ZAUQ-E-TAHQEEQ
www.Zauq-e-Tahqeeq.com
editor@zauq-e-tahqeeq.com
ISSN PRINT: 2789-8776
ISSN ONLINE:2789-8784
Volume.8,Issue No.1 (2026)
(January to March)

غزالی کے افکار و نظریات اور فکر اقبال کا تقابلی مطالعہ

A Comparative Study of Al-Ghazali's Thoughts and Ideas and Iqbal's Philosophy

ڈاکٹر عروہ وحید سلیمانی
مدیر اعلیٰ، ادارہ مطبوعات سلیمانی، اُردو بازار، لاہور

Dr. Urwa Waheed Sulemani
Editor-in-Chief, Sulemani Publications, Urdu Bazaar, Lahore

Article Details
Received:
February 28, 2026
Accepted:
March 15, 2026
Online Published:
March 30, 2026

Copyright: © 2023 by the authors. This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Common Attribution (CC BY) license

Abstract: This research presents a comparative study of the thoughts, ideas, and intellectual contributions of Imam Abu Hamid Al-Ghazali and Allama Muhammad Iqbal, two prominent thinkers in the history of Islamic thought. Al-Ghazali played a significant role in shaping Islamic intellectual tradition by emphasizing the relationship between reason, revelation, knowledge, ethics, spirituality, and purification of the self. His thought sought to harmonize religious knowledge with spiritual and moral development, giving particular importance to the purification of the inner self and the attainment of ethical perfection. In contrast, Iqbal, while deeply rooted in the Islamic intellectual tradition, approached the challenges of modernity through a dynamic reconstruction of Islamic thought. His philosophy emphasizes the concepts of *Khudi* (selfhood), action, *Ijtihad* (independent reasoning), *Ishq* (spiritual love), freedom of thought, and the revival of the Muslim community. This study comparatively examines the views of Al-Ghazali and Iqbal concerning knowledge, reason and revelation, human nature, morality, spirituality, self-purification, Sufism, *Ijtihad*, and social reform.

Key words: Iqbal, Ghazalian Thought, Iqbal's Philosophy, Comparative Study, Islamic Thought, Muslim community

اسلامی تہذیب کی فکری تاریخ میں بعض شخصیات ایسی ہیں جنھوں نے اپنے عہد کے علمی، فکری، اخلاقی اور تہذیبی مسائل کا محض مشاہدہ نہیں کیا بلکہ ان کے اسباب و علل کا گہرا تجزیہ کرتے ہوئے امت کی فکری و روحانی تشکیلِ نو کے لیے مؤثر علمی بنیادیں فراہم کیں۔ امام ابو حامد محمد الغزالیؒ اور علامہ محمد اقبال اسی عظیم فکری روایت کے دو ممتاز نمائندے ہیں۔ اگرچہ دونوں مفکرین کے تاریخی ادوار، علمی ماحول، تہذیبی حالات اور درپیش مسائل ایک دوسرے سے مختلف تھے، تاہم دونوں کے ہاں انسان، خدا، علم، عقل، روح، اخلاق، خودی، عمل اور معاشرتی اصلاح جیسے بنیادی موضوعات کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔ یہی فکری مماثلت ان دونوں مفکرین کے تقابلی مطالعے کو نہایت اہم اور بامعنی بنا دیتی ہے۔

امام غزالیؒ پانچویں صدی ہجری کے ایسے عظیم مفکر، متکلم، فقیہ، مصلح اور صوفی تھے جنھوں نے اسلامی فکر کو درپیش متعدد داخلی و خارجی چیلنجز کا گہرا ادراک کیا۔ انھوں نے عقل و نقل، فلسفہ و تصوف، ظاہر و باطن اور علم و عمل کے مابین پیدا ہونے والی خلیج کو کم کرنے کی کوشش کی۔ ان کے نزدیک محض نظری علم انسان کی حقیقی تکمیل کے لیے کافی نہیں بلکہ علم کا مقصد انسان کے باطن کی اصلاح، اخلاقی تربیت اور قربِ الٰہی کا حصول ہے۔ ان کی تصانیف، خصوصاً احیاء علوم الدین، المنقذ من الضلال اور مقاصد الفلاسفہ اسلامی فکر، اخلاق اور روحانیت کے حوالے سے بنیادی اہمیت رکھتی ہیں۔

علامہ اقبال نے بیسویں صدی میں ایک ایسے دور میں فکر و فلسفہ کی تشکیلِ نو کی جب مسلمان سیاسی غلامی، تہذیبی زوال، فکری جمود اور مغربی مادیت کے اثرات سے دوچار تھے۔ اقبال نے قرآنِ حکیم کو اپنی فکری اساس قرار دیتے ہوئے انسان کو حرکت، خود آگہی، تخلیقی عمل، اخلاقی بلندی اور روحانی آزادی کی طرف متوجہ کیا۔ ان کے تصورِ خودی، عشق، عقل، اجتہاد، مردِ مؤمن اور حیاتِ مسلسل میں فرد کی باطنی قوت اور اجتماعی کردار دونوں نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ اقبال کی بنیادی فکر انسان کو ایک فعال، بااراده اور تخلیقی وجود کے طور پر دیکھتی ہے جو اپنے اخلاقی و روحانی امکانات کو بروئے کار لا کر اپنی ذات اور معاشرے کی تعمیر کر سکتا ہے۔ غزالیؒ اور اقبال کے درمیان تقریباً آٹھ صدیوں کا زمانی فاصلہ ہونے کے باوجود دونوں کے افکار میں کئی ایسے بنیادی پہلو موجود ہیں جو ایک فکری تسلسل کی نشاندہی کرتے ہیں۔ دونوں نے انسانی زندگی میں محض مادی ترقی کو کافی نہیں سمجھا بلکہ روحانی اور اخلاقی ارتقا کو بنیادی اہمیت دی۔ دونوں کے نزدیک علم اگر کردار اور عمل سے منقطع ہو جائے تو اپنی حقیقی معنویت کھو دیتا ہے۔ اسی طرح دونوں نے انسانی باطن کی اصلاح، اخلاقی تربیت، خدا شناسی اور مقصدِ حیات کے شعور کو انسانی تکمیل کے لیے ضروری قرار دیا۔ تاہم اقبال نے جدید مغربی فلسفے، سائنسی فکر اور جدید تہذیبی مسائل کے تناظر میں بعض تصورات کو نئے انداز سے پیش کیا اور اسلامی فکر کو عصری تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ امام غزالیؒ کے افکار و نظریات اور فکرِ اقبال کا تقابلی و تجزیاتی مطالعہ پیش کیا جائے گا تاکہ دونوں مفکرین کے فکری مناہج، تصورِ انسان، تصورِ علم، عقل و وحی کے تعلق، اخلاق و روحانیت، خودی و تزکیۂ نفس، فرد و معاشرہ اور اصلاحِ امت کے تصورات کا جائزہ لیا جا سکے۔ اس مطالعے کا بنیادی مقصد محض مماثلتیں تلاش کرنا نہیں بلکہ دونوں مفکرین کے فکری پس منظر اور تاریخی سیاق کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ان کے افکار کی مشترک بنیادوں، امتیازی خصوصیات اور فکری اختلافات کو واضح کرنا ہے۔ اس تقابلی مطالعے سے یہ امر بھی سامنے آ سکتا ہے کہ اقبال نے کلاسیکی اسلامی فکری روایت سے کس حد تک استفادہ کیا اور جدید عہد کے مسائل کے جواب میں اس روایت کو کس طرح نئی فکری معنویت عطا کی۔

یوں غزالیؒ اور اقبال کا تقابل محض دو مفکرین کے نظریات کا موازنہ نہیں بلکہ اسلامی فکر کے کلاسیکی اور جدید ادوار کے درمیان ایک بامعنی فکری مکالمے کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ مکالمہ عصرِ حاضر میں انسان کی روحانی تشنگی، اخلاقی بحران، فکری انتشار اور تہذیبی بے سمتی کے تناظر میں بھی غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے۔ شک و شبہ یقین اور بے یقینی کے بین بین حالت ہے۔ نہ تو قضیہ کو رد کر دیا جاتا ہے نہ تسلیم کر لیا جاتا ہے بلکہ کسی ثبوت یا شواہد و حقائق کا انتظار ہوتا ہے جو قضیہ کی تصدیق یا تکذیب کر دے۔ نفسیاتی طور پر اس حالت میں فیصلہ کو محفوظ رکھا جاتا ہے یا کچھ عرصہ کے لیے معطل کر دیا جاتا ہے۔ فلسفیانہ شبہ یا تو قطعی ہو گا یا عارضی۔ اگر قطعی ہو تو ارتیابیت (Scepticism) کہلاتا ہے اور اگر عارضی ہو جیسا کہ ڈیکارٹ اور امام غزالی کے فلسفہ میں ہے تو یہ ایک طریق کار بن جاتا ہے تیقن حاصل کرنے کے لیے۔(۱)

فلسفہ یونان میں تشکیک کا آغاز

فلسفہ یونان میں سب سے پہلے سوفسطائیوں نے تشکیک کو جنم دیا تھا۔ انھوں نے علم کو حسی اطلاعات کے مترادف قرار دیا تھا اور چونکہ حواس کے نتائج غیر یکساں ہوتے ہیں لہٰذا اس کا لازمی نتیجہ فیثا غوریث کے ان تین مشہور قضیوں میں ظاہر ہوا کہ اول تو کوئی شے ہے ہی نہیں۔ دوم یہ کہ اگر کوئی شے ہے بھی تو ہم اسے جان نہیں سکتے اور سوم یہ کہ اگر ہم اسے جان بھی لیں تو اس علم کا ابلاغ نہیں کر سکتے۔ بہر حال سوفسطائیوں کے بعد سقراط، افلاطون ارسطو اور ان کے علاوہ سیرینیہ، کلبیہ، ابی قوری اور رواقی غرض تقریباً تمام فلاسفہ نے ایسے نظام ہائے فکر پیش کیے تھے جو علم کے امکان کے بارے میں مثبت رویہ رکھتے تھے۔

فلسفہ تشکیک کا بانی پرھو ۳۶۰ قبل مسیح میں پیدا ہوا تھا۔ اپنے پیشہ کے اعتبار سے وہ ایک مصور تھا۔ وہ اسلاف فلاسفہ کی تعلیمات سے آگاہ تھا۔ سقراط کی طرح اس نے بھی کچھ نہیں لکھا اور جس طرح سقراط کے خیالات ہم تک اس کے ایک شاگرد افلاطون کی وساطت سے پہنچے ہیں۔ اس طرح پرھو کے خیالات بھی ہم تک ایک شخص ٹائمن نے پہنچائے ہیں جو اس کا شاگرد تھا۔ پرھو نے ایک

