اقبال ریویو
جنوری ۱۹۷۲ء

اقبال اور متعلمین اقبال

قاضی عبدالقادر

فلسفۂ اقبال کے شارح ہمیں بتاتے ہیں (الف) کہ یہ فکر اساسی طور پر عقلیت کے خلاف ارادیت کا اثبات(۱) ہے - (ب) علم میں وجدان کی قائل ہے -(۲) (ج) سکونی نقطۂ نظر کے بجائے جدلیت کی داعی(۳) ہے - (د) نیز اس کا مقصد

---

۱ - K.A. Ḥakim, "Rūmi, Nietzsche and Iqbal", *Iqbāl as a Thinker* (Lahore : Sh. Muḥammad Ashraf, 1966), pp. 130-206 ; K.G. Sayyidain, "Progressive Trends in Iqbāl's Thoughts", *Iqbāl as a Thinker*, pp. 74-75 ; *Cf.* Iqbāl, *Reconstruction*, p. 198.
سید عبداللہ ، طیف اقبال (لاہور : لاہور اکیڈمی ، ۱۹۶۴ء)، صفحے ۹۳-۹۸ ، ۱۰۰-۱۰۶ -

۲ - R.J.D. Burki, "Intuition in Iqbāl's Philosophy", *Iqbāl Review*, XI (October 1970), pp. 58-67.
ڈاکٹر یوسف حسین ، روح اقبال (حیدر آباد ، دکن : ادارۂ اشاعت اردو ، ۱۳۵۱ ف) صفحے ۳۲-۵۰ ، بالخصوص صفحے ۳۲-۴۳ ، مظہر الدین صدیقی ، ''اقبال کا تصور ارتقاء'' ، فلسفۂ اقبال (لاہور : بزم اقبال، ۱۹۵۷ء)، صفحہ ۲۴۷ -
Sayyidain, "Progessive Trends", pp. 74-75.

۳ - M.M. Sharif, "Iqbāl's Conception of God", *Iqbāl as a Thinker*, pp. 116-119 ; 123-124 ;
بشیر احمد ڈار ، ''اقبال اور برگساں'' ، فلسفۂ اقبال ، حوالہ بالا ، صفحے ۱۸۳-۱۹۰ ، مظہرالدین صدیقی ، حوالہ بالا ، صفحے ۲۰۱-۲۸۲ ، بالخصوص ، صفحے ۲۱۵-۲۱۸ ، پروفیسر احمد خالد تیونسی ، ''مبداء حرکت اور فلسفۂ خودی اقبال کے اشعار و افکار میں'' ، اقبال ریویو ، جلد ۴ ، صفحے ۲۰۱ ، عبدالسلام ندوی ، اقبال کامل (اعظم گڈھ : دارالمصنفین ، ۱۹۴۸ء)، صفحے ۲۱۳-۲۱۸ -

اعلیٰ اقدار کا ارتقائی استحقاق کا جواز فراہم کرنا(۱) ہے ۔ میری دانست میں ان بہت سی اصطلاحات کے اس طرح ایک ساتھ استعمال کے باوجود ہم فلسفہ' اقبال کے ان خطوط کو پڑھنے سے قاصر رہتے ہیں جو بحیثیت فلسفی کے اقبال کو دوسرے فلسفیوں سے ممیز کرتے ہیں ۔ یہ کہنا کافی نہیں کہ اقبال کی فکر عقلیت کے خلاف جنگ ہے ۔ عقلیت کے خلاف جنگ میں تو کرکیگارڈ کی وجودیت کا ، جیمس کی نتائجیت کا ، اور برگساں کی فعالیت کا بھی ذکر ہو سکتا ہے ۔ سکونی فلسفہ سے بیزاری نطشے کے یہاں نظر آتی ہے تو ڈیوی جیمس اور سانتیانا و مارکس کے یہاں بھی پائی جاتی ہے ۔ وجدان کا تذکرہ اپنی مختلف صورتوں میں برگساں سے لے کر برطانوی حقیقیہ ، اخلاقئین اور بعض وجودیت پسندوں کے یہاں بھی سننے میں آیا ہے ۔ شارحین اقبال اگر ایک طرف عقل کے مقابلے میں ''غیر عقلی'' حقائق کا ذکر کرتے ہیں اور اس طرح اقبال کو ہیگل سے اور اس کی عقلیت سے آزاد بتاتے ہیں تو ساتھ ہی نام نہاد ''ہیگلی جدلیت'' اور اقبال کے تصور نمو و حرکت میں مماثلت بھی ڈھونڈتے ہیں اور یہ بھول جاتے ہیں کہ جس جدلیت کو وہ فکر اقبال میں عقل کی عملداری ختم کرنے کے لئے تلاش کرتے ہیں وہ دراصل المانوی فکر کی مخصوص عقلیت کا شاخسانہ ہے اور ایک پر اصرار ، دوسرے سے انکار فی الحقیقت نقیضین کا اثبات کرنا ہے جو شاعرانہ تخیل میں جائز ہو ، معقول گفتگو میں بہت بڑی رکاوٹ ہے جس کے قیام میں تلامذۂ اقبال کا خاصا نمایاں حصہ رہا ہے ۔ اس کا ایک سبب یورپی فکر کے سیاسی و سماجی سیاق سے غفلت ہے اور دوسرا عصر حاضر کی فلسفیانہ تحقیقات اور خود فلسفہ کے ایک معقول تصور سے بیگانگی ہے بغیر جس کے کسی فلسفی کی فکر سے صحیح تعلق قائم کرنا مشکل ہوتا ہے ۔

فلسفہ مہذب انسانوں کے ان دوسرے عظیم کارناموں مثلاً مذہب ، آرٹ اور سائنس میں سے ایک ہے جس کے بارے میں کچھ کہنا کل تاریخ انسانی کا جائزہ لینا ہے اور جس کی توجیہہ و تعریف کی کوشش انفرادی ذوق و وجدان کا

۱۔ Hakim, "Rūmi, Nietzsche and Iqbāl", pp. 190-191

مظہر الدین صدیقی ، حوالہ بالا ، صفحے ۲۳۳-۲۳۴ ، ندوی ، حوالہ بالا ، صفحے ۱۸۰-۲۵۶ ؛ بالخصوص ، صفحے ۲۶۳-۲۶۹ ، ۲۶۸-۲۹۹ ۔

اظہار کرتا ہے جو ایک مخصوص تہذیب و تمدن میں بنا ، پلا اور پروان چڑھا ہو ۔ بظاہر یہ بات حیران کرے اور یہ مانتے ہوئے کہ فن اور موسیقی ، مذہب اور تصوف میں انفرادی وجدان کی جھلک اور جزئی شوق و دلچسپی کا اظہار ہو ، ایک شخص اس بات پر شک کرے کہ فلسفہ بھی اسی موضوعیت سے رنگا ہے جس سے شعر و ادب آلودہ ہیں ۔ لیکن انسانی فکر کی تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ فلسفہ اپنی تمامتر معروضیت کے دعویٰ کے باوجود اس سماجی اور ثقافتی اکائی سے خود کو جدا نہیں کر سکتا جس کی روایات فلسفہ کے ابتدائی قضایا بنتے ہیں ۔(۱)

اگر ایک برطانوی فلسفی تجربہ و حواس سے حاصل شدہ علم کو معراج سمجھتا ہے اور اس کی فکر کا لنگر تجربیت اور افادیت میں پڑا ہے تو المانوی فلسفہ عقلیت اور سریت کے قطبین میں جھولتا ہے ۔ مائسٹر ایکہارٹ سے ہائیڈگر تک ، لائبنز سے لے کر نوکانتی مفکرین تک المانوی مفکر واردات قلبی اور مطالبات عقلی کے درمیان حریت انسانی کا متلاشی نظر آتا ہے تو آج ایک پاکستانی مفکر عقلیت اور افادیت کے مناقشوں سے قطع نظر کرکے ، انسان دوستی کے تصور اور فرد کی وجودیاتی شریعت سے اپنی ہستی کا تعین کرنا چاہے گا ۔ مشرق و مغرب کا فن اور فلسفہ کا فرق مزاجوں کا فرق ہے اور یہ فرق مختلف تہذیبی اکائیوں میں جنم لینے اور جدا جدا ثقافتی مرکزوں سے وابستگی کا نتیجہ ہے ۔ ہر فلسفہ ، ادب و فن کی طرح ایک مخصوص تہذیبی روح کا مظہر ہوتا ہے ۔ اس کی زندگی اس تہذیب و تمدن سے وابستہ ہوتی ہے جس میں اس نے آنکھیں کھولی تھیں ۔ ہر تہذیب ، تاریخ میں ممیز مقام رکھتی ہے ۔ اس دور کا فلسفہ ، اس دور کے شعر و ادب کی طرح دوسرے ادوار کے فلسفہ اور دوسری تہذیبوں کے فلسفہ سے مختلف ہوتا ہے ۔ وہ ایک مخصوص دور کے نابغہ کی سماجی ذہن اور کشف و وجدان کا مرہون منت ہے اور اسی سیاق میں رکھ کر سمجھا جا سکتا ہے ۔ ملطی مفکرین کی کو نیا تدانی ہو ، فلاطون کا عالم اعیان ہو یا ارسطو کا فلسفہ اول ہو ، لائبنز کی موناڈیت ہو یا کانٹ کی انتقاد ، رسل کی لادینیت اور جوہریت کا ذکر ہو یا سارتر کی لادینی وجودیت ہو ، ان کا

---

۱ ۔ قاضی عبدالقادر ، ''سائنس اور سماج'' ، فنون (فروری ۱۹۶۹ء) ۔

مطالعہ دراصل کسی آفاقی اور ماورائے فرد و بشر تفکر کا مطالعہ نہیں بلکہ ان سماجی ثقافتی اکائیوں کا مطالعہ ہے جن سے باشعور انسانوں کی زندگیاں وابستہ ہوتی ہیں ۔(۱)

فلسفۂ اقبال کو اس کے ثقافتی اور سماجی سیاق سے الگ کر کو سمجھنے کی کوشش کریں تو ہم اس میں اس قوت محرکہ کی اہمیت معلوم کرنے سے قاصر رہیں گے جو فلسفۂ اقبال کی روح سمجھی جاتی ہے ۔ فرانسیسی مفکر مارسیل کی فکر کو بیسویں صدی کی میکانکی زندگی سے جدا کر کے مطالعہ کریں تو ہمارے لئے اس کے مسائل کو سمجھنے میں دشواری ہوگی ۔(۲)

لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ انسان سنگین محلوں میں بند ہو کر نہیں بیٹھ رہتا ۔ اس کا سابقہ دوسرے انسانوں سے رہتا ہے ۔ امتداد زمانہ سے خیالات پھیلتے ، قبول ہوتے اور تغیر پذیر ہوتے ہیں ۔ اس میں سرقہ اور توارد دونوں ہی کا عمل کام کرتا ہے ۔ اور مختلف افکار میں مماثلت نظر آنے لگتی ہے ۔ شارحین اقبال میں سے اکثر نے ثقافتوں کی اس منطق اور فکر کی اس تغیر پذیری سے چشم پوشی کرتے ہوئے فکراقبال کو چند بندھے ٹکے سانچوں اور خاکوں میں سمونے کی کوشش کی ہے اور اسی سبب سے بسا اوقات یہ فکر متناقض معلوم ہوتی ہے ۔ میری دانست میں اقبال کی شرح سے قبل ہمارے سامنے مغرب کا وہ سیاسی و سماجی پس منظر سامنے رہنا چاہئے جس نے یورپی فکر کو وہ نیرنگی دی ہے جو اس کا اب اہم ورثہ سمجھا جاتا ہے ۔

عقلیت کے خلاف ارادیت کی جنگ چاہے بعد کی بات ہے ۔ لیکن روایت ہے کہ عقلیت کی حکمرانی ، کا پہلا نظام فلاطونی ہے ۔ اقبال فلاطونی روحانیت کے شاکی ہیں اور افلاطون کو از گروہ ''گوسفندان قدیم'' کہہ کر آگے بڑھ جاتے ہیں ۔ دلیل وہی ہے جس سے آپ اور ہم سب واقف ہیں کہ افلاطون کے

---

۱ - *Reconstructions*, pp. 162-163 ; 166-167.

