Comparative Analysis of the Thought of Ibn Taymiyyah and Allama Iqbal

ابن تیمیہ کے افکار و نظریات اور فکر اقبال کا تقابلی مطالعہ

Dr. Urwa Waheed Sulemani *1
Editor-in-Chief, Sulemani Publications, Urdu Bazaar, Lahore
Dr. Talib Hussain Hashmi*2
Postdoctoral Fellow, Islamic Research Institute International Islamic University Islamabad, Pakistan

☆ڈاکٹر عروہ وحید سلیمانی
ایڈیٹر ان چیف، سلیمانی پبلیکیشنز، اردو بازار، لاہور
☆2ڈاکٹر طالب حسین ہاشمی
پوسٹ ڈاکٹرل فیلوشپ، اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ، انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی، اسلام آباد، پاکستان

Correspondance:dr.talibhashmi@myu.edu.pk

eISSN:**3005-3757**
pISSN: **3005-3765**

Received: 29-07-2026
Accepted:27-09-2026
Online:30-09-2026

Copyright:© 2026 by the authors. This is an access-openarticle distributed under the terms and conditions of the Creative Common Attribution (CC BY) license

ABSTRACT: This study presents a comparative analysis of the intellectual thought of Ibn Taymiyyah (1263–1328) and Allama Muhammad Iqbal (1877–1938), with particular emphasis on their approaches to Islamic thought, religious reform, reason and revelation, ijtihad, human agency, and the relationship between Islam and contemporary challenges. Although Ibn Taymiyyah and Iqbal belonged to different historical, intellectual, and socio-political contexts, both thinkers sought to revive the dynamic spirit of Islam and to address the intellectual stagnation of Muslim societies. Ibn Taymiyyah emphasized the Qur'an and Sunnah as the primary sources of Islamic guidance and advocated a return to the pristine teachings of Islam, while critically examining practices and ideas that he considered inconsistent with these sources. His thought reflects a strong concern for theological clarity, purification of religious understanding, and the restoration of authentic Islamic principles. Iqbal, while deeply rooted in the Qur'anic worldview, approached Islamic

revival through a modern philosophical and intellectual framework. His concepts of Khudi (selfhood), Ijtihad, dynamic Tawhid, freedom, creativity, and reconstruction of religious thought emphasize the active role of the individual and the Muslim community in shaping a dynamic future. The study examines areas of convergence and divergence between the two thinkers, particularly their views on Tawhid, Ijtihad, human freedom, reason, revelation, Islamic revival, and the role of the Muslim community. It also investigates the extent to which Iqbal's intellectual project can be understood in relation to earlier reformist traditions represented by Ibn Taymiyyah. Through a qualitative, comparative and analytical methodology, the study relies on primary and secondary sources to identify conceptual continuities as well as significant differences. The research argues that, despite substantial methodological and philosophical differences, both thinkers share a common concern for the revitalization of Islamic intellectual life and the restoration of Muslim agency. Their comparative study therefore provides valuable insights into the possibilities and limitations of Islamic intellectual reconstruction in the modern age.

KEYWORDS: Ibn Taymiyyah, Allama Iqbal, Islamic Thought, Comparative Study, Tawhid, Ijtihad, Khudi, Islamic Revival, Reason and Revelation, Muslim Intellectual Reconstruction, Islamic Reform, Human Agency.

اسلامی فکر کی تاریخ مختلف ادوار میں ایسے مفکرین، مصلحین اور مجددین کی علمی کاوشوں سے عبارت ہے جنہوں نے اپنے اپنے عہد کے فکری، مذہبی، سیاسی اور تہذیبی مسائل کا گہرا ادراک کرتے ہوئے امتِ مسلمہ کی فکری رہنمائی کی۔ اسلامی تہذیب کو جب بھی داخلی جمود، فکری انتشار، سیاسی زوال یا بیرونی تہذیبی اثرات کا سامنا ہوا، مسلم مفکرین نے قرآن وسنت کی روشنی میں حالات کا تجزیہ کرتے ہوئے اصلاح و تجدید کی راہیں تلاش کیں۔ اسی علمی و تجدیدی روایت میں شیخ

الاسلام ابن تیمیہؒ اور علامہ محمد اقبالؒ دو نمایاں اور مؤثر شخصیات کے طور پر سامنے آتے ہیں۔ اگرچہ دونوں کے تاریخی ادوار، علمی ماحول اور سماجی و سیاسی حالات میں نمایاں فرق تھا، تاہم دونوں کے ہاں اسلام کی اصل روح کی بازیافت، مسلمانوں کی فکری بیداری اور اسلامی زندگی کی تجدید کا جذبہ بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔

ابن تیمیہؒ تیرہویں اور چودھویں صدی کے اس دور میں جلوہ گر ہوئے جب عالمِ اسلام سیاسی انتشار، داخلی اختلافات، مذہبی مناظرات اور مختلف فکری و فلسفیانہ اثرات کی زد میں تھا۔ منگول حملوں کے نتیجے میں مسلم دنیا کی سیاسی صورتِ حال انتہائی پیچیدہ ہو چکی تھی، جبکہ مختلف فقہی، کلامی اور صوفیانہ مباحث نے اسلامی فکر کے کئی پہلوؤں کو متاثر کیا تھا۔ ابن تیمیہؒ نے قرآن و سنت کو اسلامی فکر کا بنیادی سرچشمہ قرار دیتے ہوئے دینی عقائد و اعمال کی اصلاح، توحید کے استحکام، بدعات کی تردید، اجتہاد کی اہمیت اور امت کی علمی و عملی اصلاح پر زور دیا۔ ان کے نزدیک اسلام ایک زندہ اور ہمہ گیر نظامِ حیات ہے جس کی تعبیر و تفہیم میں نصوصِ شرعیہ کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ ان کی تحریروں میں عقل اور وحی کے باہمی تعلق، انسانی ارادے، توحید، شریعت، سیاست اور اجتماعی اصلاح جیسے موضوعات پر تفصیلی بحث ملتی ہے۔

دوسری جانب علامہ محمد اقبالؒ بیسویں صدی کے اوائل میں ایسے تاریخی ماحول میں سامنے آئے جب برصغیر کے مسلمان سیاسی غلامی، تہذیبی مرعوبیت، فکری جمود اور مغربی تہذیب کے گہرے اثرات سے دوچار تھے۔ اقبال نے اسلامی روایت کو جدید فلسفیانہ اور فکری سوالات کے تناظر میں سمجھنے اور اس کی معنویت کو عصرِ حاضر کے لیے واضح کرنے کی کوشش کی۔ ان کے ہاں خودی، توحید، اجتہاد، حرکت، آزادی، تخلیق، عشق، عمل اور احیائے فکر بنیادی تصورات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک اسلامی فکر جامد نہیں بلکہ ایک متحرک اور ارتقائی حقیقت ہے، جسے جدید دنیا کے علمی و تہذیبی چیلنجز کا سامنا کرنے کے لیے اجتہادی بصیرت اور تخلیقی فکر سے ہم آہنگ ہونا چاہیے۔ ان کی معروف تصنیف "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" اسی فکری منصوبے کی اہم نمائندہ ہے۔

ابن تیمیہؒ اور اقبالؒ کے درمیان براہِ راست فکری مماثلت قائم کرنا ایک پیچیدہ علمی مسئلہ ہے، کیونکہ دونوں کا تعلق مختلف تاریخی، تہذیبی اور فکری سیاق و سباق سے ہے۔ تاہم دونوں کے افکار کا تقابلی مطالعہ اس اعتبار سے اہم ہے کہ دونوں نے مسلم معاشرے کے فکری احیا، اسلامی اصولوں کی تجدیدِ تفہیم اور اُمت کی فعال کردار سازی کو اہمیت دی۔ ابن تیمیہؒ کی فکر میں قرآن و سنت کی طرف رجوع، توحید کی مرکزیت اور اجتہادی بصیرت نمایاں ہے، جبکہ اقبال کے ہاں انہی بنیادی اسلامی تصورات کو جدید فلسفیانہ سوالات، انسانی خودی اور اجتماعی ارتقا کے تناظر میں نئی تعبیر ملتی ہے۔ اس لیے دونوں مفکرین کے درمیان مماثلتوں کے ساتھ ساتھ ان کے مناہج، اصطلاحات، استدلال اور فکری ترجیحات کے اختلافات کو بھی سامنے رکھنا ضروری ہے۔

زیرِ نظر مقالے میں ابن تیمیہؒ اور علامہ اقبالؒ کے افکار کا تقابلی جائزہ بالخصوص توحید، اجتہاد، عقل و وحی، انسانی ارادہ و آزادی، اسلامی احیا، فرد اور معاشرہ، اور اسلامی تہذیب کے مستقبل کے تناظر میں لیا جائے گا۔ اس مطالعے کا بنیادی مقصد کسی مفکر کو دوسرے کے تابع ثابت کرنا نہیں بلکہ دونوں کے افکار کے داخلی ڈھانچے، فکری منہج، مشترک نکات اور امتیازی جہات کو علمی و تجزیاتی انداز میں واضح کرنا ہے۔ اس تقابلی مطالعے سے یہ سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے کہ مختلف تاریخی حالات میں اسلامی فکر نے احیا، تجدید اور فکری خود مختاری کے مسائل کو کس طرح سمجھا اور ان کے حل کے لیے کون سے علمی مناہج اختیار کیے۔ یہ موضوع اس اعتبار سے بھی اہم ہے کہ عصرِ حاضر میں مسلم معاشروں کو مذہبی تشخص، جدیدیت، تہذیبی تغیر، فکری آزادی اور علمی خود اعتمادی جیسے متعدد مسائل کا سامنا ہے۔ ابن تیمیہؒ اور اقبالؒ کے افکار کا منظم تقابلی مطالعہ ان مسائل کے تاریخی اور فکری پس منظر کو سمجھنے میں معاون ہو سکتا ہے۔ چنانچہ یہ تحقیق دونوں مفکرین کے افکار میں پائی جانے والی فکری قربت اور اختلاف کو متوازن انداز میں واضح کرتے ہوئے اسلامی فکر کی تجدیدی روایت کے دو اہم مراحل کا مطالعہ پیش کرنے کی کوشش ہے۔

ابن تیمیہ قرآن اور سنت پر سختی سے عمل کرنے کی بنیاد پر اسلام کے بے پایاں محافظ تھے۔ ان کا خیال تھا کہ ان دونوں ذرائع میں وہ تمام مذہبی اور روحانی رہنمائی موجود ہے جو آخرت میں ہماری نجات کے لیے ضروری ہیں۔ اس طرح انھوں نے مذہبی علم، روحانی تجربات اور رسومات کے بارے میں متکلمین، فلاسفہ، صوفیاء دونوں کے دلائل اور نظریات کو رد کر دیا۔ ان کا ماننا تھا کہ منطق مذہبی سچائی کے حصول کا قابل اعتبار ذریعہ نہیں ہے اور عقل کو سچائی کے تابع ہونا چاہیے۔ ان کا خیال تھا کہ فقہ کے چاروں مکاتب فکر جمود کا شکار اور فرقہ واریت کا شکار ہو چکے ہیں اور یہ بھی کہ وہ یونانی منطق اور فکر کے ساتھ ساتھ صوفی تصوّف کے پہلوؤں سے بھی غلط طور پر متاثر ہو رہے ہیں۔ ابن تیمیہ نے تمام مذاہب فقہ اسلامی کا مطالعہ کیا۔ اسلامی شریعت کی حکمت اور فلسفہ کے پیچیدہ پہلوؤں کو سمجھا، غزالی، ابن رشد کے فکر و فلسفہ پر غور کیا۔ معتزلہ، اشاعرہ، اخوان صفا اور ابن حزم کی کتب کا مطالعہ کیا۔ تاہم وہ حنبلی عقائد کے پابند تھے۔ ان سب علوم کے مطالعہ کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ منطق جن اصولوں پر قائم ہے وہ نہایت کمزور بنیادوں پر مشتمل ہے۔

اگرچہ ارسطو سے پہلے زینو اور سقراط کے ہاں کہیں کہیں منطقی بحثیں نظر آتی ہیں تاہم منطق کی باقاعدہ ابتدا ارسطو نہیں کی۔ پہلی بار منظم انداز میں منطق کو ارسطو نے پیش کیا۔

ارسطو کے بعد یونانی تہذیب و تمدن کا علمی انحطاط شروع ہو گیا اور مغرب میں علم دانش کا یہ ادارہ ویران ہو تا چلا گیا۔ اسی طرح منطق کا فروغ بھی ارسطو کے بعد ٹھہر گیا۔ بہت ارسطو کی منطق مختلف تہذیبوں سے ہوتی ہوئی عربوں تک پہنچ گئی اور اس طرح سے اسلامی منطق کی ابتدا ہوئی۔ جو کہ آٹھویں صدی سے لے کر سولہویں صدی تک قائم رہی۔ تاہم آغاز میں ارسطو کے اثرات منطق پر اتنے شدید تھے کہ عربوں کی منطق کو عمومی طور پر ارسطو کی منطق ہی کہا جاتا رہا۔ بہت سے

عرب فلسفیوں نے ارسطو کے مختلف رسائل پر تشریح کے علاوہ کوئی کام نہیں کیا، لیکن چند مفکرین فارابی ابن سینا اور ابن رشد کے نام قابل ذکر ہیں جنھوں نے ارسطو کی منطق کو نہ صرف آگے بڑھایا بلکہ اس میں قابل قدر اضافے بھی کیے۔

"شاھکار اسلامی انسائیکلوپیڈیا" میں مسلمانوں میں منطق کی ابتدا کے بارے میں اس طرح سے لکھا ہے:

> "علم المنطق کی تحصیل مسلمانوں میں سب سے پہلے ساٹھ سن ہجری میں خالد ابن یزید نے کی۔ اس نے یونانی منطق کو عربی میں منتقل کرنے کے احکامات دیے۔ اس کے بعد خلیفہ ہارون الرشید (۶۰ھ) نے قسطنطنیہ کی لائبریری سے منطق کی بہت سی کتب منگوا کر ترجمہ کروائیں۔ خلیفہ کے لیے فارسی کتب کا ترجمہ ابن یحیٰی نے عربی میں کیا۔ اسی طرح ملا کاتب، بطریق، قادم ابن ناعمہ، عبد السمیع، حسن ابن سہل وغیرہ نے بھی فارسی سے منطق کا ترجمہ کیا۔ خالد کے دو بیٹے موسیٰ اور یوسف وغیرہ نے ہندی سے کتب عربی میں منتقل کیں۔ اس کے علاوہ علم المنطق کے بہت سے نامور ماہرین نے کتب کا نہ صرف ترجمہ کیا۔ بلکہ ان میں اپنی تخلیق بھی شامل کی۔ ان میں فارابی (ارسطو کی کتاب پر تشریحی کتاب بھی مکمل ہیں۔) ابن سینا، ابو السلیمان، یعقوب ابن اسحاق الکندی وغیرہ اہم ہیں۔" (1)

ابن تیمیہ کے منطق و فلسفہ پر اعتراضات

ابن تیمیہ نے ارسطو کے نظریات منطق کی بھرپور تردید کی ہے انھوں نے متکلمین کی عقلیت پر بھی اعتراض وارد کیے ہیں۔ ان کے مطابق ضروری علم صرف اور صرف قران اور حدیث ہے یا وہ علوم جو ان کے معاون ہیں یا وہ علوم جو معاشی اور سیاسی نظام کو چلانے کے لیے ضروری ہیں۔

> ابن تیمیہ اپنی کتاب العقل و النقل میں کہتا ہے کہ ارسطو کے پیروکاروں کو دیکھو، وہ ان کی اندھی تقلید کر رہے ہیں، جبکہ ان میں سے بہت سے لوگ اچھی طرح جانتے ہیں کہ ان کے آقا کے نظریات غلط ہیں، پھر بھی یہ ان کا اندھا اعتقاد ہے۔ وہ عقیدہ جو انھیں ان کی تردید سے روکتا ہے باوجود اس کے کہ بہت سے دانشمندوں نے ثابت کیا ہے کہ اس کے منطقی نظام میں ناقابل تردید غلطیاں ہیں اور وہ ان کی تائید صرف اس وجہ سے کرتے ہیں

> کہ وہ اس کے نام سے جڑی ہوئی ہیں۔ مابعد الطبیعیات میں بھی ارسطو اور اس کے پیروکاروں نے خطا کی ہے۔[2]

سید ابو الاعلیٰ مودودی اس ضمن میں ابن تیمیہ کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ابن تیمیہ کی بدولت اسلامی علوم یونانی فکر سے آزاد ہوئے:

> "انھوں نے یونانی منطق و فلسفہ پر امام غزالی سے زیادہ گہری اور زبردست تنقید کی اور اس کی کمزوریوں کو اس طرح نمایاں کر کے رکھ دیا کہ عقلیات کے میدان پر اس کا تسلط ہمیشہ کے لیے ڈھیلا ہو گیا۔ ان دونوں اماموں کی تنقید کے اثرات مشرق ہی تک محدود نہ رہے بلکہ مغرب تک بھی پہنچے۔ چنانچہ یورپ میں ارسطو کی منطق اور مسیحی متکلمین کے یونان زدہ فلسفیانہ نظام کے خلاف پہلی تنقیدی آواز ابن تیمیہ کے ڈھائی سو برس بعد اٹھی۔[3]

ابن تیمیہ نے فلسفہ نے فلسفہ کو نہ صرف سیکھا بلکہ خوب سمجھا تا کہ اس پر مکمل عبور حاصل ہو جائے۔ انھوں نے دیکھا کہ یہ فلسفہ ایک مرض کی طرح فکر اسلامی میں داخل ہوا، اور اس مرض نے دوسرے امراض متکلمین اور فلاسفہ کی صورت میں پیدا کر دیے، فلسفہ عقل اسلامی میں اس طرح جاری وساری ہو گیا ہے کہ اس نے فکر و عقل کے تمام سرچشموں پر قبضہ کر لیا ہے چنانچہ ان کو یہ ضروری نظر آیا کہ قبل اس کے کہ اسلامی عقاید کی تشریح اور ان کا معقولیت پر مبنی ہونا بیان کریں۔ وہ ان فلسفیانہ عناصر کہ خارج کر دیں جو وہم و تخیل بن کر چھا گئے تھے۔

