اقبال اور غزالی

ایک تحقیقی و تجزیاتی مطالعہ

ڈاکٹر علی رضا طاہر

محکماتِ قرآنی پر قائم رہتے ہوئے اقبال علم کے ہرگھاٹ اور فکر کے ہر چشمے سے سیراب ہوئے، تشکیلِ فکر کے اس تعمیری سفر میں انھوں نے مشرق و مغرب کے تمام نمایاں مفکرین سے استفادہ کیا۔ مشرقی مفکرین میں غزالی ایک اہم نام ہے۔ غزالی سے اقبال کا فکری اشتراک و اختلاف، اقبالیات کا ایک دلچسپ باب ہے۔ فکری سفر کی اس دلچسپ داستان سے آ گاہی حاصل کرنے کے لیے ہم اقبال کے تمام فکری آ ثار میں، غزالی کے حوالوں کے مطالعے کو پیش کرتے ہیں۔

۱۰۸۵ء میں بغداد کی درس گاہ نظامیہ میں علم کلام کی مسند پر فائز ایک متکلم نے تشکیک کی راہ کیوں اپنائی۔ اس نے حقیقتِ مطلقہ تک فلسفے کی نارسائی کے ادراک سے[۱] فلسفے کے دوراہے سے گزر کر کس طرح تصوف میں پناہ ڈھونڈھی، کلام کی سرحدوں پر کھڑا شخص، تصوف کی وادی میں کیسے اترا؟[۲] اس کے اس سفر کے کیا اثرات مرتب ہوئے اور اس سفر کی علمی دنیا میں کیا حیثیت ہے؟ اس بارے میں اقبال کا تفصیلی بیان سب سے پہلی مرتبہ اس کے پی ایچ ڈی کے تحقیقی مقالے ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا میں ان الفاظ میں ملتا ہے :

> اگر ہم الغزالی (المتوفی، ۱۱۱۱ء) کے کارناموں کو نظرانداز کر دیں تو اشاعرہ کی مابعد الطبیعیات کا ذکر بالکل نامکمل رہ جائے گا۔ غزالی کے متعلق اکثر راسخ العقیدہ متکلمین کو غلط فہمی ہوئی ہے لیکن ان کا شمار ہمیشہ اسلام کی عظیم الشان شخصیتوں میں ہو گا۔ اس متشکک نے جس کی قابلیت نہایت زبردست تھی، اپنے فلسفیانہ اسلوب میں ڈیکارٹ کی پیش بینی کی تھی۔ ہیوم نے علیّت کی گرہ کو جدلیات کی دھار سے کاٹ دیا تھا لیکن غزالی اس سے بھی پہلے شخص ہیں جنھوں نے فلسفے کا ایک باضابطہ رد لکھا اور راسخ العقیدہ لوگوں پر عقلیت کا جو رعب چھا گیا تھا اس کو کامل طور پر زائل کر دیا۔ انھی کا یہ خاص اثر تھا کہ لوگ تحکمی عقائد کے ساتھ ساتھ مابعد الطبیعیات کا مطالعہ کرتے تھے اور اس سے ایک ایسا نظامِ تعلیم وجود میں آ گیا جس

سے شہرستانی، الرازی اور الاشراقی جیسے مفکرین پیدا ہوئے[۳]

غزالی کے وحدت الوجود کی طرف میلان کا تذکرہ کرتے ہوئے مذکورہ بالا مباحث کے تسلسل میں ہی اقبال کہتے ہیں :

> اشاعرہ توحید کے زبردست حامی تھے۔ ماہیتِ جوہر کے اس تخیل کے ساتھ روحِ انسانی کی ماہیت پر محفوظ طریقے سے بحث نہیں کر سکتے تھے۔ صرف الغزالی نے سنجیدگی کے ساتھ اس مسئلے کو اٹھایا اور صحت کے ساتھ یہ بیان کرنا آج تک دشوار ہے کہ ماہیتِ خدا کے متعلق ان کا کیا خیال ہے؟ جرمنی کے بورگر (Borger) اور سولگر (Solger) کی طرح ان میں صوفیانہ وحدت الوجود اور اشاعرہ کا عقیدہ گھل مل گیا ہے۔ یہ ایسا امتزاج ہے کہ اس کی وجہ سے یہ بتانا نہایت دشوار ہے کہ وہ محض وحدت الوجود کے قائل تھے یا لوٹزے (Lotze) کی طرح شخصی وحدت الوجود کو مانتے تھے[۴]

اسی بات میں غزالی کے متعلق اقبال کی اس رائے کا پتا چلتا ہے کہ وہ غزالی کو اشعری نہیں سمجھتے تھے، وہ کہتے ہیں:[۵]

> ان کا شمار بھی عموماً اشاعرہ میں کیا جاتا ہے گو انھوں نے یہ تسلیم کیا تھا کہ اشاعرہ کا طریقِ فکر عوام کے لیے بہتر ہے پھر بھی صحیح معنوں میں یہ اشاعرہ نہیں ہیں۔ مولانا شبلی علم الکلام ص ۶۶ پر کہتے ہیں۔
> ان کا یہ خیال تھا کہ مذہب کا راز افشا نہیں کیا جا سکتا اور اسی وجہ سے انھوں نے اشاعرہ کے علم الکلام کی ترویج و اشاعت میں بہت بڑا حصہ لیا لیکن اپنے شاگردوں کو یہ نصیحت کی کہ وہ ان کے نتائج فکر شائع نہ کریں۔

مذکورہ باب میں ہی غزالی کے تصورِ روح کو بیان کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:[۶]

> الغزالی نے محسوس کر لیا تھا کہ ان کی تحقیقات کا رخ وحدت الوجود کی طرف ہے اور اسی وجہ سے روح کی انتہائی ماہیت کے متعلق انھوں نے سکوت اختیار کیا۔

مذکورہ بالا مباحث کے تسلسل میں ہی غزالی کے فکر و فلسفہ کے بارے میں اقبال کا ایک اجمالی تبصرہ یوں ملتا ہے:[۷]

> الغزالی نے اپنے ملک کے فلسفے میں جو کچھ اضافہ کیا ہے اس کا پتا ان کی چھوٹی سی کتاب مشکوٰۃ الانوار سے چل سکتا ہے۔ جس میں انھوں نے قرآن کی اس آیت 'اللہ نور السمٰوٰت والارض' (اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے) سے بحث شروع کر کے جبلی طور پر ایرانی تصور کی طرف رجوع کیا جس کے زبردست شارح الاشراقی گزرے ہیں۔

غزالی کی آزادنظری کے بارے میں اقبال کا ایک بیان ان کے پی ایچ ڈی کے تحقیقی مقالے ایران میں مابعدالطبیعیات کا ارتقا کے باب نمبر۵ میں الاشراقی کے ذیل میں ان الفاظ میں ملتا ہے:[۸]

> اسلامی علم الکلام میں یونانی جدلیات کے استعمال سے تنقید کی روح بیدار ہوگئی جس کا آغاز الاشعری کے ساتھ ہوا اور یہ الغزالی کی تشکیک میں مکمل طور پر نمودار ہوگئی۔ عقلیین میں بھی نظام جیسے نقاد موجود تھے جنھوں نے یونانی فلسفے کو من وعن تسلیم نہیں کیا بلکہ اس پر آزادی سے تنقید کی۔ تحکم کے عقائد کے حامی الغزالی، الرازی، ابوالبرکات اور آمدی وغیرہ نے یونانی فلسفے کی پوری تعمیر پر حملے کیے۔

