنیادی مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ اقبال نے اسلامی فلسفیانہ روایت سے کس حد تک استفادہ کیا، کن مقامات پر اس سے اتفاق کیا، اور کن امور میں جدید اسلامی فکر کی تشکیل کے لیے نئے فکری زاویے اختیار کیے۔ اس طرح یہ تحقیق اقبال کو اسلامی فلسفے کی روایت میں ایک تنقیدی، تخلیقی اور تجدیدی مفکر کی حیثیت سے سمجھنے میں مدد فراہم کرے گی۔

مسلم فلسفہ ایک طویل اور پیچیدہ عمل ہے جس کا تعلق براہ راست عقل سے ہے۔ اس عملی کوشش میں اہل شام، عرب، ترک اور بربر قوم کے فلاسفہ اور اہل علم و فکر نے باقاعدہ طور پر حصہ لیا۔ لیکن مسلم فلسفہ کی ترویج اور اس کے ارتقاء میں زیادہ کردار عرب فلاسفہ کا ہی رہا۔ ابتدا میں عرب لوگوں میں شاعری اور کچھ ادبی روایات ہی تھی جن میں کہیں اخلاقی روایات بھی مل جاتی تھیں۔ تاہم عرب دیگر علوم وفنون میں دلچسپی رکھنے لگے تھے اور اس میں اہم کردار مسلمان حکمرانوں نے ادا کیا۔ انھوں نے عجمی خاص طور پر یونانی علوم کو عرب طالب علموں تک منتقل کرنے کے لیے ان کے تراجم کروائے تاکہ مسلمان ان علوم کو اچھے طریقے سے سمجھ کر ان کی روشنی میں اپنی زندگی اور دین کے علوم کو سمجھنے کے لیے رہنمائی لے سکیں۔ ماجد فخری کے مطابق اسلامی فلسفہ ایک پیچیدہ عقلی عمل ہے اور اس میں عربوں کا حصہ زیادہ ہے اتنا زیادہ کہ اسے بغیر کسی جھجک کے عربی فلسفہ کہا جا سکتا ہے۔[1]

ابتدائی مسلمانوں خاص طور پر صحابہ کرام کی زندگی کا محور قران اور نبی کریم ﷺ کے اعمال و افکار تھے۔ صحابہ کی ابتدائی نسل نے ان پر سختی سے عمل کرنے اور ان کو آگے پہنچانے میں نہایت اہم کردار ادا کیا۔ اس کے بعد چند صاحبان علم نے قران کے بہت سے گوشوں میں کام کیا اور اس کی تفسیر کی طرف توجہ مبذول کی۔ قرآن کے حوالے سے بہت سے مضامین سامنے آئے، بہت سے نئے راستے کھلے۔ اجتماعی اور انفرادی اخلاقیات کے نئے زاویے بنائے گئے۔ ابتدائی علماء کی توجہ زیادہ تر قران کے متن یا اس کی قانونی توجیحات کے متعلق ہی رہی۔ اس طرح پہلا زمانہ مفسرین کا اور اس کے بعد کا دور فقہاء کا رہا۔ فقہاء نے قرآن کی لسانیات اور متن پر کام کیا۔ فقہاء نے اس کے بعد قیاس پر خصوصی توجہ دی۔ جس کے نتیجے میں چار مکاتب فکر حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی وجود میں آئے۔ ان کے بعد علم الکلام کی تحریک کا آغاز ہوا اور دینی مباحث کا ایک سفر شروع ہوا۔ علم الکلام کے ساتھ ہی مختلف علمی تحریکوں اور مکتبہ ہائے فکر کا آغاز ہو گیا۔ جن میں جبریہ، قدریہ، مرجیہ وعیدیہ، معتزلہ اور اشاعرہ قابل ذکر ہیں۔ ان فلسفیانہ مکتبہ ہائے فکر کے ساتھ ہی انفرادی طور پر چند مفکرین نے یونانی علوم کا مطالعہ شروع کیا اور ان پر اپنی رائے دینی شروع کی۔ ان میں سے چند لوگ انتہائی اہمیت کے حامل ہیں انھوں نے نہ صرف یہ کہ یونانی علوم سے نتائج اخذ کرتے ہوئے ان کی روشنی میں اپنے افکار و نظریات اور فلسفے کو پیش کیا بلکہ بعض نے ان میں نہایت قابل قدر اضافے بھی کیے جو آج تک آنے والی نئی نسلوں کے لیے نہایت اہمیت کے حامل ہیں۔ انھی میں سے چند فلاسفہ جو اپنا نام امر کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ پہلا مسلمان فلسفی الکندی تھا۔ اس کے علاوہ فارابی، ابن سینا، ابن باجہ، ابن طفیل، ابن مسکویہ، غزالی، ابن رشد، ابن خلدون اور ابن تیمیہ اہم مسلمان فلسفی ہیں۔ ان میں سے بعض نے صرف اور صرف یونانی علوم اور افکار کو آگے منتقل کیا اور فلسفہ کی بیش بہا خدمت کی، لیکن اسلامی اقدار روایات اور شریعت کے پہلوؤں کا خیال نہ رکھا۔ مختلف مسلمان فلاسفہ کے افکار و نظریات پر ان کے عقائد، سمجھ بوجھ، مطالعہ مذہب اور مطالعہ یونانی و دیگر علوم کے اثرات اثر پذیر ہوئے۔ بعض مسلمان فلاسفہ کے افکار و نظریات پر یونانی فلسفہ اور افکار کے اثرات تھے۔ کیونکہ فکری ماحول اور مطالعہ کے اثرات بہر حال افکار پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اِن مسلم فلاسفہ پر افلاطون، ارسطو، فیثا غورث اور دیگر یونانی فلاسفہ کے تصوّرات کے اثرات پائے جاتے

ہیں۔ جب کہ کچھ فلاسفہ ایسے ہیں جنھوں نے ارسطو اور دیگر یونانی فلاسفہ کے نظریات وافکار پر سخت تنقید کی اور فلسفہ کو اسلامی شریعت کی روشنی میں دیکھا اور جہاں کہیں فلسفہ اسلامی شریعت اور روایات کے خلاف نظر آیا وہاں اس پر سخت تنقید کی اور اس کے مقابلے میں صحیح اسلامی فلسفہ کو اجاگر کرنے کی کوشش کی۔

مسکویہ نے بیک وقت تاریخ، نفسیات، اخلاقیات، ارتقا، مابعد الطبیعیات، روح و ذہن، تعلیم کے موضوعات پر نظریات پیش کیے۔"اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو" اور "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" دونوں میں اقبال ابن مسکویہ کو خاص اہمیت دیتے ہیں۔ اقبال انھیں ایران کے نو افلاطونی ارسطا طالیسیوں میں شامل کرتے ہیں۔ اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو میں بھی اقبال ابن مسکویہ کے لیے تحسین آمیز خیالات رکھتے ہیں۔ اور اسے عظیم مسلمان فلسفی قرار دیتے ہیں۔

اقبال نے ابن مسکویہ کی مابعد الطبیعیات اور نظریۂ ارتقاء کو خاص اہمیت دی۔ ابن مسکویہ کی مابعد الطبیعات اور ارتقاء کے نظریہ کو تفصیل سے زیر بحث لائے ہیں۔

اس مقالہ میں ابن مسکویہ کے ضمن میں چار نظریات پر بحث کی گئی:

1۔ تصورِ حقیقت مطلق،2۔ نظریۂ ارتقا، 3۔ نظریۂ روح،4۔ نظریۂ اخلاق

- **تصورِ حقیقت مطلق**

حقیقت مطلق کے اثبات کے لیے ابن مسکویہ ارسطو اور فارابی کی طرح کونیاتی دلیل سے مدد لیتا ہے، اس کے مطابق طبعی حرکت بنیادی حیثیت کی حامل ہے۔ تمام مادی اشیاء میں حرکت لازمی طور پر پائی جاتی ہے اور حرکت کے لیے کسی محرک کا پایا جانا لازمی ہوتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ حرکت اشیاء کی ذاتی خصوصیت ہے تو یہ بات لازم آجائے گی کہ وہ اشیاء ہر وقت اور ہر لحظہ حرکت پذیر ہیں، جبکہ حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ متحرک اشیاء کے سلسلے کا کسی ایک ایسی حرکت پر رکنا ضروری ہے جو خود غیر متحرک ہو اور کسی اور محرک کی محتاج نہ ہو یہ غیر متحرک محرک اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ اللہ تعالیٰ تمام مادی ضرورتوں اور آلائشوں سے مبرا ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جہاں مادہ ہو گا وہاں حرکت لازمی ہو گی۔ اللہ تعالیٰ کی ذات ابدی ہے کیونکہ عدم سے وجود میں آنا یا وجود سے عدم میں جانا حرکت ہی کی صورتیں ہیں۔ اور خدا واجب الوجود ہے وہ کسی شے کا محتاج نہیں لیکن ہر شے اس کی محتاج ہے۔ اللہ غیر محدود ہیں اور ایک ہیں۔ کیونکہ کثرت سے بھی حرکت ملزوم ہوتی ہے۔ اگر خدا ایک سے زائد ہوتے تو لازمی طور پر ان کی چند باتوں میں اشتراک ہوتا اور کچھ میں اختلاف۔ اس جزوی اشتراک و اختلاف کا حتمی نتیجہ یہ ہوتا کہ خدا بہت سے اجزاء کا مرکب بن جاتا اور مرکب ہو جانا بھی حرکت ہی کی علامت ہے۔ ان دلائل سے ابن مسکویہ نے یہ نتائج اخذ کیے کہ غیر متحرک محرک اول میں ترکیب کا پایا جانا محال ہے۔ ابن مسکویہ حرکت سے مندرجہ ذیل چھ حالتیں مراد لیتا ہے: (۱) حرکت مکانی (۲) نمو (۳) نقصان (۴) فساد (۵) استحالہ اور (۶) نقل مقام۔[2]

ابن مسکویہ سب سے پہلے تمام اجسام میں حرکت کو ثابت کرتا ہے اس کے بعد یہ ثابت کرتا ہے کہ حرکت اجسام کی ذاتی خصوصیت نہیں ہے بلکہ اس کے پیچھے ایک طویل سلسلہ ہے جو محرک اول یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات پر جا کر ختم ہو جاتا ہے۔ اور یہ محرک اول یعنی خدائے ازل غیر متحرک اور واحد ہے اور غیر مادی اور قدیم بھی۔ اقبال اپنے مقالہ "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا" میں ابن مسکویہ کے خدا کے وجود کے اثبات میں پیش کردہ دلائل کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ابن مسکویہ کے مطابق تمام اجسام حرکت کی خاصیت رکھتے ہیں۔ اقبال کے مطابق اس مقام پر ابن مسکویہ ارسطو کی پیروی کرتا نظر آتا ہے، اور ارسطو کے دلائل کو دہراتے نظر آتے ہیں جو طبعی حرکت کا اثبات کرتے ہیں۔ کہ تمام اجسام میں حرکت جبلی طور پر پائی جاتی ہے، جو تبدیلیوں کی تمام کیفیات پر حاوی ہے، اور یہ خود ان اجسام سے ظہور پذیر نہیں ہوتی بلکہ کسی بیرونی محرک کے باعث ہیں۔ اس طرح حرکتوں کا یہ سلسلہ ایک ایسی علت پر جا کر ختم ہو جاتا ہے جو خود غیر متحرک ہے اور علت اولیٰ ہے۔

ابن مسکویہ کا نظریہ کہ حقیقت مطلقہ واحد، غیر مادی، ازلی، قدیم، اور غیر متحرک ہے۔ اقبال ابن مسکویہ کے ان نظریات سے اتفاق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ تصوّرات اسلام کی روح سے ہم آہنگ ہیں، تاہم حقیقت مطلقہ کے غیر متحرک ہونے کو اقبال تسلیم نہیں کرتے۔ ابن مسکویہ اس نظریہ میں ارسطو کی تقلید کرتے ہوئے وجود باری تعالیٰ کا اثبات کونیاتی دلیل کے ذریعے کرتا نظر آتا ہے۔ جس کے مطابق محرک اول یا علت اولیٰ کو غیر محرک قرار دینا مجبوری اور ضروری بن جاتا ہے۔ اقبال خطبات میں ایک غیر متحرک حقیقت مطلق کے تصوّر کا انکار کرتے ہیں۔ اور حقیقت مطلقہ کی خالقیت، تخلیق مسلسل اور آزاد حقیقی ارادہ جیسی صفات کے حق میں دلائل دیتے ہیں۔ اقبال تشکیل جدید کے دوسرے خطبہ "مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار" میں اس پر تفصیل سے بحث کرتے ہیں۔

ابن مسکویہ کے مطابق خدا نے کائنات کو عدم محض سے پیدا کیا اور یہ ازلی نہیں ہے جیسا کہ فارابی اور ابن سینا کا خیال تھا۔ ابن مسکویہ کے مطابق ہر شے صورت اور مادے کے باہمی امتداد سے بنتی ہے۔ صورتیں بدلتی رہتی ہیں جبکہ مادہ اپنی اصلیت کو قائم رکھتا ہے۔ اس کے مطابق سابقہ صورتیں ناپید ہو جاتی ہیں اور نئی صورتیں عدم محض سے وجود میں آتی ہیں۔ اقبال اس ضمن میں کہتے ہیں کہ ابن مسکویہ کے مطابق مادیّین مادہ کی ازلیت کے حق میں دلائل دیتے ہیں اور خدا کی

تخلیقی فعلیت کو صورت سے متصف قرار دیتے ہوئے اس بات کی دلیل پیش کرتے ہیں کہ جب مادہ کی صورت کی تبدیلی کے بعد پہلی صورت کلی طور پر عدم کی طرف چلی جاتی ہے۔ اگر وہ کلی طور پر معدوم نہ ہو تو اس کو کسی دوسری حالت میں تبدیل ہونا پڑے گا یا اسی حالت میں باقی رہنا ہو گا۔ اقبال اس کی مثال ایک موم کے ٹکڑے کے ذریعے دیتے ہیں کہ اس کے ذریعے اس مثال کی تردید ہو جاتی ہے کیا کریں ایک موم کے ٹکڑے کو کسی مربع شکل میں تبدیل کر دیا جائے تو اس کی حالت تبدیل نہیں ہوتی دوسری حالت بھی ناممکن ہے۔ اس طرح یہ نتیجہ وقوع پذیر ہو گا کہ دو متضاد صورتیں گولائی اور لمبائی ایک ہی جسم میں موجود رہ سکتی ہیں۔ اس طرح ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ نئی صورت بنتے ہی پرانی صورت کلی طور پر عدم میں چلی جائے گی۔[3]

ابن مسکویہ کے نظریات کے مطابق عقل انسانی ذات باری تعالیٰ کے لامحدود روحانی وجود کا تصوّر قائم کرنے سے قاصر ہے کیونکہ یہ محسوسات پر انحصار کرتی ہے۔ فکر اقبال کا مطالعہ بھی اس بات کی عکاسی کرتا ہے کہ اقبال بھی عقل کے حقیقت مطلقہ تک رسائی کے متعلق ان خیالات کے حامی نظر آتے ہیں۔ اور اس بات کے قائل نظر آتے ہیں کہ فلسفہ اور عقل حقیقت مطلقہ تک مکمل رسائی نہیں رکھتے۔ پہلے خطبے میں ہی اس بارے میں ارشاد فرماتے ہیں:

> "فلسفہ کی روح ہے آزادانہ تحقیق وہ ہر ایسی بات کو شک وشبہ کی نظر سے دیکھتا ہے جس کی بنا ادعا اور تحکم پر ہو۔ اس کا منصب یہ ہے کہ فکر انسانی نے جو مفروضات بلاجرح وتنقید قبول کر رکھے ہیں ان کے مخفی گوشوں کا سراغ لگائے۔ معلوم نہیں اس جستجو کی انتہا کیا ہو۔ انکار یا اس امر کا صاف صاف اعتراف کہ عقل محض کی رسائی حقیقت مطلقہ تک ناممکن ہے۔"[4]

اقبال ذات باری تعالیٰ کے عمل تخلیق کے ضمن میں ابن مسکویہ کے افکار خیالات کی کافی حد تک تائید کرتے نظر آتے ہیں۔ اقبال بھی عالم کو حادث مانتے ہیں۔ اقبال کے مطابق بھی تمام کائنات کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ اور الٰہی عمل تخلیق ہر آن جاری وساری ہے۔

- **نظریۂ ارتقا**

اقبال اپنی نثری تالیفات "ایران میں مابعد طبیعیات کا ارتقا" اور "اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو" میں ابن مسکویہ کو خاص اہمیت دیتے ہیں۔ "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" میں ابن مسکویہ کو ایران کے اہم ترین دانشوروں، اہل علم اور مورخین میں گردانتے ہیں، اپنے مقالہ میں اقبال نے ابن مسکویہ کی مابعد الطبیعیات پر ایک مکمل باب مختص کیا۔ "اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو" میں، جب کہ اقبال اپنی فکر کے ارتقاء کی بہت سی منازل طے کر کے ایک پختہ سوچ کے حامل ہو گئے تھے، ابن مسکویہ کے بارے میں تحسین آمیز رویہ مزید بڑھتا ہوا نظر آتا ہے۔

اقبال "اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو" میں ابن مسکویہ کے نظریۂ ارتقائے حیات کا تفصیل سے احاطہ کرتے ہیں اور ابن مسکویہ کے اس نظریہ کی ممتاز حیثیت اور انفرادیت کو بھی واضح کرتے ہیں۔ اقبال تفصیل سے ابن مسکویہ کے نظریۂ ارتقاء کو بیان کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ کس طرح ابن مسکویہ نے ابتدا میں نباتاتی زندگی کے ارتقاء کے مدارج کے بارے میں بتایا اور پھر ان کے ترقی یافتہ اشکال کے بارے میں تفصیل سے بیان کیا۔ وہ جسمانی اعتبار سے نسبتاً زیادہ پیچیدہ ہوتی ہیں اور ان میں تنا، پتے، شاخوں اور پھلوں کا ظہور ہوتا ہے، اس کے بعد ان سے بہتر درختوں کے بارے میں تفصیل بیان کی۔ نباتاتی ارتقا کی اعلیٰ ترین صورت انگور کی بیل اور کھجور کے درخت کو قرار دیا جو حیوانی زندگی کے قریب ترین ہیں۔ کھجور میں جنسی تخصیص کے بارے میں بیان کیا۔ حیوانی زندگی کی تمہید بیان کرتے ہوئے بتایا کہ اس کی جانب پہلا قدم زمینی پیوستگی سے رہائی ہے۔ اس کے بعد مزید وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کس طرح حیوانی ارتقا میں چھونے کی حس دیکھنے کی حس ظاہر ہوتی جاتی ہے۔ اور ان کے ساتھ ہی ان میں حرکت کی آزادی پیدا ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ کیڑے مکوڑے رینگنے والے جانور چیونٹی اور مکھیوں میں نظر آتا ہے۔ حیوانیت کی اعلیٰ ترین قسم چوپائے یعنی گھوڑے ہیں اور پرندوں کی جماعت میں عقاب سب سے بہترین ہے۔ بندر حیوانیت کو انسانیت کی دہلیز کے قریب ترین پہنچا دیتا ہے اور ارتقاء میں انسان سے صرف ایک درجے کم ہے۔ ارتقاء کے اگلے مدارج میں عضویاتی تبدیلیاں، امتیاز کی بڑھتی ہوئی قوت روحانیت کی طرف لے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ انسانیت بربریت سے ایک مہذب معاشرے کی جانب گامزن ہو جاتی ہے۔[5]

ارتقاء سے متعلق ڈارون اور برگساں اور ابن مسکویہ کے نظریۂ ارتقاء میں کافی حد تک مماثلت ہے۔ لیکن ابن مسکویہ کا نظریۂ ارتقاء خدا تک لے کر جاتا ہے جبکہ ان مفکرین کے نظریات کسی منزل کی نشاندہی نہیں کرتے۔

اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو کے مطالعہ سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اقبال ابن مسکویہ کے نظریۂ ارتقائے حیات کو مسلم فلسفہ کی انفرادی شخصیت کے ارتقاء کا ایک زینہ سمجھتے ہوئے انتہائی اہم قرار دیتے ہیں۔ اقبال کے مطابق ابن مسکویہ کا نظریۂ ارتقاء مسلم فکر وفلسفہ کو بلندیوں پر پہنچانے کے لیے ایک ایسے زینہ کی حیثیت رکھتا ہے جس کے ذریعے مسلم فلسفہ یونانی اثرات سے علیحدہ ایک اپنا بلند مقام قائم کرتا ہوا نظر آتا ہے۔ اقبال کے مطابق مسلمانوں اور یونانیوں کے افکار میں

بنیادی فرق ہی ایک متحرک تصوّر کائنات کا ہے، یونانیوں کا فلسفہ عمومی طور پر ایک ساکت و جامد کائنات کا ہے جبکہ اس کے برعکس مسلمان مفکرین نے ارتقائے حیات کا ایک واضح اور تفصیلی تصوّر پیش کیا اور اس کے بعد فکر و فلسفہ کا یہ سفر ابن خلدون اور دیگر مسلم فلاسفہ کے ذریعے آگے بڑھتا چلا جاتا ہے۔[6]

ابن مسکویہ اور اقبال کے نظریات کا مطالعہ کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اقبال ابن مسکویہ کو اس لیے زیادہ ترجیح دیتے ہیں کہ اقبال کی فکر بھی مسکویہ کے نظریات سے ہم آہنگ ہے۔ اس فکری ہم آہنگی کا اگرچہ اقبال نے زیادہ واضح انداز میں اظہار نہیں کیا۔ تاہم قاری دونوں کے افکار کے مطالعہ کے بعد اس بات تک بخوبی پہنچ سکتا ہے۔ ابن مسکویہ کی طرح اقبال کا تصوّر ارتقاء بھی قرآن کی روح کے مطابق ہے۔ اقبال کے مطابق قران کائنات کو ایک حرکت دینے والے اور زندہ وجود کی شکل میں ہمارے سامنے لے کر آتا ہے۔

اقبال کے مطابق ابن مسکویہ کے حرکی تصوّر مادہ سے ایک ہر وقت ہر لحظہ سرگرم عمل تخلیق محرک اول اور ارتقاپذیر کائنات کا تصوّر پیدا ہوتا ہوا دیکھتے ہیں، جس کو اقبال نہایت پسند کرتے ہیں اور تحسین کی نظروں سے دیکھتے ہیں۔ کیونکہ اقبال کے مطابق کائنات کا ارتقائی تصوّر ہی مسلم فکر و فلسفہ کی مکمل نمائندگی کرتا ہے۔ ابن مسکویہ کا تصوّر ارتقاء روحانی میلان رکھتا ہے۔ اس کے مطابق ارتقاء کا باعث اشیاء کے اندر موجود ارتقاء کا تحرک ہے۔ اس ارتقا کا تعلق روح کے ساتھ ہے۔ اقبال کے نظریۂ ارتقاء میں بھی اقبال انسانی خودی کے ارتقاء کے قائل نظر آتے ہیں۔ اور خودی کی بلندی کے ذریعے ہی انسان اس زمین پر اپنے آپ کو خدا کی خلافت کا حقدار قرار دے سکتا ہے۔

- **نظریۂ روح**

ابن مسکویہ کے مطابق ایک قوت ہمارے اندر موجود ہے جو ایک ہی وقت میں بہت سی اشیاء کا وقوف حاصل کر لیتی ہے یا یوں کہئے کہ کئی اشکال میں ڈھل جاتی ہے۔ یہ قوت روح ہے جسے اپنی اس خصوصیت کی بنا پر غیر مادی قرار دیا جا سکتا ہے۔ جبکہ مادہ ایک وقت میں ایک سے زائد اشکال اختیار نہیں کر سکتا ہے۔ مسکویہ کے خیال کے مطابق انسان کے اندر روح ایک مستقل بالذات غیر مادی جوہر ہے۔ مسکویہ کو اس نظریہ سے اختلاف تھا کہ روح یا ذہن مادے ہی کی فعلیت ہے۔[7]

ابن مسکویہ کے ان دلائل پر مختلف اعتراضات کیے گئے۔ آج کے دور کے قارئین کے لیے ابن مسکویہ کے تصوّرات ٹھوس اہمیت کے حامل نہیں ہیں ان میں سے بہت سے نظریات موجودہ نفسیات کے لحاظ قابل عمل نہیں ہیں۔ اسی طرح ابن مسکویہ کے دیگر دلائل میں بھی جھول نظر آتا ہے۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ یہ محض مفروضات پر مشتمل ہیں۔ جیسے عمر میں اضافہ ذہنی کارکردگی پر اثر انداز نہیں ہوتا، منطق کے قوانین تک حواسی مشاہدے اور تجربے کے ذریعے نہیں پہنچا جا سکتا کیونکہ حواس ہمیں صرف مادی اشیاء کا علم بہم ہی پہنچا سکتے ہیں۔ اور فکر کے بنیادی قوانین کا علم حواس کے ذریعے حاصل نہیں کیا جا سکتا اس بات کی ضمانت ہے کہ فکر کا روحانی عمل اور اس کا منبع یعنی روح غیر مادی ہے۔ اس طرح یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ابن مسکویہ کے اکثر دلائل غلط نتائج اور متنازعہ مفروضات پر مشتمل ہیں۔

اقبال اپنی کتاب "ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقاء" میں اس بات کی طرف توجہ مبذول کراتے ہیں کہ ابن مسکویہ جدید نفسیات کے خلاف بات کرتا ہے۔ روح کے بارے میں ابن مسکویہ کے نتائج مشکوک مشاہدات اور مفروضوں پر قائم ہیں۔ اسی طرح خدا اور خدا کے عمل تخلیق کے بارے میں ابن مسکویہ ارسطو اور نوافلاطونی نظریات کی تقلید کرتا نظر آتا ہے اقبال کے مطابق مسکویہ کا تعلق اوسطا طالیس مکتب فکر سے ہے، اور ارسطو کے افکار پر جو دسترس بو علی سینا کو حاصل تھی، مسکویہ وہ مہارت نہیں رکھتا۔[8]

نظریۂ اخلاق

مسلمان فلسفیوں میں ابن مسکویہ پہلا تھا جس نے اخلاقیات کو فلسفیانہ معیارات کے مطابق پیش کیا۔ ابن مسکویہ کے اس معاملے میں نظریات یونانی فلسفہ سے کافی حد تک متاثر تھے۔ اس نے خیر و شر کی بحث خالصتاً منطقی پیرائے میں استدلالی طریقہ کار کے مطابق کی ہے۔

نفس سے اخلاقیات کے حوالے سے ابن مسکویہ نے بڑی دلچسپ اور بصیرت پر مبنی بحث کی ہے۔ فکر یونان سے مکمل واقفیت تھی اور ان سے خاصا متاثر بھی نظر آتا تھا اور اسی کے مطابق اس نے اخلاقیات کی عمارت کی بنیاد رکھی۔ تاہم اس کے منظم انداز استدلال کی وجہ سے اس نے خیر و شر کی بحث مکمل طور پر منطقی طریقہ کار کے مطابق کی ہے ابن مسکویہ نے فطرت انسانی کے مقصدی تصوّر کو تسلیم کیا لیکن اسے اس نے ارتقائی زاویہ نظر سے دیکھا ہے اخلاقیات میں اس کی عملی تطبیق مسکویہ نے کی اس کا عقیدہ تھا کہ سلسلہ ارتقاء میں انسان کی حیثیت اور مرتبے کو الگ رکھ کر خیر کا تعین نہیں کیا جا سکتا۔[9]

مسکویہ کے مطابق اخلاقی زندگی کے لیے معاشرتی پس منظر ناگزیر ہے۔ اس لیے کہ خیر ایک صلاحیت نہیں بلکہ فعلیت ہے جو دوسرے لوگوں پر اثر انداز ہوتی ہے۔ نیکیوں کا اکتساب انسانوں کے باہمی تعامل پر منحصر ہے۔ تنہا فرد عادل، حوصلہ مند سخی یا صابر کیسے ہو سکتا ہے۔ رہبانیت کے خلاف تھا۔ مسکویہ کے نزدیک اخلاق کی بنیاد محبت پر ہے جو عدل سے فزوں تر مقام رکھتی ہے۔ مسکویہ نے دو قسم کی محبتوں کا ذکر کیا ہے۔ انسان کی خدا سے محبت اور مرید کی مرشد سے محبت۔

مسکویہ نے اخلاقی برائیوں کے علاج کے لیے عملی اقدامات بتائے ہیں اور اس کے لیے اس نے طب النفس کی اصطلاح استعمال کی۔ انسان اپنی خواہشات اور جذبات کو قابو میں رکھ کر اپنی روحانی صحت کو قائم رکھ سکتا ہے۔ اس کے مطابق دشمنوں کا تنقیدی نقطہ نظر دوستوں کے مقابلے میں روحانی عوارض کے بارے میں زیادہ باخبر کرتا ہے۔ جبکہ دوست محبت کے جذبے کے تحت عیوب ونقائص سے صرف نظر کر لیتے ہیں۔ اس ضمن میں مسکویہ نے جالینوس کے نظریات کے مطالعے کی سفارش کی ہے۔ اس کے نزدیک روح کی بیماریوں میں غضب، تکبر، حلا خوف طمع، حزن وغیرہ خاص طور پر ضرررساں ہیں۔(10)

اقبال ایک واضح نظریۂ اخلاق رکھتے ہیں۔ ان کے مطابق انسان کا عقیدہ، معاشرت اور ماضی سے اُس کا تعلق وہ عوامل ہیں جو اُس کی اخلاقی زندگی کی سمت متعین کرتے ہیں۔ اقبال مذہبی زندگی کو تین ادوار میں تقسیم کرتے ہیں۔ ایمان۔ فکر۔ اور عرفان حقیقت۔ مسلمان کی بنیاد اگر دینی اور اخلاقی نہ ہو تو وہ بلند اخلاق نہیں ہوسکتے۔ اقبال کے نزدیک مسلمانوں کو اچھا کاریگر اچھا شہری اچھا دکاندار اچھا طالب علم غرض یہ کہ ہر شعبے میں بلند اخلاق بنانے کے لیے انھیں سب سے پہلے سچا اور پکا مسلمان بنانا ضروری ہے۔ اقبال کے مطابق:

> مسلمانوں کو تعلیم سے زیادہ تربیت کی ضرورت ہے اور ملّی اعتبار سے یہ تربیت علماء کے ہاتھ میں ہے اس لیے علماء کو بھی خاطر خواہ تعلیم دینا ضروری ہے تاکہ وہ قومی نظام کردار کی تشکیل میں اپنا بھرپور کردار ادا کر سکیں۔ وہ تعلیم کو پابند شریعت کرنا چاہتے ہیں جس سے ایک ایسا نظام اخلاق وجود میں آتا ہے جو حیات ملی کے تسلسل کا ضامن ہے۔(11)

اقبال کے مطابق انسانی زندگی میں انفرادی اور اجتماعی طور پر اخلاق کو جو مرتبہ اور مقام حاصل ہے وہ کسی اور چیز کو حاصل نہیں ہر قوم ہر مذہب ہر معاشرت ہر دور میں اخلاق پر نہایت ہی توجہ دی گئی ہے۔

اقبال ہندوستان میں ایک ایسا نظام سیاست چاہتے تھے جو ایک ایسی جماعت کی بنیاد بنے جس کا نظم وانضباط کسی نظام قانون کے ماتحت عمل میں آتا ہو اور جس کے اندر ایک مخصوص اخلاقی روح سرگرم کار ہو اقبال کے مطابق اسلام ہی وہ سب سے بڑا جزو ترکیبی ہے جو اخلاقی روح بیدار کرنے کا باعث بنتا ہے۔(12)

"ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقاء" میں ابن مسکویہ کے تصوّر اخلاق کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ میں یہاں پر اس کے فلسفہ اخلاق پر بحث کرنے کے بجائے اس کے مابعد الطبیعیاتی خیالات کو پیش کروں گا جو فارابی کے مقابلے میں زیادہ مضبوط اور مدلل دلائل پر مشتمل ہیں۔(13)

اقبال کے مطابق اخلاق ایک بہت وسیع میدان کا حامل ہے مختلف اقدار کو زندگی کے تمام شعبوں سے الگ نہیں کرتے وہ تمام زندگی کو ایک وحدت کہتے ہیں زندگی کو دنیا اور دین کے مختلف حصوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا خطبات اقبال کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ابن مسکویہ کے نظریہ مابعد الطبیات اور نظریۂ ارتقا کی طرح اقبال کے خطبات "اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو" میں ابن مسکویہ کے نظریۂ اخلاق پر کوئی بحث نہیں کی گئی۔ تاہم دونوں کے نظریات اخلاق ایک ہی سمت کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ اور انسان کو انسانیت کا سبق دیتے ہوئے خدا کے بتائے ہوئے احکامات کے تابع رہنا سکھاتے ہیں. کہ اسی میں تمام کائنات اور خود انسان کی بہتری پوشیدہ ہے۔

غزالی ایک عظیم فلسفی اور صوفی تھے انھوں مسلمانوں میں رائج سماجی برائیوں، بے اعتقادیوں، بدعتوں اور گمراہیوں کے خلاف ایک عظیم جہاد کیا اور حجۃ الاسلام کا لقب پایا۔ انھوں نے فلسفہ یونان پر بے دریغ اعتراضات کیے اور یونانی فلسفے کی کمر توڑ کر رکھ دی اور اس کے طلسم کو واضح کر دیا۔ انھوں نے اپنی تحریروں کے ذریعے فلاسفہ کے باطل خیالات کو عوام الناس کے سامنے واضح کر دیا۔ ان کی کمزوریوں اور خامیوں کا ذکر اپنی مضامین اور کتب میں تفصیل سے کیا۔ علامہ اقبال غزالی کی عظمت کے معترف ہیں اور اپنے تحقیقی مقالے ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقاء اور خطبات میں ان کی تعریف کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اور کچھ مقامات پر ان کی رائے سے اختلاف بھی کرتے ہیں۔ اس مقالہ میں غزالی کے ضمن میں چار نظریات پر بحث کی گئی:

- فلسفیانہ تشکیک
- تصوّر تعلیل
- نظریۂ روح
- تخلیق کائنات

غزالی نے اپنے علم اور فہم وفراست سے فلسفہ کے طلسم کو توڑا اور مسلمانوں کی راہنمائی کرتے ہوئے انھیں ان کی گمراہیوں، بداعتقادیوں اور بدعتوں سے آگاہ کیا۔ مدرسہ نظامیہ کی صدارت کے دوران غزالی بے انتہا کامیابیوں کے باوجود تشکیک کا شکار ہونے لگے انھیں فلاسفہ، فقہاء، علم الکلام کے ماہرین کے نظریات اور عقائد میں خلل نظر آنے لگا۔ وہ پھر فلسفہ کی طرف راغب ہوئے لیکن جلد اس راز کو پالیا کہ عقل کی بنیاد پر خدا تک پہنچنا ممکن نہیں اور ان کا ذہن پھر تشکیک کا

شکار ہو گیا۔ بہت عرصہ یہ کیفیت قائم رہی اور انھوں نے مدرسے کی صدارت سے استعفیٰ دے دیا۔ اور حق کی تلاش کا سفر شروع کر دیا جو تقریباً دس سال جاری رہا۔

غزالی کے مطابق عقل تنہا ادراک حقیقت نہیں کر سکتی، لہٰذا عرفان و معرفت کے معاملے میں اس کی تصدیقات یقینی نہیں ہو سکتے اور ان پر اعتبار نہیں کیا جاسکتا۔ حقیقت و صداقت کے عرفان کے لیے عقل کی بجائے صوفیانہ مجاہدے سے کام لینا چاہیے، کیونکہ اسی سے حقیقت پر سے پردے اٹھتے ہیں اور انسان کو بلا واسطہ حقیقت و صداقت کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ اقبال اس سلسلہ میں غزالی کے نظریات کے معترف نظر آتے ہیں۔

امام غزالی کے متعلق بہت سے علم الکلام کے ماہرین کو غلط فہمی رہی تاہم وہ ہمیشہ اسلام کے عظیم مفکرین میں شامل رہیں گے۔ غزالی عظیم مشکک تھے اور قابلیت میں نہایت اعلیٰ پائے کے تھے۔ فلسفیانہ اسلوب میں ڈیکارٹ ان کی پیروی کرتا نظر آتا ہے۔ ہیوم نے علیت پر ضرب لگائی جبکہ غزالی نے ہیوم سے بہت پہلے فلسفہ کی باقاعدہ طور پر تردید کی اور عوام الناس پر اور عقل پسندوں پر فلسفہ کی جو مغلوبیت چھا گئی تھی اس کو مکمل طور پر دور کیا۔ انہی کی وجہ سے لوگ مذہب کے ساتھ ساتھ مابعد الطبیعات کی طرف بھی راغب ہوئے۔ (14)

مسلمان قرآن کو بھی فلسفہ کی روشنی میں سمجھنے لگے تھے اور کج فہمیوں میں مبتلا ہو گئے تھے۔ غزالی مسلمانوں کے اس رویے کہ سے سخت مایوس ہوئے اور یونانی فلسفہ کے خلاف بر سرپیکار ہو گئے۔ اقبال کے مطابق دنیائے اسلام کی عظیم شخصیت غزالی تمام علوم سے بہرہ ور ہونے کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ یقین کی دولت صرف تصوّف ہی کے ذریعے مل سکتی ہے اور "اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو" میں انھیں کانٹ کے ہم پلہ قرار دیتے ہیں، تاہم اقبال جابجا ان پر تنقید بھی کرتے نظر آتے ہیں کہ غزالی نے فلسفیانہ تشکیک پر مذہب کی بنیاد رکھی جو کہ قران اور اسلام کی روح کے خلاف تھی۔

اقبال کے خیال میں غزالی تنقید میں بہت آگے چلے گئے اور عقل کو بے جانشانہ بنایا اور فکر و وجدان میں ایک خط کھینچ دیا۔ اقبال غزالی کی طرف سے فکر، عقل اور وجدان میں خط فاصل کو درست نہیں سمجھا کیوں کہ ان کی نشو نما ایک دوسرے پر موقوف ہے۔ اقبال کے مطابق عقل و فکر کے محدود اور لا حاصل ہونے کا یقین صوفیانہ تجربے میں مکمل لا محدود سچائی کے یک دم ظہور نے ان کو دلایا۔ اقبال کے خیال میں غزالی کا یہ نظریہ مبنی بر حقیقت نہیں کیونکہ عقل و فکر کی بنیادی نوعیت جامد نہیں، بلکہ متحرک ہے۔

اقبال اور غزالی ایک بات پر متفق ہیں کہ احساس و وجدان مذہبی اور صوفیانہ تجربے کی بنیاد اور حقیقت اولیٰ تک رسائی کا ذریعہ ہیں، تاہم اقبال غزالی سے اختلاف کرتے ہیں کہ فکر اور وجدان دو متضاد سلسلے ہیں۔ اقبال غزالی کو مورد الزام ٹھہراتے ہیں کہ عقل پر ان کے اعتراضات اور خیالات و نظریات کے باعث مسلم دنیا ایک طویل عرصے کے لیے فلسفہ و سائنس سے بہت دور چلی گئی اور فکر و عمل کے میدان ویران پڑے رہے۔ اقبال کے مطابق فلسفیانہ کھوج اور سائنسی تحقیق ہی در حقیقت انسانی تہذیب کے ارتقاء کی بنیاد ہیں۔ لیکن اپنی دیگر کتب میں غزالی علم اور عقل کو خاص اہمیت دیتے ہیں۔ اور اس کی افادیت کے قائل ہیں۔ اس طرح اقبال کی یہ تنقید ٹھیک نظر نہیں آتی۔ غزالی وجدان کو عقل کی ہی اگلی منزل قرار دیتے ہیں نہ کہ اس کی الگ سے کوئی انفرادی حیثیت قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اقبال کی غزالی پر تنقید بے جا ہے کیونکہ خود اقبال بھی ان ہی نظریات کے پیرو ہیں جو غزالی نے پیش کیے۔ ڈاکٹر ملک حسن اختر لکھتے ہیں:

