ارسطو پر اقبال کی تنقید

ڈاکٹر وحید عشرت

اقبال نے ارسطو[1] کے مابعد الطبیعیاتی افکار کو اپنے خطبات[2] میں متعدد مقامات پر تنقید کا ہدف بنایا ہے، بالخصوص کائنات کے سکونی نظریے کو انھوں نے قبول نہیں کیا۔ ارسطو کے برعکس اقبال کائنات کے حرکی نظریے کے قائل تھے۔ ارسطو نے خدا کو بھی غیر متحرک محرک (Unmoved Movelr) کہا ہے، جب کہ اقبال خدا کو ایک خلاق اور حی و قیوم ذات تصور کرتے ہیں جس کی شان ہے، کل یوم ہو فی الشان۔

اگر وسیع تناظر میں دیکھا جائے تو اقبال نے پورے سقراطی مکتبۂ فکر کو قبول نہیں کیا بلکہ یہ تسلیم کرنے کے باوجود کہ تاریخِ اسلام میں یونانی فلسفہ ایک زبردست ثقافتی قوت رہا ہے[3] اور یونان کے فلسفے نے مسلمانوں کے اندر فکر میں بڑی وسعت پیدا کر دی تھی[4] اقبال نے یونانی فلسفے پر یہ شدید اعتراض وارد کیا کہ اس نے قرآن کے بارے میں مجموعی طور پر مسلم مفکرین کی سوچ کو متاثر کرتے ہوئے دھندلا دیا[5] اقبال نے سقراط کے بارے میں بھی اپنے تحفظات کا اظہار کیا کہ:

> سقراط نے انسانی دنیا پر ہی اپنی توجہ مرتکز رکھی۔ اس کے نزدیک ان کے مطالعے کا موضوع خود انسان ہے۔ یہ کرۂ ارض، حشرات زمین اور ستارے وغیرہ اس کے مطالعے کا موضوع نہیں ہیں۔ بظاہر قرآن کی تعلیم کے کس قدر منافی ہے[6]

اقبال نے سقراط کے فلسفے کے خلاف دلیل دیتے ہوئے کہا کہ قرآن شہد کی مکھی کی وحی کی بات کرتا ہے اور اپنے قاری کو دعوت دیتا ہے کہ وہ ہواؤں کے تغیر و تبدل، دن اور رات کی گردش، بادلوں کی آمدورفت اور تاروں بھرے آسمان کا مطالعہ کرے اور ان سیاروں کا جو فضائے بسیط میں تیر رہے ہیں۔ اقبال نے سقراط کے ساتھ ساتھ اس کے شاگرد افلاطون پر بھی تنقید کی کہ وہ بھی ''حسی ادراک کو بہ نظرِ تحقیر دیکھا کرتا تھا جو اس کے خیال میں حقیقی علم کے بجائے محض ایک رائے کی بنیاد ہوسکتا ہے۔''[7] اس پر اقبال نے قرآن سے دلیل لاتے ہوئے کہا کہ ''قرآن اس نقطۂ نظر کو کس طرح پسند کرسکتا ہے جو

سماعت اور بصارت کو خدا کے قابلِ قدر دو تحفے قرار دیتا ہے۔" [۸] انھی کی بنیاد پر اقبال مسلم مفکرین پر تنقید کرتے ہیں کہ اسلام کے دورِ اوّل میں قرآن کے ایک طالبِ علم کی حیثیت سے وہ چوک گئے اور ان نکات کو نظر انداز کر بیٹھے [۹] اور انھوں نے قرآن کا مطالعہ یونانی فلسفے کی روشنی میں کیا اور کوئی دو سو سال کے عرصے میں انھیں کچھ کچھ سمجھ میں آیا کہ قرآن کی روح یونانی کلاسیکی فکر سے لازمی طور پر مختلف ہے۔ [۱۰]

بلاشبہ افلاطون [۱۱] اور ارسطو کے حوالے سے یونانیت پر اقبال کی تنقید کا ایک جواز ہے کہ ان کے افکار کی گہری چھاپ نے مسلمانوں کو ذہنی طور پر مبہوت بنائے رکھا اور قرآن کی تعلیم پر اپنی فکریات کی بنیادیں اٹھانے کے بجائے یونانی فلسفے کو اصولِ اوّلیہ تصور کرتے ہوئے قرآن کی تاویل و تعبیر ان کے مطابق کی اور فلاطونس اور دوسرے مسیحی متکلمین کی پیروی میں یونانی فلسفے سے قرآن کی تطبیق کر کے مسلم علمِ کلام کی اساس رکھی جس نے اموی اور عباسی ملوکیت کے دور میں برپا ہونے والے اعتقادی اور عمرانی جدال میں انھیں قرآن کی روح کو ملوکیت کے مفادات کے سانچے میں ڈھالنے میں معاونت کی۔ تاہم سقراط [۱۲] کے معاملے میں اقبال کی تنقید زیادہ اہمیت اس لیے نہیں رکھتی کیوں کہ خود قرآن کا اور ان کے خطبات اور شاعری کا موضوع عالمِ طبیعی نہیں بلکہ انسان ہے۔ قرآن میں عالمِ طبیعی کے جس احوال و مقامات کے مطالعے کی دعوت دی گئی ہے ان سے بھی ان علائق و عوالم کی تفہیم ہی مقصود ہے جو خدا اور انسان کے مابین معاملات سے تعلق رکھتے ہیں۔ سقراط پر تنقید میں اقبال کی نظر یونان کے فلسفے کے دورِ نمو کے آیونیا کے فلاسفہ [۱۳] اور ایلیائی مفکرین [۱۴] پر نہیں گئی جس میں طالس ملطی، انکس منطور، انکس میز، فیثا غورث، زینوفینیس، پارسی نڈیس اور زینو نمایاں تھے اور ہراقلیطس، ایمپو ڈکلیس اور انکساغورس جن کے ہم رکاب تھے۔ ان تمام فلاسفہ نے کائنات، مادّہ، کائنات کے عناصرِ اربعہ، جوہریت یعنی عالمِ حواس کی ہی بات کی تھی۔ کائنات کی ابتدا اور ساخت اور اس میں جاری و ساری قوانین ان کا موضوع تھے۔ کائنات کی اہم ترین حقیقت انسان اور اس کے مسائل پر گفتگو کو وہ تضیع اوقات اور غیر فلسفیانہ مسئلہ تصور کرتے تھے۔ ان کی اسی حد سے بڑھی ہوئی طبیعیاتی اور مادّی فلسفیانہ اپروچ کے خلاف سوفسطائیوں نے اکتاہٹ کا اظہار کیا اور ایک عظیم سوفسطائی پروٹا گورس کو دوسری انتہا پر جا کر یہ کہنا پڑا کہ: "آدمی ہر شے کا پیمانہ ہے۔ جو اشیا ہیں ان کا پیمانہ کہ وہ ہیں یا نہیں ہیں کا پیمانہ کہ وہ نہیں ہیں انسان ہے۔" [۱۵]

> Man is the measure of the things, of those that are that they are, of those that are not, that they are not.[16]

سوفسطائیوں کی بحث کو چھوڑتے ہوئے ہم اتنا عرض کریں گے کہ ہماری محولہ بالا معروضات کے بعد اقبال پر سقراط کا اعتراض ساقط ہو جاتا ہے اس لیے کہ سقراط نے حد سے بڑھی ہوئی کائنات اور حواس پرستی کے بالمقابل انسان پر توجہ مرکوز کر کے فلسفے کو ایک نیا اور اہم موضوع دیا جو کائنات کا سب

