شرح خطبات اقبال؛ پہلا خطبہ

(۲)

ڈاکٹر خضر یٰسین

This series of essays consists of expository and explanatory study of Iqbal's lectures. In this series, analysis of premises and ultimate consequences of concepts in Iqbal's lectures has been presented in light of Muslim thought. First essay of the series has already been published in the last edition of Iqbaliyat magazine. In which the first episode of expository and explanatory analysis of the first lecture were presented, the second episode is being published in this edition of the magazine. The concepts presented in the lectures may not be new in Muslim thought, however their style of expression is quite appealing for the modern mind. Further explanatory annotations can be helpful in understanding these lectures. Some areas of the lectures are relatively difficult while some are relatively easy. Along with clarifying the difficult areas of Iqbal's lectures, an effort has been made to further simplify the easier areas so that Iqbal's position may become clear to every reader. Furthermore, a major objective of this series of essays, is to highlight the philosophical importance of Iqbal's thought.

اقبال وجدان اور عقل کو ایک دوسرے کے لیے ضروری بتانے کے بعد ایک اور طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ یہ ایک پوشیدہ سوال ہے جس کا وہ جواب دیتے ہیں: اسلام میں مذہبی عقائد کے لیے عقلی اساس کی جستجو کا آغاز کس دور میں ہوا ہے؟ جواب میں کہتے ہیں: اسلام میں مذہبی عقائد کی عقلی جستجو کا آغاز خود نبی علیہ السلام کی ذات سے ہی شروع ہو گیا تھا۔ گویا rational metaphysics کی طلب، دور جدید کے انسان کا ذہنی تقاضا نہیں ہے بلکہ اس کی طلب خود نبی علیہ السلام کو بھی تھی۔ وہ کہتے ہیں:

> The search for rational foundations in Islam may be regarded to have begun with the Prophet himself His constant prayer was: "God! grant me knowledge of the ultimate nature of things!"

اسلام کی عقلی اساسیات کی جستجو کا آغاز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارک ہی سے ہو گیا تھا۔ آپ ہمیشہ دعا

کیا کرتے تھے؛ اے اللہ مجھے اشیاء کی فطرت اصلی کا علم عطا فرما دے۔(۲۹)

آنجناب علیہ السلام کی طرف منسوب اس دعا سے اقبال یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اسلام میں ایمان کی عقلی اساسیات کی جستجو کا آغاز، آنجناب علیہ السلام سے ہی شروع ہوگیا تھا۔ اسی مفہوم میں ایک اور مستند دعا کتب حدیث میں مروی ہے جو نبی علیہ السلام کے بجائے عمر رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب ہے؛

اللھم ارنی الحق حقا و ارزقنی اتباعہ و ارنی الباطل باطلا و ارزقنی اجتنابہ(۳۰)

اے اللہ مجھے حق کو حق دیکھا اور اس کی اتباع نصیب فرما اور باطل کو باطل دیکھا اور اس سے اجتناب عطا فرما۔

اسی سلسلہ کلام کو جاری رکھتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

> The work of later mystics and non-mystic rationalists forms an exceedingly instructive chapter in the history of our culture, inasmuch as it reveals a longing for a coherent system of ideas, a spirit of whole-hearted devotion to truth, as well as the limitations of the age, which rendered the various theological movements in Islam less fruitful than they might have been in a different age.

مابعد کے تصوف اور تصوف کے باہر کے حکما نے ہماری تاریخ ثقافت میں انتہائی اعلیٰ درجے کی حکمت کے باب مرتب کیے ہیں، اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ منظم و مربوط تصورات کی تشکیل سے کس قدر تعلق خاطر رکھتے تھے، سچائی کے ساتھ ان کی مخلصانہ لگن کس قدر تھی، اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ زمانے کی حدود کے پیش نظر بعض کلامی تحریکیں عالم اسلام میں کیوں فروغ نہ پا سکیں جو کسی دوسرے دور میں پا سکتی تھیں۔ (۳۱)

علامہ اقبال کے پیش نظر تاریخ تصوف کب سے شروع ہوتی ہے؟ اولین دور کب سے شروع ہوتا ہے اور کہاں ختم ہوتا ہے؟ اور مابعد کا دور کب سے شروع ہوتا ہے؟ یہ کچھ سوالات ایسے ہیں تحقیق کا ایک طالب علم ان کے جواب جاننا چاہتا ہے۔ بظاہر علامہ کے ان خطبات میں یا دوسری تحریروں میں ان کا جواب متعین شکل میں نہیں ملتا۔ اس کی وجہ واضح ہے کہ ان خطبات میں وہ اپنے فلسفیانہ افکار پیش کر رہے تھے جو کسی بھی لحاظ سے تعلیمی مقالہ نہیں تھا اور نہ اسے انہیں ایک تعلیمی مقالے کی شکل میں پیش کرنے کی ضرورت تھی۔

وہ فرماتے ہیں:

> As we all know, Greek philosophy has been a great cultural force in the history of Islam. Yet a careful study of the Qur'an and the various schools of scholastic theology that arose under the inspiration of Greek thought disclose the remarkable fact that while Greek philosophy very much broadened the outlook of Muslim thinkers, it, on the whole, obscured their vision of the Qur'an.

جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں، یونانی فلسفہ تاریخ اسلام میں زبردست ثقافتی قوت بن کر رہا ہے۔ قرآن پاک کا محتاط مطالعہ اور علم کلام کے مختلف مکاتب جو فلسفہ یونان کے زیر اثر پروان چڑھے ہیں، اس حقیقت کو عیاں

کرتے ہیں کہ اگرچہ فلسفہ یونان نے ان کے نقطہ نظر کو بہت کچھ کشادہ کر دیا تھا، تاہم مجموعی طور پر قرآن پاک کی نسبت ان کے زاویہ نگاہ کو الجھاو کا شکار بنا دیا تھا۔(۳۲)

علامہ کی یہ بات درست ہے کہ یونان کے فلسفہ نے مسلم حکما اور متکلمین کو بہت متاثر کیا تھا۔ لیکن فلسفہ یونان کے زیر اثر، قدیم مسلم فلاسفہ اور علم کلام کے ماہرین کی بابت جو کچھ وہ بتا رہے ہیں، یہی بات مغرب کے فکر و فلسفہ کے حوالے سے جدید طبعی سائنسی نظریات کے متعلق خود علامہ رحمہ اللہ پر بھی سچی بیٹھتی ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے علامہ اقبال مغرب کے ان فلسفیانہ خیالات پر مبنی طبعی سائنسی نظریات سے نہ صرف متاثر ہوئے ہیں بلکہ بعض اوقات تو ضرورت سے زیادہ اہمیت دیتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

قرآن مجید کے نزول کی غایت ہدایت ہے، مابعد الطبعی معلومات کا مبداء و منبع ماننا اور بنانا اس کے نزول کی غایت سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ لیکن اس جانب ہمارے متکلمین کی توجہ مبذول نہیں رہی۔

اقبال کہتے ہیں:

> Socrates concentrated his attention on the human world alone. To him the proper study of man was man and not the world of plants, insects, and stars. How unlike the spirit of the Qur'an, which sees in the humble bee a recipient of Divine inspiration and constantly calls upon the reader to observe the perpetual change of the winds, the alternation of day and night, the clouds, the starry heavens, and the planets swimming through infinite space! As a true disciple of Socrates, Plato despised sense-perception which, in his view, yielded mere opinion and no real knowledge. How unlike the Qur'an, which regards "hearing" and "sight" as the most valuable Divine gifts and declares them to be accountable to God for their activity in this world.

سقراط نے اپنی توجہ فقط عالم انسانی تک محدود رکھی۔ اس کا خیال تھا کہ اگر انسان کا مطالعہ کرنا ہے تو انسان کا مطالعہ کرو، نباتات، حشرات اور اجرام فلکی کا مطالعہ بے سود ہے۔ قرآن پاک کی روح کس قدر مختلف ہے جو ایک حقیر مکھی کو بھی وحی خداوندی کا حامل بتاتی ہے۔ اپنے قاری کو ہواوں کے بار بار بدلنے، لیل و نہار کے تغیر، بادلوں، آسمان کے تاروں، لامحدود فضا میں تیرتے سیاروں کے مشاہدے کی طرف متوجہ کرتی ہے۔ سقراط کے سچے شاگرد کی حیثیت سے افلاطون نے ادراک بالحواس سے منہ موڑ لیا جو اس کے نزدیک حقیقت کے متعلق رائے فراہم کرتے ہیں اور اس کا حقیقی علم نہیں دیتے۔ اس کے برعکس قرآن پاک سماعت و بصارت کو انتہائی گراں قدر تحفہ بتاتا ہے اور اعلان کرتا ہے کہ خدا تعالیٰ کے حضور اس دنیا میں کیے جانے والے اعمال کے جوابدہ ہیں۔(۳۳)

فلسفہ یونان اور قرآن مجید کے متعلق اقبال کا بیان کردہ تقابل، بظاہر قابل فہم نظر نہیں آتا ہے۔ جہاں تک سقراط کا تعلق ہے تو سقراط کا مدعا یہ نہیں تھا کہ کائنات کا مطالعہ نہ کیا جائے۔ اس کا کہنا فقط یہ تھا کہ

انسان خود اپنی ذات کی طرف متوجہ ہو کر نیکی کا تصور سمجھ سکتا ہے۔ خارج سے نیکی کا تصور سمجھنا ممکن نہیں ہے۔ اخلاقی اعتبار سے خیر کیا ہے؟ اس کا ادراک خارج سے نہیں بلکہ انسان خود اپنی ہستی کے اعماق میں کر سکتا ہے۔ اقبال نے سقراط کے بیان کو سیاق و سباق سے الگ کرنے کے بعد قرآن پاک سے متصادم ظاہر کیا ہے۔