> "علامہ اقبال نے فکر کو نارسا ٹھہرانے پر غزالی پر جو نکتہ چینی کی ہے، وہ بے جا سی معلوم ہوتی ہے۔ جو کچھ علامہ اقبال نے ان سطور میں امام غزالی کے متعلق کہا ہے، وہی ان پر بھی صادق آتا ہے۔ درست ہے کہ علامہ نے اپنے فلسفہ حیات میں علم اور فکر کو بڑی اہمیت دی ہے مگر خدا تک پہنچنے اور سچائی کو پانے کا ذریعہ عقل یا فکر کی بجائے عشق یا وجدان کو ہی قرار دیا ہے بلکہ ایک مقام پر تو انھوں نے عقل کو بالکل ہی مردود قرار دے دیا ہے، پھر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ عقل ہمیشہ نکتہ چینی کرتی رہتی ہے، اس لیے اس سے بچ کر اپنے اعمال کی بنیاد عشق کو بنانا چاہیے۔ انھوں نے خود بھی امام غزالی کی طرح پہلے عقل کو آزمایا اور پھر عشق کی وادی میں پناہ لی۔" (15)

فلسفہ یونان کے بارے میں غزالی اور اقبال کی آرا میں کافی حد تک مماثلت پائی جاتی ہے۔ غزالی کی طرح اقبال نے بھی مسلم فلسفہ پر یونانی فلسفہ کے مضر اثرات کی نشاندہی کی ہے۔ اقبال کے مطابق یونانی فلسفہ کے اثر نے متکلمین کی قرآنی بصیرت کو نقصان پہنچایا۔ قرآن مسلمانوں کو زمین و آسمان، پانی، ہوا، حیوانات، جمادات و نباتات، کائنات اور اس میں موجود ہر شے پر غور کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ یونانی فلسفہ کائنات کو ازلی اور اس کے حقائق کو ناقابل تغیر قرار دیتا ہے۔ جبکہ اسلام ارتقاء حیات کے نظریہ کا علمبردار ہے۔ جبکہ یونانی فلسفہ روح اسلام کے مخالف ہے۔

- **نظریۂ تعلیل**

تعلیل کے رشتے کو فلسفی سائنس اور عقل کی بنا پر ایک لازمی رشتے کے طور پر تسلیم کرتے تھے۔ انھوں نے معجزات، مذہبی شعور اور کائنات میں اللہ تعالیٰ کے عمل دخل کا انکار کیا۔ کچھ فلسفیوں نے شعوری طور پر اور کچھ نے لاشعوری طور پر اس طرح کے تصورات اپنا لیے تھے بعض نے یہاں تک کہہ دیا کہ نبوت غیر فطری اور باطل ہے۔ غزالی نے اشاعرہ اور روایت پسند حلقوں کی سوچ کو آگے بڑھاتے ہوئے فلسفیوں کے نظریۂ تعلیل پر شدت سے چوٹ لگائی اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ علت اور معلول میں منطقی لزوم نہیں پایا جاتا۔

غزالی سے قبل اشاعرہ نے اس معاملے پر اپنے نظریات تفصیل سے پیش کیے تھے اور غزالی ان سے متاثر بھی تھے۔ غزالی اشاعرہ کے نظریۂ تعلیل ہی کو بنیاد بناتے ہوئے فلسفیوں کے قانون تعلیل کو منطقی لازمیت کے بجائے صرف نفسیاتی لازمیت کا حامل قرار دیتے ہیں۔ غزالی تہافت الفلاسفہ کے سترہویں مسئلے کی ابتدا میں فلسفیوں کے مفروضے کا تجزیہ اور تحلیل کرتے ہیں جس کے مطابق علت و معلول کے درمیان لازمی رشتہ پایا جاتا ہے۔ (16)

ڈاکٹر عبدالخالق کے مطابق غزالی کے خیال میں کسی واقعے کی مبینہ علت سادہ نہیں ہوتی۔ بہت سے مثبت اور منفی عناصر اس میں شامل ہوتے ہیں۔ مثبت عناصر کی موجودگی اور منفی عناصر کی غیر حاضری معلول کے رونما ہونے کے لیے ضروری ہوتا ہے۔ انسان کا محدود ذہن ان تمام مثبت اور منفی عناصر کا ادراک نہیں کر سکتا۔ (17)

نظریۂ تعلیل کے ابطال کے تین محرکات تھے۔

اول: اشاعرہ کا عقیدہ کہ خیر و شر میں امتیاز، عقلی وجوہ کی بنا پر نہیں ابھرتا بلکہ شارع کی وجہ سے ابھرتا ہے اس لیے اخلاقیات کی حد تک علت و معلول کا سلسلہ معتبر نہیں۔ یہیں سے انھوں نے سوچا جو بات اخلاق کے دائرہ میں درست ہے، وہ طبیعیات کے دائرے میں کیوں درست نہیں۔ دوم: نبوت اور معجزات، جن کی توجیہ علت و معلول کے روایتی تصوّر کی روشنی میں کسی طرح ممکن نہ تھی۔ غزالی کے مطابق وحی علم کی وہ صورت ہے جو علت و معلوں کے قاعدوں کے مطابق نہیں۔ سوم: اگر کوئی کیمیا کا ماہر، اشیاء کی ترکیب و ساخت اور تحلیل و تجزیہ سے کسی عجیب و غریب شے کو جنم دیتا ہے تو یہ چیز بھی ایسی ہے کہ سمجھ بوجھ کی گرفت میں آتی ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص بغیر کسی کیمیاوی عمل کے محیر العقول تصرفات کا اظہار کرتا ہے جن کی تائید میں کیمیا اور طبیعیات کے کسی اصول کو پیش نہیں کیا جاسکتا تو یہ بات بھی علم و معرفت کے مروجہ طریقوں سے فہم و ادراک میں آنے والی نہیں۔ ان اسباب نے مجبور کیا کہ غزالی علت و معلول کے مروجہ پیمانوں کا انکار کریں۔ ان کے مطابق اللہ تعالیٰ نے واقعات و اشیاء کو کچھ اس انداز سے پیدا کیا اور ترتیب دیا ہے کہ جس کو پہلے ظاہر ہونا چاہیے وہ پہلے ظاہر ہوتا ہے۔ اگرچہ اس کا تقدم علت و سبب نہیں۔ اور جس کا بعد میں ظاہر ہونا خود کائنات کے نظم و نسق کے اعتبار سے ضروری ہے اس کو بعد ہی کے مرتبہ پر رکھا ہے۔ اگرچہ اس کا آخر معلول ہونے کو مستلزم نہیں۔ (18)

- **نظریۂ روح**

امام غزالیؒ نے روح پر ایک مکمل کتاب "حقیقت روح انسانی" اور اس کے علاوہ مختلف مقالات اور مضامین میں روح پر اپنے نظریات کا اظہار کیا ہے۔ ان کے مطابق روح عرض نہیں ہے بلکہ جوہر ہے جو اپنے آپ اور اپنے خالق کو پہچانتی ہے اور معقولات کا ادراک رکھتی ہے اور عرض میں یہ صفات نہیں ہوتیں۔ اور وہ جسم بھی نہیں کیونکہ جسم منقسم ہے اور روح تقسیم نہیں ہوتی۔ روح یا تو ذی مکاں ہوگی یا لامکاں۔ اس کا ذی مکاں ہونا تو باطل ہے۔ کیونکہ جو چیز ذی مکان ہوتی ہے تقسیم قبول کرتی ہے اور جزو لایتجزی دلائل عقلیہ اور ہندسیہ سے باطل ہے..... (19) غزالی کے مطابق نفس سے مراد روح ہے۔ یہ روح حیوانات کی روحوں سے مختلف ہے۔ روح نہ جسم ہے نہ عرض، بلکہ فرشتوں کے جواہر میں سے ایک جوہر ہے۔ ریاضت و مجاہدہ سے انسان روح کی حقیقت تک پہنچ سکتا ہے۔ (20)

اقبال اپنے تحقیقی مقالے "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" میں غزالی کے تصوّر روح کے بارے میں لکھتے ہیں۔ غزالی کا خیال ہے کہ روح اشیا کا ادراک کرتی ہے۔ لیکن ادراک ایک صفت کے طور پر کسی صرف کسی ایسی شے یا عین میں موجود ہو سکتا ہے جو تمام جسمانی صفات سے پاک ہو غزالی اور فلسفیوں کے تصوّر روح میں کوئی خاص فرق نمایاں نہیں ہوتا وہ انھی کی طرح روح کو غیر مادی وحدت اور ایک لافانی چیز تصوّر کرتے ہیں اور بعض جگہوں پر روح کے بارے میں نو افلاطونی اصطلاحات استعمال کرتے نظر آتے ہیں اور اپنی منطق کے ذریعے سے روح کا ایسا تصوّر قائم کرتے ہیں جو خدا اور انفرادی روح کے باہمی فرق کو بالکل مٹا دیتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ غزالی نے محسوس کر لیا تھا کہ ان کی تحقیقات کا رُخ وحدت الوجود کی طرف ہے اور اسی وجہ سے روح کی انتہائی ماہیت کے متعلق انھوں نے سکوت اختیار کیا۔ (21)

اقبال متکلمین کی اس رائے سے اختلاف کرتے ہیں۔ اپنی شاعری میں بھی اقبال خدا کے لیے سمندر اور انسان کے لیے گوہر کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ یا قرآن اور سپارہ کی۔ اقبال کے مطابق سمندر اور قطرے کی اصطلاح سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان مر کر فنا ہو جائے گا۔ اسی طرح خطبات میں خدا کو لا محدود خودی اور انسان کو محدود خودی اور مادے کو کمتر خودیاں قرار دیتے ہیں۔

اسلامی الہیات کے اس دبستان کے مطابق جس کے امام اعظم خود غزالی تھے، خودی ایک روحانی ہیولی ہے جو سادہ ہے، نا قابل تجزیہ ہے اور ایک سے دوسرے کو منتقل نہیں کیا جا سکتا ہے۔ یہ ہمارے ذہن کے مجموعہ احوال سے بالکل مختلف ہے اور رفتار زمانہ سے بے اثر رہتا ہے۔ ہمارا شعوری تجربہ ایک اکائی ہے کیونکہ ہمارے ذہنی احوال اس سادہ سے ہیولی سے مربوط رہتے ہیں جس کی بہت سی خصوصیتیں ہیں اور اپنی خصوصیتوں کے مسلسل بنے بکھرنے کے دوران کوئی تبدیلی قبول کیے بغیر وہ برقرار رہتا ہے۔[22]

روح کے بارے میں اقبال غزالی کے نظریات پر تنقید کرتے نظر آتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بعض مقامات پر غزالی روح کے بارے میں نو افلاطونی اصطلاحات استعمال کرتے ہیں اور غزالی کے نظریات روح کے بارے میں بعض مقامات پر صوفیانہ وحدت الوجود کے قریب نظر آتے ہیں۔ ان کی بعض تنقید کا جواب مختلف اہل علم نے دیا اور دلائل دیے کہ اقبال نے غزالی کے متعلق جو خیالات قائم کیے وہ سب ٹھیک نہیں ہے بلکہ غزالی کی دوسری کتب میں ان کے بارے میں دیگر نظریات ملتے ہیں اس طرح اگر کلی طور پہ دیکھا جائے تو اقبال اور غزالی کے خیالات میں بعض مقامات پر ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور بعض مقامات پر اختلافات نظر آتے ہیں۔

- **نظریہ تخلیق کائنات**

قدیم مفکرین میں زیادہ تر کا نظریہ یہ تھا کہ کائنات دائمی ہے، افلاطون کا کہنا یہ تھا کہ اسے زمانہ میں تخلیق کیا گیا ہے۔ غزالی نے فلاسفہ کے اس استدلال کی منطقی انداز میں تردید کی اور اس بات کے حق میں دلائل دیے کہ کائنات کا کسی خاص لمحے میں وقوع پذیر ہونا عین منطقی ہے اور اس میں کسی اصول کی خلاف ورزی نہیں ہے۔ غزالی کے مطابق فلاسفہ کے عقائد کہ ہر معلول کی علت لازمی ہے اور یہ بات کہ معلول علت کے ساتھ ہی معرض وجود میں آجائے لازمی نہیں۔ یہ امکان ہے کہ کوئی معلول اپنی علت کے بہت بعد وجود میں آئے۔ خدا کا ازلی ارادہ زمان و مکان میں متعین واقعات کا سبب ہو سکتا ہے۔[23] غزالی کے مطابق کائنات زمان میں تخلیق کی گئی تھی اور اس کا فاعل خدا کا ابدی حکم تھا، وہ اس سلسلے میں اس دعوے کو رد کرتے ہیں کہ وہ وقفہ دوراں جو خدا کے ابدی امر اور کائنات کی قدامت کے درمیان حائل ہے اس میں یہ مفروضہ مضمر ہے کہ خدا تخلیق کے اس کام کو فوری طور پر سر انجام نہ دے سکتا تھا۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ اس دعوے کی کوئی استدلالی بنیاد نہیں ہے۔[24]

اقبال تخلیق کائنات کے بارے میں ایک مکمل فکر کے حامل ہیں اور پہلے سے موجود نظریات پر سوالات اٹھاتے نظر آتے ہیں۔ کائنات کی تخلیق کے بارے میں دلیل غائی کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں۔ خطبات میں اقبال غزالی کے نظریۂ تخلیق کے بارے میں مثبت خیالات کا اظہار کرتے ہوئے نظر آتے ہیں تاہم ان کے نزدیک رومی کا تصوّر غزالی سے بہت بہتر ہے کیونکہ یہ غزالی کی بہ نسبت اسلامی عقائد کے زیادہ قریب ہے۔ "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کے تیسرے خطبہ " ذات الٰہیہ کا تصوّر اور حقیقت دعا" میں اشاعرہ کے نظریۂ تخلیق کا جائزہ لیتے ہوئے رومی اور غزالی میں موازنہ کرتے ہوئے رومی کو اہمیت دیتے ہیں کہ رومی کا نظریہ غزالی کی بہ نسبت اسلامی عقائد و نظریات کے زیادہ قریب ہے۔ میرے خیال میں اشاعرہ نقطے کا اور لمحے کا ایک نیا تصور قائم کر چکے تھے تاہم وہ ان کے درمیانی رشتے کو نہ سمجھ سکے۔ میں سمجھتا ہوں کہ نقطے اور لمحے میں لمحہ کا تصور زیادہ بنیادی ہے اور اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ نقطہ اور لمحہ کو ایک دوسرے سے جدا کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح اقبال غزالی کے تصوّرِ کائنات کے نظریہ کی تائید کرنے کے باوجود رومی کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں اور کونیاتی اور غایتی دلائل پر اعتراضات کرتے ہیں اور انہیں تسلیم کرنے سے اعراض کرتے نظر آتے ہیں۔ کونیاتی دلیل اپنے اُصول کی بنیاد کو خود منہدم کرتی ہے جب کہ غایتی دلیل میں خالق کی بجائے صانع کا تصور غالب نظر آتا ہے۔

ابن رشد

ابن رشد کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس نے فلسفہ و دین میں تطبیق کی کوشش کی۔ ابن رشد نے توحید و اجتہاد، علم و حکمت، منطقہ و عقلیت، طب و طبیعیات اور غور و فکر کے اہم سنگ میل مقرر کیے۔ وہ خاص طور پر ارسطو اور اس کی منطق کا دلدادہ تھا۔ ابن رشد کا خیال تھا کہ ارسطو عظیم ترین مفکر ہے جو صداقت کا مکمل طور پر عرفان حاصل کر چکا تھا۔ اس مقالہ میں ابن رشد کے ضمن میں پانچ نظریات پر بحث کی گئی:

- ابن رشد اور غزالی
- تصوّر بقائے دوام

- تصوّر ذات وصفات باری تعالیٰ
- تصوّرِ حقیقت مطلق
- نظریۂ جبر وقدر

- **ابن رشد اور غزالی**

ابن رشد نے بہت سے اہم فلسفیانہ تصوّرات و نظریات پیش کیے۔ لیکن ابن رشد کے نظریات پر یونانی افکار کا غلبہ نظر آتا ہے۔ اگرچہ مسلم فلاسفہ نے یونانی فلسفہ میں اضافہ کیا اور یونانی فلسفہ سے اختلاف کرتے ہوئے اپنے نظریات بھی پیش کیے۔ یونانی فلسفہ پر غزالی نے اپنی کتاب "تھافۃ الفلاسفہ" کے ذریعے کاری ضرب لگائی۔ ابن رشد نے "تھافت التھافہ" میں غزالی کے عائد کردہ الزامات کا جواب دیا ہے جو اس نے فلاسفہ پر لگائے تھے۔ ابن رشد کے مطابق فلسفہ کے مطالعہ کو خاص طبقہ تک ہی محدود رہنا چاہیے۔ ان کا کہنا تھا کہ عوام الناس میں اتنی صلاحیت نہیں ہوتی کہ فلسفہ کی باریکیوں اور الجھنوں کو سمجھ سکیں۔ یہی وجہ تھی کہ ابن رشد نے کہا کہ شریعت کو فلسفے کے مطابق ڈھالنے کا عمل غلط اور خطرناک ہے۔ اسی وجہ سے انھوں نے اپنی تنقید کا سب سے بڑا ہدف غزالی کے افکار کو بنایا ان کے مطابق امام غزالی نے فلسفیانہ مباحث کو عوام الناس تک پہنچایا اور مقبول اور معروف کرنے کی کوشش کی اس کے نتیجے میں بہت سی الجھنیں اور مسائل پیدا ہو گئے اور لوگ فلسفہ اور حکمت ہی کے مخالف ہو کر رہ گئے۔ ابن رشد نے فلسفہ پر اعتماد بحال کرنے کے لیے بہت کوششیں کیں۔ غزالی نے مسلمان فلاسفہ خاص طور پر فارابی اور ابن سینا کے فلسفہ پر شدید قسم کے حملے کیے تھے لیکن ابن رشد نے ان سب کا نہ صرف جواب دیا بلکہ فلسفہ کی روایت کو زندہ رکھنے کی بھی کوشش کی اور فلسفہ کو مٹنے سے بچایا اور ماضی کے عظیم علمی سرمائے کو آئندہ نسلوں تک پہنچانے میں اہم خدمات سرانجام دیں۔ ابن رشد نے اپنی کتاب "تھافت التھافہ" میں جو غزالی کی کتاب "تھافۃ الفلاسفہ" کے رد میں لکھی گئی تھی فلاسفہ کے نقطہ نظر کو ٹھیک ثابت کرنے کے لیے منطقی دلائل کا سہارا لیا۔ غزالی کے نظریۂ تعلیل پر تفصیل سے تنقیدی انداز میں اپنا نقطہ نظر پیش کیا۔ اس کے مطابق اگر کائنات میں معروضی طور پر رشتے موجود نہیں ہیں تو کائنات کا مطالعہ عبث اور بے کار ہے۔ اس سے ہماری زندگی یقین اور اعتماد سے محروم ہو جائے گی۔ قرآن بھی اس کائنات کو منظم اور مربوط قرار دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے قادر مطلق ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ قوانین جو فطرت میں جاری وساری ہیں اللہ ہی کے وضع کردہ ہیں۔ ان کے بدلنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ انسان کو چاہیے کہ قوانین فطرت سے شناسائی حاصل کرلے اور کائنات میں جو توازن، حسن اور تنظیم ہے اس کی اصل حقیقت معلوم کرے۔ چند عقیدوں کے جواز کی خاطر عالمگیر اور مستقل قوانین سے روگردانی کرنا صحیح نہیں ہے۔[25]

