ڈاکٹر عزیز ابن الحسن
ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہ اُردو
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

خطباتِ اقبال: کچھ نئے مباحث

This article is devoted to the new addition to research studies about great Urdu poet philosopher Allama Muhammad Iqbal. The author analyzes the book of Muhamad Suheyl Umar *Khutbate Iqbal- in New Perspective*. The article tries to determine the methodology of Muhamamd Iqbal's Lectures. The author views this book is a new Endeavour in "Iqbaliyat". The author concludes that the book under critical analysis presents the true essence of Iqbal's thoughts and his methodological framework used in Reconstruction of *Religious thought in Islam*.

علامہ اقبال کی شاعری اور خطبات، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، کی بالکل ابتداء ہی سے ایک عجیب شان رہی ہے۔ اس شاعری کو جہاں بلا استثنا قبولِ عام حاصل ہوگیا وہاں تشکیلِ جدید ہمیشہ چند در چند سوالات کا ہدف رہی۔ دینی علماء میں سے جس نے بھی اقبال کی طرف توجہ کی اس نے خطبات کے بارے میں تحفظات کا اظہار ضرور کیا۔ اور تو کس کا نام لیا جائے، ان میں سرِ فہرست اقبال کے ممدوح سید سلیمان ندوی ہی ہیں۔ ازاں بعد مولانا عبدالماجد دریا بادی اور سیّد ابوالحسن علی ندوی کے نام آتے ہیں۔ فلسفیوں میں ڈاکٹر ظفر الحسن سے زیادہ معتبر اور کون ہوگا۔ سیّد ظفر الحسن پہلے آدمی تھے جنھوں نے تشکیلِ جدید کے علمی منہاج کی تحدیدات کی طرف اشارے کیے تھے۔ اُس وقت سے آج تک کسی نہ کسی گوشے سے اس بارے میں کوئی نہ کوئی آواز ضرور اُٹھتی رہی ہے۔ اس سلسلے میں سلیم احمد کا نام خصوصیت سے قابلِ ذکر ہے جس نے اپنی معروف کتاب اقبال--- ایک شاعر میں تشکیلِ جدید کے اِن پہلوؤں کی طرف تفصیلی توجہ کی ہے، جو اکثر محلِ اعتراض ٹھہرتے ہیں۔ مگر افسوس کہ سلیم احمد کا یہ کام جس توجہ کا مستحق ہے وہ اسے نہیں ملی، بلکہ یہ کتاب الٹا طعن و تعریض کا نشانہ بنتی رہی۔ ایک دفعہ اشفاق احمد نے بھی تشکیلِ جدید ہی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اپنے کمال افسانوی انداز میں کہا تھا کہ ”رات کا اقبال اور ہے اور دن کا اقبال اور، رات کا اقبال شاعری کرتا ہے اور دن کا اقبال خطبات لکھتا ہے۔ ہمیں رات کا اقبال، دن کے اقبال کی نسبت زیادہ محبوب ہے، وغیرہ وغیرہ“۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ جو مقام اقبال کی شاعری کا مقدر بنا وہ خطبات کو کبھی نہیں مل سکا۔

تاہم اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ خطباتِ اقبال کسی قابل ہی نہیں۔ اقبال کی شاعری کے بعد ان کی تمام نثری

تحریروں میں خطبات یقیناً اہم ترین مقام کے حامل ہیں۔ اُمتِ مسلمہ کے ہمہ گیر زوال اور دَورِ غلامی میں اسلام کے روحانی سرمائے اور عظیم الشّان ورثہ کو حسّیت پرست اَذہان کے لیے قابلِ فہم بنانے کے اعتبار سے خطبات ایک ایسا زبردست کارنامہ ہیں جو زمانے کے تمام مؤثّر و مروّج علوم واَفکار کی کاملاً آگاہی کے ساتھ اُسی قدر بلند فلسفیانہ اسلوب میں درپیش مسائل پر کلام کرتے ہیں۔ ان کی اسی حیثیت کے پیشِ نظر سلیم احمد نے اس کتاب، تشکیلِ جدید سے اپنے تمام تر اختلاف کے باوجود، اسے ''جدید اسلام کی بائبل'' قرار دیا تھا۔۱