امام ابن تیمیہ کے مطابق دین میں عقلیت پسندی کا یہ پہلو ارسطو کی منطق سے شروع ہوا اور منطق کو مسلم علماء اور فلاسفہ نے اپنالیا۔ بعد ازاں غزالی نے علم اصول فقہ کا ایک لازمی عنصر قرار دے کر اسے علوم اسلامیہ میں داخل کر دیا۔ جبکہ امام ابن تیمیہ کے مطابق منطق یونانیوں کی چیز تھی اسی لیے انھوں نے اس پر دھاوابول دیا اور مضبوط دلائل سے اس کا مقابلہ کیا، ان کا کہنا تھا کہ فکر اسلامی میں منطق کی ضرورت نہیں ہے اور یہ خیال بالکل غلط ہے کہ منطق میزان علوم ہے۔ ابن تیمیہ کے مطابق منطق کوئی فن نہیں بلکہ اوہام کا مجموعہ ہے۔ امام ابن تیمیہ کے مطابق منطق سے نہ ہی کوئی عملی فائدہ حاصل ہوتا ہے نہ نظری، ان کے مطابق میں نے دنیا میں کوئی ایسا آدمی نہیں دیکھا جس نے منطق سیکھ کر کسی خاص فن میں محقق کا مرتبہ حاصل کر لیا ہو یا منطق کی مدد سے کسی علم و فن کا امام بن گیا ہو، نہ دینی علوم میں نہ غیر دینی علوم میں۔ ان کا کہنا تھا علم نحو، علم عروض، علم فقہ، علم اصول اور بہت سے علوم و فنون میں کتب لکھی گئیں لیکن کوئی بھی اس معاملے میں منطق کا احسان مند نہیں ہے، ان فنون کے آئمہ اور اکابر میں کوئی ایسا نہیں تھا جس نے صرف اور صرف منطق کا سہارا لیا ہو۔ اس ضمن میں لکھتے ہیں:

"انبیاء کے علوم موروثہ اس بات سے بہت بلند و برتر ہیں کہ ان کے بارے میں یہ خیال کیا جائے کہ ان کے حامل منطق کی جانب توجہ رکھتے تھے۔ کیونکہ اس خیر امت کے قرون ثلاثہ میں کسی نے منطق کی طرف توجہ نہیں کی۔ حالانکہ تحقیقی علوم اور کمال غایت میں جس درجہ تک وہ پہنچے ہوئے تھے وہاں تک کوئی اور نہیں پہنچ سکا، یہ اصحاب علم کے اعتبار سے عمیق، قلب کے لحاظ سے پاکیزہ تر، اور تکلف کے خیال سے بالکل ماوراتھے، جو کچھ انھوں نے کہہ دیا ہے وہ بات کوئی اور نہیں کہہ سکا دونوں کے کلام میں وہی فرق ہے، جو پاؤوں اور سر میں ہے، یعنی ایک انتہائی پست اور دوسرا نہایت بلند، بلکہ استقراء کے بعد ہم نے تو یہ محسوس کیا ہے کہ منطق وفلسفہ کے جو لوگ علمبر دار ہیں سب سے زیادہ شک اور اضطراب فکر کے مریض بھی یہی ہیں۔ نیز علم کے لحاظ سے فرومایہ، اور تحقیق کے اعتبار سے کمتر، ان میں سے اگر کوئی محقق اور نکتہ سنج نظر آتا ہے تو اس کا یہ کمال منطق کا رہین منت نہیں ہے، بلکہ صحت مواد کے ساتھ اس کی جودت طبع، ذہن رسا، اور صحیح ادراک کا نتیجہ ہے، بلکہ علوم صحیحہ میں منطق کو ٹھونس دینے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عبارت طویل ہو جاتی ہے، اشارہ بعید ہو جاتا ہے یعنی جلدی معلوم ہونے والی بات بعید تر ہو جاتی ہے، جو آسان ہوتا ہے وہ دشوار بن جاتا ہے۔ چنانچہ ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ اختلافی، کلامی، سہولی اور فقہی امور و مسائل میں جب کوئی منطق کی آمیزش کر دیتا ہے، تو اس سے کوئی فائدہ سوا کثرت کلام اور سختی کے نہیں حاصل ہوتا، نیز قلت علم و تحقیق مستزاد۔(4)

امام ابن تیمیہ ان تمام نفی واثبات کے دعووں کو جھوٹا قرار دیتے ہیں۔ان کے مطابق یہ سب طریقے باطل کے پیدا کردہ ہیں اور ان سے امت مسلمہ اور علوم اسلامیہ کو کسی قسم کا کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔

"لیکن نفی اثبات کے ان تمام دعاویٰ کو امام ابن تیمیہ کذب قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک نہ وہ تمام طریقے باطل ہیں جن کی وہ نفی کرتے ہیں نہ وہ تمام طریقے حق ہیں جن کا وہ اپنے مخصوص دلائل کی بناپر دعویٰ کرتے ہیں۔(5)

اس طرح امام ابن تیمیہ نے منطق کے دعویداروں کے اس دعوی کو کہ منطقی قیاس کے علاوہ حق تک پہنچنا ممکن نہیں کو توڑ کر رکھ دیا۔ امام ابن تیمیہ اپنی کتاب "الرد علی المنطقین" میں لکھتے ہیں کہ ارسطو کی منطق کی رو سے علم کی دو قسمیں ہیں:

"ارسطاطالیسی منطق کی رو سے علم کی دو قسمیں ہیں: ایک کی بنیاد تصوّر پر ہے اور دوسرے کی تصدیق پر۔ علم یا تو بدیہی ہوگا یا نظری۔ اب یہ ظاہر ہے کہ ہر قسم کا علم بدیہی نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح ہر قسم کا علم نظری نہیں ہو سکتا کیونکہ اس صورت میں کسی نظری تصوّر کا علم حاصل کرنے کے لیے آدمی کو کسی اور نظری تصوّر کا سہارا لینا ہوگا اور یہ سلسلہ چلتے چلتے دور کی صورت اختیار کرلے گا، یا سلسلہ لامتناہی ہو جائے گا اور یہ دونوں صورتیں محال ہیں۔ منطقی یہ بھی کہتے ہیں کہ نظری تصوّرات و تصدیقات تک پہنچنے کے لیے کسی وسیلے یا واسطے کی حاجت ہوتی ہے؛ چنانچہ وہ اس وسیلے کو جس کے ذریعے تصوّرات تک رسائی ہوتی ہے، حد (تعریف) کہتے ہیں اور اس وسیلے کو جس کے ذریعے تصدیقات تک رسائی ہوتی ہے، قیاس کہتے ہیں۔ لہٰذا حد اور قیاس دو ایسی بنیادیں ہیں جن پر ارسطاطالیسی منطق کی عمارت استوار ہے۔ ارسطاطالیسی منطق کی تکذیب و بطلان کے لیے ابن تیمیہ نے ان بنیادوں کو منہدم کرنے کی خاطر اپنی کتاب "الرد علی المنطقین" کے چار ابواب میں مندرجہ ذیل چار مسائل پر بحث کی ہے: (الف) حد یا تعریف کی وساطت کے بغیر مطلوبہ تصوّر کا حصول ممکن نہیں۔ (ب) حد یا تعریف تصوّرات کا علم دیتی ہے۔ (ج) مطلوبہ تصدیق قیاس کی وساطت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔ (د) قیاس ہی تصدیق کا علم دیتا ہے۔"[6]

اس دعوے کا حاصل چار امور تنقیح طلب ہوتے ہیں۔ دو سلبی یعنی کیا یہ درست ہے کہ مطلوب تصوّر "حد" کے بغیر نہیں حاصل کیا جا سکتا اور نہ ہی تصدیق بلا قیاس حاصل ہو سکتی ہے۔ اور دو ایجابی یعنی کیا سچ مچ "حد" سے تصوّر اور "قیاس" سے تصدیق حاصل ہو سکتی ہے۔ اگر منطقیوں کی پہلی دو باتیں ثابت ہو جائیں تو غیر منطقیوں نے تصوّر و تصدیق کے حصول کے جو طریقے اختیار کیے ہیں ان کی نفی ہو جائے گی۔ اور اگر دوسری باتوں کے ثبوت دینے میں وہ کامیاب ہو جاتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مناطقہ کے طریقوں سے ہی "تصوّر و تصدیق" حاصل ہو سکتے ہیں، دوسرے کسی طریقے سے نہیں۔[7]

امام ابن تیمیہ، ارسطو کو علم الٰہیات اور منطق سے نابلد سمجھتے ہیں اور ابن سینا کو الزام دیتے ہیں کہ انھوں نے علم میں باطنیہ کے ملحدانہ عقائد کو ملا کر رکھ دیا ہے اور شریعت کی غلط طریقے اور استدلال سے تشریح کی۔ ان کے مطابق فرقہ باطنیہ کے بعض افراد کے مطابق نبی کریم صلی اللہ علیہ والہ وسلم عظیم فلسفی تھے اور دوسروں کا کہنا تھا کہ حکماء انبیاء سے بڑے ہوتے ہیں۔ ابن عربی، ابن سبعین، القونوی، تلمسانی وغیرہ مختلف صوفیا نے باطنیہ کے ان ملحدانہ عقائد کو نہ صرف اپنایا بلکہ اپنے افکار کو بھی اسلامی لبادہ میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ ان میں سے بعض مثلاً ابن سبعین اور ان کے مقلدین تو اسلام اور دیگر مذاہب میں کوئی فرق نہیں رکھتے تھے، یہی وجہ ہے کہ ہر دین و مذہب کا فرد اپنے دین کو چھوڑے بغیر ان کی پیروی کر سکتا تھا۔[8]

ابن تیمیہ کے مطابق:

> "جزوی علم، کلّی علم سے زیادہ یقینی ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ استقرائی منطق کے مطالعہ سے کچھ زیادہ فائدہ نہیں ہوتا۔ اس میں جزئیات کے علم سے کلیات کا علم حاصل ہوتا ہے۔ مزید یہ کہ جزئی کا علم تو کلّی کے علم کی بہ نسبت جلد اخذ کیا جاتا ہے اور کلّی کا علم عام طور پر قیاسی عمل کے بغیر حاصل کیا جاتا ہے۔ ابن تیمیہ کے مطابق قیاس میں نتائج کے استخراج کے لیے صغریٰ و کبریٰ کی حاجت نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ جو شخص ایک جماعت کی کلّی یا عالمگیر صفت کو پہچانتا ہے وہ یہ بھی جانتا ہے کہ ہر فرد میں یہ صفت پائی جاتی ہے۔ ابن تیمیہ کے مطابق پیغمبر کی تعلیمات میں الہامی اور عقلی شواہد اور دلائل ازخود پائے جاتے ہیں، اس بات کے دعوے کو ثابت کرنے کے لیے انھوں نے بہت سی قرآنی آیات کا حوالہ بھی دیا ہے۔[9]"

فلسفہ اور ابن تیمیہ اور غزالی میں فرق:

امام ابن تیمیہ نے فلسفہ کا علم اس لیے حاصل کیا تھا کہ وہ دین اسلام کے راستے میں پڑے ہوئے تمام پتھروں کو ہٹا دیں اور ایسے عقائد اور نظریات اور فلسفوں کو جو دین اسلام میں گمراہی اور بدعملیوں کا باعث بن رہے ہیں ان کا ڈٹ کر مقابلہ کر سکیں۔ ہر علم میں فلسفے کے جو برے پہلو شامل ہو گئے ہیں ان کو دور کر سکے لیکن انھوں نے فلسفے کا علم صرف اور صرف اس لیے حاصل کیا کہ اس کی تمام باریکیوں کو جانتے ہوئے اس کے برے پہلوؤں کا رد کر سکیں۔ یہی وہ مقام ہے جہاں سے امام ابن تیمیہ اور امام غزالی کا راستہ جدا ہو جاتا ہے۔ اور غزالی نے فلسفہ کا علم اس لیے حاصل کیا کہ وہ حقیقت تک پہنچنا چاہتے تھے انھوں نے بالکل خالی ذہن ہو کر صراط مستقیم کو ڈھونڈنے کی کوشش کی۔ شک کا راستہ بھی اختیار کیا اور تصوّف کا بھی

بالا خر اس نتیجے پر پہنچے کہ فلاسفہ کے نظریات باطل ہیں۔ تصوّف میں جانے کے باوجود غزالی فلسفہ کے اثر سے آزاد نہ ہو سکے ان کی تعلیمات اور ان کے فلسفے میں فلسفہ کے اثرات نمایاں ہیں۔

اسلام کی آمد سے قبل یونانی علوم دنیا میں چھائے ہوئے تھے اور انھوں نے فلسفہ و منطق میں بے پناہ ترقی حاصل کر رکھی تھی۔ مسلمان حکمرانوں نے یونانی علوم کو عربی میں ترجمہ کروایا اور اس تراجم کو پڑھتے ہوئے مسلم علماء و حکماء غور و فکر کی طرف بڑھنے لگے۔ مسلم حکماء کو ان علوم نے بہت متاثر کیا، قرآن غور و فکر کی دعوت دیتا ہے اسی لیے مسلمانوں نے ان علوم کو پڑھنا شروع کیا اور ان سے نتائج اخذ کرنا شروع کیے۔ اس طرح سے ان علوم کی طرف مسلمانوں کی توجہ بنیادی طور پر قران کریم کی دعوت کا نتیجہ معلوم ہوتی ہے، تاہم بعض علماء اور حکماء گمراہ ہو کر رہ گئے کہ انھوں نے یونانی علوم کو اور فلسفے کو وہ مرتبہ دے دیا جو قرآن اور اسلام سے بھی بلند تر تھا اس کا تذکرہ پہلے اوپر آ بھی چکا ہے۔

اقبال غزالی کے اس نظریے کے مختلف نظر آتے ہیں کہ عقل کلی طور پر علوم کا احاطہ نہیں کر سکتی اور اور بالآخر ہمیں کسی ایسے سہارے کو تلاش کرنا پڑتا ہے جو حتمی علم تک پہنچا سکے۔ اقبال بتاتے ہیں کہ کس طرح غزالی وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے فلسفہ کا باضابطہ رد لکھا اور مسلمانوں پر عقلیت کا جو رعب چھا گیا تھا اس کو دور کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔

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 اعلی 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 چھاگئی تھی اس کو مکمل طور پر دور کیا۔ انہی کی وجہ سے لوگ مذہب کے ساتھ ساتھ مابعد الطبیعات کی طرف بھی راغب ہوئے۔ (10)

اقبال کے مطابق اگرچہ غزالی نے فلسفہ یونان کے خلاف بغاوت کا علم بلند کیا لیکن اس کے باوجود ان کی تعلیمات ان کے فلسفہ ان کے نظریات اسی منطق اور فلسفہ کر زیر اثر نظر آتے ہیں جن کا وہ رد کرتے رہے، اور منطق میں غزالی ارسطو کی پیروی کرتے نظر آتے ہیں۔ اقبال لکھتے ہیں:

> "غزالی منطق میں پوری طرح ارسطو کا پیروکار ہی رہا۔ چنانچہ 'قسطاس' کو دیکھیں تو غزالی نے قرآنی استدلال بھی ارسطاطالیسی شکل میں ہی پیش کیے ہیں۔ (11)"

مسلمانوں نے یونانی علوم کے سہارے قران کو سمجھنا شروع کر دیا۔ لیکن ایک مدت کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ وہ غلط راستے کی طرف جارہے ہیں۔ "مذہبی فکر کی تشکیل نو" کے پہلے باب "علم اور مذہبی تجربہ" میں اقبال مسلمانوں کی فلسفہ کے خلاف کشمکش کا ذکر اس طرح سے کرتے نظر آتے ہیں۔

اقبال کے مطابق قرآن کا زور حسّی اور ٹھوس حقیقت پر ہے۔ جب کہ یونانی فلسفہ حقیقت کی بجائے نظریات پر یقین رکھتا ہے یہی وجہ ہے کہ یہ کوششیں ایک نہ ایک دن ضرور ناکام ہونی تھی اسی وجہ سے اسلامی تہذیب و ثقافت کی اصل روح ابھر کر سامنے آئی۔ اقبال کے مطابق مسلمان فلاسفہ کا سب سے اہم کام منطق یونانی پر تنقید ہے۔ منطق در حقیقت حصول علم میں استعمال ہونے والا بنیادی ضابطہ اور سائنسی طرز کا اصول ہے، اقبال کا کہنا ہے کہ مسلم فلاسفہ کی منطق پر تنقید کا مقصد دراصل یہ تھا کہ اس کی اصلاح کی جائے اور اس سے بہتر اور زیادہ یقینی طریقہ علم تلاش کیا جائے۔ یونانی منطق پر مسلم حکما کا عدم اعتماد یہ باوّر کرتا ہے کہ مسلمان قرآن کی رو سے زیادہ عقلی و یقینی طریقہ استقرا اپنانا چاہتے تھے۔ "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" میں اقبال اظہارِ خیال کرتے ہیں کہ مسلمانوں کو یونانی انداز فکر سے محض ظن و تخمین پر قناعت کرنا غیر یقینی تاثر معلوم ہوتا تھا۔ جب انسان ایک بار کسی ایسے طریقہ علم یا فلسفہ سے جو کہ ظن و قیاس پر قائم ہوا ہو بد ظن ہو جائے تو پھر وہ کسی ایسے علم کی تلاش میں لگ جاتا ہے جو حتمی اور مکمل ہو۔ (12)

اس کے علاوہ اقبال ان افراد کا تذکرہ کرتے ہیں جنھوں نے منطق یونانی کے سقم کو اسلامی فکر کی روشنی میں واضح کیا اور محض عقلی تصوّر کے ذریعے عقل استقرائی کی طرف لے کر آئے۔

ابن تیمیہ نے اپنے دائرہ منطق میں ادراک بالحواس کے ذریعہ علم ہونے پر زور دیا ہے اور ابن تیمیہ نے اپنے رد منطق میں یہ واضح کیا ہے کہ استقرائیت ہی قابل اعتماد استدلال کی صورت ہے۔ یوں مشاہدہ اور تجربہ کی بنا پڑی محض نظری نہیں بلکہ عملی طور پر۔ (13)

ڈاکٹر محمد عارف خان صاحب اسی ضمن میں لکھتے ہیں کہ اقبال نے ابن تیمیہ کی ان باتوں کو لیا جن میں وہ منطق پر تنقید کرتے ہیں اور مزید شواہد پر زور دیتے ہیں۔ یہی استقرائی طریقہ ہے:

> "علامہ نے ابن تیمیہ کی ان باتوں کو لیا جن میں وہ منطق پر تنقید کرتے ہیں اور مزید شواہد پر زور دیتے ہیں۔ یہی استقرائی طریقہ ہے۔ وہ تصوّرات جو بدیہی نہیں ہیں ان کا علم محض حدود تعریف کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ حد و تعریف ثبوت نہیں، دعویٰ ثبوت چاہتا ہے ورنہ یہ دعویٰ رد کر دیا جانا چاہیے۔ اور یہ کہ تعریف محض بیان ہے ایک دعویٰ ہے جو قائل شخص نے