۲ - G. Marcel, *The Philosophy of Existence*, trans. M. Hayrāri (London : Harvil Press, 1954), pp. 1-3.

علمیاتی نظام میں عقل کی بالادستی نظر آتی ہے ۔ افلاطون اپنی جمہوریت(۱) کے درمیانی ابواب میں علم کے بارے میں جو کہتا ہے اور حصول علم کے لئے روح کی پرواز کا جو نقشہ کھینچتا ہے اس میں حس و تمثال اور رائے و ریاضیاتی فہم سے آگے گذر کر عقل کو روح کی منزل آخر قرار دیتا ہے ۔ یہاں عقل کو ان حقائق سے معاملہ بندی کا اہل ٹھہرایا گیا ہے جن کے پرتو سے کائنات کی رنگینی عبارت ہے ۔(۲) اور اقبال اسی پر معترض ہیں کہ عقل کو ''حضور'' نہیں ۔ افلاطون اس نارسا عقل کو جو مقام دینا چاہتا ہے وہ درست نہیں ۔ لیکن ہمیں یہاں یہ نہ بھولنا چاہئے کہ افلاطون کی علمیات سے قطع نظر جو اس نے اپنی جمہوریت اور تھی‌ئی‌ٹس میں پیش کی ہے ، اس کے وجودیاتی نظام یعنی عالم اعیان کے خاکے میں وہ بہر حال حسن و صداقت سے اعلیٰ خیر کو قرار دیتا ہے ۔ اور خود خیر کی وہ کوئی معقول توجیہہ نہیں کرتا ۔ نیز اپنی جمہوریت کے عملی پہلوؤں میں جو چیز سب سے نمایاں سمجھتا ہے وہ خیر کا استحقاق ہے اور اس طرح اس کا سیاسی نظام مکمل طور پر خیر اور ارادی زندگی سے رنگ جاتا ہے ۔ سوال یہ ہے کہ کیا ایسی صورت میں اقبال اور افلاطون میں موازنہ کرتے ہوئے کسی پیرائے سے عقلیت اور ارادیت کی جنگ چھیڑی جا سکتی ہے اور ان حکماء کو ایک دوسرے کی ضد قرار دیا جا سکتا ہے جب کہ خود اقبال بھی جمہوریت کے اطلاقی پہلوؤں کی حد تک افلاطون کے لئے کلمۂ خیر کہتے نظر آتے ہیں ۔(۳)

اگر اقبال اور افلاطون کو ایک دوسرے کی ضد نہیں بتایا جا سکتا تو کیا ایک کی فکر کو دوسرے کی فکر میں تحویل کیا جا سکتا ہے ؟ یوں یہ سوال لغو نظر آئے لیکن شارحین اقبال میں میر ولی الدین(۴) ان لوگوں میں ہیں جن

---

۱ ۔ Plato, *The Republic*, trans. H.D.P. Lee (Middlesex : Penguin Books Ltd., 1962), Bk. 7.

۲ ۔ ایضاً ۔

۳ ۔ *Reconstruction*, p. 166

۴ ۔ میر ولی الدین ، رموز اقبال ، حوالہ از محمد شعیب ، ''اقبال کی فلاطونی تعبیر کا جائزہ'' ، اقبال ریویو (جنوری ۱۹۶۵ء) ، صفحے ۷۷-۸۲ ۔

کی تشریح اقبال کا یہ افلاطونی ہے جب کہ تحقیق کا تقاضا ہے کہ ان دونوں طرز فکر میں تمیز قائم رکھی جائے ۔ ولی الدین کے مطابق :

> اقبال کا اذعان ہے کہ اشیاء تمام معلومات ہیں
> تصورات الٰہی ہیں ، صور علمیہ علیم مطلق ہیں(۱)

یہاں دو سوال پیدا ہوتے ہیں :

۱ - اقبال سے ان خیالات کو منسوب کرنے کی سند کیا ہے ؟

۲ - اگر ولی الدین کی بات تسلیم کی جائے تو کیا اس کے نتائج اقبال کے فلسفہ سے ، جس صورت میں بھی وہ ہوں ، مربوط اور ہم آہنگ ہیں ؟

میرے مطالعہ کی حد تک تو اقبال سے ان افلاطونی خیالات کو منسوب کرنے کا کوئی جواز نہیں ۔ اور نہ اس ضمن میں کوئی سند ہی دی جا سکتی ہے ۔ اس سلسلے میں ولی الدین کی تحریر سے صرف اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی اقبالیات کی تشریح چند مفروضات پر قائم ہے جن کی منطق اور منطقی نتائج ان کی تناظروں سے پوشیدہ ہیں ۔ ولی الدین اس فرضیہ سے ابتداء کرتے ہیں کہ اقبال کی فکر قرآنی ہے ۔ اور چونکہ کلام الٰہی میں ایک جگہ یہ آیا ہے : ''اذا اراد شیئاً ان یقول لہ کن فیکون'' (پ ۲۳-۴) لہذا اس کی اقبالی توجیہہ یہ ہوگی :

> ''امر کن کی مخاطب شے ہے تو کیا شے خارج میں موجود تھی ؟ اور اس کو ہو جانے سے خطاب کیا گیا ؟ موجود شے کو موجود ہو جا کہنا بے معنی ہے ۔ تحصیل حاصل ہے ۔ تو پھر کیا شے معدوم تھی ؟ لیکن معدوم محض مخاطب کیسے بن سکتی ہے ؟ اس وجہ سے شے نہ موجود تھی اور نہ معدوم ، تو پھر خطاب کس سے ہوا تھا ؟ مخاطب کون تھا ؟ اس گتھی کا حل صاف ہے ۔ وہ شے جس کو ارادۂ الٰہی خارجاً

---

۱ - ایضاً ، صفحہ ۸۰ ۔

موجود کرنا چاھتا ھے ، جو امر کن کی مخاطب ھے وہ شے کا تصور ھے جو حق تعالیٰ کے علم میں پایا جاتا ھے جو اس طرح علماً ثابت ھے بموجود ذھنی یا علمی - اور خارجاً معدوم ھے بوجود واقعی -''(۱)

آیت قرآنی کی ''افلاطونی تفسیر'' کو کس حد تک فلسفۂ اقبال کہا جا سکتا اس کی مثال تو اب ھمارے سامنے ھے - اور جیسا کہ میں نے ابھی عرض کیا اس تصریح یا تفسیر کی طرف ھلکا سا اشارہ بھی اقبال کی تحریروں میں نہیں ملتا - آیا یہ تشریحات کی فلسفۂ اقبال سے بھی متوافق ھیں اس کے بارے میں شکوک پیدا ھو سکتے ھیں -(۲)

افلاطون کے مقابلے میں اقبال کو رکھنے والے عام طور پر کہتے نظر آتے ھیں کہ علم کے سیاق میں افلاطون نے عالم حواس کو ثانوی درجہ دیا ھے - اور اقبال اسی پر معترض ھیں - اگر یہ بات صحیح ھے اور کم از کم اقبال کی تحریروں(۳) سے تو یہی معلوم ھوتا ھے تو اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ھے کہ یا تو اقبال کے سامنے افلاطون کی ساری تحریریں نہیں تھیں یا متعلمین اقبال نے دونوں کی تحریروں کو پیش نظر نہیں رکھا - یہ خیال اس وجہ سے تقویت پکڑتا ھے - کہ جس حد تک اقبال تجربی علم کو حقیقت کے علم کا عین قرار نہیں دیتے اسی تک افلاطون بھی حس کو علم کا پہلا زینہ قرار دیتا ھے - اور جہاں تک افلاطون کی عملی و اطلاقی فکر کا تعلق ھے وہ تجربہ و حس کو اتنی ھی اھمیت دیتا ھے جو ایک مملکت کو چلانے اور اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لئے با ھوش اور باشعور عمال مملکت دے سکتے ھیں - یہاں ھمیں یہ نہ بھولنا چاھئے کہ اقبال کا مرد مومن ''بے تیغ'' لڑ سکتا ھے لیکن افلاطونی مملکت کے سپاھی کے لئے ایک طویل فوجی تربیت کی ضرورت ھے اور اس کے سامان حرب سے ھی لیس ھونا کافی نہیں بلکہ متعلقہ فنون میں درک رکھنا بھی ضروری ھے جو حواس سے روگردانی کے بعد ممکن نہیں -

---

۱ - میر ولی الدین ، بحوالہ بالا ، صفحہ ۷۹-۸۰ -

۲ - محمد شعیب ، حوالہ بالا -

۳ - *Reconstruction*, pp. 3-4

اس سلسلے میں خود اقبال کی تحریریں تاریخی طور پر غیر مستند اور منطقی طور پر متضاد معلوم دیتی ہیں ۔ اور اسی سبب سے افلاطون کے باب میں غلط سبحث پیدا ہو چلا ہے ۔ ہمیں یاد ہے کہ اقبال اپنے خطبات کی پہلی ہی نشست میں افلاطون اور عام یونانی فلسفہ کے بارے میں چند باتیں کہتے ہیں جن سے اس فکر کی تنقید مراد ہے ۔ اقبال کہتے ہیں سقراط کی توجہ صرف عالم انسان پر مرکوز رہی ۔ اس کے لئے مطالعہ انسان کا مناسب موضوع انسان ہے ، عالم اشجار و حشرات و افلاک نہیں ، اور سقراط کے صحیح جانشین کی حیثیت سے افلاطون ادراک حسی کو تنفر سے دیکھتا ہے جو اس کی نظر میں محض 'عقیدہ' ہے ، حقیقی علم نہیں ۔(۱) اقبال بتاتے ہیں کہ اس طرز فکر کے اثر نے اہل اسلام سے فہم قرآن کی صلاحیت چھین لی ۔ ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ کیا اقبال سقراط اور افلاطون کے بارے میں صحیح اطلاعات دیرہے ہیں اور اسلامی زندگی پر اس کے جو اثرات قبول کر رہے ہیں تاریخی اور منطقی طور پر درست ہیں ؟

