DOI: https://doi.org/10.52541/fn.v58i4.908

# شراب ہندی، جام یونانی:
## مسلم مابعد الطبیعات پر عبد الحمید کمالی کی تنقید کا ایک جائزہ

قیصر شہزاد ۞

# Greek Goblet, Indian Wine: A Critical Examination of ʻAbd al-Ḥamīd Kamālī's Critique of Muslim Metaphysics

Qaiser Shahzad ۞

## ABSTRACT

This paper introduces ʻAbd al-Ḥamīd Kamālī's work, focusing on his *True Islamic Philosophy* project and discusses it vis-à-vis Iqbal's *Reconstruction*. It critically examines Kamālī's claim that by accepting Neo-Platonic influence Muslim thinkers deviated from fundamental Islamic intuition, embodied in three principles: non-delimited Being, transcendence, and relation. It also considers his historical claim that Neo-Platonism itself was a synthesis of Greek and Indian intellectual tendencies, disparaging the infinite and reducing Being to consciousness. It is shown that despite significant

۞ ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہ تقابل ادیان، فیکلٹی آف اسلامک اسٹڈیز (اصول الدین)، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، اسلام آباد۔

۞ Associate Professor, Department of Comparative Religion, Faculty of Islamic Studies (Usuluddin), International Islamic University, Islamabad. (qaiser.shahzad@iiu.edu.pk)

differences between their projects, Kamālī's work can be considered a continuation of Iqbal's *Reconstruction*. Thus, contrary to his claim, Muslim philosophers, theologians, and mystics *did not* directly deny divine infinity, *nor did* they identify consciousness as the foremost onto-theological category. They awarded primacy to divine oneness or immateriality and derived other categories from these. The claim about Greco-Indian synthesis is also examined and it is shown that such synthesis not only *did not* take place, it also *could not* have happened because Neo-Platonism rejected the prevailing Greek tendency to disparage the infinite and Plotinus held that the One Who does not think is beyond intellect.

This paper consists of three parts. The first part introduces the life and works of Professor ʻAbd al-Ḥamīd Kamālī while in the second and the third parts, we present and critically examine his *True Islamic Philosophy* project respectively.

**Keywords**

ʻAbd al-Ḥamīd Kamālī, Islamic philosophy, Greek philosophy, Neo-Platonism, Indian philosophy

## Summary of the Article

This paper introduces the late Pakistani philosopher ʻAbd al-Ḥamīd Kamālī's work, focusing on his *True Islamic*

*Philosophy* project and discusses it vis-à-vis Iqbal's *Reconstruction of Religious Thought In Islam.* Throughout Kamālī's writings, there runs a vehement critique of the influence of Greek metaphysics and ontology on Muslim philosophers. This critique, however, is paralleled by a positive endeavour to formulate three fundamental principles for a new philosophy of Self which he claims could be considered in line with what he repeatedly calls "fundamental Islamic Intuition." These three foundations are "Un-entified Being," "Transcendence," and "Relation" and are respectively elaborated in his three papers which he published in the 1960s. The notion of fundamental Islamic intuition, which has never been precisely defined, is the touchstone of true Islamic philosophy as envisaged by Kamālī. In the first paper, Kamālī identifies the essential content of this 'intuition' as "non-delimited Being" and provides two more features of the said intuition. In his paper *The Categories of Space and Time in the Islamic Cosmological Intuition*, we learn that Islam's basic (cosmological) attitude is averse to posting mediators (e.g., the series of intellects between God and the material world).

Kamālī maintains that Muslim philosophers, theologians, and mystics subscribed to and developed metaphysics, cosmology, and theology *far removed* from fundamental Islamic intuition as they accepted the reductive

identification of Infinite Divine Being with Self-Consciousness. This most un-Islamic move led them to compromise the three essential constituents of fundamental Islamic intuition mentioned above, especially God-World transcendence.

The basic philosophical attack on the doctrine in question is Kamālī's attempt to show the arbitrariness of the choice of "consciousness" as the primordial delimitation of Divine Being. He, therefore, asks, "under what principle Ultimate Reality is *first* entified into Self-Consciousness? Why should the first entification of Ultimate Reality or Consciousness be Self-Consciousness? Why can't it be consciousness of Other? Then why should entification exhaust in the relations of Self and Non-Self? It can as well be something which is neither." Kamālī also claims that the transition from first determination to the second involves *ignorance* or *darkness.* That is to say, God acquires an indirect vision of Himself *only* after unknowing or disregarding the direct vision of Himself. In other words, He sees Himself in the *other* only after He stops seeing Himself in Himself.

In contrast to this counter-Islamic-intuitive thought, Kamālī presents premises, which "lead us to a principle of "self-consciousness" where the Self (*dhāt*) is not exhausted by "consciousness of the self" and does not consist purely

of self-consciousness but is much more than its self-consciousness: It is will, free, formless, and infinite.

Thus we get, via a critique of Muslim metaphysics, and disinfecting it from Plotinian virus, the first principle of truly Islamic philosophy, that is, Being is Infinite and non-delimited. This principle along with two others, namely, transcendence and relation, constitutes the building blocks of truly Islamic philosophy.

We inaugurate our critique of Kamālī's project with a comparison of Kamālī's critique with Iqbal's work and show that Iqbal and Kamālī also share an openness to the modern developments in sciences as useful for their projects. However, to the extent of his project under consideration here, Kamālī's interest is in a much narrower area of modern knowledge, namely modern developments in logic. Other sciences like psychology, biology, and physics do not loom that large. However, although Iqbal speaks of the adverse influence of Greek philosophy on the Muslim thought, he also talks much about the intellectual *revolt* of Islam against it and interestingly mentions *Ishrāqī* school of Suhrawardī among the rebels, while the latter has been criticized by Kamālī as a follower of the Greek philosophy. Although the belief that there is an unbridgeable chasm between the spirit of Greek philosophy and genuine Islamic

thought is shared by Iqbal and Kamālī, the former does not accuse *all* or even most Muslim thinkers of having fallen prey to Greek influence. It is shown that despite significant differences between their projects, Kamālī's work can be considered a continuation of Iqbal's *Reconstruction*.

We also critically examine Kamālī's claim that by accepting Neo-Platonic influence Muslim thinkers deviated from fundamental Islamic intuition, embodied in three principles: non-delimited Being, transcendence, and relation. With evidence from their texts, we show that Muslim philosophers *never* identified knowledge or consciousness as the essence of Divine Being, but attributed it to Him always as an implication of some more fundamental quality. Thus, contrary to his claim, Muslim philosophers, theologians, and mystics *did not* directly deny divine infinity, *nor did* they identify consciousness as the foremost onto-theological category. They awarded primacy to divine oneness or immateriality and derived other categories from these.

We also consider Kamālī's historical claim that Neo-Platonism itself was a synthesis of Greek and Indian intellectual tendencies, disparaging the infinite and reducing Being to consciousness.

The claim about Greco-Indian synthesis is also examined and it is shown that such synthesis not only *did* not take

place, it also *could* not have happened because Neo-Platonism rejected the prevailing Greek tendency to disparage the infinite. Plotinus held that the One Who does not think is beyond intellect. We show that since Plotinus did not disparage the Infinite, he did not have the "Greek goblet of finitude" in the first place, which he could have filled with Indian wine. What is more, in Plotinus' thought there is no place for the *fundamental Indian intuition* that regards "individuation of consciousness as the origin of cosmos and cause of multiplicity." For one, the fact that *nous* i.e., soul or intellect is accorded the second and not the first place in Neo-Platonic hypostases is itself enough indicator of the fact that the first principle is beyond intellect. So, the One is not only beyond thought but also beyond self-thought.

Kamālī's work, a small portion of which is critically examined in this paper, stands out in many ways. In the context of Pakistani intellectual history, he is among few writers who have made serious attempts not only to elaborate and interpret Iqbal's thought but also to develop it. His attempt to construct a philosophy truly in line with fundamental Islamic intuition, discover its three foundations (infinite being, transcendence, and relation), *destrukt* the whole Muslim metaphysical tradition is highly original and very remarkable. However, we

identify some problems, of historical and philosophical nature, in his analyses and claims. These flaws put a question mark over the feasibility of his larger project of creating a truly Islamic philosophy. However, despite the ambiguities involved in the notion of "fundamental Islamic intuition," its remaining two ingredients namely transcendence and relation demand full-scale treatment. So does his remarkable set of essays on Muslim theories about the nature of space and time.

اس مقالے کا مقصد پروفیسر عبد الحمید کمالی مرحوم کے حقیقی مسلم فلسفے کے منصوبے پر توجہ مرکوز کرتے ہوئے ان کے فلسفیانہ کام کا تنقیدی تعارف پیش کرنا ہے۔ یہاں ان کے اس دعوے کا جائزہ لیا جائے گا کہ نوافلاطونیت کا اثر قبول کر لینے کے بعد مسلم فلاسفہ "اساسی اسلامی وجدان" کے جادۂ صواب سے ہٹ گئے۔ یہ وجدان ان کی نگاہ میں تین اصولوں کی شکل میں مجسم ہو کر سامنے آتا ہے: وجودِ غیر متعین، تنزیہ اور نسبت۔ زیرِ نظر مقالے میں کمالی صاحب مرحوم کے تاریخِ فکر سے متعلق اس دعوے پر بھی نگاہ ڈالی جائے گی کہ خود نوافلاطونیت ہندی اور یونانی فکری رجحانات کی تالیف سے عبارت تھی؛ کیوں کہ اس میں ہمیں 'لامتناہی' کی تحقیر ملتی ہے اور یہ وجود کو شعور تک محدود کر دیتی ہے۔ مسلم مابعد الطبیعات کی اس تنقید کا تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامی میں علامہ اقبال کے موقف سے مختصر موازنہ بھی پیش کیا جائے گا؛ کیوں کہ خود کمالی صاحب اپنے کام کو اقبال کے فکری منصوبے کی ایک توسیع کے طور پر دیکھے جانے کے خواہش مند تھے۔ مسلم اور یونانی فکر کے مطالعے کی روشنی میں ہم اس مقالے میں دکھانا چاہیں گے کہ کمالی کی تنقید درست نہیں۔ چناں چہ یہاں واضح کیا جائے گا کہ مسلم مفکرین و متکلمین و صوفیہ نہ تو وجودِ لامحدود کے انکاری تھے اور نہ ہی کوئی ایسا ثبوت ملتا ہے کہ ان سب کے نزدیک بنیادی فلسفیانہ اور الٰہیاتی مقالے کا مقام 'شعور' کو دیا گیا ہو۔ یہ مقامِ اولیت در حقیقت ان کے ہاں توحید یا عدمِ تحیز کو دیا گیا اور باقی تمام صفاتِ خداوندی کو انھی مقولات سے مستنبط کیا گیا۔ ہم اس مقالے میں ہند-یونانی تالیف کے دعوے کا بھی جائزہ لیں گے اور بتانے کی کوشش کریں گے کہ نہ صرف ایسی کسی تالیف کا تاریخی وجود نہیں بلکہ منطقی طور پر ایسا ہو بھی نہیں سکتا تھا کیوں کہ نوافلاطونیت میں سرے سے وہ عنصر ہی نہیں پایا جاتا جس کے ہندی وجدان کے

ساتھ ملنے پر ہند-یونانی تالیف وجود میں آسکتی۔ چناں چہ افلوطین 'لامحدود' کو ناقص قرار دینے کے غالب یونانی رجحان کا پیرو نہیں بلکہ مخالف تھا۔

یہ مقالہ تین حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے میں کمالی صاحب کے حیات و آثار کا مختصر تعارف دیا گیا ہے؛ جب کہ دوسرے اور تیسرے اجزا میں بالترتیب ہم ان کے دلائل کو پیش کریں گے اور تنقیدی جائزہ لیں گے۔[۱]

## حصہ اول:

# تعارف

## حیات و آثار

عبدالحمید کمالی ۱۰/ دسمبر ۱۹۳۳ء کو شمالی ہند کے شہر بجنور میں پیدا ہوئے،[۲] ان کے والد اللہ بخش کمالی ماہرِ ریاضیات اور ماہرِ تعلیم تھے۔ انھوں نے حیدر آباد، دکن کے مختلف تعلیمی اداروں میں تعلیم پائی۔ وہیں کی جامعہ عثمانیہ میں ہندی فلسفے میں ان کی شدید دل چسپی پیدا ہوئی۔ اس زمانے میں جن اساتذہ کا اثر انھوں نے زیادہ قبول کیا ان میں قدیم ہندی فلسفے کے مصنف پنڈت موہن لال ماتھر، ڈاکٹر میر ولی الدین اور خلیفہ عبدالحکیم شامل تھے۔ ۱۹۵۹ء میں خلیفہ عبدالحکیم کی وفات تک ان سے کمالی کی رفاقت قائم رہی۔ ان کا خاندان ۱۹۴۸ء میں ہجرت کے بعد کراچی میں آباد ہو گیا اور کمالی صاحب نے کراچی یونی ورسٹی سے فلسفے میں اختصاصی تعلیم مکمل کی، جہاں انھیں فلسفے کے معروف اساتذہ ایم ایم احمد اور ایم ایم شریف سے پڑھنے کا موقع ملا۔

فلسفے اور تصوف کے علاوہ عبدالحمید کمالی کی دل چسپی سماجی علوم خصوصاً عمرانیات اور سیاسیات سے ہمیشہ قائم رہی۔ ۱۹۶۲ء میں وہ اقبال اکیڈمی سے محقق کی حیثیت سے منسلک ہوئے اور اگلے برس اقبال ریویو کی ادارت