قرآن پاک نے انسان میں نیکی کے ادراک کو خارج کے مطالعے سے مربوط نہیں کیا۔ آفاق و انفس کا مطالعہ انسان میں ''انابت الی اللہ'' پیدا کرتا ہے جو ایک ایمانی اور مذہبی جذبہ ہے۔ مطالعہ کائنات سے اقبال کا مدعا ''انابت الی اللہ'' کا ایمانی یا مذہبی جذبہ بیدار کرنا نہیں ہے، وہ قرآن پاک کی ان آیات سے عقلی مابعدالطبیعیات rational metaphysics کی تشکیل کی جانب متوجہ ہونا چاہتے ہیں اور یوں ان کے خیال میں انابت اللہ کے بجائے انسان میں خلافت اللہ پیدا ہو گی۔

افلاطون پر اقبال کی تنقید جس درجہ عالمانہ ہونی چاہیے تھی، اس کے لیے افلاطون کے نظریہ کی مکمل فلسفیانہ تحلیل درکار تھی۔ بظاہر اقبال، افلاطون کے نظریے کی فلسفیانہ تحلیل کی جانب متوجہ نہیں ہوتے۔ موجود فی الخارج اور موجود فی الذہن یا بہ الفاظ دیگر خارجی اور ذہنی کا فرق پیش نظر نہ ہو تو اس طرح کی تنقید غیر معمولی بات نہیں ہوتی۔ معلوم تاریخ فکر میں افلاطون شاید پہلا مفکر ہے جس نے خارجی اور ذہنی کے خصائص و صفات کا درست ادراک کیا ہے۔ وہ دونوں کے خصائص کا شعوری ادراک کرنے میں یقیناً کامیاب ہوا ہے مگر دونوں کی تالیف کے شعور تک رسائی نہ پانے کی وجہ سے ذہنی کو خارجی کے بالمقابل زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ ذہنی وجود کی خاصیت یہ ہے کہ وہ کلی ہے، واجب ہے، مطلق ہے اور قدیم ہے۔ خارجی وجود چونکہ جزوی ہے، ممکن ہے، اضافی ہے اور حادث ہے اس لیے افلاطون اسے غیر حقیقی سمجھ کر ذہنی کی طرف متوجہ ہوا ہے جسے وہ عالم مثال کا نام دیتا ہے۔

قرآن پاک نے سماعت و بصارت کو اللہ کے حضور یقیناً جوابدہ قرار دیا ہے بلکہ ایک مقام پر تو فرمایا گیا

''**و ما الحیاۃ الدنیا فی الاخرۃ الا متاع**''[الرعد:۲۶]

قرآن پاک کا مدعا اس آیت سے بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ اس آیت سے عالم خارجی کے متعلق فلسفیانہ موقف بیان کرنے کے بجائے انسان کو ''حکم اللہ'' کی طرف متوجہ کرنا ہے۔

آگے چل کر اقبال کہتے ہیں:

> This is what the earlier Muslim students of the Qur'an completely missed under the spell of classical speculation. They read the Qur'an in the light of Greek thought. It took them over two hundred years to perceive- though not quite clearly-that the spirit of the Qur'an was essentially anti-classical, and the result of this perception

was a kind of intellectual revolt, the full significance of which has not been realized even up to the present day.

یہ وہ شے ہے جسے قرآن پاک کے ابتدائی ادوار کے طلبہ نے، قدیم نظری فلسفے کے زیرِ طلسم نظر انداز کیا ہے۔ وہ قرآن پاک کا مطالعہ یونانی افکار کی روشنی میں کرتے رہے۔ دو سو سال لگے تب کہیں جا کر انہیں معلوم ہوا کہ قرآن پاک کی روح، قدیم نظری فلسفے سے متصادم ہے، وہ بھی بالکل واضح انداز میں نہیں۔ اس ادراک کا نتیجہ ایک عقلی بغاوت کی صورت میں نکلا، جس کی پوری اہمیت کا اندازہ آج تک نہیں لگایا جا سکا۔(۳۴)

اقبال کے بیان سے ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے تمام مسلم مفکرین، فلسفہ یونان کی فکری برتری کے زیرِ اثر آ گئے تھے۔ امر واقعہ یہ ہے مسلم مفکرین میں فلسفیانہ تفکر کا آغاز، بہت پہلے ہو چکا تھا۔ مسلم معاشرت میں فلسفہ یونان کا ابھی نام و نشان تک نہ تھا، جب مسلم فلاسفہ و مفکرین دینی اخبار و احکام کے متعلق فلسفیانہ اصول و ضوابط مرتب کرنے کے بعد عمل میں لا چکے تھے۔ جہاں تک یونانی فکر و فلسفے کا تعلق ہے تو مسلم فلاسفہ نے اس کا مطالعہ پوری ایمان داری سے کیا۔ پورے اخلاص کے ساتھ اسے اپنایا اور ذوق و شوق سے اپنے فلسفیانہ تفکر و تدبر کا موضوع بنایا۔ ہمارے خیال میں علامہ نے عجلت میں یہ نتیجہ اخذ کیا ہے۔

جس دو سو سال کا اقبال ذکر کر رہے ہیں یہ شاید خلافت عباسیہ کے دورِ تراجم سے امام غزالی کے فکری تحول تک کا دورانیہ ہے۔ اس دوران میں مسلم فکر میں کئی نشیب و فراز آئے ہیں، جن کی طرف خود اقبال نے بھی نشاندہی کی ہے۔ علم کلام کے بڑے مکاتب فکر غزالی کے فکری تحول سے بہت پہلے وجود میں آ چکے تھے۔ جو اپنا مستقل منہاج وضع بھی کر چکے تھے۔ علم کلام کے بعض مکاتب یونانی فکر و فلسفہ سے بلاواسطہ اور صراحتاً متصادم رہے ہیں۔ یہ تاثر کچھ عجیب سا معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں میں فکرِ یونان کے خلاف بغاوت دو سو سال بعد پیدا ہوئی تھی۔

اقبال کہتے ہیں:

It was partly owing to this revolt and partly to his personal history that Ghazali, based religion on philosophical scepticism- a rather unsafe basis for religion and not wholly justified by the spirit of the Qur'an. Ghazali's chief opponent, Ibn Rushd, who defended Greek philosophy against the rebels, was led, through Aristotle, to what is known as the doctrine of Immortality of Active Intellect, a doctrine which once wielded enormous influence on the intellectual life of France and Italy, but which, to my mind, is entirely opposed to the view that the Qur'an takes of the value and destiny of the human ego.Thus Ibn Rushd lost sight of a great and fruitful idea in Islam and unwittingly helped the growth of that enervating philosophy of life which obscures man's vision of himself, his God, and his world.

کچھ اس ذہنی بغاوت کی وجہ اور کچھ غزالی کی اپنے شخصی حالات کی وجہ تھی کہ غزالی نے مذہب کی اساس فلسفیانہ تشکیک پر رکھی جو مذہب کی غیر محفوظ اساس تھی اور قرآن پاک کی روح کے مکمل طور پر ہم آہنگ نہیں

تھی۔ غزالی کے بڑے مخالف ابن رشد تھے، جنھوں نے ارسطو کی سربراہی میں عقل فعال کی بقا کے عقیدے کا دفاع کیا اور یونانی فلسفے کے خلاف اٹھنے والی بغاوت کا ڈٹ کر مقابلہ کیا، ایک وقت تھا جب عقل فعال کی بقا کا عقیدے نے فرانس اور اٹلی کے عقلی حلقوں میں بہت مقبول رہا ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ قرآن نے ''انسانی انا'' اور اس کی تقدیر اور غایت کی بابت جو بتایا ہے یہ اس کے بالکل مخالف ہے۔ یوں ابن رشد اسلام کے ایک اہم اور پرمعنی تصور کے فہم سے قاصر رہا اور نادانستہ ایک ایسے فرسودہ اور سست رگ فلسفہ حیات کے نشوونما کا سبب بنا جس سے انسان کو نہ تو اپنی ذات میں کوئی بصیرت حاصل ہوتی ہے، نہ خالق کائنات اور کائنات میں۔(۳۵)

سوال یہ ہے:

۱۔ غزالی کی فلسفیانہ تشکیک کیا تھی؟

۲۔ کیا غزالی نے واقعتاً مذہب کی بنیاد، فلسفیانہ تشکیک پر رکھی ہے؟

۳۔ عقل فعال کا فلسفیانہ تصور کیا ہے؟ کیا ابن رشد نے عقل فعال کی بقا پر اصرار کیا ہے؟

۴۔ کیا ابن رشد کا فکری محرک ارسطو کا دفاع تھا؟

۵۔ قرآن پاک نے ''انسانی انا'' اور اس کی تقدیر اور غایت کی بابت جو بتایا ہے، اقبال نے اسے کس طرح پیش کیا ہے؟

۱۔ غزالی کی فلسفیانہ تشکیک کیا تھی؟

پہلے یہ سمجھ لیں، فلسفہ میں جسے تشکیک یا scepticism کہا جاتا ہے، وہ لفظ تشکیک کے عام اور مروج معنی سے بہت مختلف ہے۔ کوئی فلسفی اپنی فلسفیانہ انکوائری کا آغاز شک سے کرتا ہے تو یہ فلسفیانہ تشکیک یا philosophical scepticism نہیں ہے۔ لیکن جب ایک فلسفی اپنی انکوائری مکمل کر لیتا ہے اور اس کی انکوائری اس نتیجے پر پہنچے کہ حقیقت کا درست ادراک ممکن نہیں ہے یا حقیقت نفس الامری کچھ نہیں ہے تو اسے philosophical scepticism یا فلسفیانہ تشکیک کہا جاتا ہے۔ امام غزالیؒ اپنی فلسفیانہ انکوائری کا آغاز انسان کے اس یقین کی نفی سے کرتے ہیں کہ علت و معلول کا مقولہ میں مضمر تعلق غیر یقینی ہے۔ اس کی وجہ بتاتے ہوئے وہ کہتے ہیں: علت اور معلول کا باہمی تعلق ارادہ ایزدی پر منحصر ہے۔ کائنات کا وجود ارادہ الٰہی سے مشروط ہے۔ اللہ تعالی اگر نہ چاہے تو علت کے بعد معلول کا ظہور نہیں ہو سکتا۔ یہاں دو باتیں قابل غور ہیں: ایک یہ غزالی کو اپنی فلسفیانہ انکوائری کا آغاز ایک مذہبی عقیدے سے کر رہے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ مذہب ہی کی نظر سے وہ کائنات کے وجود اور ظہور کو غیر یقینی ظاہر کرتے ہیں۔ حالانکہ قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے؛