مرتبہ پھر فلسفہ یونان میں تشکیک پسندی کو فروغ دیا۔ سوفسطائیوں کی طرح وہ بھی علم کو حواس پر مبنی قرار دیتا ہے اور یہ دعوی کرتا ہے کہ ہم اشیاء کی حقیقت کو نہیں جان سکتے کیونکہ ہمارے حواس ہمیں صرف یہ بتاتے ہیں کہ یہ اشیاء ہمیں کیسی محسوس ہوتے ہیں۔ لیکن یہ نہیں بتاتے کہ یہ اپنی ذات میں کیا ہیں۔ ایک ہی چیز مختلف لوگوں کو مختلف محسوس ہوتی ہے اور یہ بتانا ناممکن ہے کہ ان میں سے کون سی رائے صحیح ہے اور کون سی غلط۔ اس کے مطابق بھی انسانی مسرت سب سے بڑی خوشی ہے۔ پرہو کی تشکیک قبول عام حاصل نہ کر سکی۔ لیکن جلد ہی تشکیکی رجحانات افلاطون کی اکیڈمی میں ابھرنے شروع ہو گئے۔ اور اس اکیڈمی کا نام جدید اکیڈمی ہو گیا۔ آر سیسیلیاس اور کانیاڈیز اکیڈمی کے سب سے مشہور نمائندے تھے۔ انھوں نے تشکیک و تنقید کے عمل کو آگے بڑھانے میں اہم کردار ادا کیا۔(۲) تشکیک تک پہنچنے کے مختلف راستے ہیں۔ ایک سیدھی سی بات تو یہ ہے کہ علم حواس سے حاصل ہوتا ہے اور حواس کی شہادت نہایت بے اعتبار ہوتی ہے۔ ایک ہی چیز مختلف لوگوں کو مختلف نظر آتی ہے اور مختلف پہلوؤں سے مختلف معلوم ہوتی ہے۔ رنگ اور ذائقہ وغیرہ کی نسبت تو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ زبان اور آنکھوں کے فرق اور عادت کے اختلاف سے مختلف لوگوں کی شہادت مختلف ہوتی ہے ان میں سے کس کو ٹھیک کہا جائے اور کس کو غلط۔ چیزوں کا بڑا چھوٹا ہونا، دور یا نزدیک ہونا سب اضافی ادر اکات ہیں۔ دائیں بائیں، اوپر نیچے کے تصوّرات سب اضافی ہیں۔ پانی کے گلاس کے اندر آدھا ڈوبا ہوا قلم شکستہ کمر دکھائی دیتا ہے۔ برف میں سے ہاتھ کو نکال کر معمولی پانی میں ڈبو کر دیکھو تو پانی گرم معلوم ہوتا ہے۔ لیکن زیادہ گرم پانی میں سے ہاتھ نکال کر عام معمولی پانی میں ڈبو کر دیکھو تو وہ ٹھنڈا معلوم ہوتا ہے۔ نظر کے کم و بیش ہونے سے کتاب کے حروف کسی کو روشن معلوم ہوتے ہیں اور کسی کو دھندلے، کسی کو بڑے اور کسی کو چھوٹے۔ غرض یہ کہ حواس سے سینکڑوں قسم کے دھوکے ہوتے ہیں۔ دور جدید میں ڈیکارٹ، کانٹ اور ہیوم نے تشکیک کو نئے سانچوں میں ڈھالا۔

ہمارا تمام علم یا حواس سے حاصل ہوتا ہے یا عقل کے سانچوں میں ڈھلتا ہے لیکن زمان و مکان اور عقل کے علت و معلول کے سانچے اگر نفس انسانی کے سانچے ہیں تو ہمارا تمام علم مطلق نہیں بلکہ اختیاری یا اضافی اور نفسی ہے۔ علی الاطلاق کسی حقیقت کا علم ہو ہی نہیں سکتا۔ یہ وہ طریقہ ہے جو فلسفہ جدید کے امام اعظم کانٹ نے اختیار کیا حالانکہ وہ اپنے نزدیک اس انداز سے تشکیک کے خلاف جہاد کر رہا تھا۔ نتیجہ کانٹ کے منشا کے بالکل خلاف نکلا۔ جدید انسان کو قدماء کے مقابلے میں بہت زیادہ پختہ دلائل میسر آ گئے کہ وجود مطلق کا علم مطلق انسانی عقل کے بس کی چیز نہیں ہے۔(۳)

غزالی نے مسلمانوں کی راہنمائی کرتے ہوئے انھیں ان کی گمراہیوں، بداعتقادہوں اور بدعتوں سے آگاہ کیا۔ غزالی نے اپنے علم اور فہم و فراست سے فلسفہ کے طلسم کو توڑا اور اپنے افکار سے فلسفہ یونان پر کاری ضرب لگائی۔ بغداد میں مدرسہ نظامیہ کی صدارت کے دوران غزالی کو بے انتہا کامیابیاں حاصل ہوئی ان کے شاگردوں کی تعداد میں روز بروز اضافہ ہونے لگا لیکن وہ یہاں پر تشکیک کا شکار ہونے لگے انھیں فلاسفہ، فقہاء، علم الکلام کے ماہرین کے نظریات اور عقائد میں خلل نظر آنے لگا اور وہ ان کو کھوکھلے محسوس ہونے لگے۔ یہی وجہ تھی کہ وہ پھر فلسفہ کی طرف راغب ہوئے اور بہت گہرائی سے اس کا مطالعہ شروع کر دیا۔ تاہم بہت جلد ان حقائق کو پالیا کہ عقل کی بنیاد پر خدا تک پہنچنا ممکن نہیں اور انھیں عقل کی نہ رسائی کا شدت سے احساس ہو گیا اور اس کے نتیجے میں ان کا ذہن پھر تشکیک کا شکار ہو گیا۔ یہ ذہنی کشمکش ان کی صحت کو خراب کرنے لگی بہت عرصہ یہ کیفیت قائم رہی اور انھوں نے مدرسے کی صدارت سے استعفی دے دیا۔ اور حق کی تلاش کا سفر شروع کر دیا جو تقریباً دس سال جاری رہا۔ ایم ایم شریف اس بارے میں لکھتے ہیں:

> "غزالی کے پرانے شکوک و شبہات نے اس پر ایک بار پھر حملہ کرنا شروع کر دیا اور وہ اپنے پڑھائے گئے مضامین پر بہت زیادہ تنقید کرنے لگے۔ ان کو محسوس ہوا کہ متکلمین کے نظاموں میں کوئی فکری یقین نہیں تھا، علمائے کرام کے آپس کے جھگڑوں کو وہ محض جدلیاتی منطق سمجھتا تھا جن کا مذہبی زندگی سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ غزالی ایک بار پھر فلسفے کے مطالعہ کی طرف متوجہ ہوئے لیکن جلد ہی جان لیا کہ صرف عقل کی بنیاد

> پر الٰہیات کی تعمیر ناممکن تھی۔ حقیقت اعلیٰ تک اس کے ذریعے نہیں پہنچا جا سکتا تھا۔ عقل کی مذہبی حدود سے پوری طرح آگاہ ہو کر، وہ شکوک و شبہات کی کیفیت میں پڑ گئے اور اپنا ذہنی سکون کھو بیٹھے۔ لیکن سب کچھ ضائع نہیں ہوا انھوں نے سوچا کہ وہ تصوّف پر عمل پیرا ہو کر مایوسی کی اس حالت سے نجات پا سکتے ہیں۔ اگرچہ انھوں نے تصوّف کا ایک نظریاتی مطالعہ کر رکھا تھا اور یہاں تک کہ تصوّف کی مشقوں میں بھی قدم رکھا تھا تاہم وہ ان میں زیادہ ترقی نہیں کر پائے تھے۔"(۴)

غزالی تشکیک کی طرف کس طرح آئے اور اس تحقیق کے انداز کو کیوں کر اختیار کیا اس کے پس منظر یہ ہے کہ غزالی جس ماحول میں پلے بڑے تھے اس میں علوم عقلی اور سند کو نہایت اہمیت حاصل تھی اس میں کسی عقیدہ کے برسر حق ہونے کی سب سے بڑی دلیل یہ تھی کہ اس کی تائید میں استدلال اور کتابوں کے متن کو کس حد تک پیش کیا جا سکتا ہے۔ عقلیت میں اس وقت ارسطو اور اس کے شاگردوں کا جادو سر چڑھ کر بولتا تھا اور دینیات کی وسعتیں سمٹ کر فقہ کے جدلیات و فروغ پر مرکوز ہو گئی تھیں یہی وجہ تھی کہ حکمائے اسلام یا تو ہر چیز کو یونانی نقطۂ نگاہ سے دیکھتے تھے اور اس سے بالکل بھی ہٹنے پر تیار نہ تھے اور فقہاء کا یہ حال تھا کہ جو جس شاخ، جس مدرسہ فکر سے وابستہ تھا اس کی اندھی تقلید کو اپنے اوپر فرض سمجھتا تھا۔ حقیقت کے طالب بہت ہی کم نظر آتے تھے۔ غزالی جب ان مناقشات کو دیکھتے تو انتہائی مایوس ہوتے۔ تاہم انھوں نے غور کیا تو یہی انداز بحث ان کو بہت سے دیگر مذاہب میں بھی نظر آیا انھوں نے دیکھا کہ یہودی یہودیت پر عیسائی عیسائیت پر قائم رہنے میں خوش ہیں اور انھیں نہیں معلوم کہ اسلام کن سچائیوں اور حقیقتوں کا مظہر ہے اور اسی طرح مسلمان اسلام کے سوا کسی اور حقانیت کا تجربہ نہ رکھتے تھے لہٰذا ہر ہر ایک اپنے مخالف سے برسرپیکار تھا اور صرف اپنی ہی نجات کا مدعی اور اپنے ہی خیالات و عقائد پر خوش اور مطمئن۔ ان حالات میں غزالی نے علماء علماء حکما کی غلطیوں کی طرف نشاندہی کی، غزالی لکھتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں کچھ لوگ ایسے ہیں جو سمجھتے ہیں کہ ان کے دل و دماغ عام لوگوں سے برتر ہیں۔ یہ لوگ مذہبی اصول و ضوابط کو حقیر سمجھتے ہیں اور اس کی واحد وجہ یہ ہے کہ انھوں نے یونانی فلسفہ کو سب کچھ سمجھ لیا ہے۔

وہ سمجھتے ہیں کہ انھوں نے ریاضی، منطق، فزکس اور الٰہیات میں بڑی دریافتیں کی ہیں اور حکمت اور مذہب میں اِن کی کوئی برابری نہیں ہے۔ اس سوچ اور ذہانت کے ساتھ وہ مذاہب اور ان کی جزئیات کے منکر تھے اور ان کے نزدیک مذہب کے اصول و احکام فرضی اور مصنوعی ہیں۔ چنانچہ انھوں نے بھی مذہب کے رد کو اپنا نصب العین بنایا اور انہیں تعلیم یافتہ اور روشن خیال کہا گیا۔ انھوں نے مذہب کا انکار کرنا شروع کر دیا تاکہ ان کا درجہ لوگوں سے اونچا سمجھا جائے اور انہیں دانشور اور عالم بھی سمجھا جانے لگا۔ اس بنا پر میرا ارادہ ہے کہ ان علماء نے مذہب پر جو کچھ لکھا ہے ان کی غلطیاں دکھا کر یہ ثابت کروں کہ ان کے مسائل اور اصول بچگانہ ہیں اور ان کے بہت سے اقوال و نظریات انتہائی مضحکہ خیز اور نصیحت آمیز ہیں۔(۵)

ابتدا میں جب یونانی و ہندی فلسفیانہ علوم عربی میں منتقل ہوا تو فلسفہ کو ایک رفیع الشان اور پر اسرار حیثیت حاصل ہو گئی، جس کے باعث الحاد اور تشکیکی نظریات پھیلنے لگے۔ فلسفیانہ افکار و نظریات کو مافوق الادراک اور الہامی سمجھا جاتا تھا اور فلسفے کو دین پر ترجیح دینا عمومی رویہ بن گیا تھا۔۔ غزالی نے ان تمام باطل نظریات کو رد کرنے کے لیے علم جہاد بلند کیا۔ غزالی کے مطابق فلسفہ محض غور و فکر کا نام ہے اور فلسفیانہ افکار و نظریات کسی صورت بھی دین کی طرح حقیقتِ مطلقہ تک رسائی نہیں حاصل کر سکتے۔ غزالی نے نہ صرف برسوں فلسفہ کا مطالعہ کیا بلکہ اس کی گہرائی تک پہنچے اور انھوں نے فلاسفہ کے خیالات اور مقاصد عام زبان میں بیان بھی کیے۔ تاہم یہاں پر یہ سوال بہت اہمیت کا حامل ہے کہ غزالی جیسے عظیم فلسفی فلسفہ کی تردید پر کیوں آمادہ ہوئے جبکہ کوئی مذہب بھی حکمت و فلسفہ کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا۔ "المنقض من الضلال" اور "تھافت الفلاسفہ" میں غزالی نے فلسفہ اور حکمت پر بے رحمی سے تیر چلائے ہیں۔ مولانا حنیف ندوی کے مطابق اس کے دو بڑے اسباب ہیں:

"ایک سبب یہ تھا کہ اس دور میں علوم عقلیہ کے جاننے والوں نے عقل و خرد کی رسائیوں کے بارے میں بے حد غلط رائے قائم کرلی تھی۔ ان کا یہ خیال تھا کہ حقائق و معارف دینیہ کی یافت مذہب و نبوت کے منت پذیریوں کے بغیر بھی ممکن ہے۔ تکلفات شرعیہ بیکار ہیں اور ان کی افادیت کا دائرہ صرف عوام تک ممتد ہے۔ اس انداز فکر کا اثر فلسفہ و حکمت کے طالب علموں پر لازماً یہ پڑتا تھا کہ یہ اعلانیہ شرائع کا استخفاف کرتے تھے اور نہیں شرماتے تھے۔ دوسرا سبب یہ تھا کہ اس وقت فلسفہ و حکمت کے جن مسائل کا چرچا تھا، ان میں اکثر ایسے تھے کہ وہ مذہب کی اساسی قدروں سے ٹکراتے تھے اور اسلامی افکار و عقائد کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتے تھے۔۔"(۶)