مذکورہ بالا باب میں ہی شیخ الاشراق شیخ شہاب الدین سہروردی کے تسلسل میں ایک اور مقام پر

غزالی کا ذکر یوں ملتا ہے:[9]

ان کے فلسفے میں قدیم ایرانی روایات جن کا جزوی اظہار طبیب رازی، الغزالی اور اسماعیلیہ فرقہ کی تصانیف میں ہوا تھا اپنے پیش روؤں کے فلسفے سے اور اسلامی علمِ کلام سے آخری مصالحت کرنے کی کوشش کرتی ہیں۔

غزالی کے بارے میں اقبال کے مذکورہ بالا بیانات کو خلاصہ یوں بیان کیا جا سکتا ہے:

۱۔ غزالی نے ڈیکارٹ کی پیش بینی کی تھی۔

۲۔ غزالی، ہیوم سے بھی پہلے شخص ہیں جنھوں نے فلسفے کا باضابطہ رد لکھا۔

۳۔ غزالی نے راسخ العقیدہ لوگوں پر چھایا ہوا عقلیت کا رعب ختم کیا۔

۴۔ شہرستانی، رازی اور الاشراقی جیسے مفکرین کے لیے بنیادیں غزالی نے فراہم کیں۔

۵۔ غزالی کو عموماً اشاعرہ میں شمار کیا جاتا ہے لیکن وہ اشعری نہیں تھے۔

۶۔ روح کی انتہائی ماہیت کے متعلق ان کی تحقیقات کا رخ وحدت الوجود کی طرف تھا۔

۷۔ اپنی کتاب مشکوٰۃ الانوار میں 'نور' کے مباحث شروع کر کے وہ قدیم ایرانی تصورِ وجود کو متعارف کروانے کی کوشش کرتے ہیں جو کہ ایک مکمل فکری نظام کی صورت میں بعدازاں الاشراقی میں ظاہر ہوا۔

۸۔ غزالی فلسفۂ یونان کے اوّلین ناقدوں میں سے تھے۔

اب ہم دیکھتے ہیں کہ اپنے ایچ ڈی کے تحقیقی مقالے (جو کہ ۱۹۰۷ء کو پایۂ تکمیل کو پہنچا) کے بعد کی تحریروں میں غزالی کے بارے میں اقبال کون سا نقطۂ نظر اختیار کرتے ہیں۔

ماسٹر عبداللہ چغتائی کے نام اپنے ۱۳/ جون ۱۹۳۷ء کے ایک خط میں غزالی اور ڈیکارٹ کے method کے بارے میں یوں اظہارِ خیال کرتے ہیں:

ڈیکارٹ پر مضمون لکھنے کی اب مجھ میں ہمت باقی نہیں رہی۔ اگر آپ کو پیرس میں نوجوان عمر کا اسکالر مل جائے تو اس سے یہ کہنا کہ ڈیکارٹ کی مشہور کتاب *Method* کا غزالی کی احیاء العلوم سے مقابلہ کرے اور یورپ والوں کو دکھائے کہ ڈیکارٹ اپنے اسی *Method* کے لیے جس نے یورپ میں علوم کی بنیاد رکھی کہاں تک مسلمانوں کا ممنونِ احسان ہے۔[10]

غزالی اور ڈیکارٹ کے حوالے سے اقبال کا بالکل یہی نقطۂ نظر ہمیں ان کی تشکیلِ جدید کے خطبہ نمبر ۵ میں بھی ملتا ہے۔[11] اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ تاحیات اس بات کے قائل رہے کہ غزالی نے ڈیکارٹ کی پیش بینی کی تھی اور یوں وہ یورپ پر مسلمانوں کے احسانات کی نشاندہی کرتے ہیں۔ (غزالی اور ڈیکارٹ کے حوالے سے اقبال کا یہ نقطۂ نظر ہمیں ان کے پی ایچ ڈی کے تحقیقی مقالے میں بھی ملتا ہے جس کا ذکر ہم گزشتہ سطور میں کر چکے ہیں)۔

اقبال کی کتاب تاریخ تصوف☆ میں دو مقامات پر غزالی کے حوالے ملتے ہیں۔ اقبال کی مذکورہ بالا کتاب کا synopsis پانچ ابواب پر مشتمل ہے۔ اقبال نے اس کتاب کی تحریر کا آغاز ۱۹۱۶ء میں کیا۔ اقبال نے اس کتاب کے پہلے دو باب تو تحریر کیے لیکن بعض گو نہ گوں مجبوریوں اور مصروفیات کی وجہ سے وہ دیگر ابواب تحریر نہ کر سکے اور یوں تصوف کے موضوع پر یہ نایاب کتاب نامکمل رہ گئی۔ البتہ وہ باب جو اقبال تحریر نہ کر سکے ان کے اشارات اقبال کے نوٹس (notes) سے ضرور ملے ہیں۔ اس ضمن میں غزالی کا تذکرہ ایک بار تو کتاب کے نامکمل باب چہارم بعنوان 'تصوف اور اسلام' کے اشارات میں ان کتابوں کے ذیل میں ملتا ہے جن سے وہ اس باب کی تحریر میں مدد لینا چاہتے تھے چنانچہ کتاب تاریخ تصوف کے ص نمبر ۹۳ پر اردو کتابوں کے ذیل میں تیسرے نمبر پر یہ عبارت ملتی ہے:

۳۔ امام غزالی مصنفہ شبلی[۱۲]

اسی طرح کتابِ مذکورہ میں ضمیمہ کے تحت بیان کیے گئے انگریزی اشارات میں بھی ص ۱۱۹ پر غزالی کا یوں تذکرہ ملتا ہے: 'Defence of Hallāj...... ۱۔ غزالی، ۲۔ عبدالقادر جیلانی، ۳۔ ابن عربی'[۱۳]

اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ایک تو اقبال اس کتاب میں امام غزالی کے بارے میں تجزیاتی گفتگو کرنا چاہتے تھے اور دوسرے منصور حلاج کے بارے میں غزالی نے جو گفتگو کی تھی اس کا جائزہ لینا چاہتے تھے۔

۱۵؍ جون ۱۹۱۶ء کو وکیل امرتسر میں شائع شدہ اپنے ایک مضمون بعنوان 'اسرارِ خودی اور تصوف' میں (جو کہ مقالاتِ اقبال مرتبہ عبدالواحد معینی میں شامل ہے) وحدت الوجود کے بارے میں اپنے اختلافی اور تبدیل شدہ نقطۂ نظر کے اظہار میں غزالی کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں[۱۴]:

> مجھے اس امر کا اعتراف کرنے میں کوئی شرم نہیں کہ میں ایک عرصے تک ایسے عقائد و مسائل کا قائل رہا جو بعض صوفیہ کے ساتھ خاص ہیں اور جو بعد میں قرآن شریف پر تدبر کرنے سے قطعاً غیر اسلامی ثابت ہوئے، مثلاً شیخ محی الدین ابن عربی کا مسئلہ قدم ارواح کملا، مثلاً وحدت الوجود یا مسئلہ تنزلاتِ ستہ یا دیگر مسائل جن میں بعض کا ذکر عبدالکریم الجیلی نے اپنی کتاب انسان کامل میں کیا ہے۔ مذکورہ بالا تینوں مسائل میرے نزدیک مذہبِ اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ گو میں ان کے ماننے والوں کو کافر نہیں کہہ سکتا کیوں کہ انھوں نے نیک نیتی سے ان مسائل کا استنباط قرآن شریف سے کیا ہے۔ مسئلہ قدمِ ارواح افلاطونی ہے۔ بوعلی سینا اور ابونصر فارابی دونوں اس کے قائل تھے۔ چنانچہ امام غزالی نے اس وجہ سے دونوں بزرگوں کی تکفیر کی ہے۔