. . . ربنا ما خلقت هذا باطلا . . . [آلِ عمران:۱۹۱]

معلول کا وقوع علت کے وقوع کے ساتھ مشروط ہوتا ہے اور زمانی اعتبار سے اس دوران میں معدوم ہوتا ہے جب علت بطور علت فعال ہوتی ہے۔ غزالی کی انکوائری یہاں تک فلسفیانہ ہے۔ مگر علت و معلول کے تعلق کو غیر یقینی ظاہر کرنے کے لیے وہ کہتے ہیں کہ کائنات کا وجود ارادہ ایزدی پر منحصر ہے۔ علت کے بعد معلول لازماً ظہور میں آئے گا، یہ گویا ارادہ ایزدی کی نسبت حکم لگانا ہے۔ کسی ہستی کے آزاد ارادے کی بابت اس طرح حکم لگانا ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا معلول بطور معلول وقوع پذیر ہوگا، یہ ایک غیر یقینی امر ہے۔ غزالی کے نتائج فکر کائنات کی نسبت ہمارے یقینی علم کے مسلّمہ وسائل کی نفی کرتے ہیں۔ لیکن غزالی کی انکوئری، باعتبار ماہیت فلسفیانہ نہیں ہے بلکہ خالصتاً مذہبی ہے اور وہ ناقص اور نا تمام ہے۔ غزالی جس امر کی نفی کر رہے ہیں، وہ زمانی و مکانی واقعہ ہے اور جس اصول کے پیش نظر نفی کر رہے ہیں وہ زمانی و مکانی واقعہ نہیں ہے بلکہ ایمانی صداقت ہے۔ ایمان کی نفی ''حسی علم'' سے ممکن ہوتی ہے اور نہ حسی علم کا انکار ایمان سے ممکن ہوتا ہے۔ ناقص جستجو یا انکوائری اپنانے والے کی نشانی یہ ہوتی ہے کہ وہ مقدمات اور نتائج کے باہمی ربط کے لیے ماہیت و نوعیت کی یکسانی کو قابل التفات نہیں سمجھتا۔

۲۔ کیا غزالی نے واقعتاً مذہب کی بنیاد فلسفیانہ تشکیک پر رکھی ہے؟

غزالی نے مذہب کی بنیاد فلسفیانہ تشکیک پر نہیں رکھی بلکہ اپنی فلسفیانہ تشکیک کے ذریعے مذہب کو مستحکم اساس فراہم کرنے کی کوشش کی ہے۔ انہوں نے مذہبی عقیدے سے ثابت کیا ہے کہ عالم خارجی کی نسبت انسان کا یقین کہ عالم خارجی میں علت و معلول کا تعلق یقینی اور ہمیشہ اسی طرح سے رہے گا، درست نہیں ہے۔ علامہ اقبال کا یہ خیال کہ غزالی نے مذہب کی بنیاد فلسفیانہ تشکیک پر رکھی ہے، حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ غزالی نے فلسفیانہ تشکیک کو درست ثابت کرنے کے لیے مذہبی یا ایمانی قضایا کو بطور ٹول برتا ہے۔ مذہبی عقیدے کو فلسفیانہ تشکیک سے ثابت نہیں کیا بلکہ فلسفیانہ تشکیک کو مذہبی عقیدے سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ غزالی کا یہ طرز عمل غلط نہیں تھا، جس طرح تمدنی ارتقا تاریخی محدودیت سے ماورا نہیں ہوتا، اسی طرح فکری ارتقا بھی تاریخ کی تحدیدات سے متجاوز نہیں ہو سکتا۔ غزالی کا دور بالعموم مذہب اور مذہبی تصورات کے غلبے کا دور ہے۔ اس دور میں کائنات کے حسی مظہر اور انسان کے عمل کی توجیہ مذہبی عقائد سے مربوط ہو کر قابل قبول سمجھی جاتی تھی۔ جیسے آج کل ہر حسی واقعے کی سائنسی توجیہ ہر ایک کے لیے قابل قبول بن چکی ہیں۔

۳۔ عقل فعال کیا ہے؟ کیا ابن رشد نے عقل فعال کی بقا پر اصرار کیا ہے؟

ابن رشد کو اگرچہ ارسطو کا شارح سمجھا جاتا ہے مگر اپنے نظریہ عقل میں ابن رشد ارسطو کا فقط شارح یا محض ناقل نہیں ہے بلکہ اس نے ارسطو کے نظریہ عقل میں اپنی پیش کردہ وضاحت شامل کر کے اس میں بہت عمدہ تصورات کا اضافہ کیا ہے۔ ابن رشد کے نزدیک ایک ''العقل الفعال'' ہے اور دوسرا ''العقل المتاثر'' یا اسے وہ ''العقل الانسانی'' اور ''العقل الھیولی'' بھی کہتا ہے۔ ''العقل الفعال'' درحقیقت العقل المنفعل کے لیے وہی حیثیت رکھتا ہے جو چاند ستاروں کے لیے سورج کی ہے۔ عقل فعال دائم اور قائم ہے جب کہ عقل منفعل دائم ہے اور نہ قائم ہے۔ خارج میں موجود مادے کے ساتھ صورت کا اتصال عقل منفعل کرتا ہے جب کہ عقل منفعل کو صورت کا ادراک عقل فعال کے افاضہ سے میسر آتا ہے۔ ابن رشد جسے عقل فعال کہہ رہا ہے اقبال اسے کامل خودی یا ذات حق کہہ رہے ہیں۔ اقبال نے جو خصائص، خودی کے بیان کیے ہیں وہی خصائص ابن رشد نے عقل فعال سے بیان کیے ہیں۔ ابن رشد عقل فعال کو عقل متاثر سے ممتاز کرتا ہے تو اقبال بھی خودی کی تقسیم میں کامل اور ناقص خودی کا فرق بیان کرتے ہوئے وہی امتیاز پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ عقل فعال کی بقا دراصل وہی تصور ہے جسے اقبال ''کامل خودی'' کہتے ہیں:

> the unity of a self- an all-embracing concrete self- the ultimate source of all individual life and though.

وحدت ذات ایک محیط بر کل خودی جو ہر فرد کی زندگی اور فکر کا سرچشمہ ہے۔(۳۶)

میں سمجھتا ہوں کہ ابن رشد نے عقل فعال کی بقا میں اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا جو اقبال نے کامل خودی کے حق میں اپنا موقف بیان کیا ہے۔ اس تصور کا مدلول اقبال اور ابن رشد کے ہاں ایک ہے، اصطلاح و تعبیر کا اختلاف ہے۔ بلکہ زیادہ مناسب بات یہ ہے کہ ذات حق کی جو صفات عقل فعال کے تصور کے ماتحت بیان کی گئی ہیں مذہبی اعتبار سے وہ زیادہ قابل التفات ہیں۔ اقبال تیسرے خطبے میں انائے مطلق سے توالد و تناسل سے اس لیے بری بتاتے ہیں کہ اس طرح اس کی انفرادیت متاثر ہوتی ہے۔ اور ابن رشد عقل فعال کی وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے؛ وہ عام ''مادہ ابدیہ'' ہے جس پر عوارض نہیں آتے۔

۴۔ ابن رشد کا فکری محرک کیا ارسطو کا دفاع تھا؟

یہ خیال کہ ابن رشد، ارسطو کے نظریے کا دفاع کرتا رہا ہے، درست معلوم نہیں ہوتا۔ ابن رشد کا فکری محرک قرآن پاک میں بیان کیے گئے تصور توحید کا دفاع تھا۔ جس کے لیے ارسطو کے خیالات کو بطور ڈھال استعمال کیا ہے۔ ابن رشد کے تصور عقل کا عمیق مطالعہ واضح کر دیتا ہے کہ ابن رشد کے پیش نظر ارسطو کی تقلید اور نقالی نہیں تھی۔ عقل فعال کی جن صفات کا تذکرہ ابن رشد نے کیا ہے، ارسطو کے نظریہ عقل میں نہیں پائی جاتیں۔ ابن رشد پر ارسطو کی تقلید و نقالی کا الزام بالکل ایسا ہی ہے جیسا اقبال کے متعلق لوگوں

نے مشہور کر رکھا ہے کہ وہ مغربی مفکرین کی نقالی اور تقلید کرتا ہے یا اپنے دور کے سائنسی مقولات کو مذہب کی تشکیل جدید کا وسیلہ بناتا ہے۔ اقبال کا فکری محرک ان کے نظام فکر سے مختلف ہے۔ وہ کبھی یہ نہیں چاہتے تھے کہ مغربی فکر اور اس کے مقولات، اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید کا میڈیم بنائیں یا دینی حقائق پر سائنسی دریافتوں کی برتری کو ثابت کریں۔(۳۷)