---

۱- اپنی ابتدائی صورت میں یہ مقالہ ۲۰۱۳ء میں شنگھائی میں "مابعد الطبیعات: مشرق و مغرب" بین الاقوامی کانفرنس میں پڑھا گیا۔ ۲۰۱۵ء میں کمالی صاحب کی وفات سے قبل ہم نے اس مقالے کا ایک ڈرافٹ ان کی خدمت میں پیش کیا تھا جس پر انھوں نے حوصلہ افزائی کے ساتھ چند اہم نکات میں ہماری رہ نمائی اور اصلاح بھی فرمائی تھی۔ ہماری خواہش ہے کہ یہ ادنی کاوش ان کے فکری کام کو پیش کی جانے والی ایک خراجِ تحسین کی کوشش سمجھی جائے۔

۲- دیکھیے کمالی صاحب کا خود نوشت سوانحی مضمون "مشاہدات و تاثرات" مشمولہ **مقالاتِ عبدالحمید کمالی**، تدوین، انجینئر مسعود اصغر کمالی (لاہور: مجلس ترقیءادب، ۲۰۱۵ء) ۴۳-۲۹۔

سنبھالی۔ ۱۹۷۳ء تک کمالی اکادمی کے ڈائریکٹر کے فرائض انجام دیتے رہے۔

عبدالحمید کمالی کا تحریری کام معتدبہ اور مابعد الطبیعات، نفسیات، سماجی وسیاسی فلسفے، اسلامیات، فلسفۂ تاریخ، اخلاقیات، اقتصادیات، تاریخ و تحریکِ پاکستان کے متعلق موضوعات پر محیط ہے۔ ان کے لکھنے کا اسلوب، خصوصاً فلسفیانہ مقالات میں، عسیر الفہم ہے، شاید یہی وجہ ہے کہ ان کی تحریریں اس توجہ سے محروم رہیں جو اس پائے کے کسی مفکر کا استحقاق سمجھی جانی چاہیے۔ ہماری معلومات کی حد تک ان پر صرف دو مقالے سپردِ قلم کیے گئے ہیں۔[۳] چناں چہ زیرِ نظر مقالے کا مقصد کمالی صاحب مرحوم کے کام کو سامنے لانا بھی ہے۔

## اول: مابعد الطبیعات اور کونیات

اساسی اسلامی وجدان پر تین مقالات[۴] اور دیگر فلسفیانہ مضامین جن میں مسلم کونیاتی اور مابعد الطبیعاتی روایت کا تنقیدی جائزہ اور روحِ اسلام اور جدید ترین فلسفیانہ تحقیقات سے مطابقت رکھتی نئی مابعد الطبیعات کی تشکیل کے تین اساسی ستونوں کی بنیاد رکھنے کی کوشش کی گئی ہے:

۱۔ "ماہیتِ خود آگہی اور خودی کی تشکیل۔"

---

۳۔ رچرڈ ڈی اسمٹ (Richard de Smet) کے قلم سے کمالی صاحب ایک مقالے کی تلخیص معروف مجلے "مسلم ورلڈ میں ۱۹۶۲ء میں شائع ہوئی۔ ہماری معلومات کی حد تک اب تک ان کی فکر پر صرف دو تحقیقی مقالات شائع ہوئے ہیں۔ ان دونوں کے مصنف پروفیسر عبدالحفیظ فاضلی ہیں: عبدالحفیظ فاضلی، "مسئلہ ذات وصفات"، **اقبالیات**، لاہور، ۴۰: ۳ (جولائی-ستمبر، ۱۹۹۹ء)، ۲۸-۴۳؛ دوسرا مقالہ انگریزی زبان میں مسلم علم الکلام میں مسئلہ صفات کے آغاز کے متعلق کمالی اور ہیری وولفسن (Harry Wolfson) کے افکار کے تقابلی جائزے پر مشتمل ہے۔ دیکھیے:

Abdul Hafeez, "H. A Wofson and A.H. Kamali on the Origin of the Problem of Divine Attributes in Muslim Kalam" *Iqbal Review* 40: no. 3 (October 1998): 81-96.

البتہ اس مقالے میں فاضل مصنف کی توجہ کا مرکز کمالی سے زیادہ وولفسن رہا ہے۔ خود ہم کمالی صاحب کے ذات وصفات کی اصطلاحات پر تنقیدی آرا کا ایک تعارف اور تنقیدی جائزہ اپنے ایک مقالے میں پیش کر چکے ہیں۔ دیکھیے:

Qaiser Shahzad, "Ibn 'Arabi's Contribution to the Ethics of Divine Names," Islamic Studies 43: 1 (2004): 5-39.

۴۔ یہ تینوں مقالات سب سے پہلے سن تریسٹھ اور پینسٹھ میں اقبال ریویو میں شائع ہوئے۔ پھر انھیں دیگر مقالات کے ساتھ بزمِ اقبال لاہور سے ڈاکٹر وحید عشرت مرحوم کی ادارت میں "اقبال اور اساسی اسلامی وجدان" کے عنوان سے ۱۹۹۷ء میں شائع کیا گیا۔ زیرِ نظر مقالے میں ہم اسی مجموعے کے صفحات نمبروں کا حوالہ دیں گے۔

۲۔ ”مرتبۂ ذاتِ حق، فلسفۂ خودی اور اساسی اسلامی وجدان“

۳۔ ”مقولۂ صفات اور حقیقتِ اسماء“

کمالی مسلم مفکرین کی یونانی فلسفے سے اثر پذیری کے شدید ناقد ہیں۔ اس کے ساتھ ہی وہ ایک ایسے فلسفۂ خودی کی بنیاد رکھنے کی کوشش بھی کرتے نظر آتے ہیں جو ان کی نظر میں ”اساسی اسلامی وجدان“ کے مطابق ہو۔ یہ تین عناصر یا ستون وجود غیر متعین، تنزیہہ اور نسبت ہیں۔ ہماری رائے میں یہی تین مقالات کمالی صاحب کے فلسفیانہ منصوبے کی نمائندگی کرتے ہیں۔ زیرِ نظر مقالے میں مرکزِ توجہ بنیادی طور پر تو یہی تین مقالات ہیں البتہ حسبِ ضرورت ان کی دیگر تحریروں کا بھی حوالہ دیا جائے گا۔

تحریروں کے اسی مجموعے میں ان کے دو انگریزی میں لکھے گئے مقالات "Knowledge of the External World" اور "Sufism and the Modern Thought" بھی ذکر کیے جا سکتے ہیں[۵]۔ ان مقالات میں ہمیں مصنف کے فکری فرضیوں اور ذہنی رجحانات کی جانب اہم رہ نمائی ملتی ہے۔ ۱۹۸۷ء سے ۱۹۹۱ء کے دوران کمالی نے مسلم فلسفۂ زمان و مکان پر متعدد وقیع مقالات سپردِ قلم کیے۔ ان کا مختصر تعارف ذیل میں پیش کیا جاتا ہے:

- اپنے مقالے ”مقولاتِ زمان و مکان کا اسلامی کونیاتی وجدان میں مقام“ میں کمالی نے مسلم مابعد الطبیعات کی تاریخ کا ایک تجزیہ پیش کیا ہے اور اسے تین ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ الفارابی اور ابنِ سینا جیسے فلاسفہ نے نظریۂ صدور پر مبنی فکری سانچہ قبول کر لیا جس کے مطابق ”ساری کائنات واسطوں در واسطوں کے نظام کے علاوہ کچھ اور متصور نہ ہوئی تھی۔“[۶] یہ نظریہ اسلامی وجدان کے خلاف تھا، چناں چہ امام غزالی نے، جنھیں کمالی مسلم مابعد الطبیعات کی تاریخ کا دوسرا سنگِ میل قرار دیتے ہیں، اس مصالحانہ کونیات کا ابطال کیا۔ لیکن بہ قول ان کے نظریہ صدور پر مبنی کونیات کے ابطال میں غزالی اس قدر آگے بڑھ گئے کہ کائنات سے ہر قسم کے نظم و ضابطہ کا خاتمہ ہوتا نظر آیا۔“[۷] اور مسلم فکر ایک بحران میں پھنس گئی۔ اس بحران سے نکلنے کا راستہ امام غزالی کے بھائی احمد الغزالی کے ایک شاگرد ابولمعالی الہمدانی اور پھر ابنِ

---

۵۔ یہ دونوں مقالات ان کی کتاب *Self and Social Experience* (Lahore: Bazm-e-Iqbal, 1992) میں شائع ہو چکے ہیں۔

۶۔ عبد الحمید کمالی، **اقبال اور اساسی اسلامی وجدان**، مرتب، ڈاکٹر عشرت وحید (لاہور: بزم اقبال، ۱۹۹۷ء)، ۱۱۹۔

۷۔ نفس مصدر، ۱۲۰۔

رشد نے دکھایا۔ اقبال کے اس قول میں کہ کائنات کو "چیزوں" کی بجائے "فعل" کی حیثیت سے دیکھا جانا چاہیے، کمالی کو کونیات کا یہی تیسر القطۂ نظر دکھائی دیتا ہے۔

- "اسلامی کونیاتی وجدان میں زمانِ حادث اور تصورِ لامتناہیت": یہاں کمالی ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم پذیر ہونے والے زمان کا اس مقالے میں تجزیہ کرتے ہیں۔ ان کے مطابق زمان کی ماہیت محض ترتیب سے نہیں بلکہ ایک خاص طرح کی ترتیب یعنی ترتیبِ علت و معلول سے عبارت ہے۔ وہ زمان کی غیر تقسیم پذیر "آنات" میں معروضی تقسیم کا جائزہ لیتے ہیں اور اس دوران ان کا من پسند موضوع یعنی یونانی فکری سانچوں کی تنقید بھی در آتا ہے؛ کیوں کہ ان کا کہنا ہے کہ "آنات" کو ہیلینیی تصورات "قوت و فعل" کی روشنی میں سمجھا نہیں جاسکتا۔ مقالے میں ان کا زیادہ تر انحصار امام فخر الدین رازی کی کتاب المباحث المشرقیة میں پائی جانی والی تصورِ زمان پر مابعد الطبیعاتی بحث پر ہے۔ زمان کو پیمائشِ حرکت کے مترادف قرار دینے والے مقبولِ عام تصور پر تنقید کے باعث کمالی امام رازی کی تعریف کرتے ہیں۔ امام رازی کا فلسفۂ مکان بھی اسی مقالے میں زیرِ بحث آتا ہے اور یہاں رازی کا یہ کارنامہ سامنے لایا جاتا ہے کہ انھوں نے تصورِ مکان کو مادے کے تصور سے آزاد کرایا۔ آخر میں کمالی زمان و مکانِ مخلوق اور زمان و مکانِ الٰہی پر گفت گو کرتے ہیں۔
- "ماہیتِ مکان اور وجودیت کا اسلامی فرقان" اس مقالے کا آغاز اس بات پر اظہارِ افسوس سے ہوتا ہے کہ رازی کے بعد جنھوں نے زمان و مکان کے یونان زدہ تصورات سے چھٹکارا حاصل کرنے کی کلید دریافت کر لی تھی، مسلم مابعد الطبیعات ایک بار پھر جمود کا شکار ہوگئی۔ یہاں کمالی مسلم تصورِ مکان کی ایک اہم جہت کی وضاحت کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو ان کے نزدیک ارسطاطالیسی تصور کے بالکل مخالف ہے۔ وہ ہمیں بتاتے ہیں کہ ارسطو نے آخر کار مکان کو امتداد تک محدود کر دیا تھا اور بعد میں اس مساوات کی قبولیت بالآخر اس عقیدے پر منتج ہوئی کہ مکان کوئی حقیقی وجود نہیں رکھتا اور اس کی حیثیت محض ایک التباس کی سی ہے۔ جیسا کہ مذکورہ بالا تین مقالات سے واضح ہوتا ہے کہ کمالی کا کامل رجحان واقعیت پسندی کی جانب ہے اور وہ ہر اس تصور یا نظریے کو جڑ سے اکھاڑنا چاہتے ہیں جس کا کچھ بھی میلان مثالیت پسندانہ انکارِ حقیقتِ زمان و مکان کی جانب ہو۔ ان کے خیال میں مسلم مابعد الطبیعات کا نقطۂ آغاز مکان کی ناقابلِ تقسیم اکائیوں کی حقیقت کے وجدان سے ہوتا ہے اور اسی طرح یہ فکر زمان کو بالآخر ناقابلِ تقسیم آنات سے عبارت سمجھتی ہے۔ مقالے کے اخیر میں کمالی نے غیر اقلیدسی ہندسے کی

نمو میں نصیر الدین طوسی کے کردار سے بحث کی ہے۔

- کمالی کی واقعیت پسندی سب سے زیادہ ان کے مقالے " حکمتِ الٰہیہ کی روشنی میں ماہیتِ زمان اور مقدّرِ انسانی ": میں زیادہ کھل کر سامنے آتی ہے کہ یہاں وہ حتمی تقدیرِ انسانی کے حوالے سے فلسفۂ زمان کو زیرِ بحث لاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ زمان کو نہ تو وہم قرار دیا جاسکتا ہے اور نہ ہی تجریدِ محض بلکہ وہ خود اشیا کی ایک ناگزیر جہت ہے۔ "تاریخیت پسند" مفکرین اور زمان ومکان کی دنیا کو التباس سمجھنے والے صوفیہ کمالی کا ہدفِ تنقید بنتے ہیں۔ لیکن مذکورہ بالا مقالات کی نسبت یہ مقالہ فلسفیانہ کم اور مذہبی نوعیت کا زیادہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں کمالی اپنے دیگر مقالات کے نتائجِ تحقیق کے مذہبی مضمرات سامنے لاتے دکھائی دیتے ہیں؛ مکان وزمانِ اخروی خاص طور پر ان کی توجہ کا موضوع بنتے ہیں۔