☆ تاریخ تصوف کے بارے میں یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ یہ اقبال کی کوئی باضابطہ تصنیف نہیں ہے بلکہ بالکل ابتدائی نوعیت کے نوٹس ہیں جن کو وہ ایک کتاب کی صورت میں احاطۂ تحریر میں لانا چاہتے تھے لیکن بوجوہ ایسا نہ کر سکے۔ انھی بالکل ابتدائی نوعیت کے منتشر نوٹس کو صابر کلوروی صاحب نے مرتب کر کے تاریخ تصوف کے نام سے شائع کیا ہے۔

اپنے مقالے میں اقبال نے غزالی میں روح کی ماہیت اور ان کے نظریۂ خدا کے بیان میں وحدت الوجودی میلانات و رجحانات کو بیان کیا تھا جب کہ یہاں وہ غزالی کے حوالے سے ہی بوعلی سینا اور الفارابی کے نظریۂ قدمِ ارواح پر تنقید کر رہے ہیں۔ اس سے اس بات کی نشاندہی ہوتی ہے کہ مابعد دور میں غزالی کے مزید مفصل مطالعات کے بعد غزالی کے بارے میں اقبال کے مذکورہ بالا نظریات میں تبدیلی واقع ہوگئی تھی۔ مذکورہ بالا بیان میں اقبال غزالی کو وحدتِ وجود کی اساس مسئلۂ قدمِ ارواح کے ناقد کے طور پر پیش کر رہے ہیں اور ۱۱/جنوری ۱۹۲۷ء کے ایک خط میں غزالی کے بارے میں اپنے جس تبدیل شدہ نقطۂ نظر کی طرف اقبال نے اشارہ کیا ہے اس سے اس کی بھی قدرے وضاحت ہو جاتی ہے۔[۱۵]

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کے پہلے خطبے 'علم اور مذہبی مشاہدات'، میں اسلام اور فلسفۂ یونان کی بنیادی روح میں تفاوت کو بیان کرتے ہوئے، مسلمان فلاسفہ میں یونانی فلسفے کے بارے میں پیدا ہونے والی بغاوت کا تذکرہ غزالی کے حوالے سے یوں کرتے ہیں:[۱۶]

> قرآن پاک کی روح اساساً یونانیت کے منافی ہے، اس انکشاف نے ان کے اندر جو ذہنی بغاوت پیدا کر دی تھی اس کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ آج تک نہیں کیا گیا۔ بہرحال یہ کچھ اس بغاوت اور کچھ غزالی کے ذاتی حالات کا تقاضا تھا کہ امام موصوف نے مذہب کی بنا فلسفیانہ تشکک پر رکھی۔ حالانکہ یہ مذہب کی کوئی محکم اساس ہے اور نہ تعلیماتِ قرآنی کے مطابق۔ آگے چل کر غزالی کے حریفِ اعظم ابنِ رشد نے جو گویا باغیوں کے خلاف حکمت یونان کی حمایت میں سینہ سپر تھا، ارسطو کی پیروی میں بقاے عقلِ فعال کا عقیدہ وضع کیا۔

یہاں پر غزالی کی تشکیک کو ان کے خاص ذاتی احوال اور فلسفۂ یونان سے بغاوت کا نتیجہ قرار دیتے ہیں اور یہ نقطۂ نظر تقریباً ان کے پی ایچ ڈی کے تحقیقی مقالے ایران میں مابعدالطبیعیات کا ارتقا میں اختیار کیے گئے نقطۂ نظر سے ملتا جلتا ہے۔ اس لیے کہ مذکورہ مقالے میں بھی اقبال نے غزالی کو 'عقلیت کے خلاف ردِعمل۔ اشاعرہ' کے عنوان کے تحت بیان کیا ہے[۱۷] اور غزالی کا بڑا کارنامہ بھی یہی بیان کیا ہے کہ انھوں نے فلسفے کا باضابطہ رد لکھا اور یوں لوگوں پر عقلیت کے چھائے ہوئے رعب کو ختم کیا۔[۱۸]

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کے پہلے خطبے میں ہی غزالی کا کانٹ سے تقابلی مطالعہ پیش کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:[۱۹]

> بایں ہمہ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ غزالی کی دعوت میں ایک پیغمبرانہ شان پائی جاتی ہے۔ کچھ یہی حیثیت اٹھارہویں صدی میں کانٹ کو جرمنی میں حاصل ہوئی۔ جرمنی میں بھی اس وقت عقلیت کو مذہب کا حلیف تصور کیا جاتا تھا لیکن پھر تھوڑے ہی دنوں میں جب یہ حقیقت آشکار ہوگئی کہ عقائد کا اثبات ازروئے عقل ناممکن ہے تو اہلِ جرمنی کے لیے بجز اس کے چارۂ کار نہ رہا کہ عقائد کے حصے کو مذہب سے خارج کر دیں مگر عقائد کے ترک سے اخلاق نے افادیت پسندی کا رنگ اختیار کیا اور اس طرح عقلیت ہی

> کے زیرِ اثر بے دینی کا دور دورہ عام ہو گیا۔ یہ حالت تھی مذہبی غور و فکر کی جب کانٹ کا ظہور جرمنی میں ہوا اور پھر جب اس کی ’تنقیدِ عقلِ محض‘ سے عقل انسانی کی حدود واضح ہو گئیں تو حامیانِ عقلیت کا وہ ساختہ پر داختہ طومار جو انھوں نے مذہب کے حق میں تیار کر رکھا تھا، ایک مجموعۂ باطل ہو کر رہ گیا، لہٰذا ٹھیک کہا گیا کہ کانٹ ہی کی ذات وہ سب سے بڑا عطیہ ہے جو خدا نے جرمنی کو عنایت کیا، تقریباً یہی نتیجہ غزالی کے فلسفیانہ تشکیک سے دنیاے اسلام کے لیے مرتب ہوا ہے یہ اور بات ہے کہ امام موصوف اپنے اس تشکک میں کسی قدر آگے بڑھ گئے تھے۔ 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۔
> لیکن کانٹ اور غزالی کے درمیان ایک بڑا اہم فرق ہے اور وہ یہ کہ کانٹ نے اپنے اصول و کلیات کا ساتھ دیتے ہوئے یہ تسلیم نہیں کیا کہ ذاتِ الٰہی کا ادراک ممکن ہے برعکس اس کے غزالی نے فکرِ 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 لیکن جس کا مطلب گویا یہ تھا کہ مذہب کو سائنس اور مابعد الطبیعیات سے الگ رہتے ہوئے بھی اپنا آزاد اور مستقل وجود برقرار رکھنے کا حق حاصل ہے۔ امام موصوف نے مجموعی لامتناہی (Total Infinite) (لامتناہی کل) کا مشاہدہ چونکہ صوفیانہ واردات میں کیا تھا اس لیے انھیں یقین ہو گیا تھا کہ فکر متناہی بھی ہے اور نارسا بھی۔ لہٰذا انھیں فکر اور وجدان کے درمیان ایک خطِ فاصل کھینچنا پڑا۔ امام موصوف یہ نہیں سمجھتے کہ فکر اور وجدان میں ایک نامی رشتہ کام کر رہا ہے۔