مسلم مفکرین جو اجنبی افکار سے متاثر ہوتے ہیں اور اسی تاثر کو دینی رنگ میں پیش کرنا، اپنا مذہبی فریضہ سمجھتے ہیں، وہ بھی دراصل اسلام اور ایمان کا دفاع ہی چاہتے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ تاریخ اسلام میں یہ طریقہ کار کچھ زیادہ مفید ثابت نہیں ہوا۔(۳۸) فکر اور اس کے نتائج کا درست ہونا اور نہ ہونا جس قدر اہم ہوتا ہے اس سے کہیں زیادہ غایت فکر اہم ہوتی ہے۔ ایک پرخلوص مفکر جن نتائج تک پہنچتا ہے، ایک مقلد کے جامد تصورات اور ٹھہرائے ہوئے خیالات کے پیدا کردہ نتائج سے بہرحال افضل ہوتے ہیں۔ فکر کو جانچنے کا بہتر راستہ یہی ہوتا ہے کہ جس طرح اس کی خارجی ہیئت کو اہمیت دی جائے اتنی ہی اس کے غائی پہلو کو اہمیت دی جائے۔

۵۔ انسانی انا اور اقبال

قرآن پاک نے ''انسانی انا'' اور اس کی تقدیر اور غایت کی بابت جو بتایا ہے، اقبال نے اسے کس طرح پیش ہے؟

علامہ نے خطبات میں ایک پورا خطبہ اس موضوع پر ارشاد فرمایا ہے۔ اس خطبے کا خلاصہ اصولا یہاں پیش کیا جانا چاہیے۔ لیکن اس کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ تاہم چند اہم نکات یہاں پیش کئے جاتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں:

> The Qur'an in its simple, forceful manner emphasizes the individuality and uniqueness of man, and has, I think, a definite view of his destiny as a unity of life. It is in consequence of this view of man as a unique individuality which makes it impossible for one individual to bear the burden of another, and entitles him only to what is due to his own personal effort, that the Qur'an is led to reject the idea of redemption. Three things are perfectly clear from the Qur'an:
>
> (i) That man is the chosen of God:
>
> Afterwards his Lord chose him [Adam] for himself and turned towards him, and guided him. (20: 122).
>
> (ii) That man, with all his faults, is meant to be the representative of God on earth:
>
> When thy Lord said to the angels, "Verily I am about to place one in my stead on Earth", they said, "Wilt Thou place there one who will do ill therein and shed blood,

when we celebrate Thy praise and extol Thy holiness?" God said, "Verily I know what you know not." (2: 30).

And it is He Who hath made you His representatives on the Earth, and hath raised some of you above others by various grades, that He may try you by His gifts. (6: 165)

(iii) That man is the trustee of a free personality which he accepted at his peril:

Verily we proposed to the Heavens, and to the Earth, and to the mountains to receive the "trust", but they refused the burden and they feared to receive it. Man undertook to bear it, but hath proved unjust, senseless! (33: 72).[39]

یہ خاصا طویل اقتباس ہے لیکن فکر اقبال میں تصور ''انا'' کا ادراک، اسے سامنے رکھے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اس میں اہم بات یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک انسانی ''انا'' انفرادیت یا individuality کی حامل ہوتی ہے۔ پہلے یہاں یہ سمجھنا ضروری ہے کہ فردیت اور انفرادیت میں کیا فرق ہے؟ فردیت یعنی dividuality اور شے ہے جب کہ انفرادیت individuality اور شے ہے۔ فرد کی ہستی، انفرادیت کی حامل بھی ہو، یہ ضروری نہیں ہے۔ لیکن انفرادیت کا حامل فرد صرف فرد نہیں ہوتا بلکہ منفرد بھی ہوتا ہے۔ اقبال یہ کہنا چاہتے ہیں کہ'' انسانی انا'' صرف فردیت کی حامل نہیں ہے بلکہ منفرد ہستی ہے۔ اس کی انفرادیت جن شرائط سے مشروط ہے، وہ تین باتیں ہیں۔ اپنے موقف کی تائید میں قرآن مجید کی آیات سے استشہاد کرتے ہوئے کہتے ہیں:

۱۔ انسان اللہ تعالیٰ کا انتخاب ہے۔

ثُمَّ اجۡتَبٰهُ رَبُّهٗ فَتَابَ عَلَيۡهِ وَ هَدٰى[۱۲۲:۲۰]

۲۔ اپنی خامیوں کے باوجود زمین پر اللہ تعالیٰ کا نمائندہ ہے۔

وَ اِذۡ قَالَ رَبُّکَ لِلۡمَلٰٓئِکَةِ اِنِّیۡ جَاعِلٌ فِی الۡاَرۡضِ خَلِیۡفَةً قَالُوۡۤا اَتَجۡعَلُ فِیۡهَا مَنۡ یُّفۡسِدُ فِیۡهَا وَ یَسۡفِکُ الدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ قَالَ اِنِّیۡۤ اَعۡلَمُ مَالَا تَعۡلَمُوۡنَ[۳۰:۲]

وَ هُوَ الَّذِیۡ جَعَلَکُمۡ خَلٰٓئِفَ الۡاَرۡضِ وَ رَفَعَ بَعۡضَکُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٍ دَرَجٰتٍ لِّیَبۡلُوَکُمۡ فِیۡ مَاۤ اٰتٰىکُمۡ اِنَّ رَبَّکَ سَرِیۡعُ الۡعِقَابِ وَاِنَّهٗ لَغَفُوۡرٌ رَّحِیۡمٌ [۱۶۵:۶]

۳۔ ایک آزاد شخصیت کا امین ہے۔

اِنَّا عَرَضۡنَا الۡاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَ الۡاَرۡضِ وَ الۡجِبَالِ فَاَبَیۡنَ اَنۡ یَّحۡمِلۡنَهَا وَ اَشۡفَقۡنَ مِنۡهَا وَ حَمَلَهَا الۡاِنۡسَانُ اِنَّهٗ کَانَ ظَلُوۡمًا جَهُوۡلًا [72:33]

انسانی شخصیت کے متعلق اسی تصور پر اقبال اپنا نظام فکر اٹھاتے ہیں اور ایک منظّم مابعد الطبعیات پیش کرتے ہیں۔ اقبال کا تصور خودی انہی مذکورہ بالا ابعاد سے تشکیل پاتا ہے۔ اپنے نظام فکر میں وہ ذات باری تعالیٰ کو

بھی بطور ایک خودی پیش کرتے ہیں۔ انسانی خودی کو محدود اور الوہی خودی کو لامحدود کہہ کر فرق قائم کرتے ہیں۔

یہاں سے اقبال مسلم علم کلام کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ معتزلہ اور اشاعرہ کا موقف بیان کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں دونوں مکاتب فکر کے کلامی موقف کی اپنی حد تک تنقید و تنقیح بھی کرتے ہیں:

> The more constructive among the Ash'arite thinkers were no doubt on the right path and anticipated some of the more modern forms of Idealism; yet, on the whole, the object of the Ash'arite movement was simply to defend orthodox opinion with the weapons of Greek dialectic. The Mu'tazilah, conceiving religion merely as a body of doctrines and ignoring it as a vital fact, took no notice of non-conceptual modes of approaching Reality and reduced religion to a mere system of logical concepts ending in a purely negative attitude. They failed to see that in the domain of knowledge- scientific or religious- complete independence of thought from concrete experience is not possible.

اشاعرہ میں جن مفکرین کا دل و دماغ نسبتاً تعمیری تھا، صحیح راستے پر گامزن تھے اور انھوں نے فلسفہ عینیت کی بعض جدید ترین شکلوں کی داغ بیل ڈالی۔ مگر اشعری تحریک کا مقصد بحیثیت مجموعی یہ تھا کہ اسلامی معتقدات کی حمایت یونانی جدلیات کے حربوں سے کی جائے۔ رہے معتزلہ سو ان کا خیال تھا مذہب نام ہے عقائد کا، یہ نہیں کہ وہ منجملہ ان حقائق کے ہے جو زندگی کے لیے ناگزیر ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حقیقت مطلقہ کے فہم میں غیر تصوری طریقہ ہائے فکر سے مطلق کام نہیں لیا اس لیے مذہب کی حیثیت ان کے یہاں منطقی تصورات کے ایک نظام سے زیادہ کی نہیں رہی، جس کی انتہا ایک سلبی روش پر ہوئی۔ معتزلہ یہ نہیں سمجھے کہ علم کی دنیا کا تعلق مذہب سے ہو یا سائنس سے، فکر کے لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ عالم محسوسات سے اپنا رشتہ کلیتاً منقطع کر لے۔(۴۱)

علامہ کے مندرجہ بالا پیراگراف میں چند باتیں خصوصی توجہ کی مستحق ہیں:

۱۔ اشاعرہ میں دو گروہ تھے، ایک بقول اقبال نسبتاً تعمیری دل و دماغ کے مالک تھے، دوسرا ان کے مقابلے میں تعمیری دل و دماغ نہیں رکھتے تھے۔ تعمیری دل و دماغ رکھنے والے گروہ نے فلسفہ عینیت کی بعض جدید ترین شکلوں کی داغ بیل ڈالی ہے۔

۲۔ فلسفہ عینیت کی جدید شکل سے اقبال کی مراد کیا ہے؟

۳۔ اشعری تحریک کا مقصد بحیثیت مجموعی اسلامی معتقدات کی حمایت یونانی جدلیات کے حربوں سے کرنا تھا۔

۴۔ معتزلہ مذہب کو فقط عقائد سمجھتے تھے اور زندگی کے لیے ناگزیر حقائق میں اسے شامل نہیں سمجھتے تھے۔

۵۔ علم کی دنیا کا تعلق مذہب سے ہو یا سائنس سے، فکر عالم محسوسات سے اپنا رشتہ کلیتاً منقطع نہیں کر سکتا۔

سب سے پہلے ہمیں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ خطبات تحقیقی مقالات پر مشتمل کتاب نہیں