ابن رشد کہتے ہیں کہ فلاسفہ نے محض اس عقیدے کا اظہار کیا تھا جو بعض متکلمین کے ہاں رائج تھا۔ یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ ابن رشد ارسطو سے شدید متاثر نظر آتا ہے۔ اور ارسطاطالیسی افکار کو حرف آخر قرار دیتا ہے۔ ابن رشد کے بعض نظریات اسلامی عقائد سے ہٹ کر نظر آتے ہیں۔ اسی وجہ سے اقبال ابن رشد پر تنقید کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ اس بات سے انکار ممکن نہیں کہ غزالی کی دعوت میں ایک پیغمبرانہ عظمت اور شان پائی جاتی تھی۔ اٹھارویں صدی میں کانٹ نے جرمنی میں اس طرح کا کام کیا۔[26] اور غزالی کے انداز تعبیر و تشریح یعنی فلسفیانہ تشکک کا طریق کار بھی مذہب کی محکم اساس ہے اور قرآنی تعلیمات کے مطابق ہے۔ ابن رشد کے بعض افکار خصوصاً ارسطو کی پیروی میں بقائے عقل فعال کو درست قرار نہ دیا۔ اور ابن رشد کے بارے میں افسوس کا اظہار کیا کہ وہ اس بات کو اچھے طریقے سے نہ سمجھ سکا۔ اور ایک ست رنگ فلسفہ حیات کی ترویج کا باعث بنا۔

- **بقائے دوام**

ابن رشد کے مطابق آخرت میں ہمارا جسم یہ نہیں ہو گا جو اب ہے کیونکہ فنا ہو جانے کے بعد وہ دوبارہ اپنی پہلی حالت میں پیدا نہیں ہو سکتا۔ قریب ترین صورت میں دوبارہ ظہور پذیر ہو سکتا ہے۔ مزید یہ کہ آخرت میں ہماری زندگی دنیوی زندگی کے مقابلے میں ارفع و اعلیٰ نوعیت کی ہو گی، لہٰذا وہ اجسام بھی اکمل واحسن ہوں گے۔[27] انسان روح و جسم کے امتزاج سے بنا ہے۔ اور تمام انسانیت کی روح ایک ہے جسے اجتماعی طور پر "عقل کلی" کہا جاسکتا ہے۔ مگر عقل کی ایک اور قسم بھی ہے جو کہ "عقل انفرادی" ہے اور جو ہمارے حسی وجود یا نفس کی پیداوار ہے۔ موت کے بعد عقل انفرادی جسم کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہے جبکہ عقل کلی جسم سے الگ وجود رکھنے کے سبب ایک عالمگیر وجود کی صورت میں ہمیشہ زندہ رہتی ہے۔[28]

ابن رشد کہتا ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک نفس ایک ایسی قوت محرکہ ہے جو نامیاتی اشیاء کی نشوونما میں اہم کردار کی حامل ہیں اور اس کا مادے سے گہرا تعلق ہے۔ ہو سکتا ہے کہ نفس نیم مادی ہو یا مادہ کی انتہائی لطیف صورت پر مشتمل ہو۔ بہر حال، نفوس اجسام کی صورتیں ہیں، اس لیے ان کا وجود جسم سے آزاد ہے۔ وہ جسم کی موت پر بھی زندہ موجود رہتے ہیں اور اس طرح وہ اپنی انفرادیت برقرار رکھ سکتے ہیں۔

ابن رشد فلاسفہ کے اس نظریے سے اختلاف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ انفرادی نفوس صرف اپنی نوع میں زندہ رہ سکتے ہیں، لیکن اپنی انفرادی حیثیت میں ذات الٰہی میں مدغم وفنا ہو جاتے ہیں۔ وہ بڑے وثوق سے کہتا ہے کہ نفس انسانی کا تعلق جسم سے وہی ہے جو صورت کا ہیولیٰ سے ہے۔ بلحاظ جسم نفس کے وجود کی حیثیت یہ ہے کہ جس جسم سے تعلق رکھتا ہے اس کی نشو نما کرتا اور اُسے پایہ تکمیل کو پہنچاتا ہے۔ جہاں تک نفس کا تعلق تعدد و تکثر سے ہے، افراد کو فنا ہے، لیکن جہاں تک اس کا تعلق انسان کے انموذج یا نوع انسانی سے ہے اُسے فنا نہیں۔ انسان کو اپنے حسن وقبیح اعمال کا ثواب وعذاب صرف اسی دنیا میں ملتا ہے، آخرت سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔[29]

ابن رشد نے بعض ایسے فلسفیانہ نظریات اور تصورات پیش کیے جو فلسفہ یونان سے بہت متاثر تھے اور اسلامی عقائد سے پوری طرح مماثلت نہیں رکھتے تھے اسی وجہ سے اس دور کے علماء نے ابن رشد کی مخالفت کی اور اقبال بھی ابن رشد سے سخت نالاں دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال بقائے دوام کے موضوع پر خطبات میں ابن رشد پر برملا تنقید کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

اقبال کے مطابق ابن رشد کا نظریہ ولیم جیمز کے نظریہ سے مشابہ ہے کہ روح کلی وقتی طور پر کسی جسم کو استعمال کر کے بعد میں اسے پرے پھینک دیتی ہے:

> ”درحقیقت ابن رشد کا نظریہ ولیم جیمز کے شعور کے ایک ماورائی طریقہ کار کی تجویز کی طرح لگتا ہے جو تھوڑی دیر کے لیے جسمانی وسیلہ پر چلتا ہے، اور پھر اسے محض کھیل سمجھ کر چھوڑ دیتا ہے۔“[30]

اقبال کے مطابق اعمال دو طرح کے ہوتے ہیں، ایک جو خودی کو مستحکم کرنے کا باعث ہیں اور دوسرے جو اسے کمزور کرتے ہیں۔ شخصی بقائے دوام انسان کا استحقاق نہیں، وہ اپنی خودی کو مستحکم کر کے صرف اس کا امیدوار بن سکتا ہے۔ اس کی خودی موت کے صدمہ سے متاثر نہیں ہوگی بلکہ موت برزخ تک پہنچنے کا ایک راستہ ثابت ہوگی جہاں یہ ایک نئے عالم زمان و مکان سے خود کو مطابقت پذیر کرنے میں مشغول ہو جائے گی۔ خودی جسم مادی سے مشروط نہیں۔ مادی جسم محض ایک آلہ کار ہے۔ نظام عضوی کی ہلاکت کے باوجود اگر خودی کی ہستی برقرار رہتی ہے تو یہ ایک قدرتی امر ہے کہ زمان و مکان کے بارے میں ہماری موجودہ روش بدل جائے..... خودی کو بہرحال اپنی جدوجہد جاری رکھنا ہے تاکہ اس میں حیات بعد الموت کے حصول کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔ دراصل بعث بعد الموت کوئی خارجی حادثہ نہیں۔ یہ خودی ہی کے اندر ایک حیاتی عمل کی تکمیل ہے۔[31]

اقبال بقائے دوام کے تصوّر کو اخلاقی نشو نما کے ساتھ ملزوم کرتا ہے۔ تعمیر شخصیت کیے بنا بقائے دوام کا اہل نہیں ہوا جا سکتا۔ اور ایسے انسان اور مُردوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا کیونکہ حیات کا مرکزی اصول خودی ان کے اندر زندہ نہیں ہوتی۔ بقائے دوام کے تصوّر میں اقبال ابن رشد سے اتفاق نہیں کرتے اور ان کے نظریات پر اعتراض کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اقبال کے مطابق ابن رشد کے تصوّر کی بنیاد روح اور جسم کی دوئی پر قائم ہے جبکہ اقبال کے مطابق انسان کی ہستی ایک وحدت ہے اسی طرح ابن رشد کے خیال میں شخصی بقائے دوام ممکن نہیں۔ ابن رشد کے ہاں روح کا ایک الگ عالمگیر وجود ہے جو اپنی حیثیت میں شخصی نہیں اجتماعی ہے۔ انسانی جسم اس کا وقتی ٹھکانہ ہے اور ایک وقت کے بعد یہ انھیں چھوڑ کر اپنے اصل کی طرف لوٹ جاتی ہے۔

- **ذات وصفات باری تعالیٰ اور علم الٰہی**

ابن رشد اللہ تعالیٰ کو محض ”تصوّر“ خیال کرتا ہے، لیکن ایسا تصوّر جس کی ذات ہی اس کا موضوع ہے۔ یہ تصوّر مطلق اور وحدت ہے، جس سے وجود کثرت کی صورت میں معرض ظہور میں آیا ہے۔ یہ وجود گو معروض دکھائی دیتا ہے، لیکن فی الحقیقت موضوعی ہے۔ اس لحاظ سے وجود کی حقیقت اعتباری اور نوعیت عمومی ہوئی۔ اللہ تعالیٰ یا تصوّر مطلق کی حیثیت دوہری ہے۔ وہ وجود کے بوقلموں مظاہر یا معروضات میں بالقوہ اور ہمارے موضوع یا قلب میں بالفعل موجود ہے۔ تصوّر مطلق کو محض اپنی ذات ہی کا علم ہوتا ہے۔[32] فلسفہ میں ذات وصفات باری تعالیٰ کا مسئلہ انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔ اور اقبال بھی اس کی اہمیت سے بخوبی آگاہ ہیں۔ خطبات کے مباحث میں ہستی باری تعالیٰ کے اثبات، ذات وصفات باری تعالیٰ، اور حقیقت اولیٰ کے اثبات پر جا بجا مباحث موجود ہیں۔ اقبال ذات باری کو حیات بالبصر“ اور ”انائے مطلق“ قرار دیتے ہیں اور ان کا یہ تصوّر اسلامی عقائد سے پوری طرح ہم آہنگ ہے جبکہ ابن رشد اسلامی اور یونانی افکار میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش میں اور تصوّرِ حقیقت مطلق کے ضمن میں دوراہے پر کھڑے نظر آتے ہیں۔ اقبال کے مطابق حقیقت مطلق ایک ”استدام خالص“ ہے ہم اس وحدت کا ادراک ایک نفس، خودی، انا ہی کے طور پر کر سکتے ہیں۔ ایک ایسی خودی جو حیات وفکر کا سرچشمہ ہے۔[33]

اقبال کے مطابق انائے مطلق ہر طرح سے انائے انسانی سے بلند مرتبہ ہے۔ وہ غنی عن العالمین ہے، وہ صمد ہے۔ اُس کا کوئی ہمسر نہیں۔ اس کی خودی کسی ما سوا کی محتاج نہیں۔ انائے مطلق کا واضح اور مکمل تصوّر قائم کرنا ممکن نہیں۔[34]

حقیقت مطلقہ کو ''انا'' قرار دینے سے اقبال کی مراد ذات باری کی اکملیت و وحدانیت ہے۔ اور اقبال '' انا'' سے مراد حقیقت مطلق کی صفات لیتے ہیں نہ کہ ذات۔ اقبال سورہ اخلاص کو ثبوت کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ کہ اللہ ہی ہے جو توالد و تناسل سے پاک ہے، اور سورۃ اخلاص میں اللہ کی اسی صفت پر زور دیا گیا ہے۔

'' ہمارے محسوسات و مدرکات کی اساس کوئی بالبصر اور تخلیقی مشیت ہے جس کو بوجود ایک ''انا'' ہی سے تعبیر کیا جائے گا۔ چنانچہ یہی مطلق ''انا'' ہے جس کی انفرادیت کے پیش نظر قرآن پاک نے اس کے لیے اللہ کا اسم معرفہ استعمال کیا اور پھر اس کی مزید وضاحت ان آیات میں کی: قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۚ ۝١ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ۚ ۝٢ لَمْ يَلِدْ ۙ وَلَمْ يُوْلَدْ ۙ ۝٣ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ۝٤ ۔''[35]

ابن رشد کے تصوّرِ حقیقت مطلق میں تصوّر مطلق کی حیثیت دوہری ہے۔ وہ مظاہر میں بالقوۃ اور ہمارے قلب میں بالفعل موجود ہے۔ جبکہ قبال کے مطابق:

'' اللہ تعالیٰ کا علم کلی ادراک کا ایک واحد اور ناقابل تجزیہ عمل ہے جس میں یہ سارا عالم تاریخ جس کو ہم مخصوص حوادث کا ایک سلسلہ قرار دیتے ہیں، بلاواسطہ اور بطور ایک دوامی آن کے اس کے علم میں آجاتا ہے۔''[36]

اقبال کا تصوّر علم الٰہی ''عالم الغیب والشھادہ'' کے قرآنی تصوّر کے مطابق اور ابن رشد کا تصوّر علم الٰہی بظاہر اس سے مغائر نظر آتا ہے۔ تاہم اگر ابن رشد کی تعلیمات کا احاطہ مکمل طور پر کیا جائے تو ابن رشد اپنے نظریے کی یہ تاویل کرتا ہے کہ اصل اول کو جملہ موجودات کا علم ہے، جو ہیں، جو تھیں اور جو ہوں گی، اس طرح اللہ تعالیٰ کے علم غیب و شہادت کا اثبات لازم آتا ہے نہ کہ انکار۔ ابن رشد کے مطابق علم الٰہی انسان کے علم کے مثل ہے نہ ہو سکتا ہی ہے۔ اگر ایسا ہو تو اس کے علم میں دوسرے شریک ہو جائیں گے اللہ تعالیٰ وحدہ لاشریک نہیں رہے گا۔ اور علم الٰہی انسانی علم کی طرح اشیاء سے ماخوذ نہیں بر جبکہ اللہ تعالیٰ جملہ اشیاء اور علم انسانی کی بھی علّت ہے۔[37]

ان سب باتوں کے پیش نظر اقبال اور ابن رشد کے تصوّر ذات و صفات باری تعالیٰ اور علم الٰہی میں بعض مقامات پر اختلاف پایا جاتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے عالم کل ہونے کے معاملہ پر دونوں اللہ تعالیٰ کے عالم کل ہونے کے قرآنی تصوّر کی تائید کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

- **تصوّرِ حقیقت مطلق**

ابن رشد ہستی باری تعالیٰ کے ثبوت میں دو دلائل غایتی اور کونیاتی پیش کرتے ہیں۔ ابن رشد کے مطابق تصوّرِ حقیقت مطلق یہ ہے کہ عالم مخلوقات ایک کامل، بے خلل نظام کے تحت کام کر رہی ہیں۔ عالم کے تمام قوانین بہ ترتیب ہیں اور ایک صانع کی لامحدود حکمت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس نظام میں سببیت اور علیت ایک پیشگی حقیقت ہے۔ کوئی بھی مخلوق بے سبب نہیں۔ سب علتوں کی علت اولیٰ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ تخلیق کا یہ مسلسل عمل ربانی کوئی اتفاقی شے نہیں ہے۔ بلکہ ہر شے اس کی قدرت کے تحت تدریجی ترقی اور تربیت کی راہ سے اپنے کمال تک پہنچتی ہے۔[38] اقبال بھی حقیقت مطلق کی تخلیق مسلسل کے قائل ہیں۔ اور ذات باری تعالیٰ کی مثیت کاملہ اور قدرت مطلقہ پر کامل یقین رکھتے ہیں۔ اور اشعری فکر کے ارادہ مطلق یا قدرت کاملہ کی بنیاد پر نظریہ تخلیق کی تنظیمی کوشش کی حمایت کرتے ہیں کہ یہ اپنی تمام تر کوتاہیوں کے باوصف ارسطو کے متعین کائنات کے تصوّر سے کہیں زیادہ روح قرآنی کے مطابق ہے۔[39] مطالعہ مظاہر فطرت کو ادراک باری تعالیٰ کا اہم منبع کہتے ہوئے کائنات کے اسرار و رموز پر تفکر کرنے پر زور دیتے ہیں۔ تاکہ ہم اس حقیقت کا شعور پیدا کریں جس کی عالم فطرت کو اس نے ایک آیت ٹھرایا ہے۔ قرآن کے نزدیک کائنات کے اندر کوئی بہت بڑا مقصد کام کر رہا ہے۔ اپنی ذہنی کاوشوں کو استعمال کر کے اپنی زندگی میں وسعت اور تنوع اور بصیرت میں تیزی لا کر ہی ہم اس قابل ہوتے ہیں کہ محسوسات و مدرکات کے زیادہ نازک پہلو اپنی گرفت میں لے آئیں اور بالآخر ہم اپنے اندر یہ استعداد پیدا کر لیتے ہیں کہ لازمانی کا تعقل کر سکیں۔[40] اقبال وجود باری تعالیٰ کے اثبات کے لیے کونیاتی اور علتی دلائل کو تسلیم کرنے سے اعراض کرتے ہیں اور وجود باری تعالیٰ کے اثبات کے لیے ان دلائل کی کم مائگی پر '' تشکیل نو' میں اظہار خیال کرتے نظر آتے ہیں۔[41] اسی طرح غایتی دلائل پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس میں صرف ایک صانع کا ماننا لازم آتا ہے نہ کہ خالق کا۔ زیادہ سے زیادہ اس سے ہمیں ایک باہنر اور خارجی طور پر اثر انداز ایک کاریگر کا تصوّر ملتا ہے جو پہلے سے موجود بے جان اور ایسی دقت طلب جنس خام کو لے کر کام کر رہا ہے جس کے عناصر اپنی نوعیت کے اعتبار سے تنظیم یافتہ ساختوں اور مرکبات کی شکل اختیار کرنے کی صلاحیت سے بیگانہ ہیں۔ اس دلیل سے ایک اختراعی صانع کا ہی تصوّر ابھرتا ہے نہ کہ خالق کا۔[42]

تصوّرِ حقیقت مطلق کے ضمن میں اقبال ابن رشد سے اختلاف کرتے ہوئے واضح طور پر اپنا ایک نظریہ رکھتے ہیں اور کونیاتی، علتی اور غایتی دلائل پر اعتراض کرتے ہیں اور ان میں پائے جانے والے اسقام کی نشاندہی کرتے ہیں۔ تخلیق مسلل کی حمایت کرتے ہیں۔