ایران میں مابعدالطبیعیات کا ارتقا پی ایچ ڈی کے تحقیقی مقالے میں اقبال نے غزالی کا ڈیکارٹ کے ساتھ تقابلی مطالعہ پیش کیا تھا جس میں غزالی اور ڈیکارٹ کے طریقِ کار کی مشابہت کا خاص طور پر ذکر ہے جب کہ یہاں کانٹ کے حوالے سے بات کی ہے وہاں اقبال نے جرمنی کے Borger اور Solger سے غزالی کا تقابلی مطالعہ کرتے ہوئے غزالی میں وحدت الوجودی میلانات کا تذکرہ کیا تھا[۲۰] جب کہ یہاں جرمنی میں کانٹ اور اسلامی دنیا میں غزالی کے کارنامے کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ دونوں نے بے روح عقلیت کا زور توڑ دیا تھا[۲۱] کانٹ پر غزالی کی برتری بیان کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ کانٹ اپنے اصول و کلیات سے اس نتیجے تک نہ پہنچ سکا کہ ذاتِ الٰہی کا ادراک ممکن ہے[۲۲] جب کہ غزالی نے صوفیانہ واردات کے سہارے ذاتِ الٰہی کے مشاہدے کے امکان کو تسلیم کیا[۲۳] اپنے مذکورہ بالا تبصرے میں ہی وہ غزالی پر بہت مفید تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ چونکہ غزالی نے لامتناہی کُل کا مشاہدہ صوفیانہ واردات میں کیا تھا، لہٰذا وہ خیال کرتے تھے کہ فکر متناہی بھی ہے اور نارسا بھی اور اسی وجہ سے انھوں نے فکر اور وجدان میں ایک حدِ فاصل قائم کی جب کہ اقبال کے نزدیک یہی امام غزالی کا اشتباہ تھا اس لیے کہ صرف صوفیانہ واردات کے سہارے آگے بڑھنے کی وجہ سے وہ یہ سمجھ ہی نہ سکے کہ فکر اور وجدان میں ایک نامی رشتہ کام کر رہا ہے[۲۴]
یہاں اقبال نے غزالی کو ایک نئے انداز سے پیش کیا ہے اور ان کی ’صوفیانہ واردات‘ اور ’ردِ عقلیت‘ کو بھی تجزیہ و تحلیل کے ساتھ ایک نئے زاویے سے بیان کیا ہے جب کہ ان کے تحقیقی مقالے ایران

میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا میں غزالی کی صوفیانہ واردات اور تردیدِ عقل کے مباحث اس انداز سے نہیں ملتے۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کے تیسرے خطبے میں اشاعرہ کے نظریۂ تخلیق کا جائزہ لیتے ہوئے زمان و مکاں اور حرکت کے مباحث کے ذیل میں رومی کا غزالی کے ساتھ تقابل کرتے ہوئے رومی کو غزالی پر یوں ترجیح دیتے ہیں:[۲۵]

بایں ہمہ میرا خیال ہے کہ اشاعرہ کے ذہن میں اگرچہ نقطے، لمحے کا جدید تصور موجود تھا لیکن وہ ان کے باہمی تعلق کو سمجھنے سے قاصر رہے۔ انھیں سمجھنا چاہیے تھا کہ نقطے اور لمحے میں، لمحے ہی کا وجود زیادہ اساسی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ نقطے کو لمحے سے الگ رکھنا ناممکن ہے کیوں کہ لمحہ مشہود ہوتا ہے تو نقطے ہی کی شکل میں۔ نقطہ شے نہیں، اسے ایک اندازِ نگاہ کہیے، ایک طریق لمحے کو دیکھنے کا، لہٰذا جب رومی یہ کہتا ہے:

پیکر از ما ہست شد نے ما ازو
بادہ ازما مست شد نے ما ازو

(بدن ہم سے موجود ہوا نہ کہ ہم بدن سے، شراب میں نشہ ہم سے ہے، نہ کہ ہم شراب سے نشہ حاصل کرتے ہیں) تو اس سے غزالی کی نسبت اسلامی نقطۂ نظر کی ترجمانی زیادہ صحت کے ساتھ ہو جاتی ہے کیوں کہ حقیقت اپنی کنہ میں محض روح ہے۔ قطعِ نظر اس سے کہ روح کے بھی مختلف درجات ہیں۔

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کے مترجم نذیر نیازی کتاب کے آخر میں 'تصریحات' کے عنوان کے تحت اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:[۲۶]

جیسا کہ خطبات میں مذکورہ ہے قدیم طبیعیات میں زمان و مکاں کا وجود ایک دوسرے سے آزاد اور اپنی جگہ پر مستقل تسلیم کیا جاتا تھا اور اس لیے زمانے کی محسوس اور مکان کی مرئی شکل یعنی لمحوں اور نقطوں یا پھر جیسا کہ عربی اصطلاح ہے آفات و ہنات کا وجود بھی ایک دوسرے سے الگ رہا۔ طبیعیاتِ حاضرہ نے البتہ جب اس ثنوی نقطۂ نظر کے خلاف ابعادِ ثلاثہ کے بجائے ابعادِ اربعہ کا تصور قائم کرتے ہوئے زمانے کو مکان میں مدغم کر دیا تو نقطوں اور لمحوں کے دو الگ الگ اور جداگانہ نظامات کا بھی خاتمہ ہو گیا، لیکن طبیعیاتِ حاضرہ کے نزدیک نقطے کا وجود لمحے سے متقدم ہے بہ الفاظ دیگر لمحے کا وجود غیر حقیقی ہے، برعکس اس کے اگر لمحے کا وجود نقطے سے متقدم ہے تو یہ ماننا لازم آئے گا کہ جواہر کی حقیقت دراصل روحانی ہے (جیسا کہ بصورتِ دیگر مادّی) لہٰذا ہم یہ نہیں کہہ سکیں گے کہ روح دراصل مادّے ہی کی ایک لطیف شکل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رومی کے اشعار سے بہ نسبت غزالی کے اسلامی نقطۂ نظر کی ترجمانی کہیں زیادہ بہتر شکل میں ہو جاتی ہے۔

اپنے تحقیقی مقالے ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا میں اقبال کے ہاں غزالی کے بارے میں ابتدائی نوعیت کے مباحث ملتے ہیں جو کہ مذکورہ مقالے کے باب نمبر۳ اور باب نمبر۴ میں ہیں لیکن تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ میں زیرِ بحث موضوع کے تحت پیش کیے جانے والے مباحث قدرے تفصیلی ہیں اور ان کا مذکورہ بالا مقالے میں پیش کیے جانے والے مباحث سے درجِ ذیل باتوں میں فرق ہے:

۱۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کے مذکورہ بالا مباحث سے پہلے کی جملہ تحریروں میں اقبال نے غزالی کا تذکرہ عظیم اسلامی مفکر، صوفی اور متکلم کے طور پر ضرور کیا ہے اور وجود، روح اور ہستیِ مطلق کی ماہیت کے بارے میں اس کے کچھ نظریات بھی اجمالاً بیان کیے ہیں مگر زمان و مکاں اور حرکت کے حوالے سے غزالی کا تذکرہ نہیں ملتا، جب کہ یہ مباحث تشکیلِ جدید کے مذکورہ بالا مباحث میں نمایاں ہیں۔

۲۔ خطبات کے مذکورہ مباحث میں اقبال، حرکت اور زمان و مکاں کے پیچیدہ مباحث میں غزالی اور رومی کا تقابل کرتے ہوئے بعض مقامات پر رومی کو غزالی پر ترجیح دیتے ہیں اور اسے اسلامی نقطۂ نظر کا نمائندہ قرار دیتے ہیں۔

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کے چوتھے خطبے 'خودی، جبر و قدر اور حیات بعدالموت' میں خودی کی حقیقت و ماہیت پر بحث کرتے ہوئے غزالی کے حوالے سے یوں گویا ہیں:[۴۷]

> الٰہیاتِ اسلامیہ کے اس مذہب میں جس کے امام غزالی شارحِ اعظم ہیں، خودی یا انا کی حیثیت ایک سادہ، ناقابلِ تجزیہ اور ناقابلِ تحول جوہرِ روحانی کی ہے جسے کیفیاتِ نفسی کے سارے مجموعے سے کلیتاً مختلف، علیٰ ہذا مرورِ زمانہ کے اثرات سے سرتا سر آزاد تصور کیا جاتا تھا، گویا خیال یہ تھا کہ ہماری وارداتِ شعور اگر ایک وحدت ہیں تو اس لیے کہ ہماری کیفیاتِ نفسی اس سادہ سی شے کی گوناگوں صفات میں جو ان کی پیہم آمد و شد کے باوجود جوں کی توں قائم اور برقرار رہتی ہیں۔

تشکیلِ جدید میں غزالی کے بارے میں اختیار کیا گیا اقبال کا یہ نقطۂ نظر اس کے سابقہ نقطۂ نظر سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ اس میں اقبال غزالی میں وحدت الوجودی میلانات کے بجائے اس کے انا، خودی اور روح کے متعلق نظریات کو بیان کرتے ہیں اور غزالی کے یہ مباحث اقبال کے اس نقطۂ نظر سے زیادہ قریب ہیں جو اس نے ماہیتِ خودی اور انا کے متعلق اپنی مابعد فکر میں اختیار کیا اور اپنی آخری دور کی شاعری، خطوط اور خطبات میں وہ جس کی تشریح و تفسیر کرتے رہے اور جس کے شعور و ادراک کو انھوں نے مسلمانوں کے تمام مسائل کا حل قرار دیا۔

فلسفۂ یونان پر مسلمانوں کی تنقید اور خاص طور پر غزالی کے اختلافِ نظر کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:[۴۸]

> فلسفۂ یونان کے خلاف یہ عقلی بغاوت اگرچہ فکر کے ہر شعبے میں عیاں ہے لیکن افسوس ہے ریاضی، فلکیات اور طب میں اس کا اظہار جس طرح ہوا میں اس کی تشریح و توضیح سے قاصر ہوں۔ اشعری کے مابعد الطبیعی افکار میں البتہ اس کی جھلک صاف صاف نظر آتی ہے۔ منطق کی تنقید بھی علمائے اسلام نے جس رنگ میں کی وہ اس کا ایک ناقابلِ انکار ثبوت ہے اور یہ پھر ویسے بھی ایک طبعی امر تھا، کیوں کہ ایک دفعہ جب انسان کسی ایسے فلسفے سے جس کی بنیاد ظن و تخمین پر ہو، بدگمان ہو جائے تو پھر اس کے سوا چارۂ کار نہیں رہتا کہ علم کے کسی ایسے سرچشمے کی تلاش کرے جو قطعی اور یقینی ہو۔ نظام ہی نے شاید سب سے پہلے یہ اصول قائم کیا تھا کہ علم کی ابتدا تشکیک سے ہوتی ہے اور جسے غزالی نے احیاء العلوم میں مزید

وسعت دی اور جس سے آگے چل کر کارتیسی منہاج کا راستہ صاف ہوا۔ یہ دوسری بات ہے کہ منطق میں غزالی نے اس کے باوجود ارسطو ہی کی پیروی کی ہے، چنانچہ 'قسطاس' کو دیکھیے تو امام موصوف نے قرآنی دلائل کو بھی ارسطا طالیسی اشکال ہی کے رنگ میں پیش کیا ہے حالانکہ سورۂ شعرا میں اس دعویٰ کا اثبات کہ انبیا علیہ السلام کی تکذیب سے عذاب لازم آتا ہے، تاریخی نظائر کے حوالے سے کیا گیا ہے۔

جہاں تک کارتیسی منہاج کی پیش بینی کا تعلق ہے، غزالی کے حوالے سے اقبال نے یہ بات اپنے پی ایچ ڈی کے تحقیقی مقالے میں بھی کی ہے[۲۹] لیکن یہاں کی جانے والی بات کارتیسی منہاج کی نشاندہی کے علاوہ دو حوالوں سے زیادہ وقیع اور جامع ہے:

۱۔ یہاں غزالی کا تذکرہ ان کی منطق کی خدمات کے حوالے سے کیا گیا ہے۔

۲۔ غزالی کی منطقی روش پر تنقید بھی کی گئی ہے اور اس کی روش کو ارسطو کا اتباع قرار دیا گیا ہے

گویا یہاں غزالی کی شخصیت ایک وسیع canvas پر ان کے سامنے آ رہی ہے۔

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کے خطبہ نمبر ۶ 'الاجتہاد فی الاسلام' میں بھی ایک جگہ پر غزالی کا تذکرہ کیا ہے لیکن وہ نظریات کے حوالے سے نہیں بلکہ غزالی کے ایک شاگرد کا تذکرہ کرتے ہوئے کیا ہے جس کا بیان یہاں غیر متعلق ہوگا۔[۳۰]

غزالی کے بارے میں اقبال کا ایک خوب صورت تبصرہ ان کے خان نیاز الدین کے نام خط میں ان الفاظ میں ملتا ہے:[۳۱]

امام غزالی کی نسبت یہ فیصلہ کرنا کہ وہ ہمہ اوست یا ہمہ ازاوست کے قائل تھے، نہایت مشکل ہے وہ فلسفی تھے اور دونوں طرف کی مشکلات کو سمجھتے تھے۔ حال کے حکما میں جرمنی کا مشہور فلسفی ٹالسٹا بالکل دوسرا غزالی ہے۔

جیسا کہ ہم گزشتہ سطور میں بیان کر چکے ہیں، غزالی کے تصورِ توحید کے حوالے سے اقبال کا یہ نقطۂ نظر ان کے پی ایچ ڈی کے تحقیقی مقالے میں اسی حوالے سے اختیار کیے گئے نقطۂ نظر سے خاصا مختلف ہے جب کہ یہ نقطۂ نظر اقبال کے خطبات میں اختیار کیے گئے نقطۂ نظر سے خاصا مماثل ہے یوں اس حوالے سے اقبال کے غزالی کے بارے میں ابتدائی اور نہائی فکر میں بدلتے ہوئے نقطۂ نظر کی نشاندہی ہوتی ہے۔

