رؤف نیازی

''اقبال شناسی'' — ڈاکٹر منظور احمد کی نظر میں

''ادارہ ثقافتِ اسلامیہ نے ۲۰۰۲ء میں ڈاکٹر منظور احمد کی کتاب ''اقبال شناسی'' شائع کی، جسے ملک کے علمی حلقوں نے پسند کیا۔ کراچی کے دانشوروں نے اجلاس بھی منعقد کیے، جن میں اقبال شناسی کے حوالے سے مسلمانوں کے زوال کے اسباب کا کھوج لگایا گیا۔ ایک اجلاس کی کارروائی کا ذکر روزنامہ ڈان کراچی، ۹ر جولائی میں آیا ہے، جس میں یہ بھی کہا گیا کہ آزادیٔ رائے کے اظہار پر پابندی بھی ہمارے زوال کا ایک سبب ہے۔ اس اجلاس کی کارروائی ڈاکٹر محمد علی صدیقی (Ariel) نے لکھی ہے۔

اسی سلسلہ میں ہمیں کراچی ہی سے ایک طویل مراسلہ ''اقبال شناسی — ڈاکٹر منظور احمد کی نظر میں'' رؤف نیازی صاحب نے بھیجا ہے، جو قارئین کی نظر ہے۔''

[ایڈیٹر]

ڈاکٹر منظور احمد فلسفے کے استاد ہیں۔ ''اقبال شناسی'' ان کے نصف مقالات کا مجموعہ ہے، جو وقتاً فوقتاً پڑھے گئے ہیں یا شائع ہو چکے ہیں۔ فکر و نظر کے الجھے ہوئے تناظر میں اقبال کے حوالے سے ان کا مربوط، مدلل اور عالمانہ تجزیہ فلسفۂ اقبال کے ان گوشوں کو واگذار کرتا ہے، جو بوجوہ اب تک اس شرح و بسط کے ساتھ سامنے نہیں آ سکا تھا۔ منظور احمد کا کہنا ہے کہ ''اقبال فی نفسہٖ مفکر نہیں تھے۔'' البتہ ''اس میں شک نہیں کہ مفکرینِ اسلام میں اقبال ہی ایک ایسے شخص ہیں، جنہوں نے اس حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کی کہ مسلمانوں میں روشن خیالی پیدا نہ ہونے کے اسباب کیا ہیں۔'' (اقبال شناسی، ص ۱۰-۱۱)

ہماری دانست میں اقبال کے دو فکری حوالے ہیں۔ مفکرِ اسلام اور مفکرِ پاکستان۔ ڈاکٹر صاحب نے اقبال کی اسلامی فکر کو اپنی مباحث کا موضوع بنایا ہے۔ ''اسلامی فکر میں بصیرت کی روایات اور اقبال'' میں وہ معترف ہیں کہ اقبال ہی وہ مفکر ہے جس نے مسلمانوں کی علمی پستی اور روشن خیالی سے دوری کے اسباب کا پتہ لگایا۔ جو یہ ہیں:

۱۔ تصوف کا رجحان، جس نے مسلمانوں سے اُن کی حرکی قوت سلب کر کے انہیں تن بہ تقدیر کر دیا۔[۱]

۲۔ خدا کا مدرکی احساس یونانی فلسفے کی منطق سے ممکن نہیں۔ اس کے ادراک کے لیے وجدان کی ضرورت ہے۔

۳۔ مذہب راستہ ہے منزل نہیں۔ صرف تخلیقی اضطراب اور عملِ پیہم ہی مسلمانوں کی طاقت و اختیار کی ضمانت ہو سکتے ہیں۔

ہر چند کہ یہ فکر ایک وقتی فکر تھی، لیکن اپنے عہد کی ضرورت کے اعتبار سے اتنی غیر معتبر نہیں تھی۔ اقبال نے صورتِ حال کو ہموار کر کے مسلمانوں کے حق میں بنانے کے لیے سہ جہتی حکمتِ عملی تجویز کی۔ یعنی مذہب کی ماہیت کو جاننے کا اہتمام کرنا، حرکی مابعد الطبیعیات کو نافذ العمل کرنا اور تہذیبی ثروت کے فروغ کے لیے ایک سماجی فکر کی فراہمی کو یقینی بنانا۔ یہ وقت کی ستم ظریفی ہے کہ اقبال نے ان مقاصد کے حصول کے لیے جو راستہ اختیار کیا، وہ انہیں اس علمی و