- **نظریہ جبر و قدر**

ابن رشد اس بات کو تو تسلیم کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو ارادہ و اختیار کی آزادی دی ہے، لیکن انسان اپنے ارادہ و اختیار پر مکمل قدرت نہیں رکھتا۔ انسان کے نفس میں اپنی آزادی کی تکمیل کرنے کی صلاحیت تو ہے، لیکن خارجی عوامل کے باعث وہ اپنی آزادی کی تکمیل نہیں کر پاتا۔ اس کے ساتھ ساتھ ہی دوسری طرف ابن رشد جبر کا بھی قائل ہے کہ انسان کی آزادی اس کے علم و عقل اور قوت کی طرح محدود ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ انسان بیک وقت دونوں قدم اُٹھا کر رکھنے پر قادر نہیں۔ تاہم ابن رشد کے مطابق مختلف احوال و ظروف میں بھی انسان اپنی غایت کے تحقیق و ادراک کی قوت رکھتا ہے اس اعتبار سے وہ آزاد ہے۔ دوسرے، اس کی آزادی خواہشات نفسانی کے ماتحت نہیں۔[43] اقبال نے خطبات میں جبر و قدر پر گراں قدر بحث کی ہے۔ اقبال نے تقدیر کو زمان و مکان کی بحث میں لیا ہے اور روایتی لحاظ سے بیان کردہ نقطۂ نظر سے مختلف انداز اختیار کیا ہے۔ بطور ایک "نامی کل" زمانے کا یہی تصوّر ہے جس کو قرآن پاک نے "تقدیر" سے تعبیر کیا ہے۔[44] اقبال کے خیال میں پہلے سے طے شدہ حقائق اور سب کچھ طے شدہ اور متعین مان لینے سے زندگی جبر مسلسل کی صورت میں نظر آتی ہے۔ جب خدا ہی کا ہاتھ آزادی سے کام کرتا نظر آئے انسان کو کوئی قدرت اور اختیار حاصل نہ ہو تو وہ ایک تماشا گاہ ہو گی جہاں گویا عقب سے کوئی ہاتھ کٹھ پتلیوں کو نچا رہا ہے۔ اس طرح آزادی اور اختیار کہاں باقی رہ جاتا ہے۔[45] ہم زمانے کی حرکت یعنی تقدیر کا تصوّر ایک پہلے سے کھینچے ہوئے خط کی شکل میں نہیں کر سکتے کیونکہ یہ خط ابھی کھنچ رہا ہے اور اس سے مطلب ہے وہ امکانات جو ہو سکتا ہے وقوع میں آئیں اور ہو سکتا ہے نہ آئیں۔[46] تقدیر پرستی کے باعث مسلمان اپنی خودی کو کھو بیٹھے ہیں اور بے عملی کا شکار ہو کر رہ گئے ہیں۔ اقبال نے اس بے عملی کو دور کرنے کے لیے مسلمانوں کے سامنے خودی کا ایک تصوّر پیش کیا اور اس نقطے کو بار بار مسلمانوں کے سامنے پیش کرتے رہے کہ اپنی خودی کو بلند کر کے ہی مسلمان حقیقی عظمت سے واقف ہو سکتے ہیں۔ اقبال کے مطابق خودی اور تقدیر میں ایک خاص تعلق ہے۔ اپنی خودی کی تعمیر و ترقی کے ذریعے انسان اپنے گرد و پیش اور کائنات کو تبدیل کر سکتا ہے۔ خودی کے ارتقاء سے وہ نہ صرف اپنی تقدیر بلکہ دوسروں کی تقدیریں بھی بدلنے کے قابل ہو جاتا ہے۔ خودی کی تربیت اور تعمیر کے ذریعے ہی انسان اس قابل ہو جاتا ہے کہ انسان کا ہاتھ اللہ کا ہاتھ بن جاتا ہے۔

انسان کو یہ سعادت ملی ہے کہ اس عالم کی گہری سے گہری آرزوؤں میں شریک ہو جو اس کے گرد و پیش موجود ہے اور اپنی تقدیر خود متشکل کرے۔ کبھی اس کی قوتوں سے توافق پیدا کرتے ہوئے اور کبھی پوری طاقت سے کام لیتے ہوئے۔ اس ہمہ وقت آگے بڑھتے اور تغیر زا عمل میں خدا بھی اس کا ساتھ دیتا ہے، لیکن تب ہی جب پہل انسان کی طرف سے ہو۔[47]

اقبال مطلق جبر اور مطلق اختیار میں توازن رکھتے ہیں نہ جبر ہے اور نہ ہی اختیار بلکہ ان کے درمیان کی ایک کیفیت۔ ایک تقدیر خدا کی لکھی ہے اور ایک تقدیر انسان خود بناتا ہے۔ باقی رہنے اور آگے بڑھنے کا جذبہ انسان کا ہے جو امکانات میں ہے۔ جبکہ خدا کی تقدیر وہ محرک ہے جو باقی رہنے اور آگے بڑھنے کا جذبہ دیتی ہے۔ ابن رشد کے مطابق اللہ تعالیٰ نے انسان کو فکر و عمل اور ارادہ و اختیار کی آزادی تو دی ہے لیکن مطلق آزادی نہیں، اور انسان نہ ہی قادر کامل ہے نہ مجبور محض اسی طرح اقبال نے مطلق جبر اور مطلق اختیار میں توازن پیدا کیا ہے۔ ان کے نزدیک نہ جبر ہے اور نہ ہی اختیار بلکہ ان کے درمیان کی ایک کیفیت۔ ایک تقدیر کا مالک خدا ہے اور ایک تقدیر سازی کا اختیار انسان کو دیا ہے۔ اس طرح جبر و قدر کے بارے میں اقبال اور ابن رشد کے افکار و نظریات قرآن و حدیث کے مطابق ہیں اور ان میں کافی حد تک ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔

ابن تیمیہ

ابن تیمیہ نے فلسفہ کے بے جا استعمال کو ناپسند کیا اور اسلام کے علم کلام کے قدیم طریقہ کی حمایت کی۔ یونانی اور عرب فلسفہ پر شدید قسم کے اعتراضات پیش کیے۔ ان کے مطابق تمام مذہبی حقائق کی معرفت قرآن و سنت سے ہی حاصل کرنی چاہیے نہ کہ فلسفہ و منطق سے۔

اس مقالہ میں ابن تیمیہ کے ضمن میں تین نظریات پر بحث کی گئی:

- ردمنطق وفلسفہ
- اجتہاد
- تصوّف

- **ردمنطق وفلسفہ**

ابن تیمیہ کے مطابق ضروری علم صرف اور صرف قران اور حدیث ہے یا وہ علوم جو ان کے معاون ہیں یا وہ علوم جو معاشی اور سیاسی نظام کو چلانے کے لیے ضروری ہیں۔ انھوں نے فلسفہ و منطق کی بھرپور تردید کی اور عقلیت پسندوں اور متکلمین پر بھی اعتراض وارد کیے ان کے مطابق ارسطو کے پیروکار اس کی اندھی تقلید کر رہے ہیں، اور اس بات سے واقف نہیں ہے کہ ان کے آقا کے نظریات غلط ہیں، اور اس پر اندھا اعتقاد کرتے ہیں باوجود اس کے کہ اس کے منطقی نظام میں بہت سی خامیاں ہیں۔ مابعد الطبیعیات میں بھی ارسطو اور اس کے پیروکاروں نے خطا کی ہے۔[48] ابن تیمیہ کے مطابق دین میں عقلیت پسندی کا یہ پہلو ارسطو کی

منطق سے شروع ہوا اور منطق کو مسلم علماء اور فلاسفہ نے اپنالیا۔ بعد ازاں غزالی نے علم اصول فقہ کا ایک لازمی عنصر قرار دے کر اسے علوم اسلامیہ میں داخل کر دیا۔ جبکہ امام ابن تیمیہ کے مطابق منطق یونانیوں کی چیز تھی اسی لیے انھوں نے اس پر دھاوا بول دیا اور مضبوط دلائل سے اس کا مقابلہ کیا۔

فلسفہ پر عبور حاصل کرنے کے بعد انھیں اندازہ ہوا کہ یہ ایک مرض کی طرح فکر اسلامی میں داخل ہوا اور اس نے فکر و عقل کے تمام سرچشموں پر قبضہ کر لیا ہے۔ چنانچہ ان کو یہ ضروری نظر آیا کہ بجائے اس کے کہ اسلامی عقاید کی تشریح فلسفہ کی روشنی میں کریں بہتر یہ ہے کہ ان فلسفیانہ عناصر کہ خارج کر دیں جو وہم و تخیل بن کر چھا گئے تھے۔ ابن تیمیہ کے مطابق متکلمین نے قرانی دلائل اور براہین کی طرف بالکل توجہ نہیں کی۔ اور اس بات کا اظہار کیا کہ قران صرف خطابت و اقناع سے کام لیتا ہے جبکہ قطعی حیثیت صرف اور صرف علم منطق کی ہے۔ ابن تیمیہ فلاسفہ اور متکلمین کے اس مشترکہ اصول کے نہایت خلاف تھے کہ صرف اور صرف منطق ہی دلیل و برہان کی حیثیت رکھتی ہے۔ صحابہ کرام اس منطق سے نا آشنا تھے، اسی وجہ سے ان کے خیالات ضن و تخمین کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان لوگوں کے مطابق رسول اللہ ﷺ پر جو آیات نازل ہوئیں ان کے معنی اور مفہوم سے واقف نہ تھے، اصحاب رسول اور تابعین بھی ان آیات کے معنی اور مفہوم کو نہ سمجھ سکے۔ ابن تیمیہ نے ان متکلمین اور فلاسفہ پر سخت تنقید کی۔(49)

ابن تیمیہ کے مطابق اسلامی فکر میں منطق کی ضرورت نہیں ہے اور یہ خیال بالکل غلط ہے کہ منطق میزان علوم ہے۔ یہ کوئی فن نہیں بلکہ اوہام کا مجموعہ ہے۔ اس سے نہ ہی کوئی عملی فائدہ حاصل ہوتا ہے نہ نظری۔ علم نحو، علم عروض، علم فقہ، علم اصول اور بہت سے علوم و فنون منطق کے احسان مند نہیں ہے، ان فنون کے آئمہ اور اکابر میں کوئی ایسا نہیں تھا جس نے صرف اور صرف منطق کا سہارا لیا ہو۔ وہ تمام نفی و اثبات کے دعووں کو جھوٹا قرار دیتے ہیں۔ ان کے مطابق یہ سب طریقے باطل کے پیدا کردہ ہیں اور ان سے امت مسلمہ اور علوم اسلامیہ کو کسی قسم کا کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔(50)

اقبال بھی ابن تیمیہ کی اس بات کی حمایت کرتے ہیں کہ مسلمانوں نے بے جا یونانی فلسفہ اور منطق کا استعمال شروع کر دیا تھا۔ مسلمانوں نے یونانی علوم کے سہارے قران کو سمجھنا شروع کر دیا۔ اگرچہ یونانی فلسفہ نے مسلم مفکرین کے نقطہ نظر کو بہت وسیع کیا، لیکن مجموعی طور پر اس نے قرآن پر ان کی نظر کو محدود کر دیا۔(51) مسلمانوں نے اپنی فکر کو ان کے تابع کر دیا تھا۔ اور وہ قران کا مطالعہ بھی یونانی فلسفہ و فکر کے مطابق کرتے تھے۔ اور یہ بات سمجھنے میں انھیں دو سو سال سے زائد عرصہ لگا کہ قرآن کی روح بنیادی طور پر یونانی فکر کے خلاف تھی۔(52)

مسلمان فلاسفہ کا سب سے اہم کام منطق یونانی پر تنقید ہے۔ مسلم فلاسفہ کی منطق پر تنقید کا مقصد دراصل یہ تھا کہ اس کی اصلاح کی جائے اور اس سے بہتر اور زیادہ یقینی طریقہ علم تلاش کیا جائے۔ یونانی منطق پر مسلم حکما کا عدم اعتماد یہ باور کراتا ہے کہ مسلمان قرآن کی رو سے زیادہ عقلی و یقینی طریقہ استقرا اپنانا چاہتے تھے۔ ایک بار جب انسان ظن و تخمین پر قائم فلسفہ سے بدگمان ہو جائے تو علم کے کسی ایسے سرچشمے کی تلاش جو قطعی اور یقینی ہو لازمی ہو جاتی ہے۔(53)

اشراقی اور ابن تیمیہ نے یونانی منطق کی باقاعدہ تردید کی اور پھر ابو بکر رازی نے اس پر خالصاً استقرائی انداز میں اعتراض کیا ہے۔(54) منطق کی حدود کے متعلق ابن حزم نے بھی ادراک بالحواس کو ہی ایک سرچشمہ علم قرار دیا اور "الرد علی المنطق" میں ابن تیمیہ نے بھی استقرا ہی کو بطور حجت قابل اعتماد سمجھا ہے۔ اس طرح اس طریقہ کار کی ابتدا ہوئی جس کا تعلق عملی مشاہدے اور تجربے سے ہے۔(55)

اس طرح خطبات میں اقبال ابن تیمیہ کو ایک خاص اہمیت دیتے ہیں کہ انھوں نے مسلمان مفکرین کو فلسفے کے جھوٹے رعب اور سحر سے نکلنے میں مدد فراہم کی اور آزادی کا یہ عمل اہستہ اہستہ فکر و فلسفہ کے تمام شعبوں میں ابھرتا چلا گیا۔ تاہم سب سے زیادہ اہمیت ابن تیمیہ نے منطق کو دی، اقبال کا کہنا ہے کہ اگرچہ ابن تیمیہ سے پہلے نظام غزالی اور رازی نے یونانی فلسفہ پر حملے کیے اور قرآن اور اسلامی فکر کی حفاظت کی بھرپور کوشش کی۔ لیکن یہ ابن تیمیہ ہی تھے جنھوں نے تنقید کے اس عمل کو پوری قوت کے ساتھ نافذ کیا۔

- **اجتہاد**

ابن تیمیہ جب میدان کارزار میں آئے تو بہت سے اقوال اور مختلف فقہی مذاہب کے فتاویٰ ان کی نظر میں تھے۔ ابن تیمیہ کی دلچسپی فقہ اور اصول فقہ میں زیادہ تھی۔ اللہ تعالیٰ نے اس علم فقہ میں آپ کو ایک خاص مقام و مرتبہ سے نوازا تھا۔ ابن تیمیہ حنبلی فقہ کے زیادہ قریب تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ حنبلی فقہ میں وسعت پذیری زیادہ ہے اور ان میں اجتہاد کی کثرت ہے۔ ابن تیمیہ نے مجتہدین کی پانچ اقسام بتائیں۔ مجتہد مستقل، مجتہد منتسب، مجتہد مقید، مجتہد فقیہ، مفتی مذہب۔ امام ابن تیمیہ ان میں سے خود کس مرتبے پر فائز تھے۔ دیکھا جائے تو ان میں سے آخری تین مراتب سے وہ کہیں زیادہ فائق اور اعلیٰ درجے پر متمکن تھے۔(56)

اجتہاد کے ماخذات کے بارے میں امام ابن تیمیہ کے مطابق ان کا کہنا تھا احکام شرعیہ کے استدلال کے متعلق مسلمانوں کا اس امر پر اجماع ہے کہ ان میں پہلی چیز کتاب الٰہی ہے۔ کتاب (قرآن) کے علاوہ دوسرے طرق کا ذکر کیا ہے، وہ علی الترتیب یہ ہیں:
سنت نبوی، اجماع امت، قیاس، (جس کی بنیاد نص اور اجماع ہو)، استصحاب، مصالح مرسلہ، استحسان، (جسے امام صاحب مصالح مرسلہ ہی کی ایک صورت قرار دیتے ہیں۔)[57]

اقبال مسلمان علماء کو اجتہاد کی طرف بڑھنے کا راستہ دکھاتے ہیں۔ اقبال نے اپنے وسیع مطالعے، مشاہدے اور غور و فکر کی صلاحیتوں کی بنا پر مسلمانوں کے زوال کی وجہ اجتہاد سے دوری بتایا۔ اقبال کے مطابق صرف فلسفے اور سیاسی تحریکیں انسانی سفر کو بلندیوں تک نہیں پہنچا سکتی جب تک کہ قرآن اور سنت کے ساتھ مکمل طور پر جڑا نہ جائے۔ خطبات کے چھٹے خطبے کا عنوان "The principle of Movement in the" structure of Islam" رکھتے ہیں. جس کا ترجمہ سید نذیر نیازی نے "الاجتہاد فی الاسلام" کیا ہے۔ اقبال اس خطبہ میں اسلام کی فکر و عمل کے پیش نظر مرکزی روح کے تصوّر کو بیان کرنا چاہ رہے ہیں جو کہ ایک مسلسل اور جاری حرکت کے طور پر کار فرما ہے اس اصول حرکت کو اجتہاد کہا جاتا ہے اقبال نے اجتہاد کے اس لفظ کو جدید دنیا کو سمجھانے کے لیے لفظ The principle of Movement استعمال کیا ہے۔

قرآن کے مطابق تغیر اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے انتہائی اہم نشانی ہے اہل مغرب نے تغیر کے اس پہلو کو مکمل طور پر نظر انداز کیا۔ یہی وجہ تھی کہ ان کی معاشرتی اخلاقی اور سیاسی زندگی دین سے دور ہوگئی اور مسلمانوں نے بھی اس اصول کو اپنانے سے گریز کیا۔ اس وجہ سے ہی مسلمان پچھلے پانچ صد سالوں سے تنزلی کی طرف رواں دواں ہیں اور مسلمان امت میں فقہی جمود چھایا ہوا ہے۔ اقبال بتاتے ہیں کہ اسلام کے نظام میں حرکت یا تغیر کا اصول کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ اجتہاد ہے۔[58]

لغوی اعتبار سے تو اجتہاد کے معنی ہیں کوشش کرنا، لیکن فقہ اسلامی کی اصطلاح میں اس کا مطلب ہے وہ کوشش جو کسی قانونی مسئلے میں آزادانہ رائے قائم کرنے کے لیے کی جائے۔[59] فقہی مکتبہ ہائے فکر نے اجتہاد کے تین درجے مقرر کیے: "اجتہاد مطلق، اجتہاد منتسب، اجتہاد مقلد۔"[60]

تین وجوہات جنھوں نے اسلامی قانون کو سر سے لے کر پاؤں تک جمود کا شکار کر دیا۔

۱- اسلام میں معتزلہ کی بے جا عقلیت پسندی کے باعث علما کا اختلاف

۲- رہبانی تصوّف کا نشوونما

3- تیرھویں صدی کے وسط میں بغداد کی تباہی[61]

اقبال ابن تیمیہ کو زبردست خراج تحسین پیش کرتے ہیں۔ ابن تیمیہ ان مسلمان مفکرین میں سے تھے جنھوں نے مسلمانوں کو یونانی فلاسفہ کے طلسم سے نکالنے میں کلیدی کردار ادا کیا۔ اور وہ آزادی کا یہ عمل صرف فلسفے تک ہی محدود نہ رہا بلکہ علم اور فکر کے تمام شعبوں تک پہنچتا چلا گیا۔ اجتہاد کے لیے ان کی خدمات کو بہت سراہتے ہیں۔ ابن تیمیہ کی ذات میں جو بڑے سرگرم اہل علم اور اسلام کے نہایت پُر جوش مبلغ تھے اس روش کے خلاف ایک زبردست ردعمل رونما ہوا۔[62]

امام ابن تیمیہ کا تعلق حنبلی مکتبہ فکر سے تھا تاہم اپنے اجتہاد کی آزادی کے لیے انھوں نے تمام مکاتب فقہ کی قطعیت کے خلاف بغاوت کی اور "اجتہاد مطلق" کی ضرورت واضح کی۔ انھوں نے ابن حزم کی طرح حنفی اصول قیاس و اجماع سے انکار کیا اور اجماع پر اعتراضات وارد کیے۔ اور ان کی تعلیمات کے اثرات بعد کی بہت سی تحریکوں کی بنیاد بنے۔ ان کی رائے تھی کہ اجماع بھی ہر قسم کے توہمات کا سرچشمہ ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس عہد کے اخلاقی اور ذہنی تنزل ضعف اور فرسودگی پر نظر رکھئے تو ان کا یہ خیال سر تا سر حق بجانب تھا۔ ابن تیمیہ کے بعد ان کی سوچ اور فکر اجتہادی آزادی اختیار کرتے ہوئے کسی ایک جگہ نہ رکی بلکہ اس نے آئمہ و مجتہدین کے بعد تحریکوں کی شکل اختیار کر لی۔ ابن تیمیہ کی تعلیمات میں جو روح کام کر رہی تھی اس کا ٹھیک ٹھیک اظہار اس تحریک میں ہوا جو بڑے بڑے امکانات کی حامل تھی اور جو نجد کے ریگ زاروں سے اٹھی اور اس کے بعد جو بھی تحریک پیدا ہوئی، بالواسطہ یا بلاواسطہ ابن تیمیہ کی سوچ کے زیر اثر ہوئی۔ جیسے سنوسی تحریک، تحریک اتحاد اسلامی اور بابی تحریک۔