جہاں تک شاعری کا تعلق ہے، اقبال نے تین مقامات پر اردو ایک مقام پر فارسی شاعری میں غزالی کا تذکرہ کیا ہے۔ ان چاروں مقامات پر اقبال نے غزالی کا تذکرہ تصوف و عرفان، جذب و کیف، سوز و سرور اور عشق کے بیان کے حوالے سے کیا ہے۔ اردو شاعری میں پہلی مرتبہ بانگِ درا میں 'جوابِ شکوہ' کے عنوان کے تحت غزالی کا ذکر کرتے ہیں۔ یہ شاعری یورپ جانے سے قبل (۱۹۰۰ء سے قبل) کی ہے، اس میں غزالی کو ایک مصلح کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں:[۳۲]

فلسفہ رہ گیا تلقینِ غزالی نہ رہی

دوسری بار بالِ جبریل میں آہِ سحر گاہی کی اہمیت کے بیان میں غزالی کا تذکرہ کرتے ہیں جو

کہ شریعت و طریقت ہر دو میں حصولِ منازل کے لیے خاص اہمیت کی حامل ہے اور یہاں اسلامی فکری روایت کے ایک تسلسل کے طور پر بھی غزالی نمایاں ہوتے ہیں:[۳۳]

عطار ہو، رومی ہو، رازی ہو، غزالی ہو
کچھ ہاتھ نہیں آتا بے آہِ سحر گاہی

اردو شاعری میں تیسری بار ارمغانِ حجاز کی فارسی نظم میں غزالی کا تذکرہ ملتا ہے۔ اس میں بھی غزالی کا بیان تصوف کے پیرائے میں ہی ہے جس سے اقبال کی نظر میں غزالی کی عارفانہ حیثیت آشکار ہوتی ہے:[۳۴]

دگر بمدرسہ ہائے حرم نمی بینم
دلِ جنید و نگاہِ غزالی و رازی

فارسی شاعری میں غزالی کا تذکرہ جاوید نامہ میں شامل اقبال کی نظم بعنوان 'زیارتِ امیر کبیر حضرت سیّدعلی ہمدانی اور ملا طاہر غنی کشمیری' میں اس شعر میں ملتا ہے:[۳۵]

تا غزالی درس اللہ ہو گرفت
ذکر و فکر از دودمان او گرفت

یہاں غزالی کا تذکرہ اس کے سرچشمۂ عرفان کے بیان کے ضمن میں ملتا ہے۔ مذکورہ بالا بیان کے ساتھ اقبال کے جملہ نثری وشعری آثار میں غزالی کا تذکرہ اپنے اختتام کو پہنچتا ہے۔ غزالی کے بارے میں اقبال کی جملہ آرا سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اگرچہ دونوں میں بعض اہم موضوعات پر بنیادی نوعیت کا اختلاف ہے تاہم ان دونوں کے افکار میں بہت سی مشابہتیں بھی ہیں، مثلاً جہدِ مسلسل، سخت کوشی، موت، یقین، منصور حلاج، ابلیس اور قوتِ عمل وغیرہ جیسے اہم موضوعات پر دونوں کے ہاں بہت مشابہت ہے۔ اس سلسلے میں غزالی کی احیاء العلوم اور اقبال کے جملہ نثری وشعری آثار میں بہت سے حوالے موجود ہیں۔[۳۶]

اقبال کی تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کا فارسی میں ترجمہ ہوا تو اسے 'احیائے فکر دینی در اسلام' کے عنوان سے شائع کیا گیا۔ ڈاکٹر سیّد حسین نصر نے مذکورہ فارسی ترجمے کے دیباچے میں غزالی کے 'احیاء العلوم' اور اقبال کی احیائے فکرِ دینی' میں نام کی مماثلت کو دونوں مفکرین میں گہرے فکری و معنوی اشتراک کے ذیل میں بیان کیا ہے۔[۳۷] اسی بات کی طرف ڈاکٹر اینے میری شمل کی Gabriel's Wing میں بھی اشارہ ملتا ہے۔[۳۸]

علاوہ ازیں مذہب و فلسفہ میں مطابقت، مذہب کی مابعدالطبیعیات و فلسفہ اور سائنس سے برتر بنیادی اور مستحکم و مستقل حیثیت، روحانی تجربہ (جو کہ مذہب کا ذریعۂ علم ہے) کا بطور مستند ذریعۂ علم اثبات، سیرالی الحق میں روحانی راہنما کی ضرورت و اہمیت،[۳۹] فلسفۂ یونان کی تنقیص، عقل کی محدودیت

اور مذہب کے لیے عقل و حواس سے ہٹ کر ایک الگ مستند اساس، جیسے اہم موضوعات پر بھی ان دونوں میں بعض اہم اشتراکات موجود ہیں۔

اس سلسلے میں ایک نہایت اہم بات یہ ہے کہ اپنی ابتدائی فکر ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا میں اقبال نے غزالی کے وحدت الوجود کی طرف میلان کا ذکر کیا ہے جب کہ اپنے پی ایچ ڈی کے تحقیقی مقالے کے بعد کی جملہ تحریروں میں وہ وحدت الوجود پر غزالی کے حوالے سے ہی تنقید کرتے نظر آتے ہیں اور اپنے خطبات میں غزالی کو انا اور خودی کے ایک نمائندے کے طور پر پیش کرتے ہیں اور اسی نظریے نے بعد ازاں اقبال کے نظامِ فکر میں اساسی حیثیت حاصل کی۔

اس سلسلے میں دوسری اہم بات یہ ہے کہ اگر چہ اپنے خطبات میں اقبال نے غزالی کا کانٹ سے موازنہ کرتے ہوئے غزالی کو کانٹ سے بہتر و برتر قرار دیا لیکن ساتھ ہی ساتھ، غزالی فکر اور وجدان میں کسی قسم کے تعلق کے ادراک تک نہ پہنچ سکے، اس کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اس سے دنیائے فکر و فلسفہ کو جو نقصانات ہوئے اس کی بھی نشاندہی ہوتی ہے۔ انسائیکلو پیڈیا آف فلاسفی کے مطابق:[۶۰]

> Ghazali tried to destroy philosophy, but this very theme led Sohrawardi to advance philosophy on a new basis rather destroy the effects of philosophers as such.