سقراط نے کہا ، لکھا نہیں ۔ اور جو بھی کہا افلاطون کے ذریعہ ؛ افلاطون کے مکالمات اور زینوفن کی تحریر کے ذریعہ ہم تک پہنچا ہے ۔ افلاطون کی تصنیفات کی تعداد ۳۴ بتائی گئی ہے لیکن ۲۶ پر سب متفق ہیں کہ یہ افلاطون کی تحریریں ہیں ۔ ان میں سے پہلی ۱۳ تحریریں سقراطی مکالمات کہلاتے ہیں بقیہ تحریریں افلاطونی مکالمات کہے جاتے ہیں ۔ اس فرق سے مراد یہ ہے کہ سقراطی مکالمات میں افلاطون اپنی بات کم کہتا ہے اور سقراط کے خیالات کی زیادہ تشریح کرتا ہے ۔ یوں اس کے افلاطونی مکالمات میں بھی سقراطی عناصر ہیں جیسا کہ اب سب ماننے لگے ہیں اور جس کی مثال جمہوریت ہے ۔ ہمارے سامنے اس وقت ایک سوال ہے اگر اس کا درست جواب مل جائے تو سقراط کے بارے میں اقبال کی رائے قبول کرنے کا جواز مل سکتا ہے ۔ جب اقبال سقراط کے بارے میں بتاتے ہیں کہ اس نے عالم حواس کی جزئیات پر توجہ نہیں دی تو ظاہر ہے افلاطون کے سقراطی مکالمات اور سقراط اور افلاطون کے ہمعصر اہل فکر کی تعلیمات اور تبصرے بھی اقبال کے سامنے ہوں گے ۔ جن کی بنیاد پر انہوں نے

۱ - A. Schimmel, *Gabriel's Wings*, p. 319

سقراط پر تنقید کی - یعنی اقبال کے سامنے ارسطو کی تحریریں ہوں گی کیونکہ وہ ارسطو کے خیالات پر زیادہ معترض نہیں(۱) اور سقراط کے بارے میں ارسطو کی رائے سے ناواقف نہ ہوں گے - مناسب یہ ہے کہ ہم یہ دریافت کریں کیا ارسطو اور زینوفن سقراط کے بارے میں وہی کہتے ہیں جو اقبال بتاتے ہیں ؟

سقراط کے لئے یہی کہا گیا ہے کہ وہ سوال پوچھتا اور جواب ملنے پر مزید سوال کرتا اور رفتہ رفتہ ایک مروج عقیدہ یا تصور کے ایسے مضمرات سامنے لاتا تھا جو اس گفتگو سے قبل شرکائے بحث کی نگاہ میں نہ تھے(۲) یا پھر سقراط جستہ جستہ مثالیں لے کر ان کے مابین قدر مشترک کی طرف اشارہ کرکے چند عمومی قضایا وضع کرتا تھا یعنی استقرائی عمل اور طریقے سے استقرائی تصدیقات قائم کرتا تھا - اس سلسلے میں زینوفن (۳) نے بھی اشارہ کیا ہے - کہ سقراط کو جزئی اور عالم حواس کے مسائل سے کس درجہ شغف تھا اور اپنی بحث اور گفتگو میں حواس انسانی کی اہمیت اور قدر کی طرف توجہ دلاتا تھا -

---

۱ - زبور عجم ، گلشن راز جدید ، جواب ۲ ، سواز نہ کریں Schimmel حوالہ بالا ، صفحہ ۳۱۹ -

۲ - Aristotle, *De Sophisticus Elenchis*, ed. J.A. Smith and W.D. Ross (London : Oxford University Press, 1955), p. 183 b. 7.

۳ - زینوفن (Exenophon)

"But it is evidently apparent that He who at the beginning made man, endued him with senses because they were good for him ; eyes to behold whatever was visible ; and ears to hear whatever was heard ; . . . to what purpose should odours be prepared, if the sense of smelling had he denied?" " . . . other animals, indeed, they have provided with feet, by which they may remove from one place to another ; but to man they have also given hands, with which he can form many things for his use, and make himself happier than creatures of any other kind." *Memorablia*, ed. Edwards (Oxford, 1875) BkI, ch. IV. See also G.H. Lewes, *History of Philosophy* (London : George Routledge and Sons, Ltd., n.d.), pp. 160-164.

ارسطو نے اپنی مابعدالطبیعات(۱) میں ایک سے زیادہ جگہ سقراط اور سقراطی طریق کار کا ذکر کیا ہے ۔ اس کے خیال میں "سقراط کو دو چیزوں کا بجا طور پر خالق قرار دینا چاہئے ایک تو استقرائی استدلال کا اور دوسرا مجرد تحدید کا"(۲) اس ضمن میں ارسطو کی جانب سے سقراط کے لئے ایک "منفی حمایت" کا بھی اظہار ہوتا ہے ۔ اپنی مذکورہ بالا تصنیف میں ارسطو ارسٹیپس پر تنقید کرتے ہوئے لکھتا ہے(۳) کہ اس نے سائنسوں سے بیگانگی برت کر اپنی ساری توجہ اخلاق پر مرکوز رکھی ۔ اگر ، جیسا کہ اقبال کا خیال ہے کہ سقراط نے سائنسوں سے نگاہیں ہٹا کر انسانی علائق کو مطالعہ کا موضوع سمجھا تو کیا ارسطو سقراط کو اپنی تنقید کا ہدف نہیں بنا سکتا تھا جبکہ اسی سبب سے وہ ارسٹیپس کے فلسفیانہ مسلک پر معترض ہوا ؟ نہ صرف یہ بلکہ ارسطو سقراط کے طرز فکر کو اس کے ہمعصروں سے ممیز کرتے ہوئے اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ سقراط کے لئے ، عام تصور کے برخلاف ، کلیات جزئیات سے جدا نہیں تھا اور نہ وہ علیحدہ مابعدالطبیعی مقام رکھتے تھے(۴) غرضیکہ سقراط کے بارے میں اقبال نے جو کہا ہے زینوفن اور ارسطو کی شہادت اس کے خلاف جاتی ہے ۔ اب خود افلاطون کی ان تحریروں کا جائزہ لیجئے جنہیں ہم نے 'افلاطونی مکالمات' کہا ہے یا وہ تصنیفات جن میں افلاطون کے اپنے خیال ملتے ہیں اس ضمن میں نمایاں نام(۵) Laws اور طیمئیس(۶) کے ہیں تیسرا نام جمہوریت کا ہے جو

۱۔ Aristotle, *Metaphysica*, ed. W.D. Ross (Oxford : the Oxford University Press, 1928). See below :

۲۔ " . . . for two things may be fairly ascribed to Socrates'—inductive arguments and universal definitions, both of which are concerned with the starting point of science . . ."

۳۔ *Metaphysica*, Bk.B, 9960-31-35,

۴۔ "They thought the particulars in the sensible world in a state of ful . . . Socrates gave impulse to this theory, . . . but he did not *separate* universals from individuals ; and in this he thought rightly, in not separating them." *Metaphysica*, Bk.M, 1086a-35-40, 1086 b 5.

۵۔ Plato, *The Laws* in *The Dialogues of Plato*, trans. B. Jowett (New York : Random House Inc., 1937).

۶۔ Plato, *Timaeus* in *The Dialogues of Plato*

مکمل طور پر افلاطونی نہیں بلکہ جیسا کہ ہم نے کہا ہے اس میں سقراطی عناصر بھی ہیں ، اس گفتگو کا آغاز ہم جمہوریت سے کرتے ہیں اور اس کے بعد Laws اور Timaeus پر آئیں گے - یہاں ہمیں یہ یاد رکھنا ہے کہ مسئلہ ہمارے سامنے اقبال اور تلامذۂ اقبال کا یہ ادعا ہے کہ فلاطونی عقلیت اور عام یونانی فلسفہ حس و تجربہ سے بیگانہ اور سائنس کے منافی ہے جس کے غلط اثرات مسلم فکر پر ہوئے -(۱) ہم نے اب تک یہ بتایا ہے کہ کم از کم سقراط کی حد تک تو اقبال صحیح نہیں - جمہوریت میں بھی حس و تجربہ اور سائنس کے بارے میں افلاطون نے کہا ہے اس سے وہ نتیجہ نہیں نکلتا جو اقبال اور تلامذۂ اقبال حاصل کرنا چاہتے ہیں -

افلاطون کی جمہوریت کے کئی رخ ہیں علمیاتی ، وجودیاتی ، اخلاقی اور سیاسی ، اور یہ رخ ایک دوسرے سے جدا ہو نہیں سکتے ، ایک کے بارے میں گفتگو دوسرے تک پہنچ جاتی ہے - افلاطون گفتگو کا آغاز تصور خیر سے کرتا ہے - علم و ایمان کا ذکر کرتے ہوئے مثالی حکومت ، اس کے اہل کاروں اور عساکر کی تربیت پر آتا ہے اور اسی سیاق میں حس و تجربہ اور سائنسوں کا ذکر کرتا ہے ان باتوں کا تذکرہ کرتا ہے جو ایک معقول تعلیمی و تدریسی نصاب میں ضروری ہونی چاہئے - لیکن تعلیمی نصاب بھی فلاطون کے نزدیک دو قسم کے ہیں - ایک کا تعلق عساکر مملکت سے اور دوسرے کا اعلیٰ ترین منصب رکھنے والوں سے ہے - عساکر کی تربیت میں افلاطون نہ صرف عام مروج علوم میں سے منتخب مضامین کو نصاب کا حصہ بناتا ہے بلکہ اس پر اصرار کرتا ہے کہ سائنس یعنی ریاضی اور فلکیات میں ان نوجوانوں کو اعلیٰ مہارت حاصل کرنی ہوگی(۲) اور اسی ضمن میں فلاطون نوجوانوں کی خوراک ، آرام و آسائش اور صحت کے بارے میں جو باتیں کہتا ہے اس سے یہ قطعی نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ افلاطون تجربی زندگی کے اس پہلو یعنی عملی حکمتوں سے بیزاری کا اظہار کر رہا ہو - وہ ان مباحث سے اسی قدر دلچسپی ظاہر کرتا ہے جتنا کہ بعد میں ارسطو کی تحریروں میں نظر آتا ہے -

---

۱- *Reconstruction*, pp. 3-4

۲- Plato, *The Republic*, Bk. VII

حس اور تجربہ پر تفصیل سے بحث جمہوریت کے چھٹے(۱) حصے میں ملتی ہے ۔ یہاں افلاطون فلسفیوں کی تربیت کا ذکر کرتا ہے ، اس کی طرف اشارہ ہم کر آئے ہیں ان چند سطور میں اس کا تفصیلی جائزہ لیا جائے گا ۔ ایک بات جو سب سے پہلے کھٹکتی ہے کہ افلاطون اس جگہ صرف فلسفیوں اور مملکت کے سر براہ کے بارے میں گفتگو کر رہا ہے اور ایک واضح فرق ، عام شہری اور فلسفی کے مابین قائم کرتے ہوئے ، یہ بتاتا ہے کہ فلسفی روحانی تربیت کے بدولت ایسے حقائق سے واقف ہوتا ہے اور ایسے ان حقائق سے واقف ہوتا ہے اگر مملکت اسے چلانی ہے ، جو ابدی ہیں اور یہ حسن و صداقت اور خیر ہیں ۔ لیکن افلاطون حس کو کسی اعتبار سے بے مصرف اور تجربہ کو بے قدر قرار نہیں دے رہا ہے ۔ یہ غلط تاثر ہے جو اقبال نے قبول کیا اور ان کے تلامذہ نے بھی یہ غلطی کی ہے ۔ افلاطون واضح الفاظ میں التباسات اورتمثالات کے بارے میں بتاتے ہوئے انہیں دوسرے حقائق تجربہ مثلاً حیوانات ، پیڑ پودوں اور مصنوعات سے ممیز کرتا ہے ۔(۲) عالم حیوانات اور نباتات کسی اعتبار سے التباسی نہیں نہ وہ سراب ہیں اور نہ ان کے بارے میں ہماری معلومات توہمات کا درجہ رکھتی ہیں بلکہ افلاطون صرف یہ کہنا چاہتا ہے کہ یہ معلومات حتمی نہیں ، ان کے بارے میں شک و شبہ کی ہمیشہ گنجائش رہتی ہے جبکہ بعض ایسے حقائق ہیں جو اس شک و شبہ سے پاک ہیں اور یہ فرق ایسا ہے جو آج بھی منطقی اور فلاسفہ اور خود اقبال تسلیم کرتے ہیں ۔ لزومی اور وجوبی ایک طرف ، ظنی اور تجربی دوسری طرف ، عالم تجربہ کے بارے میں ہماری ساری گفتگو امکانی ہوتی ہے ، اور طبعی علوم کا یہ بنیادی قضیہ ہے کہ زمان و مکان کے دائرے میں ہونے والے واقعات کے بارے میں ہماری تصدیقات امکانی ہوتی ہیں۔ ان کی صداقت صفر اور ایک کے درمیان جھولتی ہے ۔ مگر حتمی طور پر صادق

---

۱ ۔ *Ibid.*, Bk. VI.