کیا ہے لیکن یہ بہت ممکن ہے کہ وہ دعویٰ سارا بے محل ہو۔ نظریۂ برہان (Demonstration) کی مخالفت کرتے ہیں۔ قیاس پر تنقید کرتے ہیں اور اسے محض ایک ممکنہ طریقہ سمجھتے ہیں۔ برہان کو کلیات کا علم سمجھتے ہیں جن کا وجود ذہن میں ہوتا ہے۔ جبکہ وجود تو خارجی ہوتا ہے وجود خارجی کے پانچ جواہر کو بیان کیا ہے یعنی شکل، جسم، مادہ، روح اور عقل۔ اور اس کے ساتھ ارسطو کے دس معقولات کو بیان کر کے کہا کہ یہ دونوں فہرستیں مکمل نہیں ہیں اور اعلیٰ وجودوں پر ان کا انطباق نہیں ہوتا۔ یہ بے فائدہ علم ہے اور آخر کار انسانی روایت کا علم ہے جبکہ قرآن و سنت کے یقینی درجے سے یہ کم تر چیز ہے۔(14)"

اس طرح خطبات میں اقبال ابن تیمیہ کو ایک خاص اہمیت دیتے ہیں اور ان کے اس کارنامے کا ذکر کرتے ہیں کہ کس طرح انھوں نے مسلمان مفکرین کو جو یونانی فلسفے کے زیر اثر آئے ہوئے تھے فلسفے کے اس جھوٹے رعب اور سحر سے نکلنے میں مدد فراہم کی اور آزادی کا یہ عمل آہستہ آہستہ فکر و فلسفہ کے تمام شعبوں میں ابھرتا چلا گیا۔ تاہم سب سے زیادہ تردید ابن تیمیہ نے منطق کی کی، اقبال کا کہنا ہے کہ اگرچہ ابن تیمیہ سے پہلے نظام غزالی اور رازی نے یونانی فلسفہ پر حملے کیے اور قرآن اور اسلامی فکر کی حفاظت کی بھرپور کوشش کی۔ لیکن یہ ابن تیمیہ ہی تھے جنھوں نے تنقید کے اس عمل کو پوری قوت کے ساتھ نافذ کیا۔ اقبال کا کہنا ہے کہ ابن تیمیہ کے محرکات مذہبی تھے اور ان محرکات کے پیش نظر مذہب کا دفاع مقصود تھا۔

ابن تیمیہ کے ردِّ منطق و فلسفہ کا مطالعہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ انہوں نے اسلامی فکر کو یونانی فلسفے کے غلبے سے آزاد کرانے کی بھرپور کوشش کی۔ ان کے نزدیک قرآن و سنت ہی یقینی ہدایت کے اصل سرچشمے ہیں، جبکہ محض عقلی قیاس اور ارسطوی منطق حقیقت تک پہنچنے کا کامل ذریعہ نہیں۔ ابن تیمیہ نے منطق کے اس دعوے کو چیلنج کیا کہ ہر علم کا معیار صرف قیاس و تعریف ہے۔ انہوں نے مشاہدہ، تجربہ اور وحی کی بنیاد پر علم کے زیادہ مضبوط اصول پیش کیے۔ علامہ اقبال نے بھی اس فکری جدوجہد کی قدر کرتے ہوئے ابن تیمیہ کو اسلامی فکر میں آزادیِ عقل کا اہم نمائندہ قرار دیا۔ اقبال کے نزدیک مسلمانوں نے جب یونانی فکر کو ضرورت سے زیادہ اختیار کیا تو قرآنی روح پس منظر میں چلی گئی۔ اس تقابلی مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ عقل کے مخالف نہیں تھے بلکہ عقل کی تطہیر اور صحیح استعمال کے داعی تھے۔ ان کا مقصد فلسفے کا انکار نہیں بلکہ ایسے فلسفے کی اصلاح تھا جو دین سے متصادم ہو۔ موجودہ دور میں یہ افکار یاد دلاتے ہیں کہ علم وہی مفید ہے جو حقیقت، اخلاق اور ہدایت سے ہم آہنگ ہو۔ یہی ابن تیمیہ کی فکر کی دائمی معنویت ہے۔

ابن تیمیہ اور اجتہاد

اجتہاد قران و سنت کے بعد اسلامی قانون کا بنیادی ماخذ ہے۔ اجتہاد اور شریعت کے الہامی ماخذوں یعنی قران اور حدیث کے درمیان بنیادی فرق اس بات کا ہے کہ اجتہاد ارتقاء کا ایک مسلسل عمل ہے جبکہ وحی حضور ﷺ کے وصال کے بعد منقطع ہو گئی ہے۔ یعنی اجتہاد الوہی پیغام کی تفسیر کرنے اور اسے مسلم امہ کے بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ منطبط کرنے کا ایک بنیادی اور مرکزی ذریعہ ہے تاکہ انصاف کے تمام تقاضے پورے کیے جا سکیں۔ اکثر مسلمان فقہاء اور علماء نے ان ہی چار ماخذات پر اتفاق کیا ہے:

- قرآن
- سنت رسول ﷺ
- اجماع
- قیاس

ابن تیمیہ کا تصور اجتہاد

امام ابن تیمیہؒ جب تعلیم سے فراغت کے بعد میدان کارزار میں آئے تو ان کے سامنے بہت سے اقوال تھے، مختلف فقہی مذاہب کے فتاویٰ ان کی نظر میں تھے۔ مذہب اربعہ کے علاوہ شیعہ، امامیہ، زیدیہ، ظاہریہ اور خوارج۔ ابن تیمیہ کی دلچسپی کلامی مسائل اور عقائد کے بعد فقہ اور اصول فقہ میں زیادہ تھی۔ کیونکہ فقہی مباحث کا تعلق عبادات، معاملات کی وجہ سے براہ راست عوام کے ساتھ ہوتا ہے۔ فقہ کی اہمیت اور فضیلت کے پیش نظر اللہ جل جلالہ نے اس علم فقہ میں بھی آپ کو ایک خاص مقام و مرتبہ سے نوازا تھا۔ امام ابن تیمیہ حنبلی فقہ کے زیادہ قریب تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ حنبلی فقہ میں وسعت پذیری زیادہ ہے اور ان میں اجتہاد کی کثرت ہے۔ اور اسی کثرت اجتہاد کے باعث حنبلی فقہ نمو پذیر اور شاداب ہوئی۔ اور اس چشمہ شاداب سے امام ابن تیمیہ نے خوب فائدہ اٹھایا، وہ مسائل کے استنباط کے لیے عمومی طور پر امام احمد بن حنبل کے طریقہ پر چلتے تھے۔ اس سب کے پیش نظر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام ابن تیمیہ کے اجتہاد کی نوعیت کیا تھی کیا وہ مجتہد مطلق تھے یا کسی خاص مذہب کے مجتہد یا صرف صاحب تخریج۔ تاہم اس بات کی وضاحت اس وقت زیادہ بہتر ہو جائے گی جب ہم مجتہدین کی مراتب کے لحاظ سے حیثیت پر گفتگو کر لیں۔ مجتہدین کی متعدد اقسام ہیں۔ امام ابن تیمیہ مراتب اجتہاد کے حوالے سے لکھتے ہیں:

مجتہدین کی پانچ اقسام

مراتب مجتہدین کے حوالے سے امام ابن تیمیہ نے مجتہدین کی پانچ اقسام کا ذکر کیا ہے جو کہ اس طرح سے ہیں:

- مجتہد مستقل یا مجتہد مطلق

"مجتہد مستقل یا مطلق" وہ مجتہد ہے جو کسی خاص فقہی مذہب کا پیش رو نہیں ہوتا، نہ کسی ایک امام کے اصول کی پابندی لازم گردانتا ہے۔ اصول استنباط میں وہ جن نتائج تک پہنچتا ہے کم و بیش وہ ان سے مختلف ہوتے ہیں جو دوسروں کے ہوتے ہیں۔ (15)"

- مجتہد منتسب

"مجتہد منتسب وہ مجتہد ہے جو فروع و اصول میں اجتہاد کرتا ہو، جو دلیل کی روشنی میں حکم لگاتا ہو، لیکن ائمہ فقہ میں سے کسی امام کے منہاج و طریقہ استنباط پر رہروی کرتا ہو، خواہ اس لیے کہ اس امام کے مذہب کے زیر سایہ اس نے اپنی علمی اور فقہی زندگی میں نشو و نما حاصل کی ہے، خواہ اس لیے کہ وہ اپنے آزاد مطالعہ اور آزاد تحقیق کے بعد اس مذہب کے اصول اور منہاج کو اپنانے پر مجبور ہو گیا، ایسے مجتہد کو "مجتہد منتسب" کہتے ہیں۔ (16)"

- مجتہد مقید

"مجتہد مقید وہ مجتہد ہے جو کسی معین و خاص فقہی مذہب کو ثابت کرتا ہے، اس کے احکام جمع کرتا ہے۔ اس کے فروع میں ربط پیدا کرتا ہے، اور ان سے قاعدے اور ضابطے مرتب کرتا ہے، جب کبھی اسے ایسے احکام و حوادث سے سابقہ پڑتا ہے جن کے بارے میں اس کے امام کا کوئی فتویٰ یا رائے موجود نہیں ہے تو وہ تلاش و جستجو کرتا ہے لیکن استدلال و استنباط میں اپنے امام کے منہاج اور اصول استنباط سے تجاوز نہیں کرتا اور ان اصولوں کی پیروی بھی وہ اتباع و تقلید سے کرتا ہے نہ کہ اجتہاد و استنباط سے۔ (17)"

- مجتہد فقیہ

"وہ مجتہد جو صرف فقیہ ہوتا ہے، اپنے امام کے مذہب سے پورے طور پر واقف ہوتا ہے، اس کے ادلّہ سے آشنا ہوتا ہے، اس کی تائید و نصرت میں دلائل قائم کر سکتا ہے، انھیں قلمبند کر سکتا اور بیان کر سکتا ہے، لیکن مجتہدین ماسبق سے کم درجہ ہوتا ہے اور ان کی طرح فقہ کے اصول و مصادر

سے پورے طور پر واقف نہیں ہوتا، اس میں ادوات اجتہاد کی کمی ہوتی ہے، خواہ وہ لسانی ہو یا مدارک قیاس سے متعلق ہو، لہٰذا یہ صرف مجبوری کی حالت میں یا امام کی نص موجود نہ ہونے کی صورت میں یا اپنے سے اعلیٰ تر شخصیت کی عدم موجودگی میں فتویٰ دیتا ہے، اس کا فتویٰ ایسا ہوتا ہے کہ فی الجملہ وہ کفایت کرتا ہے۔ ایسا نہیں ہوتا کہ دوسرے موقع پر یا مسئلہ میں اس سے کام لیا جاسکے۔(18)"

- مفتی مذہب

"وہ فقیہ جو اپنے مذہب کا حافظ اور اچھی طرح سمجھنے والا ہو اور مشکلاتِ مسائل کو حل کرسکتا ہو لیکن بغیر اس کے کہ ان کے دلائل بیان کرسکے، ان بنیادوں کی وضاحت بھی نہ کرسکتا ہوں جن پر مذہب قائم ہے لیکن ایسے عالم کے نقل مذہب پر اعتماد اور اس کے فتوے پر بھروسہ کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ منصوصات مذہب سے اس کا فتویٰ متجاوز نہ ہو، تاہم اگر اس کو اپنے مذہب میں منصوص کچھ نہ مل سکے مگر مناسب حال کوئی شئ مل جاتی ہے تو وہ فکر و اجتہاد سے کام لیے بغیر اس کے مطابق فتویٰ دے دیتا ہے۔(19)"

ابن تیمیہ کا مرتبہ مجتہد

مجتہدین کی ان پانچ اقسام بیان کرنے کے بعد سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام ابن تیمیہ ان میں سے خود کس مرتبے پر فائز تھے۔ دیکھا جائے تو ان میں سے آخری تین مراتب سے وہ کہیں زیادہ فائق اور اعلیٰ درجے پر متمکن تھے۔ مخالفین چاہے جو مرضی اعتراض کریں لیکن حقیقت امر یہ ہے کہ ان کے فقہی افکار و اختیارات، مسالک استدلال سے گہری واقفیت، سنت، تفسیر، سلفی علوم میں ان کی مہارت، یہ سب خصوصیات انھیں آخری مدارج سے بہت بلندی پر لے جانے کے لیے کافی ہیں اور اگر یہ کہا جائے کہ وہ عالمان اصول اور مجتہدین کی صف میں جگہ پانے کے قابل ہیں تو بے جانہ ہوگا۔ تاہم اگر اعتدال سے کام لیا جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ امام صاحب ابن تیمیہ مجتہد منتسب تھے۔ اس بارے میں مختلف آراہیں جن میں سے دو یہاں پر پیش کی جاتی ہیں:

" 1- ایک تو یہ کہ وہ مجتہد مطلق تھے لیکن یہ بات یوں نہیں بنتی کہ وہ مذہب حنبلی کے دامن سے اپنے اکثر ادوار آراء میں وابستہ نظر آتے ہیں، وہ

کھلے بندوں اس خیال کا اظہار کر چکے ہیں کہ مذہب حنبلی تمام مذاہب فقہی میں بہتر اور اقرب الی السنہ ہے۔ اقوال ائمہ آپس میں خلاف رکھتے ہوں تو امام احمد کا مذہب قبول راجح پر مشتمل ہو گا۔ اگر امام احمد کسی مشکل میں منفرد نظر آتے ہیں تو ان کا کوئی قول ایسا بھی مل جائے گا جو دوسرے آئمہ کے موافق ہو۔ مثلاً اگر امام ابو حنیفہ اور امام شافعی ہم نوا نہ ہوں تو امام مالک کی موافقت موجود ہو گی۔ (20)"

"2-دوسرا قول یہ ہے کہ وہ مذہب حنبلی کے فقیہ تھے گو یہ مرتبہ فقیہ منتسب سے کم ہے لیکن علم سنت میں ان کا ایسا کمال کہ ایک عالم جو زیادہ سے زیادہ حفظ کر سکتا ہو، اتنی احادیث ان کو حفظ تھیں، اس کے علاوہ اقوال اللہ کا تقابلی مطالعہ، اصول فقہ کے دقائق کا علم، اس کے عمیق ادراک میں شان استقلال اور اس کا ماہرانہ استعمال، ان سب کی موجودگی میں یہ کہنا آسان نہیں کہ ان میں آلات اجتہاد کی کچھ کمی تھی، امام احمد سے اصول یا فروع میں اگر وہ عام طور پر متفق نظر آتے ہیں تو اس کی بنیاد دلیل بیّنہ ہوتی ہے، دلیل کی بنا پر ہی اصل یا فرع میں ان کا مسلک اختیار کرتے ہیں۔ (21)"

امام ابن تیمیہ کے اصول استنباط

اجتہاد کے ماخذات کے بارے میں پہلے ذکر ہو چکا ہے امام ابن تیمیہ کا اس بارے میں کیا موقف تھا آیئے دیکھتے ہیں:

"جہاں تک احکام شرعیہ کے استدلال کا تعلق ہے تو مسلمانوں کا اس امر پر اجماع ہے کہ ان میں پہلی چیز کتاب الہٰی ہے۔ ائمہ میں سے کسی نے بھی اس اصول سے اختلاف نہیں کیا ہے، جیسا بعض اعتقادی مسائل میں کچھ اہل ضلال نے استدلال کرتے ہوئے اختلاف کیا ہے؟"

کتاب (قرآن) کے علاوہ دوسرے طُرق کا ذکر کیا ہے، وہ علی الترتیب یہ ہیں :

سنت نبوی

اجماع امت،

قیاس، جس کی بنیاد نص اور اجماع ہو،

استصحاب

مصالح مرسلہ

استحسان، جسے امام صاحب مصالح مرسلہ ہی کی ایک صورت قرار دیتے ہیں۔[22]

نصوص

امام ابن تیمیہ کے اصول وطُرق میں پہلی چیز نصوص ہے نصوص میں کتاب یعنی قران کے ساتھ سنت (حدیث رسول ﷺ) بھی داخل ہے، جو قران کی مفسر ہو پھر باقی سنن۔ حنبلی فقہ کے لوگ امام احمد بن حنبل کی پیروی کرتے ہوئے اس راستے پر چلتے ہیں کہ کتاب و سنت لازم و ملزوم ہیں اس لیے کہ سنت دراصل قران کی شارح اور تفسیر ہے جو حسب ضرورت اور موقع کی مناسبت سے اس کی وضاحت کرتی ہے۔ امام ابن تیمیہ کے مطابق بھی ہر سنت مستقل حجت ہے۔ وہ سنت کی تین قسمیں قرار دیتے ہیں اور تینوں کو ہی حجت مانتے ہیں:

1- ایسی سنت متواترہ جو ظاہری طور پر قرآن کی مخالف نہ ہو بلکہ اس کی تفسیر کرتی ہو، یعنی نماز کی رکعتوں کی تعداد یا زکوۃ کا نصاب اور اس کے انواع و فرائض، حج اور قربانی کی صفت، عمرہ اور اس کے ارکان، یہ اور دوسرے احکامات جو صرف سنت ہی کے ذریعے پتہ کیے جاسکتے ہیں علماء ان کے بارے میں یہ رائے رکھتے ہیں کہ یہ قران کا تتمہ ہے اور جو کوئی شخص ان کی حجیت کا انکار کرتا ہے وہ دین کا انکار کرتا ہے اسلام کے ارکان کو منہدم کرتا ہے اور حلقہ اسلام سے باہر ہو جائے گا۔

2- ایسی سنت متواترہ جو قرآن کی تفسیر نہیں کرتی، نہ ظاہر قرآن کی مخالف ہے، لیکن ایسے حکم رکھتی ہے جو قرآن میں منصوص نہیں ہے۔ جیسے زنا کرنے والے کے لیے سنگساری کی سزا یا نصاب سرقہ کی تعیین۔

۳- رسول اللہ ﷺ سے تواتر سے مروی سنتیں تلقی بالقبول کی حیثیت سے یا یہ کہ ثقات نے ان کی روایت کی ہے، اہل علم فقہ و حدیث اور تصوّف کا اتفاق ہے کہ اس طرح کی حدیثوں کا اتباع واجب ہے اور یہ قابل قبول ہیں۔[23]