اقبال کے ان خطبات کے حوالے سے یوں تو بہت سے لوگوں نے کام کیا ہے، جن میں زیادہ معتبر نام خلیفہ عبدالحکیم ڈاکٹر عشرت حسن انور، پروفیسر محمد عثمان، محمد شریف بقا اور مولانا سعید احمد اکبرآبادی وغیرہا کے ہیں، مگر اس کی حیثیت مسائلِ خطبات کی تشریح و تسہیل یا داد و بیداد سے زیادہ کی نہیں ہے۔ البتہ ۱۹۹۶ء میں محمد سہیل عمر کی کتاب خطباتِ اقبال --- نئے تناظر میں ۲، کے عنوان سے آئی، جسے اِس موضوع پر بجا طور پر ایک مختلف کتاب کہا جاسکتا ہے۔ آئندہ سطور میں خطباتِ اقبال کے بعض مسائل کی تعبیرات کے حوالے سے اس کتاب کے کچھ مباحث کا ایک جائزہ پیش ہے۔

یہ کتاب، تشکیلِ جدید ۳ کی حیثیت، تناظر، منہاج اور اس میں پیش کیے گئے بعض مسائل کے جوابات (جو اُس وقت کے مروّج و معروف فلسفہ و سائنس کی روشنی اور خطبات کے مخاطبین کی استعداد کے پیشِ نظر دیئے جارہے تھے) کے حدودِ صحت کے بارے میں اٹھائے گئے چند سوالات سے پھوٹی ہے۔ اِن سوالات پر مصنّف (محمد سہیل عمر) نے ایک مضمون بعنوان ''خطباتِ اقبال --- چند بنیادی سوالات'' میں تفصیل سے روشنی ڈالی ہے جو اصلاً اقبالیات، جولائی ۱۹۸۷ء میں شائع ہوا تھا، مگر اس کا ایک طویل اقتباس مذکورہ کتاب (خطباتِ اقبال --- نئے تناظر میں) کے صفحہ ۱۲ تا ۱۷ پر بھی موجود ہے۔ ان سوالات میں سے چند ایک ملخصاً یوں ہیں:

> اقبال کی شاعری اور خطبات کا آپس میں تعلق کیا ہے؟ کیا ان میں کوئی اختلاف ہے؟ اگر ہے تو کیوں؟ اور اس صورت میں ناسخ کون ہے، شاعری یا خطبات؟ یا یہ کہ آیا شاعری اور خطبات ایک دوسرے کے متوازی چلتے ہیں اور ان کا کہیں فکری اتصال نہیں ہوتا؟ اقبال کی شخصیت کا ارتقایاب میڈیم کون سا ہے، شاعری یا نثر؟ خطبات، اقبال کے حتمی نتائجِ فکر ہیں یا اُس وقت عالمِ اسلام کو درپیش مسائل کا فکری منظرنامہ؟ اگر شاعری اور خطبات میں نقطۂ نظر کا کوئی فرق ہے تو اس فرق کا مرکز کہاں اور کیا ہے؟ کیا خطبات دین کی تشکیلِ نو کی کوشش ہیں یا عقلِ جزئی سے پھوٹنے والی ایک ثانوی فکری سرگرمی جو غیر متغیر حقائقِ دینیہ اور اشیا کی مابعدالطبیعیاتی حقیقت کو زمانے کی بدلتی کیفیات میں نفوسِ انسانی کے قریب فہم بنانے کی خواہش کے تحت میدانِ عمل میں آتی ہے۔۴

یہ اور چند ایسے ہی سوالات پر اس کتاب میں ذرا مختلف زاویوں سے بحث کی گئی ہے۔ اقبال سے زندہ دلچسپی رکھنے والا کوئی شخص ان اور ان جیسے کچھ دیگر سوالات سے الجھے بغیر فکرِ اقبال کے رگ و ریشے میں برپا معرکوں سے اپنا رشتہ نہیں جوڑ سکتا۔ کیونکہ اقبال میؔر و غالبؔ کی طرح کا کوئی شاعر نہیں اور نہ ہی معروف فلسفیوں کی طرح کا کوئی فلسفی ہے جس کے فکر و فن پر بحث سے ڈرائنگ روم یا قہوہ خانوں کی محفل میں گرمی پیدا کی جا سکے۔ جس طرح خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمی اسی طرح اقبال بھی امت کے زندہ مسائل کی آگ میں جلنے پھکنے والی ایک یکسر مختلف شخصیت ہے، جو کارزارِ حیات کے ہر لمحہ متغیر احوال میں دین کے ابدی اصولوں کو نافذ دیکھنا چاہتی تھی۔ اقبال کے آدرش کے تحقیق کی اِس آرزو میں ایک زندہ شرکت کے بغیر اقبال کے مسائل کو سمجھنا مَحال ہے۔