سے بنیادی مظہر تھا پھر اگر سقراط کے شاگرد افلاطون اور اس کے شاگرد ارسطو کو دیکھا جائے تو انھوں نے توازن قائم کرتے ہوئے عالمِ مادّی یعنی حواس کی دنیا اور انسان دونوں کے مسائل کو پہلے فلسفے کا موضوع بنایا۔ یوں فلسفے میں سقراط کا اجتہاد پیغمبرانہ بصیرت کا حامل تھا۔ سقراط نے جب یہ کہا کہ علم نیکی ہے تو اس نے اسی اخلاقی فضیلت کی بات کی جو خود قرآن اور اقبال کے فلسفے کا بنیادی جوہر ہے۔ یہ وہ نقطہ ہے جس کی اہمیت اقبال واضح کرنے سے قاصر رہے بلکہ الٹا سقراط کو ہی موردِ الزام ٹھہرا دیا۔ حواس کے مطالعے کے پُرجوش مبلغ اقبال نے ارسطو کے مطالعۂ حواس سے یہ نتیجہ نہ نکالا کہ یہ بھی سقراط ہی کے اثرات تھے کہ ارسطو نے دنیائے حواس کو اپنے مطالعے کا موضوع بنایا اور نفسیات، نباتات اور طبیعیات کی دنیا میں حیرت انگیز نتائج چھوڑے۔

افلاطون پر اقبال نے اپنے خطبات میں بات نہیں کی، اس پر جتنی بھی تنقید کی وہ صرف شاعری بلکہ فارسی شاعری میں ہے۔ مثنوی اسرارِ خودی میں اقبال افلاطون کے بارے میں بعض نظریات پر تنقید کرتے ہیں:

راہب اوّل فلاطون حکیم
از گروہِ گوسفندانِ قدیم
گوسفندے در لباسِ آدم است
حکم او برجانِ صوفی محکم است
بسکہ از ذوقِ عمل محروم بود
جانِ او وارفتۂ معدوم بود
منکر ہنگامۂ موجود گشت
خالقِ اعیانِ نامشہود گشت
کارِ او تحلیلِ اجزاے حیات
قطعِ شاخِ سروِ رعناے حیات[۱۷]

افلاطون کو اقبال نے راہب کہا اور اس کے فلسفے کی رہبانیت کو مسترد کر دیا۔ اسے پرانی بھیڑوں میں سے ایک بھیڑ کہا جو گری پڑی چیزوں پر گزارا کرتی ہے جن کی کوئی شخصیت نہیں ہوتی اور وہ تگ و تازِ حیات سے الگ تھلگ محض ذبح ہونے میں ہی اپنی عافیت تصور کرتی ہے۔ اقبال نے کہا کہ افلاطون خود آدمی کے لباس میں ایک بھیڑ ہے جس کے کوئی عزائم نہیں۔ صوفیہ نے اس کے تصورات کی پیروی میں عملی زندگی سے کنارہ کشی اختیار کی اور یوں وہ فکرِ افلاطون کے اسیر ہو کر رہ گئے۔ وہ ذوقِ عمل سے محروم تھا اور فنا کی تعلیم دیتا تھا۔ اس کے فلسفۂ اعیان (امثال) سے کائنات کے حرکی نظریے اور اس کے ارتقا کے تصور کو زک پہنچی[۱۸]۔ نظریۂ امثال میں چونکہ یہ دنیا سایہ ہے جو اپنی اصل

یعنی تصورِ مطلق کی طرف اپنی تکمیل کے لیے بڑھتی ہے، لہٰذا وہ ایک محدود دائرے میں گھری رہتی ہے۔ اس میں افزائش، حرکت اور تغیرِ فطرت کا کوئی داعیہ پیدا نہیں ہوتا۔ یوں اقبال افلاطون کے تصورِ حرکت کی تجدید کو عیاں کرتا ہے۔ امثال یا اعیان چونکہ کسی برتر ہستی (عین یا مثل) کا پرتو ہیں جو پہلے ہی مطلق اور جامع ہے اور یہ عین خدا کی ذات ہے۔ لہٰذا وہ بے حرکت ہے۔ اس سے ارسطو نے خدا کے غیر متحرک ہونے کا تصور اخذ کیا۔ افلاطون کائنات کو خدا کا ظل اور سایہ قرار دیتا ہے۔ خدا ساری کائنات میں حلول ہے۔ افلاطون کے اسی تصور سے فلسفۂ وحدت الوجود نے جنم لیا جو ابنِ عربی کے توسط سے تمام مسلم فکر، تصوف اور شاعری میں در آیا اور صوفیہ نے ترکِ دنیا کی تعلیم دینے اور دنیا کو مردہ دلہن اور مردود سمجھنے اور جدوجہد اور تگ و تازِ حیات کو شغل بے کار قرار دیا جس نے مسلمانوں کو زوال کی طرف دھکیلنا شروع کر دیا۔ یقیناً اسلام نے دنیا کی۔ زندگی پر آخرت کی زندگی کو فوقیت دی ہے مگر اسلام میں ترکِ دنیا اور رہبانیت کی تعلیم نہیں۔ اسلام میں اس رہبانیت کو اموی اور عباسی ملوکیت نے جنم دیا[۱۹]

اقبال نے جب مسلمانوں کے زوال کے اسباب پر غور کرنا شروع کیا تو انھوں نے ملوکیت اور اس کے زیرِ اثر تشکیل پانے والے فقہ، تصوف اور کلام کو بتانِ عجم کہا۔ یونان کے اس فلسفی کے نظریۂ عیان کو جس کے تحت کائنات ساکن اور غیر متحرک تھی اور یہ ذات عین کا پرتو تھی اور اس کے نتیجے میں وجود پذیر ہونے والے فلسفے وحدت الوجود کو بھی مسترد کر کے خدا اور انسان میں معبود اور عبد کا رشتہ بیان کیا جو کبھی ایک دوسرے میں ضم نہیں ہوتے۔ یہ اقبال کا بقائے خودی کا نظریہ اور مومن کا سب سے بلند ترین مقام عبدیت قرار پایا جب کہ وحدت الوجود میں انسان کا وجود اپنے اصل وجود میں ضم ہونا لازم ہے۔ اقبال نے افلاطون کو بھیڑ اس لیے کہا کہ اس کی کوئی شخصیت، شناخت اور خودی یا انا نہیں ہوتی۔ مرگِ مفاجات ہی اس کی تقدیر ہے جب کہ اقبال کے ہاں ہر انسان اپنی تقدیر کا خود بنانے والا ہے، وہ خدا کی طرف سے دیے گئے اختیار کے تحت لاتعداد یا متعدد امکانات میں سے اپنا مقدر خود چنتا اور اپنی تقدیر کا خود خالق ہے۔ اس لیے اسے جزا اور سزا کا سزاوار گردانا جائے گا۔ اقبال کے نزدیک تو قومیں اور ملتیں بھی اپنی تقدیر کی خود صورت گر ہیں۔ اس لیے اقبال نے فریڈرک اشپنگلر کے اس تصور کو رد کر دیا کہ ثقافتیں بھی جسم نامی کی طرح ہوتی ہیں جن پر بچپن، جوانی اور کہولت (بڑھاپا) طاری ہوتا ہے اور جب ایک کلچر مر جاتا ہے تو ختم ہو جاتا ہے اور دوبارہ زندہ نہیں ہوتا[۲۰] اقبال نے اس کے برعکس کہا کہ اسلام حیات بعدالموت پر یقین رکھتا ہے۔ گھاس پھونس جو جل سڑ جاتی ہے وہ بھی بارش کے بعد زندہ ہو جاتی ہے، لہٰذا اسلامی ثقافت بھی دوبارہ زندگی پا سکتی ہے اور مسلم ثقافت نشاۃِ ثانیہ سے شاد کام ہوسکتی ہے۔ افلاطون اور شعر میں اس کے مقلد حافظ پر جو تنقید کی اس پر خواجہ حسن نظامی، ظغرائی، اسلم جیراج پوری اور متعدد دوسرے لوگوں نے اقبال پر تنقید کی جس