اجماع

امام ابن تیمیہ کے نزدیک حجت ہونے میں نصوص کے بعد اجماع اہمیت کا حامل ہے۔ حجیت اجماع کی دلیل قرآن اور حدیث سے دیتے ہیں۔ اجماع کے بارے میں ارشاد فرماتے ہیں:

> "فقہاء، صوفیہ اور عامہ مسلمین کے نزدیک متفقہ طور پر اجماع حجت ہے۔ اہل حدیث اور اہل کلام کا بھی مسلک یہی ہے۔ اجماع وہ معتبر ہے کہ احکام شرعیہ میں سے کسی حکم پر علما مسلمین متفق ہو جائیں اور جب کسی مسئلہ پر اجماع امت ثابت ہو جائے تو کسی شخص کو بھی اس اجماع کے دائرہ سے باہر نکلنے کی اجازت نہیں ہے۔ کیونکہ امت مسلمہ ضلالت اور گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی۔ (24)"

قیاس

امام ابن تیمیہ قیاس کے دو درجے قرار دیتے ہیں قیاس حق اور قیاس باطل۔ امام ابن تیمیہ قیاس کی تعریف کرتے ہیں جو فقہا نے کی ہے لیکن بایں ہمہ ان کی رائے ہے کہ لفظ قیاس بجائے خود ایک مجمل لفظ ہے جس میں قیاس صحیح اور قیاس غیر صحیح دونوں داخل ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

> "قیاس صحیح شریعت میں وارد ہے اور وہ نام ہے دو چیزوں کو حکم میں ملا دینے کا اور جدا گانہ دو چیزوں کو حکم میں بھی الگ الگ رکھنے کا..... قیاس صحیح وہ ہے کہ جس علت پر حکم معلق کیا گیا ہے وہ علت جب فرع میں پائی جائے اور اس کا کوئی معارض موجود نہ ہو جو اس حکم کو فرع میں چلنے نہ دے تو بے شک اصل کا حکم فرع میں لگے گا۔ (25)"

قیاس فاسد کے وضاحت کرتے ہوئے امام صاحب اس کی تعریف اس طرح سے بیان کرتے ہیں کہ کوئی قیاس جو قیاس صحیح کا مخالف ہو وہ فاسد ہے۔

> "اگر کوئی قیاس مخالف نص ہے تو سمجھ لینا چاہیے کہ وہ فاسد ہے۔ کیونکہ شریعت میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو قیاس صحیح کی مخالف ہو، البتہ قیاس فاسد کی مخالف ضرور ہے، اگرچہ بعض لوگوں کے علم میں اس کا فساد پورے طور پر نہ آیا ہو۔ (26)"

استصحاب

نص کی غیر موجودگی میں استخراج احکام کے لیے امام ابن تیمیہ استصحاب کو حجت مانتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ کسی امر کا اپنی اصل کیفیت پر جب تک تغییر حال کا یا شرع سے ان کے انتفا کا ثبوت موجود نہ ہو باقی رہنا استصحاب ہے۔ (27)

مصالح مرسلہ

امام ابن تیمیہ مصالح مرسلہ کو معتبر مانتے ہیں لیکن اس کے باوجود وہ اس کے قبول کرنے میں ہچکچاتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ ابن تیمیہ مصالح مرسلہ کی تعریف ایسے بیان کرتے ہیں :

> "مصالح مرسلہ سے مراد یہ ہے کہ مجتہد محسوس کرے کہ اس فعل میں مصلحت راجحہ موجود ہے اور شرع میں اس کے خلاف کوئی حکم نہیں ہے۔ (28)"

اس طرح امام ابن تیمیہ ہمیشہ اس بات کی کوشش کرتے رہے کہ اجتہاد کا دروازہ کبھی بھی بند نہیں ہونا چاہیے بلکہ اجتہاد میں ارتقا کے راستے کھلے رہنے چاہیے۔ ان کا کہنا تھا کہ فقہ اسلامی جامد نہیں ہے اور ہر دور میں پیش آنے والے مسائل کا استنباط قران, سنت, اجماع، قیاس، استصحاب کے ذریعے ہوتا رہنا چاہیے۔

اقبال کا تصوّر اجتہاد

اقبال برّصغیر کے مسلمانوں کے زوال کا باعث ان میں حرکت اور قرآن و سنت سے دوری قرار دیتے ہیں، اور مسلمان علماء کو اجتہاد کی طرف بڑھنے کا راستہ دکھاتے ہیں۔ اقبال نے اپنے وسیع مطالعے، مشاہدے اور غور و فکر کی صلاحیتوں کی بنا پر مسلمانوں کے زوال کی وجہ اجتہاد سے دوری بتایا۔ اقبال نہ صرف مسلمان ہند بلکہ تمام دنیا کے مسلمانوں اور بنی نوع انسان کی بہتری کا حل اجتہاد کو قرار دیتے ہیں۔ ان کا کہنا تھا کہ صرف فلسفے اور سیاسی تحریکیں انسانی سفر کو بلندیوں تک نہیں پہنچا سکتی جب تک کہ قرآن اور سنت کے ساتھ مکمل طور پر جڑا نہ جائے۔ اپنے خطبات میں چھٹے خطبے کا عنوان The principle of Movement in the" structure of Islam" رکھتے ہیں. جس کا ترجمہ سید نذیر نیازی نے "الاجتہاد فی الاسلام" کیا ہے۔ جبکہ اس کا لفظی ترجمہ "اسلام کی ترکیب میں حرکت کا اصول" کیا جا سکتا ہے۔ اقبال اس خطبہ میں اسلام کی فکر و عمل میں پیش نظر مرکزی روح کے تصوّر کو بیان کرنا چاہ رہے ہیں جو کہ ایک مسلسل اور جاری حرکت کے طور پر کار فرما ہے اس اصول حرکت کو اجتہاد کہا جاتا ہے اقبال نے اجتہاد کے اس لفظ کو جدید دنیا کو سمجھانے کے لیے The principle of Movement استعمال کیا ہے۔ اس بارے میں ڈاکٹر عارف خان لکھتے ہیں:

"اجتہاد یا اصول حرکت میں دو بنیادی پہلو مراد ہیں:

اول عبارت (text) قرآن و حدیث

دوم: انسان (Human being) عالم و حکیم و مقتدرہ

جاریہ عمل میں عبارت مسلسل اساس ہے۔ اس عبارت سے انسان (عالم و حکیم و مقتدرہ) مسلسل اپنی بصیرت سے اخذ کرتا آرہا ہے اور اس زندگی کی حرکت کو درست سمت دینے کی کوشش کر رہا ہے۔ غلطی کرتا آرہا ہے تو درست بھی وہی کرتا آرہا ہے۔ یہ غلطی و درستی کا عمل اُس اصول حرکت کا ثبوت ہے جو ایک تاریخی رفتار لیے ہوئے عصر جدید میں وارد ہو چکا ہے۔ محض عبارت بذات خود حرکت پذیر نہیں ہوتی وہ اصل رہتی ہے۔ یہ انسان ہوتا ہے جس کے اندر آگے بڑھنے اور باقی رہنے کی امنگ جوش مارتی ہے اور وہ اپنے یقین کی عبارتوں کو مسلسل زادراہ دکھاتا ہے کیوں کہ اُسے معلوم ہے کہ حرکت کے اصول میں یہ مواد و عبارت یقین افروز ہوتا ہے۔ دوسری طرف انسان کو اپنی اہمیت کا بھی احساس ہوتا ہے کہ وہ بھی حرکت کا بنیادی اصول ہے۔ علامہ کو جو حالات در پیش تھے، ان میں عالم و حکیم یا مقتدرہ یار یاستی قوت مضمحل ہو چکی تھی اور عبارات محض رسوم و ظواہر کا نمونہ پیش کر رہی تھیں۔ علامہ نے اس اضمحلال کی نشاندہی کی، حرکت کے اصولوں کی از سر نو تجدید کی طرف توجہ دلائی، عبارت کو اصل حالت میں عصر جدید کی دوپہر میں بیٹھ کر از سر نو مطالعہ پر زور دیا اور یہ مطالعہ کرنے والے لوگ عصر حاضر کے علوم پر دسترس رکھنے والے ہوں اور ریاستی سطح پر اصول حرکت (اجتہاد) کو قانون (شریعت) کا درجہ حاصل ہو۔ (29)"

اقبال چھٹے خطبہ میں ارشاد فرماتے ہیں کہ اسلام کے نزدیک حیات کی روحانی بنیاد مستقل ہے لیکن وہ اپنا اظہار تغیر اور تبدل کی صورتوں میں کرتی ہے، لکھتے ہیں:

"The ultimate spiritual basis of all life, as conceived by Islam, is eternal and reveals itself in

variety and change. A society based on such a conception of Reality must reconcile, in its life, the categories of permanence and change. It must possess eternal principles to regulate its collective life, for the eternal gives us a foothold in the world of perpetual change." (30)

زندگی کی حتمی روحانی بنیاد، جیسا کہ اسلام نے تصوّر دیا ہے، ابدی ہے اور اپنے آپ کو تنوع اور تبدیلی میں ظاہر کرتا ہے۔ حقیقت کے ایسے تصوّر پر مبنی معاشرہ کو اپنی زندگی میں مستقل مزاجی اور تبدیلی کے زمروں میں ہم آہنگ ہونا چاہیے۔ اس کے پاس اپنی اجتماعی زندگی کو منظم کرنے کے لیے ابدی اصولوں کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ ابدی ہی دائمی تبدیلی کی دنیا میں قدم جماتا ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ قران کے مطابق تغیر اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے انتہائی اہم نشانی ہے اہل مغرب نے تغیر کے اس پہلو کو مکمل طور پر نظر انداز کیا۔ یہی وجہ تھی کہ ان کی معاشرتی اخلاقی اور سیاسی زندگی دین سے دور ہو گئی اور مسلمانوں نے بھی اس اصول کو اپنانے سے گریز کیا۔ اس وجہ سے ہی مسلمان پچھلے پانچ صد سالوں سے تنزلی کی طرف رواں دواں ہیں اور مسلمان امت میں فقہی جمود چھایا ہوا ہے۔ اقبال بتاتے ہیں کہ اسلام کے نظام میں حرکت یا تغیر کا اصول کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ اجتہاد ہے۔

تبدیلی جو کہ قرآن کے مطابق، خدا کی سب سے بڑی "نشانیوں" میں سے ایک ہے، اس چیز کو متحرک کر دیتی ہے جو اس کی فطرت میں بنیادی طور پر متحرک ہے۔ سیاسی اور سماجی علوم میں یورپ کی ناکامی اصول اول کی عکاسی کرتی ہے، پچھلے پانچ سو سالوں میں اسلام کی عدم استحکام موخر الذکر مثال ہے۔ پھر اسلام کے فطرت میں حرکت کا اصول کیا ہے؟ اسے "اجتہاد" کہتے ہیں۔ (31)

اقبال اس کے بعد اجتہاد کی وضاحت کرتے ہیں کہ اس کے لغوی معنی کیا ہیں اور فقہ میں اس سے کیا مراد لی جاتی ہے "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" میں لکھتے ہیں:

"لغوی اعتبار سے تو اجتہاد کے معنی ہیں کوشش کرنا، لیکن فقہ اسلامی کی اصطلاح میں اس کا مطلب ہے وہ کوشش جو کسی قانونی مسئلے میں آزادانہ رائے قائم کرنے کے لیے کی جائے اور جس کی بناء جیسا کہ میں سمجھتا ہوں

شائد قرآن مجید کی اس آیت الَّذِیْنَ جَاهَدُوْا فِینَا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنَا پر ہے۔ پھر حضور رسالت ماب صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی ایک حدیث سے اس کا مطلب اور زیادہ وضاحت کے ساتھ متعین ہو جاتا ہے۔ چنانچہ روایت ہے کہ آپ نے حضرت معاذ کو یمن کا عامل مقرر کیا تو فرمایا "معاملات کا فیصلہ کیسے کرو گے؟ انھوں نے کہا کتاب اللہ کے مطابق۔ لیکن اگر کتاب اللہ نے ان میں تمھاری رہنمائی نہیں کی تو پھر؟ پھر اللہ کے رسول کی سنت کے مطابق۔ لیکن اگر سنت رسول بھی ناکافی ٹھہری تو؟ اس پر حضرت معاذ نے کہا تو پھر میں خود ہی کوئی رائے قائم کرنے کی کوشش کروں گا۔(32)''

حدیث نبوی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم بیان کرنے کے بعد اقبال کہتے ہیں قانون اور فقہ کا مطالعہ لازمی ہو گیا تھا یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے چاہے وہ عربی ہوں یا عجمی نہایت محنت اور تندہی کے ساتھ بہت سے مکتبہ ہائے فقہ قائم کیے۔ ان فقہی مکتبہ ہائے فکر نے اجتہاد کے تین درجے مقرر کیے۔ جو کہ حسب ذیل ہیں

1- ''اجتہاد مطلق یعنی تشریح یا قانون سازی میں مکمل آزادی جس کا تعلق مکتبہ ہائے فقہ کے بانیوں سے تھا۔

2- اجتہاد منتسب یعنی محدود آزادی جو کسی مخصوص فقہی مذہب کی حدود کے اندر رہ کر ہی استعمال کی جاسکتی تھی اور

3- اجتہاد مقلد وہ مخصوص آزادی جس کا تعلق کسی ایسے مسئلہ سے ہو جسے بانیان مذاہب نے بغیر کسی فیصلے کے چھوڑ دیا ہو۔ (33)''

اقبال مزید وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہم اپنے اس خطبے میں بحث کو صرف اجتہاد کی پہلی شِک یعنی اجتہاد مطلق تک ہی محدود رکھیں گے۔ ان کے مطابق اس بات میں کوئی شک نہیں کہ اہل سنت والجماعت نے نظری طور پر اجتہاد کی اہمیت اور ضرورت سے کبھی بھی انحراف و انکار نہیں کیا۔ اگرچہ جب سے چاروں فقہ کے مکتب قائم ہو چکے کبھی اس بات کی اجازت نہیں دی گئی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ کچھ ایسی شرطیں نافذ کر دی گئی تھیں جن کا مکمل کرنا آسان نہیں تھا بلکہ اقبال کے مطابق بالکل محال تھا۔ اقبال اس بات پر اور حیرانی کا اظہار کرتے ہیں کہ یہ طریقہ کار اس نظام قانون نے اختیار کیا جس کے اساس قرآن پر رکھی گئی تھی، جو زندگی کو حرکت کی طرف لے کر جاتا ہے اور سکون سے دور۔ اقبال کہتے ہیں کہ پہلے اس سے کہ ہم بحث کو مزید آگے بڑھائیں ہمیں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ اس رویہ کی وجوہات کیا تھیں۔ اس نے اسلامی قانون کو سر سے لے کر پاؤں تک جمود کا شکار کر دیا۔ اقبال اس کی وجوہات اس طرح سے بتاتے ہیں:

۱" (اسلام میں معتزلہ کی عقلیت پسندی نے علماء کو دو گروہوں میں بانٹ دیا۔ قرآن کے قدیم یا مخلوق ہونے کی بحث بے حد تلخ ہو گئی۔ کچھ تو قدامت پسند علماء نے عقلیت کے حقیقی مقاصد کو غلط سمجھا اور کچھ عقلیین کے بلا روک اور مکمل طور پر آزاد فکر سے یہ تاثر فروغ پایا کہ عقلیت ایک انتشار خیز تحریک ہے جس سے اسلام کا اجتماعی وجود بر قرار نہ رہ سکے گا۔ نتیجتاً قدامت پسند علماء عقلیت کو کھیلنے کی خاطر شرعی قوانین کے اند سختی پیدا کرتے چلے گئے۔ (34)"

۲" (رہبانی تصوّف کا نشو و نما بھی جو غیر اسلامی اثرات کے ماتحت رفتہ رفتہ صرف غور و فکر تک محدود رہ گیا اس روش کا ایک سبب بنا۔ (35)"

۳" (اس سب سے بڑھ کر تیرھویں صدی کے وسط میں بغداد کی تباہی تھی جو مسلمانوں کی علمی و فکری زندگی کا مرکز تھا۔ در حقیقت یہ ایک بہت بڑا دھچکا تھا۔ (36)"

اقبال کے مطابق یہ وہ وقت تھا جب علماء نے مزید پریشانیوں اور مصیبتوں سے بچنے کے لیے بہترین سمجھا کہ شریعت کے قانون کی تعبیر جس طرح سے فقہائے قدیم نے کی ہے اسے ویسے کا ویسا ہی رہنے دیا جائے تا کہ اسلام کی مجموعی ہیئت کا تحفظ کیا جاسکے، تاہم وہ یہ نہ سمجھ سکے اور اقبال کہتے ہیں کہ آج کے علماء بھی یہ بات سمجھنے سے عاری ہیں کہ کسی قوم کی تقدیر کا انحصار کبھی بھی اس بات پر نہیں ہو سکتا کہ اسے کسی ایک اصول کے تحت ہمیشہ کے لیے منظم رکھا جائے بلکہ اس بات پر ہے کہ قوم کس طرح کی قابل اور طاقتور انفرادی شخصیتیں پیدا کر سکتی ہے، ایک ایسا معاشرہ جہاں محض نظم وضبط پر ہی زور دیا جائے فرد کی ذاتی خودی ختم ہو کر رہ جاتی ہے۔ فرد اپنے معاشرے سے تو غور و فکر کی دولت حاصل کر سکتا ہے لیکن وہ اپنی ذاتی غور و فکر اور اجتہاد کی روح کو گم کر بیٹھتا ہے۔ اس لیے اپنی گزشتہ تاریخ کو ہمیشہ سینے سے لگائے رکھنا کبھی کسی قوم کے احیا کو ہمیشہ کے لیے قائم نہیں رکھ سکتا بلکہ اسے زوال کا شکار ہونا پڑتا ہے۔ اقبال اس سلسلے میں کہتے ہیں کہ کسی قوم کے زوال کو روکنے کے لیے ایسی شخصیتیں بیدار کرنی چاہیے جن کی خودی بیدار ہو۔ جن کے افراد کی ذاتی انا قائم ہو وہ اپنی انا کو پہچان سکیں۔ ایسی شخصیات ہی زندگی کے حقائق و معارف کا ادراک کر سکتی ہیں اور ایسے نئے زاویے متعین کر سکتی ہیں جن کے پیش نظر یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ ہمارے ارد گرد کی دنیا دائمی نہیں بلکہ تبدیل کی جا سکتی ہے۔ اقبال کے مطابق تیرھویں صدی عیسوی اور بعد کے فقہاء اسلام نے ماضی کے احترام کے پیش نظر جو جامد رویہ اختیار کیے رکھا وہ اسلام کی روح کے سراسر خلاف تھا۔