بلاشبہ غزالی ایک ایسی عبقری شخصیت تھے کہ اسلامی تاریخ اور آج تک کی تمام مذہبی اور علمی تحریکات پر ان کے اثرات آج تک اثر انداز ہیں۔ مولانا شبلی نعمانی ان کے بارے میں لکھتے ہیں:

"غزالی نے اپنے عہد کے علمی رجحانات کو پہچان کر اور چار طبقات میں تقسیم کر کے یعنی متکلمین، باطنیہ، فلاسفہ اور صوفیہ ان کا تفصیلی مطالعہ کیا تھا اور پھر تقریباً ایک سال تک بار بار ان مسائل پر غور کیا تھا۔ اس غور و فکر کے دوران انھوں نے متکلمین اور باطنیہ کو مطلق رد کر دیا تھا کیونکہ اول الذکر کے کلامی مقدمات منطق کے بجائے عقائد پر مبنی ہوتے ہیں اور ثانی الذکر کے مقدمات اور نتائج دونوں ہی محتاج ثبوت ہیں"(۷)

غزالی نے فلسفہ کا عمیق مطالعہ کیا اور اس کی گہرائیوں تک پہنچے۔ اپنی کتاب "مقاصد الفلاسفہ" میں فلاسفہ کے افکار و نظریات انتہائی سہل انداز میں پیش کیے۔ بعد ازاں فلسفہ اور فلاسفہ کی خامیاں اور کمزوریاں اپنی کتاب " تھافت الفلاسفہ" میں تفصیل سے بیان کیں۔ اس طرح غزالی نے جلد ہی فلسفہ کے راستے کو چھوڑ دیا اور اہل جنون کے گروہ میں شامل ہو گئے۔ عشق وجدان کو اپنا رہنما بناتے ہوئے تصوّف کی راہ پر گامزن ہو گئے۔ غزالی کی فکری زندگی میں سب سے اہم ان کی تشکیک پسندی ہے۔ فلسفہ و مذہب کے مختلف مکاتیب فکر کے تقابلی مطالعے سے ان کے قلب میں تشکیک کے بیج پیدا ہوئے اور قیام بغداد کے دوران خوب پروان چڑھے۔ فلسفہ کے متعلق تشکیک کا پہلو بڑھتا ہی گیا۔ محمد لطفی جمعہ "تاریخ فلاسفۃ الاسلام" میں اس بارے میں لکھتے ہیں:

"فلاسفہ دینیہ و حکمیہ کے مبادیِ تعلیم کے حصول اور ان پر تفکر کے بعد مجھے ہر چیز میں شک ہونے لگا، اور میں انکار مطلق (ارتابیت) کے غار میں گر پڑا اور مجھے ایسے امور میں شبہات پیدا ہو گئے، جن کی جانب حس رہبری کرتی ہے؟ اور جو اکثر اوقات ایسے احکام لگاتی ہے جو عقل کے منافی ہوتے ہیں۔ اسی طرح عقل بھی امام غزالی کی ذہنی تشفی کے لیے کافی نہیں تھی کیونکہ کوئی شے عقل کے مبادی کی صحت کو ثابت نہیں کر سکتی چنانچہ بیداری میں ہم جس شے کو حواس یا عقل کے ذریعے حقیقی سمجھ رہے ہوتے ہیں وہ اس ربط کی وجہ سے ہوتا ہے جو وہ شے ہماری موجودہ حالت کے ساتھ رکھتی ہے، لیکن کیا ہمیں اس امر کا کامل یقین ہے کہ اس کے بعد کوئی ایسی حالت نہیں، جس بیداری کے ساتھ وہی نسبت ہو جو بیداری کو خواب کے ساتھ ہے، اس طرح سے کہ موجودہ حالت جسے ہم عقل کے ذریعے بالکل حقیقت پر مبنی سمجھ رہے ہیں، محض ایک بے حقیقت خواب ہو؟"(۸)

"تھافت الفلاسفہ" میں غزالی نے فلاسفہ پر بھرپور جرح و تعدیل کی۔ وہ بیس مسائل حسب ذیل ہیں:

"۱- فلاسفہ کے اس دعوے کا ابطال کہ عالم ازلی ہے۔

۲- فلاسفہ کے اس دعوے کا ابطال کہ عالم، زمان اور حرکت سب ابدی ہیں۔

۳- فلاسفہ کے اس قول کے پیچھے چھپی ہوئی بدنیتی کہ اللہ کائنات کا خالق اور صانع ہے اور اس لحاظ سے یہ کائنات اللہ کا فضل اور اس کی صناعی ہے اور اس امر کی وضاحت کہ یہ الفاظ فلاسفہ کے نزدیک محض اشاراتی مفہوم رکھتے ہیں۔
۴- ہستی باری کے اثبات میں دلائل پیش کرنے کے سلسلے میں فلاسفہ کی نااہلی۔
۵- توحید باری تعالیٰ کو ثابت کرنے میں فلاسفہ کی ناکامی۔
۶- نفی صفات کے بارے میں فلاسفہ کے موقف کا بطلان۔
۷- فلاسفہ کے اس دعوے کی تردید کہ اللہ کی کوئی جنس نہیں اور نہ ہی کوئی فصل اسے الگ اور ممتاز کرتی ہے۔
۸- فلاسفہ کے اس نظریے کی نفی کہ خدا ایک سادہ ہستی ہے گویا اس کی ذات بسیط محض بلاماہیت ہے۔
۹- فلاسفہ کی اس امر میں بے چارگی کہ وہ عقل واستدلال سے ثابت کر سکیں کہ خدا غیر جسمانی ہے۔
۱۰- فلاسفہ کی بے بضاعتی کہ وہ دلائل کی مدد سے ثابت کر سکیں کہ اس کائنات کی کوئی علت یا اس کا کوئی خالق موجود ہے۔
۱۱- فلاسفہ کے اس نقطہ نظر کی تردید کہ خدا اجناس وانواع کا کلیات کے حوالے سے ہی علم حاصل کرتا ہے۔
۱۲- فلاسفہ کے اس نظریے کی تردید کہ خدا صرف اپنے آپ کو جانتا ہے۔
۱۳- فلاسفہ کے اس عقیدے کا بطلان کہ خدا ماضی، حال اور مستقبل کے حوالوں کے ساتھ جزوی معاملات کا علم نہیں رکھتا۔
۱۴- فلاسفہ کے اس نظریے کے ثبوت میں بے بسی کہ فلک متحرک بالارادہ ہے۔
۱۵- فلاسفہ کی پیش کردہ اس غرض کا بطلان جو ان کے نزدیک فلک کی حرکت کا سبب ہے۔
۱۶- فلاسفہ کے اس خیال کی تردید کہ افلاک کی ارواح ان تمام جزئی امور سے آشنا ہیں جو اس کائنات میں رونما ہوتے ہیں۔
۱۷- فلاسفہ کے اس نظریے کا ابطال کہ خرق عادت ناممکن ہے۔
۱۸- فلاسفہ کی اس معاملے ہیں نااہلی کہ وہ روح کو ایک جوہر ثابت کر سکیں جو نہ جسم ہے نہ عرض۔
۱۹- فلاسفہ کے اس خیال کی تردید کہ روح ایک مرتبہ پیدا ہو کر کبھی فنا پذیر نہیں ہو سکتی۔
۲۰- فلاسفہ کے حشر اجساد کے انکار کے نظریے کی تردید۔"(۹)

غزالی کی تشکیک اور اقبال پر بات کی جائے تو غزالی کا عقل پر یہ اعتراض تھا کہ وہ تنہا ادراک حقیقت نہیں کر سکتی، لہٰذا عرفان و معرفت کے معاملے میں اس کی تصدیقات یقینی نہیں ہو سکتے اور ان پر اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے نزدیک حقیقت و صداقت کے عرفان کے لیے عقل کے بجائے صوفیانہ مجاہدے سے کام لینا چاہیے، کیونکہ اسی سے حقیقت پر سے پردے اٹھتے ہیں اور انسان کو بلا واسطہ حقیقت و صداقت کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ اقبال اس سلسلہ میں غزالی کے نظریات کے معترف نظر آتے ہیں۔ "ایران میں مابعد طبیعیات کا ارتقاء" میں لکھتے ہیں کہ امام غزالی کے متعلق بہت سے علم الکلام کے ماہرین کو غلط فہمی رہی تاہم وہ ہمیشہ اسلام کے عظیم مفکرین میں شامل رہیں گے۔ غزالی عظیم مشکک تھے اور قابلیت میں نہایت اعلیٰ پائے کے تھے۔ فلسفیانہ اسلوب میں ڈیکارٹ ان کی پیروی کرتا نظر آتا ہے۔ ہیوم نے علیت پر ضرب لگائی جبکہ غزالی نے ہیوم سے بہت پہلے فلسفہ کی باقاعدہ طور پر تردید کی اور عوام الناس پر اور عقل پسندوں پر فلسفہ کی جو مغلوبیت چھا گئی تھی اس کو مکمل طور پر دور کیا۔ انہی کی وجہ سے لوگ مذہب کے ساتھ ساتھ مابعد الطبیعیات کی طرف بھی راغب ہوئے۔(۱۰)

اقبال نے اسلام و فلسفہ کی ہم آہنگی کے تصوّر کی حمایت میں تاریخی پیش رفت کو بیان کیا اور بعض حوالوں سے تنقید بھی کی۔ یونانی فلسفہ خصوصاً سقراط کا تصوّر انسان بطور بنیادی جوہر اور افلاطون کا تصوّر عقل بخلاف ادراک بالحواس اور ارسطو کے عقل فعال کا اشارہ دیا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ غزالی نے اگرچہ فلسفہ یونان کے خلاف بغاوت کو ایک تحریک کی شکل دے دی اور ایسا طریقہ کار وضع کرنے کی کوشش کی جو حتمی ہو اور حقیقت اعلیٰ تک رسائی کا ذریعہ۔ تاہم منطق میں غزالی ارسطو کی پیروی کرتے نظر آتے ہیں۔ اقبال لکھتے ہیں کہ یہ فطری امر تھا۔ خالصتاً تعلیمی فلسفے کے ساتھ عدم اطمینان کا معنی یہ ہوا کہ علم کے یقینی طریقہ کی تلاش۔ میرے خیال میں نظام ہی تھے جنھوں نے اولین طور پر اصول تشکیک کو علم کا ماخذ قرار دیا۔ غزالی نے اپنی "احیاء العلوم" میں اسے آگے بڑھاتے ہوئے ڈیکارٹ کے

طریقہ کار کے لیے راستہ تیار کیا۔ تاہم غزالی منطق میں پوری طرح ارسطو کا پیرو کار ہی رہا۔ چنانچہ "قسطاس" کو دیکھیں تو غزالی نے قرآنی استدلال بھی ارسطاطالیسی شکل میں ہی پیش کیے ہیں۔(۱۱)

مسلمانوں نے فہم قرآن کے لیے یونانی علوم سے رہنمائی لینی شروع کر دی لیکن ایک طویل عرصے کے بعد انھیں احساس ہوا کہ یہ بے سود ہے اور وہ غلط راستے کے مسافر ہیں۔ غزالی مسلمانوں کے اس رویے اور کج فہمی سے سخت مایوس ہوئے اور یونانی فلسفہ کے خلاف بر سر پیکار ہو گئے۔ "اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو" کے پہلے باب "علم اور مذہبی تجربہ" میں اقبال مسلمانوں کی فلسفہ کے خلاف کشمکش اور غزالی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "جیسا کہ ہم سب کو معلوم ہے کہ یونانی فلسفہ تاریخ اسلام میں ایک عظیم ثقافتی قوت رہا ہے۔ اس کے باوجود قرآن کا بغور مطالعہ اور یونانی فکر کے زیر اثر پیدا ہونے والے مختلف مکاتب فکر سے اس قابل ذکر حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ اگرچہ یونانی فلسفہ نے مسلم مفکرین کے نقطہ نظر کو بہت وسیع کیا، لیکن مجموعی طور پر اس نے قرآن پر ان کی نظر کو محدود کر دیا۔ سقراط نے اپنی توجہ صرف انسانی دنیا پر مرکوز رکھی۔ اس کے نزدیک انسان کا صحیح موضوع مطالعہ انسان ہی ہے نہ کہ پودوں، کیڑے مکوڑوں اور ستاروں کی دنیا۔(۱۲)