یہ بات واضح ہے کہ مذکورہ بالا مقالات میں سے ہر ایک میں کمالی اپنے فلسفیانہ خیالات کا اظہار کسی خاص مسلم مفکر کو موضوعِ بحث بناتے ہوئے اور اس کے کام کی نئی تاریخی توجیہ پیش کرتے ہوئے کرتے ہیں۔ ان فلسفیانہ خیالات کے علاوہ یہ منفرد تاریخی توجیہات بھی کمالی کی تحریروں کو قابلِ قدر، لائقِ توجہ اور دل چسپ بناتی ہیں۔ چناں چہ کمالی نے بہت سے ایسے مسلم مفکرین میں انفرادیت اور نیاپن دکھانے کی کوشش کی ہے جن کے متعلق یہ نہیں سمجھا جاتا کہ مسلم فکر کی تاریخ میں انھوں نے کوئی نئی راہ اختیار کی۔ غزالی پر اپنی تنقید کے باوجود کمالی نے ان کی آرا کی فلسفیانہ اہمیت سے انکار نہیں کیا۔

کمالی نے عمرانی، سیاسی اور اخلاقی فلسفے پر بھی کچھ تحریریں چھوڑی ہیں، لیکن زیرِ نظر مقالے کے موضوع کی حدود کے پیشِ نظر ہم ان کا تعارف یہاں پیش نہیں کرسکتے۔

## کمالی اور حقیقی اسلامی فلسفے کا منصوبہ

جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا، اس مقالے کا بنیادی مقصد ان کے ۱۹۶۳ء میں شائع شدہ تین مقالات "ماہیتِ خود آگہی اور خودی کی تشکیل" مرتبہ ذاتِ حق: فلسفۂ خودی اور اساسی اسلامی وجدان: اور "مقولۂ صفات اور حقیقتِ اسماء" کے مطالعے سے سامنے آنے والے کے 'حقیقی اسلامی فلسفے' کی تشکیل کے فکری منصوبے کا جائزہ لینا ہے۔

آغاز میں ہم کمالی کے فکری منصوبے کی ساخت اور دلائل کا خلاصہ بیان کریں گے۔ بہ غرضِ تسہیل اور تنقید ہم اسے تین موضوعات میں تقسیم کر رہے ہیں۔

۱۔ کمالی صاحب کا خیال ہے کہ ان کی فلسفیانہ تحریریں اسی فکری روایت کا حصہ ہیں جس کی اوجِ کمال

محمد اقبال کی صورت میں سامنے آئی۔[۸] چناں چہ اقبال کی تحریروں کے اقتباسات اور ان پر تبصرے کمالی کے ہاں بہ کثرت ملتے ہیں۔ چناں چہ کمالی کے خیالات کا اقبال کے ہاں پائے جانے والے متعلقہ مباحث سے موازنہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ کمالی کے پیشِ نظر 'اسلامی فلسفے' کی کسوٹی ان کا 'اساسی اسلامی وجدان' کا تصور ہے۔ اس وجدان کا مشمول وہ 'وجودِ غیر محدود' بتاتے ہیں۔[۹] "مقولاتِ زمان و مکاں کا اسلامی کونیاتی وجدان میں مقام" میں ہمیں بتاتے ہیں کہ اسلام کا اساسی کونیاتی رویہ خدا اور مادی کائنات کے درمیان واسطے {یعنی عقولِ عشرہ} فرض کرنے سے انکاری ہے۔[۱۰] خدا نے کائنات کو بلاواسطہ تخلیق کیا اور اس عملِ تخلیق کے دوران میں وہ ذات سے غیر ذات نہیں بنا۔ اس حوالے سے ان کے درجِ ذیل تین بیانات قابلِ ذکر ہیں:

اول: "ثقافتِ اسلامیہ کے تاروپود میں دو ہی تصور ہیں جو اساسی ہیں۔۔۔ {۱} وجودِ حقیقی ایک ہے اور {۲} وہ غیر محدود ہے، منقطع الاشارہ والوجدان ہے۔ اس کی طرف کوئی نسبت درست نہیں، کوئی توصیف اس کو تسخیر نہیں کر سکتی۔"[۱۱] اس بیان کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: {الف} وجودیاتی {وحدت و لا محدودیت} اور {ب} علمیاتی: جانا نہ جاسکنا اور بیان نہ کیا جاسکنا۔ وجودیاتی جہت نظریۂ صدور کو خارج از امکان بناتی ہے جس کی رو سے عالم مادہ و تعدد عدم سے وجود میں آنے کی بجائے خدائے واحد کے خود کو تعینات عطا کرنے کے نتیجے کے طور پر خود اس میں سے ہی بر آمد ہوتا ہے۔ علمیاتی جہت خدا کی جانب صفات کا انتساب ناممکن بناتی ہے

دوم: مذکورہ بالا تجزیے کی روشنی میں ہم یہ بھی سمجھ سکتے ہیں کہ وجودِ حقیقی کے دو مزید عناصر 'ماورائیت' اور 'نسبت' کس طرح 'وجودِ لا محدود' کے تصور سے مستنبط کیے جاسکتے ہیں۔ یہ دو عناصر دراصل باہم منسلک ہیں: ماورائیت خدا اور غیر خدا کے مابین پائی جانے والی مطلق

---

۸۔ "میرا خیال ہے ان مضامین یا مقالات میں، میں نے مسلم فکر کی اس روایت کے سلسلے میں کام کیا ہے جس کی اہم کڑی اقبال تھے۔" کمالی، "مشاہدات و تاثرات"، ۱۴۱۔

۹۔ دیکھیے: کمالی، **اقبال اور اساسی اسلامی وجدان**، ۵۱۔

۱۰۔ نفس مصدر، ۱۱۹۔

۱۱۔ نفس مصدر، ۵۔۶۔

غیریت کا نام ہے۔ جب کہ "نسبت" کا مقولہ کمالی کلام کے روایتی تصورِ صفت کی جگہ استعمال کیے جانے کی تجویز کرتے ہیں۔ اور اپنے مقالے مقولۂ صفات اور حقیقتِ اسما میں کمالی یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ اساسی اسلامی وجدان کی پیروی خدا کو نام دینے کی اجازت تو دیتی ہے لیکن ذات وصفات کی اصطلاح کے استعمال کی نہیں۔ یونانی فکریات سے ماخوذ یہ مقولات ماورائیت پر مبنی کونیات سے لگا نہیں کھاتے اور ہمہ اوست کے تصور کی جانب لے جاتے ہیں؛ کیوں کہ "کوئی صفت اپنے موصوف سے ماورا نہیں ہوتی، نہ کوئی موصوف اپنی صفت سے ماورا ہوتا ہے۔"[۱۲] دوسری جانب اگر ہم قرآنی اصل رکھنے والا تصورِ اسم استعمال کریں تو ہم ماورائیت کے جوہری تصور کی حفاظت کر سکتے ہیں؛ کیوں کہ اس صورت میں 'نسبت' کا تصور درمیان میں آجاتا ہے۔ اور نسبت ہمیشہ دو اشیا کے درمیان ہی پائی جاسکتی ہے۔

سوم: مذکورہ بالا نکتہ اس امر کی جانب ہماری رہ نمائی کرتا ہے کہ مقولۂ نسبت کی مدد سے "صفت-موصوف کی الہیاتی زبان کو "اسم-مسمّٰی" کی زبان سے بدل دینے کی تجویز منطق اور اس کے ارتقا کے متعلق کمالی صاحب کے خیالات سے کس طرح منسلک ہے۔ قدیم یونانی منطق موضوع-محمول کا منطق تھا جس کی پیروی صفت-موصوف پر مبنی الٰہیات تک لے جاتی ہے، جو کمالی کے دعوے کے مطابق آخر کار ہمہ اوست کا دروازہ کھولتی ہیں۔ جب کہ معاصر ماہرینِ منطق نسبتوں یا اضافتوں کے تصور پر مبنی منطق (Logic of Relations) سامنے لائے ہیں۔ سادہ الفاظ میں منطقِ اضافات کے حالیہ مباحث کے حوالے سے مضمرات کو یوں بیان کیا جاسکتا ہے: الف اور ب کے درمیان نسبت، اضافت یا تعلق تب ہی پائی جاسکتی ہے جب ان کے درمیان کامل غیریت اور ماورائیت پائی جاتی ہے۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا، موضوع و محمول کے منطق میں یہ خاصیت نہیں۔ منطق میں ہونے والی معاصر تحقیقات کے الہیات کے مضمرات کی روشنی میں مسلم مابعد الطبیعات، کونیات اور الہیات کی تشکیلِ جدید کی جانب توجہ دلانا ہماری نگاہ میں کمالی صاحب کا اہم ترین کام ہے۔ اگرچہ معاصر مغربی

---

۱۲- نفس مصدر، ۷۷۔

فکر میں اس سے حیرت انگیز حد تک متوازی موقف ہمیں برٹرینڈ رسل کے ہاں مل جاتا ہے۔[۱۳] مثالیت پسند فلسفی براڈلے کے ہاں مبینہ طور پر پائے جانے والے "داخلی اضافات" پر جدید ریاضیات اور منطق کی روشنی میں رسل کی تنقید کا اصل سبب یہ تھا کہ یہی نظریہ اس کے نزدیک براڈلے کے وحدتِ مطلق اور انکارِ تعدد کی بنیاد تھا۔

۳۔ کمالی کا دعوی ہے کہ مسلم فلاسفہ، متکلمین اور صوفیہ نے خدا کے وجودِ لامحدود کو شعورِ ذات کے مساوی سمجھ لیا۔ نتیجتاً ایسی مابعد الطبیعات، کونیات اور الٰہیات پروان چڑھی جو اساسی اسلامی وجدان سے کوسوں دور تھی۔ ان مفکرین سے سرزد ہونے والی یہ سب سے زیادہ غیر اسلامی حرکت تھی اور اس کے نتیجے میں وہ اساسی اسلامی وجدان کے تین عناصر {وجودِ لامحدود، تنزیہ اور نسبت} پر سمجھوتہ کر بیٹھے۔ تفصیلات کچھ یوں ہیں:

اول: مسلم مفکرین کو "خداوند میں محض شعور نظر آیا اور اس شعور میں آرزو بھی دکھائی دی اور وہ آرزو خود اپنے آپ کو دیکھنا مدرَک ہوئی۔"[۱۴] وجود کو شعور کے سوا کچھ نہ سمجھنے کا سیدھا سادہ مطلب اساسی اسلامی وجدان کے پیش کردہ "وجود لامحدود" کے بنیادی تصور سے انحراف تھا۔ چناں چہ ہمارے مفکرین نے حدودِ شعور سے محدود شدہ وجود کے تصور پر اپنی وجودیات کی بنیاد رکھی۔ یونان سے ماخوذ یہ تصور "بلاشبہ وجودِ غیر محدود" کا تصور نہیں ہے بلکہ ایک متعین وجود کا تصور ہے جو ایک آرزو سے مشروط و مقید ہے۔[۱۵]

یہاں مذکور آرزو سے کمالی کا اشارہ مسلم صوفیہ اور بعض فلسفیوں کے ہاں پائے جانے والے اس خیال کی جانب ہے کہ مقصدِ تخلیقِ کائنات یہ تھا کہ خدا اپنی ذات کو کسی اور کی صورت میں دیکھ اور جان سکے۔ اس خدائی آرزو کو حقیقتِ مطلق سمجھ لینے میں کمالی کو دو مسائل نظر آتے ہیں:

۱۔ "اپنے نظارہ میں آپ محو ہونا، یہ ایک مخصوص حالِ وجود یا شانِ حقیقت ہے، کل حقیقت نہیں، اس لیے اس کو مطلقیت کے مترادف یا مساوی کسی طور قرار نہیں دیا جاسکتا۔"

۲۔ "ہمارے حکماء اشراق نے اسی حال یا شانِ وجود کو آخری حقیقت قرار دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وجود کے

---

13– Bertrand Russell, *My Philosophical Development* (London: Unwin, 1959), 42-48.

۱۴– کمالی، **اقبال اور اساسی اسلامی وجدان**، ۷۔

۱۵– *نفس مصدر*۔

باقی جتنے احوال و کوائف ہیں ان سب کا ماخذ یہی قرار پایا، چناں چہ کثرت کا وجود بھی اسی کے سبب سے ہے۔"[۱۶] چناں چہ ہم دیکھ سکتے ہے کہ وجود و شعور کی مساوات نے کس طرح مسلم مفکرین کو اساسی اسلامی وجدان کے صراطِ مستقیم سے بھٹکادیا۔ البتہ یہ دیکھنا باقی ہے کہ اسلامی وجدان کے تقاضوں سے انحراف کے علاوہ فلسفیانہ نقطۂ نظر سے مذکورہ مساوات میں کیا خامی ہے۔

دوم: وجود اور شعور کی مذکورہ مساوات پر کمالی صاحب کا بنیادی فلسفیانہ اعتراض یہ ہے کہ شعورِ خداوندی کے بے شمار تعینات میں سے شعور ہی کو تعینِ اول کا درجہ دینے کے لیے کیوں منتخب کر لیا گیا؟ چناں چہ وہ سوال اٹھاتے ہیں: "کیا ضروری ہے کہ حقیقتِ اصلی یا شعور کا پہلا تعین شعورِ ذات ہی ہو۔ شعورِ غیر ذات کیوں نہ ہو؟ پھر یہ کیا ضروری ہے کہ تعین ذات وغیر ذات کی نسبتوں ہی میں تمام ہو، کچھ اور بھی ہو سکتا ہے جو نہ ذات ہو نہ غیر ذات؟" [۱۷]

سوم: وجودِ محدود پر مبنی کونیات کی رو سے تخلیقِ کائنات میں "اگیان" یا "جہل" کے کردار کے حوالے سے کمالی کا موقف قابلِ ذکر ہے۔ وجودِ خداوندی کی پہلی تحدید بلاواسطہ معرفتِ ذات یعنی خود کو اپنے آپ میں دیکھنا اور جاننا تھی۔ خود کو اپنے آپ سے باہر کسی اور موجود میں دیکھنے کی آرزو وجودِ خداوندی کی دوسری تحدید یا تعین بن جاتی ہے۔ یہاں کمالی کا دعوی یہ ہے کہ پہلی سے دوسری تحدید تک کا سفر اگیان یا ظلمت کے بغیر ممکن نہیں۔ یعنی خدا جب تک بلاواسطہ معرفتِ ذات سے قطعِ نظر نہ کرے اسے بالواسطہ معرفتِ ذات حاصل نہیں ہو سکتی۔ وہ غیر میں خود کو تب ہی دیکھ سکتا ہے جب خود کو اپنے آپ میں دیکھنا بند کر دے۔