ہے۔ یہ ایک مفکرانہ اور خطیبانہ بیان ہیں۔ یہ بات پیش نظر رہے تو انہیں سمجھنا مشکل نہیں رہتا۔لیکن خطبات کی شرح وتوضیح کرنے والوں کو اس کی جزئیات وکلیات کی طرف توجہ کرنی ضروری ہے۔لہذا اب مسئلہ یہ ہے؛ اقبال نے اشاعرہ متکلمین کے متعلق جو بات کہی ہے اس کا اشارہ کن کن متکلمین کی طرف ہے؟ اقبال کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے جیسے اشاعرہ متکلمین دو گروپس میں بٹے رہے ہیں یا بٹائے جا سکتے ہیں۔ ان کا یہ خیال اس وقت تک معرض تشکیک میں رہے گا جب تک ہم یہ جان نہیں لیتے کہ اشعری متکلین نسبتاً تعمیری دل و دماغ رکھنے والے کون کون تھے اور کون ایسے نہیں تھے؟۔(۴۲)

جہاں تک فلسفہ عینیت کا تعلق ہے تو اس کی جدید شکلیں، قدیم شکلوں سے بہت زیادہ مختلف کبھی نہیں رہیں۔عقلیت کے اصول پر بنائی جانے والی ہر مابعد الطبعیات، صرف چند فروعی مسائل میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ جہاں تک اصول کا تعلق ہے تو وہ ایک ہی رہتا ہے۔

ایک اہم سوال یہ بھی ہے کہ جدید عینیت کے حوالے سے اقبال کا اشارہ کن مغربی مفکرین کی طرف ہے؟ اسی خطبے میں جن مغربی مفکرین کا اقبال تذکرہ کرتے ہیں، غالبًا ان کی مراد صرف وہی ہیں۔ یہ برگساں، برکلے، کانٹ اور ہیگل ہیں۔مگر ان تینوں کے افکار ایک دوسرے بہت مختلف ہیں۔

اقبال فرماتے ہیں: معتزلہ مذہب کو زندگی کے لیے ناگزیر حقائق میں شامل نہیں کرتے تھے۔

ایسا شاید نہیں ہے جیسا علامہ اقبال فرما رہے ہیں۔معتزلہ مذہب کو زندگی کے لیے ناگزیر سمجھتے تھے۔ البتہ اس کی توجیہ اس طرح نہیں کرتے تھے جیسے اہل سنت یا دوسرے مسلمان فرقے کرتے ہیں۔فرد کی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں معتزلہ مذہب کو بہت اہم اور خصوصی کردار کا حامل مانتے تھے۔تشیع اور تسنن کے عمومی معتقدات سے انہیں جہاں اختلاف تھا، وہاں نص کو اہمیت دیتے تھے۔تعبیر نص کے معاملے میں اہل سنت اور اہل تشیع کی طرح منفرد تعبیر اختیار کرتے تھے۔اہل سنت متکلمین جب اہل اعتزال کے خلاف اپنا موقف پیش کرتے ہیں تو مذہب کو زندگی کے ناگزیر حقائق سے خارج کر کے نہیں دیکھتے۔اعتزال ایک کلامی موقف ہے، مذہب کو اس کے مقام ومنصب سے گرانے کا نام نہیں ہے۔(۴۳)

اقبال فرماتے ہیں: علم کی دنیا کا تعلق مذہب سے ہو یا سائنس سے، فکر عالم محسوسات سے اپنا رشتہ کلیتاً منقطع نہیں کرسکتا۔(۴۴)

علم اور ایمان میں بنیادی فرق یہ ہے کہ علم و ایمان انسان کی جس استعداد تفہم کا وظیفہ ہیں، وہ اپنے سے باہر جس حقیقت کا ادراک کرتی ہے، اس کا راستہ حواس خمسہ ہیں۔علم کا انحصار تجربے پر ہے اور تجربے کا انحصار حواس پر ہے۔ حواس جس حقیقت سے بلاواسطہ ادراک کرتے ہیں وہ حقیقت اور حواس کے مابین دوسرا انسان حائل نہیں ہوتا ہے۔ پانچوں حواس جس حقیقت کو منکشف کرتے ہیں، وہ حواس کے سواء اور کسی

وسیلے پر منحصر ہو کر انسان تک رسائی حاصل نہیں کرتی۔ لیکن ایمان ایک ایسی فضیلت ہے جو اگر چہ مجھ پر میرے حواس میں سے ایک حس (سماعت) کے ذریعے پہنچتا ہے تاہم اس میں ایک ایسے عالم کے متعلق مجھے خبردار کیا جاتا ہے جسے زندگی میں بلاواسطہ مشاہدہ یا تجربہ میں کبھی نہیں بنا سکتا۔ علامہ اقبال جب یہ کہتے ہیں: علم کی دنیا کا تعلق مذہب سے ہو یا سائنس سے، فکر عالم محسوسات سے اپنا رشتہ کلیتاً منقطع نہیں کر سکتا تو وہ علم و ایمان کے مابین یہ بنیادی امتیاز کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ وہ اپنی توجہ ان مشترکات پر مرکوز کر رہے ہوتے ہیں، جن میں ایمان و علم دونوں مشترک ہیں اور ان امتیازات کی طرف توجہ نہیں کرتے جن کی وجہ سے وہ ایک دوسرے سے ممتاز اور منفرد ہوتے ہیں۔ علم پر مبنی فکر اور ایمان پر مبنی فکر میں واضح فرق ہے۔ اگر فکر عالم محسوسات سے اپنا رشتہ منقطع نہیں کرتا تو سوال یہ ہے؛ کیا مابعد الطبیعیات کی تشکیل میں فکر عالم محسوسات سے مربوط ہوتا ہے؟ نیز کیا فکر اور حقیقت کی عینیت میں اس اصول کی تصدیق ممکن ہے؟ فکر اور حقیقت میں عینیت اگر ممکن ہے تو عالم محسوس عالم طبعی ہے کیا فکر بھی کسی معنی میں طبعی ہو سکتا ہے؟ اقبال کا مقصد غالباً یہ ہے کہ فکر اور حقیقت میں ہم آہنگی ہوتی ہے۔ اس نوع کی ہم آہنگی من وجہ عینیت رکھتی ہے اور من کل وجہ مغائرت رکھتی ہے، اسے **وحدة ما و مغائرة ما** بھی کہا جاتا ہے۔

اقبال کہتے ہیں:

> Ghazali's philosophical scepticism which, how-ever, went a little too far, virtually did the same kind of work in the world of Islam in breaking the back of that proud but shallow rationalism which moved in the same direction as pre-Kantian rationalism in Germany

گو کہ غزالی کی تشکیک کسی قدر آگے بڑھ گئی تھی۔ غزالی نے بھی اس بلند بانگ مگر بے روح عقلیت کا زور ہمیشہ کے لیے توڑ دیا جس کا رجحان ٹھیک اسی جانب تھا جس طرف کانٹ سے پہلے جرمنی میں۔[۴۵]

ہم پہلے بھی عرض کر چکے ہیں، فلسفیانہ تشکیک، فلسفیانہ فکر کے نتائج سے صادر ہوتی ہے اور فلسفیانہ فکر کے مقدمات سے فلسفیانہ تشکیک بر آمد نہیں کی جاتی۔ غزالی کے فلسفیانہ فکر کا نتیجہ تشکیک نہیں ہے، وہ اپنی فلسفیانہ تحقیق کا آغاز شک سے کرتے ہیں۔ امام صاحب کے فلسفیانہ نتائج تشکیک ثابت نہیں کرتے۔ وہ انسانی علم کی ایک ایسی بنیاد کے لیے کوشاں ہیں جو ہر نوع کے شک و شبہ سے بالا ہو۔[۴۶]

علامہ مزید فرماتے ہیں:

> There is, however, one important difference between Ghazali and Kant. Kant, consistently with his principles, could not affirm the possibility of a knowledge of God. Ghazali, finding no hope in analytic thought, moved to mystic experience, and there found an independent content for religion.

لیکن کانٹ اور غزالی کے درمیان ایک اہم فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ کانٹ نے اپنے اصول وکلیات کا ساتھ دیتے ہوئے یہ تسلیم نہیں کیا کہ ذات الٰہی کا ادراک ممکن ہے۔ اس کے برعکس غزالی نے فکر تحلیلی سے مایوس ہو کر صوفیانہ واردات کا رخ کیا اور یہ رائے قائم کی کہ ان کے اندر مذہب کا ایک مستقل سرمایہ موجود ہے۔(۴۷)

کانٹ اور غزالی کا تقابل کچھ حیران کن سا لگتا ہے۔ دونوں کی غایت ایک تھی اور نہ منہج ایک تھا۔ کانٹ نے عقل نظری کی تحدیدات بیان کی ہیں۔ کانٹ پر تنقید کا جائز راستہ یہ تھا کہ عقل نظری کے تصور کو غلط قرار دیا جاتا یا اس کی بیان کردہ تحدیدات عقلی بدیہات سے رد کی جاتیں۔ لیکن کانٹ پر اقبال کی تنقید انصاف کے تقاضے پورے کرتی نظر نہیں آتی۔ جہاں تک امام غزالی کی نسبت اقبال کے زیر بحث مسئلے کا سوال ہے تو غزالی عقل تحلیلی سے مایوس نہیں ہیں، وہ عقل کی حدود کے متعلق بیان کرتے ہیں کہ وہ اسی طرح اپنے مدرکات تک محدود ہے جس طرح مختلف حواس اپنی حدود میں مقید و محدود ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

فیخلق له العقل، فیدرک الواجبات و الجائزات و المستحیلات و امورا لا توجد فی اطوار التی قبله.

تو اللہ تعالیٰ نے انسان کے لیے عقل پیدا فرمائی پھر وہ واجبات، جائزات اور مستحیلات کا ادراک کرنے لگتا ہے اور ایسے امور کا ادراک کرتا ہے جو اس سے پہلے کے مدارج میں نہیں پائے جاتے۔(۴۸)

آگے وہ کہتے ہیں:

وراء العقل طور آخر تنفتح فیه عین اخریٰ یبصر بها الغیب........