---

[۱] افسوس برصغیر کی تاریخِ آزادی اس مفروضے کی حمایت نہیں کرتی۔ سیاست میں مولانا محمود حسن دیوبندی، مفتی کفایت اللہ دہلوی، سیّد حسین احمد مدنی، حسرت موہانی، سیّد عطاء اللہ شاہ بخاری، غرضیکہ یہ سب اہلِ علم مذہب اور سیاست کے ساتھ ساتھ تصوف اور روحانیت سے بھی گہرا تعلق رکھتے تھے۔ اس کے باوجود ان کی زندگیاں جمود و تعطل سے نہیں بلکہ حرکت، سعیٔ پیہم اور جنون سے عبارت تھیں۔ انہوں نے تحریکِ آزادی میں قید و بند کی صعوبتیں برداشت کیں، لیکن اپنی براہ نہیں چھوڑی۔

جنوں میں جتنی بھی گزری بکار گزری ہے
اگرچہ دل پہ خرابی ہزار گزری ہے

چنانچہ تصوف کا جمود و تعطل سے رشتہ جوڑنا صحیح نہیں ہے۔'' (ایڈیٹر)

فکری جمود کی طرف لے گیا، جس سے وہ مسلمانوں کو نکالنا چاہتے تھے۔ اقبال نے فکر ونظر کا جو پیرایہ اختیار کیا، اس میں کیمبرج کے اساتذہ جیمس وارڈ، ولیم رچی سورلے اور جن مک ٹگرٹ کے افکار نمایاں نظر آتے ہیں۔ اقبال کی معروف کتاب: "Reconstruction of Religious Thought in Islam" اس حقیقت پر گواہ ہے۔

فلسفے کا طالب علم جانتا ہے کہ زمان و مکان کی ضرورتیں کسی فکر کی محرک ہوا کرتی ہیں۔ زمینی حقایق سے کٹ کر کوئی فکر کوئی نظریہ خلا میں جنم نہیں لیتا۔ چوں کہ زمینی حقایق بدلتے رہتے ہیں، اس لیے ضرورتیں بھی بدلتی رہتی ہیں۔ اور جب ضرورتیں بدلتی ہیں تو نظریے بھی بدل جاتے ہیں۔ چنانچہ کوئی فکر یا کوئی نظریہ نہ تو آفاقی ہوتا ہے اور نہ دائمی۔ ڈاکٹر منظور احمد ان ہی معنوں میں اقبال کی فکر کو عارضی اور وقتی قرار دیتے ہیں۔ اس عارضیت سے قطع نظر مفکر کی پہچان مسلسل اور ہمہ دم سچائی کی تلاش ہوتی ہے۔ ڈاکٹر صاحب کی رائے میں یہ تو ایک Activist کا کردار ہے کہ وہ کسی تصور کو حتمی اور حرفِ آخر سمجھتا ہے۔ سوچ کا یہ ٹھہراؤ ہی تو ذہنی جمود کہلاتا ہے۔ ایک مفکر بجا طور پر اقبال سے یہ توقع رکھنے میں حق بجانب ہے کہ ۱۹۲۹ء میں جب وہ اپنے خطبات تحریر کر رہے ہوں گے تو اس وقت کے مفکرین مور، رسل اور ونگنسٹائن کی فکر ان کے مطالعے اور رابطے میں کیوں نہیں آئی۔ بالخصوص مارٹن ہیڈیگر کا "Dase-in" تو براہِ راست اقبال کے موضوع سے مکالمہ کرتا ہے۔ اپنے عہد کے عقلی طور طریقوں کو نظرانداز کرنا جو اپنے زمانے میں عالمگیر صداقت سمجھے جاتے ہیں اور محض اپنی اپنی تاویلات پیش کرنا مذہب کی تاریخی وسعت اور عالمگیریت کو محدود کرنے کے مترادف ہے۔ اقبال نے بھی دانستہ یا غیردانستہ طور پر یہی طرز اپنا کر اسلام کے روایتی موضوعات کو ہیگل اور برگساں کے تصورات تک محدود رکھ کر اسلام کی تاریخی وسعت اور عالمگیریت کو زمان و مکان کے اختصار میں پابند کر دیا۔ یوں وسعتِ فکر اور روشن خیالی کا دائرہ سمٹ کر محدود ہو گیا۔