اس دعوے کی مدد سے کمالی مسلم فکر میں ہندی اثرات دکھانے کی کوشش کرتے ہیں۔

چہارم: جن نظریات کے زیرِ اثر مسلم مفکرین نے مذکورہ بالا تصور پیش کیا کمالی کے دعوے کے مطابق اپنی اصل میں وہ خالص ہندی نہیں بلکہ ہندی و یونانی ذہنیتوں کے درمیان ایک غلط قسم کی تالیف کا نتیجہ تھے جو اسکندریہ میں وجود میں آئی۔ وہ بتاتے ہیں کہ ایمبیدوکلیز کے علاوہ تمام یونانی مفکرین "کامل" کو "محدود / متناہی" کے مترادف قرار دے کر "لامحدود / لامتناہی" کی تحقیر کرتے ہیں جب کہ ہندوؤں نے، مسلمانوں کی مانند حقیقتِ مطلقہ کے

---

۱۶۔ نفس مصدر۔

۱۷۔ نفس مصدر، ۲۲۔

لا محدود ہونے کا وجدان رکھنے کے باوجود، وجود کو شعور تک محدود کر دیا۔ چناں چہ اسکندریہ میں "وجود بالحدود کے یونانی تصور میں فکرِ ہند کا جام اس طرح بھرا گیا کہ وجود کی کل ماہیت شعور کو قرار دے دیا گیا۔"(۱۸)

اس فلسفے کے نعم البدل کے طور پر کمالی ایسے فکری مقدمات پیش کرتے ہیں جن کی مدد سے شعورِ ذات کے ایسے اصول کی جانب رہ نمائی مل سکتی ہے جہاں "ذات شعورِ ذات میں تمام نہیں ہوتی، ذات محض احساسِ خودی پر مشتمل نہیں رہتی" بلکہ اس سے بڑھ کر بہت کچھ ہوتی ہے یہ ارادہ بھی ہوتی ہے، یہ بے پابند بھی ہوتی ہے، بے صورت بھی ہوتی ہے، بے حد بھی ہوتی ہے۔ ایسی ذات یا ایسا وجود اصل فلسفۂ خودی کا موضوع ہے اور ایسے وجود سے ہی ہم اصولِ کائنات و حقیقت اخذ کر سکتے ہیں... ہمیں اپنے فلسفہ کی تعمیر اس اصولِ عالیہ پر کرنی چاہیے کہ وجود لانہایت ہے، بے حد و بے روپ ہے... شعور اس کی فعلیتوں میں سے ایک فعلیت ہے" {ص-۲۸} مزید برآں "اس نے اپنی بے مثال حریت سے اس دنیا اور تمام دنیاؤں کو بنایا ہے؛ چوں کہ اس صنعت کے پیچھے کوئی آرزو نہیں جس کو پورا کیا جائے اس لیے تمام خلقیت محض اس کا خلوص ہے۔"(۱۹)

اور یوں مسلم مابعد الطبیعات کی تنقید کے ذریعے اور اسے نوافلاطونی اثرات سے پاک کرنے کے بعد ہم اصل فلسفۂ خودی کے پہلے اصول تک پہنچتے ہیں: وجود لا محدود اور تعینات سے پاک ہے۔ یہ اصول باقی دو اصولوں کے ساتھ مل کر حقیقی معنی میں اسلامی کہلانے کے مستحق فلسفے کی بنیاد بن سکتے ہیں۔

صفحاتِ بالا میں اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا کمالی صاحب کا موقف مسلم فکر کا ایک اچھوتا، فکر انگیز اور دل چسپ تنقیدی جائزہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اب ہمارے سامنے سوال یہ ہے کہ جن فلسفیانہ اور تاریخی دلائل پر اس موقف کی بنیاد ہے کیا وہ درست ہیں؟ ذیل کے صفحات میں پیش کی جانے والی گزارشات کا مقصد یہ دکھانا ہے کہ ایسا نہیں ہے۔

## حصہ دوم:

# تنقیدی جائزہ

مقالے کے اس حصے میں پیش کردہ تنقیدی جائزہ سطورِ بالا میں پیش کیے جانے والے ان چار نکات سے

---

۱۸- نفس مصدر، ۶۔

۱۹- نفس مصدر، ۲۹۔

بحث کرتا ہے جن کے اندر ہم نے کمالی صاحب کے اس اہم کام کا خلاصہ بیان کیا ہے۔

## ۱۔ اقبال اور کمالی

کمالی کے زیرِ نظر کام کی فکرِ اقبال کے موازنے کی بنیادی وجہ ان کا خود کو اقبال والی فکری روایت سے منسلک کرنا ہے۔ یہ مختصر تقابلی جائزہ ہم ان دو موضوعات کو ذہن میں رکھتے ہوئے لیں گے: اول: حقیقی اسلامی فلسفے کا منصوبہ اور تشکیلِ جدید الٰہیات۔ دوم: یونانی فلسفیانہ مزاج کے فکرِ اسلامی پر اثرات۔ اس جائزے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ان موضوعات پر کمالی کا کام کس حد تک جدت لیے ہوئے ہے۔

## تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ اور حقیقی اسلامی فلسفہ

"تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" کے دیباچے سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال جدید انسان کے محسوسات کا عادی ہو جانے کے باعث وارداتِ باطن کی اس مخصوص نوع کی اہلیت کھو بیٹھنے کے متعلق فکر مند تھے جو مذہب کے لیے یقین و ایقان کا آخری سہارا ہیں۔[۲۰] چناں چہ اقبال کا بنیادی محرک 'داخلی تجربے' کے امکان، نوعیت، مشمول اور نتائج و مضمرات کو جدید انسان کے شعور کے قریب لانے کی خواہش تھا۔ اس مقصد کے حصول کے لیے، ان کے بہ قول، لازم یہ ہے کہ "مذہب کی بہ دولت ہمیں جس قسم کا علم حاصل ہوتا ہے اسے سائنس کی زبان میں سمجھا جائے"۔[۲۱] اسی غرض کی جزوی تکمیل کی نیت سے وہ الٰہیاتِ اسلامیہ کی تشکیلِ جدید کا منصوبہ پیش کرتے ہیں۔ انسانِ جدید کی اس ذہنی مجبوری کے پاس میں جس کا ذکر دیباچے کی ابتدائی سطور میں ہوا، وہ ہمیں یہ بھی بتلاتے ہیں کہ مذکورہ فکری منصوبہ وہ 'اسلام کی روایاتِ فکر اور ان ترقیات کا لحاظ رکھتے ہوئے آگے بڑھانے کی کوشش کریں گے جو علمِ انسانی کے مختلف شعبوں میں حال ہی میں رونما ہوئی ہیں'۔[۲۲] اس سارے میں "روحِ قرآن" یا "اسلامی تہذیب و ثقافت کی روح" کے تصورات بنیادی کردار ادا کرتے ہیں، اور انھی کی روشنی میں اقبال مختلف نظریات کو رد یا قبول کرتے دکھائی دیتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ "تشکیلِ جدید" سے آخر مراد کیا ہے؟ اس سوال کا جواب چوں کہ اس انداز کے جائزے سے ہی حاصل ہو سکتا ہے جس میں اقبال اپنی تحریروں میں "تشکیلِ جدید کا کام" کرتے نظر آتے ہیں،

---

۲۰۔ دیکھیے: علامہ اقبال، **تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ**، ترجمہ، سید نذیر نیازی (لاہور: بزمِ اقبال، ۲۰۱۰ء)، ۳۵۔

۲۱۔ نفس مصدر، ۳۶۔

۲۲۔ نفس مصدر۔

اس لیے زیرِ نظر مقالے کی حدود و قیود میں اس پر تفصیلی گفت گو نہیں کی جا سکتی۔ اپنے مرکزی موضوع کے قریب رہتے ہوئے البتہ ہم اقبال کے ہاں "تشکیلِ جدید" کے مفہوم کی ایک عبوری سی شکل ضرور پیش کریں گے تاکہ کمالی کے فکری منصوبے کو اس کے ساتھ رکھ کر دیکھا جا سکے۔

اپنے تیسرے خطبے "ذاتِ الٰہیہ کا تصور اور حقیقتِ دعا" میں اقبال اشاعرہ کی جوہریت پر گفت گو کرتے اور اسے "ارسطو کے اس نظریے کے خلاف کہ کائنات ایک ساکن وجود ہے مسلمانوں کی ذہنی بغاوت کا پہلا اہم مظہر" قرار دے کر اس کی تعریف کرتے اور ان خطوط کی نشان دہی کرنے کا ارادہ ظاہر کرتے ہیں جن پر طبیعیات کی حد تک اس نظریے کی تشکیلِ نو ہونی چاہیے۔[۲۳] پھر اس تصور کی اہمیت اور کچھ خامیوں کی نشان دہی کرنے کے بعد وہ لکھتے ہیں: " اب یہ کام مستقبل کے علماے الٰہیات کا ہے کہ اس نظریے کو پھر سے اس طرح پیش کریں کہ وہ علمِ حاضر سے جس کا اپنا رجحان بھی اسی جانب ہے، قریب تر ہو جائے۔"[۲۴]

۵ر فروری ۱۹۲۸ کے اپنے ایک خط میں اقبال لکھتے ہیں: "ان لکچروں کے مخاطب زیادہ تر وہ مسلمان ہیں جو مغربی فلسفے سے متاثر ہیں اور اس بات کے خواہش مند ہیں کہ فلسفۂ اسلام کو فلسفۂ جدید کے الفاظ میں بیان کیا جائے۔ اور اگر پرانے تخیلات میں خامیاں ہیں تو ان کو رفع کیا جائے۔ میرا کام زیادہ تر تعمیری ہے اور اس تعمیر میں میں نے فلسفۂ اسلام کی بہترین روایات کو ملحوظِ خاطر رکھا ہے۔" [۲۵]

ایک اور خط میں اقبال نے لکھا: "علمانے فکرِ اسلامی کو فلسفۂ عہدِ حاضر کی روشنی میں از سرِ نو ترتیب دینے کی کوئی کوشش نہیں فرمائی، لیکن دنیاے اسلام کو جو حوادث پیش آ رہے ہیں ان کی بنا پر یقین ہوتا ہے کہ اس طرف توجہ ضرور ہو گی۔" [۲۶]

مذکورہ بالا اقتباسات کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ 'تشکیلِ جدید' کا کام دو مراحل پر مشتمل ہے:

اول: روحِ قرآن یا اسلامی ثقافت کی روح اور عقلی معیارات کی روشنی میں مسلم دینی فکر کے نظریات کی تحدید اور تنقیدی تجزیہ (چناں چہ دینی فکر میں ہر نظریہ تشکیلِ جدید کا مستحق نہیں)۔

دوم: علم کے متعلقہ شعبوں میں ہونے والی جدید ترین ترقیات کی زبان اور مقولات میں ان نظریات کا بیانِ نو

---

۲۳- نفس مصدر، ۱۲۱-۱۲۰۔

۲۴- نفس مصدر، ۲۴-۱۲۳۔

۲۵- مکتوب بنام غلام بھیک نیرنگ، **کلیاتِ مکاتیبِ اقبال** (دہلی: اردو اکادمی، ۱۹۸۸ء)، ۲: ۱۰۱۷۔

۲۶- مصدرِ سابق، ۶۲۷۔

اور ان میں موجود خامیوں کی اصلاح۔ یہیں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ تشکیلِ جدید علمِ جدید کے سامنے ایک ایجابی اور اصلاحی نوعیت کے ردِ عمل کا نام ہے جس میں بنیادی حیثیت اقبال کے ہی الفاظ میں 'پرانے حقائق کو جدید افکار کی روشنی میں بیان'(۲۷) کرنا ہے۔ یہ ان کے فکری منصوبے کی وہ جہت ہے جسے انھوں نے ایجابی کہا ہے، لیکن اس منصوبے کی ایک تنقیدی جہت بھی ہے جس کی جانب اشارہ انھوں نے خطبات میں ان الفاظ میں کیا ہے: "خطبات میں میری برابر یہ کوشش رہی ہے کہ مجوسیت کے ان غلافوں کو ہٹا کر جنھوں نے گویا اسلام کی حقیقی روح پر پردہ ڈال رکھا ہے۔۔۔ ہم اس کا صاف ستھرا چہرہ دیکھ سکیں۔"(۲۸)

پروفیسر کمالی کا فکرِ اسلامی کو یونانیت سے پاک کرنے کا خیال اقبال کے کام کی اسی تنقیدی جہت کو آگے بڑھانے کی ایک کوشش سمجھا جاسکتا ہے۔ جہاں تک فکرِ اقبال کی ایجابی جہت کا تعلق ہے جس میں بنیادی حیثیت معاصر انسان کی ذہنی مجبوریوں اور صلاحیتوں کو سامنے رکھتے ہوئے فکرِ اسلامی کو نئی زبان فراہم کرنے کی ہے تو یہ جہت اس طور پر کمالی کے کام میں نظر نہیں آتی۔ اگر وہ منطق کی جدید اشکال کی روشنی میں مسلم الہیات کو از سرِ نو ترتیب دینے کی بات کرتے بھی ہیں تو ایسا فکرِ اسلامی میں موجود چند غیر اسلامی نظریات کے باعث ہے جو ان کی رائے میں نہ صرف تقریباً تمام مسلم فکر کو متاثر اور آلودہ کیے ہوئے ہیں بلکہ کئی مغربی اور مشرقی فلسفوں اور ادیان میں بھی ان کا اثر دیکھا جاسکتا ہے۔