اقبال کے اس مرکزی مسئلے کو بسر (Live) کرنے کے لیے دو ضروری شرائط ہیں: ایک تو اقبال کی آرزو میں مذکورہ معنوں میں شرکت اور دوسرے اس کے فکر و فن کی کل اسیری سے بچنے کی ضرورت، جس کا طریقہ ہر محقق اور ناقد کی اپنی اور اقبال کی تمام فکری سرگرمیوں کی صحت و نادرستی کے حتمی معیار کے طور پر اُس ہستی والا صفات ﷺ کو پیشِ نظر رکھنا ہے جو اقبال کا بھی ملجا و ماویٰ تھی۔ شرطِ اوّل کے بغیر اقبال کے وجود کا مرکزی ''نقطہ نوری'' ہاتھ نہیں آتا، جسے سراج منیر ''آرزو کی دمیدگی'' کہا کرتے تھے؛ اور شرطِ دوم کے بغیر وہ تنقیدی بصیرت پیدا نہیں ہو سکتی جس کی عدم موجودگی کے باعث نقدِ اقبال یا تو محض ''سبحان اللہ'' اور ''مدلّل مداحی'' بن کر رہ جاتی ہے یا مانگے تانگے کے مغربی حسیت پسندانہ منہاج کی روشنی میں فکرِ اقبال کو مکمل طور پر رد کیا جانے لگتا ہے۔

اس دوسری شرط کا ذکر بطورِ خاص اس لیے کیا گیا ہے کہ اس کے بغیر زیرِ بحث کتاب خطباتِ اقبال کی معنویت محسوس نہیں کی جا سکتی اور معاملہ چند ایسی غلط فہمیوں اور کج بحثیوں کا شکار ہو جاتا ہے جو ماہرینِ اقبال کی ''تصدیق شدہ عقیدت پرستی'' کے بغیر فکرِ اقبال کا جائزہ لینے والے کام کا عموماً ہوا کرتا ہے۔ کتاب خطبات اقبال نئے تناظر میں کے اندر ان دو شرائط سے جڑ کر خطباتِ اقبال کا ایک تجزیہ پیش کیا گیا ہے اور راقم کے خیال میں مندرجہ ذیل چار امور کے حوالے سے ان کا جائزہ لیا گیا ہے:۵

۱۔ خطبات میں اقبال کا خصوصی منہاج (Methodology) کیا ہے؟

۲۔ اقبال کے منہاجِ علمی نے ایسا رُخ کیوں اختیار کیا کہ اس کی بعض تعبیرات پر اشکالات پیدا ہوئے؛ مزید یہ کہ اس منہاج کی کمزوریاں کیا ہیں؟

۳۔ خطبات میں ایسے کون کون سے مقامات ہیں جو ازروئے حقیقت اور مابعد کے تحقیقی وسائل کی روشنی میں ہدفِ اعتراض بنتے ہیں، یا مسئلہ زیرِ بحث میں تشنۂ تفصیل رہ جاتے ہیں یا اگر انہیں اقبال ہی کے طریقِ استدلال پر آگے بڑھایا جائے تو مزید تضادات جنم لیتے ہیں۔

۴۔ کیا ان اختلافی مسائل کی کوئی ایسی تعبیر نو ممکن ہے جن سے یہ اعتراضات رفع ہوسکیں؟

ان میں سے مسئلۂ منہاج کی طرف سب سے پہلے ڈاکٹر ظفرالحسن نے اشارہ کیا تھا۔ ڈاکٹر ظفرالحسن برِّصغیر میں کانٹ کے فلسفے کے خصوصی ماہر مانے گئے ہیں۔ یہ اُس وقت علی گڑھ یونیورسٹی میں صدرِ شعبۂ فلسفہ تھے۔ جب اقبال نے ۱۹۲۹ء میں علی گڑھ میں یہ خطبات دیئے تو اُن اجلاس کی صدارت بھی انہی نے کی تھی۔ اس اعتبار سے ڈاکٹر ظفرالحسن وہ پہلے آدمی تھے جنہوں نے خطبات کے طریقِ استدلال اور علمی منہاج کو اقبال کی موجودگی میں معنوی طور پر ''اصولِ تفریق'' کی بجائے ''اصولِ تطبیق''۶ قرار دیا تھا، جو بعد میں ان کے مکتبِ فکر میں ''معذرت کوشی''۷ کے نام سے جانا گیا۔ اس طرح گویا انہوں نے پہلی مرتبہ اس منہاج سے اختلاف کیا جس کی صورت ''چند سوالات'' کی تھی۔ بعد میں انہی کے ایک سر برآوردہ شاگرد ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے اپنے استاد کی نگرانی میں خطبات کے ایک ایک خطبے پر تفصیلی تنقید لکھی جو ہنوز اشاعت پذیر نہیں ہوسکی۔