عقل سے پرے ایک اور درجہ ہے، جس میں ایک اور آنکھ کھلتی ہے جو غیب دیکھتی ہے۔۔۔(۴۹)

واقعہ یہ ہے کہ امام غزالیکے ہاں فلسفیانہ تشکیک کا کوئی عنصر نظر آتا ہے اور نہ عقل تحلیلی سے کہیں وہ مایوس نظر آتے ہیں۔ اس کے بجائے وہ حواس و عقل کی حدود بیان کرتے ہیں اور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ماورائے عقل ایک اور آنکھ ہے جو گویا ظاہری آنکھ سے پوشیدہ امور دیکھ لیتی ہے۔ اقبال بھی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ''قلب'' ایک ایسا عضو ہے جو اپنی ماہیت کے اعتبار سے طبعی حواس کی طرح فطری ہے اور مابعد الطبعی حقائق کا ادراک کرتا ہے۔(۵۰)

اقبال کہتے ہیں:

But the revelation of the total Infinite in mystic experience convinced him of the finitude and inconclusiveness of thought and drove him to draw a line of cleavage between thought and intuition. He failed to see that thought and intuition are organically related and that thought must necessarily simulate finitude and inconclusiveness because of its alliance with serial time.

امام موصوف نے مجموعی لامتناہی کا مشاہدہ چونکہ صوفیانہ واردات سے کیا تھا، اس لیے انہیں یقین ہو گیا تھا کہ

فکر متناہی اور نارسا ہے۔ لہٰذا فکر اور وجدان کے درمیان انہیں ایک خط فال کھینچنا پڑا۔ امام موصوف یہ سمجھنے میں ناکام رہے کہ فکر اور وجدان میں ایک نامی رشتہ کام کر رہا ہے اور فکر کی متناہیت اور نارسائیت کی وجہ یہ ہے کہ فکر زمانِ متسلسل سے وابستہ ہے۔(۵۱)

سوال یہ ہے؛ کیا امام غزالی ''فکر'' کے متعلق یہی مانتے ہیں کہ وہ متناہی ہے؟ اس سوال کے جواب سے قبل یہ سمجھنا ضروری ہے کہ خود اقبال ''فکر'' سے کیا مراد لیتے ہیں؟ فکر سے اقبال کی مراد عقل کے وہ تصورات ہیں جن کا تعلق فلسفیانہ مابعدالطبعیات سے ہے؟ یا فکر سے ان کی مراد سائنسی مقولات پر مبنی مابعد الطبعیات ہے؟ یا صوفیانہ مابعدالطبعیات ہے؟ اقبال جہاں فکر اور وجدان میں فرق بیان کرتے ہیں، وہاں وہ کہتے ہیں:

> Nor is there any reason to suppose that thought and intuition are essentially opposed to each other. They spring up from the same root and complement each other. The one grasps Reality piecemeal, the other grasps it in its wholeness. The one fixes its gaze on the eternal, the other on the temporal aspect of Reality. The one is present enjoyment of the whole of Reality; the other aims at traversing the whole by slowly specifying and closing up the various regions of the whole for exclusive observation. Both are in need of each other for mutual rejuvenation. Both seek visions of the same Reality which reveals itself to them in accordance with their function in life. In fact, intuition, as Bergson rightly says, is only a higher kind of intellect.(52)

مذکورہ بالا بیان سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال کے نزدیک فکر سے فلسفیانہ، صوفیانہ اور سائنسی تینوں طرح کی مابعدالطبعیات مراد ہیں۔ اب اگر اس تناظر کو سامنے رکھا جائے تو غزالی فکر کے اس معنی کی تائید کرتے نظر آتے ہیں۔

لیکن یہ سمجھنا ضروری ہے کہ فکر اور وجدان باہم متصادم نہیں ہیں۔ فکر اور وجدان اس معنی میں باہم متصادم نہیں ہیں۔ اقبال ان دونوں کی وحدت اور مغایرت بیان کرتے ہیں۔

وہ کہتے ہیں دونوں میں وحدت کا سبب یہ ہے کہ دونوں کا مبدائے صدور ایک ہے۔ نیز دونوں ادراکِ حقیقت کے باب ہیں، ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو دونوں ایک دوسرے کے مکمل یعنی تکمیل کنندہ ہیں۔ دونوں کے مابین مغایرت کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

۱۔ فکر، حقیقت کا ادراک اس طرح کرتا ہے کہ جزواً جزواً آگے بڑھتا ہے جبکہ وجدان اس کا کلی ادراک کرتا ہے۔

۲۔ فکر، حقیقت کے زمانی پہلو پر مرتکز رہتا ہے اور وجدان اس کے دائمی پہلو سے فیض یاب ہوتا ہے۔

۳۔ فکر کی غایت، حقیقت کے کلی ادراک exclusive observation ہے مگر اس کام کے لیے اس کے مختلف پہلو منتخب کرتا ہے۔ آہستہ آہستہ اور رک رک کر اس کی کلیت کی جانب بڑھتا ہے۔ اس کے برعکس وجدان لمحہ موجود میں حقیقت کا بیک نظر مشاہدہ کر لیتا ہے۔

۴۔ دونوں ایک دوسرے کی تر و تازگی کے لیے ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔

۵۔ حقیقت کے فہم و ادراک میں دونوں میں فرق کا انحصار اس وظیفے پر ہے جو انھیں زندگی میں انجام دینا ہے۔

مذکورہ پانچوں امتیازات ایک دوسرے سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہیں بلکہ تقریباً ایک ہی صفت کو مختلف انداز سے اقبال نے بیان کیا ہے۔ آخر میں اقبال نے جو بات کی ہے، وہ اصولی طور ان مذکورہ امتیازات کو پوری طرح غیر اہم بنا دیتی ہے۔ برگساں کے موقف کی تائید کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں؛

In fact, intuition, as Bergson rightly says, is only a higher kind of intellect.

اگر حقیقت یہی ہے کہ وجدان اور فکر میں ماہیت فرق نہیں ہے بلکہ مدارج کا فرق ہے تو ہم آسانی کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ایک صوفی اور فلسفی میں بڑے اور چھوٹے کا فرق ہے اور اس کے سواء ان میں فرق تلاش کرنا درست نہیں ہے۔ لیکن پھر سوال یہ ہے کہ دونوں میں کیا ایسا فرق ہے جس کی بنیاد پر زندگی کے بعض پہلو میں وجدان اور بعض پہلو میں فکر نے اپنا وظیفہ انجام دینا ہے؟ اقبال کا جواب ہے ایک کا تعلق جذبات سے ہے اور دوسرے کا تعلق منطقی تعقلات سے ہے۔(۵۳)

امام غزالیؒ کے تصورات اور ان پر اپنی تنقید جاری رکھتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

> in this way he succeeded in securing for religion the right to exist independently of science and metaphysics. But the revelation of the total Infinite in mystic experience convinced him of the finitude and inconclusiveness of thought and drove him to draw a line of cleavage between thought and intuition. He failed to see that thought and intuition are organically related and that thought must necessarily simulate finitude and inconclusiveness because of its alliance with serial time.

یوں سائنس اور مابعد الطبعیات سے ہٹ کر مذہب کے آزاد اور مستقل وجود قائم کر لینے میں امام موصوف کامیاب ہو گئے۔ لیکن صوفیانہ واردات سے حاصل ہونے والا مجموعی لامتناہی the total Infinite امام کو یہ سمجھنے کی طرف لے گیا کہ فکر نارسا اور متناہی ہے۔ لہٰذا انھوں نے فکر اور وجدان کے مابین ایک خط امتیاز کھینچ دیا۔ وہ اس حقیقت کا ادراک نہیں کر سکے کہ فکر اور وجدان نامی طور پر ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور فکر بے نتیجہ اور متناہی اس وجہ سے ہے کہ یہ زمان متسلسل serial time سے وابستہ ہے۔(۵۴)

اقبال کی مذکورہ بالا تنقید پوری طرح قبول کر لی جائے تو بھی یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ فکر اور وجدان میں نامی رشتہ کیونکر ممکن ہے۔ اقبال نے فکر اور وجدان کے مابین جن امتیازات و خصائص کا تذکرہ کیا ہے

وہ نامی وجود کے مابین نامی تعلق کی نشاندہی نہیں کرتے۔(۵۵) مثلاً فکر و وجدان کے باہمی تعلق کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> The idea that thought is essentially finite, and for this reason unable to capture the Infinite, is based on a mistaken notion of the movement of thought in knowledge. It is the inadequacy of the logical understanding which finds a multiplicity of mutually repellent individualities with no prospect of their ultimate reduction to a unity that makes us sceptical about the conclusiveness of thought.

یہ تصور کہ فکر اصلاً محدود ہے اور لامحدود ہستی کا ادراک کرنے کا اہل نہیں ہے، علم کے باب میں فکر کے تحرک کی نسبت ایک غلط عقیدے پر مبنی ہے، حالانکہ یہ منطقی فہم کی نااہلی ہے جو باہم متزاحم وحدتوں کو ایک منتہی وحدت میں ضم نہیں کر سکتا، جس کی وجہ سے ہم اس شک میں پڑ جاتے ہیں کہ فکر بے نتیجہ ہے۔(۵۶)

فکرِ اقبال کی تفہیم میں یہاں سے ایک نئی مشکل پیدا ہو جاتی ہے کہ اقبال آخر فکر کے متعلق کیا تصور پیش کرنا چاہتے ہیں؟ کیا حقیقت کی فکری تشکیل منطقی اضداد کے اجتماع سے ممکن ہے؟ کیا حقیقت کے مظاہر منطقی اعتبار سے باہم متزاحم اور متصادم ہیں؟ اگر حقیقت کا ادراک جزواً جزواً کرتا ہے تو کیا وہ اپنے اس وظیفے سے نکل کر وجدان کی طرح حقیقت کا بیک نظر ایک نمائندہ تصور قائم کرنے میں کامیاب ہو سکتا ہے؟ علامہ اقبال جسے منطقی فہم کی نااہلی فرما رہے ہیں، وہ فکر کے حقیقی وجود اور صحت کی علامت ہے۔

اپنے موقف کو واضح کرتے ہوئے اقبال فرماتے ہیں:

> In fact, the logical understanding is incapable of seeing this multiplicity as a coherent universe. Its only method is generalization based on resemblances, but its generalizations are only fictitious unities which do not affect the reality of concrete things. In its deeper movement, however, thought is capable of reaching an immanent Infinite in whose self-unfolding movement the various finite concepts are merely moments.