ان کے خیال میں چند مفکرین کے علاوہ کلاسیکی فکرِ اسلامی کی پوری روایت، کلام، فلسفہ اور تصوف یونانی-اسکندریائی فکری سانچوں میں ڈھلی ہے اوران سانچوں سے نجات حاصل کرنا اساسی اسلامی وجدان پر مبنی حقیقی اسلامی فلسفے یا فلسفۂ خودی کی بازیافت کے لیے ضروری ہے۔ اس طرح اقبال کی تشکیلِ جدید کے برعکس کمالی کے ہاں تنقیدی جہت زیادہ بنیادی اور مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ کمالی مذکورہ بالا یونانی فکری بیماری سے متاثر قرار دے کر بہت سے ایسے فلاسفہ کو بھی رد کر دیتے ہیں اقبال جن کی تعریف کرتے بلکہ ان کے افکار کو استعمال کرتے ملتے ہیں۔ مثال کے طور پر سہروردی، ہیگل اور برگساں۔ سہروردی اور ہیگل کو "درجاتِ روح" کے نظریے کے نمائندوں کے طور پر اقبال نے ذکر کیا ہے(۲۹) جب کہ برگساں سے اقبال کی فکری مناسبت معروف ہے۔

---

۲۷- نفس مصدر، ۲۳۷۔

۲۸- اقبال، **تشکیل جدید الہیاتِ اسلامیہ**، ۲۱۲-۲۱۱۔

۲۹- نفس مصدر، ۱۲۴۔

جو مسلم مفکرین کمالی کی تنقید کی زد میں نہیں آتے ان میں ابنِ رشد {متوفی ۱۱۹۸}، فخر الدین رازی {متوفی ۱۲۰۹} عین القضاۃ ہمدانی {متوفی ۱۱۳۱}، شیخ احمد سرہندی {متوفی ۱۶۲۴}، مرزا مظہر جانِ جاناں {متوفی ۱۷۳۱} اور شاہ ولی اللہ {متوفی ۱۷۶۲} شامل ہیں۔ اساسی اسلامی وجدان کی بحث میں دو مرتبہ امام غزالی کا تذکرہ ملتا ہے۔ ایک مقام پر ہمیں بتایا جاتا ہے کہ "غزالی اساسی اسلامی وجدان سے اسی طرح مالا مال ہیں جس طرح کوئی اور مسلمان، وہ ذاتِ باری کو تمام امورِ جزئیہ سے ماورا خیال کرتے ہیں۔"[۳۰] دوسری جگہ کہا گیا ہے کہ "غزالی کی **تہافت الفلاسفہ** بنیادی طور پر اساسی اسلامی وجدان کے دفاع میں لکھی گئی ہے۔"[۳۱] البتہ آخر کار غزالی بھی یونانیت زدگی سے نکل نہیں سکے کہ "ان کی فکر کی حرکیت جس منطق کے ہاتھ ہے وہ وہی موضوع و محمول کی منطق ہے۔۔۔ ان کی پوری کوشش یہی ہے کہ ذاتِ حق کی ماورائیت کا حق ادا کیا جائے اور سرِ مو عقیدہ اسلام سے انحراف نہ ہونے پائے، مگر ان کی اس آرزو اور حرکتِ ذہن میں بڑا تفاوت ہے۔"[۳۲] مزید برآں نظریۂ صدور سے متاثر مسلم کونیاتی فکر کی تنقید میں غزالی اس قدر آگے نکل گئے کہ "کائنات سے ہر قسم کے نظم وضابطہ کا خاتمہ ہوتا نظر آیا۔"[۳۳]

## دوم: مسلم مفکرین پر یونانیت کے اثرات

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، اقبال کی نگاہ میں روحِ قرآن بنیادی طور پر یونانی ذہنیت کے مخالف ہے؛ کیوں کہ "قرآنِ مجید کا زور چوں کہ محسوس اور ٹھوس حقائق پر ہے اور حکمتِ یونان کا حقائق کی بجائے نظریات پر ہے۔" لیکن اگرچہ اقبال مسلم فکر پر یونانی اثرات کا ذکر کرتے ہیں وہ ساتھ ہی ساتھ یونانیت کے خلاف مسلم فکری بغاوت کا بھی ذکر کرتے ہیں اور اس کے نمائندوں میں سہروردی اور اشراقی مکتبِ فکر کی خدمات کا اعتراف بھی کرتے ہیں[۳۴] جب کہ کمالی نے انھیں بھی یونانی وجدان کے پیروکاروں میں شمار کیا ہے۔ بلکہ وجود وشعور کی مساوات کے ثبوت میں جو واحد حوالہ ان کی تحریر میں کسی مسلم مفکر کے حوالے سے آیا ہے وہ سہروردی ہی کا ہے۔ چناں چہ اس بنیادی مقدمے پر اقبال اور کمالی کے ہاں اتفاق پایا جاتا ہے کہ یونانیت اور روحِ اسلام میں ناقابلِ عبور خلیج پائی جاتی ہے۔ لیکن اقبال کا یہ خیال نہیں تھا کہ تمام یا اکثر مسلم مفکرین یونانی فلسفے کے چنگل میں پھنس گئے تھے۔ ایسا ان کے

---

۳۰۔ کمالی، **اقبال اور اساسی اسلامی وجدان**، ۴۲۔

۳۱۔ نفس مصدر، ۱۲۰۔

۳۲۔ نفس مصدر، ۴۲۔

۳۳۔ نفس مصدر، ۱۲۰۔

۳۴۔ اقبال، **تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ**، ۱۹۵۔

نزدیک چند لوگوں کے ساتھ ہوا" قرآنِ مجید کی روح چوں کہ اساساً یونانیت کی ضد ہے لہٰذا بالآخر وہ اس پر غالب آئی؛ حالاں کہ شروع شروع میں بعض افراد کی فی الواقع یہ خواہش تھی کہ قرآنِ پاک کی ترجمانی بھی فلسفۂ یونان کی روشنی میں ہی کریں۔"[۳۵] اس حوالے سے اقبال کے موقف کا خلاصہ ان کے درجِ ذیل الفاظ کو سمجھا جاسکتا ہے: "ہم چاہتے ہیں کہ ہمیشہ کے لیے اس غلط فہمی کا ازالہ کر دیں کہ یہ یونانی فلسفہ تھا جس نے اسلامی تہذیب و ثقافت کی ہیئت اور وضع قطع متعین کی۔"[۳۶]

یونانیت و اسلامیت کے حوالے سے اس پر اکتفا کرتے ہوئے ایک نظر اس خاص قضیے پر بھی ڈالنا مفید ہو گا جس کی فکرِ اسلامی پر تاثیر کو کمالی نے ہدفِ تنقید بنایا ہے۔ ہمارا اشارہ غیر محدودیت کی تحقیر کا مسئلہ ہے۔ اقبال نے بھی اس قضیے پر بات کی ہے: "اشپنگلر کہتا ہے یونانیوں کی نظر ہمیشہ تناسب پر رہی، لامتناہیت سے انھیں کوئی دل چسپی نہیں تھی۔ ان کا ذہن ہمیشہ وجودِ متناہی کی قدرتی شکل و ہیئت اور اس کے قطعی اور معین حدود میں الجھا رہا۔"[۳۷] لیکن کمالی کے برعکس وہ یہ نہیں مانتے کہ مسلم فکر مجموعی طور پر اسی نظر کی قائل ہو گئی اس کے برعکس اسلامی تہذیب و ثقافت کی تاریخ کا مطالعہ کیجیے تو ہم دیکھتے ہیں کہ فکرِ محض ہو یا نفسیاتِ مذہب، یعنی تصوف کے مدارجِ عالیہ، دونوں کا نصب العین یہ رہا کہ لامتناہی سے لطف اندوز ہوں، بلکہ اس پر قابو حاصل کریں۔"[۳۸] جب کہ کمالی کے نزدیک اس یونانی رجحان کی فکرِ اسلامی پر تاثیر فیصلہ کن اور ہمہ گیر رہی۔ چناں چہ اس نقطے پر کمالی اقبال سے بالکل مختلف موقف اپناتے ہیں۔

## ۲۔ اساسی اسلامی وجدان کا تصور

حقیقی اسلامی فلسفے کی بنیاد اور کمالی کی پیش کردہ فکرِ اسلامی کی تنقید کی ضابطہ بندی کرنے والا اصول "اساسی اسلامی وجدان" کا تصور ہے۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ وہ اس اصطلاح کا مفہوم باقاعدہ طور پر متعین نہیں کرتے۔ یہ نہیں بتاتے کہ وجدان کیا ہے اور اسے اسلامی کیا چیز بناتی ہے؟ معلوم ہوتا ہے کہ وجدان کا لفظ کمالی عام اور غیر تکنیکی معنوں میں استعمال کرتے ہیں کیوں کہ ایک مقام[۳۹] پر وہ اسے "احساس" اور دوسری جگہ[۴۰]

---

۳۵۔ نفس مصدر، ۲۱۰۔

۳۶۔ نفس مصدر، ۱۹۸۔

۳۷۔ نفس مصدر، ۱۹۹۔

۳۸۔ نفس مصدر۔

۳۹۔ کمالی، **اقبال اور اساسی اسلامی وجدان**، ۴۔

۴۰۔ دیکھیے: نفس مصدر، ۶۔

"شعور" کے مترادف گردانتے ہیں۔ کمالی کی رائے میں مسلم مفکرین کی جانب سے جسدِ اسلامی کو خاک میں ملا دینے کی صلاحیت رکھنے والے فتنہ انگیز تصورات پر مشتمل یونانی-اسکندریائی نظام فکر کی قبولیت کے باوجود "اسلام بہر حال دو باتوں کی وجہ سے زندہ ہے اور رہے گا: ایک تو اس کے پاس قرآن ہے اور دوسرا مستند روایات کا سلسلہ۔"[۴۱] لہٰذا کسی شخص کا وجدان تب اسلامی ہو گا جب وہ قرآن اور مستند روایات کے مطابق ہو۔ لیکن جیسا کہ واضح ہے یہ بات جتنی سادہ نظر آتی ہے اس قدر سادہ نہیں۔ اس لیے کہ قرآن و روایات کے فہم و تعبیر میں اختلاف ممکن ہے جس کا حتمی خاتمہ ممکن نہیں۔ مثال کے لیے ہمیں زیادہ دور جانے کی ضرورت نہیں: کمالی کا خیال ہے کہ اساسی اسلامی وجدان یونانی ذہنیت سے بعید اور ہندی تخیل کے قریب ہے۔[۴۲] جب کہ اقبال کے خیال میں روحِ قرآن یونانی اور ہندی دونوں روایتوں کے فکری سانچوں سے لگا نہیں کھاتی۔ دونوں مفکرین کے نزدیک معیار ان کا فہمِ روحِ قرآن ہے لیکن ان کے نتائجِ فکر میں کچھ اختلاف ہے اور ان کے درمیان حتمی فیصلہ کرنا ناممکن ہے؛ چناں چہ جب تک مفہوم و معیار متعین نہ ہو جائے "اساسی اسلامی وجدان" اتنا مبہم تصور رہتا ہے کہ کسی "حقیقی اسلامی" فلسفے کی بنیاد اور معیار کی خدمت سرانجام نہیں دے سکتا۔

فلسفۂ اقبال کے ساتھ تعلق اور اساسی اسلامی وجدان کے تصور پر اس گفت گو کے بعد اب ہم تیسرے اور چوتھے موضوعات کی جانب بڑھیں گے۔ مقالے کے باقی حصے میں ہم پروفیسر کمالی کے ان دعووں کا تنقیدی جائزہ پیش کریں گے کہ مسلم مفکرین نے وجودِ خداوندی کو شعور کے مساوی قرار دیا اور یہ کہ یونانی اور ہندی فکری سانچوں کی تالیفِ فاسد مسلم مابعد الطبیعات کی گم راہی کی اصل وجہ تھی۔

## ۳- کمالی کا مطالعۂ فکرِ اسلامی

وجودِ محدود، لامتناہیت کی تحقیر، اور وجود و شعور کی مساوات جس ہمہ گیریت اور کلیت کے ساتھ کمالی کو مسلم فکر میں دکھائی دیتی ہے، اس طرح وہ حقیقت میں پائی نہیں جاتی۔ جو مفکرین اس مہلک فکری غلطی کے مرتکب ہوئے ان میں کمالی ابن عربی، ابنِ سینا، سہروردی، عبد الکریم جیلی کا ذکر کرتے ہیں۔ لیکن قاری کے لیے مشکل یہ ہے کہ اپنے دعوے کے ثبوت میں وہ ان مفکرین کی کسی متعین تحریر کا حوالہ کم ہی دیتے ہیں۔

صوفی مفکرین خصوصاً ابنِ عربی عموماً حدیثِ قدسی سمجھے جانے والے قول "میں ایک چھپا خزانہ تھا، میں نے چاہا کہ جانا جاؤں چناں چہ میں نے مخلوق کو پیدا کیا" سے یہ استنباط کرتے تھے کہ تخلیقِ کائنات کا باعث ذاتِ

---

۴۱- نفس مصدر۔

۴۲- نفس مصدر، ۵۔

خداوندی میں پیدا ہونے والی ایک "خواہش" تھی کہ وہ جانا جائے۔ کمالی کو لگتا ہے کہ یہ بات حقیقتِ مطلقہ کو ایک خدائی خواہش سمجھ لینے اور وجود کو شعور تک محدود کر دینے کے مترادف ہے۔ کسی کتاب کا حوالہ دیے بغیر سہروردی کی جانب انھوں نے یہ عبارت منسوب کی ہے، "موجود وہی ہے جو شاعر بذاتِ خود ہو۔"(۴۳) اور کہا ہے کہ ان الفاظ میں سہروردی نے "شعور کے مابعد الطبیعاتی یا وجودیاتی اصولِ موضوعہ کا اعلان کیا تھا" اور "شعورِ ذات کو اس طرح انھوں نے وجود کی سب سے اولیٰ اور سب سے انتہائی شکل قرار دیا۔ اس سے بلند تصور وہ قائم نہیں کر سکے۔