اقبال اس سارے پس منظر کو پیش کرنے کے بعد امام ابن تیمیہ کا تعارف کراتے ہیں اور زبردست انداز میں ان کو خراج تحسین پیش کرتے ہیں۔ اقبال کے مطابق ابن تیمیہ ان مسلمان مفکرین میں سے تھے جنھوں نے مسلمانوں کو یونانی فلاسفہ کے طلسم سے نکالنے میں نہایت ہی اہم کردار ادا کیا۔ اقبال کا کہنا ہے کہ آزادی کا یہ عمل صرف فلسفے تھا کہ محدود نہ رہا بلکہ علم اور فکر کے تمام شعبوں تک پہنچتا چلا گیا۔ اجتہاد کے لیے ان کی خدمات کو بہت سراہتے ہیں۔ اقبال لکھتے ہیں:

''ابن تیمیہ کی ذات میں جو بڑے سرگرم اہل علم اور اسلام کے نہایت پُر جوش مبلغ تھے اور جن کی ولادت ۱۲۶۳ء میں، یعنی زوال بغداد سے پانچ برس بعد ہوئی، اس روش کے خلاف ایک زبردست رد عمل رونما ہوا۔(37)''

اقبال کہتے ہیں کہ اگرچہ امام ابن تیمیہ کا تعلق حنبلی مکتبہ فکر سے تھا تاہم اپنے اجتہاد کی آزادی کے لیے انھوں نے تمام مکاتب فقہ کی قطعیت کے خلاف بغاوت کی اور ''اجتہاد مطلق'' کی ضرورت واضح کی۔ انھوں نے ابن حزم کی طرح حنفی اصول قیاس و اجماع سے انکار کیا اور اجماع پر اعتراضات وارد کیے۔ اقبال کے مطابق ابن تیمیہ کی تعلیمات کے اثرات بعد کی بہت سی تحریکوں کی بنیاد بنے۔

ابن تیمیہ کی تربیت حنبلی مسلک کے مطابق ہوئی تھی، وہ اپنے حق میں آزادی اجتہاد کا دعوی کر کے فقہی دبستانوں کے اتمام کے خلاف باغیانہ اٹھ کھڑے ہوے اور از سر نو آغاز عمل کے لیے ابتدائی اصولوں کی طرف راجع ہوے۔ فقہی مسلک ظاہری کے بانی ابن حزم کی طرح انہوں نے حنفی مسلک کے قیاس بالمشابہت کے اصول کو اور اگلے فقیہوں کے مفروضہ اجماع کو رد کر دیا کیونکہ ان کا خیال تھا کہ سارے توہم کی بناء اجماع ہی سے پڑی تھی اور اس میں شک نہیں کہ اس زمانہ کے اخلاقی اور علمی تنزل کے پیش نظر وہ اپنے عمل میں حق بجانب تھے۔(38)

اس کے بعد اقبال یہ بتاتے ہیں کہ ابن تیمیہ کے بعد ان کی سوچ اور فکر اجتہادی آزادی اختیار کرتے ہوئے کسی ایک جگہ نہ رکی بلکہ اس نے آئمہ و مجتہدین کے بعد تحریکوں کی شکل اختیار کر لی۔

''ایسے ہی سولھویں صدی میں سیوطی نے بھی آزادی اجتہاد کا دعوی کیا، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اس امر کا بھی کیا کہ ہر صدی کے آغاز پر ایک مجدد کا ظہور ہوتا ہے۔ لیکن ابن تیمیہ کی تعلیمات میں جو روح کام کر رہی تھی اس کا ٹھیک ٹھیک اظہار اس تحریک میں ہوا جو بڑے بڑے امکانات کی حامل تھی اور جو نجد کے ریگ زاروں سے سے بقول میکڈانلڈ اسلام کی فرسودہ دنیا کا پاکیزہ ترین حصہ تصوّر کرنا چاہیے، اٹھی اور جو فی الحقیقت عہد حاضر کے

> مسلمانوں میں زندگی کا اولین ارتعاش تھا اس لیے کہ ایشیا ہو یا افریقہ عالم اسلام میں اس کے بعد جو بھی تحریک پیدا ہوئی، بالواسطہ یا بلاواسطہ اسی کے زیر اثر ہوئی۔ مثلاً سنوسی تحریک، تحریک اتحاد اسلامی اور بابی تحریک جسے گویا عجمی صدائے بازگشت کہنا چاہیے عربی احتجاجیت کی۔(39)"

اقبال ترکوں کی تعریف کرتے ہوئے نظر آتے ہیں اور ان کے مطابق ترک قوم کی مذہبی اور سیاسی زندگی میں اجتہاد نے اہم کردار ادا کیا ہے۔ اقبال کے مطابق اجتہاد کا تصوّر فلسفے کے جدید افکار و نظریات کے تناظر میں زیادہ وسیع تر ہوتا چلا گیا ہے اور ترک قوم پر اس کے اثرات واضح ہیں۔ اقبال کے مطابق اگر اسلام کی نشاۃ ثانیہ ضروری ہے تو ہمیں بھی ترکوں کے نقشِ قدم پر چلنا ہوگا۔ اور مسلمانان ہندوستان بلکہ تمام عالم اسلام کو اپنے عقلی اور ذہنی ورثے کی قدر و قیمت کا از سر نو جائزہ لینا ہوگا۔ اقبال لکھتے ہیں:

> ترکی کا جائزہ لیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ ترک قوم میں اجتہاد کا تصوّر، جو ایک زمانہ دراز سے ان کی مذہبی اور سیاسی زندگی پر اثر انداز ہے، کافی زور پکڑ رہا ہے اور عصری فلسفیانہ نظریات سے اس میں وسعت پیدا ہو گئی ہے۔ یہ بات حلیم ثابت کے فقہ اسلامی کے جدید نظریہ سے واضح ہے کہ اس نے اس کی بنیاد عصری عمرانی تصوّرات پر رکھی ہے اگر اسلامی نشاۃ ثانیہ ناگزیر ہے اور میرا یقین ہے کہ یہ ناگزیر ہے تو ترکوں کی طرح ہمیں بھی اپنے علمی ورثے کی از سر نو قدر شناسی کرنی ہوگی۔ گو ہم عام اسلامی افکار میں کسی حقیقی مواد کا اضافہ نہ کر سکیں مگر یہ تو کر سکتے ہیں کہ روایت کی قدر کرتے ہوئے صحت مند تنقید سے دنیائے اسلام میں تیزی سے پھیلنے والی آزادی پسند تحریک پر پابندی عائد کر دیں۔(40)

اقبال ترکوں کے اجتہادانہ نظریات کے مزید وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ترکوں نے اجتہاد کے بارے میں دو راستے چن لیے ہیں ایک وہ جس کی نمائندگی "حزبِ وطنی" کر رہی ہے اور دوسرا جو "حزبِ اصلاح مذہبی" نے اختیار کر رکھا ہے۔ "حزبِ وطنی" کے مطابق ریاست سب سے اہم ہے مذہب یا کوئی اور قومی معاملہ ہو ریاست سے ہی متعین ہوتے ہیں۔ انھوں نے مذہب کو ریاست سے علیحدہ طور پر تسلیم نہیں کیا کہ ریاست و مذہب کے وظائف علیحدہ علیحدہ ہیں اور نہ ہی ماضی کے اجتہادات کو اس معاملے میں قبول کیا ہے۔ ہاں جدید مغربی تصوّر کہ ریاست و کلیسا کو الگ رکھا جائے اس بات کو وہ ماننے کے لیے تیار ہیں۔ اقبال نے اس موضوع پر فکری بحث کی ہے اقبال کا کہنا ہے کہ مسلمان جس مشکل اور تقلید

کے بندھنوں میں بندے ہیں انھیں ان سے باہر نکلنے کے لیے مباحث کی ضرورت ہے اقبال کا کہنا ہے کہ تقلید ہمیں آزادی کی بجائے غلامی کی طرف لے جاتی ہے۔انسانی آنکھ حقیقتوں کو دیکھنے سے قاصر رہتی ہے۔ اقبال کے مطابق ترک قوم تجربات سے گزرنا چاہ رہی ہے جبکہ اہل مغرب تجربات کر چکے ہیں۔ مسلمانوں کو کھلی آنکھوں سے ان عوامل و نتائج کے اسباق و اثرات کا تجزیہ لازمی طور پر کرنا چاہیے۔ مسلمان ایک طویل عرصے سے اجتہاد سے دور ہیں۔ اقبال ترکوں کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آج مسلم اقوام میں تنہا اہل ترکی ہیں جو اپنے اعتقاد پرستانہ خواب غفلت سے چونکے ہیں اور خود آگاہی سے ہمکنار ہوئے ہیں۔ صرف انہیں لوگوں نے علمی آزادی کے حق کا مطالبہ کیا ہے، صرف یہی ہیں جو تصوریت سے حقیقت پسندی کی راہ پر لگے ہیں۔ یہ ایک بحرانی حالت ہے جو شدید علمی اور اخلاقی جدوجہد کی متقاضی ہے۔(41)

اقبال اس بات پر حیرت کا اظہار کرتے ہیں کہ اجتہادی اصولوں کی موجودگی کے باوجود گزشتہ کئی صدیوں سے امت مسلمہ مسلسل جمود کا شکار ہے اور یہ جمود ختم ہونے کا نام نہیں لے رہا۔ اقبال کے مطابق مسلمانوں کی ذہنی سطح ابھی اتنی بلند نہیں ہوئی کہ ان کے سامنے زندگی کو تبدیل کرنے کی دعوت پیش کی جائے۔اس صورتحال میں اجتہاد کے تصوّرات ان کے سامنے پیش کرنا بے فائدہ ہی نہیں بلکہ بہت مشکل اور صبر آزما ہے۔ اقبال کا کہنا تھا کہ اس طریقہ کار سے لوگوں میں نظریاتی بحثوں کا اغاز ہو جائے گا اور بعض لوگ تو اس سے دین میں مداخلت قرار دے دیں گے اور نہ صرف دین میں مداخلت قرار دیں گے بلکہ فتووں کے انبار لگانا شروع کر دیں گے، اقبال اس ضمن میں اخلاقی جرات کا مظاہرہ کرتے ہوئے چند اہم امور کی وضاحت کرتے ہیں اور چند اہم ہدایات دیتے ہیں:

۱ - اول یہ کہ ہمیں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ ابتدائی دور سے لے کر عباسیوں کے عروج تک، عملی طور پر قرآن کے علاوہ اسلام کا کوئی تحریری قانون نہیں تھا۔

۲- دوم یہ بھی قابل ذکر ہے کہ تقریباً دوسری صدی کے وسط سے چوتھی صدی کے آغاز تک اسلام میں فقہ اور اصول فرائض کے کم سے کم انیس مکتبہ فکر کا ظہور ہو چکا تھا۔ صرف یہی یہ بات بتانے کے لیے کافی ہے کہ دور اول کے ہمارے علماء نشو پذیر تہذیب کی ضرورتوں کو پورا کرنے کی غرض سے کس درجہ کام کرتے رہے تھے۔ فتوحات کی توسیع پذیری اور اس کے اثر سے اسلامی نقطہ ہائے نظر میں جو وسعتیں پیدا ہو رہی تھیں اس کے لیے ہمارے اولین فقیہوں کو اشیاء کے متعلق وسیع تر نگاہ رکھنی پڑی اور وہ قومیں جو نئی نئی دائرہ اسلام میں داخل ہوئی تھیں ان کے مقامی احوال و عادات کا بخوبی جائزہ لینا بھی ضروری ہو گیا تھا۔ اگر اس عہد کی سماجی اور سیاسی تاریخ کی روشنی میں اصول فقہ کے مختلف دبستانوں کا بہ نظر غائر مطالعہ کیا جائے تو بآسانی پتہ چلتا ہے کہ وہ لوگ اپنی تعبیرات کی کاوش میں استخراجی رویہ سے استقرائی رویہ کی طرف گامزن تھے۔

3- تیسرا، جب ہم اسلامی فقہ کے چار مسلمہ شدہ مکتبہ ہائے فکر اور ان تنازعات کا مطالعہ کرتے ہیں جو انھیں در پیش تھے، تو ہمارے مکتبہ ہائے فکر کے کٹر پن کا تصوّر ختم ہوتا نظر آئے گا اور مزید ارتقاء کا امکان بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ آیئے ان ذرائع پر مختصراً گفتگو کرتے ہیں۔(42)

اقبال اسلامی قانون کے چار ماخذات بتاتے ہیں اور اس پر تفصیل سے بحث کرتے ہیں وہ چار ماخذ قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس ہیں۔ اقبال ان میں سے ہر ایک کے متعلق اپنے نظریے کو پیش کرتے ہیں:

اسلام کے قانون کا بنیادی ماخذ قرآن ہے۔ تاہم، قرآن کوئی قانونی ضابطہ نہیں ہے۔ اس کا بنیادی مقصد، جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں، انسان کے اندر خدا اور کائنات کے ساتھ تعلق کا اعلیٰ شعور بیدار کرنا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن قانونی نوعیت کے چند عمومی اصول و ضوابط بیان کرتا ہے، خاص طور پر خاندان سے متعلق جو کہ سماجی زندگی کی حتمی بنیاد ہے۔(43)

دوسرا بڑا ماخذ احادیث رسول ﷺ ہیں یہ ماضی اور حال میں مستقل مباحث کا موضوع رہی ہیں۔ اقبال نے احادیث کے ضمن میں طویل بحثیں کی ہیں اور شاہ ولی اللہؒ سے اس نظریہ میں مکمل طور پر یکجہتی کا اظہار کیا ہے کہ شرعی طور پر اجتہاد میں احادیث کی پابندی ضروری نہیں ہے اقبال نے شاہ ولی اللہؒ کے پیش کردہ دلائل کی تلخیص کے ذریعے یہ سمجھنے اور ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ حدیث میں حضور ﷺ کے دور کی تمدنی اور نفسیاتی خصوصیات و مقتضیات کی روشنی میں قرانی اصول زندگی کی توجیہ و تفسیر کی گئی ہے، جن کو ہم ہر زمانے کے لیے لازمی قرار نہیں دے سکتے وگرنہ اسلام ایک آفاقی اور عالمگیر مذہب تصوّر نہیں کیا جا سکتا۔(44)

فقہ اسلامی کا تیسرا اہم ماخذ اجماع ہے جو میرے مطابق شاید اسلام کا سب سے اہم قانونی نظریہ ہے، لیکن عجیب بات ہے کہ ایسا اہم نظریہ جس سے اوائل اسلام میں عظیم علمی بحثوں میں مدد لی گئی اور اب عملاً وہ محض ایک تصوّر بن کر رہ گیا ہے اور مسلمانوں کے ملک میں بھی ایک دائمی ادارہ کی شکل اختیار نہیں کر سکا۔ شاید اس کی وجہ یہ تھی کہ امویوں اور عباسیوں کو یہ ڈر تھا کہ اگر مختلف افراد کی بجائے اسمبلیوں کو اجتہاد کی اجازت دے دی گئی تو ہمارا اقتدار خطرے میں نہ آجائے۔ اب یورپ کے سیاسی تجربات کے باعث مسلمان اجماع کے فائدہ مند پہلوؤں سے آشنا ہوتے چلے جا رہے ہیں۔ مسلمان ممالک میں جمہوری حکومتوں کی طرف بڑھنا ایک اچھا قدم ہے۔(45)

فقہ کی چوتھی بنیاد قیاس ہے، یعنی قانون سازی میں استدلال کے ذریعے مسائل کا حل۔ اقبال کے مطابق غیر تبدیل شدہ قوانین کو ترتیب دینا زندگی کی تخلیقی ازادی اور خود مختاری سے دور ہٹنا ہے۔ قیاس سے حل شدہ مسائل وقتی نوعیت کے

ہونے چاہییں اور انھیں کبھی بھی حرف آخر نہیں مان لینا چاہیے، ہر زمانے میں اس زمانے کے تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے نئے قوانین بنانے چاہییں۔ اس سلسلہ میں ماضی کے مواد سے مدد ضرور حاصل کی جاسکتی ہے۔[46]

تمام بحث کے بعد اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ ہمارے اصول فقہ ہوں یا فقہی نظام آج ہمیں اس بات کی ضرورت ہے کہ ہم دیکھیں کہ کیا ان اصول اور نظام میں کوئی بات بھی ایسی ہے جس کے پیش نظر ہم اپنے اعمال کو حق بجانب ٹھہرا سکیں۔ فکری بلندی اور نئے تجربات سے لیس ہو کر مسلمانان عالم کو اپنے پیش نظر جدید تعبیرات کے عمل کے لیے جرات مندانہ اقدام کرنا چاہیے لیکن جدید تعبیرات کا کام عصری احوال زندگی سے مطابقت پیدا کرنے کے کام سے کہیں زیادہ سنجیدگی کا متقاضی ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ آج انسانیت کو تین چیزوں کی اشد ضرورت ہے:

۱- کائنات کی ایک روحانی تعبیر

۲- فرد کی روحانی نجات

۳- عالمگیر اہمیت کے بنیادی اصول جو روحانی بنیاد پر انسانی سماج کی ارتقاءپذیری کی رہنمائی کرسکتے ہوں۔[47]

اقبال کے مطابق آج انسانیت کی ترقی میں سب سے بڑی رکاوٹ یورپ کی اخلاقی حالت ہے جبکہ اس کے مقابلے میں مسلمان الہامی تصوّرات کے حامل ہیں ان کے پاس ایمان اور یقین کی دولت ہے اور وہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ وہ بہترین امت ہیں۔ اقبال ان سب باتوں کا تصوّر اور احساس مسلمانوں کو دلاتے ہیں اور انھیں پرزور طریقے سے اس بات کی طرف راغب کرتے ہیں کہ وہ اپنے عقیدے اور نظریات کو نئے سرے سے ترتیب دیں اور اجتہاد کے دروازے کو ہمیشہ کے لیے کھول کر رکھیں۔

اسلامی قانون کے ماخذات میں اقبال چار بنیادی ماخذ بیان کرتے ہیں قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس۔ جبکہ ابن تیمیہ ان چار بنیادی ماخذ کے علاوہ استصحاب اور مصالح مرسلہ کو بھی ماخذ تصور کرتے ہیں۔ لیکن کُلی طور پر دیکھا جائے تو دونوں کا مقصد ایک ہی ہے کہ اُمتِ مسلمہ کو جمود کا شکار ہونے سے روکا جائے۔