کے جواب میں اقبال نے اپنی تحریروں، بیانات اور خطوط میں افلاطون اور خواجہ حافظ کے بارے میں اپنے خیالات بیان کیے[۲۱] پھر ایک بلکہ پہلے خطبے میں اقبال نے لکھا:

سقراط کے شاگردِ رشید افلاطون کو بھی ادراک بالحواس سے نفرت رہی۔ اس کا خیال تھا کہ ادراک بالحواس سے کوئی حقیقی علم تو حاصل نہیں ہوتا۔ ہم اس کی بنا پر صرف ایک رائے قائم کر سکتے ہیں۔ برعکس اس کے قرآن مجید نے سمع و بصر کا شمار اللہ تعالیٰ کے گراں قدر انعامات میں کیا اور عنداللہ اپنے اعمال و افعال کا جواب دہ ٹھہرایا۔ یہ حقیقت تھی جسے شروع شروع کے مسلمانوں نے قرآن مجید کے مطالعے میں یونانی ظن وتخمین سے مسحور ہو کر نظر انداز کر دیا۔ باالفاظ دیگر انھوں نے اس کا مطالعہ بھی فکرِ یونان ہی کی روشنی میں کیا اور پھر کہیں دوسو برس میں جا کر سمجھے اور وہ بھی پورے طور پر نہیں کہ قرآن کی روح اساساً یونانیت کے منافی ہے[۲۲]

اقبال نے نزدیک:

۱۔ افلاطون ادراک بالحواس کا قائل نہیں تھا بلکہ ادراک بالعقل کا قائل تھا۔ زمینی حقائق کو اس نے بالکل نظر انداز کر کے خرد کی گتھیاں سلجھانے تک خود کو محدود رکھا۔

۲۔ اقبال کے نزدیک سمع و بصر خدا کی نعمتیں ہیں جو حواس بالادراک کے آلات ہیں۔ جس کائنات میں ہم موجود ہیں اس کا مطالعہ، اس کو سمجھنا اور اپنا لائحۂ عمل اور جادۂ عمل اس کے اندر اور اس کے حوالے سے متعین کرنا ناگزیر ہے۔

۳۔ ادراک بالعقل میں ظن وتخمین کا زیادہ انحصار ہے کیوں کہ اس کا معروض غیر مرئی ہے۔ ادراک بالحواس میں یقین اور ٹھوس حقائق کا امکان اس لیے زیادہ ہے کہ ہمارے سامنے کائنات ایک ٹھوس حقیقت کی شکل میں (مرئی) موجود ہے اور یہی ہماری جولان گاہ ہے۔ اس سے رابطوں کی نوعیّتوں سے ہماری ساری تگ و دو عبارت ہے۔

۴۔ یونانیت کی روح قرآن کے منافی یوں ہے کہ قرآن اس کائنات اور زمین کو ہمارا مستقر قرار دیتا ہے اور یہاں کے اعمال پر ہماری جزا و سزا کا فیصلہ ہوگا۔ یہ ایک حقیقت ہے جب کہ افلاطون کے نزدیک یہ کائنات حقیقت نہیں بلکہ ظِل (سایہ) ہے حقیقت کسی اور جگہ واقع ہے۔ یہ دنیا فریب ہے، دھوکا ہے اور یہی تصور ہمارے صوفیہ میں پروان چڑھا جس سے اس دنیا سے فرار کی راہ ہموار ہوئی جو درحقیقت قرآن کے نزدیک ایک حقیقت اور ہمارا دارالعمل تھی جہاں خدا نے ہمیں بھیجا۔

بقول اقبال:

مرا ایں خاکدانِ من ز فردوسِ بریں خوشتر
مقامِ درد و داغ است ایں حریمِ سوزو ساز است ایں[۲۳]

۵۔ اس سے مسلمانوں نے ظل یعنی دنیا کو اور اس میں سرگرمیوں کو بے کار اور حقیر قرار دیا اور اس سے اجتناب اور کنارہ کشی اور ترکِ دنیا کی تعلیم پائی۔ دنیا غیروں کے لیے چھوڑ دی اور مسلمان علم، حکومت، تجارت اور تسخیر کے تمام میدانوں سے فارغ ہو گئے۔

اقبال نے اس فلسفے کو مسترد کیا اور کہا کہ یہ کائنات خدا نے باطل پیدا نہیں کی[۲۴] اس کا مطالعہ، اس کو سمجھنا اور اس کی تسخیر قرآن کا پیغام ہے اور یہ آخرت کی کھیتی ہے۔ اس میں انسان جو بوئے گا وہی کاٹے گا۔ اقبال نے کائنات کے حرکی تصور پر ایک نئی مابعد الطبیعیات کی تشکیل کی جس کی اساس قرآن مجید ہے۔ اقبال نے تاریخ کو بھی حرکت سے تعبیر کیا اور ابنِ خلدون کے افکار کو یونانیت کے خلاف بغاوت قرار دیا کیوں کہ افلاطون کے نزدیک زمانے کی کوئی حقیقت نہیں، یہ ایک دائرے میں متحرک ہے، لہٰذا یہ قرآن کے منافی ہے۔

اسرارِ خودی میں اقبال نے اس بنا پر وحدت الوجودی نظریے کے خالق افلاطون اور اثرات کے لحاظ سے اس نظریے کے حامل شعرا کے افکار کو تنقید کا ہدف بنایا اور واضح الفاظ میں بتایا کہ ان کے فلسفے سے احتراز کرنا چاہیے[۲۵] اقبال نے خان نیاز الدین کے نام خط میں لکھا، نوافلاطونیت فلسفۂ افلاطون کی ایک بگڑی ہوئی صورت ہے جس کو ایک پیر Plotinus نے مذہب کی صورت میں پیش کیا[۲۶] عبدالرحمٰن بجنوری نے مثنوی اسرارِ خودی پر تبصرہ کرتے ہوئے اقبال اور افلاطون کے حوالے سے لکھا کہ:

> اقبال ایک محدود زمانے کے اندر اسلامی نظام کو ازسرِ نو حیاتِ تازہ اور شباب بخشنے کا دعویٰ کرتا ہے بعینہ جس طرح ایک کیمیا گر مادۂ خام سے سونا نکال لیتا ہے۔ وہ موجودہ زمانے کا ہے مگر اس کی نظر مستقبل پر بھی ہے اور موجودہ زمانے کا نکتہ چیں بھی ہے .... افلاطون اس پرندۂ صبح کی مانند ہے جو ایک اثیری دنیائے خواب و خیال میں پرواز پر قانع ہے۔ برخلاف اس کے کہ اقبال ایک بحری عقاب ہے، کی طرح جو بحریات کے طوفان خیز موجوں پر سوار ہو، اقبال کا فلسفۂ خودی اور عمل کا فلسفہ ہے[۲۷]

اقبال نے افلاطون کے نظریۂ اعیان، اس سے جنم لینے والے فلسفۂ وحدت الوجود، کائنات کے غیر حرکی تصور اور دنیا کو غیر حقیقی اور فریب سمجھنے کے طرزِ عمل کو مسترد کیا۔ اقبال کے نزدیک اسلام کا اساسی اصول توحید ہے۔ توحید مثبت ہے اور ہمہ اوست منفی۔ اقبال اور افلاطون کے مطالعے میں یہ بات بھی پیشِ نظر رکھنی چاہیے کہ افلاطون اور ارسطو اور فلاطونس کی کتب کے اسکندریہ اور بغداد میں تراجم ہوئے تو ان پر قرآن کی اساس پر کوئی حکم لگانے کے بجائے مسلمانوں نے قرآن اور اسلام کی ان کے تصورات سے تطبیق اور تصدیق کی روش اختیار کی اور قرآن کی روح کو مسخ کر دیا۔ اقبال کا احتجاج اسرارِ خودی اور خطبات میں اس کے خلاف ہے۔