مسلم فکر کے بارے میں ان دعوؤں کے متعلق تب تک کچھ نہیں کہا جاسکتا جب تک معروف اور اہم مسلم مفکرین کی وجودیات کا ان کی روشنی میں ایک طائرانہ جائزہ نہ لے لیا جائے۔

## مسلم مابعد الطبیعات میں وجود و شعور کا تعلق

امرِ واقعہ یہ ہے کہ مسلم مفکرین نے کبھی علم یا شعور کو وجودِ خداوندی کا جوہر قرار نہیں دیا بلکہ اسے ہمیشہ کسی اور زیادہ اساسی نوعیت کی صفت کے منطقی نتیجے کے طور پر مانا۔ اور مختلف مکاتبِ فکر اور مفکرین کے ہاں وہ اساسی صفت مختلف سمجھی جاتی رہی اور کئی صورتوں میں یقین کے ساتھ اس کا تعین آسان بھی نہیں۔

### الکندی

اپنے رسالے "فی ما بعد الطبعیۃ" میں ذاتِ باری تعالیٰ پر کلام کرتے ہوئے الکندی نے جن ناموں کو اولیت دی ہے وہ "الواحد" اور "الواحد بالحق" ہیں۔(۴۴) تنزیہہ مطلق کے پیشِ نظر خدا کی جانب صرف یہی نام منسوب کیے جاسکتے ہیں۔(۴۵) چناں چہ وحدتِ مطلق ہی خدا کی اساسی اور جوہری صفت ہے اور الکندی اسے وحدت کی دیگر اقسام سے ممتاز کرنے کے لیے بہت سعی کرتے ہیں۔ اگرچہ یہیں سے واضح ہو جاتا ہے کہ الکندی کے ہاں شعور کو کلامی حوالے سے کوئی اولیت یا فوقیت حاصل نہیں اور یہ مرتبہ وحدت کا ہے لیکن ہمیں وہ صراحت کے ساتھ ذاتِ خداوندی کو عقل سے ماورا قرار دیتے ملتے ہیں: "چناں چہ اس طرح ہم نے واضح کر دیا کہ الواحد بالحق معقولات میں سے نہیں، وہ نہ مادہ ہے نہ جنس، نہ نوع، نہ فرد، نہ فصل، نہ خاصہ، نہ عرضِ عام، نہ

---

۴۳– نفس مصدر، ۱۱۔

۴۴– **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقیق عبدالہادی ابوریدۃ (قاہرہ: دار الفکر العربی، ۱۹۵۰ء)، ۱: ۱۶۲–۱۴۳۔

45– Peter Adamson, *Al-Kindi* (New York: Oxford University Press, 2007), 46.

حرکت، نہ روح، نہ عقل، نہ کل، نہ جز اور نہ ہی بعض۔"(۴۶) پیٹر ایڈمسن نے لکھا ہے: "وہ {الکندی} ارسطو کے خدا کو عقلِ خالص قرار دینے کی مخالفت میں افلوطین کی پیروی کرتے ہیں۔" (۴۷) زیرِ بحث مسئلے کے سیاق میں یہ باتیں اس لیے خصوصی اہمیت اختیار کر جاتی ہیں؛ کیوں کہ یہاں ہمیں ایک اہم مسلم مفکر نو افلاطونیت کے زیرِ اثر وجودِ خداوندی کو شعور میں محدود کرنے کی مخالفت کرتا دکھائی دیتا ہے جب کہ کمالی صاحب کا دعوی اس سے بالکل برعکس تھا۔

## الفارابی

ابو نصر الفارابی ایسے مفکر کی حیثیت سے جانے جاتے ہیں جنھوں نے "وجودِ خداوندی کو تخلیقِ کائنات پر منتج ہونے والی خود شناسی کے مساوی قرار دیا" اور "علم کو وقوفی عمل سے بلند کر کے ایک کائناتی عمل بنا دیا۔" (۴۸) لیکن یہاں بھی ہمیں شعور وجودِ خداوندی کی اعلیٰ ترین اور اولین صفت کے طور پر دکھائی نہیں دیتا بلکہ یہ مقام ایک زیادہ اساسی نوعیت کی صفت یعنی "کمال" کو دیا جاتا ہے۔ چناں چہ الفارابی تمام صفات کو صفتِ کمال کے منطقی نتائج و مضمرات کے طور پر سامنے لاتے ہیں اور یہاں ان کا اسلوبِ فکر متکلمین کا سا ہے۔ متکلمین کے مطابق خدا کو ہم دو طریقوں سے جان سکتے ہیں: سلبی یا ایجابی۔ پہلے اسلوب کے مطابق خدا سے ان صفات کی نفی کی جاتی ہے جو اس کے لائق نہیں اور جو نقص، محدودیت، احتیاج یا تغیر کو مستلزم ہوں۔ دوسرے اسلوب میں خدا کو ان تمام صفات سے لامتناہی طور پر متصف گردانا جاتا ہے جو کمال کا پتا دیتی ہوں۔ (۴۹) الفارابی کے مطابق "موجودِ اوّل تمام موجودات کی علتِ اولیٰ اور ہر طرح کے نقص سے پاک ہے جب کہ باقی ہر شے میں کسی نہ کسی طرح کا نقص ہونا لازمی ہے۔"(۵۰) اس سے بھی زیادہ صریح بیان یہ ہے: "الاوّل کو انھی ناموں سے پکارا جا سکتا ہے جو کمال اور ہمارے نزدیک موجودِ افضل کی فضیلتِ وجود کا پتہ دیتے ہوں۔"(۵۱)

---

۴۶- رسائل الكندي، ۱۶۰۔

47– Adamson, *Al-Kindi*, 54.

48– Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition* (New York: Oxford University Press, 2010), 45 and 38.

49– Alfarabi, "The Knowledge of God," in *Traites inedits d'anciens philosophes Arabes*. Published by Malouf, Edde and Cheiko, 2nd Arabic ed., (Beirut: n.pl, 1911), 21-22.

50– Al-Farabi, *Mabadi' ara' ahl al-madinat al-fadilah*, ed. and tr. Richard Walzer as *On the Perfect State* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1985), 57.

51– Ibid, 87– 99.

اب اگرچہ الہیات اور دینی فلسفے میں تمام صفاتِ خداوندی کا استنباط ”کمال“ سے کیا جاتا ہے، خود کمال ٹھیک معنوں میں کوئی "صفت" نہیں بلکہ خدا کے کسی بھی صفت سے موصوف ہونے کا انداز یا طریق ہے۔ اس کی حیثیت صفت سے زیادہ متعلق فعل Adverb کی بنتی ہے۔ چناں چہ اگر سب سے اساسی صفتِ خداوندی کا سوال اٹھایا جائے تو غالباً فارابی کا جواب ”غیر مادیت“ ہوگا۔ الکندی کے برعکس جب الفارابی کے ہاں ہمیں وجودِ خداوندی عقل قرار دیا جاتا نظر آتا بھی ہے تو وہ غیر مادیت کی زیادہ اساسی صفت کے ایک منطقی نتیجے کے طور پر۔ ذیل کی عبارت دیکھیے: ”چوں کہ الاول مادہ نہیں نہ ہی کسی طرح کے مادے پر مشتمل ہے، چناں چہ وہ اپنی ذات میں عقل بالفعل ہے؛ کیوں کہ کسی بھی موجود کو عقل بالفعل ہونے سے روکنے والی شے مادے کے سوا اور کوئی نہیں۔ جب کوئی شے اپنے وجود میں مادے کی محتاج نہ ہو تو وہ اپنی ذات اور جوہر میں عقل بن جاتی ہے اور یہی معاملہ الاوّل کا بھی ہے۔“[۵۲] الفارابی کی اس دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ یا تو خدا کو عقل تسلیم کرنا پڑے گا یا پھر اس کے مادی ہونے کا اقرار کرنا ہوگا۔ یہاں یہ اعتراض غالباً نہیں کیا جاسکتا کہ ”غیر مادیت“ کسی ایجابی صفت کا نام نہیں بلکہ وہ ایک فقدان، یعنی مادیت کے سلب کا نام ہے اور سلب ایجاب کی بنیاد نہیں بن سکتا۔ کیوں کہ شعور کو ہٹا کر کمالی جس صفت، یا ان کی اصطلاح میں فعلیت کو بنیادی حیثیت دینا چاہتے تھے، یعنی غیر محدودیت، وہ بھی ایک سلب ہی ہے۔

## ابنِ سینا

الشیخ الرئیس ابنِ سینا کے ہاں بھی ہمیں الفارابی جیسا لیکن ان سے بھی زیادہ واضح موقف ملتا ہے۔ اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ابنِ سینا ذاتِ باری کو بہ یک وقت عقل بالذات اور معقول بالذات قرار دیتے ہیں[۵۳] اس کے باوجود الٰہیات کے سیاق میں اولیتِ وجود اظہر من الشمس ہے جب کہ ان کے عمومی فلسفۂ وجودیات میں اس نظریے کی موجودگی فضل الرحمن[۵۴] اور پھر فضلو شحادة[۵۵] نے بھی واضح کی ہے۔ خدا، یا ابنِ سینا کی اصطلاح میں

---

52– Ibid, 171.

53– Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy*, 55.

۵۴– فضل الرحمان ان لوگوں میں سے ہیں جنھوں نے سب سے پہلے یہ ثابت کیا کہ ابنِ سینا کا ماہیت کو وجود پر فوقیت دینے کا الزام غلط ہے۔ دیکھیے:

Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Avicenna," *Medieval and Renaissance Studies* 4 (1958): 1-16 ; Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Ibn Sina: The Myth and the Reality," *Hamdard Islamicus* 4: 1 (1981): 3-14.

55– Fadlou Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy* (New York: Caravan Books, 1982), 75-77.

"الاول" مجرد وجود ہے۔[۵۶] ایک مقام پر ابن سینا بالکل اسی انداز میں تمام صفات پر وجود کی اولیت کی دلیل دیتے دکھائی دیتے ہیں جو ہمیں کمالی کے ہاں نظر آتا ہے:

"لیکن اس بات سے کہ وہ ایک ہے اور اس پر کثیر لاگو نہیں ہوتا ہماری مراد یہ ہے کہ وہ اپنی ذات کے لحاظ سے ایسا ہے۔ اس لیے اگر اس پر بہت سی ایجابی اور سلبی نسبتیں وارد ہوتی ہیں تو یہ لوازمِ ذات میں سے ہیں جو ذات کی پیدا کردہ اور اس کے وجود کے بعد وجود میں آتی ہیں۔"[۵۷] مزید برآں اپنے مختصر رسالہ عرشیہ میں ابنِ سینا نے واضح طور پر شعور اور علم کو کمال، وحدت اور غیر مادیت کے ماتحت قرار دیا ہے:

"جان لیجئے کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ وہ واجب الوجود اور ہر لحاظ سے واحد ہے... اور صفاتِ مدح و کمال سے متصف ہے تو اس کے عالم، مرید، حی، قادر، متکلم، بصیر، سمیع وغیرہ صفات سے متصف ہونے کا عقیدہ رکھنا لازم ٹھہرا۔"[۵۸]

"وہ واحد اور تمام علل سے ماوراہے۔ علم کا مطلب مادیت کے پردوں سے پاک حقیقت کا حصول ہے اور جب ثابت ہو گیا کہ وہ واحد اور جسم اور جسمانی صفات سے پاک ہے تو یہ حقیقت اسے حاصل ہو گئی اور ہر وہ ذات جسے کوئی حقیقتِ مجردہ حاصل ہو سکے وہ عالم ہے۔"[۵۹]

الکندی، فارابی اور ابنِ سینا سے یہ اقتباسات اس بات کی کافی شہادت فراہم کر دیتے ہیں کہ ان فلاسفہ پر یہ الزام درست نہیں کہ وہ شعور کو وجودِ خداوندی کی ماہیت اور جوہر سمجھتے تھے اور یہ کہ وہ اپنی وجودیات، الٰہیات اور کونیات میں علم سے بلند تر کسی تصور تک نہ پہنچ سکے۔

مشائی فلسفے کے نمائندوں کے بعد ایک نظر اشراقیت پر ڈالنا ضروری ہے۔

## سہروردی

کمالی نے سہروردی سے ایک قول "موجود وہی ہے جو شاعر بذاتِ خود ہو" منسوب کرکے اسے شعور کے وجودیاتی اصولِ موضوعہ کا اعلان قرار دیا ہے۔ چوں کہ انھوں نے سہروردی کے کسی متن کا حوالہ نہیں دیا اور ہمیں

---

۵۶– ابن سینا، **الشفاء**، الإلٰهيات، تحقیق ابراہیم مدکور (قاہرہ: مکتبة اميرية، ۱۹۸۵ء)، ۱۰: ۳۴۷۔

۵۷– نفس مصدر، ۳۴۳۔

۵۸– ابن سینا، "الرسالة العرشية"، مشمولہ **رسائل الشیخ الرئیس** (حیدر آباد: دائرۃ المعارف العثمانیہ، ۱۳۵۳ھ)، ۷۔

۵۹– نفس مصدر، ۸۔

یہ قول سہروردی کی کتاب میں نہ مل سکا۔ اس لیے ہمیں فلسفۂ اشراق کے معاصر ماہرین سے رجوع کرنا پڑا۔ پروفیسر سجاد رضوی نے بتایا کہ یہ قول سہروردی کے خیالات کی درست ترجمانی معلوم نہیں ہوتا۔[۶۰] البتہ ہمیں لگتا ہے کہ حکمۃ الاشراق کی درجِ ذیل عبارت کمالی کے پیش کردہ قول کے ساتھ رکھ کر دیکھی جاسکتی ہے۔