ابن تیمیہ اور علامہ اقبال کے تصورِ اجتہاد کا مطالعہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ دونوں مفکرین نے اسلامی فکر میں حرکت، تجدید اور زمانہ شناسی کو بنیادی اہمیت دی۔ ابن تیمیہ نے فقہی جمود، اندھی تقلید اور مسلکی تعصب کے خلاف آواز بلند کرتے ہوئے قرآن و سنت کی طرف براہِ راست رجوع اور آزاد اجتہاد کی ضرورت پر زور دیا۔ ان کے نزدیک شریعت ایک زندہ نظام

ہے جو ہر دور کے مسائل کا حل پیش کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ علامہ اقبال نے اسی فکر کو جدید دور کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرتے ہوئے اجتہاد کو اسلام میں حرکت کا اصول قرار دیا۔ اقبال کے نزدیک اجتہاد صرف فقہی مسئلہ نہیں بلکہ ملت کی فکری بیداری، سیاسی آزادی اور تمدنی ارتقاء کا سرچشمہ ہے۔ اس تقابلی مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ دونوں مفکرین ماضی کے احترام کے ساتھ حال کے تقاضوں کو بھی ضروری سمجھتے ہیں۔ ابن تیمیہ نے اجتہاد کی بنیاد رکھی اور اقبال نے اسے اجتماعی ادارہ اور عصری ضرورت کے طور پر پیش کیا۔ موجودہ دور میں جب مسلم دنیا نئے مسائل سے دوچار ہے، یہ افکار نئی رہنمائی فراہم کرتے ہیں۔ ان نظریات کا مرکزی پیغام یہی ہے کہ اسلام جمود نہیں بلکہ مسلسل تخلیقی پیش رفت کا دین ہے۔

اس طرح اجتہاد کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے ایک مکمل تصوّر پیش کرنے کے ساتھ ساتھ اقبال ابن تیمیہ سے نہ صرف اتفاق کرتے ہیں بلکہ ان کی تعریف کرتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ وہ ان چند لوگوں میں تھے جنھوں نے مسلمانوں کو جمود کا شکار ہونے سے بچایا اور ان کے اندر تحریک پیدا کی اور ان کی یہ تحریک نہ صرف ان کے دور تک محدود رہی بلکہ ان کے بعد کئی صدیوں تک اس کے اثرات مسلمانانِ عالم پر نہ صرف انفرادی طور پر بلکہ بہت سی تحریکوں کی صورت میں سامنے آئے۔ اور اٹھارویں صدی میں نجد کے پاک مقام سے محمد بن عبدالوہاب کی صورت میں ایک تحریک ابھری اور اس کے علاوہ ایشیا اور افریقہ کے مختلف خطوں سے بہت سی تحریکیں ان کے نظریات سے متاثر ہوئیں۔

ابن تیمیہ اور تصوّف:

تصوّف ایک طویل سفر طے کر کے ابن تیمیہ سے قبل اپنی انتہا پر پہنچا ہوا تھا اس ضمن میں ڈاکٹر عبدالحق انصاری تصوّف کی مختصر تاریخ اس طرح سے بیان کرتے ہیں:

تصوف ایک طریقہ کار تھا جو دوسری صدی میں اپنا پہلا مرحلہ طے کر چکا تھا۔ ابراہیم ادھم اور فضیل بن عیاض جیسے صوفیاء ذکر و فکر میں مشغول رہتے تھے۔ بعد میں آنے والے صوفیاء ابو یزید بسطامی، شیخ جنید بغدادی نے تیسری صدی میں خدا کی ذات تک پہنچنے کا ایک طریقہ سلوک ایجاد کیا۔ اور تصوف کو نئی اصطلاحات اور مقامات سے متعارف کرایا سلوک کے سفر کے مراحل طے کیے۔ ابو نصر سراج اور ابوالقاسم القشیری نے اپنی کتب میں ان کی تفصیل بیان کی ہے۔

تصوّف کہ تیسرے دور میں صوفیا نے اپنے تجربات و مشاہدات کو فلسفہ کے ساتھ یکجا کرنا شروع کر دیا جیسا کہ حلاج نے تصور حلول پیش کیا وحدت الوجود کا نظریہ ابن عربی سامنے لے کر آئے اور ابن عربی کا وحدت الوجود مسلمانوں میں ایک بہت بڑی تبدیلی کا باعث بنا ابن تیمیہ سے ایک صدی پہلے گزرنے والے ابن عربی کے نظریے نے عالم اسلام میں بہت

سے تصورات کو بدل کر رکھ دیا تھا۔ بعض متصوفین جیسے صدر الدین قونوی، ابن سبعین اور تلمسانی اپنے ذاتی تجربات کی روشنی میں اس نظریہ کی مختلف تشریحات پیش کرنے لگے۔

امام غزالی نے پانچویں صدی میں "مشکوۃ الانوار" میں جو فلسفہ قائم کیا ہے، اس کے بعض پہلو وحدۃ الوجود سے تشابہ ہیں۔ غزالی نے احیاء علوم الدین کے بعض ابواب اور بعض دیگر کتابوں میں توحید، توکل، صبر اور محبت کے بارے میں اپنے جن نظریات اور خیالات کا اظہار کیا ہے وہ صوفیانہ طریقہ کار کے تشابہ ہے اور ابن عربی کے نظریات سے بعض جگہ پر مماثلت رکھتا نظر آتا ہے۔[48]

تصوّف کے مختصر تعریف اور تعارف اور تاریخ کے بعد اب ہم امام ابن تیمیہ کے تصوّف کے بارے میں نظریات کو جاننے کی کوشش کرتے ہیں۔

تصوّف امام ابن تیمیہ کی نظر میں:

تصوّف کے غلط پہلوؤں کی اور پیشہ ورانہ صوفیاء کی تردید امام ابن تیمیہ کے کہ اصلاحی اور تجدیدی کارناموں میں اہم ترین ہے۔ تصوّف پر ابن تیمیہ کی تنقید ابتدائی طور پر بعض متصوّفانہ نظریات پر ہے۔ جیسے نظریۂ حلول اور وحدۃ الوجود۔ وحدۃ الوجود پر ان کی تنقید خاص طور پر بہت مفصل ہے، انھوں نے ان مقالات پر بھی تنقید کی ہے جن پر یہ نظریہ مبنی ہے۔ اسلامی عقائد و اقدار پر اس کے جو اثرات پڑتے ہیں، ان کی بھی نشاندی کی ہے۔ دوسری طرف صوفیہ کے ایجاد کردہ طریقوں پر گفتگو کی ہے۔ صوفیہ نے عبادت اور ذکر الٰہی میں جن بدعات کا آغاز کیا تھا ان کا رد کیا ہے اور اس سے اسلامی زندگی پر جو اثرات پڑتے ہیں، انھیں نمایاں کیا ہے۔ ان کی زندگی کا ایک ہی مقصد تھا کہ اسلام جن بدعات اور گمراہیوں میں گھر کر رہ گیا ہے اسلام کا دامن اس سے چھڑایا جائے اور اسلام کے سیدھے سادے اور صاف ستھرے عقائد اور تصوّرات کو مسلمانوں کے سامنے پیش کیا جائے۔ جن پر وہ بآسانی عمل کر سکیں۔ امام ابن تیمیہ کی تمام عمر اسلام کے اس تصوّر کو ابھارنے اور اس کے رخ کو سیدھی طرف متعین کرنے میں لگی۔ ان کی تحریر، ان کی تقریر ان کی زندگی کا ایک ایک مقصد ان ہی کاموں میں صرف ہوا۔ امام ابن تیمیہ نے جس تندہی، محنت اور ہمت سے یہ تمام کام سرانجام دیا اس کی مثال عالم اسلام میں کہیں نہیں ملتی۔ امام ابن تیمیہ کا کہنا تھا کہ اگر فلسفیانہ غور و فکر اور منطق کی گمراہیوں سے بچ کر صرف اور صرف کتاب اور سنت تک اپنے آپ کو محدود رکھا جائے اور اس بات پر غور کیا جائے کہ سلف صالحین نے قران اور حدیث کہ کن کن پہلوؤں کو کس شکل و صورت میں اپنے اندر اتار لیا ہے تو اس سے نہ صرف ہماری تمام دینی اور دنیاوی ضروریات اچھے طریقے سے پوری ہو سکتی ہیں بلکہ یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام بذات خود کیا ہے اور اس کی تعلیمات اور تصوّرات کی صحیح عکاسی ہو سکتی ہے۔ امام ابن تیمیہ نے تصوّف کو تنقید کی نگاہ سے دیکھا اور اس میں جو چیزیں

انھیں غلط عقائد پر مشتمل نظر آئیں یایونانی منطق اور فلسفہ سے مستعار لی ہوئی نظر آئیں ان پر انھوں نے کھل کر تنقید کی۔
امام ابن تیمیہ کو تصوّف کے تین بنیادی نظریات سے اختلاف تھا جو کہ درج ذیل ہیں:

"ا-وحدت الوجود یا حلول کا غیر منطقی اور غیر اسلامی تصوّر۔

۲ -ولایت کی نبوت پر برتری اور تفوق

۳ -وحی کے مقابلے میں کشف کو علم وادراک کا یقینی ذریعہ قرار دینا۔(49)"

امام ابن تیمیہ وحدت الوجود اور اس طرح کے دیگر نظریات کی مکمل نفی کرتے ہوئے ان پر کھل کر تنقید کرتے ہیں مخلوقات اور اصل وجود میں تعلق کی کیا کیفیت ہے امام ابن تیمیہ اس بارے میں چار مدرسہ ہائے فکر کی نشاندہی فرماتے ہیں۔

"ا-ابن عربی تو اس بات کا قائل ہے کہ وجود وثبوت میں فرق ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اعیان یعنی صور واشکال جو علم الٰہی میں پہلے سے متعین ہیں علم الٰہی کی سطح پر ثابت تو ہیں لیکن موجود نہیں اور وجود سے اس وقت دوچار ہوتے ہیں جب یہ ثبوت کے علمی وذہنی حدود سے نکل کر وجود وخلق کی محسوس وادیوں میں قدم دھریں اور تجدد وحدوث سے دوچار ہوں۔ اعیان ثابتہ کا تعلق اللہ تعالیٰ سے کس نوعیت کا ہے۔ اس کے بارے میں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ یہ اس درجہ استواری و محکمی لیے ہوئے ہیں اور اس درجہ مستقل بالذات اور ثبوت و تحقق کے اعتبار سے مستغنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ سے بھی بے نیاز ہیں، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ الٹے اللہ تعالیٰ اپنی جلوہ گری کے لیے ان کا محتاج ہے۔ ہاں ان کو ان معنوں میں البتہ محتاج گردانا جاسکتا ہے کہ حصول وجود میں یہ بہر حال اللہ تعالیٰ کے منت پذیر ہیں۔ ان کا وجود عین اللہ کا وجود ہے اور اللہ تعالیٰ کا وجود عین ان کے وجود سے عبارت ہے۔ علامہ کے نقطہ نظر سے یہ مدرسہ فکر دو مفروضوں پر مبنی ہے۔

(الف) یہ کہ معدومات کا بھی وجود ہے۔

(ب) اور یہ کہ خالق و مخلوق میں کوئی حقیقی فرق کار فرما نہیں۔

۲ -قونوی اور ان کے ہمنواؤں کا کہنا ہے کہ خالق و مخلوق میں فرق اطلاق وتعین کا ہے۔ وجود مطلق خدائے تعالیٰ ہے اور یہی وجود جب تعیین اور تقید کو قبول کر لیتا ہے، تو مخلوق ہو جاتا ہے۔

۳-کچھ لوگ اللہ تعالیٰ اور مخلوق میں جو فرق ہے اس کو مادہ وصورت کے اختلاف سے تعبیر کرتے ہیں۔

۴ -ایک گروہ اس فرق کو تلطیف و تکثیف کا فرق ٹھہراتا ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ایک ہی ذات جب سمٹ کر مرتبہ لطافت کے فراز اعلیٰ پر فائز ہوتی ہے تو خدا کہلاتی ہے اور جب پھیل کر کثیف ہوتی ہے تو اس پر مخلوق کا اطلاق ہوتا ہے۔ (50)"

امام ابن تیمیہ نے بڑی ذہانت کے ساتھ ان مختلف تعبیرات میں پوشیدہ مغالطوں کو پہچان لیا اور ان پر اعتراضات وارد کیے۔ ان کے مطابق تجلی اور مظاہر الفاظ کا گورکھ دھندہ ہیں۔

"اگر یہ کہیں کہ مظاہر غیر ظاہر ہیں تو اس سے تعدد لازم آتا ہے اور وحدت باطل ٹھہرتی ہے اور اگر کہیں کہ مظاہر عین ظاہر ہیں تو یہ مطلب ہوا کہ نہ تو کوئی شے کسی شے میں ظاہر ہوئی ہے اور نہ کوئی حقیقت کسی دوسری حقیقت میں جلوہ گر ہوئی ہے۔ (51)"

امام ابن تیمیہ نے ایسے حالات واقعات دیکھے اور صوفیہ کی حقیقت احوال سے واقف ہو گئے وہ اپنی تحقیقات میں ان نتائج پہ پہنچے کہ صوفیاء نے حقیقت شریعت وحدت وجود وغیرہ کا جو ڈھونگ رچا رکھا ہے یہ صرف احکام شرعی کو معطل کرنے کے لیے ہے۔اس سلسلے میں انھوں نے صوفیا کے گمراہ کن اعمال و افعال بھی دیکھے اس صورتحال کو ان کے غیرت دینی برداشت نہ کر سکی اور انھوں نے صوفیہ کے خواص اور عوام دونوں سے جنگ چھیڑ دی۔ صوفیاء سے دلائل کے ساتھ جو کتاب و سنت سے ماخوذ تھے اور عوام سے عمل کے ساتھ۔ (52)

حقیقت یہ ہے کہ امام ابن تیمیہ کے دل و دماغ پر صرف ایک ہی بات غالب تھی وہ تھی اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت اور اس کے بعد اقوال صحابہ و تابعین ان کے فیصلے اور ان کے فتاویٰ امام ابن تیمیہ ہر مقام پر کتاب و سنت کی رسی کو مضبوطی سے پکڑے ہوئے نظر آتے ہیں، آپ وہی کہتے ہیں جو ان کا اعتقاد ہوتا تھا ان کی تقریروں ان کی تحریروں کتابوں رسالوں ہر جگہ جو چیز واضح اور نمایاں ہو کر نظر آتی ہے ان کا یہی سچا اور کامل جذبہ تھا۔

اقبال اور تصوّف:

تصوّف کی تعریف ابتدا میں بیان کر دی گئی ہے تصوّف درحقیقت ہر مذہب کا روحانی عنصر ہے ابتدائی مسلم متصوّفین کے مطابق قرآن مجید احادیث نبوی اور اسلامی تعلیمات تصوّف کے ماخذ تھے یا رسول کریم ﷺ کے اسوہ حسنہ پر اسی طرح سے چلنا جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے بتایا اور اپنے آپ کو اخلاق نبوی میں ڈھال لینے کا نام تصوّف تھا۔تصوّف کے مختلف تعریفیں ابتدا میں بیان کر دی گئی ہیں۔ فلسفی حضرات تصوّف کو اللہ، کائنات اور زندگی کے متعلق ایسے علم کو کہتے ہیں جس سے معرفت الٰہی حاصل ہو جائے اور انسان پر حقائق کے دروازے کھل جائیں۔صوفی سے مراد سالک یعنی راہگیر لیا جاتا ہے

سلوک کا مطلب ہے معرفت کی تحصیل کے لیے جستجو کرنا اور مسلک کا مطلب مرشد کا بتایا ہوا وہ راستہ ہے جس کے ذریعے معرفت کے دروازے کھولے جاتے ہیں۔ تصوّف کی تعریفوں میں اگرچہ بڑا تضاد اور تنوع پایا جاتا ہے۔

اقبال اپنی کتاب تاریخ تصوّف میں لکھتے ہیں کہ تصوّف ابتدا میں دراصل ان لوگوں کے بارے میں استعمال ہوا جو سادگی پر عمل کرنے کے حق میں تھے:

صوفی کا لفظ ابتدائی طور پر ان لوگوں نے استعمال کیا جو اپنے زمانے کے بڑھتے ہوئے تعیش کی بجائے سادگی کے اصول کے قائل تھے اور ان کے اس سادگی کے تصور پر قائم ہونے والے تصوف یا لفظ صوفی پر کوئی اعتراض نہیں کر سکتا۔ (53)

اسی کتاب میں ایک اور مقام پر لکھتے ہیں کہ تصوّف کا لفظ حضور نبی کریم ﷺ کے دور میں موجود نہ تھا اور ان کے بہت عرصہ بعد یہ وجود میں آیا اور مسلمانوں کے زوال میں اس نے اہم کردار ادا کیا:

تصوّف کا لفظ نبی کریم ﷺ کے زمانے میں موجود نہ تھا۔ ۱۵۰ھ میں پہلی بار یہ لفظ استعمال کیا گیا اور آہستہ آہستہ تصوف کے عجمی تصور نے ایک ایسا اخلاقی اور معاشرتی نصب العین بنا دیا جو مسلمانوں کے زوال کا سبب بنا یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اور اسباب کے علاوہ ایک سبب یہ بھی تھا۔ مسلمان علما نے اس طرح کے تصوف کی شروع سے ہی مخالفت کی اور وحدت الوجود کو قطعاً غیر اسلامی قرار دیا۔ (54)

اقبال "تاریخ تصوّف" میں معروف صوفیا مرد و خواتین کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ ابتدائی دور کے متصوّفین اپنا بیشتر وقت اللہ کی عبادت میں صرف کرتے تھے یہی وجہ تھی کہ عوام الناس ان کی دل سے عزت کرتے تھے۔ ان لوگوں نے تصوّف میں کسی قسم کا فلسفہ شامل نہیں کیا تھا ان کا مقصد صرف اور صرف زہد و عبادت کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی رضا حاصل کرنا تھا۔

"یہ لوگ ذات باری اور نظام عالم کے حقائق کے متعلق کوئی موشگافی نہیں کرتے اور نہ ان کا تصوّف جو سراپا عمل ہے کوئی فلسفیانہ پہلو رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علمائے اسلام ان کی مخالفت میں زبان نہیں ہلاتے اور نہ ان پر شریعت حقہ کے اعتبار سے آوازے کسے جاتے ہیں۔ (55)"