اگر ہم اقبال کی دوسری حیثیت یعنی Activist کا سرسری جائزہ لیں اور یہ جاننے کی کوشش کریں کہ اس حیثیت میں وہ کس حد تک کامیاب رہے تو اس کے لیے ہمیں ڈاکٹر صاحب

کے اس اقتباس سے بات شروع کرنا پڑے گی کہ ''مذہبی وجدان کا جب زبان اور تصورات کی شکل میں اظہار ہوتا ہے تو زبان اور تصورات اسی تہذیبی ورثہ سے فراہم ہوتے ہیں۔ جس کے زیرِ اثر کسی نبی یا پیغمبر نے اپنی زندگی گزارنی ہوتی ہے۔'' مذاہبِ عالم کی تاریخ میں یہ بات حرف بہ حرف درست معلوم ہوتی ہے۔ اگر تاریخ کو لیوٹارڈ کا "Master Narration" سمجھ کر نظرانداز کر بھی دیں تو اس حقیقت سے کون انکار کرسکتا ہے کہ فرد اپنی زبان کے پیراڈائم سے باہر نکل کر کوئی بات کر ہی نہیں سکتا۔ اگر یہ بدیہی حقیقت مان لی جائے تو پھر معروضیت ہی ہماری موضوعیت ہے۔ ہر چند کہ فکرِ نو اس تقسیم کو تسلیم نہیں کرتی۔ اقبال بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔ بلاشبہ انہوں نے جہاد کے حرکی اصول سے فقیہانِ اسلام کے طاری کردہ جمود کو توڑنے کی کوشش کی، لیکن ان کے عہد کے پیراڈائم نے انہیں پوری طرح متحرک نہیں ہونے دیا۔ اسی لیے ڈاکٹر منظور احمد کو کہنا پڑا ''اقبال کا روایتی اجتہاد پر بھروسہ صحیح معلوم نہیں ہوتا۔'' ڈاکٹر منظور احمد صاحب کی رائے میں ''اقبال کی فکر کا بنیادی نقص یہ ہے کہ انہوں نے اسلامی فکر کی بنیادی خامیوں کی نشان دہی تو کر لی، لیکن ان خامیوں کو دُور کرنے کے لیے کوئی نیا پیراڈائم مہیا نہیں کر سکے۔'' (اقبال شناسی، ص۴۴) بالفاظِ دیگر علامہ ایک مصلح کے طور پر بھی خود کو پوری طرح منوا نہ سکے۔

جدید ترین فکری تناظر کو اجاگر کرتے ہوئے منظور احمد کا کہنا ہے کہ آج کی فکر ڈیکارٹ کی قائم کردہ ثنویت کو نہیں مانتی۔ روح و مادہ، جسم و جان کی تقسیم درست تسلیم نہیں کی جاتی۔ لہٰذا مابعدالطبیعیاتی مباحث اب غیر متعلق ہو کر رہ گئے ہیں کہ ان کی اساس ایک دوسرے کے بطلان پر ہے۔ اقبال کی فکر صوفی ازم کی حد تک اس نئی فکر سے اتفاق کرتی ہے۔ اسی طرح ان کا کثرتیت کا نقطۂ نظر بھی آج کی فکر کے مطابق ہے۔ البتہ ذوات کی کثرت میں مابعدالطبیعیاتی رجحان انہیں پھر ڈھائی ہزار سال پرانی یونانی فکر کی دوئی میں ڈبو دیتا ہے۔ جدید فکر ذوات کی کثرت سے قطع نظر اب افکار و انظار کی کثرت کی مظہر ہے۔ کثرتِ افکار میں نکتۂ ارتکاز فکرِ نو کا مقصود و مطلوب ہے۔ لہٰذا غیر مطلق کو مطلقیت کی سند دینے کا اختیار نہیں۔ اقبال بھی چوں کہ کائنات کو فعل مختتم نہیں سمجھتے۔ لہٰذا کوئی حقیقت مختتم نہیں ہوتی۔ آج کی فکر کا تیسرا