کل من ادرک ذاتہ فھو نور محض

جسے بھی اپنی ذات کا ادراک حاصل ہو وہ نورِ محض ہے[۶۱]

اس بات کا کمالی کے پیش کردہ قول کے مترادف ہونے کے لیے ضروری ہے کہ "نور" کو "وجود" کے مساوی قرار دیا جائے۔ اور یہ مساوات ماہرینِ فلسفۂ اشراق کے ہاں موجبِ اختلاف ہے۔ جو مصنفین[۶۲] اشراقیت کو مشائیت کا تسلسل قرار دے کر سہروردی کی انفرادیت کو ختم یا کم کرنا چاہتے ہیں وہ اس مساوات کے قائل ہیں۔ دوسری جانب پروفیسر جان والبرج کی مخالف رائے بھی آسانی سے رد نہیں کی جاسکتی؛ کیوں کہ سہروردی نے "وجود" اور دیگر لسانی سانچوں کی ردِ تشکیل کردی تھی؛ کیوں کہ "وہ ناجائز طور پر تصورات کی تعیین کے مرتکب ہوتے تھے۔"[۶۳] اگر یہ درست ہے تو پھر سہروردی کو محض وجود کو ایک نیا مفہوم عطا کرنے والا مفکر نہیں سمجھا جاسکتا۔ اس لیے مذکورہ بالا عبارت وجود کے متعلق ہے ہی نہیں۔ سجاد رضوی نے سہروردی کے اس عمومی موقف کا ایک بہ ظاہر استثنا ذکر کیا ہے: "وہ {سہروردی} وجود کی زبان سے بچ نکلنے میں ناکام رہتے ہیں بلکہ اس کے ٹھوس پن کا اقرار کرتے معلوم ہوتے ہیں۔۔۔ حقیقت وہ ہے جو خارجی طور پر پائی جائے 'ہر موجود شے ذہن سے خارج میں پائی جاتی ہے"[۶۴] حقیقت یہ ہے کہ رضوی صاحب کی پیش کردہ عبارت جسے وہ اپنے استدلال کی بنیاد بنا رہے ہیں، نامکمل ہے۔ مکمل فقرہ کچھ اور مفہوم دیتا ہے: "ہر شے جو ذہن سے خارج میں پائی جائے یا تو کسی شے کے ساتھ قائم

---

۶۰– ذاتی خط و کتابت مؤرخہ ۳۰/ اگست ۲۰۱۳ء۔

61– Suhrwardi, *Hikmat al-Ishraq*, ed. Henry Corbin (Tehran: Institute d'Etudes et Recherches Culturelles, 1993), 114

۶۲– اس موقف کے قابلِ ذکر نمائندوں میں سید حسین نصر، ایان رچرڈ نیٹن شامل ہیں دیکھیے:
Sajjad H. Rizvi, "An Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction: Suhrawardi's Visionary Hierarchy of Lights," *Asian Philosophy* 9:3 (1999): 222.

63– See John Walbridge, *Leaven of the Ancients* (Albany, NY: State University of New York Press, 2000), 19; Rizvi, "An Islamic Subversion," 222: "Suhrawardi redefines *Wujud* as Reified being and as such he rejects it;" John Walbridge, *The Science of Mystic Lights* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), 40-55.

64– Rizvi, "An Islamic Subversion," 222. The Reference is to *Hikmat al-Ishraq*, 61.

ہوتی ہے یا اس میں منتشر۔" چناں چہ یہاں سہروردی، موجوداتِ خارجی کی دو ذیلی اقسام کی بات کر رہے ہیں، وجود کا مفہوم متعین نہیں کر رہے۔

## ابنِ عربی

وجود و شعور کی مساوات کمالی کو {کنزِ مخفی والی روایت سے ماخوذ} ابنِ عربی کے اس عقیدے میں جھلکتی دکھائی دیتی ہے کہ خدا نے خود کو کسی اور میں دیکھنے کی خواہش کے تحت کائنات کو تخلیق کیا۔ ان کے نزدیک یہ 'خواہش' شعور یا علم کے مترادف ہے۔ حالاں کہ اس سیاق میں ابنِ عربی کبھی 'ارادے' اور کبھی 'محبت کی' (یعنی خدا نے ارادہ کیا، چاہا، یا اس نے پسند کیا۔) کی بات تو کرتے ہیں لیکن کبھی علم یا شعور کی نہیں۔[۶۵] خواہش، ارادے، اور محبت کا شعور میں کار تیسی انداز کا انضمام نہ تو ابنِ عربی کے ہاں جگہ پا سکتا ہے اور نہ ہی غالباً خود کمالی صاحب کے پیشِ نظر حقیقی اسلامی فلسفے میں؛ کیوں کہ وہ شعور اور ارادے کو وجود کی متعدد فعلیتوں میں سے دو فعلیتیں قرار دیتے ہیں۔[۶۶]

غیر میں خود کو دیکھنے کی خاطر تخلیقِ کائنات کے اس تصور پر کمالی کچھ اور اعتراضات بھی کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جو خالق اس غرض سے تخلیق کرے وہ مخلص نہیں بلکہ خود غرض سمجھا جائے گا۔ ایسا خالق کائنات سے مکمل طور پر بے نیاز بھی نہیں سمجھا جا سکتا کہ اسے ایسے آئینے کی احتیاج ہے جس میں وہ خود کو دیکھ سکے۔

روایتی نقطۂ نظر سے ابنِ عربی اور دیگر صوفیہ کے مذکورہ کونیاتی تصور کو رد کرنے کے لیے کنزِ مخفی والی روایت کے عدمِ استناد کا حوالہ دینا ہی کافی سمجھا جا سکتا ہے لیکن ایسی کونیاتی آرا کو اس لیے رد کرنا کہ ان سے خدا کی محتاجی اور خود غرضی ثابت ہو جائے گی ایک ایسا اعتراض ہے جس کی زد میں فلسفیوں اور صوفیہ سے بڑھ کر خود کئی اساسی مصادر آ جاتے ہیں۔ مثلاً یہ آیتِ مبارکہ: "میں نے جن و انس کو صرف اپنی عبادت کے لیے پیدا کیا ہے۔"[۶۷] چناں چہ صوفیہ کے مذکورہ نظریے کو اس بنیاد پر رد نہیں کیا جا سکتا کہ اس سے خدا پر خود غرض ہونے کا الزام لگ سکتا ہے۔

اسی نظریے پر کمالی کا ایک اور اعتراض بھی لائقِ توجہ ہے۔ ان کی رائے ہے کہ تخلیقِ کائنات بہ غرضِ خود شناسی سے لازم آتا ہے کہ ہم خدا کی جانب جہل یا اگیان منسوب کریں۔ "وجودِ خداوندی کی پہلی تحدید بلاواسطہ

---

۶۵۔ دیکھیے: ابنِ عربی، **فصوص الحکم** (بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۹۴۹ء)، فص آدم، ۱۔

۶۶۔ کمالی، **اقبال اور اساسی اسلامی وجدان**، ۲۸۔

۶۷۔ القرآن، ۵۶:۵۱۔

معرفتِ ذات یعنی خود کو اپنے آپ میں دیکھنا اور جاننا تھی۔ خود کو اپنے آپ سے باہر کسی اور موجود میں دیکھنے کی آرزو وجودِ خداوندی کی دوسری تحدید یا تعین بن جاتی ہے۔ یہاں کمالی کا دعوی یہ ہے کہ پہلی سے دوسری تحدید تک کا سفر اگیان یا ظلمت کے بغیر ممکن نہیں۔ یعنی خدا جب تک بلاواسطہ معرفتِ ذات سے قطع نظر نہ کرے اسے بالواسطہ معرفتِ ذات حاصل نہیں ہو سکتی۔ وہ غیر میں خود کو تب ہی دیکھ سکتا ہے جب خود کو اپنے آپ میں دیکھنا بند کر دے"[۶۸] ہمارے خیال میں اس بات کی حیثیت محض دعویٰ بلا دلیل کی ہے کہ "خدا جب تک بلاواسطہ معرفتِ ذات سے قطعِ نظر نہ کرے اسے بالواسطہ معرفتِ ذات حاصل نہیں ہو سکتی۔" ایک ایسے مفکر کے ہاں یہ دعویٰ ملنا باعثِ حیرت ہے جو تنزیہ الٰہی کی بنیاد پر مسلم فلسفے کی نئی عمارت کی تعمیر کرنے کا خواہش مند ہو اور جو خدا کی محدودیت پر دلالت کرنے والے ہر مقولے اور نظریے کو جڑ سے اکھاڑ دینا چاہتا ہے۔ یہاں سوال اٹھتا ہے کہ کیا یہ دعوی بھی ایک طرح کی حد بندی کے مترادف نہیں؟

## ۴۔ نوافلاطونیت اور فکرِ اسلامی

وجود و شعور کی بحث کے سیاق میں فکرِ اسلامی کے اس جائزے کے بعد اب ہم کمالی صاحب کے ہاں فلسفۂ قدیم کی تعبیر و توجیہ کا جائزہ لیں گے تاکہ معلوم ہو سکے کہ فکرِ اسلامی پر اس کی جس نوع کی تاثیر انھوں نے محسوس کی کیا وہ نظریات منبع میں بھی موجود تھے یا نہیں۔ یہاں ہمارے پیشِ نظر خصوصی طور پر ان کا یہ دعوی ہے کہ نوافلاطونیت کی صورت میں ہندی اور یونانی فکری مزاجوں کی ایک تالیف پیدا ہوئی اور اس تالیف کے زیرِ اثر مسلم مفکرین نے متناہیت کو مثالی قرار دے کر وجودِ خداوندی کی لامحدودیت پر سمجھوتہ کر لیا۔ کمالی مسلم مفکرین کو براہِ راست خدا کی لامحدودیت کے انکاری قرار نہیں دیتے بلکہ یہ بات انھیں اس مساوات کے منطقی نتیجے کے طور پر نظر آتی ہے جو ان کے نزدیک فلسفیوں نے وجودِ خداوندی اور شعور میں قائم کر رکھی تھی۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ متناہی کو کامل اور لامحدود کو ناقص سمجھنا واقعتاً اہلِ یونان کی فکر کے خصائص کا حصہ تھا۔ ایک صدی قبل شائع ہونے والے اپنے ایک مقالے میں پروفیسر جان ایس میکنزی نے لکھا تھا: "زمانۂ قدیم سے تعلق رکھنے والا ہر شخص محدودیت کی بات کرتا دکھائی دیتا ہے، جب کہ فلسفیانہ ماحول میں سانس لینے والے نئے دور کے ہر شخص نے 'لامتناہیت' کا آہنگ اختیار کر لیا ہے۔"[۶۹] لیکن میکنزی ہی نے یہ بھی بتایا ہے کہ اس عمومی صورت حال کی کچھ مستثنیات بھی تھیں اور یہ مستثنیات اس سے بڑھ کر متعدد اور دل چسپ ہیں جتنا

---

۶۸۔ کمالی، **اقبال اور اساسی اسلامی وجدان**، ۱۲۔

69– J. C. Mackenzie, "The Infinite and the Perfect," *Mind* 13:1(1904): 359.

ہمیں کمالی صاحب کے ہاں لگتا ہے، کیوں کہ ان میں خود افلوطین بھی شامل ہیں۔ انھوں نے ایمبیدوقلیس (Empedocles) کو ہندی فلسفے کی اچھی تاثیر کے تحت عمومی یونانی رجحان کی مخالفت کرنے والا واحد مفکر قرار دیا تھا۔[۷۰] تعجب ہے کہ انھوں نے اناکسیمندر کا ذکر نہیں کیا حالاں کہ وہ اولین یونانی فلسفیوں میں سے ہے اور اس نے ہر شے کا اصل، منبع اور ماخذ ہی ”لامحدود“ (Apeiron) کو قرار دیا تھا۔[۷۱] محدودیت کو کمال سمجھنے کے عمومی یونانی رجحان کی زیادہ اہم استثنائی صورت ہمیں، حیران کن طور پر، کہیں اور نہیں خود افلوطین کے ہاں ملتی ہے! اپنی کتاب **تاسوعات** کے جزوِ چہارم میں وہ لکھتا ہے: ”خدا محدود نہیں“[۷۲] اور جزوِ ششم کے ایک مقام پر ہم دیکھتے ہیں، ”تو پھر ہم اسے کن معنوں میں ”واحد“ کہتے ہیں اور ہماری فکر کیوں کر اس کا احاطہ کر سکتی ہے؟۔۔۔ اسے لامحدود (Apeiron) سمجھنا چاہیے اس کی کمیت یا عدد کے گنے نہ جاسکنے کے باعث نہیں بلکہ اس لیے کہ اس کی قدرت کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا۔“[۷۳] ماہرینِ فلسفۂ قدیم کا خیال ہے کہ اس حوالے سے افلوطین تاریخِ فکرِ یونان میں ایک نئے رجحان کی طرح ڈالنے والا مفکر ہے۔ پروفیسر آرتھر آرمسٹرانگ نے لکھا ہے: ”سنجیدہ اور ترقی یافتہ یونانی فکر میں لامحدودیت اور الوہیت کے تصورات کو قریب لانے کی یہ پہلی کوشش تھی جس نے فلسفے اور مسیحیت کے درمیان خلیج کو پاٹنے میں اہم کردار ادا کیا۔“[۷۴] پروفیسر اے ڈبلیو مور کا کہنا ہے کہ افلوطین کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جن کے ہاں ہمیں پہلے پہل خدا اور لامتناہی کو ایک قرار دینے کا صراحت کے ساتھ اظہار ملتا ہے۔ اس حوالے سے اُس کی حیثیت ایک طرح کے نقطۂ انقلاب کی سی ہے۔ پرانے یونانی رجحان کے برعکس تاریخِ فلسفہ میں اب ’لامحدود‘ کو تحقیر آمیز اصطلاح کبھی نہ سمجھا جائے گا۔“[۷۵] اگر افلوطین محدود کو کامل اور لامحدود کو ناقص سمجھنے والی یونانیت کا پیرو نہیں بلکہ باغی تھا تو پھر کمالی صاحب کے فکرِ اسلامی پر عائد کردہ اس الزام کی کوئی بنیاد نہیں رہتی کہ مسلم فلاسفہ کی اکثریت نے افلوطین کی پیروی میں خدا کی لامحدودیت پر سمجھوتہ کر کے تعینات کے تصور پر مبنی کونیات قبول کر لی۔ ایک اور اہم بات یہ ہے کہ افلوطین میں ہمیں وہ ہندی فلسفے سے ماخوذ عنصر بھی نہیں ملتا جس کو کمالی صاحب

---

۷۰- یاد رہے ایمبیدوقلیس کو کسی مورخِ فلسفہ نے عمومی یونانی رجحان سے استثنا قرار نہیں دیا۔

71- Kathleen Fareeman, *Ancilla to the Pre- Socratic Philosophers* (Cambridge, Massachusetts Harvard University Press, 1983), 1.