اقبال ترکوں کے اجتہادانہ رویوں کی تعریف کرتے ہیں۔ اسلامی قانون کے چار ماخذات قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس کو بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آج انسانیت کو تین چیزوں کی اشد ضرورت ہے:

1- کائنات کی ایک روحانی تعبیر

2- فرد کی روحانی نجات

3- عالمگیر اہمیت کے بنیادی اصول جو روحانی بنیاد پر انسانی سماج کی ارتقاء پذیری کی رہنمائی کر سکتے ہوں۔

اجتہاد کا ایک مکمل تصوّر پیش کرتے ہوئے اقبال ابن تیمیہ سے نہ صرف اتفاق کرتے ہیں بلکہ ان کی تعریف کرتے نظر آتے ہیں کہ انھوں نے مسلمانوں کو جمود کا شکار ہونے سے بچایا اور ان کی پیدا کردہ تحریک کے اثرات بعد کئی صدیوں تک مسلمانانِ عالم پر نہ صرف انفرادی طور پر بلکہ بہت سی تحریکوں کی صورت میں سامنے آئے۔ اور اٹھارویں صدی میں نجد کے پاک مقام سے محمد بن عبد الوہاب کی صورت میں ایک تحریک ابھری اور اس کے علاوہ ایشیا اور افریقہ کے مختلف خطوں سے بہت سی تحریکیں ان کے نظریات سے متاثر ہوئیں۔

- **تصوّف**

امام ابن تیمیہ کے کہ اصلاحی اور تجدیدی کارناموں میں تصوّف کے غلط پہلوؤں اور پیشہ ورانہ صوفیاء کی تردید اہم ترین ہے۔ تصوّف پر ابن تیمیہ کی تنقید ابتدائی طور پر بعض متصوّفانہ نظریات پر ہے۔ جیسے نظریۂ حلول اور وحدۃ الوجود۔ وحدۃ الوجود پر ان کی تنقید خاص طور پر بہت مفصل ہے، انھوں نے ان مقالات پر بھی تنقید کی ہے جن پر یہ نظریہ مبنی ہے۔ اسلامی عقائد و اقدار پر اس کے جو اثرات پڑتے ہیں، ان کی بھی نشاندی کی ہے۔ دوسری طرف صوفیہ کے ایجاد کردہ طریقوں پر گفتگو کی ہے۔ ان کی زندگی کا ایک ہی مقصد تھا کہ اسلام جن بدعات اور گمراہیوں میں گھر کر رہ گیا ہے اسلام کا دامن اس سے چھڑایا جائے اور اسلام کے سیدھے سادے اور صاف ستھرے عقائد اور تصوّرات کو مسلمانوں کے سامنے پیش کیا جائے۔ جن پر وہ بآسانی عمل کر سکیں۔ امام ابن تیمیہ نے جس تندہی، محنت اور ہمت سے یہ تمام کام سر انجام دیا اس کی مثال عالم اسلام میں کہیں نہیں ملتی۔ امام ابن تیمیہ نے تصوّف کو تنقید کی نگاہ سے دیکھا اور اس میں جو چیزیں انھیں غلط عقائد پر مشتمل نظر آئیں یا یونانی منطق اور فلسفہ سے مستعار لی ہوئی نظر آئیں ان پر انھوں نے کھل کر تنقید کی۔ امام ابن تیمیہ کو تصوّف کے تین بنیادی نظریات سے اختلاف تھا جو کہ درج ذیل ہیں:

"۱-وحدت الوجود یا حلول کا غیر منطقی اور غیر اسلامی تصوّر۔

۲-ولایت کی نبوت پر برتری اور تفوق

۳-وحی کے مقابلے میں کشف کو علم و ادراک کا یقینی ذریعہ قرار دینا۔"(63)

اقبال نے تصوّف پر بہت کچھ لکھا اور اپنے نظریات اور خیالات کا اظہار کیا۔ اپنے پی ایچ ڈی کے مقالے "ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقاء" میں اقبال نے تصوّف کے موضوع پر ایک مکمل باب قائم کیا۔ بعد ازاں اقبال نے اپنی مشہور مثنوی "اسرارِ خودی" لکھی اور اس کے دیباچہ میں تصوّف کے بارے میں تفصیل سے لکھا۔ مثنوی میں حافظ شیرازی اور ان کی شاعری کو گوسفندی کہا گیا۔ اقبال نے تصوّف کی تاریخ پر ایک کتاب تاریخ تصوّف لکھنی شروع کی۔ ابتدائی خاکہ تیار کیا تاہم اقبال کو اپنی یہ تصنیف پورا کرنے کا وقت نہ مل سکا۔ اقبال کے مطابق تصوّف خودی کو کمزور کرنے کا باعث بنتا ہے۔

> "وان کریمر اور ڈوزی نے ہندوستانی ویدانت کو فارسی تصوّف کا ماخذ بتایا ہے۔ نکلسن اس کا ماخذ نو افلاطونیت کو سمجھتے ہیں۔ براؤن اسے ایک غیر جذبی سامی مذہب کے خلاف آریائی ردعمل کہتے ہیں۔ تاہم، مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظریات تصوّر تعلیل کے زیر اثر بنائے گئے ہیں جو کہ بنیادی طور پر غلط ہے۔"(64)

اقبال کے مطابق تصوّف کے باطل نظریات کی وجہ بننے والے عوامل میں ارتیابی میلانات، مسلمان مکتبہ فکر حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی کا خشک تقدس جو آزاد خیالی کے خلاف تھا۔ نیز مسلمان مکتبہ فکر کے مذہبی مناظر جو مامون کے زیر سرپرستی ہوتے تھے۔ عباسی دور کے ابتدائی زمانے میں عقلیت کی طرف رجحان جس سے مذہبی روش کم ہونے لگی اور دولت کی طرف روز بروز میلان بڑھنے لگا جس کے نتیجے میں اسلام کے اعلیٰ طبقوں میں مذہبی زندگی سے بیزاری بڑھنے لگی۔ مسیحیت کے اسلام پر اثرات شامل تھے۔ تصوّف کا لفظ حضور نبی کریم ﷺ کے دور میں موجود نہ تھا اور ان کے بہت عرصہ بعد یہ وجود میں آیا اور مسلمانوں کے زوال میں اس نے اہم کردار ادا کیا۔ قدیم اقوام کی ذہنی تاریخ کا مطالعہ اس بات کو واضح کرتا ہے کہ زوال پذیر اقوام نے ہر دور میں اس خود ساختہ تصوّف اور فنائیت کے پس پشت پناہ لی ہے۔ علمائے حق ہی تھے جنھوں نے تصوّف کے بڑھتے ہوئے رجحان کو ایک قدم آگے بڑھ کر روکا، اگر ایسا نہ کرتے تو شاید بیابانوں اور پہاڑوں کے ویرانوں میں بیٹھے رہنے والی رہبانیت باقی رہ جاتی۔ اور اگر علماء ایسا نہ کرتے تو یقیناً ایک بہت بڑے فرض کو ادا کرنے سے غفلت برتتے۔ تصوّف میں غیر اسلامی عناصر داخل ہونے کے بعد اس کی اصل روح مزید دھندلی ہوتی چلی گئی اور مسلمانوں کے لیے اس میں کوئی تسکین کا سامان نہیں ہے، اجتہاد سے دوری کا ایک بہت بڑا سبب

تصوّف ہی ہے اورہ تصوّف نے اسلامی قانون کو سر سے لے کر پاؤں تک جمود کا شکار کر دیا۔فقہاء کی خشک بحثیوں کے باعث مسلمانوں کے بہترین قانونی دماغ تصوّف کی طرف مائل ہو گئے۔ اور مسلم امہ کو عظیم نقصان برداشت کرنا پڑا۔

اقبال صرف اور صرف اس تصوّف کے قائل ہیں جس میں قرآن، سنت رسول ﷺ اور شریعت کے احکامات کی خلاف ورزی نہ ہوتی ہے اور جو طریقہ کار اور اعمال اسلام اور اس کی شریعت اور قرآن اور حدیث کے خلاف جاتے ہوں اقبال ان سے کلی طور پر لا تعلقی کا اظہار کرتے ہیں۔ یہی تصوّرات اور افکار ہمیں امام ابن تیمیہ کے ہاں بھی دیکھنے میں ملتے ہیں۔ اس طرح اس بات میں کوئی شک نہیں کہ تصوّف کے بارے میں اقبال اور امام ابن تیمیہ ایک مقام پر کھڑے نظر آتے ہیں۔ دونوں ہی ہر جگہ پر قرآن اور حدیث سے رہنمائی لینا پسند کرتے ہیں۔ دونوں تصوّف کے غیر شرعی عناصر کی واضح طور پر نشاندہی کرتے ہیں اور ان کے ماخذات بتاتے ہیں اور جہاں کہیں جو غیر اسلامی پہلو سامنے آتا ہے کھل کر اس کی مخالفت کرتے ہیں۔ اس طرح امام ابن تیمیہ اور علامہ اقبال کے افکار میں تصوّف کے بارے میں کلی طور پر ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔

ابن خلدون

ابن خلدون بیک وقت سیاستدان، مورخ، شاعر، فقیہ، قاضی صوفی، فلسفی اور سماجیات دان تھا۔ جدید فلسفہ تاریخ اور جدید تاریخ نویسی کی بنیاد رکھی۔ تمام مشرقی و مغربی مفکرین اور مصنفین اس کو علم تاریخ کا بابائے آدم تسلیم کرتے ہیں۔

اس مقالہ میں ابن خلدون کے ضمن میں چار نظریات پر بحث کی گئی: تصوّرِ تاریخ، نظریۂ عصبیت، نظریۂ نبوت، نظریۂ خلافت

- **تصوّرِ تاریخ**

ابن خلدون پہلا فلسفی تھا جس نے تاریخ کو ایک نیا رخ دیا اور بتایا کہ تاریخ نویسی محض چند واقعات لکھ دینا نہیں بلکہ مورخ کا یہ فرض ہے کہ وہ ان اسباب اور واقعات کی نشاندہی کرے جو عروج وزوال اقوام کا باعث ہیں۔ یہ کام کر کے تاریخ دان محسن انسانیت کا درجہ پا سکتا ہے، کیونکہ وہ تاریخ کے تجربات کو نہ صرف بے نقاب کرتا ہے بلکہ آئندہ آنے والے دور کے لیے رہنما خطوط بھی متعین کرتا ہے۔ ایک مورخ میں اتنی بصیرت ہونی چاہیے کہ ان قوانین پر مکمل گرفت حاصل کر سکے جو انسانی معاشرہ کے عروج وزوال کا باعث بنتے ہیں۔ تاریخی واقعات کی حقیقت تک اسی صورت میں پہنچا جا سکتا ہے کہ سائنسی طریقہ کار کے مطابق ان کا مکمل طور پر تجزیہ کیا جائے اور ان کے پس پردہ منطقی روابط کو تلاش کیا جائے۔ تعصبات، عقائد اور پہلے سے قائم شدہ مفروضات اور تصوّرات سے بلند تر ہو کر صرف اور صرف تجربی استشہاد سے کام لیا جائے تو اس علت کی پہچان ہو سکتی ہے جو مختلف واقعات اور حوادث کی کڑیوں کو باہم مربوط کرتی ہے۔ ماضی حال اور مستقبل ایک ہی سلسلے کے مختلف مراحل ہیں۔ ماضی اور حال پر صحیح نظر ہو تو مستقبل کے بارے میں بہترین پیش گوئی کی جا سکتی ہے۔ تاریخ نویسی میں محض روایات کو تسلیم کر لینے کی بجائے متعلقہ عہد کے سماجی اقتصادی اور جغرافیائی ماحول کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان روایات کی صحت وعدم صحت کا تعین کیا جانا چاہیے کوئی بھی واقعہ ہو وہ محض ایک مفرد واقعہ نہیں بلکہ طویل سلسلہ و معلومات کے کڑی ہوتا ہے، اسے اس سلسلے سے جدا کر کے دیکھنا بہت سی غلط فہمیوں کا باعث بن سکتا ہے۔ چنانچہ تاریخی واقعات بھی صرف واقعات نہیں ہوتے بلکہ اپنے زمانہ کے حالات و واقعات تمدنی اور طبعی عوامل اور بہت سے دوسرے اسباب و وجوہات کے مرہون منت ہوتے ہیں۔ ان کا اسی انداز سے تجزیہ کر کے ہی اصل حقیقت تک پہنچا جا سکتا ہے اور ان کے باطنی ربط و تعلق کے بارے میں ایک واضح اور مکمل نقشہ قائم کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا کسی قوم کی تاریخ میں اس کے عمومی مزاج کردار اور نظریات کی واضح جھلکیاں نظر آنی چاہییں۔

ان نزاکتوں کو سمجھے بغیر اور اس حقیقت کو جانے بغیر کہ تاریخ کا ہر واقعہ اپنے اندر کئی پہلو رکھتا ہے۔ اور کئی سمتوں سے اس کی حقانیت پر روشنی پڑ سکتی ہے۔ بہت سی ہولناک اغلاط کا شکار ہونے کا خطرہ رہتا ہے جسکے نتیجہ میں ایسے قصے تاریخ کا حصہ بن جاتے ہیں جو مہمل اور مضحکہ خیز ہوتے ہیں۔(65) تاریخ ایک کثیر الفوائد شعبہ علم ہے۔ جو ہمیں سابقہ امتوں کے اخلاقی حالات، انبیاء علیہم السلام کی سیرتوں اور سلاطین کی حکومتوں اور ان کی سیاستوں کے علم سے آشنا کرواتا ہے۔ تاکہ کسی کے لیئے بھی دینی و دنیاوی معاملات میں ان میں سے کسی کی پیروی کرنا مشکل نہ رہے۔ لہٰذا متعدد ماخذوں کا پتا لگانا چاہیے۔ مختلف علوم سے واقفیت ہونی چاہیے۔ مورخ فکر صحیح اور گہری نظر کا حامل ہونا چاہیے کہ وہ صداقت کی راہ پا سکے ... لغزشوں اور اغلاط سے محفوظ رہ سکے۔ خبروں میں اگر محض نقل پر نظر قاصر رکھی جائے اور اصول عادت، قواعد سیاست، طبیعت تمدن اور اجتماع انسانی کے حالات کو پیش نظر نہ رکھا جائے اور نہ غائب وغیرہ وجود کو حاضر و موجود پر قیاس کیا جائے تو مفسرین و ناقلین نقل حکایات و وقائع میں غلطیوں کے شکار ہو گئے۔ اس لیے کہ نقل پر اعتماد کیا اور ان کو نہ اصول پر کسا نہ ان کی مشابہات پر قیاس کیا۔ نہ ہی معیار و حکمت اور طبائع کائنات کی واقفیت پر ان کو سمجھا۔

اور اس کوشش میں اقبال نے ابن خلدون کے تصوّرِ تاریخ سے بھرپور استفادہ کرتے ہوئے اس کے افکار میں ان اجزاء کو تلاش کرنے کی کوشش کی جنھیں فکر جدید، زندگی اور کائنات کے حرکی تصوّر کی بنیاد قرار دیا جا سکتا ہے۔ اقبال نے قران کریم کے تصوّرِ تاریخ کو واضح کرنے کی کوشش کی اور بتایا کہ ابن خلدون کا تصوّرِ تاریخ اسلام اور قرآن کے تصوّرات کے مطابق ہے۔ بلاشبہ ابن خلدون نے تاریخ نگاری میں ایک نئے طریقہ کار کی بناڈالی اور تاریخ کو عمرانیت کے ساتھ منسلک و منظبط کر دیا۔ مشرق و مغرب کے تمام محققین و فلاسفہ کا اتفاق ہے کہ ابن خلدون ہی فلسفہ تاریخ اور علم عمرانیت کا بانی ہے۔

ابن خلدون کے تصوّرِ تاریخ میں حرکت و تغیر کو نہایت اہمیت حاصل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے اس کے خیالات کو نہایت قابل توجہ قرار دیا اور اس بات کا اظہار کیا کہ ابن خلدون کے نظریات تاریخ اسلامی فکر سے ماخوذ ہیں۔"اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو" میں اقبال جابجا ابن خلدون کے لیے رطب اللسان نظر آتے ہیں کیونکہ اقبال کے مطابق اسلامی فکر کائنات کے حرکی تصوّر کا راستہ دکھانے والوں میں ابن خلدون نہایت اہمیت کا حامل ہے۔ اقبال کے مطابق مسلم فکر کے تمام خطوط کائنات کے ایک حرکی تصوّر پر اکٹھے ہو جاتے ہیں۔ اس نظریہ کو ابن مسکویہ کے اس نظریہ سے کہ حیات ایک ارتقائی تحریک ہے اور ابن خلدون کے نظریۂ تاریخ سے مزید تقویت ملتی ہے۔

یہ فاش غلطی ہو گی اگر سوچا جائے کہ قرآن فلسفہ تاریخ کے بنیادی اصول کا امین نہیں ہے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ مقدمہ ابن خلدون کا سارا مرکزی تصوّر بظاہر اس فیضان کا نتیجہ ہے جو مصنف کو قرآن سے حاصل ہوا ہے۔ سیرتوں کے متعلق اپنا فیصلہ صادر کرنے میں بھی وہ کچھ کم قرآن کا مرہون منت نہیں ہے۔ قوم عرب کی سیرت نگاری میں جو ایک لمبی عبارت اس نے لکھی ہے اس کی مثال ہی لے لیجیے۔

اقبال دو تصوّرات کو قرانی تعلیمات کی بنیاد قرار دیتے ہیں:

1- وحدت مبداء حیات:

۲- حقیقت زمان کا ایک گہرا احساس اور زمانے میں زندگی کی مستقل اور مسلسل حرکت پذیری کا تصوّر

اقبال کے لیے ابن خلدون کا تبدیلی کی جانب رویہ باعث کشش ہے اگرچہ ابن خلدون مابعد الطبیعات کی طرف مائل نہ تھے لیکن ان کے تصوّر زمان کی بدولت اقبال اسے برگساں کا پیش رو قرار دیتے ہیں اقبال کے مطابق یہ بات نہایت اہمیت کے حامل ہے کہ ابن خلدون کی تاریخ کے تصوّرات کے مضمرات میں یہ شامل ہے کہ تاریخ وقت سے باہر نہیں بلکہ وقت کے اندر ایک مستقل اور مسلسل حرکت کا نام ہے اور یہ حرکت تخلیقی ہے نہ کہ پہلے سے طے شدہ۔

ابن مسکویہ کا یہ نظریہ کہ زندگی عبارت ہے ایک ارتقائی حرکت سے اور بیرونی کا یہ صاف و صریح اور واضح اقدام کہ کائنات کا تصوّر عمل تکوین یہ سب باتیں ابن خلدون کو ورثے میں ملیں۔ ابن خلدون کی ذہانت اور سمجھداری کے باعث قرآن کی روح جو کلی طور پر یونانیت کے منافی ہے ہمیشہ کے لیے یونانی حکمت پر غالب آگئی۔ اگرچہ بعض افراد کی خواہش یہ تھی کہ قرآن کی ترجمانی بھی فلسفہ یونان کے مطابق ہی کی جائے۔