صحابہ کرام کے دور کے بعد آہستہ آہستہ مسلمان اخلاقی طور پر زوال کی طرف بڑھنے لگے اور ان کے معاشرہ میں وہ روایات باقی نہ رہے جو خود نبی کریم ﷺ کے دور میں قائم ہوئی تھیں اور خلافتِ راشدہ میں بھی قائم رہیں، اسلامی عبادات اور جوش و جذبہ ویسا نہ رہا، مسلمانوں میں عجمی علوم کے آنے سے آہستہ آہستہ غیر اسلامی اثرات آنے شروع ہو

گئے۔ متکلمین، فقہاء، صوفیا، فلاسفہ کے گروہ بننے لگ گئے۔ یہی دور تھا جب تصوّف بھی مختلف فلسفوں کے زیر اثر آ گیا اور پھر صوفیا مختلف گروہوں میں تقسیم ہو کر رہ گئے۔

اقبال مختلف دیگر وجوہات کا ذکر کرتے ہیں اس میں ارتیابی میلانات، مسلمان مکتبہ فکر حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی کا خشک تقدس جو آزاد خیالی کے خلاف تھا۔ نیز مسلمان مکتبہ فکر کے مذہبی مناظر جو مامون کے زیر سرپرستی ہوتے تھے۔ عباسی دور کے ابتدائی زمانے میں عقلیت کی طرف رجحان جس سے مذہبی روش کم ہونے لگی اور دولت کی طرف روز بروز میلان بڑھنے لگا جس کے نتیجے میں اسلام کے اعلیٰ طبقوں میں مذہبی زندگی سے بیزاری بڑھنے لگی۔ مسیحیت کے اسلام پر اثرات اور ایسے مختلف عوامل کا ذکر کرتے ہیں جو تصوّف کے باطل نظریات کی ابتدا کا باعث بنے۔ (56)

اقبال "تاریخ تصوّف" میں کہتے ہیں کہ یہ معاملہ صرف مسلمان قوم کے ساتھ نہیں ہے بلکہ دنیا کی تاریخ کا مطالعہ کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ ہر زبان پذیر قوم اسی طرح کے سہاروں کو ڈھونڈتی ہے:

"یہ تحریک مسلمانوں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ ہر مستعد قوم کے عمل انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوتی ہے۔ (57)"

اسی سے بات کا اظہار ایک اور مضمون میں بھی کرتے ہیں:

"دنیائے قدیم کی تاریخ ذہنی کے مطالعہ سے یہ نہایت اہم حقیقت آپ پر منکشف ہو جائے گی کہ زوال پذیر قوموں اور گروہوں نے ہر دور میں اس خود ساختہ تصوّف اور فنائیت کی اوٹ میں پناہ لی ہے۔ (58)"

تصوّف کے بڑھتے ہوئے غلط رجحانات کے باعث ہونے والی خرابیوں کا ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ علمائے حق ہی تھے جنھوں نے تصوّف کے بڑھتے ہوئے رجحان کو ایک قدم آگے بڑھ کر روکا، اگر ایسا نہ کرتے تو شاید بیابانوں اور پہاڑوں کے ویرانوں میں بیٹھے رہنے والی رہبانیت باقی رہ جاتی۔

جب تصوف نے فلسفہ کے حقائق کی طرف پیش قدمی کی اور ان کو جانچنے کا ایک ماورائی طریقہ نکالا تو اس وقت کے علماء نے اپنا حق ادا کرتے ہوئے اس کی مخالفت کی اور اگر علمائے اسلام ایسا نہ کرتے تو یقیناً ایک عظیم فریضہ کی ادائیگی سے عاجز رہتے۔ (59)

اقبال مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ تصوّف میں غیر اسلامی عناصر داخل ہونے کے بعد اس کی اصل روح مزید دھندلی ہوتی چلی گئی اور مسلمانوں کے لیے اس میں کوئی تسکین کا سامان نہیں ہے، اجتہاد سے دوری کا ایک بہت بڑا سبب

اقبال تصوّف کو قرار دیتے ہیں، اقبال کہتے ہیں کہ تصوّف نے اسلامی قانون کو سر سے لے کر پاؤں تک جمود کا شکار کر دیا۔ اسی بارے میں اقبال "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" میں لکھتے ہیں:

رہبانی تصوف کی نمو جو آہستہ آہستہ غیر اسلامی اثرات کے تحت فکر و تدبر تک محدود رہ گئی، اس نقطہ نظر کی وجہ بنی۔ مذہبی نقطہ نظر سے تصوف وہ بغاوت ہے جو ابتدائی فقہاء کی لغوی حیلوں کے خلاف اٹھی۔[60]

تشکیل جدید میں اقبال فقہاء کی خشک بحثیوں کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کے اس رویے کے باعث مسلمانوں کے بہترین قانونی دماغ تصوّف کی طرف مائل ہو گئے۔ اور مسلم امہ کو عظیم نقصان برداشت کرنا پڑا:

"سفیان ثوری کی مثال ہمارے سامنے ہے جن کا شمار اس عہد کے بہترین قانونی دماغوں میں ہوتا ہے اور جو تقریباً ایک مذہب فقہ کی بناڈال چکے تھے، لیکن جن کے دل و دماغ پر چونکہ روحانیت کا غلبہ تھا لہٰذا فقہائے معاصرین کی خشک بحثوں سے بددل ہو کر انھوں نے بالآخر رہبانی تصوّف کا راستہ اختیار کر لیا۔(61)"

اقبال کہتے ہیں کہ اسلام تو اعلائے کلمۃ اللہ کا حکم دیتا ہے جبکہ یہ عیسائیت اور قدیم اقوام تھیں جو رہبانیت کی تعلیم دیتی تھی اس سلسلے میں اقبال لکھتے ہیں:

"اسلام نے کلمۃ اللہ کو دنیا پر مقدم کیا ہے۔ مگر قدیم قوموں کو رہبانیت کی طرح یہ تعلیم (ہے کہ) دنیا اپنی حقیقت اور فطرت میں بد ہے۔ اس واسطے اس طرف توجہ کرنا ایک مسلم کی شان سے بعید ہے۔(62)"

ایک اور مضمون میں اقبال کہتے ہیں کہ میرا مذہب ہے کہ اسلام نے دین و دنیا کے فرائض کو یکجا کیا ہے اسی لیے مسلمانوں کے لیے دین کے ساتھ دنیا کے امور سرانجام دینا لازمی ہے اور مذہب کا یہ تقاضا بھی ہے کہ دنیا دین و دنیا کو ساتھ لے کر چلا جائے اور نہ صرف یہ مذہب کا تقاضا ہے بلکہ ہمارے نبی کریم ﷺ کی سنت بھی ہے اور ہمیں سنت پر عمل کرنا چاہیے:

"میرا مذہب یہ ہے کہ اسلام نے دین و دنیا کے فرائض کو یک جا کیا ہے۔ اور اس طرح بنی نوع انسان کے لیے ایک معتدل راہ قائم کی ہے۔ جہاں سکھایا ہے کہ تمھارا مقصود اصلی اعلائے کلمۃ اللہ ہے۔ وہاں یہ بھی تعلیم دی ہے کہ لَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا (قصص:۷۷) (دنیا میں اپنا حصہ فراموش نہ کر) "دنیا ہیچ است و کار دنیا ہمہ ہیچ" اسلام کی تعلیم نہیں۔ بلکہ صحیح اسلامی تعلیم یہ ہے جو شرح عقائد میں چند الفاظ میں نہایت خوبی کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔ ترک الاسباب جہالت یعنی اسباب دنیا کا ترک کرنا جہالت ہے۔ ولاعتماد علیھا شرک اور اس پر اعتماد کرنا شرک ہے۔(63)"

اقبال تشکیل جدید میں لکھتے ہیں کہ تصوّف کا ظنی پہلو آزاد خیالی ہی کی ایک شاخ تھا اور عقلیت کا حلیف تھا:

"جہاں تک تصوّف کے ظنی پہلو کا جس کا آگے چل کر نشو و نما ہوا، تعلق ہے وہ آزاد خیالی ہی کی ایک شاخ تھا اور اس لیے عقلیت کا حلیف۔ اس نے ظاہر و باطن پر زور دیا اور اس طرح ہر اس چیز سے جس کا تعلق حقیقت کی بجائے مشہودات سے تھا کنارہ کشی کر لی۔ (64)"

تصوّف میں وحدت الوجودی طبقے نے جو خرابیاں پیدا کی اقبال اس کے بھی ساتھ خلاف تھے اقبال وحدت الوجود مسلک کے بارے میں لکھتے ہیں:

"وحدت الوجودیوں نے تو اپنے نظام تصوّف کی تدوین میں تقریباً تمام مشرکانہ اقوام کے افکار سے خوشہ چینی کی ہے۔ پھر یہ بات وحدت الوجودی کو زیب نہیں دیتی کہ وہ اس قسم کے الزام ایک مسلمان پر قائم کرے۔ (65)"

وحدت الوجودی طبقہ کے بارے میں اپنے مضمون میں لکھتے ہیں کہ ہم چاہتے ہیں کہ مسلمانوں کو ان کے خیالات اور نظریات سے دور رکھا جائے

"ہم وحدت الوجودیوں کو مسلمان بنانا نہیں چاہتے، بلکہ مسلمانوں کو ان کے تخیلات کے دامن سے محفوظ رکھنا چاہتے ہیں۔ (66)"

اقبال کو تصوّف کے ان مسائل سے اختلاف ہے جنھوں نے مسلمانوں پر جمود طاری کیا اور امت مسلمہ کو زوال کی طرف لے جانے میں اہم کردار ادا کیا انھی میں وحدت الوجودی نظریات بھی شامل تھے۔ چنانچہ اقبال ایک خط میں لکھتے ہیں

"چونکہ صوفیا نے فلسفے اور مذہب کے دو مختلف مسائل یعنی توحید اور وحدت الوجود کو ایک ہی مسئلہ سمجھ لیا ہے اس واسطے ان کو یہ فکر ہوئی کہ توحید کو ثابت کرنے کا کوئی اور طریقہ ہونا چاہیے، جو عقل و ادراک کے قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو۔ اس غرض کے لیے حالت سکر مدد و معاون ہوئی ہے۔ (67)"

خواجہ حسن نظامی کے نام ایک خط میں شیخ محی الدین ابن عربی کے نظریات کے بارے میں لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک ان کی تعبیر و تاویل صحیح نہیں ہے:

میں شیخ محی الدین ابن عربی کا احترام کرتا ہوں مجھے ان کے اسلام میں کوئی شک نہیں کیونکہ جو عقائد (مسئلہ قدم ارواح و مسئلہ وحدت الوجود) اُن کے ہیں۔ انھیں شیخ فلسفہ کے طور پر نہیں جانا بلکہ خلوص نیت سے قرآن کی آیات سے اخذ کیا ہے۔ ان کے عقائد قران کی ایات کی تشریحات پر مبنی ہیں چاہے ٹھیک ہوں یا غلط یہ الگ بات ہے کہ انہوں نے جو تاویل کی ہے کیا وہ ٹھیک ہے یا غلط لیکن میرے خیال میں ان کی تعبیر ٹھیک نہیں ہے۔ (68)

ایک اور مضمون میں لکھتے ہیں کہ رہبانیت ہی وہ بنیادی عنصر ہے جو تمام زبان پذیر اقوام کے زوال کا سبب بنی:

"صوفی تحریک کو مٹانا میرا مقصد نہیں۔ میرا مقصد محض حفاظت اسلام ہے۔ میں صرف یہ بات مسلمانوں پر واضح کرنا چاہتا ہوں کہ عجمی تصوّف (عجمی اس واسطے کہ تدوین کرنے والوں میں بیشتر عجمی تھے) جزو اسلام نہیں یہ ایک قسم کی رہبانیت ہے۔ جس سے اسلام کو قطعاً تعلق نہیں اور جس کے اثر سے اسلامی اقوام میں سے قوت عمل مفقود ہو گئی ہے۔ (69)"

اقبال اسی بات پر "تشکیِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" میں بھی دکھ کا اظہار کرتے ہیں کہ تصوّف کی روح مسلمانوں میں سرایت کرنے کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کا نظام مدنیت بھی نظروں سے اوجھل ہو گیا اور انھیں اپنی اہمیت کا احساس نہ رہا اور مسلمانوں کے بہترین دماغ جو اسلامی نظام کو بلندی کی منزلوں پر لے کر جاسکتے تھے تصوّف کے راستے پر چل پڑے اور اسلام زوال کی طرف روپذیر ہو گیا:

"پھر جیسے جیسے تصوّف کے اندر اگلی یا دوسری دنیا کی روح سرایت کرتی چلی گئی، اسلام کا یہ نہایت اہم پہلو کہ وہ ایک نظام مدنیت بھی ہے لوگوں کی نظروں سے اوجھل ہو گیا۔ لہٰذا جہاں تک ظن و قیاس کا تعلق ہے ان کے غور و فکر پر بھی کوئی روک باقی نہ رہی۔ اس کا سلسلہ جہاں تک چاہے پھیلا سکتے تھے۔ یہ صورت حالات تھی جس میں مسلمانوں کے بہترین دل و دماغ تصوّف کی طرف کھنچنے لگے اور بالآخر اس میں جذب ہو کر رہ گئے۔ (70)"

اقبال اس بات پر نہایت افسوس کا اظہار کرتے ہیں کہ اس رجحان کی بدولت مسلمانوں کے علوم و فنون ان کی ادبیات، ان کی معاشرت اور تمدن سب روبہ زوال ہو گئے۔

اقبال صرف اور صرف ایسے تصوّف کے حامی ہیں جو اسلام کی شریعت کے مطابق ہو شاعر اسلام میں قوت اور طاقت پیدا کرے اور اسلام کے فروغ کا باعث ہو۔

اس طرح سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اقبال صرف اور صرف اس تصوّف کے قائل ہیں جو قرآن اور حدیث کی روشنی میں صحیح اعمال پر مبنی ہو اور جس میں کسی بھی طریقے سے سنت رسول ﷺ اور شریعت کے احکامات کی خلاف ورزی نہ ہوتی ہے اور جو طریقہ کار اور اعمال اسلام اور اس کی شریعت اور قرآن اور حدیث کے خلاف جاتے ہوں اقبال ان سے کلی طور پر لاتعلقی کا اظہار کرتے ہیں۔ یہی تصوّرات اور افکار ہمیں امام ابن تیمیہ کے ہاں بھی دیکھنے میں ملتے ہیں۔ اس طرح اس بات میں کوئی شک نہیں کہ تصوّف کے بارے میں اقبال اور امام ابن تیمیہ ایک مقام پر کھڑے نظر آتے ہیں۔ دونوں ہی ہر جگہ پر قرآن اور حدیث سے رہنمائی لینا پسند کرتے ہیں۔ دونوں اسلامی تصوّر کے غیر شرعی عناصر کی واضح طور پر نشاندہی

کرتے ہیں اور ان کے ماخذات بتاتے ہیں اور جہاں کہیں جو غیر اسلامی پہلو سامنے آتا ہے کھل کر اس کی مخالفت کرتے ہیں۔ اس طرح امام ابن تیمیہ اور علامہ اقبال کے افکار میں تصوّف کے بارے میں کلی طور پر ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔

ابن تیمیہ اور علامہ اقبال کے تصورِ تصوف کا مطالعہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ دونوں مفکرین نے تصوف کے اصل روحانی پہلو کو تسلیم کیا، مگر اس میں شامل غیر اسلامی، جمود پسند اور فلسفیانہ انحرافات پر تنقید کی۔ ابن تیمیہ کے نزدیک تصوف اگر قرآن و سنت، تزکیۂ نفس اور اخلاصِ عمل تک محدود رہے تو قابلِ قبول ہے، لیکن وحدت الوجود، حلول اور شریعت سے بے نیازی جیسے نظریات ناقابلِ قبول ہیں۔ علامہ اقبال نے بھی اسی زاویے سے تصوف کا جائزہ لیا اور ایسے تصوف کو رد کیا جو انسان کی خودی، عمل اور اجتماعی قوت کو کمزور کرے۔ اقبال کے نزدیک حقیقی تصوف وہ ہے جو کردار سازی، عشقِ الٰہی اور عملی زندگی میں قوت پیدا کرے۔ اس تقابلی مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ دونوں مفکرین روحانیت کے مخالف نہیں بلکہ بے عملی اور فکری انحراف کے مخالف ہیں۔ ابن تیمیہ نے تصوف کی اصلاح کو عقیدے کی پاکیزگی سے جوڑا، جبکہ اقبال نے اسے خودی اور حیاتِ فعال سے وابستہ کیا۔ موجودہ دور میں یہ افکار بتاتے ہیں کہ روحانیت تبھی مفید ہے جب وہ عمل، توازن اور شریعت سے ہم آہنگ ہو۔ یہی ان دونوں مفکرین کے نظریات کا مرکزی پیغام ہے۔

ابن تیمیہؒ اور علامہ محمد اقبالؒ اسلامی فکر کی تاریخ کے دو ایسے ممتاز مفکر ہیں جنہوں نے اپنے اپنے عہد کے فکری، مذہبی، سیاسی اور تہذیبی مسائل کا گہرا ادراک کرتے ہوئے مسلمانوں کی فکری بیداری اور اصلاح کی کوشش کی۔ اگرچہ دونوں مفکرین کے تاریخی حالات، علمی ماحول، فکری مناہج اور اسلوبِ اظہار میں نمایاں فرق پایا جاتا ہے، تاہم ان کی فکر کا بنیادی مقصد اسلامی تعلیمات کی معنویت کو اجاگر کرنا، مسلم فرد اور معاشرے کو فکری جمود سے نکالنا اور اسلامی زندگی کے فعال و تعمیری پہلو کو نمایاں کرنا تھا۔

اس تقابلی مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ ابن تیمیہؒ کی فکر میں قرآن و سنت کی مرکزیت، توحید، اتباعِ سلف، اجتہاد، دینی اصلاح اور اسلامی عقائد کی تطہیر کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ انہوں نے اسلامی فکر کو ایسے عناصر سے محفوظ رکھنے کی کوشش کی جنہیں وہ قرآن و سنت کے منافی یا اسلامی روایت کے لیے نقصان دہ سمجھتے تھے۔ ان کے ہاں عقل کی اہمیت مسلم ہے، تاہم عقل کی درست رہنمائی اور حدود کے تعین میں وحی کو بنیادی معیار حاصل ہے۔ ان کا اصلاحی منہج نصوصِ شرعیہ کی طرف رجوع، علمی استدلال اور عملی اصلاح کے امتزاج پر قائم نظر آتا ہے۔