غزالی کے مطابق علم کلام اور فلسفہ کامل یقین تک رہنمائی نہیں کرتے۔ اقبال نے عقلیت کی نسبت امام غزالی اور اٹھارھویں صدی میں جرمنی کے کانٹ کو ہم پلہ قرار دیا ہے۔ دونوں نے اس تصوّر کو رد کیا کہ عقل سے مذہب یعنی عقیدے کو ثابت کیا جا سکتا ہے۔ غزالی کے مطابق علم کلام اُن کے سوالات کے کامل جواب نہیں دے سکا اور نہ ہی ان کے دل سے شکوک و شبہات کو دور کر سکا اور غزالی اس بات کو بخوبی سمجھ گئے کہ حقیقت اولیٰ تک رسائی کے لیے یقیناً کسی اور ذریعے کو اختیار کرنا ہو گا۔ اقبال بھی انھی نظریات کی تائید کرتے نظر آتے ہیں۔ اور عقل و خرد کو حصول علم کا کامل ذریعہ نہیں سمجھتے۔ کانٹ نے تنقید عقل محض میں عقل فعال کی حدود کا تعین کر کے یہ ثابت کیا کہ عقل کی ایک حد ہے۔ اس کے آگے عقل کا گزر نہیں۔ اس پر عقل کا زور ٹوٹ گیا۔ یہی کام امام غزالی نے کیا اور اپنے وقت میں عقل و فلسفہ کا زور توڑ دیا۔ غزالی اور اقبال دونوں ہی صوفیانہ تجربہ یا وجدان کو حقیقت تک رسائی کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔

ہم سب کو ماننا پڑے گا کہ غزالی کی دعوت میں پیغمبرانہ شان تھی۔ اس میں سے کچھ درجہ کانٹ نے اٹھارویں صدی میں جرمنی میں حاصل کیا تھا۔ اس زمانے میں جرمنی میں بھی عقلیت کو مذہب کے اتحادی کے طور پر دیکھا جاتا تھا لیکن پھر چند ہی دنوں میں جب یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ عقائد کا اثبات عقل سے ممکن نہیں تو جرمنی کے لوگوں کے پاس اس کے سوا کوئی چارہ نہیں تھا کہ وہ عقائد کو مذہب سے خارج کر دیں۔ لیکن عقائد کے ترک ہونے سے اخلاقیات نے افادیت پسندی کا رنگ اختیار کر لیا اور یوں عقلیت کے زیر اثر بے خدائی کا دور عام ہو گیا۔ یہ مذہبی فکر کی حالت تھی جب کانٹ جرمنی میں نمودار ہوئے، اور پھر جب اس کی "تنقید عقل محض" نے انسانی عقل کی حدود کو واضح کر دیا تو عقلیت پسندی کے حامیوں کا عقلیت پسندی کا وہ منظم طومار جس کی وہ مذہب کے حق میں وکالت کرتے تھے۔

ایک مجموعہ باطل بن گیا۔ اس لیے یہ بجا طور پر کہا گیا ہے کہ کانٹ کی شخصیت سب سے بڑا تحفہ ہے جو خدا نے جرمنی کو عطا کیا۔ اسلامی دنیا کے لیے غزالی کے فلسفیانہ شکوک و شبہات سے بھی تقریباً یہی نتیجہ اخذ کیا گیا تھا۔ یہ اور بات ہے کہ امام اپنے شک میں کچھ آگے بڑھ گئے تھے۔(۱۳) اقبال کے مطابق دنیائے اسلام کی عظیم شخصیت غزالی تمام علوم سے بہرہ ور ہونے کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ یقین کی دولت صرف تصوّف ہی کے ذریعے مل سکتی ہے اور "اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو" میں انھیں کانٹ کے ہم پلہ قرار دیتے ہیں، تاہم اقبال جابجا ان پر تنقید بھی کرتے نظر آتے ہیں۔ "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" میں لکھتے ہیں:

"غزالی نے فلسفیانہ تشکیک پر مذہب کی بنیاد رکھی - جو کہ مذہب کے لیے ایک غیر محفوظ بنیاد تھی اور قرآن کی روح کے بھی خلاف۔"(۱۴)

اقبال کہتے ہیں کہ غزالی نے عقل کو بے جا نشانہ بنایا اور تنقید میں بہت آگے چلے گئے۔ اور فکر و وجدان کو ایک مربوط عضوی حیثیت سے نہ دیکھ سکے بلکہ انھوں نے ان میں تفاوت پیدا کر دیا۔ اور فکر و وجدان میں ایک خط کھینچ دیا۔ اقبال نے امام غزالی کی طرف سے فکر، عقل اور وجدان میں خط فاصل کو درست نہیں سمجھا کیوں کہ ان کی نشو و نما ایک دوسرے پر موقوف ہے۔ عقل و مذہب یا سائنس و مابعد الطبیعیات پر بات کرتے ہوئے "انسان" کو مرکز بنا کر غور کریں تو معلوم ہو گا کہ عقل تو انسان ہی میں ہے جو سائنس، مذہب یا مابعد الطبیعیات میں استعمال ہوتی ہے۔ روحانی دنیا یا مراتب میں بھی عقل انسان کے ساتھ ہوتی ہے۔ "تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" میں لکھتے ہیں:

اس طرح نہایت کامیابی کے ساتھ انھوں نے مذہب کا یہ حق ثابت کر دیا کہ وہ سائنس اور الٰہیات دونوں سے بے نیاز رہ کر اپنی حیات و بقا کو برقرار رکھنا ہے لیکن انھیں پورے طور پر حقیقت لامتناہی کا انکشاف عارفانہ مذاق کی بدولت ہوا اس لیے انھیں یہ یقین ہو گیا کہ فکر متناہی بھی ہے اور قطعی طور پر کوئی بات کہنے کی اہل بھی نہیں ہے۔ اب وہ اس مقام پر پہنچ گئے جہاں انھیں فکر اور الہام کے بیچ ایک باریک خط فاصل کھینچنا پڑا۔ وہ یہ نہیں معلوم کر سکے کہ فکر اور الہام کا رشتہ ایک جسم کے دو اعضا کا رشتہ ہے اور چونکہ فکر کا واسطہ سلسلہ روز و شب میں رونپذیر ہونے والے زمان سے ہے اس لیے لازمی طور پر اس کو جولانیوں پر آمادہ کرنے میں متناہیت اور بے یقینی کا ہی ہاتھ ہے۔(۱۵)

اقبال کے مطابق عقل و فکر کے محدود اور لا حاصل ہونے کا یقین صوفیانہ تجربے نے انھیں دلایا۔ صوفیانہ تجربے میں مکمل لا محدود سچائی کے یک دم ظہور نے ان کے نظریہ کو تبدیل کر دیا۔ اقبال کے خیال میں غزالی کا یہ نظریہ مبنی بر حقیقت نہیں کیونکہ عقل و فکر کی بنیادی نوعیت جامد نہیں، بلکہ متحرک ہے۔ اس نکتے کو وہ بڑے خوبصورت انداز میں "اسلامی فکر کی نئی تشکیل" کے پہلے باب میں بیان کرتے ہیں:

"یہ منطقی فہم کی خامی ہے جو باہم متزاحم (Repellent) انفرادیتوں (Individualities) کی کثرت کو اس حالت میں نہیں پاتا کہ ان میں کسی ایسی آخری وحدت میں ضم کیے جانے کا امکان موجود ہو۔ اسی باعث ہم فکر کی جامعیت کے سلسلے میں تشکیک میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ منطقی فہم اس قابل ہی نہیں کہ وہ اس کثرت کو مربوط کائنات کی صورت میں دیکھ سکے۔ اس کا واحد طریق کار تعمیمات (Generalisations) ہے جو مشابہتوں (Resemblances) پر مبنی ہے۔ چنانچہ اس کی تعمیمات مصنوعی وحدتیں (Fictitious Unities) ہیں، جو ٹھوس چیزوں کی حقیقت پر اثر انداز نہیں ہوتیں۔(۱۶)

اقبال کہتے ہیں کہ لوح محفوظ ہی وہ "کل" ہے جس میں علم کے جملہ امکانات موجود ہوتے ہیں "تجدید فکریات اسلام" میں لکھتے ہیں:

"لوح محفوظ میں علم کے تمام غیر متعین امکانات ایک حاضر حقیقت کی طرح موجود ہیں۔ یہ کل خود کو زمان مسلسل میں متناہی تصوّرات کے تواتر میں ظاہر کرتا ہے جو ایک ایسی وحدت کی جانب بڑھتے ہوئے نظر آتے ہیں جو پہلے ہی سے ان میں موجود ہے۔ در حقیقت علم کی حرکت میں مکمل لامتناہی کا ہونا ہی متناہی سوچ کو ممکن کرتا ہے۔ کانٹ اور غزالی دونوں یہ نہ جان سکے کہ فکر، حصول علم کے دوران اپنی متناہیت سے تجاوز کر جاتا

ہے۔ فطرت کے متناہی اجزا تو باہم دگر منفرد ہیں، مگر فکر کے متناہی اجزا کی صورت ایسی نہیں۔(۱۷)

اقبال اور غزالی اس حد تک تو ایک بات پر متفق ہیں کہ احساس و وجدان مذہبی اور صوفیانہ تجربے کی بنیاد ہیں، اور یہ حقیقت اولیٰ تک رسائی کا ذریعہ ہے، تاہم اقبال غزالی سے اختلاف کرتے ہیں کہ فکر اور وجدان دو متضاد سلسلے ہیں۔ اقبال کے خیال میں دونوں کا منبع ایک ہی ہے اور دونوں ہی ایک دوسرے کے ممد و معاون ہیں۔ اقبال کے مطابق عقل و فکر پر غزالی کے خیالات و نظریات کے باعث مسلم دنیا ایک طویل عرصے کے لیے فلسفہ و سائنس سے بہت دور چلی گئی اور فکر و عمل کے میدان ویران پڑے رہے۔ اقبال کے مطابق فلسفیانہ کھوج اور سائنسی تحقیق ہی جو کہ عقل و فکر کے استعمال سے ہی ممکن ہیں در حقیقت انسانی انسانی تہذیب کے ارتقاء کی بنیاد ہیں۔ تاہم اقبال کی یہ تنقید اس لیے ٹھیک نہیں کہ اپنی دیگر کتب میں غزالی علم اور عقل کو خاص اہمیت دیتے ہیں۔ اور اس کی افادیت کے قائل ہیں۔ اور وجدان کو عقل کی ہی اگلی منزل قرار دیتے ہیں نہ کہ اس کی الگ سے کوئی انفرادی حیثیت قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ "احیاء العلوم" میں امام غزالی نے عقل کی اہمیت پر زور دیا ہے تاہم ان کے نزدیک مکمل قابل یقین اور حتمی ذریعہ صوفیانہ مشاہدہ یا وجدان ہی ہے۔ لکھتے ہیں:

> "ایمان کے تین مرتبے ہیں۔ پہلا مرتبہ ایمانِ عوام کا ہے کہ محض تقلید پر اس کی بنا ہوتی ہے۔ دوسرا مرتبہ ایمان متکلمین کا ہے کہ اس میں کچھ صحت و دلیل بھی ہوتی ہے مگر اس کا درجہ بھی ایمان عوام کے قریب ہی ہے۔ تیسرا درجہ ایمان عارفین کا ہے جو نورِ یقین سے دریافت ہوتا ہے اور ہم اس مرتبہ کو ایک مثال سے بیان کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ مثلاً زید کے گھر میں ہونے کی تصدیق تین طرح سے ہو سکتی ہے ایک تو یہ کہ کوئی ایسا شخص بیان کرے کہ بارہا اس کی راست گوئی کا امتحان ہوا ہو اور کسی طرح کی جھوٹی بات اس کی طرف مشہور نہ ہوئی ہو نہ اس کے قبول میں گنجائش ابہام ہو تو ایسے شخص کے کہنے سے یقین ہو گا کہ بے شک زید گھر میں ہے۔۔"(۱۸)