۲ ۔ ملاحظہ ہو، جمہوریت، حوالہ بالا ، بالخصوص 'عمودی خط' کی مثال ۔

نہیں ہوتی ۔ غالباً اقبال نے جدید طبعی علوم کے اس رخ اور اس ادعا پر توجہ نہیں دی ۔(۱)

افلاطون حس اور حسی علوم سے انکار نہیں کر رہا ہے بلکہ وہ لفظ علم کو حتمی اور لزومی کے لئے مخصوص کرنا چاہرہا ہے اور امکان و ظن کو حس اور تجربہ تک محدود کر رہا ہے ۔ اور عام انسانوں کے روزمرہ کی زندگیوں میں اس کے عمل دخل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس کا اظہار کر رہا ہے کہ کائنات میں موجود ہر شے خواہ وہ کوئی بصری یا سمعی صورت ہو ، عمل و کردار ہو بیان و تصدیق ہو ، اس کے بارے میں گفتگو حسن ، خیر اور صداقت کے ابدی اصولوں کی روشنی ہی میں ہو سکتی ہے ۔ اس سے تو کسے انکار ہوگا کہ صورت سمعی ہو یا بصری ، اس کا تعلق موسیقی سے ہو یا مصوری سے ، اس کے بارے میں گفتگو حسن و قبح کے تصور کے تحت ہوگی ، بیان جو ہم دیں گے صحیح یا غلط ، صادق یا کاذب ہوگا ، اعمال ہمارے صالح اور غیر صالح ہوں گے - اسی بات کو افلاطون نے ڈرامائی انداز سے کہا تھا کہ موجود ، مثال کا مثنی ہے ، یا تجربی حقائق اعیان میں اسی طرح مقام حاصل کرتے ہیں جس طرح باپ کی دولت اور شہرت میں اولاد شریک ہوتی ہے ۔

جمہوریت کی اس تحلیل کے بعد ہم اس نتیجہ تک پہنچتے ہیں کہ اقبال اور تلامذۂ اقبال نے افلاطون سے جو باتیں منسوب کی ہیں وہ درست نہیں اب آئیے افلاطون کے Laws اور Timeaus کا جائزہ لیں ۔

---

۱ ۔ ملاحظہ ہو سید عبداللہ ، طیف اقبال ، حوالہ بالا ، صفحہ ۱۰۰ - سید عبداللہ اس ضمن میں سائنس کے ایک فرسودہ اور متروک تصور سے اقبال کی حمایت کرتے ہیں ، فرماتے ہیں ''یہاں عقل کو سائنسیت سے الگ رکھئے کیونکہ سائنس میں یقین ہوتا ہے جو عقل میں نہیں ۔ عقل محض سائنس سے الگ چیز ہے'' ۔ فلسفۂ سائنس اور سائنس کے طلباء کے لئے یہ ایک مہمل بات ہے ۔

فلاطون کی تصانیف Philibeus, Timaeus, Laws میں ہم کو عالم حواس سے تنفر کا احساس نہیں ہوتا بلکہ اس بات کا تجربہ ہوتا ہے کہ افلاطون کے لئے عالم خارجی حسی تجربہ ، محنت کا کام اور اس کے ساتھ ساتھ مملکت کو چلانے کے لئے افراد کی تربیت کی اہمیت کسی طور بھی کم نہیں ۔ سقراط اور افلاطون دونوں اس بات میں یقین رکھتے ہیں کہ خیر و صداقت اور حسن کی روشنی میں نہ صرف یہ کہ انسان کا اخلاق اور کردار سنوارا جائے بلکہ ان تین اقدار کے متوازن اشتراک سے (ا) حیاتی اور سماجی تجربے (ب) حسی اور حقیقیاتی تحقیق (ج) اور ریاضیاتی طریقہ کار میں بہت کچھ دیا جا سکتا ہے ۔ فلاطون کی القانون میں ہمیں جا بجا ان تصورات کا اظہار ملتا ہے(۱) ۔ افلاطون نے القانون میں اطلاقی علوم اور تجربی حکمتوں کے بارے میں جو کہا ہے اس کی شروعات تو ہمیں اس کی Timaeus میں ہی مل جاتی ہے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ Timaeus میں فلکیات اور طبیعیات کے ساتھ ساتھ بعض ایسے الہیاتی مباحث بھی نظر آتے ہیں جو ہمیں آج حیران کریں ۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ Timaeus میں وہ کون سی باتیں ہیں اور کون سے مباحث ہیں جو اقبال کے اس تبصرے کی تردید کرتے ہیں کہ فلاطونی فلسفہ سائنس و حکمت سے بیگانہ اور حسی تجربے کی افادیت سے انکار پر استوار ہوتا ہے اور پروان چڑھتا ہے ۔

طبیعیس میں افلاطون جن مسائل سے دست و گریبان نظر آتا ہے انہیں اکثر شعبہ جاتی سائنس کہا گیا ہے ۔ افلاطون اپنی ان تحریروں میں ریاضیاتی حجت اور تجربی امکان کے اشتراک سے اشیاء کے فہم کا ذکر کرتا ہے جس کا مقصد کردار کی تربیت اور اس پر نظم و ضبط رکھنے کا طریقہ واضح کرنا ہے ۔ افلاک کے نقشے کا بنانا دراصل ملاحوں کو مدد دینا ہے(۲) ۔ کیلنڈروں کا بنانا کسان کو مدد پہنچانا ہے اور یہ دونوں ایسے کام ہیں جن میں تجربی تحقیق اور ریاضیاتی فہم دونوں کام کرتے ہیں ۔ اس سیاق میں ہمیں یہ کہنے

---

۱ - R.C. Lodge, *The Philosophy of Plato* (London : Routledge and Kegan Paul, 1956), pp. 35 and 43. Also Plato, *Timaeus*, 37 d, 37 a and 59 d, *Philebus*, p. 59 a.

۲ - Lodge, *The Philosophy of Plato*, pp. 194-195, 260 ; also Plato, *Republic*, pp. 510 a, 596 b ; Plato, *The Laws*, pp. 643 bf, 824.

میں تامل نہیں کہ افلاطون اپنی کسی تحریر میں اس بات سے انکار نہیں کرتا کہ تجربی علوم و فنون مثلاً ملاح گیری ہو یا کھیتی باڑی ہو یا ملک کا دفاعی مسئلہ ہو اس میں کسی اعتبار سے تجربی تحقیق کی اہمیت نہیں ۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ افلاطون نے اپنے استاد سقراط کے تصور فلسفہ سے آگے جاتے ہوئے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ چاہے تجربی حکمتوں سے ایک فلسفی کی تشفی نہ ہو اس کے باوجود ان حکمتوں کی اہمیت کم نہیں اور یوں خود سقراط جو ایک سنگ تراش کا بیٹا تھا اس بات میں یقین رکھتا تھا کہ سنگ تراش یا بڑھئی اس اعتبار سے ایک شاعر سے بہتر ہے کہ وہ لکڑی یا پتھر کو ایک ایسی شکل و صورت دیتا ہے جو عام انسانوں کے کام آ سکتی ہے ۔(۱)

افلاطون اس ضمن میں یہ کہتا نظر آتا ہے کہ ہمیں اہل حرفہ میں بھی دو قسمیں نظر آتی ہیں ان میں سے ایک وہ ہیں کہ جو لکڑی پتھر کو عادتاً اور روایتاً ایک مخصوص شکل و صورت دیتے آئے ہیں اور دوسرے وہ ہیں کہ جو اپنے ان کاموں میں اور اپنے ان فرائض میں ، اپنی حرفت و فن میں ایک نظام یا ایک اصول تلاش کر لیتے ہیں اور یہ لوگ اول الذکر سے بہتر اور ان کا فن قسم اول کے اہل حرفہ کے فن سے بہتر ہے یہ وہی چیز ہے جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے کہ افلاطون تجربہ اور ریاضی میں قریبی تعلق دیکھتا ہے اور اس کی مدد سے انسان کی عام زندگی میں تبدیلی لانے کا خواہاں ہے ۔ جستہ جستہ واقعات میں قدر مشترک تلاش کرنا اور ان مشترکہ عناصر کی بنیاد پر تعمیمات قائم کرنا تجربی سائنسوں کا بنیادی مقصد ہے اور اگر

---

۱ ۔ Plato, *Timaeus*, p. 59.

"The remaining phenomena of the same kind there will be no difficulty in reasoning out by the method of probabilities. A man may sometimes set aside meditations about eternal things, and for recreation turn to consider the truths of generation which are probable only ; he will thus gain a pleasure not to be repented of, and secure for himself while he lives a wise and moderate pastime. Let us now grant ourselves this indulgence, and go through the probabilities relating to the same subjects which follow next in order."

کوئی فلسفہ کا طالب علم سائنس یا فلاطونی سائنس سے یہ مراد لے ، جیسا کہ اقبال نے کہا ہے کہ اس سے مراد حس و تجربے کی دنیا سے ماورا جاتے ہوئے انسان اعیان کی جامد دنیا میں گم ہو جائے ، تو یہ درست نہیں ہوگا ۔

اقبال افلاطون پر معترض ہیں کہ اس کے فلسفہ میں تجربی سائنسوں کی بے قدری نظر آتی ہے لیکن طیمیس میں افلاطون نہ صرف تجربی علوم کا تذکرہ کرتا ہے بلکہ انسانی حواس کے بارے میں یہ کہتا نظر آتا ہے کہ ان کا مقصد کل کو جز میں دیکھنا ہے ۔ بصارت کے بارے میں افلاطون بتاتا ہے کہ یہ خدا کی دین ہے(۱) ایک عظیم تحفہ ہے جس طرح سماعت اور لمس ہیں وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ چاہے حواس ہمیں وہ یقینی علم نہ دے سکیں جو ہماری روح کا تقاضا ہے اس کے باوجود نہ حواس کی اہمیت کم ہوتی ہے نہ ان سے حاصل شدہ معلومات کی اہمیت کم ہوتی ہے ۔(۲)

---

۱ - Also *Cf.* Lodge, *The Philosophy of Plato*, p. 129 ; Plato, *Timaeus*, p. 47.