اقبال نے اپنے خطبات میں مختلف مباحث کے ضمن میں ارسطو کا ذکر نو (۹) بار کیا ہے۔ پہلی بار پہلے خطبۂ علم اور مذہبی مشاہدات میں[۲۸] جہاں اقبال نے افلاطون کے ادراک بالحواس سے نفرت کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے کیوں کہ افلاطون کا خیال تھا کہ ادراک بالحواس سے کوئی حقیقی علم حاصل نہیں ہوتا۔ مسلمانوں نے افلاطون کے اس نظریے کا اتباع کرتے ہوئے قرآن کے مطالعے میں یونانی ظن و تخمین کو اپنایا اور اس کی روشنی میں قرآن کا مطالعہ کیا۔ حالانکہ قرآن کی روح اساساً یونانیت کے منافی تھی۔ امام غزالی نے اس کے خلاف ردعمل ظاہر کیا۔ ابنِ رشد نے یونانی حکمت و دانش کا دفاع کرتے ہوئے

ارسطو کی پیروی میں بقائے عقلِ فعال کا عقیدہ وضع کیا جس کی وجہ سے ابنِ رشد مغرب میں مقبول ہوا۔ اقبال ارسطو کے اس نظریے کو جو ابنِ رشد نے پیش کیا خلاف قرآن تصور کرتے ہیں[۲۹] انھوں نے کہا کہ ابنِ رشد بھی اسلام کے ایک نہایت اہم اور پُر معانی تصور کے فہم سے قاصر رہا۔ اقبال نے ابنِ رشد کے حوالے سے یہاں دراصل ارسطو پر تنقید کی جس کی پیروی میں ابنِ رشد نے یہ نظریہ قائم کیا تھا۔ اسی طرح دوسرے خطبے 'مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار' میں اقبال اپنے تصورِ حرکت میں ارسطو کے کائنات کے سکونی تصور پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> ایک ایسے انا کے لیے جو سرتا سر خلاّق ہے، تغیر کے معنی نقص کے نہیں ہو سکتے، اس کاملیت کے فہم میں یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ہم اسے میکانیاتی قسم کی عدم حرکت سے ہی تعبیر کریں جیسا کہ ارسطو کے زیرِ اثر شاید ابن حزم کا خیال تھا[۳۰]

ارسطو کے تتبع میں مسلمانوں کا یہ بھی خیال تھا کہ حرکت کسی نقص پر دلالت کرتی ہے، لہٰذا وہ خدا کو بھی حرکت سے پاک تصور کرتے تھے کیوں کہ حرکت کمالِ ذات کے منافی ہے۔ اس کے مقابل اقبال کہتے ہیں کہ خلاّقِ مطلق کا کمالِ ذات یہ ہے کہ اس کی تخلیقی فعالیت کے سرچشمے بے پایاں ہیں بعینہ، جیسے اس کی بصیرت کی کوئی حد نہیں۔ اس کی زندگی انکشافِ ذات کی زندگی ہے[۳۱] یوں اقبال ارسطو کے کائنات کے سکونی نظریات کی تردید کرتے ہیں۔

اشاعرہ کا نظریۂ جواہر بھی ارسطو کے سکونی نظریے کائنات کے خلاف ہے جو عالمِ اسلام کی تاریخ میں نشوونما پایا۔ اقبال کہتے ہیں:

> عالمِ اسلام میں نظریۂ جواہر کا نشوونما فلسفۂ اسلام کی تاریخ کا ایک بڑا دلچسپ باب ہے، جسے گویا ارسطو کے اس نظریے کے خلاف کہ کائنات ایک ساکن وجود ہے، مسلمانوں کی ذہنی بغاوت کا پہلا اہم مظہر تصور کرنا چاہیے[۳۲]

اسلام میں اشاعرہ کے نظریۂ جواہر کے نشوونما کے بارے میں اقبال کہتے ہیں کہ سب سے پہلے بصرہ کے ابوہاشم ۹۳۴ء نے جواہر کے نظریہ کو مرتب کیا، جسے بعد میں ابوبکر باقلانی ۱۰۱۲ء نے پیش کیا۔ اس کو اندلس کی جامعات میں تعلیم حاصل کرنے والے تیرھویں صدی کے ایک یہودی عالم موسیٰ ابنِ موسیٰ نے اپنی کتاب دلیل الحائرین میں باقاعدہ ایک جامع نظریے کی شکل میں پیش کیا جس کا منک نے فرانسیسی میں ترجمہ کیا اور اس کے بعد ایک امریکی پروفیسر مکڈانلڈ نے اس کی توضیح وتشریح کی[۳۳] گویا مسلم دنیا میں ارسطو کے سکونی نظریات کے خلاف بغاوت موجود تھی جسے بعد میں مسلم مفکرین نے ابنِ رشد کی شدید مخالفت اور مزاحمت کی بنا پر آگے نہیں بڑھایا، چنانچہ اقبال کے ہاں ابنِ رشد پر ارسطو کے ایک مسلمان پیروکار کی حیثیت سے تنقید موجود ہے۔ ممکن ہے ابنِ رشد مزاحمت نہ کرتا تو مسلم فکریات اس سائنسی انقلاب کی طرف پیش رفت کرتیں جو مسلم استقرائی تصورات سے نمو پذیر ہو کر یورپی سائنس نے کی۔ پھر سائنس یورپ کے بجائے مسلم دنیا میں انقلاب برپا کرتی۔

اقبال نے اپنے خطبے 'ذاتِ الٰہیہ کا تصور اور حقیقت' میں کائنات کی عدم حرکت اور یونانی سکونی

نظریات پر جو نقد کی ہے اس سے اقبال کا نظریۂ حرکت مرتب ہوتا ہے۔ اقبال قرآن کی روح کو یونانیت کے خلاف تصور کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

> قرآن مجید کا نقطۂ نظر بحیثیت مجموعی یونانیات کے منافی ہے اور اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اشاعرہ نے حقیقتِ مطلقہ یا قدرتِ مطلقہ کی بنا پر فی الواقع اس امر کی کوشش کی کہ تخلیقِ عالم کا ایک نظریہ قائم کریں جو اپنی خامیوں کے باوجود ارسطو کے اس تصور کی نسبت کہ کائنات ایک ساکن وجود ہے، قرآن مجید کے نقطۂ نظر کی زیادہ صحت کے ساتھ ترجمانی کرے[۳۴]

اقبال کے نزدیک جدید سائنس کا رجحان بھی کائنات کے حرکی تصور کی طرف ہے، لہٰذا جدید علماے الٰہیات کو قرآن سے رہنمائی لے کر علومِ عصرِ حاضر کی مدد سے کائنات کی حرکی مابعدالطبیعیات کی تدوین و تشکیل کرنی چاہیے۔ یوں اقبال ارسطو کے نقاد کی حیثیت سے سامنے آ کر کائنات کے حرکی نظریے کے تحت ایک نئی مابعد الطبیعیات کی اساس فراہم کرتے نظر آتے ہیں جس کا آغاز اسلامی فکریات میں اشاعرہ سے ہوا۔

اقبال نے جہاں غزالی کو یونانیت کے خلاف بغاوت کی علامت کے طور پر پیش کیا ہے وہاں وہ خود امام غزالی پر بھی تنقید کرتے ہیں کہ انھوں نے فلسفے میں تو یونانیت کو رد کیا مگر اپنا منطقی استدلال ارسطو کی منطق پر رکھا۔