اسی ضمن میں ڈاکٹر برہان احمد فاروقی لکھتے ہیں:

> "علامہ اقبال کا تسامح ہے کہ وہ امام غزالی کے خلاف اعتراض اٹھاتے ہیں، کیونکہ امام غزالی خود وضاحت فرماتے ہیں کہ وجدان عقل کی وہ ترقی یافتہ صورت ہے، جس پر پہنچ کر وہ وجود محض کا ادراک کرتی ہے، یعنی وجدان عقل سے بہ اعتبار نوعیت مختلف نہیں بلکہ عقل، کمال پر پہنچ کر وجدان بن جاتی ہے۔"(۱۹)

فکر اقبال کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے اقبال کے نزدیک حقیقت کا مکمل اور درست ادراک عقل و فکر کے ذریعے ہی باہم ممکن ہے اور محض تجربی اور عقلی طریقہ مذہبی مسائل کی گہرائیوں میں پہنچنے کے لیے کافی نہیں۔ یوں اقبال خود بھی حقیقت اعلیٰ تک معرفت کا ذریعہ وجدان ہی کو قرار دیتے ہیں۔ اور اپنی نظم و نثر میں بارہا عقل و خرد کی درماندگی کا اقرار کرتے نظر آتے ہیں۔ خلیفہ عبدالحکیم اس ضمن میں لکھتے ہیں:

> "اقبال کے ہاں طبیعیات کے مقابلے میں حیات ہے اور عقل کے مقابلے میں احساس خودی یا وجدان۔ اس وجدان میں جس جذبۂ حیات کا احساس براہ راست ہوتا ہے اقبال اس کو عشق کہتا ہے۔"(۲۰)

ایک اور مقام پر خلیفہ صاحب اقبال کے روحانی تجربہ کی حدود اس طرح سے بیان کرتے ہیں:

> "روحانی تجربہ وجود عینی یا حقیقت کلی کی طلب میں انسانی حدود سے تجاوز کرنے کا میلان رکھتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کا براہ راست مشاہدہ ہو"(۲۱)

فکر و وجدان (عقل و عشق) کا یہ تضاد اقبال کے اشعار میں بھی جابجا ملتا ہے:

بگذر از عقل و در آویز بموج یم عشق
کہ در آن جوئے تنک مایہ گہر پیدا نیست (۲۲)

وہ پرانے چاک جن کو عقل سی سکتی نہیں
عشق سیتا ہے انھیں بے سوزن و تار رفو (۲۳)

عقل را سرمایہ از بیم و شک است
عشق را عزم و یقیں لا ینفک است (۲۴)

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور
چراغ راہ ہے منزل نہیں ہے (۲۵)

عقل کو تنقید سے فرصت نہیں
عشق پر اعمال کی بنیاد رکھ (۲۶)

عشق کی اک جست نے طے کردیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بے کراں سمجھا تھا میں (۲۷)

بہت سے اور اشعار بھی ہیں جن میں اقبال عشق و وجدان کو فوقیت دیتے نظر آتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ عشق ہی ہے جو ہر قسم کی مشکلات کا مقابلہ کرتا ہوا حقیقت اعلیٰ کو پالیتا ہے۔ جب کہ عقل غور و فکر کی بھول بُھلیوّں میں گم ہو جاتی ہے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر ملک حسن اختر کا کہنا بھی یہی ہے کہ اقبال کی غزالی پر تنقید بے جا ہے کیونکہ خود اقبال بھی ان ہی نظریات کے پیرو ہیں جو غزالی نے پیش کیے:

"علامہ اقبال نے فکر کو نارسا ٹھہرانے پر غزالی پر جو نکتہ چینی کی ہے، وہ بے جا سی معلوم ہوتی ہے۔ جو کچھ علامہ اقبال نے ان سطور میں امام غزالی کے متعلق کہا ہے، وہی ان پر بھی صادق آتا ہے۔ درست ہے کہ علامہ نے اپنے فلسفہ حیات میں علم اور فکر کو بڑی اہمیت دی ہے مگر خدا تک پہنچنے اور سچائی کو پانے کا ذریعہ عقل یا فکر کی بجائے عشق یا وجدان کو ہی قرار دیا ہے بلکہ ایک مقام پر تو انھوں نے عقل کو بالکل ہی مردود قرار دے دیا ہے، پھر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ عقل ہمیشہ نکتہ چینی کرتی رہتی ہے، اس لیے اس سے بچ کر اپنے اعمال کی بنیاد عشق کو بنانا چاہیے۔ انھوں نے خود بھی امام غزالی کی طرح پہلے عقل کو آزمایا اور پھر عشق کی وادی میں پناہ لی۔" (۲۸)

غزالی نے بھی عقل کی تعریف کی ہے اور اس کی ضرورت اور اہمیت کا احساس ان کے ہاں ملتا ہے۔ اپنی کتاب "احیاء العلوم" میں علم و عقل کی اہمیت پر پورا باب تصنیف کیا ہے۔ اسی کتاب میں عقل کے متعلق لکھتے ہیں:

"جو شخص محض تقلید ہی کا ہو رہے اور عقل کو بالائے طاق رکھے وہ جاہل ہے۔ اس طرح جو صرف عقل پر اکتفا کرے اور انوار قرآنی اور حدیث شریف کی طرف ملتفت نہ ہو وہ مغرور ہے۔ طالب کو چاہیے کہ ان دونوں طریقوں کو چھوڑے اور دونوں اصلوں کا جامع ہو کیونکہ علوم عقلیہ مثل غذا کے ہیں اور علوم شرعیہ مثل دوا کے۔" (۲۹)

غزالی عقل کی اہمیت پر "احیاے علوم دین" پر مزید روشنی ڈالتے ہیں اور عقل کو معرفت الٰہی کا ابتدائی ذریعہ قرار دیتے ہیں لیکن ان کے مطابق قابل اعتبار ذریعہ دل ہی ہے۔ غزالی لکھتے ہیں:

> "ایمان کے تین مرتبے ہیں۔ پہلا مرتبہ ایمانِ عوام کا ہے کہ محض تقلید پر اس کی بنا ہوتی ہے۔ دوسرا مرتبہ ایمانِ متکلمین کا ہے کہ اس میں کچھ صحت و دلیل بھی ہوتی ہے مگر اس کا درجہ بھی ایمانِ عوام کے قریب ہی ہے۔ تیسرا درجہ ایمانِ عارفین کا ہے جو نورِ یقین سے دریافت ہوتا ہے۔"(۳۰)

اس طرح اقبال کی غزالی پر یہ تنقید کہ وہ عقل کو نظر انداز کرتے ہوئے وجدان یا صوفیانہ تجربہ پر زور دیتے ہیں بے جا محسوس ہوتی ہے۔ اقبال نہ صرف غزالی کی تعلیمات سے واقف تھے بلکہ ان کے علمی شجرہ سے بھی واقفیت رکھتے تھے۔ ڈاکٹر صدیق شبلی اس ضمن میں لکھتے ہیں:

> "ڈاکٹر سید ظفر الحسن کے ایک شاگرد غزالی پر کام کر رہے تھے انھوں نے اقبال سے غزالی کے بارے میں پوچھا علامہ نے ان کے استاد کی معرفت انھیں یہ مشورہ دیا کا وہ Smith ۔G۔M کی کتاب an early mystic of baghdad کا بھی مطالعہ کریں یہ کتاب حارث ابن اسد المحاسی (م ۲۴۶) ہر لکھی گئی تھی اور غزالی پر ان کی تعلیمات کا بڑا اثر ہے اور علامہ نے انھیں غزالی کا پیشرو قرار دیا ہے۔ علامہ کا حارث محاسبی کو غزالی کا پیشرو قرار دینا اسلام کی فکری روایات پر ان کی گہری نظر کو ثابت کرتا ہے۔ غزالی نے جس طرح حارث محاسبی کا اثر قبول کیا اسی طرح انھوں نے ایک اور صوفی سید مرتضی طوی حسینی ذوالمشرقین العالی محمد (م ۴۸۰ھ) سے بھی کسب فیض کیا اور یہ بزرگ، میر سید علی ہمدانی (م ۷۸۶) کے اجداد میں سے تھے۔ اقبال نے میر سید علی ہمدانی کے خانوادے کے ساتھ غزالی کے اس تعلق کا ذکر جاوید نامہ میں اس طرح کیا ہے:
>
> سید السادات، سالار عجم
> دست او معمار تقدیر امم
> تا غزالی درس اللہ ہو گرفت
> ذکر و فکر از دود مان او گرفت (۳۱)

ڈاکٹر صدیق شبلی کے مطابق خطبات اقبال میں فکر غزالی کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ اور خطبات کا نام اس کی نشاندہی کرتا ہے۔ لکھتے ہیں:

> "احیائے فکر دینی در اسلام، خطبات کے نام سے ذہن فوراً غزالی کی احیاء العلوم کی طرف جاتا ہے۔ یہ محض فارسی ترجمے کی وجہ سے نہیں ہے ان خطبات کا انگریزی نام تجویز کرتے وقت خود اقبال کا ذہن احیاء العلوم سے متاثر نظر آتا ہے۔"(۳۲)

اسی بات کا اظہار سید حسین نصر "احیائے فکر دینی در اسلام" کے مقدمے میں ان لفظوں میں کرتے ہیں کہ کتاب کے نام سے ہی پتہ چلتا ہے کہ اقبال در حقیقت ایک ایسی کتاب کے خواہاں تھے جو غزالی کی احیاء العلوم کی مانند اسلام کے اصل فکر کو سامنے لائے اور

نئے راستے واضح کرے اور اس بات کا بہت حد تک امکان ہے کہ کتاب لکھتے وقت امام غزالی کی احیاء العلوم یقینی طور پر اقبال کے سامنے رہی ہو گی۔ (۳۳) اس بات کی تائید ڈاکٹر شمل بھی اپنی کتاب میں کرتی نظر آتی ہیں:

"وہ (علامہ اقبال) اسلامی الٰہیات کی تشکیل از سر نو کرنا چاہتے تھے۔ کتاب کے نام میں احیاالعلوم کی طرف اشارہ ملتا ہے۔" (۳۴)

فلسفیانہ تشکیک اور امام غزالی کے افکار کا یہ مطالعہ ظاہر کرتا ہے کہ شک اگر تعمیری ہو تو یقین تک رسائی کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ غزالی نے اندھی تقلید، سطحی عقلیت اور فلسفیانہ غرور کو چیلنج کرتے ہوئے سچائی کی تلاش کو نئی جہت دی۔ ان کے نزدیک عقل اہم ہے مگر حقیقتِ مطلق تک تنہا رسائی نہیں دے سکتی، اس کے لیے باطنی تجربہ اور روحانی بصیرت بھی ضروری ہے۔ علامہ اقبال نے غزالی کی عظمت کو تسلیم کیا، لیکن فکر اور وجدان کے درمیان مکمل جدائی کو قبول نہیں کیا۔ اقبال کے نزدیک عقل اور عشق، فکر اور وجدان، ایک ہی حقیقت کے دو تکمیلی پہلو ہیں۔ یہی نقطہ ان کی فکری جدت کو نمایاں کرتا ہے۔ اس تقابلی مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی فکر میں نہ عقل کی نفی ہے اور نہ وجدان کی، بلکہ دونوں کا متوازن امتزاج مطلوب ہے۔ غزالی نے ذہن کو جھنجھوڑا اور اقبال نے اسے حرکت دی۔ موجودہ دور میں جب یا تو مادّی عقل پرستی غالب ہے یا غیر تنقیدی جذباتیت، یہ افکار اعتدال اور بصیرت کی راہ دکھاتے ہیں۔ یہی ان مفکرین کی دائمی معنویت ہے۔ فلسفہ یونان کے بارے میں غزالی اور اقبال کی آرا میں بہت حد تک اتفاق نظر آتا ہے۔ غزالی طبیعیات کے چند مسائل اور الٰہیات کے سوا فلسفے کی باقی شاخوں یعنی منطق، ریاضی، سیاسیات اور اخلاقیات وغیرہ کو خلاف مذہب نہیں سمجھتے۔ اپنی کتاب "تہافت الفلاسفہ" میں غزالی نے فلسفے کی تردید ۲۰ مختلف دلائل سے کی۔ جن میں سترہ مسئلے الٰہیات اور تین طبیعیات کے بارے میں ہیں۔ اقبال نے بھی مسلم فلسفہ پر یونانی فلسفہ کے مضر اثرات کی نشاندہی کی ہے۔ اقبال کے مطابق یونانی فلسفہ کے اثر نے متکلمین کی قرآنی بصیرت کو نقصان پہنچایا۔ قرآن مسلمانوں کو کائنات اور اس میں موجود ہر شے پر غور کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ زمین و آسمان، پانی، ہوا، حیوانات، جمادات و نباتات سب میں انسانی عقل کے غور و فکر کرنے کے لیے بہت کچھ ہے۔ تاہم سقراط کا کہنا تھا کہ فقط انسانی زندگی ہی کا مطالعہ کافی ہے۔ یونانی فلسفہ کائنات کو ازلی اور اس کے حقائق کو ناقابل تغیر قرار دیتا ہے۔ جبکہ اسلام ارتقاء حیات کے نظریہ کا علمبردار ہے۔ اقبال کہ مطابق مسلم فلاسفہ جو یونانی فلسفہ کے زیر اثر رہے نے اسلام کو فائدہ پہنچانے کی بجائے نقصان ہی پہنچایا ہے۔ یونانی فلسفہ روح اسلام کے مخالف ہے۔ افلاطون پر بھی اقبال سخت تنقید کرتے نظر آتے ہیں:

بسکہ　از　ذوق　عمل　محروم　بود
جان　او　وارفتہ　ی　معدوم　بود
منکر　ہنگامہ　ی　موجود　گشت
خالق　اعیان　نامشہود　گشت (۳۵)

غزالی کا نظریۂ تعلیل

علت اور معلول کا رشتہ۔ اس کی تعریف مختلف طریقوں سے کی جاسکتی ہے مثلاً:

"۱- ایک ہی زمانی سلسلہ میں واردوں اور عوامل کا تعلق کہ (الف) اگر ایک وارد ہوتا ہے تو دوسرا بھی وارد ہوتا ہے یا (ب) اگر ایک وارد ہو چکتا ہے تو دوسرا اس سے پہلے وارد ہو گیا ہوتا ہے۔
۲- ایک ہی زمانی سلسلہ میں واردوں اور عوامل کا تعلق کہ اگر ایک مقدم ہوتا ہے تو دوسرا غیر متغیر موخر ہوتا ہے۔
۳- واردوں اور عوامل میں تعلق کہ ایک وارد ے یا عمل میں دوسرے کو پیدا یا تبدیل کرنے کی قوت ہے۔
۴- واردوں یا عوامل میں تعلق کہ ایک کے بغیر دوسرا معرض وجود میں نہیں آسکتا یہ تعلق مادی، صوری غائی، یا فاعلی ہو سکتا ہے۔
۵- تجربی اور غیر تجربی واقعات یا عوامل کے مابین تعلق۔" (۳۶)

دنیا کا یہ نظام ہمیشہ سے اسباب و علل کا رہین منت ہے۔ علت و معلول کا یہ سلسلہ ہمیشہ سے ہی قائم ہے۔ عام نظروں میں علت و معلول کا یہ نظام ایسا یقینی ہے کہ اس میں شک و شبہ کی مطلق گنجائش ہی نہیں! سورج جب بھی نکلے گا تمام دنیا میں روشنی پھیلے گی اور غروب ہو گا تو تاریکی پھیل جائے گی۔ آگ ہمیشہ جلائے گی اور برف سے ہمیشہ ٹھنڈک ہی حاصل ہو گی۔ انار کا درخت ہمیشہ انار ہی پیدا کرے گا۔، آم نہیں۔ اور سیب کے درخت سے سیب ہی حاصل کیے جائیں گے آڑو اور سنگترے نہیں۔ علت و معلول کا یہ سلسلہ ہمارے ذہنوں میں ایسا راسخ ہے اور اس کی جڑیں اس طرح ہمارے شعور و لاشعور کی تہہ تک پہنچ چکی ہیں کہ ہمارے اعمال و توقعات کا پورا محل اس پر کھڑا ہے۔ لہٰذا علت و معلول کے بارے میں ہمارا علم چونکہ تجربہ و مشاہدہ پر مبنی ہے اس لیے اس کا انکار ممکن ہی نہیں۔ غزالی کا کہنا ہے کہ علت و معلول کا یہ تصوّر ہمارے ذہن کی کرشمہ سازی ہے۔ کیونکہ تجربہ و مشاہدہ کی گرفت میں تو صرف دو مختلف قسم کے واقعات ہی آتے ہیں۔ جو کہ بظاہر ہمیں متعلق نظر آتے ہیں لیکن حقیقت میں ان میں ترتیب کے علاوہ کچھ نہیں۔ یعنی ہم نے ان دو واقعات کو ہمیشہ آگے پیچھے ایک خاص ترتیب کے ساتھ صادر ہوتے دیکھا ہے اور کسی چیز کا مشاہدہ نہیں کیا۔ اور ہمارے ذہن نے دو واقعات میں علت و معلول کا رشتہ قائم کر لیا جو ہمیشہ ایک دوسرے کے آگے پیچھے نظر آئے۔ اور یہ تصویر بنالی کہ پہلے ظہور پذیر ہونے والی شئے علت ہے اور دوسری چیز معلول ہے۔ جو اس کے نتیجے میں ابھری یا پیدا ہوئی ہے۔

اقبال اپنی کتاب ایران میں مابعد الطبیعیات میں اس بات کا اظہار بھی کرتے ہیں کہ غزالی کو عام طور پر اشاعرہ کی صفوں میں شمار کیا جاتا ہے تاہم وہ صحیح معنوں میں اشاعرہ میں شامل نہیں تھے۔ (۴۲) اگرچہ غزالی کا یہ ماننا تھا کہ اشاعرہ کا طرز عمل اور طرز فکر عوام کے لیے زیادہ موزوں اور بہتر ہے تاہم اقبال کے مطابق ان کا شمار اور شاعرہ میں نہیں کیا جا سکتا اور اقبال انھیں بنیادی طور پر مشکک قرار دیتے ہیں۔ تاہم اقبال کے خطبات کا جائزہ لیا جائے تو وہاں ہمیں غزالی کے نظریۂ تعلیل کے بارے میں واضح بحث و مباحث نہیں ملتے۔ غزالی کے نظریۂ تعلیل کا مطالعہ یہ واضح کرتا ہے کہ انھوں نے علت و معلول کے مروجہ تصور کو چیلنج کر کے فکرِ انسانی کو نئی جہت دی۔ ان کے نزدیک اشیاء کے درمیان لازمی ربط نہیں بلکہ اصل مؤثر قوت اللہ تعالیٰ کی مشیت اور تدبیر ہے۔

یہ نظریہ محض فلسفیانہ بحث نہیں بلکہ خدا کی قدرتِ کاملہ اور معجزات کے امکان کو عقلی بنیاد فراہم کرتا ہے۔ غزالی نے انسان کو یہ احساس دلایا کہ ظاہری اسباب کے پیچھے ایک اعلیٰ اور فعال حقیقت کارفرما ہے۔ علامہ اقبال نے غزالی کی اس فکری جرات کو سراہا اور انہیں بڑے مفکرین میں شمار کیا، اگرچہ وہ کائنات میں حرکت، ارتقاء اور قانونِ فطرت کی اہمیت پر بھی زور دیتے ہیں۔ اس تقابلی مطالعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلامی فکر میں سببیت کا مسئلہ صرف طبیعیات کا نہیں بلکہ الٰہیات اور انسانی شعور کا بھی مسئلہ ہے۔ غزالی نے عقل کو جھنجھوڑا اور یقین کی نئی راہیں کھولیں۔ اقبال نے اسی بحث کو جدید زمانے کے تقاضوں سے جوڑ کر آگے بڑھایا۔ آج کے دور میں یہ نظریات انسان کو مادّی اسباب سے آگے دیکھنے اور حقیقت کے گہرے معانی سمجھنے کی دعوت دیتے ہیں۔

غزالی کے نزدیک نفس سے مراد روح ہے۔ جو دیگر حیوانات کی روحوں سے مختلف ہے۔ روح نہ جسم ہے نہ عرض، بلکہ فرشتوں کے جواہر میں سے ایک جوہر ہے۔ جس کی تشریح و تصریح کی شرعاً اجازت نہیں لیکن ریاضت و مجاہدہ (یعنی تفکر آفاقی انفسی) سے انسان پر روح کی حقیقت منکشف ہو جاتی ہے۔ چنانچہ "احیاء العلوم" میں اپنے اس شرعی عذر کی بنا پر غزالی نے رُوح کے متعلق مزید کچھ کہنے سے احتراز کیا۔ لیکن "مضنون صغیر" میں انھوں نے روح کی حقیقت کو بے نقاب کرنے کی کوشش کی ہے۔ روح جوہر ہے، جسم نہیں۔ اس کا تعلق بدن سے تو ہے، لیکن وہ بدن سے متصل ہے نہ منفصل، وہ نہ داخل ہے نہ خارج، نہ حال ہے نہ محل۔ روح کے جوہر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ روح اشیاء کا ادراک کرتی ہے اور ادراک عرض ہے، یعنی وہ ایک کیفیت کا نام ہے؟ اور فلسفے کا یہ مسلمہ کلیہ ہے کہ عرض، عرض کے ساتھ قائم نہیں رہ سکتا، لہٰذا روح کا جوہر ہونا لازم ٹھہرا، ورنہ ادراک کا قیام اس کے ساتھ ممکن نہیں ہو سکے گا۔

اگرچہ غزالی کا یہ ماننا تھا کہ اشاعرہ کا طرز عمل اور طرز فکر عوام کے لیے زیادہ موزوں اور بہتر ہے تاہم اقبال کے مطابق ان کا شمار اور شاعرہ میں نہیں کیا جا سکتا اور اقبال انھیں بنیادی طور پر مشکک قرار دیتے ہیں۔ غزالی کے تصورِ تخلیقِ کائنات کا مطالعہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ انھوں نے کائنات کو محض ایک خودکار نظام نہیں بلکہ ارادۂ الٰہی کی مسلسل تجلی قرار دیا۔ ان کے نزدیک دنیا ازلی

نہیں بلکہ خدا کے حکم اور مشیت سے وجود میں آئی، اس لیے تخلیق ایک زندہ اور بامقصد عمل ہے۔ غزالی نے فلسفیوں کے نظریۂ صدور اور جبری نظام پر تنقید کرتے ہوئے خدا کی آزادی، قدرت اور اختیار کو مرکزیت دی۔ ان کا یہ تصور انسان کو یہ شعور دیتا ہے کہ کائنات کے پس منظر میں ایک فعال اور حکیم ہستی کار فرما ہے۔ علامہ اقبال نے غزالی کی اس فکری جہت کو اہم سمجھا، اگرچہ وہ کائنات کو مزید متحرک، ارتقائی اور مسلسل تخلیقی عمل کے طور پر بیان کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک کائنات جامد شے نہیں بلکہ حرکت، نمو اور امکانات کا میدان ہے۔ اس تقابلی مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ غزالی نے تخلیق کے عقیدے کو فلسفیانہ بنیاد دی اور اقبال نے اسے جدید سائنسی و فکری زبان عطا کی۔ دونوں مفکرین اس امر پر متفق ہیں کہ کائنات بے مقصد نہیں بلکہ معنی خیز حقیقت ہے۔ موجودہ دور میں یہ افکار انسان کو مادّی اتفاقات سے بلند ہو کر مقصدِ حیات پر غور کی دعوت دیتے ہیں۔ تاہم اقبال کے خطبات کا جائزہ لیا جائے تو اقبال غزالی کے نظریۂ تخلیق کے بارے میں مثبت خیالات کا اظہار کرتے ہوئے نظر آتے ہیں تاہم ان کے نزدیک رومی کا تصوّر غزالی سے بہت بہتر ہے کیونکہ یہ غزالی کی بہ نسبت اسلامی عقائد کے زیادہ قریب ہے۔ امام ابو حامد محمد الغزالیؒ اور علامہ محمد اقبال اسلامی فکر کے دو ایسے ممتاز اور ہمہ جہت مفکر ہیں جنھوں نے اپنے اپنے عہد کے فکری، علمی، اخلاقی، روحانی اور تہذیبی مسائل کا نہایت گہرا شعور رکھتے ہوئے اسلامی تعلیمات کی روشنی میں انسان اور معاشرے کی اصلاح و تعمیر کی مؤثر کوشش کی۔ اگرچہ دونوں مفکرین کے درمیان تقریباً آٹھ صدیوں کا زمانی فاصلہ ہے، ان کے عہد کے سیاسی و تہذیبی حالات مختلف ہیں اور ان کے سامنے موجود فکری چیلنجز بھی یکساں نہیں، تاہم ان کی فکر کے بنیادی سرچشمے، بالخصوص قرآنِ حکیم، توحید، رسالت، آخرت، اخلاق، تزکیۂ نفس اور انسانی شخصیت کی تعمیر، ایک مشترک اسلامی فکری اساس فراہم کرتے ہیں۔ یہی مشترک بنیاد دونوں مفکرین کے افکار کے تقابلی مطالعے کو علمی اعتبار سے نہایت اہم بناتی ہے۔