> "The sight in my opinion is the source of the greatest benefit to us, for had we never seen the stars, and the sun, and the heavens, none of the words which we have spoken about the universe would even have been uttered. This is the greatest boon of sight : and the lesser benefits why should I speak ? Even the ordinary man if he were deprived of them would bewail his loss, but in vain. This much let me say however, God invented and gave us sight to the end that we might behold the courses of intelligence in the heaven, and apply them to the courses of our own intelligence which are akin to them, the unperturbed to the perturbed and that we, bearing them and partaking of the natural truth of reason, might imitate the absolutely unerring courses of God and regulate our own vagaries. The same may be affirmed of speech and hearing : they have been given by the gods to the same end and for a like reason."
>
> *Cf. Reconstruction*, pp. 10-14.

۲ - *Philebeus*, pp. 55 de, 56bc and 57c ; Plato, *The Laws*, pp. 803-805 ; Plato, *Timeaus*, pp. 59, 64-65.

اس ساری گفتگو کا مقصد یہ بتانا ہے کہ اقبال نے افلاطون کو مسلم سائنس و حکمت کے زوال کا جو ذمہ دار ٹھہرایا ہے وہ درست نہیں اور اس کی تین ہی وجوہ ہو سکتی ہیں اولاً یا تو اقبال کے سامنے افلاطون کی صرف چند تحریریں سامنے رہیں یا علاوہ جمہوریت کے افلاطون کی دوسری تحریریں مثلاً طیمیس اور القانون اس کی نظروں سے نہیں گزریں یا پھر اقبال کے المانوی اساتذہ نے اقبال کے سامنے وہ افلاطون پیش کیا جو ایک عیسائی کو عام طور پر نظر آتا ہے اور جس کے ذریعے وہ اپنے مذہب و مسلک کی تصویب کر سکتا ہے ۔ غرض یہ کہ اقبال نے اپنے خطبات میں جس افلاطون اور جس یونانی فلسفہ کا ذکر کیا ہے وہ تاریخی افلاطون نہیں ہے ۔

عقلیت ، فلاطونی اور یونانی فلسفہ کے بارے میں اس گفتگو کے بعد اقبال کے اس تبصرہ پر توجہ دینی چاہئے کہ اس فکر کا اسلامی دنیا پر برا اثر پڑا ۔ 'برے اثر' سے مراد یہ ہے کہ حسی عالم سے بیگانگی اور سائنسی ترقی کا فقدان۔ پہلی صورت تو ہم دیکھ چکے کہ حسی عالم سے بیگانگی سقراط اور فلاطون سے منسوب نہیں کی جا سکتی ۔ اقبال کے تبصرہ کی دوسری شق سائنسی ترقی کے فقدان میں یونانی فلسفہ کا حصہ ہے اور یہاں بھی ہمیں یہ کہنا ہوگا کہ اقبال نے اس ضمن میں خاصی متضاد باتیں کہیں ہیں اور ایسی باتیں کہیں ہیں جو تاریخی اعتبار سے درست نہیں ۔

اپنے خطبات میں اقبال ان آیات قرآنی کا حوالہ دیتے ہیں جن میں مشاہدہ اور تحقیق کی تلقین کی گئی ہے ۔(۱) اور بتاتے ہیں کہ ان کی وجہ سے مسلمانوں میں موجودات کی جانب عقیدت کا ایسا جذبہ پیدا ہوا جس نے بالآخر انہیں موجودہ سائنس کا بانی بنا دیا ۔ مسلمانوں کے سائنسی کارناموں سے کون انکار کر سکتا ہے ، ابن سینا ، رازی ، زہراوی ، ابن الہیثم وغیرہ کے کیمیاء ، طب ، ارضیات ، بصریات میں جو کارنامے ہیں ان سے سب ہی واقف ہیں شبلی بتاتے ہیں :

---

۱ ۔ *Reconstruction*, pp. 10-14.

''مسلمان فلسفہ و طب کے پہلے مرحلہ میں بے شبہ یونان و روم کے احسانمند ہیں ان کی تصنیفات کے ہر صفحے سے اس احسانمندی کا اظہار ہوتا ہے اور سچ تو یہ ہے کہ افلاطون و ارسطو (وغیرہ) کے ناموں کو عموماً اسلامی ممالک نے جو عزت دی یونان میں ان کو نصیب نہ ہوئی ہوگی لیکن مسلمانوں نے ایک ذرہ پایا تھا اور اس کو آفتاب بنا دیا ۔ هئیت کو بہت کچھ ترقی دی ۔ طبیعات کے متعلق ارسطو کی بہت سی غلطیاں دریافت کیں ، منطق کو بالکل نئے سرے سے ترتیب دیا اور چند نئے اصول اضافہ کئے ؛ نئے نئے آلات رصد ایجاد کئے ، نور کی رفتار دریافت کی ، علم المناظر میں انعکاس کا قاعدہ معلوم کیا ۔ دوا سازی ، نسخوں کی ترتیب ، عرق کھینچنے کے آلے ، موالید ثلاثہ کی تحلیل ، تیزابوں کے فرق باھمی اور مشابہت کا امتحان انہیں کی ایجاد ہے'' ۔(۱)

اب اگر شبلی کا بیان تسلیم کیا جائے اور ایسا نہ کرنے کی کوئی وجہ بھی نہیں اور اقبال کی یہ بات بھی قبول ہو کہ تفہیم قرآن نے مسلمانوں کو طبعی علوم کا خالق بنا دیا تو پھر اقبال کا یہ حکم کیونکر تسلیم کیا جا سکے گا کہ افلاطون اور یونانی فکر کی محسوسات کی جانب فکری بے حسی سے اسلامی دنیا میں سائنس کا فروغ نہ ہو سکا ؟(۲) واقعہ تو یہ ہے کہ یونانی فکر سے مسلمانوں کا رشتہ تو بنی امیہ کے زمانے سے شروع ہو چکا تھا ۔(۳) پہلی صدی ختم ہونے سے قبل یونانی و سریانی سے ترجمے ہونا شروع ہو گئے تھے اور عباسیوں کے آنے کے بعد اس کام میں تیز رفتاری آ گئی تھی اس میں فلسفہ سے لے کر ''طبعی' الٰہی موسیقی ، فلکیات ، هئیت ، هندسہ ، حساب جبر و مقابلہ وغیرہ''(۴) سب ھی علوم کی تصنیفات کے ترجمے شامل ہیں اور یہ سلسلہ چوتھی صدی تک جاری

---

۱ ۔ شبلی نعمانی ، ''مسلمانوں کی گذشتہ تعلیم'' ، مقالات شبلی (کراچی : اردو اکیڈمی سندھ ، ۱۹۶۰ء) ، صفحہ ۹۱ ۔

۲ ۔ *Reconstruction*, p. 3

۳ ۔ شبلی نعمانی ، بحوالۂ بالا ، صفحہ ۷۷ ۔

۴ ۔ شبلی نعمانی ، بحوالۂ بالا ، صفحہ ۹۰ ۔

رہا لیکن کیا یہ کہنا غلط ہوگا کہ یہی وہ دور ہے جب اسلامی دنیا میں سائنس و فنون کو فروغ ہوا ؟

یونانی عقلیت کے اس جائزے سے ہم تین نتائج مرتب کر سکتے ہیں :

(۱) میر ولی الدین کا اقبال کی فکر کو افلاطون کی تشریح سمجھنا درست نہیں ۔

(۲) اقبال اور متعلمین اقبال نے یونانی عقلیت سے مراد حس و تجربے سے بیگانگی مراد لی ہے وہ صحیح نہیں ہے ۔

(۳) اور یہ بھی صحیح نہیں کہ اس نام نہاد عقلیت سے اسلامی دنیا میں سائنس کو فروغ نہیں ہوا ۔

دور جدید میں عقلیت کو حیات نو دیکارت سے ملی جس کے بعد مغربی فکر میں ایک عرصہ تک عقلیتی فکر کا دور رہا جس میں اسپائنوزا ، لائبنز اور ہیگل نمایاں نام ہیں کانٹ کی حیثیت گو مگو ہے ۔ متعلمین اقبال جس طرح عقلیت اور ارادیت کی جنگ کے عنوان میں افلاطون اور اقبال کے بارے میں متضاد باتیں اور ولی الدین کی حد تک خاصی مہمل باتیں کہتے آئے ہیں وہی کیفیت عقلیت کے دور جدید کے پیغامبروں اور شارحین اقبال کے درمیان نظر آتی ہے ۔ البتہ عقلیت کے ان دو ادوار کے سلسلے میں اقبال اور شارحین اقبال ایک فرق سامنے رکھتے ہیں ۔ عام خیال یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے مطابق اگر قدیم یونانی عقلیت اسلامی نظریہ حیات کے منافی ہے اور اس سے اسلام کو نقصان پہنچا ہے تو جدید عقلیت ، جس کا جائزہ اب لیا جا رہا ہے ، وہ خود متناقض ہے لہذا بے قدر اور ناقابل توجہ ہے ۔ اور اس سے راست طور پر ارادیتی نقطۂ نظر کا جواز پیدا ہو جاتا ہے ۔ اس سے یہ بھی تاثر لیا جاتا ہے کہ خود ارادیتی فکر متناقض نہیں ۔ ہمیں اب دو باتیں اپنے سامنے رکھنی ہیں ۔ (۱) اولاً عقلیت جدیدہ کے داخلی تناقض کے کیا معنی ہیں اور (۲) ثانیاً کیا عقلیت کا تناقض اس بات کو فرض کرنے کے لئے کافی ہے کہ ارادیتی فکر اس سے مبرا ہے ؟

عقلیت جدیدہ جس کا یہ تذکرہ ہے، اس کا بنیادی قضیہ علم و عمل میں، عقل و تعقل میں ریاضیاتی طریق کار کی آمیزش سے حق و خیر کی تلاش ہے (اسپائنوزا)، علم کی یقینی بنیاد دریافت کرنا ہے (دیکارٹ)، شعور و ارادۂ انسانی کی حریت کی دلیل دینا ہے (لائبنز)، عالم فطرت کے بارے میں ہمارے علم کی بنیادی ہئیت دریافت کرنا ہے (کانٹ)، ریاضیاتی فہم سے قطع نظر کرکے جو ایک نچلے درجہ کا روحانی عمل ہے، مطلق کا استحقاق کرنا ہے (ہیگل)۔