اہم نکتہ معقولات ہیں۔ اقبال بھی تعقلات کو اہمیت دیتے ہیں۔ لیکن من مانے (Arbitrary) تصورات جنہیں ڈاکٹر صاحب مجرد تصورات کہتے ہیں، تعقلات کی ذیل میں نہیں آتے۔ جیسے ایک اور ایک دو ہوتے ہیں، لیکن یہ گیارہ بھی ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا انفرادی سوچ اور عمل تعقلات کی اساس نہیں ہوسکتا۔ چوتھا اور سب سے زیادہ اہم مرحلہ جدید فکر میں فلسفہ لسانیات ہے۔ سا سیر سے ژیک دریدا تک اُٹھائے جانے والے مباحث کو منظور احمد تمدن کے حرکی اصول سے پیوست سمجھتے ہیں جو اقبال کے اہم موضوع اجتہاد سے منسلک ہے۔ اس فکر کے مطابق ہر لفظ کے معنی اس عہد کے پیراڈائم سے اخذ کیے جائیں گے، جس میں وہ بولا گیا ہے۔ اقبال کا اجتہادی نقطۂ نظر خود کو اس صفت سے متصف نہ کر سکا۔ لہٰذا تفہیم کا حق ادا نہ ہو سکا اور اقبال کا تشخص ''فی نفسہٖ مفکر'' کی حیثیت سے نہ ابھر سکا۔

''اقبال شناسی'' کے مصنف کا یہ خیال کہ سائنسی اور فلسفیانہ تصورات کی اساس پر مذہب کی حقانیت کو ثابت کرنا ایک سعیٔ لاحاصل ہے۔ مذہب کسی تائید و توثیق کا محتاج نہیں۔ سائنس مفروضات پر کام کرتی ہے، جس میں توثیق و تردید دونوں کا امکان موجود ہوتا ہے۔ مذہب استرداد کا روادار نہیں ہوتا۔ "Reconstruction of Religious Thought in Islam" میں ڈاکٹر منظور احمد نے ایسے تضادات کی نشان دہی کرتے ہوئے جوہر و مادہ، علت و معلول، زمان و مکان کے بارے میں علامہ کے نظریات کے مطالعے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اقبال نے نظریۂ اضافیت اور نظریۂ غیر یقینی کی روشنی میں جس طرح ان موضوعات کو سمجھا ہے، وہ ان کی (منظور احمد) دانست میں محلِ نظر ہے۔ بلاشبہ اعتقادات اور قضایات کی دو علاحدہ علاحدہ دنیائیں ہیں اور دونوں حیات و کائنات کے حوالے سے اپنا اپنا نقطۂ نظر پیش کرتی ہیں۔

معقولات کے جہان میں 'برہان' ہی قاطع برہان ہوتی ہے۔ منقولات استدلال سے ماورا Narrations پر انحصار کرتی ہے۔ اسلامی فکر بھی مذہبی فکر ہونے کے ناتے استدلال کو دیگر تمام مذاہب کی طرح ذیلی حیثیت دیتی ہے۔ مذہب کی مطلقیت کو ثابت کرنے کے لیے اب تک بے شمار استدلال کام میں لائے گئے۔ لیکن جب دلیل نے دلیل کو رد کر دیا تو کہا گیا