> منطق میں غزالی نے ارسطو ہی کی پیروی کی ہے، چنانچہ قسطاس کو دیکھیے تو امام موصوف نے قرآنی دلائل کو بھی ارسطاطالیسی اشکال ہی کے رنگ میں پیش کیا[۳۵]

حالانکہ اقبال کہتے ہیں کہ سورۂ شعرا میں اس دعوے کا اثبات کہ انبیا کی تکذیب سے عذاب لازم آتا ہے، تاریخی نظائر کے حوالے سے کہا گیا ہے۔ بہرحال یہ اشراقی اور ابنِ تیمیہ تھے جنھوں نے یونانی فکر اور منطق کی باقاعدہ تردید کی جسے پھر ابوبکر رازی نے ارسطو کی شکلِ اوّل پر تنقید کے ذریعے آگے بڑھایا[۳۶] موجودہ زمانے میں جان اسٹورٹ مل نے اس کو اپنایا۔ اقبال کا استدلال یہ ہے کہ افلاطون اور ارسطو کی مابعدالطبیعیات میں خدا خود ساکن ہے۔ اگرچہ ساری حرکت کا منبع وہی ہے اس طرح کائنات بھی ساکن ہے۔ اقبال اس کو قرآن کے منافی تصور کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مسلمانوں نے اگرچہ یونانیت کی پیروی کی مگر ان کے ہاں ارسطو کی اس مابعدالطبیعیات اور منطق کے خلاف انحراف بھی موجود ہے جس سے استفادہ کرتے ہوئے راجر بیکن، فرانسس بیکن، جان اسٹورٹ مل اور دوسرے فلاسفہ اور سائنس دانوں نے جدید طبیعیات میں حرکیات کو فروغ دیا۔ اقبال کہتے ہیں کہ مغربی سائنس اور فکریات کے ابتدائی مرتبین بھی اندلس اور عالمِ اسلام کی دیگر جامعات کے فارغ التحصیل تھے جس کا اعتراف رابرٹ بریفالٹ کی کتاب تشکیلِ انسانیت میں صفحہ ۱۹۰، ۲۰۲ پر بھی ملتا ہے۔ قرآن کے علم کی اساس محسوس پر رکھی جب کہ افلاطون اور ارسطو نے تصور اور نظریہ امثال پر اپنی مابعدالطبیعیات کو قائم کیا جس کی اساس منطق پر تھی جب کہ قرآن نے استخراجی منطق کو بنیاد بنایا۔

اقبال کے نزدیک جس اسلامی فلسفہ اور سائنس کی اساس استقرائیت پر رکھی گئی[۳۷] اس کو بنیاد بنا کر جدید یورپی فلسفہ اور سائنس نے ترقی کی اور موجودہ محیرالعقول ایجادات کو فروغ دیا۔ تشکیلِ جدید کے صفحہ ۲۰۵[۳۸] پر بھی اقبال نے ارسطو کے اسی سکونی نظریے کو بیان کیا ہے۔ اقبال کے نزدیک کائنات کے اس حرکی نظریے سے ابنِ مسکویہ کا نظریۂ ارتقا اور ابنِ خلدون کا نظریۂ تاریخ اور تصور عمرانیات وضع ہوا۔ قرآن نے بھی تاریخ کو ایامِ اللہ سے تعبیر کیا اور اسے علم کا سرچشمہ ٹھہرایا جس سے تعمیمات کر کے تاریخ کا حرکی نظریہ مسلمانوں نے اپنایا۔ اقبال کے خیال میں:

> اس امر کا احساس کہ زمانہ ایک حقیقت ہے، لہٰذا زندگی کا یہ تصور کہ وہ عبارت ہے ایک مسلسل اور مستقل حرکت سے۔ زمانے کا یہی تصور ہے جو ابنِ خلدون کے نظریۂ تاریخ میں ہماری دلچسپی کا خاص مرکز بن جاتا ہے اور اسی سے فلنٹ بجا طور پر اس کی تعریف میں رطب اللسان ہے وہ کہتا ہے کہ افلاطون ہو یا ارسطو یا آگسٹائن ان میں کوئی بھی اس قابل نہیں کہ اس کی ہمسری کر سکے[۳۹]

یوں اقبال ابنِ خلدون کو استقرائی منطق کی علامت کے طور پر پیش کرتا ہے اور اس کا تاریخی فہم یا عمرانیات میں افلاطون اور ارسطو سے بھی مرتبہ بلند کر دیتا ہے۔ اقبال نے اپنی فارسی کلیات میں افلاطون پر تنقید کرتے ہوئے بھی ارسطو کا حواشی میں ذکر کیا ہے کہ ارسطو نے افلاطون کے نظریۂ اعیان پر بڑی عمدہ تنقید کی[۴۰] جب کہ فارابی نے افلاطون اور ارسطو کو اپنی کتاب الجمع بین الرائیین میں ہم خیال ثابت کرنے کی کوشش کی۔ ارسطو نے افلاطون کے نظریۂ امثال (اعیان) کو مبہم، تشریح کے حوالے سے ناکافی، دہرے پن کا شکار اور حرکت سے مبرا قرار دیا تھا[۴۱] ارسطو کہتا تھا کہ یہ غیر حسی ہے، اس میں اشیا کی ماہیت بھی واضح نہیں۔ اقبال نے گلشنِ راز جدید میں بھی ارسطو کے سکونی نظریے کو تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے کہا کہ زمانہ جو ارسطو سے آگاہ تھا، بعد میں بیکن سے آگاہ ہوا جس نے ارسطو کے سکونی نظریے اور اس کی استقرائی منطق سے انحراف کیا:

زمانے با ارسطو آشنا باش
دمے باساز بیکن ہم نوا باش
ولیکن از مقام شاں گزر کن
مشو گم اندریں منزل سفر کن
بآں عقلے کہ داند بیش و کم را
شناسد اندروں کان ویم را
جہانِ چند و چوں زیرِ نگیں کن
بگردوں ماہ و پرویں را مکیں کن
ولیکن حکمتِ دیگر بیاموز
رہاں خودرا ازیں سکر شب و روز

مقامِ تو بروں از روزگار است
طلب کن آں یمیں کو بے یسار است[۴۲]

☆☆☆

حوالے اور حواشی

ا۔ ارسطو ۳۸۴ق م میں تولیس کی ساحلی بندرگاہ اور یونانی کالونی شاگیرا(Stagira) میں تولد ہوا۔ ارسطو کا والد نکومیکس مقدونیہ کے حکمران کا شاہی طبیب تھا۔ جوانی میں ارسطو نے اپنے باپ سے ہی جراحی اور طبابت سیکھی مگر طبیعت سیر نہ ہوئی، چنانچہ اٹھارہ سال کی عمر میں وہ ایتھنز میں آیا اور افلاطون کی اکادمی میں داخل ہوا۔ ارسطو ۳۶۸ ق م میں اکادمی میں آیا اور افلاطون کی وفات ۳۴۸ ق م یعنی بیس سال تک وہاں رہا، اکادمی میں اس نے حیاتیات، سیاسیات، اخلاقیات اور الٰہیات کے علوم سیکھے اور افلاطون کے مکالمات کی تدوین کی۔ افلاطون اپنے اس ذہین شاگرد کو درس گاہ کی ذہانت (intellegence of the school) کہا کرتا تھا۔ ۳۴۷ ق م میں جب افلاطون کا بھتیجا سپوسپس (Speusippus) اکادمی کا سربراہ بنا تو ارسطو اس سے الگ ہوگیا۔ ارسطو اپنے ہم جماعت زینوکریٹس کے ہمراہ اٹارنیس کے حکمران ہرمیاس کے دربار میں چلا گیا، اور تین سال وہیں رہا۔ وہاں اس نے ہرمیاس(Harmeias) کی بھتیجی پتھیاس(Pythias) سے شادی کی۔ دوسری بار اس نے ہرپائیلس (Harpyllas) سے شادی کی، جس سے اس کا بیٹا نیکومیکس پیدا ہوا۔ ہرمیاس کے حکمرانوں نے جب ایرانیوں سے بغاوت کی تو وہ مائیٹالیس کی طرف کوچ کر گیا اور وہاں کئی برس قیام پذیر رہا۔