ان مفکرین کا خیال تھا کہ علم اپنے حقیقی معنوں میں لزومی، کلی اور یقینی ہوتا ہے اور اس اعتبار سے حواس و تجربہ سے ممیز ہے کہ یہاں جو عدم یقین اور ظن پایا جاتا ہے وہاں علم ان سے پاک ہے۔ یقین و لزوم ریاضی کا طرہ امتیاز ہے لہذا اس ریاضیاتی طریقے کو اپنا کر علم و عمل کے ہر میدان میں پھیلا دیا جائے۔ جس طرح ہندسہ اور اقلیدس میں چند اساسی اور یقینی تصورات اور بدیہیات کو قبول کرکے قدم بقدم کل نظام مرتب کیا جاتا ہے اسی طرح چند اساسی حقائق سے ابتداء کرکے رفتہ رفتہ علم کے سارے رشتے اور خیر کے تمام نکتے دریافت کئے جا سکتے ہیں۔ آیا اس تصور کو اس کے حقیقی، منطقی نتیجہ تک پہنچایا جا سکتا ہے، کانٹ نے قبول نہیں کیا۔ اس کو خیال تھا کہ عقل محض سے صور علم حاصل ہوتا ہے۔ مواد علم محسوسات کا مرہون منت ہے اور تاوقتیکہ دونوں میں اتحاد و اتصال نہ ہو حقیقی علم ممکن نہیں (۱)۔ عقل محض کے تصورات یا مقولات نہ ہی زمان و مکان حواس و تجربہ سے حاصل کئے گئے ہیں۔ یہ دونوں داخلی شرائط تجربہ میں ہماری موضوعیت ان سے عبارت ہے اور معقول گفتگو عالم فطری کے بارے میں ہمارا علم جو محض مجرد الفاظ کے الٹ پھیر کا نام نہیں بلکہ معلوماتی ہوتا ہے، زمان و مکان کی شرائط کا پابند ہے (۲)۔ اب اگر ہم حشر و نشر، روح، معاد، خدا اور اسی قبیل کے تصورات کے بارے میں گفتگو کریں تو یہ محض الفاظ کا کھیل ہوگی (۳)۔ اور اگر وہ گفتگو

۱۔ I. Kant, *The Critique of Pure Reason*, trans. N.K. Smith (London : Macmillan and Company, 1952), pp. b1, b2, b30/a16, b24/a20.

۲۔ *Ibid.*, pp. b 14-18.

۳۔ *Ibid.*, "Antinomies of Pure Reason", Bk. II, ch. 2.

سے مفر نہیں تو پھر تجربہ و حواس ، زمان و مکان پر منحصر ہوگی ۔ لہذا یا تو خدا اور روح حقیقی مواد سے تہی تصورات خالص ہیں یا پھر ممکنہ حقائق ہو سکتے ہیں ۔

اقبال اور متعلمین اقبال کانٹ کی تنقید عقل محض کے ان خیالات سے ، جن کی طرف اشارہ مندرجہ بالا سطور میں کیا گیا ہے ، یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اس سے ایک غیر عقلیتی فلسفہ کا جواز نکلتا ہے۔ عقل خود متناقض ہے لہذا عقل کے مقابلے میں ارادے کو ہمارے فلسفیانہ اور فکری نظام میں اساسی مقام دینا چاہئے ۔ سید عبداللہ(۱) بتاتے ہیں، ''کانٹ مشہور جرمن فلسفی نے دو صدیوں پہلے اپنی کتاب تنقید عقل محض میں لکھا ہے کہ عقلی استدلال ہی معرفت الحقائق پہنچانے کا ذریعہ نہیں بلکہ ذریعہ تو کیا اس سے حقیقت تک رسائی ہے ہی ناممکن'' (۲)۔ سید عبداللہ پھر لکھتے ہیں ، ''جدید یورپ بھی پہلے عقل کا قائل تھا اور اس کی کارفرمائی کا معتقد ، لیکن جب وہاں سے ہوا مڑی تو اب خس و خاشاک پر آ ابھرا ہے'' (۳)۔ وہ کانٹ پر تبصرہ کرتے ہوئے اور عقل کی کم مائیگی بتاتے ہوئے عقل و عشق کے مناقشہ میں وجدان بمقابلہ عقل کی قدر و منزلت بتاتے ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ انہوں نے جو نتائج نکالے ہیں کیا حقیقتاً وہ ان کے مقدمات سے ، جو فی الحقیقت فلسفہ کانٹ کے اساسی تصورات ہیں ، منطقی طور پر حاصل ہو سکتے ہیں ؟ میری دانست میں ایسا نہیں ہے ۔ کانٹ نے تنقید عقل محض میں یہ کہیں نہیں کہا کہ کوئی ایسی حقیقت ہے جہاں عقل کی رسائی ممکن نہیں ۔ کانٹ کا اعلان یہ ہے کہ تجربی حکمتیں اور نظری علوم اور معقول گفتگو الفاظ کے گورکھ دھندے کا نام نہیں (۴)۔ کانٹ نے معقول گفتگو کے بارے میں یہ بتایا ہے کہ اس کی چند شرائط ہیں اور ان شرائط پر بیشتر دینیاتی مباحث پورے نہیں اترتے ۔ کانٹ نے یہ نہیں کہا کہ عقل کم مایہ ہے بلکہ

۱ ۔ سید عبداللہ ، طیف اقبال ، صفحے ۵۵ - ۵۴ ۔
۲ ۔ ایضاً ، صفحہ ۵۴ ۔
۳ ۔ ایضاً ، صفحہ ۵۵
۴ ۔ *Cf.* Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, ed. W. Beck (New York : Liberal Arts, 1950), pp. X, 13-14.

دینیاتی مباحث اس منزل میں جاری نہیں رہ سکتے (۱)۔ یہاں عقل کی کم مائیگی کا تذکرہ نہیں ہے بلکہ دینیاتی تصورات کی تہی دامنی کا رونا ہے ۔

متعلمین اقبال سے قطع نظر ، خود اقبال بھی کانٹ کی تحریروں سے جو نتائج حاصل کرنا چاہتے ہیں اس پر شک کیا جا سکتا ہے ۔ یہاں ہمیں یہ ماننا ہوگا کہ اقبال کا مطالعہ کانٹ ، ان کے فلاطونی معلومات کی نسبت مستند اور درست ہے ۔ اپنے خطبات میں جہاں کہیں بھی انہوں نے کانٹ کے فلسفہ کی تلخیص دی ہے (۲) وہ صحیح ہے اور اس سے المانوی فلسفہ کی حد تک اقبال کے وسیع مطالعہ کا پتہ لگتا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ اقبال اس مطالعہ سے جو نتائج حاصل کرنا چاہتے ہیں آیا ہم انہیں قبول کر سکتے ہیں ؟ اقبال کانٹ کے اس فیصلے کو ماننے سے انکار کرتے ہیں کہ ''مابعدالطبیعیات ناممکن ہے'' (۳)۔ اور اپنے اس انکار کی تصویب کے لئے وہ سائنس کے نئے افق اور نئی معلومات کا حوالہ دیتے ہیں اور کہتے ہیں '' کہ ان حقائق کی روشنی میں عقلی الٰہیات کا نظام بنانا اتنا دور از قیاس معلوم نہیں ہوتا جتنا کہ کانٹ نے سمجھ رکھا ہے'' (۴)۔ لیکن اقبال جدید سائنسی دریافتوں کا حوالہ دیکر تفصیل سے گریز کرتے ہیں اور حقیقت تو یہ ہے کہ تفصیل سامنے آنے کے بعد بھی اقبال کے نتائج فکر کا جواز نہیں نکلتا ۔ ہائی زن برگ کا اصول عدم تعین اس سے زیادہ نہیں بتاتا کہ ایک جوہر کے گرد گردش کرتے ہوئے برقیہ کی رفتار اور تعین مکانی کے بارے میں دو بیانات بیک وقت حتمی طور پر صادق نہیں ہو سکتے ۔ نائلز بور نے کہا تھا کہ ایسی تصدیقات بے معنی ہونگی اور منطقیوں نے ہائی زن برگ کی بات سمجھتے ہوئے بتایا کہ ایسی تصدیقات صدق و کذب کے درمیان ایک تیسری صداقتی قدر کی حامل ہونگی ' لیکن ان بیانات سے ہم یہ کیونکر فرض کر سکتے ہیں کہ اس سے کانٹ کی تنقید عقل محض کے ایک اہم حصے کی تنقیض ہو جاتی ہے ؟

---

۱ - Kant, *The Critique*, "Antinomies of Pure Reason," Bk. II, ch. 2.

۲ - *Reconstruction*, pp. 30, 101, 113.

۳ - *Reconstruction*, p. 182.

۴ - *Ibid.*

اقبال مزید کہتے ہیں کہ مابعد طبیعیات کے عدم امکان کے بارے میں کانٹ کا فیصلہ اسی وقت قابل قبول ہو سکتا ہے اگر عام حسی تجربہ کے علاوہ اور سارے تجربات ناممکن ہوں (۱) اور اقبال بتاتے ہیں کہ انکی دانست میں تجربات کا عالم کھلا ہے تجربات کے مختلف درجات ہو سکتے ہیں جہاں کانٹ کے نتائج صحیح معلوم نہ ہوں ۔ انکے بقول "وہ دنیا جسے ہم عالم خارجی کہتے ہیں ، محض ایک تکوین ذہنی کا نتیجہ ہو جبکہ تجربہ انسانی کے اور دوسرے مراتب میں جو دوسرے زمان و مکان سے عبارت ہیں وہ عقلی تحلیل جائز نہ رہ سکے جسے ہم عام تجربے میں صحیح اور درست سمجھتے ہیں" (۲)۔ اقبال کی یہ توقعات اس امر کی دلیل نہیں کہ فی الحقیقت علم کے مختلف درجات ہو سکتے ہیں - یہاں علم کے عالی مراتب جنھیں صوفیانہ وجدان یا وصل الہی یا واردات روحانی کہا جاتا ہے، سے انکار نہیں کیا جا رہا ہے بلکہ اس بات کی طرف اشارہ کیا جا رہا ہے کہ ایک فلسفی سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ اپنے علمی اور فنی توقعات کو منطقی امکانات کی زبان میں پیش کرے اس ضمن میں محمود احمد کا ذکر کیا جا سکتا ہے (۳)۔ جنہوں نے اپنے تحقیقی مقالے میں اس بات کا جائزہ لیا تھا کہ آیا ایک ایسے تجربے کا امکان ہے جو جزی زمان و مکان کی پابندیوں سے آزاد ہو ۔ محمود احمد نے ان شرائط کا منطقی جائزہ لیا اور بتایا تھا کہ اسکا امکان ہے کہ زمان و مکان کے عام بندھنوں کو توڑ کر مطلق زمان و مکان میں حقیقت مطلقہ کا وجدان ہو سکے لیکن اقبال کی حد تک ہمیں تسلیم کرنا ہوگا کہ انہوں نے واردات روحانی کی کوئی منطقی دلیل نہیں دی ۔

اقبالیات کی بحث میں ایک اہم عنوان تصور زمان و مکان کا ہے (۴)۔ اقبال نے زمان کے لئے یہ کہا تھا کہ وہ مومن کے لئے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے اس ضمن میں انہوں نے بال جبریل اور اسکے علاوہ اپنے فارسی کلام میں

۱۔ *Ibid.*

۲۔ *Ibid.*

۳۔ K. A. Qādir, "*Is God Absent*", *The Tāj* (Maḥmūd Number, 1970). pp. 103-111.

۴۔ *Reconstruction*, pp. 114-115.