''مذہبی صداقت اٹل ہے، طریقِ استدلال نہیں اور کسی طریقے کی ناکامی سے حقیقت کا بطلان نہیں ہوتا۔ صرف پائے استدلال کا چوبیں ہونا معلوم ہو جاتا ہے۔'' چنانچہ ''اقبال، تاریخِ فکرِ اسلامی کے ان چند مفکرین میں سے ہیں، جن کی نظروں نے اس حقیقت کو پایا اور اپنے کو عقل محض کے اس جال سے آزاد کرانے کی کوشش کی۔'' گویا وہ معقولات سے منقولات کی دنیا میں لوٹ آئے۔ اس کے باوجود اقبال نے اپنی تصنیف ''اسلام میں الٰہیات کی تشکیلِ جدید'' کے ذریعے فکرِ نو کے توسط سے مذہب کا جواز مہیا کرنے کی کوشش کی ہے۔ جن مفکرین کی فکر کو تائیدی وتردیدی مقاصد کے لیے استعمال کیا گیا ہے، وہ اپنی مختلف الخیالی بلکہ تضاد خیالی کی وجہ سے اقبال کے موقف کو مبہم بنا دیتے ہیں۔ اقبال خالص عقلیت پسندی اور متصوفانہ مابعدالطبیعیات دونوں کو مسترد کر کے معتزلہ اور ابنِ رشد کی فکر سے اتفاق کرتے ہوئے نظر نہیں آتے۔ وہ کائنات کو تخلیقیت کے تسلسل میں دیکھتے ہیں۔ تخلیق جو سکون نہیں تحرک ہے۔ اور جس کا مظہر وہ انسان ہے جو نائب خدا ہے اور اس کے ساتھ تخلیقیت کی فعالیت میں اس کا معاون و سرگرم رکن ہے۔ اقبال کو اس تحرک کا ادراک مذہبی تجربے میں ہوتا ہے۔ اس تجربے میں جس میں داخلی جہت پراسراریت اور خارجی جہت حسی تجربے کی مانند وقوف و ادراک کی حامل ہوتی ہے۔ منظور احمد مذہبی تجربے میں اقبال کے وقوفی عنصر کی نئی جہت کو اس لیے تسلیم نہیں کرتے کہ اس طرح مذہبی حقائق حسّی اور ذاتی بن کر رہ جاتے ہیں۔ اگر یہ وقوفی معروض کوئی ذہنی کیفیت ہے تو اقبال ایک مرتبہ پھر روایتی عقل پرستوں کی صف میں کھڑے نظر آتے ہیں، جن پر وہ معترض ہیں۔ اقبال جس فکر اور وجود کی وحدت کے متلاشی ہیں، وہ کلیت اور ماورائی نظام کے توسل کے بغیر ممکن نہیں اور اقبال ان دونوں باتوں کو قبول نہیں کرتے۔ مختصراً علم اور ایمان دونوں کو جانچنے کی کسوٹیاں الگ الگ ہیں۔ پرکھ کا بنیادی مقصد ہی کسی قضیہ کے کذب وصدق کا فیصلہ کرنا ہوتا ہے۔ چوں کہ مذہبی قضیوں میں کذب کے شبہہ کی گنجائش تک موجود نہیں ہوتی، لہٰذا عقاید کتنے ہی سچے کیوں نہ ہوں، وہ علمیت کا جزو نہیں بن سکتے۔ ڈاکٹر منظور احمد کے نزدیک اقبال کا اسلام کے روایتی موضوعات کو صداقت کے لیے ہیگل اور برگساں کی فکر اور قرآنی

آیات میں تطابق کی تلاش اس لیے مناسب نہیں ٹھہرتی کہ اپنے عہد کے افکار منطقی طور پر اپنے عہد کی آفاقی پہچان تسلیم کیے جاتے ہیں۔ وقت کے ساتھ نظریات اور سچائیاں بدل جاتی ہیں۔ لہٰذا اسلامی فکر کے ابلاغ کا یہ طریقہ غیر موزوں اور غیر درست ہے۔

علامہ اقبال کی استدلالی کائنات کو سمجھنے کے بعد ان کے تصوف کی مابعدالطبیعیات کو بھی ڈاکٹر منظور احمد نے سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ تصوف کی اساس ذات کی نفی اور حقیقتِ کل کے اثبات پر ہے۔ انتہائے تصوف یہ ہے کہ ذات کی بقا اس کی فنا میں ہے تاکہ وہ حقیقتِ کل کا حصہ بن کر ابدالآباد تک رہ سکے۔ اقبال کو تصوف کا مخالف خیال کیا جاتا ہے۔ انہوں نے ''خودی'' کی صورت میں خود ایک فلسفۂ تصوف پیش کیا ہے۔ ڈاکٹر منظور نے ایم ایم شریف کی کتاب "Iqbal as a Thinker" میں "The Conception of God" مقالے کا ایک حوالہ یوں دیا ہے:

''اقبال نے خود ''تصوف'' کا ایک فلسفہ پیش کیا ہے، جسے وہ فلسفۂ خودی کہتے ہیں۔ اس کی ایک مابعدالطبیعیات ہے۔ جس میں کائنات کی حقیقت سے بحث کی گئی ہے۔ ایک نظریۂ علم ہے، جس میں علم کے مبدا اور اس کی صحت اور عدم صحت کے معیار بتلائے گئے ہیں۔ ایک نظامِ اخلاق ہے، ایک فلسفۂ خیر وشر ہے۔ ایک نفسیات ہے۔ غرض وہ فلسفہ ایک کلی نظام ہے، جس کی بنیاد حقیقتِ ذات پر رکھی گئی ہے۔ اور جس طرح ابنِ عربی کے مسلک کو بعض مبصرین فلاطینوس کے فلسفے کی ایک شکل قرار دیتے ہیں، اسی طرح اقبال کا یہ فلسفہ بھی الیگزینڈر (Allexander)، جیمس وارڈ (James Ward) اور ملٹگرٹ (Mc Taggart) کے فلسفوں سے مشابہ قرار دیا جا سکتا ہے۔'' (ص ۹۷-۹۸)