ابن خلدون کے کچھ نفسیاتی افکار انتہائی دلچسپ تھے، اور یہ کہ وہ اگر زندہ ہوتے تو شاید مسٹر ولیم جیمز کے مختلف قسم کے مذہبی تجربات کو اپنے خیالات کے مطابق سمجھتا۔ فلنٹ بجا طور پر اس کی تعریف میں رطب اللسان ہے۔ وہ کہتا ہے افلاطون ہو یا ارسطو یا اگسٹائین، ان میں کوئی بھی اس قابل نہیں کہ اس کی ہمسری کا دعوی کر سکے۔ رہے دوسرے سو ان کا ذکر ہی کیا ہے۔ ان کا تو اس کے ساتھ نام بھی نہیں لیا جا سکتا۔ اقبال ابن خلدون کو ایک عظیم مورخ تسلیم کرتے ہیں۔ اپنے خطبات میں بہت سے مقامات پر ابن خلدون کی تعریف کی ہے اور ان کے خیالات سے فائدہ اٹھایا ہے۔ اور اس بات کا اظہار کرتے نظر آتے ہیں کہ ابن خلدون نے قرآن کی روح کو سمجھتے ہوئے تاریخ کا نظریہ پیش کیا جو آنے والی اقوام کے لیے سنگ میل ثابت ہوا۔

- **نظریۂ عصبیت**

نظریۂ عصبیت کی شہرت ابن خلدون کی مرہون منت ہے، ابن خلدون نے اسے ایک نئے معنی دیے اور ایک نیا تصوّر عصبیت قائم کیا اور اس پر اپنے فلسفۂ تاریخ کی بنیاد رکھتے ہوئے نظریۂ سلطنت قائم کیا۔

عصبیت ایک ایسی قوت ہے جو انسانی گروہوں کو اپنی ہستی منوانے، دوسروں سے آگے بڑھنے اور شاہی خاندان اور سلطنتیں بنانے پر ابھارتی ہے۔ اس اصول کی بنیاد دور اسلام و قبل اسلام اور اس کے بعد بربر اور اسلام اختیار کرنے والی دیگر اقوام کی تاریخ پر مبنی ہے۔ جیسے عرب مملکت، قریش، بالخصوص بنو عبد مناف، کی عصبیت کی پیداوار ہے۔[66] دو امور عصبیت میں قوت کا باعث ہیں، عزت و عادت کا احترام، اور جنگ و مدافعت کی ہمہ وقت حاجت۔ ہر قبیلہ چوتھی پشت میں اپنی اعلیٰ صفات کھو دیتا ہے۔ قبائل کی تقویت ان کی عصبیت میں مخفی ہے۔ آگے چل کہ وہ کہتا ہے کہ خون کی صفائی اور جنس کی پاکیزگی کے بغیر کوئی قبیلہ قوی نہیں ہو سکتا اور نہ ہی اپنے اندر عصبیت باقی رکھ سکتا ہے۔ عصبیت کے بغیر قبیلہ زندہ رہ سکتا ہے اور نہ ہی دشمن کا مقابلہ کر سکتا ہے۔[67] کسی قبیلہ پر ظلم کو اسی قبیلہ کے

بہادر و کھیا یا قرابت دار قبیلہ باہم مل کر روک سکتے ہیں اور ظلم کو ٹالتے ہیں اور یہ صورت اسی صورت میں ممکن ہے کہ وہ قبیلہ عصبیت رکھتا ہو اور سب ایک نسل کے ہوں تا کہ قبیلہ کی شان و شوکت ہو۔(68)

اقبال ملت اسلامیہ کو اپنے اجتماعی خودی اور عصبیت بیدار کرنے کا راستہ دکھاتے ہیں ان کے مطابق اگر مسلمانوں کی خودی بیدار ہو جائے تو آج پھر سے وہ اپنا کھویا ہوا مقام حاصل کر لیں گے۔ اگرچہ خطبات اقبال میں ابن خلدون کے نظریۂ عصبیت کے بارے میں اقبال کی کوئی بحث نہیں ملتی۔ تاہم اقبال کے ہاں عصبیت کا ایک واضح تصوّر پایا جاتا ہے اور ان کی خودی دراصل عصبیت کا ہی دوسرا نام ہے۔ خودی کو استحکام پہنچانے والے اور کمزور کرنے والے عناصر تقریباً وہی ہیں جو کہ ابن خلدون کے ہاں عصبیت کو تقویت دیتے ہیں اور کمزور کرتے ہیں۔

- **نظریۂ نبوت**

ابن خلدون نے اپنے فلسفہ کو قرآن اور تعلیمات انبیاء کی روشنی میں مرقوم کیا اور نبوت کی حقیقت بہترین الفاظ اور دقیق اسلوب بیان میں واضح کی ہے۔ ان کے مطابق انبیاء میں اخلاق طیبہ اور کمالات حقیقیہ کا منبع ہوتے ہیں اور محبت الٰہی ان میں فطری طور پر موجود ہوتا ہے۔ نبوت ایسا منصب نہیں جو ہر انسان کو مل جائے یہ اللہ تعالیٰ کی عطا ہے اور اس کا سلسلہ ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا ہے۔ نبوت کا تعلق عمرانی زندگی سے ہے۔ اللہ تعالیٰ نے چند اشخاص کو نبوت عطا فرمائی اور فطرت و خلقت ہی سے ان کو اپنی معرفت سے بہرہ ور کیا۔ اور ان عظیم ہستیوں کو اپنے بندوں کے درمیان رابطہ کا ذریعہ بنایا۔ انبیاء انسان کی رہنمائی کرتے ہیں خدائی احکام ان تک پہنچاتے ہیں۔ نیکی اور برائی سے آگاہ کرتے ہوئے انھیں فلاح و کامیابی کی طرف لے کر جاتے ہیں۔(69) بوقت نزول وحی ان پر ایک خاص کیفیت طاری ہو جاتی ہے اس خاص کیفیت میں فرشتہ کی ملاقات میں محو ہو جاتے ہیں جو انھیں کے لیے مناسب ہے۔ پھر اس خاص روحانی ادراک سے اتر کر انسانی ادراک کی جانب آتے ہیں۔(70) ان سے بعض ایسے افعال اور واقعات سرزد ہوتے ہیں جو عام معمولات سے مختلف اور عام انسانوں کے ادراک سے بلند ہوتے ہیں۔ ایسے فوق العادت واقعات معجزات کہلاتے ہیں۔ جو کہ نبوت کی خصوصیات میں سے ایک ہیں۔(71) سب سے عظیم اور اشرف و دلالت میں واضح تر معجزہ قرآن کریم کا ہے، جو ہمارے نبی محمدؐ پر نازل ہوا۔(72) انبیاء ہمیشہ اعلیٰ اخلاق کے علمبر دار ہوتے ہیں، نیکی اور پاک بازی ان کی فطرت میں شامل ہوتی ہے۔ بلند سیرت کے مالک ہوتے ہیں اونچے حسب و نسب سے تعلق رکھتے ہیں۔ روحانی انوار و تجلیات کا ان پر نزول ہوتا ہے ان کی زندگیاں ان کی امت کے لیے نمونہ کی حیثیت رکھتی ہے۔(73)

اقبال نبوت کے بارے میں واضح نظریہ رکھتے ہیں۔ اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو کے پانچویں خطبے میں نبوت پر تفصیل سے بحث کرتے ہیں:

> "نبوت کو صوفیانہ شعور کی ایک قسم کے طور پر بیان کیا جا سکتا ہے جس میں "وحدت کا تجربہ" اپنی حدود سے تجاوز کرتا ہے، اور اجتماعی زندگی کی قوتوں کو نئی ہدایات یا نئی شکل دینے کے مواقع تلاش کرتا ہے۔ اس کی شخصیت میں زندگی کا محدود مرکز صرف اس کی اپنی لامحدود گہرائیوں میں ڈوب جاتا ہے تاکہ وہ دوبارہ زندہ ہو، نئے جوش کے ساتھ، پرانے کو مٹانے اور زندگی کی نئی سمتوں کو ظاہر کرے۔ اپنے وجود کی اصل سے یہ رابطہ کسی بھی طرح انسان کے لیے کوئی مختص نہیں ہے۔"(74)

ابن خلدون نے نبوت اور دوسرے اقتصادی ذرائع غیب میں فرق کو واضح کیا ہے۔ اور یہ بھی کہا کے کاہن کو ادراک معلومات پر کوئی دسترس نہیں ہوتی اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی وحی شیطانی وحی ہے۔ نبوت اور ولایت میں فرق اور امتیاز اس طرح ہے جیسے نبی اور امتی میں، صوفی نبی نہیں بن سکتا۔ نبی اللہ تعالیٰ کے حکم کو عام کرتا ہے جبکہ ولی اس پر من و عن عمل کرتا ہے۔ ایک انسان ولایت کا درجہ پالے تو اسے نبوت کی شان کا پتہ چلتا ہے اور انسانی سطح پر یہ نبوت کی تصدیق کا ایک بہت بڑا ذریعہ ہے۔ اقبال کے مطابق واردات باطن یا صوفیانہ مشاہدے کی کوئی بھی شکل ہو ہمیں عقل و فکر سے کام لیتے ہوئے اس پر تنقید کرنے کی آزادی حاصل ہے۔ اس لیے اگر ہم نے ختم نبوت کو مان لیا ہے تو ہم نے اس عقیدے کو بھی مان لیا ہے کہ اب کوئی بھی شخص جو اس دعوے کا حقدار ہو ہمیں اس کی اطاعت لازم نہیں آتی، اس معاملے کو سمجھنے میں ابن خلدون کی علمی حیثیت کی تعریف کرتے ہیں کہ صرف ابن خلدون ہی تھا جس نے اس خاص علمی نہج پر قدم اٹھائے۔ اس بارے میں لکھتے ہیں:

> "صوفیانہ واردات خواہ کتنے ہی غیر معمولی اور خرق عادت کیوں نہ ہوں ایک مسلمان کو انھیں بالکل فطری واردات قرار دینا چاہیے کیونکہ انسانی تجربہ کے دوسرے گوشوں کی طرح ان کی تنقیدی چھان بین کی راہیں بھی کھلی ہوئی ہیں۔ یہ آنحضور ﷺ کے اپنے اس رویہ سے واضح ہے جو آپ ﷺ نے ابن صیاد کے وجدان نفسی کے واقعے میں اختیار کیا تھا۔ اسلام میں تصوّف کا مقصد یہ تھا کہ باطنی واردات کو نظم و ترتیب دیا جائے اگرچہ یہ مسلمہ امر ہے کہ اس موضوع پر تنہا مسلمان ابن خلدون نے ہی مکمل بحث کی ہے۔"(75)

اقبال نبوت کی تعریف کرنے اور اس کے مختلف پہلوؤں کو ذکر کرنے کے بعد صوفیانہ مشاہدہ یا ولایت کے ذریعے نبوت کو سمجھنے کی ترغیب دیتے ہیں۔ تاہم ابن خلدون اس بات کو واضح کر دیتے ہیں کہ نبوت ایک ایسی عطا ہے جس کا مشاہدہ کوئی عام انسان نہیں کر سکتا۔ نبوت کسب و ریاضت سے حاصل نہیں کی جاسکتی بلکہ یہ صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کی بخشش اور موہبت کا نتیجہ ہے۔

- **نظریہ خلافت**

ابن خلدون کے مطابق حکومت کی تین صورتیں ہیں۔ ملوکیت، سیاست عقلی اور خلافت۔

ملوکیت جو عصبیت کی طاقتوں کے ذریعے زندہ ہو وہ غلط ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ظلم و ستم کے مترادف ہے اس میں خواہشات انسانی کی روک تھام کے لیے کوئی اہتمام نہیں۔ بادشاہ رعایا کو اپنی ذاتی اغراض کے لیے استعمال کرتا ہے۔ حکمران خاندان کے پیچیدہ اغراض و کے باعث ان کی اطاعت رعایا کے لیے بہت مشکل ہوتی ہے جس کے باعث کسی ایسی طاقت ور عصبیت کا ظہور ہوتا ہے جو قتل و خونریزی عام کر دیتی ہے ان حالات میں ایسے سیاسی قوانین وضع کرنے ضروری ہیں جن پر عوام سر جھکا کر عمل کر سکے اگر کوئی مملکت سیاسی قوانین پر عمل درآمد نہ کرواسکے تو اس کا وقار قائم نہیں رہتا اور اس کا اقتدار بھی بجائے کامل ہونے کے ادھورا ہی رہ جاتا ہے۔(76)

سیاست عقلی میں یہ قباحت ہے، کہ اس میں وہ روشنی ہی مفقود ہے۔ جو دین فراہم کرتا ہے۔ اس لیے قدرتاً اس کے دائرہ اثر میں محدود دنیا ہی کے مفادات آسکتے ہیں آخرت کے تقاضوں کو سمجھنا اس کے بس کا روگ نہیں۔ ارباب اقتدار و مفکرین اور سیاسی شخصیات جو نظام حکومت وضع کریں اسے عقلی سیاست کہتے ہیں۔ ان کے سیاسی احکام محض دنیوی مقاصد اور فوائد کے لیے ہوتے ہیں۔ سیاسی حکومت عوام کو دنیوی فوائد حاصل کرنے اور نقصانات سے بچنے کے بارے میں آگاہ کرتی ہے۔(77)

خلافت میں اصلاح دنیا کے ساتھ ساتھ اصلاح آخرت کے پہلو بھی ہیں۔ اس نظام کو انبیاء علیہم السلام چلاتے ہیں۔ اور ان کے بعد ان کے خلفاء ان کی قائم مقامی کرتے ہیں۔ یہی خلافت ہے۔ اس بیان سے خلافت کا معنی بھی روشن ہو گیا اور یہ بھی کہ خلافت عوام کو شرعی نقطہ نظر کے تقاضوں کے بموجب دنیوی اور اخروی فلاح و بہبود کی طرف راہنمائی کرنے کا نام ہے۔ کیونکہ دنیوی کام بھی آخرت ہی کی طرف لوٹتے ہیں۔ خلافت حقیقت میں اللہ تعالیٰ کی نیابت ہے۔ تاکہ خلیفہ دین کی حفاظت کرے اور شریعت کے مطابق نظام حکومت قائم کرے۔(78)

ابن خلدون مقدمہ میں خلافت پر مزید بحث کرتے ہوئے خلافت کی شرائط بیان کرتے ہیں جو کہ اس طرح سے ہیں:

> "منصب خلافت کی چار شرطیں ہیں: (۱) علم (۲) عدالت (۳) کفایت (۴) حواس و اعضاء جو کی سلامتی۔ پانچویں شرط خلیفہ کا نصباً قریشی ہونا ہے لیکن اس میں اختلاف پایا جاتا ہے۔"(79)

ابن خلدون کا نظریہ خلافت پیش کرنے کے بعد اقبال پھر سے ترکی کے خلافت کے رجحان کی طرف بات کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ترکی کا رجحان ابن خلدون کے دوسرے نظریے کہ خلافت کی بنیاد ضرورت اور مصلحت پر ہے کی طرف تھا۔ ترکوں ترکوں کے مطابق یہ ایک قابل عمل خیال تھا جب اسلام کی سلطنت برقرار تھی۔ اس سلطنت کے ٹوٹنے کے بعد سے آزاد خود مختار ریاستیں وجود میں آ گئی ہیں۔ یہ نظریہ اب قابل عمل نہیں ہے اور نہ ہی مسلمان اپنی تنظیم میں اس تصوّر سے کوئی فائدہ اٹھا سکے۔ کسی بھی مفید مقصد کی تکمیل کے برعکس یہ تصوّر آزاد مسلم ریاستوں کے دوبارہ اتحاد کی راہ میں حائل ہے۔(80) ایران ہمیشہ ترکی سے جدا رہا، کیونکہ مسئلہ خلافت میں اس کو عقیدتاً ترکوں سے اختلاف تھا۔ مراکش نے بھی اس سے اعتنا برتا۔ عربوں کی ہمیشہ یہ خواہش رہی کہ اس متاع گم شدہ کو پھر سے حاصل کریں اور پھر یہ سارا افتراق و شقاق ہے کس لیے؟ محض طاقت اور سطوت کے ایک خالی خولی نشان کی خاطر جس کا مدت ہوئی خاتمہ ہو چکا ہے۔(81)

اقبال کہتے ہیں کہ ابن خلدون نے بھی واقعات کی منطق سے یہ سمجھ لیا تھا کہ ایک ایسا نظریہ پیش کیا جائے جو خلافت کے ایک بین الاقوامی اسلامی تصوّر کو سامنے لے کر آئے۔ کچھ ایسی ہی روش ترکوں کی ہے جو انھوں نے اپنے تجربات کی بنا پر اختیار کی میرے خیال کے مطابق اگر ان دلائل کو ٹھیک سمجھ لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ہمارا ذہن اب ایک ایسے بین الاقوامی نصب العین کی طرف حرکت کر رہا ہے جو گویا اسلام کا منتہائے نظر ہے، جسے ابتدائی عربی ملوکیت نے پس پردہ ہی نہیں، پس پشت ڈال رکھا تھا۔(82)

ابن خلدون اور اقبال دونوں ہی ہماری تاریخ کے لازوال اور عظیم کردار ہیں دونوں کے سامنے ہی ایک ایسی قوم تھی جو زوال کی جانب گامزن تھی اور اس کو اس کے اصل مقام پر واپس لانا مقصود تھا کہ جہاں سے وہ دوبارہ عروج کی طرف رواں دواں ہو جائے۔ ان دونوں مفکرین م کے نظریات میں معمولی فرق ہونے کے باوجود ایک گہری ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ اقبال کے مطابق ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم ماضی کے سیاسی تجربات سے سبق حاصل کریں اور نیا اجتہاد کرتے ہوئے

ایک عالمگیر خلافت کا تصوّر نافذ کریں جو کہ اس وقت عملی طور پر ختم ہو چکا ہے۔ مسلمان روبہ زوال ہیں اور مسلمانوں کی طاقت بکھر گئی ہے۔ خلافت زوال کے بعد اب ایک تماشے سے زیادہ کچھ نہیں رہ گئی مسلمانوں کے پاس طاقت نہ ہونے کی وجہ سے خلافت اب کسی لحاظ سے بھی فعال نہیں رہی۔ ان حالات میں اقبال ابن خلدون کے نظریات کو روشنی کی ایک کرن قرار دیتے ہیں۔ مسلم فلسفہ اور علامہ اقبال کے درمیان تعلق ایک فکری تسلسل اور تنقیدی ارتقاء کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ مسلم فلاسفہ نے عقل، روح، اخلاق، کائنات اور انسان جیسے بنیادی موضوعات پر گراں قدر علمی سرمایہ فراہم کیا، جس سے اقبال نے بھرپور استفادہ کیا۔ اقبال ابن مسکویہ کے نظریۂ ارتقاء، غزالی کی فکری گہرائی، ابن رشد کی عقلیت، ابن خلدون کی تاریخی بصیرت اور ابن تیمیہ کے اجتہادی مزاج کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ تاہم اقبال محض تقلید کے قائل نہیں بلکہ ہر نظریے کو قرآن اور جدید تقاضوں کی روشنی میں پرکھتے ہیں۔ انہوں نے مسلم فلسفے کو جامد روایت نہیں بلکہ زندہ تحریک سمجھا۔ اقبال کے نزدیک قدیم فلسفہ اس وقت مفید ہے جب وہ عصر حاضر کی رہنمائی کرے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ بعض یونانی اثرات اور جمود پر تنقید بھی کرتے ہیں۔ اس تقابلی جائزے سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال ماضی اور حال کے درمیان ایک فکری پل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انہوں نے مسلم فلسفے کو نئی روح، حرکت اور عملی جہت عطا کی۔ یہی ان کی فکری عظمت اور مسلم فلسفے سے حقیقی وابستگی ہے۔