بھی اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے اور اپنے خطبات میں اس مضمون پر جا بجا اپنے خیالات پیش کئے ہیں۔ کانٹ اور نطشے شوپن ھاور اشاعرہ، ملا جلال الدین دوانی سے لیکر آئن شٹائن کا ذکر کرتے ہیں۔ خود اقبال کے مفسرین و تلامذہ، اقبال کے تصور زماں و مکاں پر بہت کچھ کہہ چکے ہیں جن میں نمایاں نام رضی الدین صدیقی کا ہے (۱)۔ یہ اپنے مضمون 'اقبال کا تصور زماں و مکاں' میں افلاطون کے تصور مکاں سے ابتدا کرتے ہیں جو افلاطون کے طیمیس میں ملتا ہے۔ رضی الدین صدیقی بتاتے ہیں کہ طیمیس میں مکان کا ایک سکونی تصور دیا گیا ہے وہ افلاطون کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں ''مکاں وہ ہے جسمیں ساری اشیاء مقام رکھتی ہیں اسمیں تغیر نہیں کیونکہ اسکا خاصہ غیر متبادل ہے اگر یہ بھی ان دوسری اشیاء جیسا ہوتا جو اسمیں مقام رکھتی ہیں تو ایسی صورت میں اگر کوئی سی دو اشیاء جو باہمی طور پر مختلف خصوصیات کی حامل ہوں اس دائرہ مکانی میں آتے ہی متغیر ہو کر صفات مکانی میں رنگ جاتیں۔ پس وہ جس میں ساری اشیاء پائی جائیں اسے ہر قسم کی شکل و صورت سے آزاد ہونا چاہیے''۔ ''مکاں کو عدم نہیں وہ تمام مخلوقات کی آما جگاہ ہے مختصراً سارے موجودات کہیں مقام رکھے ہوئے ہونے چاہیے اور انہیں مکاں میں موجود ہونا چاہیے۔ وہ جو نہ آسمانوں پر ہو نہ زمین پر 'عدم محض ہے''۔ افلاطون کے اس بیان سے رضی الدین صدیقی یہ نتیجہ نکالتے ہیں ''اس تصور کے مطابق فطرت ٹھوس اشیاء کا مجموعہ ہے جنکے مابین بے صورت اور بے خاصہ خلا ہے۔ مکاں نہ معروضی ہے نہ خارجی' وہ صرف معروضات کو ترتیب دینے کا وسیلہ ہے'' (۲)۔ رضی الدین صدیقی یہ بتانا چاہ رہے ہیں کہ اقبال اس قسم کے تصور مکاں کے خلاف ہیں اور آئنشٹائن کے اضافیتی تصور کو قبول کرتے ہیں (۳)۔ خود اقبال کی تحریروں میں خصوصاً انکے خطبات میں اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ وہ اضافیت کے نظریہ زماں و مکاں کو معقول سمجھتے ہیں (۴)۔

۱۔ R.U. Ṣiddīqi, "Iqbāl's Concept of Time and Space", *Iqbāl as a Thinker*, pp. 1-41.

۲۔ *Ibid.*, p. 10.

۳۔ *Ibid.*, pp. 22-3, 31.

۴۔ *Ibid.*

لیکن یہاں چند سوالات پیدا ہوتے ہیں اول تو یہ کہ تصور مکان و زمان ایک نظام فکر میں کیا مقام رکھتا ہے ؟ اور دوسرا یہ کہ شارح اقبال نے فلاطونی توجیہ مکان سے جو نتائج حاصل کئے ہیں وہ کس حد تک اقبال کے فلسفہ سے غیر متوافق ہیں -

اگر رضی الدین صدیقی کا یہ نتیجہ درست ہے کہ فلاطون معروضی نہیں موضوعی مکان کا تصور دے رہا ہے جسکا تعلق انسان کے تصور ترتیب و تنظیم سے ہے تو کیا اسطرح یہ نظریہ اضافیت اور بالآخر اقبال کے نظریہ' مکان کے قریب نہیں ہو جاتا ؟ دراصل تصور مکان اور یا زمان ، چاہے وہ افلاطون کا ہو یا کانٹ یا آئنشتائن کا ہو ، دیکھنا یہ چاہیے ' کہ فلسفی مذکور اس سے کیا نتائج حاصل کرنا چاہ رہا ہے ۔ تصورات زمان و مکان آپکے ریاضی کے تصور سے اور بالآخر ایک مخصوص منطق سے وابستہ ہوتے ہیں جو ہر ریاضی کے پیچھے کار فرما ہوتی ہے اور تاوقتیکہ اس منطق کے مسلمات پر غور نہیں ہو جاتا یہ کہنا بے معنی ہے کہ زمان و مکان کا فلاں نظریہ ہمارے عقیدے کے قریب ہے اور فلاں دور۔ متعلمین اقبال کی تحریروں سے اندازہ یہ ہوتا ہے کہ وہ زمان و مکان کے فلسفیانہ مسلمات اور منطقی مضمرات کو فراموش کر جاتے ہیں اور یہ تاثر دیتے ہیں کہ اضافیتی نظریہ زمان و مکان یا وہ نظریہ زمان و مکان جسکے اقبال پرچاری ہیں وہ حتمی اور وجوبی ہے ۔ اس سلسلے میں اقبال کی تحریروں سے بھی یہی اندازہ ہوتا ہے کہ انکے سامنے زمان و مکان کے ریاضیاتی اور منطقی مسلمات کے بجائے زائد از منطق مقاصد سامنے تھے ۔

میں جو عرض کرنا چاہ رہا ہوں اسکی وضاحت کانٹ کی مثال دیکر کی جا سکتی ہے ۔ کانٹ کا مقصد ، اپنی تنقید عقل محض (۱) کی حد تک ' جیسا کہ ہم کہہ آئے ہیں ہمارے عالم فطرت کے بارے میں علم کی شرائط دریافت کرنا تھا ۔ اور یہ بھی بتانا تھا کہ اگر ہمارا علم ان شرائط پر استوار ہوتا ہے جن کی طرف اشارہ برطانوی تجربیئن مثلاً ہیوم نے کیا ہے تو ریاضیاتی علوم اور وہ علوم جو یقینی ہیں ، ناممکن ہو جائیں گے (۲)۔ غرض کانٹ کے لئے جس

۱ - Kant, *Critique of Pure Reason*, pp. 14-15.

۲ - Kant, *Prolegomena*, pp. 4,5-10 ; *Cf. Critique of Pure Reason*, pp. 79-80.

حد تک عالم فطرت کے علم کی شرائط اہم تھیں اسی حد تک ریاضی کی بنیادیں دریافت کرنا بھی ایک اہم مسئلہ تھا ۔ کانٹ نے کہا تھا کہ ہماری گفتگو دو منطقی عنوانات کے تحت رکھی جا سکتی ہے ایک تحلیلی اور دوسری ترکیبی جن میں سے تحلیلی کو وجوبی اور لزومی کہتے ہیں اور ترکیبی کو ظنی اور امکانی کہتے ہیں اقلیدس یا ہندسہ دراصل علم کا ایسا نظام ہے جو وجوبی اور لزومی ہے اور جس کی صداقت پر شک و شبہ نہیں ہو سکتا ۔ لیکن یہ تصدیقات مکان کے بارے میں ہیں (۱)- ہندسہ مکانی صفات و خصوصیات کا تذکرہ ہے اسمیں مکان کے رشتوں کے بارے میں گفتگو کی جاتی ہے ۔ اگر مکان ایک تجربی حقیقت ہے تو اس کے بارے میں ہماری ساری گفتگو اور سارا علم اسی طرح ظنی اور امکانی ہوگا جسطرح سے تجربہ کی اور بہت سی باتیں امکانی ہوتی ہیں یقینی نہیں ہوتیں ۔ اور چونکہ ہندسی تصدیقات ظنی نہیں اور مکان کے بارے میں ہیں لہذا مکان ہمیں تجربے سے حاصل نہیں ہوتا نہ وہ تصور ہے نہ تجربی واقعہ بلکہ شرائط تجربہ میں سے ہے۔(۲) یہی صورت زمان اور حساب کی ہے جو دلیل ہندسہ اور مکان کے تعلق کے بارے میں دی گئی ہے۔ اسی نہج پر کانٹ نے زمان اور حساب کے تعلق کے لئے دی- کانٹ نے بتایا کہ اگر ان دلائل کو قبول کر لیا جائے تو اس کے بعد ہی ہماری فکر کے سارے گوشے اپنی منطقی خصوصیات کے ساتھ سامنے آتے چلے جاتے ہیں ۔ یہاں ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ کانٹ کا سارا تصور زمان و مکان، ایک قدیم ارسطاطالیسی منطق جسے موضوع محمول منطق کہا جاتا ہے اور ہندسہ کے ایک قدیم تصور جسے اقلیدسی ہندسہ کہا جاتا ہے، اسکو سامنے رکھ کر وضع کیا گیا ہے۔ جب ہم آئن سٹائن کا ذکر کرتے ہیں تو ہم وہاں بھی یہی دیکھتے ہیں کہ چاہے اس نے قدیم ہندسے کی صداقت پر شک کرتے ہوئے مکان کا ایک ایسا تصور دیا جس میں طبعی حقائق کے بارے میں زیادہ معقول گفتگو ہو سکتی ہے اسکے سامنے ابتدا میں اپنے نظریات کے فلسفیانہ مضمرات نہیں تھے ۔ اسکا مقصد صرف طبعی عالم اور طبعی حقائق کی ایک ایسی توجیہہ کرنا تھا جس کی مدد سے طبعی پیشین گوئیاں ممکن ہو سکیں اور وہ اس میں ایک حد تک کامیاب

---

۱. Kant, *Critique of Pure Reason*, Part 1, secs. 1 and 2, pp. 32-37 and 41-60 ; *Prolognena*, pp. 28-41.

۲. *ibid*.

بھی ہوا لیکن آئن شٹائن ان نتائج کی فلسفیانہ اہمیت سے اس وقت واقف ہوا جب وائٹ ہیڈ اور رسل کی مشترکہ تصنیف اصول ریاضیہ کے خیالات کی اشاعت شروع ہوئی اور معلوم ہوا کہ ریاضیاتی تصورات دراصل منطقی تصورات کے شاخسانے ہیں اسی احساس کی بدولت اہل منطق یہ کہنے لگے کہ منطق تو محض ایک مسلماتی طریقہ کار ہے اور ایسے کئی مسلماتی نظام بنائے جا سکتے ہیں - (۱) اور اگر ریاضی منطق سے حاصل ہوتی ہے تو جتنے متنوع منطقی نظام ہونگے اتنے ہی ریاضیاتی نظام بنتے چلے جائینگے - جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ جلد ہی منطق کے کئی نئے نظام سامنے آ گئے جن کی روشنی میں مختلف ہندسے اور حسابی نظام وضع کئے گئے - گویا منطق ہو یا ریاضی انکا تعلق ہماری افتاد ذہنی اور نظام فکر کے تصور سے ہے جن میں وقت اور حالات اور تجربی معلومات میں اضافہ کے ساتھ ساتھ تبدیلی اور تغیر آ سکتا ہے - اور اسکا بھی امکان ہے کہ ایک ہی وقت میں مکان کے دو تصور قبول اور مروج ہوں جسطرح کہ آج ہو رہا ہے - زمینی پیمائش کے لئے جو ہندسی مقادیر ہم قبول کرتے ہیں، خلائی سفر میں انکے بجائے دوسری مقادیر مستعمل ہیں اور ان دونوں کا تعلق دو مختلف تصورات مکان سے ہے - ایک کو اگر ''اقلیدسی مکان'' کہیں تو دوسرے کو ''غیر اقلیدسی مکان'' کہا جا سکتا ہے غرضیکہ زمان و مکان کے تصورات کو وجودیات سے نہیں بلکہ فکر کی منطق سے وابستہ سمجھنا چاہئے - ان تصورات کی حیثیت عملی اور وظائفی ہے اور انکی اہمیت انکی کار آوری میں ہے - میرا خیال ہے کہ اقبال اور بیشتر متعلمین اقبال نے زمان و مکان کی اس حیثیت پر توجہ نہیں دی -