جب کہ مرتضیٰ مطہری اس ضمن میں یوں اظہارِ نظر کرتے ہیں:[۶۱]

> ضدِ فلسفہ در جہانِ اسلام زیادہ بودہ اند۔ اما ہیچکس بقدرت غزالی نبودہ است، اگر بہ فاصلہ کمی افرادی نظیر سہروردی و خواجہ نصیرالدین ظہور نکردہ بودند غزالی بساط فلسفہ برچیدہ بود۔

اقبال کے نزدیک غزالی کی دو حیثیتیں ہیں، ایک متصوفِ اسلام اور دوسرے متکلم اسلام۔ ایک مسلم متصوف کی حیثیت میں اقبال غزالی کی تحسین کرتے ہیں اور اس کے اس کارنامے کو تسلیم کرتے ہیں کہ اس نے تصوف کو مذہبی حلقوں میں مضبوط مقام دلایا[۶۲] اور یہ کہ اس نے کلام اور تصوف کو ہم آہنگ کرنے میں اہم خدمات انجام دیں[۶۳] لیکن اس سب کے باوجود متکلم اسلام کے طور پر غزالی کے متعدد نتائج فکر کو اہم تصور کرنے اور جدید ڈیکارٹی منہاج کے پیش رو تسلیم کرنے کے باوجود، ایک ایسے مفکر کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں جو کسی علمی روایت کی تشکیل میں ناکام ہونے کی وجہ سے مایوس ہو کر تصوف میں پناہ لے لیتا ہے اور یوں وہ تحریک دم توڑ دیتی ہے جو یونانی فکر کے خلاف بغاوت کی صورت میں غزالی میں نمودار ہوئی۔ وہ قرآنی منہاج پر کسی فلسفیانہ تحریک کو جنم دینے کے بجائے صوفیانہ واردات کی بھول بھلیوں میں کھو گئے اور یوں وہ نتائج فکر حاصل نہ ہو سکے جن کی مسلم تاریخِ فکر میں اقبال غزالی سے امید کر سکتے تھے۔ اپنی گفتگو کو سمیٹنے سے پہلے غزالی اور ڈیکارٹ کی تشکیک کے حوالے سے ہم ایک اور اقبال شناس کی رائے درج کرنا چاہیں گے جو ملائیشیا

کے معروف دانشور ڈاکٹر عثمان بکر کے مضمون 'غزالی کے فلسفے میں تشکیک کی معنویت اور اہمیت' کے تعارف میں بیان کی گئی ہے:[۴۴]

مغربی محققین اور مستشرقین کی تصانیف میں ابوحامد محمد الغزالی کے بارے میں یہ خیال بالعموم ظاہر کیا جاتا رہا ہے کہ وہ نہ صرف تشکیک کو ایک منہاجِ حصولِ علم سمجھتے تھے بلکہ اس ضمن میں ان کے افکار ڈیکارٹ کے فلسفیانہ ارتابیت کے پیش رو بھی ہیں۔ بعض مسلمان مفکرین بھی اس رائے کے قائل ہوئے ہیں۔ ہمارے خیال میں یہ ایک سطحی مشابہت ہے اور دونوں مفکرین کے تصورِ کائنات کے سیاق و سباق میں رکھ کر دیکھنے سے ان دونوں کا اساسی فرق واضح ہوسکتا ہے نیز یہ اسلامی تمدن کے ان مظاہر اور ان افکار کی بھی ایک مثال ہے جو اپنے اسلامی تناظر سے اکھاڑ کر ایک اجنبی تمدن میں پیوند کیے گئے اور ان کی مابعد کی منفی نشوونما کو اسلامی تہذیب کا فیض قرار دے کر اس پر فخر کیا گیا۔

یوں ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ:

۱۔ غزالی اور ڈیکارٹ کی منہاجی مشابہت سطحی ہے۔

۲۔ دونوں مفکرین کا مبلغِ علم اور تصورِ کائنات مختلف ہے، لہٰذا دونوں کی تشکیک میں اساسی فرق ہے۔

۳۔ اسی طرح ڈیکارٹ کی تشکیک کے اثرات کا غزالی کی تشکیک کے نتائج سے کوئی تعلق نہیں بنتا۔

اس بات کو عثمان بکر یوں بیان کرتے ہیں:[۴۵]

الغزالی کو ان کے علمیاتی بحران تک لے جانے میں تصوف نے مرکزی کردار ادا کیا۔ الغزالی کی تشکیک جو عقل پر بھروسا کرنے نہ کرنے سے متعلق ہے اس کا آغاز 'نیچے' سے یا خود عقلِ جزئی کے اپنے اوپر تفکر سے نہیں ہوتا بلکہ اس کا خیال انھیں اوپر سے وارد ہوتا ہے کیوں کہ وہ صوفیہ کے منہاجِ علم سے آگاہ تھے جو فوق الفکری ہونے کا دعویٰ رکھتا تھا اور اپنے طور پر عقلِ جزئی کا ناقد تھا۔ اسی طرح یہ شک دور بھی عقلِ جزئی کے عمل سے نہیں ہوا بلکہ انعامِ الٰہی کی روشنی کے نتیجے کے طور پر چھٹ گیا جو تمام قوائے علمیہ کو ان کے حقیقی مقام پر لے جاتی ہے اور اپنی اپنی سطح پر ان کا جواز اور اعتماد بحال کر دیتی ہے۔

غزالی کے تشکیک اور تشکیک سے روشنی کے سفر کو بیان کرنے کے بعد مذکورہ اسکالر نے غزالی اور ڈیکارٹ کی تشکیک کا تقابلی جائزہ یوں پیش کیا ہے:[۴۶]

الغزالی کی نام نہاد تشکیک کا موازنہ جدید مغربی فلسفے میں پائی جانے والی کسی تشکیک سے نہیں کیا جا سکتا۔ الغزالی کا ذہن مبتلائے تشکیک ہو کر بھی وحی اور ایمان سے کبھی جدا نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس وہ ایک 'حتمی اور یقینی' ایمان پر اپنی بنیاد رکھتا ہے، جدید متشکک کا ذہن عملِ تشکیک میں وحی اور عقل دونوں سے کٹ جاتا ہے اور اپنی بے سمت حرکات کی پیروی کرتے کرتے ایمان سے بھی منھ موڑ لیتا ہے۔

غزالی اور ڈیکارٹ کی تشکیک کے اس تقابلی مطالعے کی گفتگو کو ہم ڈاکٹر سیّد حسین نصر کی اس رائے پر تمام کرتے ہیں کہ:[۴۷]

ڈیکارٹ تیرھویں صدی کے فلاسفہ کے پیش رو یقیناً نہ تھے۔ اگر ان فلاسفہ کی کتابیں غزالی تک پہنچ گئی

ہوتیں تو وہ یقیناً ایک اور تہافتہ رقم کرتے جو شیخ الرئیس اور فارابی کے خلاف لکھی جانے والی تہافتہ سے کہیں زیادہ تندوتیز ہوتی۔ وحی کی مدد سے علمِ لدنی تک عقل کی رسائی کا امکان دیکھتے ہوئے وہ ان فلسفیوں کے افکار پر یقیناً تعجب کرتے۔

جب کہ ڈاکٹر سیّد حسین نصر اپنے ایک مضمون 'فلسفے کا مخالف فلسفی' میں غزالی کو فلسفے کا ناقد سمجھنے کے باوجود ایک ایسا حکیم و فلسفی قرار دیتے ہیں جس نے فلسفے پر عقائد یا احساسات کے اعتبار سے تنقید نہیں کی بلکہ اس کی فلسفے پر تنقید، فلسفیانہ تنقید تھی اور وہ اسے فلسفیانہ علمِ کلام کا مؤسس ٹھہراتے ہوئے کہتے ہیں:[48]

غزالی کا علم کلام فلسفے کا مخالف ہے مگر خود ایک فلسفیانہ جہت رکھتا ہے اور اگر لفظ فلسفے کو اس کے متداول معنی میں استعمال کریں تو یہ قبول کرنا پڑے گا کہ غزالی کی تصانیف فلسفیانہ فکر کے اہم منابع میں سے ہیں گو مشائی فلسفے کے اعتبار سے فلسفہ نہ کہلائیں۔ حادث اور قدیم کا ربط، علت و معلول، جسم کی جوہریت، جزو لایتجزیٰ، علم اشیا وغیرہ جیسے مباحث ان کی کتب میں منطق و استدلال کے سہارے بیان ہوئے ہیں اور ایسے انداز میں ان کی تفصیل دی گئی ہے جو ان کی تحریر کو اشاعرہ اور دیگر متکلمینِ سابقہ کے مکتبِ فکر سے جدا کرتا ہے باوجودیکہ انھوں نے اشاعرہ کے علمِ کلام کی بنیاد کا دفاع کیا اور وہ خود اس مکتبِ فکر کے اہم ترین مفکرین میں شمار ہوتے ہیں۔

فکر و فلسفہ پر غزالی کے اثرات کے حوالے سے مذکورہ بالا مختلف النوع آرا کے باوجود یہ بات اپنی جگہ مسلّم ہے کہ شرق و غرب ہر دو پر غزالی کے کلام، فلسفہ اور تصوف تینوں میدانوں میں آج بھی گہرے اثرات موجود ہیں[49] اور بقول Massimo Campanini:[50]

> The breadth of Al-Ghazali's thought means that he can be viewed as the prototype of the Muslim intellectuals.