منطقی فہم میں یہ اہلیت ہی نہیں ہے کہ وہ اس کثرت کو ایک مربوط کائنات کی شکل میں دیکھ سکے۔ اس کے ادراک کا تنہا منہج مماثلت کی بنیاد پر تعمیم پیدا کرنا ہے۔ لیکن یہ تعمیمات مفروضہ وحدتیں fictitious unities ہیں، جو ٹھوس اشیاء کی حقیقت پر قطعاً اثر انداز نہیں ہوتیں۔ البتہ فکر اپنی عمیق تر حرکت میں اس موجود لامتناہی immanent Infinite تک رسائی حاصل کر لینے کی اہلیت رکھتا ہے، جس کے کشفِ ذات کی حرکت میں مختلف عارضی تصورات محض لمحات ہیں۔(۵۷)

لیکن یہ ایک حقیقت ہے، انسانی تفکر و تدبر نظری لحاظ سے منطقی ہو چاہے نہ ہو، مادی اشیاء کی حقیقت پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ فہم و ادراک کی ماہیت ہی ایسی ہے جو نفس الامر کا صرف صوری ادراک کر سکتی ہے۔ کائنات کا خارجی وجود فکر سے متاثر ہوتا ہے اور نہ فکر کی ماہیت خارجی وجود سے متاثر ہوتی ہے۔ اس کی

مثال ایسی ہے جیسے آئینے کے سامنے جو موجود ہے، آئینے سے تاثر لیے بغیر اور آئینے پر تاثر چھوڑے بغیر، اس میں منعکس ہوتا ہے۔

علامہ اقبال جب یہ کہتے ہیں:

> In its deeper movement, however, thought is capable of reaching an immanent Infinite in whose self-unfolding movement the various finite concepts are merely moments.

اس سے یوں محسوس ہوتا ہے جیسے علامہ یہ فرما رہے ہیں کہ فکر کے مقابل immanent Infinite موجود لامتناہی بھی کوئی خارجی وجود ہے۔ موجود لامتناہی immanent Infinite عقل کا ایسا ادراک ہے جس میں حواس شامل نہیں ہیں اور وہ اس ہیولے کا خود ہی صورت گر ہے۔(۵۸) انسان کے قوائے علمیہ اور موجود فی الخارج اب اور یہاں ایک دوسرے کے سامنے ہوں تو علم کا امکان پیدا ہوتا ہے۔ فکر اگر زمانی و مکانی کی نسبت سے مستغنی ہو کر اپنے تصورات کی تشکیل کر رہا ہو تو وہ محض خیال ہے اور مفروضہ ہے۔ اگر زمانی و مکانی سے نسبت رکھتا ہے تو زمانی و مکانی کا عین نہیں ہے بلکہ سو فی صد غیر ہے، اس لیے کہ تصور کی قوت حقیقت کے خارجی وجود میں شریک ہے اور نہ خارجی وجود فکر کی وجودی تشکیل و تعمیر کا عنصر ہے۔

اپنے تصورِ فکر کی ایک اور جہت بیان کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں:

> In its essential nature, then, thought is not static; it is dynamic and unfolds its internal infinitude in time like the seed which, from the very beginning, carries within itself the organic unity of the tree as a present fact.

لہٰذا فکر اپنی ماہیت اصلی میں ساکن نہیں ہے، متحرک ہے۔ باعتبار زمانہ دیکھا جائے تو اپنی اندرونی لامتناہیت کا اظہار اس بیج کی طرح کرتا ہے جس میں پورے درخت کی نمو پذیر وحدت ایک حقیقت حاضرہ کے طور پر شروع ہی سے موجود رہتی ہے۔(۵۹)

اقبال کے نزدیک فکر'' نامی اکائی'' organic unity سے مماثلت رکھتا ہے بلکہ وہ ایک نامی اکائی ہے۔ لیکن سمجھنے کی بات یہ ہے کہ فکر کی ایک ماہیت وہ ہوتی ہے جو اس شے کے بالمقابل تشکیل پاتی ہے جسے حقیقت موجود فی الخارج کہا جاتا ہے، جس کی نسبت سے وہ محض خیال کے زمرے سے نکل کر، علم کے دائرے میں آ جاتا ہے۔ فکر کی دوسری ماہیت وہ ہے جو اس کے منطقی ارتقا سے متشکل ہوتی ہے۔ منطقی ارتقا کے عمل میں فکر دعویٰ، جواب دعویٰ اور تطبیق کے مراحل سے گزر کر ایک صورت اختیار کرتا ہے۔ جدید فلسفہ میں عقلیت، حسیت اور تنقید کے مراحل منطقی ارتقا کے مراحل ہیں۔ فکر کی وہ ماہیت جو حقیقت کے بالمقابل تشکیل پاتی ہے اور علم اور خیال کے شعوری ادراک سے خود کو نمایاں کرتی ہے۔ دونوں صورتوں میں فکر کی تشکیل و تعمیر میں وہ نسبت فیصلہ کن کردار ادا کرتی ہے جو حقیقت نفس الامری سے فکر کو متعلق کرتی ہے۔ ہر دو صورت

میں فکر کو نامی اکائی سے تعبیر کرنا، خاصا محنت طلب تصور ہے۔ نامیت ایک ایسا مظہر ہے جس کی مثال اپنے سے ماقبل مدارج وجود میں پائی جاتی ہے اور نہ مابعد کے مظاہر وجود میں انہیں تلاش کیا جا سکتا ہے۔

فکر کی ماہیت اور حقیقت پر مزید روشنی ڈالتے ہوئے علامہ کہتے ہیں:

> Thought is, therefore, the whole in its dynamic self-expression, appearing to the temporal vision as a series of definite specifications which cannot be understood except by a reciprocal reference. Their meaning lies not in their self-identity, but in the larger whole of which they are the specific aspects.

گویا جہاں تک اظہار ذات کا تعلق ہے، فکر کی مثال ایک کل کی ہے جسے اگر بقید زمانہ دیکھئے تو قطعی تخصیصات definite specifications کے ایک سلسلے کی شکل اختیار کر لے گا اور جن کا ادراک ہم ایک دوسرے کے حوالے سے کر سکیں گے۔ بالفاظ دیگر ان کے کچھ معنی ہیں تو اپنے ذاتی تشخص میں نہیں ہیں بلکہ اس وسیع تر کل میں ہیں جس کے وہ مختلف پہلو ہیں۔(۶۰)

علامہؒ کے مذکورہ بالا بیانات کو سامنے رکھیں تو فکر کے متعلق ان کا مجموعی تصور کچھ یوں بنتا ہے:

۱۔ فکر ایک مستقل بالذات وجود ہے۔

جس کا مطلب ہے کہ وہ انسان کے شعور کی وہ استعداد نہیں ہے جو شعور اور معروض object کے مابین ایک نسبت کے قیام سے تشکیل پاتی ہے۔

۲۔ فکر اور وجدان ایک ہی شے کے دو کنارے ہیں۔ ابتدائی کنارہ فکر ہے اور انتہائی کنارہ وجدان ہے۔ دونوں میں نامی تعلق ہے۔

۳۔ فکر اپنی ماہیت اصلی میں لامتناہی ہے۔ متناہی اس لیے نظر آتا ہے کہ اس کا تعلق زمان کے بہاؤ سے ہے۔ جب زمان کے بہاو سے خارج ہو جاتا ہے تو متناہی نہیں رہتا اور نہ فکر کہلاتا ہے، اب یہ وجدان ہوتا ہے اور وجدان کہلاتا ہے۔

۴۔ فکر کا ایک طریق ادراک منطقی ہے۔ یہ مختلف وحدتوں کی کثرت کو ایک وحدت میں جمع کر سکتا ہے۔ یہ ایسا کام ہے جو منطقی طریق ادراک انجام نہیں دے سکتا۔

۵۔ فکر ساکن نہیں ہے بلکہ متحرک ہے۔

۶۔ فکر کی مثال ایک بیج کی ہے جس میں ایک مکمل درخت کی ہستی کے تمام امکانات لمحہ واحد میں موجود ہوتے ہیں۔(۶۱)

حوالہ جات وحواشی

۲۹۔ اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، خطبہ اول، انگریزی ص ۳۹۔

۳۰۔ احادیث کی معتبر کتابوں میں ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث بیان نہیں ہوئی۔ ابن جوزی نے البتہ **صید الخاطر** میں بتایا ہے کہ یہ ایک ''اثر'' ہے جو ان الفاظ کے ساتھ آیا ہے؛ ''**اللھم ارنا الاشیاء کما ھی**''، ابوالفرج عبدالرحمان بن ابی الحسن الجوزی، **صید الخاطر**، فصل ۳۱۵۔