علامہ اقبالؒ نے بھی قرآن کو اسلامی فکر کا بنیادی سرچشمہ قرار دیتے ہوئے اسلامی عقائد و تصورات کو جدید فکری اور فلسفیانہ مسائل کے تناظر میں سمجھنے کی کوشش کی۔ ان کے ہاں خودی، اجتہاد، حرکت، عمل، آزادی، تخلیق، عشق اور توحید ایسے بنیادی تصورات ہیں جو فرد اور ملت دونوں کی فعال تشکیل میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک

اسلامی فکر کو عصرِ حاضر کے نئے علمی سوالات سے مکالمہ کرتے ہوئے اپنی تخلیقی قوت کو برقرار رکھنا چاہیے۔ اسی لیے ان کی فکر میں اجتہاد محض فقہی مسئلہ نہیں بلکہ مسلم معاشرے کی فکری و تہذیبی تشکیلِ نو کا ایک اہم ذریعہ بن جاتا ہے۔

دونوں مفکرین کے تقابلی مطالعے سے توحید ایک بنیادی قدر کے طور پر سامنے آتی ہے، تاہم اس کی فکری تعبیر کے انداز میں فرق موجود ہے۔ ابن تیمیہؒ کے ہاں توحید عقیدۂ اسلامی کی اساس، عبادت اور اعتقادی تطہیر کا مرکز ہے، جبکہ اقبال کے ہاں توحید فرد اور معاشرے کی اخلاقی، روحانی اور اجتماعی زندگی میں حرکت و وحدت پیدا کرنے والی قوت کے طور پر بھی جلوہ گر ہوتی ہے۔ اسی طرح دونوں مفکرین اجتہاد اور فکری بیداری کی ضرورت کو تسلیم کرتے ہیں، مگر ابن تیمیہؒ کا منہج بنیادی طور پر نصوصِ شرعیہ اور سلف کی علمی روایت سے مربوط ہے، جبکہ اقبال جدید فلسفے، سائنسی شعور اور عصرِ حاضر کے اجتماعی مسائل کے ساتھ اسلامی فکر کے فعال مکالمے پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ عقل اور وحی کے مسئلے میں بھی دونوں کے درمیان ایک بنیادی اشتراک اور منہجی فرق سامنے آتا ہے۔ دونوں کے نزدیک صحیح عقل اور صحیح وحی میں حقیقی تضاد نہیں ہونا چاہیے، تاہم ابن تیمیہؒ کا زور وحی کی قطعی رہنمائی اور نصوص کی درست تفہیم پر ہے، جبکہ اقبال جدید انسان کے فکری سوالات کو سامنے رکھتے ہوئے مذہبی تجربے، فلسفے اور عقلی استدلال کے ذریعے اسلامی فکر کی نئی تعبیر کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح اقبال کی فکر کو اسلامی روایت سے انقطاع کے بجائے روایت کے اندر رہتے ہوئے ایک جدید فکری تشکیل کی کوشش کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔

انسانی شخصیت کے حوالے سے بھی دونوں مفکرین فرد کو محض ایک غیر فعال وجود نہیں سمجھتے۔ ابن تیمیہؒ کے ہاں انسان اپنے اعمال، ارادے اور اخلاقی ذمہ داری کے اعتبار سے جواب دہ ہے، جبکہ اقبال کے ہاں خودی کی تعمیر، خود آگہی، ارادۂ عمل اور تخلیقی جدوجہد فرد کی شخصیت کی تشکیل کے بنیادی عناصر ہیں۔ یوں دونوں کے افکار میں انسانی ذمہ داری اور عملی کردار کی اہمیت نمایاں ہے، اگرچہ اس کی تعبیر اور فلسفیانہ بنیادیں مختلف ہیں۔ سیاسی و اجتماعی سطح پر ابن تیمیہؒ اور اقبالؒ دونوں مسلمانوں کی اجتماعی قوت، عدل اور اصلاح کو اہم سمجھتے ہیں۔ تاہم ابن تیمیہؒ کی سیاسی فکر اپنے مخصوص تاریخی حالات اور اسلامی نظمِ اجتماعی کے مباحث سے گہرا تعلق رکھتی ہے، جبکہ اقبال نے جدید قومی ریاست، ملتِ اسلامیہ، جمہوری شعور اور جدید سیاسی حالات کے تناظر میں مسلم اجتماعی زندگی کے سوالات پر غور کیا۔ اس لیے دونوں کے سیاسی افکار کو ان کے متعلقہ تاریخی سیاق و سباق سے الگ کرکے سمجھنا علمی طور پر مناسب نہیں ہوگا۔

حاصلِ بحث یہ ہے کہ ابن تیمیہؒ اور اقبالؒ کے درمیان فکری مماثلتیں ضرور موجود ہیں، مگر دونوں کو ایک ہی فکری قالب میں رکھنا درست نہیں۔ ابن تیمیہؒ کی فکر میں احیائے دین، تطہیرِ عقیدہ، قرآن و سنت کی مرکزیت اور اصلاحِ امت نمایاں ہیں، جبکہ اقبال کی فکر میں تشکیلِ نو، خودی، اجتہاد، تخلیقی حرکت اور جدید تہذیبی چیلنجز کا سامنا نمایاں پہلو ہیں۔ دونوں کے درمیان تعلق کو براہِ راست یکسانیت کے بجائے اسلامی احیائی فکر کی ایک وسیع روایت کے مختلف تاریخی اور فکری

مظاہر کے طور پر سمجھنا زیادہ مناسب ہے۔ آخر میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ابن تیمیہؒ اور اقبالؒ کا تقابلی مطالعہ اسلامی فکر کی تجدیدی روایت کو سمجھنے کے لیے اہم علمی امکانات فراہم کرتا ہے۔ ابن تیمیہؒ نے اسلامی فکر کی بنیادی مصادر سے وابستگی اور دینی تطہیر پر زور دیا، جبکہ اقبال نے انہی بنیادی اسلامی اصولوں کو جدید فلسفیانہ، تہذیبی اور اجتماعی سوالات کے ساتھ مربوط کرنے کی کوشش کی۔ دونوں کی فکر اپنے اپنے تاریخی پس منظر میں مسلم فرد کی فکری بیداری، اخلاقی ذمہ داری اور اجتماعی اصلاح کی طرف متوجہ کرتی ہے۔ یہی پہلو اس تقابلی مطالعے کو عصرِ حاضر میں اسلامی فکر، تجدیدِ دینی اور فکری خود آگہی کے مباحث کے لیے قابلِ توجہ بناتا ہے۔

حوالہ جات

(1) قاسم محمود، سید (مرتب)، "شاہکار اسلامی انسائیکلوپیڈیا"، جلد دوم، (لاہور: الفیصل ناشران، ۲۰۰۵ء)، ص ۱۵۱۲

(2) Sharif M.M., History of Muslim Philosophy , vol 2, Karachi: Royal Book Company, 1983, p.804, 805

(3) ابوالاعلیٰ مودودی، سید، ماہنامہ "ترجمان القرآن"، دسمبر ۱۹۴۰ء، ص ۶۰

(4) ایضاً، ص ۳۷۸

(5) ایضاً، ص ۳۷۹

(6) "اردو دائرہ معارف اسلامیہ"، (لاہور: دانش گاہ پنجاب، طبع دوم، ۱۹۸۰ء)، ج ۱۳، ص ۴۶۹

(7) ابوزہرہ، محمد، "حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ"، (مترجم: سید رئیس احمد جعفری)، ص 378

(8) Sharif M.M., History of Muslim Philosophy , vol 2, p. 810

(9) Ibid., p. 811

(10) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "فلسفہ عجم"، (مترجم: میر حسن الدین)، ص 71، 72

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

(12) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ"، (مترجم: سید نذیر نیازی)، ص ۱۹۵

(13) ایضاً

(14) خان، عارف، محمد، ڈاکٹر، "مباحث خطبات اقبال"، (جہلم: بک کارنر، طبع اول ۲۰۱۹ء)، ص ۳۸۲

(15) ابوزہرہ، محمد، "حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ"، (مترجم: سید رئیس احمد جعفری)، ص 660

(16) ایضاً، ص ۶۶۰

(17) ایضاً، ص ۶۶۱

(18) ایضاً، ص ۶۶۲

(19) ایضاً، ص ۶۶۲، ۶۶۳

(20) ایضاً، ص ۶۶۴

(21) ایضاً، ص ۶۶۴

(22) ایضاً، ص ۶۶۸، ۶۶۹

(23) ایضاً، ص ۶۷۳، ۶۷۴

(24) ایضاً، ص ۶۸۱

(25) ایضاً، ص ۶۹۶

(26) ایضاً، ص ۶۹۷

(27) ایضاً، ص ۷۲۲

(28) ایضاً، ص ۷۲۴

(29) خان، عارف، محمد، ڈاکٹر، "مباحث خطبات اقبال"، ص 427، 428

(30) Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 117

(31) Ibid., p. 117

(32) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ"، (مترجم: سید نذیر نیازی)، ص 222

(33) اقبال، جاوید، ڈاکٹر، "خطبات اقبال تسہیل و تفہیم"، (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۱۶ء)، ص ۱۸۱

(34) ایضاً، ص ۱۸۱

(35) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ"، (مترجم: سید نذیر نیازی)، ص ۲۲۴

(36) Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 120

(37) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ"، (مترجم: سید نذیر نیازی)، ص ۲۲۶

(38) ایضاً، ص 226

(39) ایضاً، ۲۲۶

(40) Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 121

(41) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ"، (مترجم: سید نذیر نیازی)، ص 236

(42) Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 131

(43) Ibid., p.131

(44) Ibid., p. 135 to 137

(45) Ibid., p. 137 to 140

(46) Ibid., p. 140, 141

(47) Ibid., 142

(48) انصاری، عبدالحق، ڈاکٹر، "شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور تجدید فکر اسلامی"، (مترجم: ڈاکٹر محمد مشتاق تجاوری)، مشمولہ سہ ماہی "فکر و نظر"، اسلام آباد، اکتوبر ۲۰۰۹، ص 91، 92

(49) ندوی، حنیف، محمد، مولانا، "عقلیات ابن تیمیہ"، (لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، طبع سوم ۲۰۱۸ء)، ص ۲۷۶

(50) ایضاً، ص ۲۸۱، ۲۸۲

(51) ایضاً، ص ۲۸۳

(52) ابوزہرہ، محمد، "حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ"، (مترجم: سید رئیس احمد جعفری)، ص 305 تا 316

(53) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "تاریخ تصوّف"، (مرتب: ڈاکٹر صابر کلوروی)، (لاہور: مکتبہ تعمیر انسانیت، طبع دوم ۱۹۸۷ء)، ص ۳۲

(54) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "مقالات اقبال"، (مرتب: سید عبدالواحد معینی)، (لاہور: آئینہ ادب، طبع دوم، ۱۹۸۸ء)، ص ۲۱۸

(55) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "تاریخ تصوّف"، (مرتب: ڈاکٹر صابر کلوروی)، ص 54

(56) Ibid., p. 75, 76

(57) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "تاریخ تصوّف"، (مرتب: ڈاکٹر صابر کلوروی)، ص ۲۹

(58) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "مقالات اقبال"، (مرتب: سید عبدالواحد معینی)، ص 200

(59) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "تاریخ تصوّف"، (مرتب: ڈاکٹر صابر کلوروی)، ص 56

(60) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ"، (مترجم: سید نذیر نیازی)، ص 224

(61) ایضاً

(62) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "تاریخ تصوّف"، (مرتب: ڈاکٹر صابر کلوروی)، ص 30

(63) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "مقالات اقبال"، (مرتب: سید عبدالواحد معینی)، ص 212

(64) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ"، (مترجم: سید نذیر نیازی)، ص 224

(65) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "مقالات اقبال"، (مرتب: سید عبدالواحد معینی)، ص ۲۱۵

(66) ایضاً، ۲۱۸

(67) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "کلیات مکاتیب اقبال"، حصہ اول، (مرتب: مظفر حسین برنی)، (دہلی: اُردو اکادمی، طبع دوم، ۱۹۹۳ء)، ص ۴۵۳، ۴۵۴

(68) ایضاً، ص ۴۵۲، ۴۵۳

(69) ایضاً، ص۲۱۸

(70) اقبال، محمد، ڈاکٹر، "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ"، (مترجم: سید نذیر نیازی)، ص۲۲۴

References:

1. Qasim Mahmood, Syed (Murattib), Shahkar Islami Encyclopedia, Vol. 2, Lahore: Al-Faisal Nashiran, 2005, p. 1512.
2. Sharif, M. M., History of Muslim Philosophy, Vol. 2, Karachi: Royal Book Company, 1983, pp. 804–805.
3. Abu al-A‘la Maududi, Syed, Tarjuman-ul-Quran, December 1940, p. 60.
4. Ibid, p. 378.
5. Ibid, p. 379.
6. Urdu Daira Ma'arif-e-Islamia, Lahore: University of the Punjab, 2nd ed., 1980, Vol. 13, p. 469.
7. Abu Zahrah, Muhammad, Hayat Sheikh-ul-Islam Ibn Taymiyyah, trans. Syed Rais Ahmad Jafri, p. 378.
8. Sharif, M. M., History of Muslim Philosophy, Vol. 2, p. 810.
9. Ibid., p. 811.
10. Iqbal, Muhammad, Dr., Falsafa-e-Ajam, trans. Mir Hasan-ud-Din, pp. 71–72.
11. Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, pp. 102–103.
12. Iqbal, Muhammad, Dr., Tashkeel-e-Jadeed Ilmiyat-e-Islamia, trans. Syed Nazir Niazi, p. 195.
13. Ibid.
14. Khan, Arif Muhammad, Dr., Mabahis-e-Khutbat-e-Iqbal, Jhelum: Book Corner, 1st ed., 2019, p. 382.
15. Abu Zahrah, Muhammad, Hayat Sheikh-ul-Islam Ibn Taymiyyah, trans. Syed Rais Ahmad Jafri, p. 660.
16. Ibid, p. 660.
17. Ibid, p. 661.
18. Ibid, p. 662.
19. Ibid, pp. 662–663.
20. Ibid, p. 664.
21. Ibid, p. 664.
22. Ibid, p. 668–669.
23. Ibid, p. 673–674.
24. Ibid, p. 681.
25. Ibid, p. 696.

26. Ibid, p. 697.
27. Ibid, p. 722.
28. Ibid, p. 724.
29. Khan, Arif Muhammad, Dr., Mabahis-e-Khutbat-e-Iqbal, pp. 427–428.
30. Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 117.
31. Ibid., p. 117.
32. Iqbal, Muhammad, Dr., Tashkeel-e-Jadeed Ilmiyat-e-Islamia, trans. Syed Nazir Niazi, p. 222.
33. Iqbal, Javed, Dr., Khutbat-e-Iqbal: Tasheel-o-Tafheem, Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2016, p. 181.
34. Ibid, p. 181.
35. Iqbal, Muhammad, Dr., Tashkeel-e-Jadeed Ilmiyat-e-Islamia, trans. Syed Nazir Niazi, p. 224.
36. Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 120.
37. Iqbal, Muhammad, Dr., Tashkeel-e-Jadeed Ilmiyat-e-Islamia, trans. Syed Nazir Niazi, p. 226.
38. Ibid, p. 226.
39. Ibid, p. 226.
40. Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 121.
41. Iqbal, Muhammad, Dr., Tashkeel-e-Jadeed Ilmiyat-e-Islamia, trans. Syed Nazir Niazi, p. 236.
42. Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 131.
43. Ibid, p. 131.
44. Ibid, p. 135–137.
45. Ibid, p. 137–140.
46. Ibid, p. 140–141.
47. Ibid, p. 142.
48. Ansari, Abdul Haq, Dr., Sheikh-ul-Islam Ibn Taymiyyah aur Tajdeed-e-Fikr-e-Islami, trans. Dr. Muhammad Mushtaq Tijawari, Fikr-o-Nazar, Islamabad, October 2009, pp. 91–92.
49. Nadvi, Hanif, Muhammad, Maulana, Aqliyat Ibn Taymiyyah, Lahore: Idara Saqafat-e-Islamia, 3rd ed., 2018, p. 276.
50. Ibid, p. 281–282.
51. Ibid, p. 283.

52. Abu Zahrah, Muhammad, Hayat Sheikh-ul-Islam Ibn Taymiyyah, trans. Syed Rais Ahmad Jafri, pp. 305–316.
53. Iqbal, Muhammad, Dr., Tarikh-e-Tasawwuf, ed. Dr. Sabir Kulorvi, Lahore: Maktaba Tameer-e-Insaniyat, 2nd ed., 1987, p. 32.
54. Iqbal, Muhammad, Dr., Maqalat-e-Iqbal, ed. Syed Abdul Wahid Muini, Lahore: Aina-e-Adab, 2nd ed., 1988, p. 218.
55. Iqbal, Muhammad, Dr., Tarikh-e-Tasawwuf, ed. Dr. Sabir Kulorvi, p. 54.
56. Ibid, p. 75–76.
57. Iqbal, Muhammad, Dr., Tarikh-e-Tasawwuf, ed. Dr. Sabir Kulorvi, p. 29.
58. Iqbal, Muhammad, Dr., Maqalat-e-Iqbal, ed. Syed Abdul Wahid Muini, p. 200.
59. Iqbal, Muhammad, Dr., Tarikh-e-Tasawwuf, ed. Dr. Sabir Kulorvi, p. 56.
60. Iqbal, Muhammad, Dr., Tashkeel-e-Jadeed Ilmiyat-e-Islamia, trans. Syed Nazir Niazi, p. 224.
61. Ibid.
62. Iqbal, Muhammad, Dr., Tarikh-e-Tasawwuf, ed. Dr. Sabir Kulorvi, p. 30.
63. Iqbal, Muhammad, Dr., Maqalat-e-Iqbal, ed. Syed Abdul Wahid Muini, p. 212.
64. Iqbal, Muhammad, Dr., Tashkeel-e-Jadeed Ilmiyat-e-Islamia, trans. Syed Nazir Niazi, p. 224.
65. Iqbal, Muhammad, Dr., Maqalat-e-Iqbal, ed. Syed Abdul Wahid Muini, p. 215.
66. Ibid, p. 218.
67. Iqbal, Muhammad, Dr., Kulliyat-e-Makatib-e-Iqbal, Part 1, ed. Muzaffar Hussain Barni, Delhi: Urdu Academy, 2nd ed., 1993, p. 453–454.
68. Ibid, p. 452–453.
69. Ibid, p. 218.
70. Iqbal, Muhammad, Dr., Tashkeel-e-Jadeed Ilmiyat-e-Islamia, trans. Syed Nazir Niazi, p. 224.
71. Iqbal, Muhammad, Dr., Maqalat-e-Iqbal, ed. Syed Abdul Wahid Muini, p. 290.