زیر نظر مقالے میں اسلامی فلسفہ اور علامہ محمد اقبال کی فکر کے مابین اشتراکات اور اختلافات کا تقابلی و تجزیاتی مطالعہ کیا گیا۔ اس مطالعے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ اقبال کی فکری تشکیل اسلامی فلسفیانہ روایت سے گہری وابستگی رکھتی ہے، تاہم ان کی فکر محض سابقہ فلسفیانہ تصورات کی تکرار یا تقلید نہیں بلکہ ایک تنقیدی، تخلیقی اور تجدیدی عمل کی نمائندہ ہے۔ اقبال نے مسلم فلاسفہ کے علمی و فکری سرمائے سے استفادہ کرتے ہوئے اسے جدید عہد کے فکری، سائنسی، تہذیبی اور اجتماعی مسائل کے تناظر میں نئے مفاہیم عطا کیے۔ اسلامی فلسفے اور اقبال کی فکر میں تصورِ خدا، حقیقتِ وجود، انسان کی معنوی حیثیت، اخلاق، علم، عقل اور روحانی شعور کے حوالے سے نمایاں اشتراکات پائے جاتے ہیں۔ دونوں فکری روایتوں میں کائنات کو ایک بامقصد حقیقت کے طور پر دیکھنے، انسانی عقل کی اہمیت تسلیم کرنے اور اخلاقی و روحانی ارتقا کو انسانی زندگی کا بنیادی مقصد قرار دینے کی جہت نمایاں ہے۔ تاہم اقبال کا امتیاز یہ ہے کہ وہ ان تصورات کو ایک متحرک اور ارتقائی تصورِ حیات کے ساتھ مربوط کرتے ہیں۔ اقبال کے تصورِ خودی نے اسلامی فلسفیانہ روایت میں انسان کے مقام کو ایک منفرد اور فعال زاویے سے نمایاں کیا۔ ان کے نزدیک انسان محض کائنات کا مشاہدہ کرنے والا وجود نہیں بلکہ عمل، تخلیق، خود شناسی اور تعمیرِ عالم کی صلاحیت رکھنے والی ہستی ہے۔ اسی طرح اقبال نے عقل کو وحی کا متبادل قرار دینے کے بجائے اسے دینی اور روحانی تجربے کے ساتھ مربوط کرنے کی کوشش کی۔ ان کی فکر میں عقل، تجربہ، وحی اور وجدان ایک وسیع تر علمی و روحانی نظام کے مختلف پہلو بن جاتے ہیں۔ دوسری جانب اقبال نے بعض کلاسیکی فلسفیانہ تصورات، خصوصاً جامد مابعد الطبیعیاتی تصورات اور محض عقلی قیاس پر مبنی مناہج کو جدید انسانی تجربے اور اسلامی روحِ حیات کی روشنی میں از سرِ نو پرکھا۔ "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" میں ان کا بنیادی مقصد اسلامی فکر کو جدید علمی ماحول سے ہم آہنگ کرنا اور مذہبی شعور کو عصری سوالات کے مقابل فعال بنانا تھا۔ حاصلِ بحث یہ ہے کہ اقبال اسلامی فلسفے کے نہ صرف وارث بلکہ اس کے تنقیدی شارح اور تخلیقی مجدد بھی ہیں۔ ان کی فکر کلاسیکی اسلامی روایت اور جدید فکری تقاضوں کے درمیان ایک مؤثر علمی و فکری پل قائم کرتی ہے۔ اسلامی فلسفہ اور اقبال کا تقابلی مطالعہ اس امر کی وضاحت کرتا ہے کہ اسلامی فکر ایک جامد روایت نہیں بلکہ اجتہاد، تحقیق، مکالمے اور تخلیقی تعبیر کے ذریعے ہر عہد کے نئے مسائل سے تعامل کی صلاحیت رکھتی ہے۔ یہی پہلو اقبال کی فکر کو عصر حاضر میں بھی علمی، فلسفیانہ اور تہذیبی اعتبار سے اہم بناتا ہے۔

حوالہ جات

(1) فخری، ماجد، " اسلامی فلسفے کی تاریخ"(مترجم: شہزاد احمد)، ص345

(2) ناصر، احمد، نصیر، ڈاکٹر، " سرگزشت فلسفہ " (حصہ دوم)، ص311

(3) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "فلسفہ عجم"، (مترجم: میر حسن الدین)، ص40

(4) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ"، (مترجم: سید نذیر نیازی)، ص۳۷

(5) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ"، (مترجم: سید نذیر نیازی)، ص201، 202

(6) Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 106, 107

(7) عبد الخالق، ڈاکٹر + شیدائی، یوسف، "مسلم فلسفہ"، ص196 تا198

(8) .Iqbal, Muhammad, The Development of Metaphysics in Persia, p. 30

(9) ناصر، احمد، نصیر، ڈاکٹر، " سرگزشت فلسفہ " (حصہ دوم)، ص313

(10) عبدالخالق، ڈاکٹر + شیدائی، یوسف، "مسلم فلسفہ"، ص۱۹۹، ۲۰۰

(11) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "مضامین اقبال"، (مرتبہ: تصدق حسین تاج)، (حیدرآباد: حسامی بک ڈپو، طبع دوم ۱۹۸۵ء)، ص272، 273

(12) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "حرفِ اقبال"، (اسلام آباد: علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، طبع اول اگست ۱۹۸۴ء)، ص18

(13) .Iqbal, Muhammad, The Development of Metaphysics in Persia, p. 30

(14) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "فلسفہ عجم"، (مترجم: میر حسن الدین)، ص77، 78

(15) ملک، اختر، حسن، ڈاکٹر، "اقبال اور مسلم مفکرین"، ص58

(16) غزالی، ابو حامد، امام" تھافت الفلاسفہ" (مترجم: مولانا محمد حنیف ندوی)، (لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، طبع سوم ۱۹۹۵ء)، ص210

(17) عبدالخالق، ڈاکٹر + شیدائی، یوسف، "مسلم فلسفہ"، ص220

(18) حنیف ندوی، مولانا، "غزالی کا نظریۂ تعلیل" مشمولہ ماہنامہ "ثقافت"، لاہور، جولائی ۱۹۵۹ء، ص۱۴، ۱۵

(19) غزالی، ابو حامد، امام، "حقیقت روح انسانی"، کراچی: دار الاشاعت، س ن، ص۱۰

(20) ناصر، احمد، نصیر، ڈاکٹر، " سرگزشت فلسفہ " (حصہ دوم)، ص۴۳۵

(21) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "فلسفہ عجم"، (مترجم: میر حسن الدین)، ص۷۹، ۸۰

(22) ایضاً، ص۱۵۹

(23) عبدالخالق، ڈاکٹر + شیدائی، یوسف، "مسلم فلسفہ"، ص۲۰۹، 210

(24) فخری، ماجد، " اسلامی فلسفے کی تاریخ" (مترجم: شہزاد احمد)، ص215، 216

(25) عبدالخالق، ڈاکٹر + شیدائی، یوسف، "مسلم فلسفہ"، ص257

(26) Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p.4

(27) ناصر، احمد، نصیر، ڈاکٹر، " سرگزشت فلسفہ " (حصہ دوم)، ص۵۲۵

(28) اقبال، جاوید، ڈاکٹر، "افکار اقبال تشریحات جاوید"، ص100، 101

(29) ناصر، احمد، نصیر، ڈاکٹر، " سرگزشت فلسفہ " (حصہ دوم)، ص522 تا 525

(30) Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 89

(31) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ"، (مترجم: سید نذیر نیازی)، ص179، 180

(32) ناصر، احمد، نصیر، ڈاکٹر، " سرگزشت فلسفہ " (حصہ دوم)، ص517

(33) Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 44

(34) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ"، (مترجم: سید نذیر نیازی)، ص102

(35) ایضاً، ص۱۱۵

(36) ایضاً، ص۱۳۲

(37) ناصر، احمد، نصیر، ڈاکٹر، " سرگزشت فلسفہ " (حصہ دوم)، ص521،522

(38) عبد السلام ندوی، "حکمائے اسلام"، اعظم گڑھ: مطبع معارف، ۱۹۵۶ء، ج۲، ص209 تا 212

(39) Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 57

(40) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ"، (مترجم: سید نذیر نیازی)، ص51

(41) Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 23, 24

(42) Ibid., p. 24

(43) ناصر، احمد، نصیر، ڈاکٹر، " سرگزشت فلسفہ " (حصہ دوم)، ص541،542

(44) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ"، (مترجم: سید نذیر نیازی)، ص95

(45) ایضاً، ص۱۰۰

(46) ایضاً، ص۱۰۱

(47) ایضاً، ص۴۹

(48) Sharif M.M., History of Muslim Philosophy , Karachi: Royal Book Company, 1983, vol. 2, p. 804, 805

(49) ابو زہرہ، محمد، "حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ"، (مترجم: سید رئیس احمد جعفری)، ص371

(50) ایضاً، ص۳۷۹

(51) Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 3

(52) Ibid.

(53) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ"، (مترجم: سید نذیر نیازی)، ص195

(54) ایضاً، ص۱۹۶

(55) ایضاً، ص۱۹۶

(56) ابو زہرہ، محمد، "حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ"، (مترجم: سید رئیس احمد جعفری)، ص660 تا 664

(57) ایضاً، ص۶۶۸،۶۶۹

(58) Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 117

(59) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ"، (مترجم: سید نذیر نیازی)، ص222

(60) اقبال، جاوید، ڈاکٹر، "خطبات اقبال تسہیل و تفہیم"، ص181

(61) Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 118 to 120

(62) اقبال، محمد، ڈاکٹر، ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ''، (مترجم: سید نذیر نیازی)، ص226

(63) ندوی، حنیف، محمد، مولانا، ''عقلیات ابن تیمیہ''، لاہور: ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۲۰۰۱ء، ص276

(64) Iqbal, Muhammad, The Development of Metaphysics in Persia, p. 73, 74.

(65) ندوی، حنیف، محمد، مولانا، ''افکار ابن خلدون''، ص 91

(66) ''اردو دائرہ معارف اسلامیہ''، لاہور: دانش گاہ پنجاب، طبع اول، ۱۹۷۶ء، ج ۱۳، ص ۳۶۰، ۳۶۱

(67) جمعہ، لطفی، محمد، ''تاریخ فلاسفۃ الاسلام''، (مترجم: ڈاکٹر میر ولی الدین)، ص ۲

(68) ابن خلدون، ''مقدمہ ابن خلدون''، (مترجم: مولانا سعد حسن خان یوسفی)، (کراچی: نور محمد اصح المطابع، س ن)، ص ۱۵۳

(69) عبد الخالق، ڈاکٹر + شیدائی، یوسف، ''مسلم فلسفہ''، ص ۲۷۸

(70) ابن خلدون، ''مقدمہ ابن خلدون''، (مترجم: مولانا سعد حسن خان یوسفی)، ص ۱۱۵

(71) عبد الخالق، ڈاکٹر + شیدائی، یوسف، ''مسلم فلسفہ''، ص ۲۷۹

(72) ابن خلدون، ''مقدمہ ابن خلدون''، (مترجم: مولانا سعد حسن خان یوسفی)، ص ۱۱۷

(73) ایضاً، ص ۱۱۶، ۱۱۷

(74) Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 100

(75) Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 101, 102

(76) ابن خلدون، ''مقدمہ ابن خلدون''، (مترجم: مولانا راغب رحمانی)، ص ۳۱۵

(77) ایضاً، ص ۳۱۵، ۳۱۶

(78) ایضاً، ص316، 317

(79) ندوی، حنیف، محمد، مولانا، ''افکار ابن خلدون''، ص ۱۴۵

(80) Ibid., p. 125

(81) اقبال، محمد، ڈاکٹر، ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ''، (مترجم: سید نذیر نیازی)، ص232

(82) ایضاً، ص ۲۳۲، ۲۳۳

ROMAN REFERENCES

1. *Fakhri, Majid, Islami Falsafe ki Tareekh (Mutarjim: Shehzad Ahmad), p. 345.*
2. *Nasir, Ahmad Nasir, Dr., Sarguzasht-e-Falsafa (Hissa Dom), p. 311.*
3. *Iqbal, Muhammad, Dr., Falsafa-e-Ajam (Mutarjim: Mir Hasanuddin), p. 40.*
4. *Iqbal, Muhammad, Dr., Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamia (Mutarjim: Syed Nazir Niazi), p. 37.*
5. *Iqbal, Muhammad, Dr., Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamia (Mutarjim: Syed Nazir Niazi), pp. 201–202.*
6. *Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, pp. 106–107.*
7. *Abdul Khaliq, Dr. & Shaidai, Yousaf, Muslim Falsafa, pp. 196–198.*
8. *Iqbal, Muhammad, The Development of Metaphysics in Persia, p. 30.*

9. *Nasir, Ahmad Nasir, Dr., Sarguzasht-e-Falsafa (Hissa Dom), p. 313.*
10. *Abdul Khaliq, Dr. & Shaidai, Yousaf, Muslim Falsafa, pp. 199–200.*
11. *Iqbal, Muhammad, Dr., Mazameen-e-Iqbal (Murattaba: Tasadduq Hussain Taj), (Hyderabad: Hasami Book Depot, Taba-e-Dom, 1985), pp. 272–273.*
12. *Iqbal, Muhammad, Dr., Harf-e-Iqbal, (Islamabad: Allama Iqbal Open University, Taba-e-Awwal, August 1984), p. 18.*
13. *Iqbal, Muhammad, The Development of Metaphysics in Persia, p. 30.*
14. *Iqbal, Muhammad, Dr., Falsafa-e-Ajam (Mutarjim: Mir Hasanuddin), pp. 77–78.*
15. *Malik, Akhtar Hasan, Dr., Iqbal aur Muslim Mufakkireen, p. 58.*
16. *Ghazali, Abu Hamid, Imam, Tahafut-ul-Falasifa (Mutarjim: Maulana Muhammad Hanif Nadvi), (Lahore: Idara Saqafat-e-Islamia, Taba-e-Som, 1995), p. 210.*
17. *Abdul Khaliq, Dr. & Shaidai, Yousaf, Muslim Falsafa, p. 220.*
18. *Hanif Nadvi, Maulana, "Ghazali ka Nazariya-e-Ta'leel," mashmoola Mahnama Saqafat, Lahore, July 1959, pp. 14–15.*
19. *Ghazali, Abu Hamid, Imam, Haqeeqat-e-Rooh-e-Insani, (Karachi: Dar-ul-Ishaat, S.N.), p. 10.*
20. *Nasir, Ahmad Nasir, Dr., Sarguzasht-e-Falsafa (Hissa Dom), p. 435.*
21. *Iqbal, Muhammad, Dr., Falsafa-e-Ajam (Mutarjim: Mir Hasanuddin), pp. 79–80.*
22. *Ibid., p. 159.*
23. *Abdul Khaliq, Dr. & Shaidai, Yousaf, Muslim Falsafa, pp. 209–210.*
24. *Fakhri, Majid, Islami Falsafe ki Tareekh (Mutarjim: Shehzad Ahmad), pp. 215–216.*
25. *Abdul Khaliq, Dr. & Shaidai, Yousaf, Muslim Falsafa, p. 257.*
26. *Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 4.*
27. *Nasir, Ahmad Nasir, Dr., Sarguzasht-e-Falsafa (Hissa Dom), p. 525.*
28. *Iqbal, Javed, Dr., Afkar-e-Iqbal: Tashreehat-e-Javed, pp. 100–101.*
29. *Nasir, Ahmad Nasir, Dr., Sarguzasht-e-Falsafa (Hissa Dom), pp. 522–525.*
30. *Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 89.*
31. *Iqbal, Muhammad, Dr., Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamia (Mutarjim: Syed Nazir Niazi), pp. 179–180.*
32. *Nasir, Ahmad Nasir, Dr., Sarguzasht-e-Falsafa (Hissa Dom), p. 517.*
33. *Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 44.*
34. *Iqbal, Muhammad, Dr., Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamia (Mutarjim: Syed Nazir Niazi), p. 102.*
35. *Ibid., p. 115.*
36. *Ibid., p. 132.*
37. *Nasir, Ahmad Nasir, Dr., Sarguzasht-e-Falsafa (Hissa Dom), pp. 521–522.*
38. *Abdul Salam Nadvi, Hukama-e-Islam, (Azamgarh: Matba' Maarif, 1956), Vol. 2, pp. 209–212.*
39. *Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 57.*
40. *Iqbal, Muhammad, Dr., Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamia (Mutarjim: Syed Nazir Niazi), p. 51.*
41. *Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, pp. 23–24.*
42. *Ibid., p. 24.*
43. *Nasir, Ahmad Nasir, Dr., Sarguzasht-e-Falsafa (Hissa Dom), pp. 541–542.*
44. *Iqbal, Muhammad, Dr., Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamia (Mutarjim: Syed Nazir Niazi), p. 95.*
45. *Ibid., p. 100.*
46. *Ibid., p. 101.*
47. *Ibid., p. 49.*

48. *Sharif, M. M., History of Muslim Philosophy, Karachi: Royal Book Company, 1983, Vol. 2, pp. 804–805.*
49. *Abu Zahrah, Muhammad, Hayat-e-Shaikh-ul-Islam Ibn Taymiyyah (Mutarjim: Syed Rais Ahmad Jafari), p. 371.*
50. *Ibid., p. 379.*
51. *Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 3.*
52. *Ibid.*
53. *Iqbal, Muhammad, Dr., Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamia (Mutarjim: Syed Nazir Niazi), p. 195.*
54. *Ibid., p. 196.*
55. *Ibid., p. 196.*
56. *Abu Zahrah, Muhammad, Hayat-e-Shaikh-ul-Islam Ibn Taymiyyah (Mutarjim: Syed Rais Ahmad Jafari), pp. 660–664.*
57. *Ibid., pp. 668–669.*
58. *Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 117.*
59. *Iqbal, Muhammad, Dr., Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamia (Mutarjim: Syed Nazir Niazi), p. 222.*
60. *Iqbal, Javed, Dr., Khutbat-e-Iqbal: Tasheel-o-Tafheem, p. 181.*
61. *Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, pp. 118–120.*
62. *Iqbal, Muhammad, Dr., Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamia (Mutarjim: Syed Nazir Niazi), p. 226.*
63. *Nadvi, Hanif, Muhammad, Maulana, Aqliyat-e-Ibn Taymiyyah, (Lahore: Idara Saqafat-e-Islamia, 2001), p. 276.*
64. *Iqbal, Muhammad, The Development of Metaphysics in Persia, pp. 73–74.*
65. *Nadvi, Hanif Muhammad, Maulana, Afkar-e-Ibn Khaldun, p. 91.*
66. *Urdu Daira-e-Maarif-e-Islamia, (Lahore: Danish Gah Punjab, Taba-e-Awwal, 1976), Vol. 13, pp. 360–361.*
67. *Jum'ah, Muhammad Lutfi, Tareekh-e-Falasifat-ul-Islam (Mutarjim: Dr. Mir Waliuddin), p. 2.*
68. *Ibn Khaldun, Muqaddama Ibn Khaldun (Mutarjim: Maulana Saad Hasan Khan Yousafi), (Karachi: Noor Muhammad Asah-ul-Matabi, S.N.), p. 153.*
69. *Abdul Khaliq, Dr. & Shaidai, Yousaf, Muslim Falsafa, p. 278.*
70. *Ibn Khaldun, Muqaddama Ibn Khaldun (Mutarjim: Maulana Saad Hasan Khan Yousafi), p. 115.*
71. *Abdul Khaliq, Dr. & Shaidai, Yousaf, Muslim Falsafa, p. 279.*
72. *Ibn Khaldun, Muqaddama Ibn Khaldun (Mutarjim: Maulana Saad Hasan Khan Yousafi), p. 117.*
73. *Ibid., pp. 116–117.*
74. *Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 100.*
75. *Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, pp. 101–102.*
76. *Ibn Khaldun, Muqaddama Ibn Khaldun (Mutarjim: Maulana Raghib Rahmani), p. 315.*
77. *Ibid., pp. 315–316.*
78. *Ibid., pp. 316–317.*
79. *Nadvi, Hanif Muhammad, Maulana, Afkar-e-Ibn Khaldun, p. 145.*
80. *Ibid., p. 125.*
81. *Iqbal, Muhammad, Dr., Tashkeel-e-Jadeed Ilahiyat-e-Islamia (Mutarjim: Syed Nazir Niazi), p. 232.*
82. *Ibid., pp. 232–233.*