72- *Enneads* (London: Penguin Books, 1991), IV, 3, 8.

73- Ibid., VI, 9, 6.

74- A. H Armstrong, “Plotinus’s Doctrine of the Infinite and Its significance for Christian Thought,” in the collection of his papers, *Plotinian and Christian Studies* (London: Variorum Reprints, 1979), 47.

75- A. W. Moore, *The Infinite* (London: Routledge, 2001), 46.

کے یہ قول نوافلاطونیت نے یونانی محدودیت پسندی کے ساتھ آمیخت کر دیا تھا یعنی وجود کو شعور سمجھنا اور خدا میں شعور سے بڑھ کر کچھ نہ دیکھ پانا۔ اس کا اولین اور واضح ترین ثبوت تو نوافلاطونی 'تثلیث' کی ترتیب سے ہی مل جاتا ہے کہ وہ اعلیٰ ترین مقام 'واحد' کو دیتا ہے اور 'عقل' (Nous) کو دوسرے درجے پر رکھتا ہے۔ اس کے نزدیک صرف عقل یا شعور ہی نہیں واضح طور پر شعورِ ذات بھی ثانوی اور نچلے درجے کا حامل ہے:

"اور عقل کا تعلق دوسرے درجے سے ہے، کیوں کہ وہ خود ایک شے ہے اور اس کے تفکر کا موضوع ایک دوسری شے ہے، جب کہ 'واحد' سوچتا نہیں کہ سوچنے والی ہر ہستی دوہری بن جاتی ہے اگرچہ اس کے فکر کا موضوع خود اس کی اپنی ذات ہی کیوں نہ ہو اور وہ ناقص بھی ٹھہرتی ہے کیوں کہ اس کے کمال کی وجہ اس کا وجودِ محض نہیں بلکہ فکر ہو گا۔"[۷۶] "اور وہ (واحد) تفکر نہیں کرتا کیوں کہ اس میں کسی طرح کی غیریت یا حرکت نہیں کہ وہ حرکت سے بھی پہلے ہے اور فکر سے بھی۔"[۷۷]

نوافلاطونیت کی تاریخ میں افلوطین کے بعد اہم ترین ناموں میں سے ایک پروکلس کا ہے، جس کی کتاب **عناصرِ الٰہیات** کا کچھ حصہ **الکلام فی محض الخیر** کے نام سے عربی میں ترجمہ ہوا۔ اگرچہ مسلمانوں نے اسے ارسطو کی کتاب سمجھا لیکن اس کا اثر ان کی فکر پر کافی زیادہ رہا۔ اس کتاب کا جائزہ لینے پر ہمیں نہ تو لامحدودیت کی تحقیر یا انکار دکھائی دیتا ہے اور نہ ہی شعور کی اولیت یا اساسیت کا دعویٰ۔ ایک تو پروکلس وحدت کو بنیادی مقولہ قرار دے کر اسی سے لامتناہیت کا استنباط کرتا دکھائی دیتا ہے ("جو ہستی جس قدر وحدت کی حامل ہو گی اتنی ہی لامتناہی بھی")[۷۸] دوسرے یہ کہ اس کے نزدیک وجود کے شعور سے زیادہ اساسی ہونے کا صریح اظہار ملتا ہے۔ یہ بات ہمیں اس کے تین ماورائی اصولوں یعنی وجود، حیات اور شعور کی بحث میں ملتی ہے۔ اس نے لکھا ہے: "وجود حیات اور شعور دونوں سے ماورا ہے؛ کیوں کہ واحد کے بعد کلی ترین علت یہی ہے۔۔۔ اس میں حیات اور شعور سے زیادہ وحدت پائی جاتی ہے لہٰذا یہ ان دونوں سے زیادہ جلیل القدر ہے۔ اس سے بلند تر، واحد کے علاوہ کوئی اور مبدا نہیں کہ کثرت سے پہلے وحدت کے سوا اور ہو ہی کیا سکتا ہے؟"[۷۹] یہاں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ نوافلاطونی نظام میں مطلق اولیت 'وحدت' کو عطا کی جاتی ہے، جب کہ وجود کو باقی دو مبادی یعنی حیات اور شعور کے مقابلے میں ایک

---

76– Plotinus' *Enneads* with an English translation by A H Armstrong (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), III.9.7. Emphasis added-

77– Ibid., VI. 9.6. (Volume 6, page. 327).

78– Proclus, *The Elements of Theology*, translated by E.R. Dodds (Oxford: Clarendon Press, 1963), proposition 88, 79-80.

79– Ibid 123.

نسبی قسم کی اولیت ملتی ہے۔ اولیتِ وجود کی ایک اور وجہ پروکلس نے یہ بھی بیان کی ہے کہ وجود سے پیدا ہونے والی اشیا کی تعداد شعور اور حیات سے صادر ہونے والی اشیا سے کہیں بڑھ کر ہے۔[۸۰]

اس کی روشنی میں واضح طور پر دیکھا جاسکتا ہے کہ کمالی صاحب کا یہ خیال کہ نوافلاطونیت کی صورت میں ہندویونانی تصورات کی آمیزش سے ایسی شراب تیار ہوئی جس نے مسلم مفکرین کو اساسی اسلامی وجدان سے غافل کردیا، درست نہیں۔ یہاں سرے سے وہ جام ہی نہیں پایا جاتا جس میں انھیں ہندی شراب انڈیلی جاتی نظر آئی تھی۔

## نتیجۂ بحث

پروفیسر عبد الحمید کمالی مرحوم کا علمی کام، جس کے کچھ حصے پر ہم نے گفت گو کی، کئی لحاظ سے امتیازی حیثیت کا حامل ہے۔ پاکستان کی فکری تاریخ کے سیاق میں ان کا شمار ان چند مصنفین میں ہوتا ہے جنھوں نے فکرِ اقبال کی نہ صرف تشریح و تعبیر پیش کی بلکہ ایک سنجیدہ انداز میں اسے آگے بڑھانے کی کوشش بھی کی۔ اساسی اسلامی وجدان سے لگا کھاتے حقیقی معنوں میں اسلامی فلسفۂ خودی کی تشکیل کی سعی، اس کی تین فکری بنیادوں کی دریافت اور ساری کی ساری مسلم مابعد الطبیعاتی روایت کی تنقید بلاشبہ ایک اچھوتا اور نیا کام تھا۔ منطقِ جدید کے الہیاتی مضمرات پر دعوتِ فکر دینا اور اس حوالے سے کام کرنا بھی ان کی فکری جرأت پر دال ہے۔ ہماری پیش کردہ تنقید کا مقصد ان کے کام کی اہمیت کو کم کرنا نہیں بلکہ سامنے لانا ہے۔ ہم جس نتیجے پر اختتام کرنا چاہیں گے وہ یہ ہے کہ حقیقی اسلامی فلسفے کی تشکیل کا منصوبہ تو بلاشبہ ایک قابلِ تحسین کام ہے لیکن اس منصوبے کو پیش کرنے میں تاریخِ فکر کا جو تجزیہ انھوں نے پیش کیا ہے اس میں کچھ اساسی نوعیت کی خامیاں موجود ہیں لہٰذا ان کے کام میں موجود فکرِ اسلامی کی تنقید حقائق سے مطابقت نہیں رکھتی۔

❁❁❁❁❁

---

80– Ibid., 91.

# List of Sources in Roman Script


- Adamson, Peter. *Al-Kindi*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Al-Farabi, Abu Nasr, "The Knowledge of God." In *Traites inedits d'anciens philosophes Arabes*, published by Malouf, Edde and Cheiko. Beirut: Imprimerie Catholique, 1911.
- Al-Farabi, Abu Nasr. *Mabadi' ara' ahl al-madinat al-fadilah*. Translated by Richard Walzer. Oxford, UK: Oxford University Press, 1985.
- Al-Kindi, Abu Yusuf Ya'qub b. Ishaq. *Rasa'il al-Kindi al-Falsafiyyah,* edited by 'Abd al-Hadi Abu Ridah. Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1950.
- Armstrong, Arthur Hilary, "Plotinus's Doctrine of the Infinite and Its significance for Christian Thought." In the collection of his papers, *Plotinian and Christian Studies,* 47-58. London: Variorum Reprints, 1979.
- Conger, George. "Did India Influence Early Greek Philosophy?" *Philosophy East and West* 2, no. 2 (1952): 119-123.
- Cornford, F.M. *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- Drozdek, Adam. *In the Beginning was Apeiron: Infinity in Greek Philosophy*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008.
- Fadli, 'Abd al-Hafiz. "Mas'ala-i Dhat-o Sifat." *Iqbaliat* 40, no.3 (July-September 1999): 28-43.
- Fazli, Abdul Hafeez, "H. A. Wolfson & A. H. Kamali on the Origin of the Problem of Divine Attributes in Muslim Kalam" *Iqbal Review* 40, no.3 (October 1998): 81-96.
- Hatab, Lawrence J. "Plotinus and the Upanisads." In *Neo-Platonism and Indian Thought*, edited by R. Baine Harris, 36-52. New York: State University of New York Press, 1982.

- Ibn Sina, Abu ʻAli Husayn ibn ʻAbd Allah. "Al-Risalah al-ʻArshiyyah." In *Rasa'il al-Shaykh al-Ra'is*. Haydarabad: Da'irat al-Maʻarif al-Uthmaniyyah, 1353 AH.
- Ibn Sina, Abu ʻAli Husayn ibn ʻAbd Allah. *Shifa': Ilahiyyat*. Edited by Ibrahim Madkour. Cairo: Amiriyyah, 1985.
- Iqbal, Allama Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, edited by Muhammad Saeed Shaikh. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1986.
- Jaeger, Werner. *Theology of the Early Greek Philosophers*. London: Oxford University Press, 1967.
- Kahn, Charles H. "The Thesis of Parmenides." *The Review of Metaphysics* 22, no.4 (1969):700-724 .
- Kahn, Charles H. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York: Columbia University Press, 1960.
- Kalin, Ibrahim. *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Kamali, ʻAbd al-Hamid. "*Mushahidat-o Ta'aththurat.*" In *Maqalat-i ʻAbd al-Hamid Kamali*, edited by Engr. Masʻud Asghar Kamali, 29-43. Lahore: Majlis-i Taraqqi-i Adab, 2015.
- Kamali, ʻAbd al-Hamid. *Iqbal aur Asasi Islami Wijdan,* edited by Dr. Wahid ʻIshrat. Lahore: Bazm-i Iqbal, *1997*.
- Kamali, Abdul Hamid. *Self and Social Experience* . Lahore: Bazm-e-Iqbal, 1992.
- Kamali, Abdul Hamid. "Knowledge of Other Minds." in *Philosophy in Pakistan*, edited by Naeem Ahmed, 221-245. Lahore: University of the Punjab, Department of Philosophy, 1996.
- Moore, A. W. *The Infinite.* London: Routledge, 2001.
- Proclus. *Elements of Theology*. Translated by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Radhakrishnan, S. *Principle Upanishads*. London: George Allen and Unwin, 1969.
- Rahman, Fazlur. "Essence and Existence in Avicenna." *Medieval and Renaissance Studies* 4 (1958): 1–16.

- Rahman, Fazlur. "Essence and Existence in Ibn Sina: The Myth and the Reality." *Hamdard Islamicus* 4, no.1 (1981): 3-14.
- Rizvi, Sajjad H. "An Islamic Subversion of the Existence-essence Distinction: Suhrawardi's Visionary Hierarchy of Lights." *Asian Philosophy* 9, no.3 (1999): 219-227.
- Seligman, Paul. *The* Apeiron *of Anaximander: A Study in the Origin and Function of Metaphysical Ideas*. London: The Athlone Press, 1962.
- Shahzad, Qaiser. "Ibn 'Arabi's Contribution to the Ethics of Divine Names." *Islamic Studies* 43, no.1 (Spring, 2004): 5-39.
- Shehadeh, Fadhlou. *Metaphysics in Islamic Philosophy*. New York: Caravan Books, 1982).
- Suhrawardi, Shihab al-Din. *Hikmat al-Ishraq*, edited by Henry Corbin. Tehran: Institute d'Etudes et Recherches Culturelles, 1993.
- Suhrawardi, Shihab al-Din. *Kitab al-Lamahat*. Beirut: Dar al-Nahar, 1969.
- Taylor, Richard C. "A Critical -Analysis of the Structure of *Kalam fi Mahd al-Khair* (*Liber de Causis*) in *Neoplatonism and Islamic Thought*," edited by Parviz Morewedge. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Walbridge, John. *Leaven of the Ancients*. Albany, NY: State University of New York Press, 2000.
- Walbridge, John. *The Science of Mystic Lights*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.
- West, M. L. *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press, 1971.