۳۱۔ اقبال، خطبہ اول، انگریزی ص ۳۹۔

۳۲۔ ایضاً

۳۳۔ ایضاً

۳۴۔ ایضاً، ص ۴۰

۳۵۔ ایضاً، ص ۴۰

۳۶۔ ایضاً، ص ۱۰۲

۳۷۔ ایوب صابر، پروفیسر ڈاکٹر، اقبال کی شخصیت اور فکر و فن پر اعتراضات، ایک مطالعہ، اقبال اکادمی پاکستان لاہور، ۲۰۱۸ء، ڈاکٹر ایوب صابر نے اس کتاب میں اس نوع کے تمام اعتراضات جمع کر دیے ہیں، خاص طور صفحہ ۲۰۵، جلد اول۔

۳۸۔ اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، خطبہ اول، انگریزی ص ۴۰۔

۳۹۔ ایضاً، ۱۵۳۔

۴۰۔ ایضاً،

۴۱۔ ایضاً، ص ۴۰۔

۴۲۔ امام ابوالحسن الاشعری کے بعد چار لوگ ہیں جنہیں اشاعرہ کے اساطین کہا جا سکتا ہے: ابوبکر الباقلانی، ابو حامد الغزالی، امام الحرمین جوینی اور شریف جرجانی رحمھم اللہ، ان چاروں میں سے کس نے وہ موقف پیش کیا ہے جو جدید عینیت کے کسی درجے میں ہم آہنگ ہے؟

۴۳۔ عبدالجبار القاضی المعتزلی، **الاصول الخمسة**، مطبوعات جامعہ الکویت، ۱۹۹۸ء۔
معتزلہ کون تھے اور ان کے عقائد کیا تھے؟ یہ سوال موجودہ بحث سے مناسبت نہیں رکھتا۔ تاہم ان کے متعلق اتنا جان لینا ضروری ہے؛ یہ مسلمانوں کے دینی فرقوں میں سے ایک فرقہ تھا۔ ان کے معتقدات دین کے متعلق اتنے ہی اہم یا غیر اہم تھے جتنے دوسرے فرقوں کے تھے۔ معتزلہ کے معتقدات کی نسبت کوئی مطلق فیصلہ ممکن نہیں ہے۔

۴۴۔ اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، خطبہ دوم، انگریزی، ص ۲۵۔

۴۵۔ اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، خطبہ اول، ص ۴۱۔

۴۶۔ پہلے مرحلے میں امام نے حاصلات حواس کو پانچ حصوں میں اور عقلی مدرکات کو واجبات، جائزات اور مستحیلات تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ علاوہ ازیں کچھ ایسے امور کا ذکر کیا ہے جو عقلی مدرکات سے قبل ہوتے ہیں۔ کہیں بھی امام غزالی نے تشکیک ثابت کی ہے اور نہ تشکیک پر اپنی فکر کی اساس رکھی ہے۔ اس پوری بحث کو المنقذ من الضلال

کے باب **القول فی حقیقة النبوة و اضطرار کافة الخلق الیها** میں وضاحت کے ساتھ دیکھا جا سکتا ہے۔

۴۷۔ اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، خطبہ اول، ص ۴۲۔

۴۸۔ الغزالی، ابو حامد محمد بن محمد، المنقذ من الضلال کے باب القول فی حقیقة النبوة و اضطرار کافة الخلق الیها۔

۴۹۔ اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، پہلا خطبہ، ص ۲۔

۵۰۔ ایضاً۔

۵۱۔ اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، پہلا خطبہ، ص ۵۲، ۵۳۔

۵۲۔ ایضاً، ص ۴۲۔

۵۳۔ ایضاً، ص ۴۳، اقبال نے فکر کے متعلق جو نظریہ پیش کیا ہے وہ خود بہت اہم علمی و فکری سوالات و اعتراضات کی زد میں ہے۔ اقبال نے فکر کو ایک ایسا کل قرار دیا ہے جو ایک بیج کی طرح ہوتا ہے اور اپنے اندر ایک تناور درخت کی قوت رکھتا ہے؛

In its essential nature, then, thought is not static; it is dynamic and unfolds its internal infinitude in time like the seed which, from the very beginning, carries within itself the organic unity of the tree as a present fact.

اس کے علاوہ، اقبال نے فکر کی معنویت طے کرنے میں ایک دینی تصور ''لوح محفوظ'' کا سہارا لیا ہے جس کی رو سے لوح محفوظ ایک ایسا مابعد الطبعی تصور ہے جس کا ایک پہلو فکر قرار پایا ہے۔ ایک جانب یہ ''لوح محفوظ'' ایک کل ہے جس نے فکر یا علم کے ان امکانات کو یکجا کر لیا ہے جنھوں نے مستقبل میں جا کر حقیقت بننا ہے اور دوسری طرف وجدان اس کا ایک پہلو ہے جو محیط بر کل کا ایک محیط بر کل ادراک کر لیتا ہے۔

۵۴۔ اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، پہلا خطبہ، ص ۴۲۔

۵۵۔ اس مشکل کو سمجھنے کے لیے ہمیں وجود کے مراتب بُعد کی طرف متوجہ ہونا پڑے گا۔ جسم، جسم نامی، جسم نامی متحرک بالارادہ، جسم نامی متحرک بالارادہ، جسم نامی متحرک بالارادہ شعور ذات۔ وجود کے یہ پانچ بُعد ہیں۔ پہلے مرحلے میں جسم محض ہے یہ غیر ذی حیات اجسام ہیں، ان کے ایک چھوٹے سے حصے میں زندگی رونما ہوتی ہے تو یہ بالکل ہی نئی خاصیت کا ظہور و بروز ہے۔ ذی حیات اجسام کے ایک مختصر حصے میں ارادے کا ظہور و بروز ہوتا ہے تو یہ ایک نئی صفت کا ظہور ہے جو پہلے نہ اجسام محض میں تھی اور ذی حیات اجسام میں تھی۔ اس کے بعد ذی حیات اجسام کے ایک چھوٹے سے حصے میں شعور کا ظہور ہوتا ہے مزید اس ذی شعور درجہ وجود میں شعور کا شعور رونما ہوتا ہے۔ ان تمام مدارج میں اوپر والے درجے میں نچلے درجے کی کوئی خاصیت شامل نہیں ہوتی۔ شعور اور شعور کا شعور وہ درجہ وجود ہے جس میں فکر اور وجدان کا ظہور و بروز ہوتا ہے۔ یہ بات حیران کن ہے کہ اوپر اس درجے میں نامی تعلق کا ظہور کیونکر ممکن ہو سکتا ہے؟ لیکن علامہ کو اصرار ہے کہ فکر اور وجدان میں نامی تعلق پایا جاتا ہے۔ جس کا مطلب ہے جس طرح آنکھ اور پاؤں کی انگلی ایک دوسرے سے نامی وحدت میں جکڑے ہوئے ہیں اسی طرح فکر و وجدان بھی نامی طور پر ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ حالانکہ شعور کے مدارج نامیت سے بہت بلند ہیں اور ان میں نامیت کی کوئی خاصیت کام کرتی ہے اور نہ فعال ہو سکتی ہے۔

۵۶۔ اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، پہلا خطبہ، ص ۴۲۔

۵۷۔ ایضاً۔

۵۸۔ ایضاً، دوسرا خطبہ ص نمبر ۴۷، انگریزی خطبات میں علامہ کا بیان یہ ہے؛

It is, however, possible to take thought not as a principle which organizes and integrates its material from the outside, but as a potency which is formative of the very being of its material.

۵۹۔ ایضاً، ص ۴۲۔

۶۰۔ ایضاً، ۴۲، ۴۳۔

۶۱۔ فکر کے متعلق ہمیں چند باتیں پیشِ نظر رکھنی ضروری ہیں۔ انسان میں سمجھنے کی صلاحیت ہے اور خارج میں موجود اشیاء میں سمجھے جانے کی صفت ہے۔ فکر انسان کے سمجھنے کی اہلیت کا نام نہیں ہے اور نہ ہی خارج میں موجود اشیاء میں سمجھے جانے کی صفت، فکر کہلاتی ہے۔ فکر صرف اس وقت ظہور پذیر ہوتا ہے جب انسان کے سمجھنے کی صلاحیت اور خارج میں موجود اشیاء میں وہ نسبت قائم ہوتی ہے جس سے ایک نئے قسم کا ادراک نمودار ہوتا ہے۔ یہ نیا ادراک تنہا انسان کے فہم کا نام ہے اور نہ اکیلے معروض کا نام ہے۔ یہ نیا فہم دونوں کی باہمی نسبت کے قیام کے بعد وجود میں آیا ہے۔ خارج میں موجود اشیاء کی کوئی صفت، انسان کے ادراک کی صفت نہیں ہے اور نہ ہی فہم و ادراک کی کوئی صفت خارج میں موجود اشیاء کا حصہ ہے۔ علامہ نے فکر کے متعلق جو تصور قائم کیا ہے وہ خارج میں موجود اشیاء کی صفت قرار پاتا ہے یا خارج میں موجود اشیاء فکر کی صفت قرار پاتی ہیں۔ فکر انسانی فہم و ادراک کی ایک صفت ہے۔ وہ فہم و ادراک جو خارج میں موجود اشیاء کے متعلق تصور قائم کرتا ہے، فکر کہلاتا ہے۔ ذہن اور مادہ ایک دوسرے کے متوازی برس ہا برس تک موجود رہیں تو بھی فکر وجود میں نہیں آئے گا۔ فکر صرف اس وقت وجود میں آتا ہے جب انسان خارج کی جانب اس غرض سے متوجہ ہوتا ہے کہ اس کا علم حاصل کرے۔ اس توجہ کے نتیجے میں وہ اپنے دل میں سوال اٹھاتا ہے کہ یہ کیا ہے؟ جواب میں کہتا ہے کہ یہ چاند ہے اور وہ سورج ہے۔ اب فکر نمودار ہوا ہے۔ خارج کا تصور خارج کے مطابق ہو تو یہ فکر ہے اور اگر نہ ہو تو یہ خیال ہے۔