ارسطو کی شہرت کی بنا پر مقدونیہ کے بادشاہ فلپ نے اسے اپنے بیٹے سکندر کا اتالیق مقرر کیا۔ سکندر کی عمر اس وقت تیرہ سال تھی۔ ارسطو نے پانچ سال تک اس کی تعلیم و تربیت کی۔ فلپ کے قتل کے بعد سکندر جب حکمران بنا تو ارسطو ایتھنز لوٹ آیا۔ یہاں ارسطو نے لائیسم (Lyceum) میں اپنی اکادمی قائم کی۔ ارسطو چونکہ ٹہل ٹہل کر اپنا لیکچر دیا کرتا تھا، لہٰذا اس کے شاگرد مشائین Peripatetics کہلائے۔ ارسطو ایتھنز میں تیرہ سال رہا اور یہاں اس نے اپنی زیادہ تر تصانیف رقم کیں۔

۳۲۳ ق م میں سکندر اعظم کا انتقال ہوا تو مقدونیہ میں افراتفری پیدا ہوگئی اور وہ سکندر کے پس رووں کے ہاتھ سے نکل گیا جس پر ارسطو پر سکندر کا حمایتی ہونے کی بنا پر بدمعاشی کا مقدمہ قائم کیا گیا۔ اس پر ارسطو ایویوٹیا(Ewota) بھاگ آیا۔ اس نے کہا کہ میں دوبارہ اہلِ ایتھنز کو موقع نہیں دوں گا کہ وہ ایک اور فلسفی کو قتل کریں۔ (اس سے قبل وہ سقراط کو زہر کا پیالہ دے کر مار چکے تھے)۔ یہاں آ کر ارسطو بیمار پڑ گیا اور ۶۳ سال کی عمر میں وفات پا گیا۔ ارسطو نے چار سو کتب لکھیں جن میں سے زیادہ تر ضائع ہوگئیں (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے تاریخ فلسفۂ یونان از پروفیسر نعیم احمد، علمی کتب خانہ لاہور، ۱۹۹۰ء۔ افکارِ یونان، خالد الماس، دارالتذکیر، لاہور، ۲۰۰۱ء ص ۱۳۷)۔

۲۔ اقبال، *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۹ء۔

۳۔ اقبال، تجدیدِ فکریاتِ اسلام (ترجمہ خطبات) ڈاکٹر وحید عشرت، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۲۰۰۲ء ص ۱۷۔

۴۔ ایضاً ص ۱۷۔

۵۔ ایضاً ص ۱۷۔

۶۔ ایضاً ص ۱۷۔

۷۔ اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (ترجمہ خطبات) سید نذیر نیازی، بزمِ اقبال لاہور، ۱۹۸۳ص ۵، مزید دیکھیے تجدیدِ فکریاتِ اسلام ص ۱۸۔

۸۔ اقبال، تجدیدِ فکریاتِ اسلام ص ۱۸۔

۹۔ ایضاً ص ۱۸۔

۱۰۔ ایضاً ص ۱۸۔

۱۱۔ ''افلاطون (Plato) کا اصلی نام ارسٹوکلیز (Aristioclies) ہے۔ یونانی زبان میں افلاطون کا مطلب ہے، بہت کشادہ (the broad)۔ اپنے بہت کشادہ کندھوں کی نسبت سے ارسٹوکلیز (افلاطون) پکارا جانے لگا۔ وہ ۴۲۷ قبلِ مسیح میں ایتھنز کے انتہائی معزز اور امیر گھرانے میں پیدا ہوا۔ اس کے والد کا نام ارسٹون (Arsiton) اور والدہ کا نام پیرکیسٹون (Peric tione) تھا۔ اس کا عنفوانِ شباب ایتھنز کی سیاسی تاریخ کے بدترین دور سے گزرا۔ ربع صدی پر محیط پیلوپنیشین جنگ (Peloponenesion war) کے خاتمے پر ایتھنز کی سیاسی قوت اندرونی خلفشار کا شکار تھی۔ اس کا استاد کریٹیلس (Cratylus) ہراقلیٹس کا مقلد تھا۔ افلاطون نے اس سے ہراقلیتوس کے نظریات سیکھے۔ اپنے ہم عصر ''سوفسطائیوں کے نظریات سے بھی شناسائی حاصل کی۔ انکساغورس کی تصانیف سے بھی آ گہی حاصل کی۔ افلاطون کا ماموں کریٹیاس (Critias) اور اس کا چچا زاد بھائی کارمیدس (Charmidas) سقراط کے دوست تھے۔ انھی کے توسط سے تقریباً بیس سال کی عمر میں وہ سقراط سے متعارف ہوا، پھر سقراط کی موت تک تقریباً آٹھ سال تک وہ سقراط کا شاگرد رہا...... ''مزید تفصیل کے لیے دیکھیے خالد الماس، افکارِ یونان ص ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵۔

۱۲۔ سقراط ۴۶۹ ق م میں ایتھنز میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ سوفرونسکوس (sophroniscus) ایک غریب سنگ تراش تھا اور ماں فینا راٹے (Phaena rate) دایہ تھی۔ سقراط کا قد چھوٹا، آنکھیں اندر کو دھنسی ہوئیں اور شخصیت نہایت بدوضع تھی۔ تین مختصر جنگوں میں شرکت کے سوا وہ ساری زندگی ایتھنز میں رہا۔ وہ غیر معمولی قوتِ برداشت اور مضبوط جسم کا مالک تھا۔ سردیوں، گرمیوں میں وہ ایک ہی لباس میں برہنہ پا پھرتا تھا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ ایک پراسرار آواز (Deamon) اس کی رہنمائی کرتی ہے۔ وہ ایک پرہیزگار اور اعتدال پسند انسان تھا مگر خاص موقعوں پر بے تحاشا شراب پیتا، مگر کبھی نہیں بہکا۔ اکثر حالتِ استغراق میں رہتا۔ اس نے کوئی کتاب نہیں لکھی۔ اس کا کہنا تھا کہ وہ علم کو زندہ انسانوں سے مردہ کھالوں میں منتقل نہیں کرنا چاہتا۔ مکالمات کرنا اس کا طریق کار تھا۔ وہ مکالمات کے ذریعے دوسرے پر اس کی غلطی واضح کرتا۔ اس کی بے پناہ مقبولیت پر حکومت نے اس پر تین الزامات عائد کیے کہ: ۱- وہ قومی دیوتاؤں کو تسلیم نہیں کرتا۔ ۲- وہ خدائے واحد کے تصور کی تعلیم دیتا ہے۔ ۳- وہ نوجوانوں کو گمراہ کرتا ہے۔ سقراط پر مقدمہ چلا کر اسے زہر کا پیالہ پینے کی سزا دی گئی۔ سقراط نے اپنے ساتھیوں کے کہنے پر جیل سے فرار ہونا پسند نہ کیا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ جس قانون نے اس کی ساری زندگی حفاظت کی وہ اسے توڑنا پسند نہیں کرتا۔ ۳۹۹ ق م میں زہر کا پیالہ بطور سزا پینے سے اس کی وفات ہوئی۔ مکالماتِ افلاطون سقراط ہی کے مکالمات پر مبنی ہے۔ ارسطو کے مطابق سقراط کا کارنامہ استقرائی طرزِ تحقیق (Inductive Method) کی ایجاد ہے۔ سقراط نے کہا علم نیکی ہے۔ علم تعقلات کے ذریعے حاصل ہوتا ہے دوسرے نے فلسفے کا موضوع انسان کو قرار دیا، جب کہ اس سے پہلے فلسفہ کائنات کے مطالعے کو فلسفے کا موضوع سمجھا جاتا تھا۔ دیکھیے ڈاکٹر نعیم احمد کی کتاب تاریخ فلسفۂ یونان ص ۷۹ تا ۹۹۔