اس تحقیقی مطالعے سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ امام غزالیؒ کی فکر کا بنیادی محور اصلاحِ باطن، تزکیۂ نفس، معرفتِ الٰہی، علم و عمل کی یکجائی اور اخلاقی تطہیر ہے۔ ان کے نزدیک انسانی زندگی کا حقیقی مقصد محض دنیاوی کامیابی، عقلی استدلال یا ظاہری علوم کا حصول نہیں بلکہ ایسی معرفت اور اخلاقی شخصیت کی تشکیل ہے جو انسان کو اللہ تعالیٰ کی قربت، روحانی پاکیزگی اور آخروی فلاح کی طرف لے جائے۔ غزالیؒ نے اپنے عہد میں فلسفیانہ افکار، عقلی مباحث، کلامی اختلافات اور روحانی انحطاط کا گہرا تجزیہ کرتے ہوئے عقل، وحی، علم اور تصوف کے درمیان ایک متوازن فکری ربط قائم کرنے کی کوشش کی۔ ان کے ہاں علم کی تکمیل عمل سے اور عمل کی روح اخلاص سے ہوتی ہے۔ چنانچہ ان کی فکر میں علم محض معلومات کا ذخیرہ نہیں بلکہ انسان کی شخصیت کو بدلنے والی قوت ہے۔

غزالیؒ اور اقبال کے تصوراتِ انسان کا تقابلی جائزہ اس امر کو نمایاں کرتا ہے کہ دونوں مفکرین انسان کی باطنی قوت اور اخلاقی شخصیت کو اس کی حقیقی عظمت کا سرچشمہ سمجھتے ہیں۔ غزالیؒ انسان کے قلب و نفس کی اصلاح کے ذریعے اس کی شخصیت کو پاکیزہ بنانا چاہتے ہیں، جب کہ اقبال خودی کی بیداری اور استحکام کے ذریعے انسان میں حریت، خود اعتمادی، جرأت، تخلیق اور عمل کی قوت پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ اس اعتبار سے غزالیؒ کا تزکیۂ نفس اور اقبال کی تعمیرِ خودی دو مختلف تاریخی و فکری ماحول میں انسان کی باطنی تعمیر کے دو اہم تصورات ہیں۔ تاہم یہ مماثلت اصطلاحی یکسانیت نہیں بلکہ بنیادی روحانی و اخلاقی مقاصد کی قربت کو ظاہر کرتی ہے۔

تصورِ علم کے حوالے سے بھی دونوں مفکرین کے افکار میں نمایاں ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ غزالیؒ نے علم کو انسانی نجات اور اصلاح کا ذریعہ قرار دیا، لیکن ایسے علم کو بے فائدہ سمجھا جو انسان کے کردار اور عمل میں تبدیلی پیدا نہ کرے۔ اقبال بھی محض نظری اور جامد علم کے بجائے ایسے علم کے خواہاں ہیں جو انسان کو کائنات، اپنی ذات اور خدا کے ساتھ اس کے تعلق کا شعور عطا کرے اور اسے تخلیقی عمل پر آمادہ کرے۔ یوں دونوں کے ہاں علم اور عمل ایک دوسرے سے جدا نہیں بلکہ لازم و ملزوم ہیں۔ فرق یہ ہے کہ غزالیؒ کے ہاں علم کا مرکز زیادہ تر معرفت، تزکیہ اور روحانی نجات ہے، جب کہ اقبال اس علم کو جدید سائنسی شعور، اجتہاد اور تہذیبی تعمیر کے ساتھ بھی مربوط کرتے ہیں۔

عقل اور وحی کے تعلق کے بارے میں بھی دونوں مفکرین کا نقطۂ نظر نہایت اہم ہے۔ غزالیؒ نے عقل کی ضرورت و افادیت کو تسلیم کرتے ہوئے اس کی حدود واضح کیں اور انسانی معرفت کے اعلیٰ مدارج میں وحی، قلبی بصیرت اور روحانی تجربے کی اہمیت کو اجاگر کیا۔ اقبال نے بھی عقل کو رد نہیں کیا بلکہ اسے ایمان اور روحانی شعور کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ اقبال کے ہاں عقلِ محض پر تنقید اس لیے ہے کہ وہ انسانی وجود کی تمام حقیقتوں کا احاطہ نہیں کر سکتی۔ اس طرح دونوں مفکرین عقل کو اہم ذریعۂ معرفت سمجھتے ہیں، مگر اسے وحی اور روحانی حقیقت سے بے نیاز خود مختار نظام قرار نہیں دیتے۔ اقبال کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ انھوں نے جدید سائنسی اور فلسفیانہ شعور کے تناظر میں عقل و ایمان کے تعلق کو نئے زاویے سے واضح کیا۔ تصوف اور روحانیت کے باب میں غزالیؒ اور اقبال کے درمیان ایک دلچسپ فکری ربط سامنے آتا ہے۔ غزالیؒ کے نزدیک تصوف کا بنیادی مقصد نفس کی تہذیب، قلب کی پاکیزگی، اخلاص، ذکر، معرفت اور قربِ الٰہی ہے۔ انھوں نے تصوف کو شریعت سے جدا کسی باطنی نظام کے طور پر نہیں بلکہ اسلامی زندگی کے روحانی و اخلاقی پہلو کے طور پر دیکھا۔ اقبال بھی روحانیت کو انسانی زندگی کی ناگزیر ضرورت سمجھتے ہیں، لیکن وہ ایسی روحانیت کے ناقد ہیں جو انسان کو عملی زندگی، اجتماعی ذمہ داری اور تخلیقی جدوجہد سے دور کر دے۔ اقبال کے نزدیک حقیقی روحانیت انسان کو زندگی سے فرار نہیں بلکہ زندگی کی تعمیر، تسخیرِ کائنات اور خدمتِ انسانیت کے لیے آمادہ کرتی ہے۔ اس اعتبار سے غزالیؒ کی روحانی تربیت اور اقبال کی متحرک روحانیت کے درمیان بنیادی تعلق موجود ہے، اگرچہ اقبال نے روحانیت کو جدید زندگی کے تقاضوں کے ساتھ زیادہ فعال انداز میں مربوط کیا۔

اخلاقی فکر میں بھی دونوں مفکرین کا مقصد انسانی کردار کی تشکیل ہے۔ غزالیؒ نے اخلاق کو نفس کی تہذیب اور اسلامی تعلیمات کی عملی صورت قرار دیا، جب کہ اقبال نے کردار، خودداری، صداقت، جرأت، عشق، حریت اور عمل کو ایک زندہ شخصیت کی بنیادی صفات قرار دیا۔ دونوں کے نزدیک محض فکری علم یا مذہبی دعویٰ کافی نہیں بلکہ ایمان کا حقیقی ثبوت کردار اور عمل میں ظاہر ہونا چاہیے۔ تاہم اقبال کے ہاں اخلاقی شخصیت کا تصور فرد سے آگے بڑھ کر ملت اور اجتماعی زندگی کی تشکیل سے جڑ جاتا ہے۔ فرد اور معاشرے کے حوالے سے تقابل کیا جائے تو غزالیؒ کی اصلاحی فکر میں فرد کی اصلاح کو معاشرتی اصلاح کی بنیاد حاصل ہے۔ وہ چاہتے ہیں کہ فرد اپنے نفس کی اصلاح کرے، اپنے فرائض ادا کرے، اخلاقی زندگی اختیار کرے اور معاشرے میں عدل و اعتدال کو فروغ دے۔ اقبال بھی فرد کو بنیادی اہمیت دیتے ہیں، لیکن ان کے ہاں فرد کی خودی کی تکمیل کا آخری مقصد اجتماعی زندگی سے کٹ جانا نہیں بلکہ ایک زندہ اور بیدار ملت کی تعمیر ہے۔ اقبال کے تصورِ خودی میں فرد اور ملت ایک دوسرے کے مخالف نہیں بلکہ باہم تکمیلی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس طرح غزالیؒ کی فردی اصلاح اور اقبال کی فردی و اجتماعی تعمیر کے درمیان فکری تسلسل نمایاں ہوتا ہے۔

عقل، عشق اور عمل کے حوالے سے اقبال کی فکر غزالیؒ کی فکری روایت کے ساتھ ایک نئے انداز میں مکالمہ کرتی دکھائی دیتی ہے۔ غزالیؒ کے ہاں عقل کی اپنی حدود ہیں اور معرفتِ حقیقی کے لیے قلبی و روحانی شعور ضروری ہے، جب کہ اقبال نے عشق کو انسانی شخصیت کی تخلیقی اور حرکی قوت کے طور پر پیش کیا۔ اقبال کے نزدیک عشق انسان کو جمود سے نکال کر حرکت، خود اعتمادی اور تخلیقی عمل کی طرف لے جاتا ہے۔ یوں دونوں مفکرین کے ہاں باطن کی بیداری محض ایک داخلی کیفیت نہیں بلکہ عملی زندگی میں تبدیلی کا ذریعہ بنتی ہے۔ تاہم اس تقابلی مطالعے سے یہ نتیجہ اخذ کرنا بھی ضروری ہے کہ اقبال کو محض غزالیؒ کا فکری تسلسل قرار دینا علمی طور پر درست نہیں ہو گا۔ اقبال نے اسلامی فکری روایت سے استفادہ ضرور کیا، لیکن ان کا فکری منصوبہ جدید عہد کے مخصوص مسائل اور تقاضوں کے جواب میں تشکیل پایا۔ غزالیؒ کا بنیادی مسئلہ اپنے عہد کے علمی و روحانی بحران کی اصلاح تھا، جب کہ اقبال کے سامنے مغربی فلسفہ، جدید سائنس، مادیت، استعمار، تہذیبی مرعوبیت، سیاسی غلامی اور مسلمانوں کے اجتماعی زوال جیسے متعدد مسائل موجود تھے۔ اسی لیے اقبال نے کلاسیکی اسلامی فکر کے بنیادی اصولوں کو برقرار رکھتے ہوئے ان کی جدید تعبیر و تشکیل کی کوشش کی۔ ان کے ہاں اسلامی روایت اور جدید فکر کے درمیان ایک تعمیری مکالمہ نظر آتا ہے۔

موجودہ دور کے تناظر میں اس تقابلی مطالعے کی معنویت مزید بڑھ جاتی ہے۔ آج انسان بے مثال سائنسی و تکنیکی ترقی کے باوجود روحانی بے اطمینانی، اخلاقی بحران، مادہ پرستی، فردیت، ذہنی انتشار اور مقصدِ حیات کے فقدان جیسے مسائل سے دوچار ہے۔ ایسے حالات میں غزالیؒ کی تزکیۂ نفس، اخلاقی تربیت، معرفتِ الٰہی اور علم و عمل کی وحدت کی تعلیم اور اقبال کی خودی، خود آگہی، عشق، اجتہاد، حرکت، تخلیقی عمل اور اجتماعی ذمہ داری کی فکر ایک متوازن انسانی تصور پیش کرتی ہے۔ اگر غزالیؒ انسان کے باطن کو سنوارتے ہیں تو اقبال اسی سنورے ہوئے باطن کو زندگی کی تعمیر اور معاشرے کی تشکیل میں فعال کردار ادا کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔

امام غزالیؒ اور علامہ اقبال کے درمیان ایک گہرا فکری ربط، بنیادی نظریاتی ہم آہنگی اور منہجی امتیاز موجود ہے۔ دونوں توحید کو اپنی فکر کی اساس، انسان کو اصلاح و تعمیر کا مرکز، اخلاق کو انسانی عظمت کی بنیاد اور روحانیت کو زندگی کی ناگزیر ضرورت سمجھتے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ غزالیؒ نے اسلامی فکر کو اپنے عہد کے داخلی علمی و روحانی بحران سے نکالنے کی کوشش کی، جب کہ اقبال نے اسی وسیع اسلامی فکری روایت سے استفادہ کرتے ہوئے جدید انسان اور مسلمان ملت کو فکری، روحانی اور تہذیبی بیداری کی دعوت دی۔ اس اعتبار سے غزالیؒ کی فکر تزکیہ و معرفت کی بنیاد فراہم کرتی ہے اور اقبال کی فکر خودی و عمل کے ذریعے اس بنیاد کو جدید عہد میں ایک متحرک تہذیبی تصور عطا کرتی ہے۔ بالآخر اس تحقیق کا بنیادی حاصل یہ ہے کہ اسلامی فکر کی کلاسیکی اور جدید روایت میں کوئی ناقابلِ عبور خلیج نہیں بلکہ ایک مسلسل فکری تسلسل اور تعمیری مکالمہ موجود ہے۔ امام غزالیؒ اس روایت میں روحانی و اخلاقی تطہیر، علم و عمل اور معرفتِ الٰہی کے عظیم علم بردار ہیں، جبکہ علامہ اقبال اسی روایت کو جدید فکری، تہذیبی اور تمدنی چیلنجز کے مقابل ایک متحرک، تخلیقی اور حیات افروز صورت عطا کرتے ہیں۔ چنانچہ غزالیؒ اور اقبال کا تقابلی مطالعہ نہ صرف دونوں مفکرین کے افکار کی بہتر تفہیم کا ذریعہ بنتا ہے بلکہ عصرِ حاضر کے انسان کے لیے ایک ایسے متوازن تصورِ حیات کی تشکیل میں بھی مدد دیتا ہے جس میں ایمان اور عقل، روحانیت اور عمل، فرد اور معاشرہ، روایت اور جدت، علم اور اخلاق ایک دوسرے کے معاون و متمم بن کر سامنے آتے ہیں۔ یہی اس تحقیقی مطالعے کی اصل علمی معنویت اور عصرِ حاضر کے لیے اس کی عملی افادیت ہے۔

حوالہ جات

۱۔ قادر، اے، سی، پروفیسر + رانا، اکرم، کشاف اصطلاحات فلسفہ، ص:۱۵۷

۲۔ احمد، نعیم، ڈاکٹر، تاریخ فلسفہ یونان، ص:۱۵۷ تا ۱۶۰

۳۔ عبد الحکیم، خلیفہ، تشکیک، مشمولہ ماہنامہ، معارف، لاہور، اکتوبر ۱۹۵۹ء، ص:۵ تا ۸

4. Sharif M.M., History of Muslim Philosophy, (Karachi: Royal Book Company, 1983), vol. 1, p.586-587.

۵۔ غزالی، امام، تھافت الفلاسفہ، (مترجم: مولانا محمد حنیف ندوی)، لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۸۷ء، ص:۵۴

۶۔ ندوی، حنیف، محمد، افکار غزالی، ص:۲۷، ۲۸

۷۔ نعمانی، شبلی، علامہ، الغزالی، ص:۱۴۴

۸۔ ولی محمد میر، ڈاکٹر، تاریخ فلاسفة الاسلام، کراچی: نفیس اکیڈمی، ۱۹۸۷ء، ص:۹۱

۹۔ عبد الخالق، ڈاکٹر + شیدائی، یوسف، مسلم فلسفہ، ص:۲۰۷، ۲۰۸

۱۰۔ اقبال، محمد، ڈاکٹر، فلسفہ عجم، (مترجم: میر حسن الدین)، ص:۷۲، ۷۱

11. Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 102, 103.

12. Ibid., p. 33.

۱۳۔ اقبال، محمد، ڈاکٹر، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجم: سید نذیر نیازی، ص:۴۱، ۴۲

۱۴۔ ایضاً، ص ۴۰

15. Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 45.

۱۶۔ اقبال، محمد، ڈاکٹر، اسلامی فکر کی نئی تشکیل (مترجم: شہزاد احمد، لاہور، مکتبہ خلیل، ۲۰۰۵ء، ص: ۲۲

۱۷۔ اقبال، محمد، ڈاکٹر، تجدید فکریات اسلام، (مترجم: ڈاکٹر وحید عشرت)، لاہور، اقبال اکادمی پاکستان، ۲۰۰۲ء، ص: ۲۰، ۲۱

۱۸۔ غزالی، امام، "احیاء العلوم"، (مترجم: مولانا محمد احسن نانوتوی)، لاہور، مکتبہ رحمانیہ، س۔ن، ص: ۲۵

۱۹۔ فاروقی، احمد، برہان، ڈاکٹر قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، لاہور، ادارہ ثقافت اسلامی، ۱۹۸۹ء، ص: ۲۴۶

۲۰۔ خلیفہ عبدالحکیم، اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم، (مشمولہ)، اقبالیات خلیفہ عبدالحکیم، (مرتبہ: شاہد حسین رزاقی، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۹۸ء، ص ۱۶۰

۲۱۔ عبدالحکیم، خلیفہ، ڈاکٹر، تلخیص خطبات اقبال، لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۸ء، ص: ۹

۲۲۔ اقبال، محمد، ڈاکٹر، کلیاتِ اقبال، (فارسی)، ص: ۳۳۳

۲۳۔ اقبال، محمد، ڈاکٹر،، کلیاتِ اقبال، (اُردو)، ص: ۴۰۷

۲۴۔ اقبال، محمد، ڈاکٹر، کلیاتِ اقبال، (فارسی)، ص: ۱۰۹

۲۵۔ اقبال، محمد، ڈاکٹر، کلیاتِ اقبال، (اُردو)، ص: ۴۰۹

۲۶۔ ایضاً، ص: ۳۱۴

۲۷۔ ایضاً، ص: ۳۵۵

۲۸۔ ملک، اختر، حسن، ڈاکٹر، اقبال اور مسلم مفکرین، لاہور، فیروز سنز، ۱۹۹۲ء، ص: ۵۸

۲۹۔ غزالی، ابو حامد، امام، احیاعلوم الدین، (مترجم: محمد احسن صدیقی)، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، س۔ن، ص: ۲۸

۳۰۔ ایضاً، ص: ۲۵

۳۱۔ شبلی، صدیق، ڈاکٹر، اقبال اور غزالی، (مشمولہ)، مقالات اقبال عالمی کانگریس جلد ۳، منعقدہ ۲ تا ۸ دسمبر ۱۹۷۷، لاہور، دانش گاہ پنجاب، س ن، ص: ۱۴۸، ۱۴۹

۳۲۔ ایضاً، ص ۱۵۵

۳۳۔ اقبال، محمد، ڈاکٹر، احیاے فکر دینی در اسلام، (فارسی)، (مقدمہ: دکتر سید حسین نصر)، تہران، مؤسسہ فرہنگی منطقہ، س ن، ص: ۷

34. Schimmel, Annemarie, Gabriel's Wing, (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 2000), p.50

۳۵۔ اقبال، محمد، ڈاکٹر، کلیاتِ اقبال، (فارسی)، ص: ۳۳

۳۶۔ قادر، اے، سی، پروفیسر + رانا، اکرم، کشاف اصطلاحات فلسفہ، ص: ۸۵

References in Roman Script:

1. Qadir, A. C., Prof., and Rana, Akram, Kashshaf-e-Istilahat-e-Falsafa, p. 157.
2. Ahmad, Naeem, Dr., Tarikh-e-Falsafa-e-Yunan, pp. 157–160.
3. Abdul Hakim, Khalifa, "Tashkik," in Mahnama Ma'arif, Lahore, October 1959, p. 5–8.
4. Sharif, M. M., History of Muslim Philosophy, Karachi: Royal Book Company, 1983, vol. 1, p. 586–587.
5. Ghazali, Imam, Tahafut al-Falasifah, translated by Maulana Muhammad Hanif Nadvi, Lahore: Idara Saqafat-e-Islamia, 1987, p. 54.
6. Nadvi, Muhammad Hanif, Afkar-e-Ghazali, pp. 27–28.
7. Nu'mani, Shibli, Allama, Al-Ghazali, p. 144.
8. Mir, Wali Muhammad, Dr., Tarikh-e-Falasifat al-Islam, Karachi: Nafees Academy, 1987, p. 91.
9. Abdul Khaliq, Dr., and Shaidai, Yusuf, Muslim Falsafa, pp. 207–208.
10. Iqbal, Muhammad, Dr., Falsafa-e-Ajam, translated by Mir Hasanuddin, p. 71–72.

11. Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 102–103.
12. Ibid., p. 33.
13. Iqbal, Muhammad, Dr., Tashkil-e-Jadid Ilahiyat-e-Islamia, translated by Syed Nazir Niazi, pp. 41–42.
14. Ibid., p. 40.
15. Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 45.
16. Iqbal, Muhammad, Dr., Islami Fikr ki Nai Tashkil, translated by Shahzad Ahmad, Lahore: Maktaba Khalil, 2005, p. 22.
17. Iqbal, Muhammad, Dr., Tajdid-e-Fikriyat-e-Islam, translated by Dr. Waheed Ishrat, Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 2002, pp. 20–21.
18. Ghazali, Imam, Ihya al-Ulum, translated by Maulana Muhammad Ahsan Nanotvi, Lahore: Maktaba Rahmania, n.d., p. 25.
19. Faruqi, Burhan Ahmad, Dr., Quran aur Musalmanon ke Zinda Masail, Lahore: Idara Saqafat-e-Islamia, 1989, p. 246.
20. Khalifa Abdul Hakim, “Iqbal ki Shairi Mein Ishq ka Mafhum,” in Iqbaliyat-e-Khalifa Abdul Hakim, edited by Shahid Hussain Razzaqi, Lahore: Sheikh Ghulam Ali and Sons, 1998, p. 160.
21. Abdul Hakim, Khalifa, Dr., Talkhis-e-Khutbat-e-Iqbal, Lahore: Bazm-e-Iqbal, 1988, p. 9.
22. Iqbal, Muhammad, Dr., Kulliyat-e-Iqbal (Farsi), p. 333.
23. Iqbal, Muhammad, Dr., Kulliyat-e-Iqbal (Urdu), p. 740.
24. Iqbal, Muhammad, Dr., Kulliyat-e-Iqbal (Farsi), p. 109.
25. Iqbal, Muhammad, Dr., Kulliyat-e-Iqbal (Urdu), p. 409.
26. Ibid., p. 314.
27. Ibid., p. 355.
28. Malik, Akhtar Hasan, Dr., Iqbal aur Muslim Mufakkirin, Lahore: Ferozsons, 1992, p. 58.
29. Ghazali, Abu Hamid, Imam, Ihya Ulum al-Din, translated by Muhammad Ahsan Siddiqi, Lahore: Sheikh Ghulam Ali and Sons, n.d., p. 28.
30. Ibid., p. 25.
31. Shibli, Siddiq, Dr., “Iqbal aur Ghazali,” in Maqalat-e-Iqbal Aalmi Congress, vol. 3, held on December 2–8, 1977, Lahore: Danishgah-e-Punjab, n.d., pp. 148–149.
32. Ibid., p. 155.
33. Iqbal, Muhammad, Dr., Ihya-ye-Fikr-e-Dini dar Islam (Farsi), introduction by Dr. Seyyed Hossein Nasr, Tehran: Mu’assasa-e-Farhangi Mantiqa, n.d., p. 7.
34. Schimmel, Annemarie, Gabriel’s Wing, Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 2000, p. 50.
35. Iqbal, Muhammad, Dr., Kulliyat-e-Iqbal (Farsi), p. 33.
36. Qadir, A. C., Prof., and Rana, Akram, Kashshaf-e-Istilahat-e-Falsafa, p. 85.