اب ہم اس گفتگو کے آخری مرحلے میں آ گئے ہیں - یہ سچ ہے کہ اب بھی چند مباحث غور طلب رہ گئے ہیں لیکن میری دانست میں وہ عنوان جس کو ہم نظر انداز نہیں کر سکتے ہیں یورپی فلسفہ کا وہ سماجی پس منظر ہے جس پر اقبال زیادہ توجہ نہیں دیتے - مندرجہ ذیل سطور میں اس سماجی پس منظر کو میں عصر جدید کے فلسفے تک محدود رکھونگا اور بتانے کی کوشش کرونگا کہ وہ کونسے مذہبی و غیر مذہبی حالات تھے جنہوں نے یورپی فلسفے

---

۱ - ملاحظہ ہو قاضی عبدالقادر ، تعارف منطق جدید (کراچی : کراچی یونیورسٹی ، ۱۹۶۵) -

کو تاریخ فلسفہ دی - جس پر اقبال بھی معترض ہیں اور شارحین اقبال بھی - لیکن یہ تنقید و تبصرہ ان لکھنے والوں کا یورپی فلسفہ کے تاریخی پس منظر سے قطع نظر کر کے ہے -

یہ ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ مغربی یورپ کی فکری و سائنسی ترقی اسوقت تک سمجھ میں نہیں آسکتی تاوقتیکہ ہم ان کے اس سماجی انقلاب سے واقف نہ ہولیں جسے یورپ کا نشاط ثانیہ کہا جاتا ہے - صلیبی جنگوں نے یورپ کو ایک نہایت ہی متمدن ملت اور ترقی یافتہ ثقافت سے روشناس کرا دیا تھا جسکے خلاف جنگی شکستوں نے اہل یورپ کا وہ مذہبی تصور بھی ختم کردیا تھا کہ وہ خدا کے منتخب بندے ہیں(۱) اور یہ احساس ہو چلا تھا کہ فرد یا اقوام کی قدر و منزلت مذہبی داعوں سے متعین نہیں ہوتی بلکہ عقل و مشاہدہ سے کام لیتے ہوئے اپنی زندگی کو صحیح راہوں پر ڈالنے سے ہوتی ہے - یورپ نے یہ بھی دیکھ لیا تھا کہ یونانی فلسفہ جو عربی، سریانی اور لاطینی ترجموں کے ذریعے اہل مغرب کو سونپا جا رہا ہے اس پر اس عربیت کی مہر ہے جس سے وہ صلیبی جنگوں میں شکستیں اٹھا چکے ہیں گویا مغرب کو اسلامی تمدن اور روح عربی سے دو محاذوں پر شکست ہوئی تھی جسمیں سےکم از کم ایک سے وہ باآسانی نمٹ سکتے تھے اس ضمن میں تین نام خصوصیت سے لئے جاتے ہیں ایک پیرمیشرون (۲) بیکن (۳) ڈیکارٹ ہے (۲) - پیرمیشرون نے یہ دیکھتے ہوئے کہ مغرب کا زوال اسکے روحانی سوتوں سے تعلق ٹوٹ جانے کی وجہ سے ہوا ہے اگر اسی وجدان سے ایک عیسائی کا تعلق ہو سکے جو عیسیٰ کا تھا تو اقوام یورپ کی قسمت بدل سکتی ہے - پیرمیشرون نے غرضیکہ فلاح کی راہ جذبہ ایمانی میں تلاش کی اور ماورائے عقل وجدانات اور واردات روحانی میں حقیقت کو تلاش کرنے کی تلقین کی جبکہ ڈیکارٹ نے عقل کو اسی مقصد کے لئے منتخب کیا - بیکن کے سامنے وجدانی و روحانی کا مسئلہ نہیں تھا بلکہ بمقابلہ انگلستان یورپ

---

۱ - H. Haffding, *History of Philosophy*, trans. E. Merger (New York: Humanities Press), I, 3.

۲ - A. Koyer, *Philosophical Writings of Descartes*, trans. & ed. A. Ans Combe and P. Geach (London: Nelson & Co., 1954), p. vi.

کے فنکارانہ اور تجارتی ترقیوں کے پیش نظر اہل انگلستان کو ایک ایسا فلسفہ حیات دینا تھا جو انہیں فطرت کو مسنحر کرنا سکھائے اور اقوام یورپ میں اعلیٰ مقام عطا کرے۔ جو صورت ڈیکارٹ کے ساتھ ہوئی تھی کہ اس نے حقیقت کو عقل میں تلاش کرنے کی کوشش کی یہ دیکھتے ہوئے کہ دینیاتی مناقشات الفاظ کے گورکھ دھندوں سے زیادہ نہیں تو اسپائنوزا کٹر یہودیوں سے بیزار ہو کر عقل کی طرف لوٹ آیا تھا۔ لائبنز کے ساتھ ایسی ذاتی وجہ نہیں تھی جو ہمیں اسپائنوزا کے لئے نظر آتی ہے۔ لیکن اسکے ساتھ عقلیت کا پرچاری ہونے کے لئے ایک قوی وجہ تھی (۱)۔ فرانس اور جرمنی کی چپقلش آج کی نہیں پرانی ہے اور دونوں ملکوں کی باھمی جنگوں میں پاپائے اعظم کی حمایت فرانس کو ملجانے کی وجہ سے المانوی ریاستوں کو پاپائی مذھب کے سامنے ھتھیار ڈالنے پڑے تھے ضرورت اس بات کی تھی کہ ایک ایسا تصور دیا جاسکے جسمیں فلسفیانہ بنیادوں پر پاپائے روم کی حیثیت پر ضرب لگے اور اسکی وہ سیاسی اھمیت جو اسکی مذھبی حیثیت سے متعلق تھی ٹوٹ جائے۔ لوتھر کی تحریک شروع ھو چکی تھی لائبنز نے فلسفیانہ بنیادوں پر نظریہ موناد پیش(۲) کیا جو منطقی طور پر اس تصور کا ادعا کرتا تھا کہ ھر فرد ایک ذی روح اور ذی شعور ھستی ہے اس ذی روح ھستی کا تعلق خدا کے ابدی قانون سے ہے اور خدا اور انسان کے درمیان کوئی اور ھستی نہیں۔ اس نظریہ سے یہ زائد از منطق نتائج حاصل ھوتے تھے کہ ھر عیسائی بوجہ ایک ذی شعور ھستی ھونے کے خود اپنی روح کی گہرائیوں میں ڈوب کر انجیل مقدس کے معنی و مفہوم سے واقف ھو سکتا ہے اور انجیل کی تفہیم کے لئے کسی مذھبی پیشوا یا پاپائے اعظم کی ضرورت نہیں اسطرح اصلاح دین کا مسئلہ فلسفہ سے متعلق ھو گیا۔

لیکن لوتھر کی مذھبی اصلاح اور لائبنز کی فلسفیانہ تفسیر سے جو نیا مذھب سامنے آیا تھا، اسکے پرچاری جلد ھی حکومت کے دفاع میں لگ گئے اور وہ جرمن کسان اور اھل حرفہ جنہوں نے کلیسائی نظام سے آزادی حاصل

---

۱ - *Cf. Reconstruction*, p. 183.

۲ - Leibniz, *Philosophical Papers*, ed., E. Loemkar (Illinois: University of Chicago Press, 1956), vols. I & II.

کرکے انسان کی آزادی کا اثبات کرنا چاھا تھا نئے مذھب کے مبلغین اور حکومت کے سامنے باغی قرار دیے گئے (۱) اور یہ فتاویٰ جاری ھوئے کہ مملکت وقت کے سامنے آواز اٹھانا بغاوت کے مترادف ھے کانٹ اور ھیگل ان لوگوں میں سے تھے جنھیں اپنی تصنیفات اور تحریرات کی اشاعت سے قبل حکومت کے محکمہ احتساب سے اجازت لینی پڑتی تھی۔ یہی وہ فضا تھی جس نے ایک طرف شوپنہار کی یاسیت کرکیگارڈ کی وجودیت اور مارکس کی انقلابیت کو جنم دیا ۔ اس مختصر سے سماجی ثقافتی جائزہ کا مقصد یہ بتانا ھے کہ عقلیت ھو یا ارادیت روحانیت ھو یا مادیت ، مغربی انسان کا اساسی مسئلہ حریت کا ھے اسکو ھمیشہ سے یہ احساس رھا ھے کہ عیسائی روحانیت ھو یا اصلاح شدہ مذھب کے مبلغین ھوں اسکی حریت اور آزادی پر ھمیشہ ضرب پڑتی رھی ھے ۔ اور اسی کے استحقاق کی کوشش ھمیں عصر حاضر میں دوبارہ نظر آتی ھے ۔ غرضیکہ فلسفۂ یورپ کا مسئلہ عقلیت اور ارادیت کے جنگ کا نہیں بلکہ فرد اور جماعت کے تعلق انسانی زندگی کا مسئلہ ھے اور اگر اسی منطق کو فلسفۂ اقبال کے سمجھنے میں سامنے رکھیں تو فکر اقبال کا ایک نیا پہلو سامنے آسکتا ھے ۔

---

۱ - G.H. Sabine, *History of Political Thought* (London: George Harrap & Co.,1957), pp. 308, 314-315.

Cf. Reconstruction, p.183.

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy, Pakistan

This Journal is devoted to research on the life, poetry and thought of Iqbal and on those branches of learning in which he was interested: Islamic Studies, Comparative Religion, Philosophy, History, Sociology, Languages and Literature, Art and Archaeology.

Published alternately
in
English and Urdu

Subscription

(*for four issues*)

Pakistan	Foreign countries
Rs. 15/-	$ 5.00 or £ 1.75

Price per copy

Rs. 4/-	$ 1.50 or £ 0.50

All contributions should be addressed to the Executive Editor, *Iqbal Review*, 43-6/D, Block No. 6, P.E.C.H.S., Karachi-29. The Academy is not responsible for the loss of any article.

Published by
Dr. Abdur Rabb, Executive Editor of the *Iqbal Review* and Director, Iqbāl Academy Pakistan, Karachi.
Printed at
AL-HAMD Printing Industries,
60/Z-3, Block 6, P.E.C.H.S., Karachi-29.

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy, Pakistan

January 1972

Executive Editor: Abdur Rabb

IN THIS ISSUE

Religion and Science in Iqbal's Outlook — *M. Raziuddin Siddiqi*

Ali Hamdani and Iqbal: The Problems of Good and Evil, Body and Soul — B. A. Dar

Mirza Abdul Qadir Bedil — in the light of Iqbalian Studies — *Mohammad Riaz*

Iqbal and Freedom — *Nazir Ahmed*

Iqbal and Students of Iqbal — *Abdul Qadir*