۱۳۔ آیونیا کے مفکرین، تھیلیز، (طالیس ملطی) (۵۷۰ ق م)، اینکسی منڈا، (۶۱۰ تا ۵۴۷ ق م)، انکسی میز (۵۸۸ ق م)

۱۴۔ ایلیا کے مفکرین، زینوفینیز، پارمنڈیز، زینو- آیونیا اور ایلیا کے تمام مفکرین کا موضوع کائنات کا مطالعہ تھا جس کی طرف اقبال کے بقول قرآن نے دعوت دی۔ بقول ڈاکٹر نعیم احمد ''تھیلیز سے لے کر پارمنڈیز تک تمام فلسفیوں کی کوشش رہی ہے کہ مظاہر کے پیچھے کارفرما اصلیت(Essence) کو معلوم کیا جائے۔ آیونیا اور ایلیا کے فلسفی حقیقت کو البتہ غیر متغیر، جامد اور ساکن سمجھتے تھے، مگر ہر اقلیتس نے موجودات کے وجود کو حرکت، تغیر اور کشمکش کا نتیجہ قرار دیا۔ یوں کائنات کا مطالعہ اور حرکت کا تصور دونوں یونانیوں کے ہاں موجود تھے (تاریخِ فلسفۂ یونان ص ۵۴۷۔ نعیم احمد)۔ پھر ارسطو نے بھی حرکت کو تسلیم کیا اور کہا، ''مادہ حرکت کرتا ہے اور صورت غیر متحرک رہتی ہے'' (ایضاً ص ۱۵۷)۔ اب اگر ارسطو کی طبیعیات کو دیکھا جائے تو اس کا نباتات، حیوانات اور دوسری چیزوں کا مطالعہ تجربی اور حسی نظر آتا ہے۔ اس کا تصورِ زمان بھی کہتا ہے کہ زمان(Time) کا تعلق حرکت کی پیمائش سے ہے (ص ۱۶۲)۔ ارسطو کا نظریۂ ارتقا بھی ابنِ مسکویہ اور جاحظ کے نظریۂ ارتقا کا پیش رو ہے (ص ۱۶۳)۔ لگتا یوں ہے کہ یونانیت کے خلاف اقبال کے تصورات رابرٹ بریفالٹ کی کتاب تشکیلِ انسانیت(The Making of Humanity) سے متاثرہ تھے اور وہ ہر چیز کا سہرا مسلمانوں کے سر باندھتے، یونانیت کے بارے میں کوتاہ نظری کا شکار ہوگئے۔ یونانی فکر میں متعدد متناقضات یقیناً ہیں ان کی نشاندہی مفید ہوسکتی تھی لیکن رابرٹ بریفالٹ کے ہاں ان کا بھی ادراک سطحی نظر آتا ہے۔ مسلمان قرآن کے مطالعے سے ان کو دور کرسکتے تھے مگر انھوں نے بعض مخصوص حالات کی وجہ سے خود قرآن کی تشریح وتعبیر کا اصول بھی یونانی اور نوافلاطونی منطق اور علمِ کلام کو بنالیا۔

۱۵۔ پروٹا گورس یا پروطاغورس- سوفسطائی (Sophist) تولیس کے شہر ایبڈرا میں ۴۸۱ ق م میں پیدا ہوا۔ وہ یونان کے مختلف شہروں میں لیکچر دیتا اور دولت کماتا۔ یونانی دیوتاؤں کے خلاف اس کی کتاب نذرِ آتش کی گئی۔ اسی نے یہ مشہور مقولہ کہا کہ آدمی ہر شے کا پیمانہ ہے (تاریخِ فلسفۂ یونان، ڈاکٹر نعیم احمد ص ۷۲)۔ دوسرے فسطائیوں میں پروڈیکس، گورجیس نمایاں تھے۔ پروڈیکس سیوس (Ceos) کا رہنے والا تھا اور گورجیس سسلی (اٹلی) کے شہر لیونٹنی کا باشندہ تھا جہاں پروٹا گورس احتساب سے بچنے کے لیے بھاگ آیا تھا۔ ان تمام کے فلسفے کا موضوع انسان تھا جو سقراط کے پیشِ رو قرار دیے جاتے ہیں۔ سقراط پر بھی سوفسطائیت کا الزام لگایا گیا تھا۔

۱۶۔ مکالمات افلاطون۔ مکالمہ تھیائیٹس، ص ۱۵۱۔

۱۷۔ اقبال، اسرارِ خودی، کلیاتِ اقبال فارسی ص ۳۳۔ شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۹۰ء۔

۱۸۔ یہ امثال یا اعیان وہی ہیں جنھیں سقراط نے تجریداتِ فکری یا کسی شے کی تعریف کا نام دیا تھا۔ یہ نظریۂ حقیقت اور ظاہر یا حس اور عقل کے امتیاز سے پیدا ہوتا تھا۔ افلاطون کے امثال ازلی اور غیر مخلوق ہیں۔ افلاطون نے انھیں ہیئت بھی کہا ہے، یہ امثال مستقل بالذات ہیں اور مادی عالم کے تغیرات سے متاثر نہیں ہوتے، مادی عالم کی اشیا ان امثال کے سائے ہیں۔ روایاتِ فلسفہ، علی عباس جلالپوری مکتبہ خردو افروز جہلم ۱۹۹۲ء ص ۳۸)۔ مزید دیکھیے برٹرینڈ رسل کی کتاب *History of Western Philosophy* ص ۱۳۵۔ ناشر George Allen & Unwin, London ۱۹۶۷ء۔ ارسطو نے خود ان امثال پر تنقید کی۔ اس کے مطابق افلاطون کا نظریۂ امثال دنیاے موجودات کی تسلی بخش تشریح نہیں کرتا یہ ناکافی اور مبہم ہیں۔ افلاطون کے