☆☆☆

حوالہ جات

۱۔ اردو دائرۃ المعارف الاسلامیہ، زیرِ اہتمام دانش گاہِ پنجاب لاہور جلد ۱۴/۲، باب 'الغزالی'۔ طبع اوّل، ۱۹۸۲، ص ۴۸۴

۲۔ *Encyclopaedia Britanica*.Vol-10,pp.330,1962

۳۔ علامہ محمد اقبال: فلسفۂ عجم، مترجم میر حسن الدین، نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۶۹ء، ص ۱۰۳۔۱۰۴

۴۔ ایضاً ص ۱۰۵

۵۔ ایضاً ص ۱۰۶۔۱۰۷

۶۔ ایضاً ص ۱۰۶

۷۔ ایضاً ص ۱۰۸۔۱۰۹

۸۔ ایضاً ص ۱۶۲

۹۔ ایضاً ص ۱۶۴
۱۰۔ علامہ محمد اقبال، اقبال نامہ، حصہ دوم، مرتبہ شیخ عطا اللہ، شیخ محمد اشرف، ۱۹۵۱، لاہور، ص ۳۴۲
۱۱۔ علامہ محمد اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، مترجم نذیر نیازی، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ۱۹۸
۱۲۔ علامہ محمد اقبال، تاریخ تصوف، مرتبہ صابر کلوروی مکتبہ تعمیرِ انسانیت، اردو بازار لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۹۳
۱۳۔ ایضاً ص ۱۱۹
۱۴۔ علامہ محمد اقبال، مقالاتِ اقبال، مرتبہ سید عبدالواحد معینی، شیخ محمد اشرف، ۱۹۶۳، ص ۱۶۲
۱۵۔ علامہ محمد اقبال، اقبال نامہ، حصہ دوم، مرتبہ شیخ عطاء اللہ، شیخ محمد اشرف، ۱۹۵۱، ص ۱۰۰
۱۶۔ علامہ محمد اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، مترجم نذیر نیازی، بزمِ اقبال، لاہور ۱۹۸۶، ص ۵
۱۷۔ علامہ محمد اقبال، فلسفۂ عجم، مترجم میر حسن الدین، نفیس اکیڈمی کراچی، ۱۹۶۹، ص ۱۳۰
۱۸۔ ایضاً۔ص ۱۰۳
۱۹۔ علامہ محمد اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، مترجم نذیر نیازی بزمِ اقبال ۱۹۶۹، اقبال لاہور ص ۷۔۸
۲۰۔ Allama Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, Bazm i Iqbal, Club Road, Lahore,1947,p.60
۲۱۔ Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Iqbal Academy, Pakistan,1989.p.30
۲۲۔ Ibid-p-4
۲۳۔ Ibid-p-4
۲۴۔ Ibid-p-5
۲۵۔ علامہ محمد اقبال ، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، مترجم نذیر نیازی بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۶ص، ۱۰۸۔ ۱۰۹
۲۶۔ ایضاً ص ۲۳۲۔۲۳۳
۲۷۔ ایضاً ص ۱۵۰۔۱۵۱
۲۸۔ ایضاً ص ۱۹۷۔۱۹۸
۲۹۔ Allama Muhammad Iqbal, *The Dovelopment of Metaphysics in Persia*, Bezm i Iqbal, Lahore,1964, p.59-60
۳۰۔ Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Iqbal Academy, Lahore, 1989, p.121.
۳۱۔ علامہ محمد اقبال، مکاتیبِ اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خان، بزمِ اقبال، لاہور ۱۹۸۶ء، ص ۶
۳۲۔ علامہ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اردو)، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۸۴، ص ۲۰۳
۳۳۔ ایضاً، ص ۔ ۳۴۸
۳۴۔ ایضاً، ص ۔ ۶۸۵
۳۵۔ علامہ محمد قبال، کلیاتِ اقبال، فارسی، شیخ غلام اینڈ سنز لاہور، ۱۹۸۵ء، ص ۴۶۷

۳۶۔ ڈاکٹر صدیق شبلی، اقبال اور غزالی، مقالات جشنِ اقبال صدی، شعبہ اقبالیات، جامعہ پنجاب لاہور

۳۷۔ علامہ محمد اقبال، احیاے فکر دینی دراسلام (فارسی) مقدمہ از دکتر سید حسین نصر، ہفت مطبوعہ موئسسہ فرہنگی، منطقہ نو، تہران۔

۳۸۔ A.Schimmel, *Gabriels Wing* IqbalAcademy, p.50, Lahore,1989

۳۹۔ نصر اللہ پور جوادی، 'احمد اور محمد غزالی کے ایک دوسرے پر اثرات۔ ایک جائزہ' مترجم محمد سہیل عمر، اقبالیات، جنوری، ۱۹۸۷، اقبال اکادمی، لاہور، ص۔۱۴۰

۴۰۔ *The Encyclopædia of Philosophy*, vol-3, The Macmillan Company, New york, 1967, p.327

۴۱۔ مرتضےٰ مطہری، خدمات متقابل اسلام و ایران، انتشارات صدرا، تہران، ۱۴۶۲، ص، ۵۵۸۔

۴۲۔ *Shorter Encyclopaedia of Islam* NetherLands, 1961, p,112.

۴۳۔ *Encyclopaedia Britannica* Vol-10, 1962, p.330

۴۴۔ عثمان بکر، 'غزالی کے فلسفے میں تشکیک کی معنویت اور اہمیت'، مترجم محمد سہیل عمر، اقبالیات، جنوری، ۱۹۸۶، اقبال اکادمی لاہور، ص ۷۰۔

۴۵۔ ایضاً ص ۸۰

۴۶۔ ایضاً ص ۸۰

۴۷۔ سید حسین نصر، 'فلسفے کا مخالف فلسفی'، مترجم محمد سہیل عمر، اقبالیات، جنوری، ۱۹۸۷، ص ۱۳۰

۴۸۔ ایضاً ص ۱۲۸

۴۹۔ Masarrat Husain Zberi, *Aristotle and Al- Ghazali* Royal Book Company, Karachi,1986. pp.142-143

۵۰۔ Massimo Companini, "Al- Ghazzali" in *Encyclopaedia of Islammic Philosophy*, (Ed.S.H.Nasr), Suhail Academy, Lahore 2002, pp.271

☆☆☆