ڈاکٹر منظور احمد نے فلسفۂ وحدت الوجود اور اقبال کی خودی کا جائزہ قدیم یونانی فکر سے لے کر موجودہ امریکی عملیت پسندی (Pragmatism) تک لیا ہے۔ اور ان کے درمیان تین اختلافات دریافت کیے ہیں۔ وحدت الوجود میں کائنات حقیقت کا تکمیل شدہ تصور ہے، جب کہ ''خودی'' میں یہ کائنات زیرِ تکمیل ہے۔ دوسرا یہ کہ وحدت کے برعکس اقبال کے یہاں

کثرت ہے۔ اور تیسرے یہ کہ وحدت میں انسانی ارادہ کی آزادی کی کوئی اہمیت نہیں ہے، جب کہ خودی میں ''انا'' کو تسلیم کیا گیا ہے۔ زمان و مکان، کیفیت و کمیت، حالت و استعداد کے تعینات، خارجی و حقیقی وجود، حرکت و سکون، وحدت و کثرت کے ادق مضامین اور فلسفہ وجودیت کی مابعدالطبیعیات پر سیر حاصل بحث کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا ہے:

''جہاں تک اخلاقی مسئلہ کا تعلق ہے، فلسفۂ اقبال اور فلسفۂ وحدت الوجود اپنے عملی نتائج کے اعتبار سے یکساں ہیں۔ اور دونوں میں کوئی بنیادی نزاع موجود نہیں۔'' —— جہاں تک جبر و قدر کی مابعدالطبیعیات کا سوال ہے، اس میں بھی بیان اور الفاظ کے علاوہ دونوں میں بڑی حد تک مماثل ہیں۔''

اقبال کے پورے فلسفۂ خودی کو ایک جملے میں یوں قلم بند کیا ہے:

''بات اتنی ہے کہ یہ مسئلہ موجودہ زمانے کے اقتضاءات کے مناسب ایک پرانی حقیقت کا نیا بیان ہے، جن کے مابین دراصل کوئی بنیادی فرق موجود نہیں ہے۔'' گویا پرانی شراب نئی بوتل میں بند کر کے پیش کی گئی ہے۔

کتاب کا آخری باب ''خدا، خودی، زمان و مکان'' کے قدیم مباحث کو اقبال کے نقطۂ نظر سے زیرِ بحث لاتا ہے۔ فکرِ اقبال میں حیات، کائنات اور خالقِ کائنات ایک مثلث کے تین ابعاد ہیں۔ ان کے باہمی ربط کے بغیر کسی ایک کو سمجھنا ممکن نہیں۔ اقبال کائنات اور خدا کا علم بھی انسانی تجربے سے حاصل کرتا ہے۔ یہ تجربہ حسّی اور وجدانی دو سطحوں پر مشتمل ہے۔ وجدانی یا مذہبی کو اقبال وقوفی تصور کرتا ہے۔ وقوفی کے حوالے سے ڈاکٹر منظور احمد کا نقطۂ نظر سابقہ صفحات میں پیش کیا جا چکا ہے۔ یعنی یہ ڈاکٹر صاحب کے لیے اس وجہ سے قابلِ قبول نہیں ہے کہ مذہبی سچائیاں ذاتی احساس بن کر رہ جاتی ہیں اور اگر یہ وقوف کوئی ذہنی کیفیت ہوتی ہے تو پھر تعقلات کی مداخلت محراب و منبر کے مراتب کو کم کر دیتی ہے۔

مختلف مسائل پر اقبال کے حوالے سے لکھنے کے بعد منظور احمد لکھتے ہیں: ''اقبال کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے مسلمانوں کے سامنے فکر کی راہ کھولی اور یہ جرأت دی کہ انسان ان

بنیادی تصورات پر غور و فکر کرے، جن کو اب تک امتِ مسلمہ، کیا علماء اور کیا عوام، پیش پا افتادہ حقایق سمجھ کر تسلیم کرتے چلے آئے تھے۔'' ہماری دانست میں ''اقبال شناسی'' کے مصنف کا بھی یہ کارنامہ ہے کہ اس نے ہمارے سامنے فکرِ اقبال کی راہ کھولی اور یہ بتایا کہ ہم اقبال کے حوالے سے ان بنیادی تصورات اور حقایق پر غور کریں، جن کو اب تک کیا دانشور اور کیا عوام آفاقی حقائق تسلیم کرتے چلے آرہے تھے۔