نظریۂ امثال کا دنیائے موجودات سے تعلق کس نوعیت کا ہے اس کی صاف وضاحت نہیں ملتی، زمان و مکاں میں مقید دنیائے موجودات کی مقرون اشیا کو زمان و مکاں سے مبّرا دنیائے امثال کے مجرد تصورات کی غیر مکمل نقول قرار دینا محض تمثیلی اندازِ بیان ہے کیوں کہ اس سے تصورات اور اشیا کے باہمی تعلق کی وضاحت نہیں ہوتی۔ ۳۔ افلاطون کے نظریۂ امثال اور دنیاے موجودات کے ایسے باہمی تعلق کو تسلیم کر بھی لیا جائے کہ اشیا کی تخلیق تصورات سے ہوئی ہے تو تب بھی حرکت کا مسئلہ حل نہیں ہوتا کیوں کہ دنیائے امثال ساکن اور جامد ہے۔ ۴۔ دُہراپن، افلاطون نے اشیا کی کثرت کی تشریح و توجیہ کرنے کی خاطر تصورات کی کثرت بنا ڈالی، ارسطو کے خیال میں افلاطون کا حال اس شخص کی طرح ہے جس نے قلیل اشیا کی کثرت کی توجیہ کی خاطر دنیائے امثال میں تصورات کی کثرت و دہرا پن قائم کیا مگر اس سے توجیہ نہیں ہوئی۔ ۵۔ افلاطون کے ان تصورات کا کوئی ماخذ نہیں، اس نے محض حسی اشیا کی توجیہ کے لیے حسی اشیا کی تعمیم کرکے مجرد تصورات پر مبنی دنیائے امثال بنا ڈالی اور اسے حسی اشیا کا غیر حسی اصول متصور کیا۔ یوں دنیائے امثال کے تصورات کا ماخذ غیر حسی نہیں بلکہ حسی ہے۔ ۶۔ افلاطون نے نظریۂ امثال کے مجرد تصورات کو استقرا کی مدد سے جانا۔ جہاں وہ مخصوص اور متعدد اشیا کے مابین مشترک صفت کو ڈھونڈتا اور اس بنا پر اس اشیا کا تعقل وضع کرتا، جسے وہ مجرد خیال کرتا اور متعدد اشیا کو اس کا پرتو سمجھتا۔ ۷۔ اشیا کی ماہیت: افلاطون نے نظریۂ امثال اور نظریۂ موجودات کی ثنویت قائم کی۔ دنیائے امثال کو زمان و مکاں سے مبّرا اور دنیائے موجودات کو زمان و مکاں میں مقید تصور کیا۔ افکارِ یونان ص ۱۴۵۔

۱۹۔ اقبال، تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ ص ۱۶۷ پر دیکھیے جبر و قدر کی اور علت و معلول کی بحث میں مظالم بنوامیہ کے اثرات۔ ''دمشق کے موقع شناس اموی فرمانرواؤں کو بھی جو عملاً مادہ پرستی اختیار کر چکے تھے، کسی ایسے عذر کی ضرورت تھی جس سے وہ کربلا کے مظالم پر پردہ ڈال دیں تاکہ اس طرح عوام کو موقع نہ ملے کہ ان کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں۔ اور انھیں امیر معاویہ کی بغاوت کے ثمرات سے محروم کردیں...... الخ (ص ۱۶۷) نیز دیکھیے خلافت و ملوکیت از مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی، ناشر اسلامک پبلی کیشنز لاہور، ۱۹۶۷ء ص ۱۰۳ تا ۱۸۴، نیز دیکھیں تحقیق مزید بہ سلسلہ خلافتِ معاویہ و یزید، خلافتِ معاویہ و یزید از محمود عباسی مکتبہ محمود کراچی، یزید کا مقدمہ از سعید الرحمٰن علوی، فکرِ شیعی میں یزید از سعید الرحمٰن علوی، مکتبہ آلِ عمران لاہور، ۱۹۹۹ء، سیرتِ امیر معاویہ دو جلد از محمد نافع، تخلیقات لاہور جولائی ۲۰۰۰ء سیرت علی مرتضیٰ از محمد نافع، تخلیقات لاہور ۲۰۰۱ء اور سی سالہ خلافت راشدہ از معراج الدین، حافظ امجد اینڈ سنز لاہور ۱۴۰۹ھ ص ۴۰ تا ۷۰۹۔ نیز رسول اکرم اور خلافتِ راشدہ کے آخری لمحات، از ابوالکلام آزاد، مکتبہ جمال لاہور ۱۹۹۹ء ص ۶۷ تا ۱۰۶۔

۲۰۔ اقبال، تشکیلِ جدید۔ ص ۲۱۸ اشپنگلر کا دعویٰ ہے کہ کوئی بھی تہذیب ہو اسے اپنی جگہ پر ایک جسم نامی تصور کرنا پڑے گا...... الخ'' ص ۲۱۸۔

۲۱۔ حق نواز پرفیسر۔ اقبال اور لذتِ پیکار، اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۸۵ء ص ۱۸۔

۲۲۔ اقبال، تجدیدِ فکریاتِ اسلام ص ۱۸ و تشکیلِ جدید ص ۵۔

۲۳۔ اقبال، کلیاتِ اقبال، فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ۱۹۹۰ء ص ۵۲۱۔

۲۴۔ قرآنِ حکیم (مَاخَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلاً) سورہ آل عمران آیت ۱۹۱۔

۲۵۔　حق نواز، پروفیسر، محولہ بالا

۲۶۔　اقبال، خان نیاز الدین کے نام مکاتیب، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، (خط ۱۹ جنوری ۱۹۱۴ء)

۲۷۔　حق نواز، اقبال اور لذتِ پیکار ص ۳۷۔

۲۸۔　اقبال، تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ ص ۵ تا ۸۔

۲۹۔　اقبال، تشکیلِ جدید۔ ص ۴۰۔

۳۰۔　ایضاً ص ۱۰۶۔

۳۱۔　ایضاً ص ۱۰۶۔

۳۲۔　ایضاً ص ۱۲۰۔

۳۳۔　ایضاً ص ۱۲۱۔

۳۴۔　ایضاً ص ۱۲۴۔

۳۵۔　ایضاً ص ۱۹۵۔

۳۶۔　ایضاً ص ۱۹۶۔

۳۷۔　اقبال کا خیال ہے کہ یونانی استقرائیت سے ناواقف تھے۔ استقرائیت کی بنیاد مسلمانوں نے رکھی، ڈاکٹر نعیم احمد اپنی کتاب تاریخ فلسفۂ یونان میں لکھتے ہیں: ''استقرا کو ارسطو جزئیات میں کلّی عنصر کے شعور و آگاہی سے تعبیر کرتا ہے۔'' (ص ۱۴۵) جس کا مطلب ہے کہ ارسطو اپنی منطق میں استخراجیہ اور استقرائیہ دونوں طریقے استعمال کرتا تھا کیوں کہ اس کے نزدیک ''متعارفات کی نوعیت و جدانی یا استقرائی ہوتی ہے۔'' (ص ۱۴۵) ''استقرا استخراج کا راستہ ہموار کرتا ہے۔'' (ص۱۴۵) لہٰذا اقبال کا یہ کہنا کہ یونانیت میں استقرائی منطق کا استعمال نہیں تھا محض رابرٹ بریفالٹ کا مغالطہ ہے جسے اقبال نے قبول کرلیا۔ ڈاکٹر نعیم احمد مزید لکھتے ہیں کہ ''سقراط نے جب یہ کہا کہ علم صرف تعقلات کے ذریعے ہی ہوسکتا ہے تو اس کی مراد یہ تھی کہ علم حاصل کرنے کے استقرائی اور استخراجی دونوں طریقے لازم و ملزوم ہیں۔ استدلال اور تفکر کی جتنی بھی شکلیں ہیں وہ یا تو استقرائی ہیں یا استخراجی۔ ان استدلالی طریقوں کو سقراط نے باقاعدہ مرتب نہیں کیا۔ یہ کام اس کے بعد آنے والے فلسفی ارسطو نے سرانجام دیا تھا تاہم سقراط کے نظریات اس بات کے شاہد ہیں کہ ان طریقوں کی تفصیلات اور باریکیاں سقراط کو معلوم تھیں۔ (تاریخ فلسفۂ یونان ص۹۰)

۳۸۔　اقبال، تشکیلِ جدید ص ۲۰۵۔

۳۹۔　ایضاً ص ۲۰۹۔

۴۰۔　اقبال، کلیاتِ اقبال (فارسی) ص ۳۳۔

۴۱۔　دیکھیے حوالہ ۱۸۔

۴۲۔　اقبال، کلیاتِ اقبال (فارسی) ص ۵۴۸، نیز گلشنِ رازِ جدید۔

☆☆☆