زیرِ نظر کتاب خطباتِ اقبال --- نئے تناظر میں، میں برہان احمد فاروقی سے خصوصی استفادہ کیا گیا ہے اگرچہ مصنّف نے اپنی کتاب کے ''ایک بڑے حصے کو برہان صاحب کے املی سے زیادہ نہیں'' قرار دیا مگر راقم کا خیال ہے کہ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی اور سہیل عمر کے خیالات میں بعض امور میں چونکہ بہت فرق ہے، لہٰذا مذکورہ کتاب میں اور بھی بہت کچھ ہے جو برہان صاحب سے مختلف ہے۔۸ غرض کہ خطبات کی اشاعت سے لے کر آج تک بے شمار لوگوں نے ان کے بعض نکات کو محلِ اعتراض و تنقید بنایا ہے جن میں سے چند ایک نام میں نے شروع میں لکھے ہیں۔ آگے بڑھنے سے پہلے بہتر ہے کہ ایک نظر اُن نکات پر ڈال لی جائے جو خطباتِ اقبال میں گزشتہ نصف صدی کے دوران نقطۂ اعتراض بنتے رہے ہیں، اور وہ یہ ہیں:

۱۔ وارداتِ نبوّت و ولایت اور ان کی تفہیم اقلیمِ نفسی کے معاملات سے۔

۲۔ صحتِ نبوّت کو تخلیقِ نتائج سے وابستہ کرنا۔

۳۔ عبادات کی غرض و غایت (خطبۂ سوم)

۴۔ خودی اور حیاتِ بعدِ موت کی بحث۔

۵۔ جنت اور جہنم کے بارے میں احوال یا مقامات کا مسئلہ (خطبۂ چہارم)

۶۔ دلائل برختمِ نبوّت اور اسلام کے پیدا کردہ فلسفہ و سائنس کے منہاج کا مسئلہ (خطبۂ پنجم)

۷۔ تصوّرِ الٰہ، مسئلۂ تغیر و ثبات اور تصوّرِ سزا (خطبۂ ہفتم) وغیرہ وغیرہ---

سہیل عمر نے ان نکات کو نہایت جامعیت کے ساتھ متعلقہ خطبے کے ذیل میں اعتراض کنندگان کا نام لیے بغیر جمع کر دیا

ہے اور پھر چند ایک مزید اشکالات کی نشان دہی بھی کی ہے۔ اس کتاب میں جو کام بڑی تفصیل اور جرأت کے ساتھ کیا گیا اس کی طرف اوپر نمبر ۲، ۳ اور ۴ میں اشارہ کیا گیا ہے یعنی ایک تو اُس فضا اور ماحول کو سمجھا جائے جس میں اقبال خطبات پیش کر رہے تھے اور دوسرے خطبات کے اشکالات کی ایسی تعبیر کی جائے جس سے خطبات کی روح کو مجروح کیے بغیر اعتراضات رفع ہو جائیں؛ البتہ جہاں کہیں ایسا نہیں بن پڑا وہاں مصنف نے بڑے لطیف انداز میں بات کھلی چھوڑ دی ہے اور آنے والوں کو بات آگے بڑھانے کی دعوتِ فکر دی ہے۔

اس کتاب کے ایک بڑے حصّے میں سہیل عمر نے اُس فضا، ماحول اور مخاطبینِ خطبات کی اِستعداد کو سمجھنے کی کوشش کی ہے جس میں اقبال نے بعض مسائل کی وہ تعبیرات اختیار کیں جو آگے چل کر اعتراضات کا نشانہ بنیں۔ اس ضمن میں مصنّف کے چند جملے دیکھیے:

> علامہ کے منہاجِ علمی کے بارے میں ہم یہ عرض کریں گے علامہ کے مخاطبین دوگونہ مشکلات کا شکار تھے۔ ایک تو وہ صرف انہی مقولات کے آشنا یا قائل تھے جو حسّیت پرستی کے علمی پس منظر نے انہیں فراہم کیے تھے، دوسری طرف وہ ان فکری اُلجھنوں میں مبتلا تھے جو ان مقولات کو ان کے جائز دائرۂ کار سے باہر وارد کرنے سے پیدا ہوئی تھیں۔۹

وہ مزید لکھتے ہیں کہ ایسے میں علامہ نے اپنے وقت کے افادیت اور حسّیت پرستانہ رجحانات کے تحت اُن مقولات کے انکار کے بجائے یا دوسرے مقولات تسلیم کرانے کے بجائے انہی کے تسلیم کردہ مقولات کے اندر کی مثالوں کے ذریعے اُن پر دینی حقائق واضح کرنے کی کوشش کی، اور ان کو یہ دکھانا چاہا کہ تمہارے مسلمات کے مطابق بھی اسلام اور جدید علوم میں تضاد نہیں---- یہ راستہ دشوار تر ہے، کیونکہ دو مختلف اقالیم کے مقولات کا امتیاز قائم کر کے ان کی بنا پر ان کے مدلولات کو الگ کرنا آسان ہے؛ لیکن ایک اقلیم کے مسلمات کے سہارے ایک الگ اور ماورا اقلیم کے حقائق کی تعبیر خوگرِ پیکرِ محسوس اذہان تک منتقل کرنا ایک مشکل کام ہے۔ مثلاً کانٹ کے نظامِ استدلال میں چونکہ محسوس سے ماورا حقائق کا علمِ یقینی ممکن نہیں، لہٰذا مابعدالطبیعیات ناممکن قرار پا گئی، اس کے ساتھ ہی بہت سے مذہبی معتقدات از قسمِ ذاتِ الٰہی، ملائکہ، حقائقِ معاد اور وحی وغیرہ کا علم بھی ناممکن ہو گیا۔ یہ نظامِ استدلال جو آج بھی معروف و مروّج ہے، اس کا سامنا کرنے کے، بقول ڈاکٹر ظفر الحسن دو طریقے ہو سکتے ہیں۔ ایک ''اصولِ تفریق'' کا طریقہ جس کا مدعا یہ بیان کرنا ہے کہ حسّیت کے مقولات کے علاوہ کچھ اور مقولاتِ علمی بھی ہیں جن سے اُن مظاہر کی توجیہہ ممکن ہے جو اس سے برتر اقلیم کے حقائق ہیں۔ یہ طریقہ چونکہ علامہ کے مخاطبینِ خطبات کے لیے اجنبی اور انہیں حقائقِ دینیہ سے متوحش کرنے والا ہوتا (کہ اس میں تو ایک نبی کی خبر پر ایمان لانے کا تقاضا ہے، جو ظاہر ہے کہ خوگر پیکر محسوس اذہان کے لیے ناقابلِ قبول ہے) اس لیے اقبال نے دوسرا یعنی ''اصولِ تطبیق'' والا راستہ اختیار کیا جس کا مقصد مخاطبین کو انہی کے تسلیم کردہ مسلمات

کی مشابہت سے ماورائے حسی حقائق (از قسمِ وحی، نبوّت، حیات بعدِ موت وغیرہ) کا قائل کرنا تھا۔لہٰذا اقبال نے بعض امور میں جو تعبیرات اختیار کیں وہ مخاطبین کی استعداد اور اُن کے مسلمات کے پیشِ نظر تھیں نہ کہ حقیقتِ نفس الامری کے مطابق۔۱۰

اقبال کے منہاج کے تعیّن اور یہ منہاج اختیار کرنے کے اسباب بیان کرنے کے بعد مصنّف نے اس منہاج اور طریقِ استدلال میں جو خلقی کمزوریاں ہیں ان کی بھی نشان دہی کی۔اس حوالے سے وہ کہتے ہیں کہ علامہ نے اصولِ تطبیق کے مطابق مخاطبین کی تفہیم کے لیے ابنِ صیاد کے کشفِ خواطر اور ولیم جیمز کے Occult phenomena کی مثالوں سے حسّی تجربے کے علاوہ فوقِ حسّی تجربات کے امکان پر استدلال یوں کیا ہے کہ چونکہ وحی بھی بہ اعتبارِ نوعیت ایک وقوفِ سری ہے لہٰذا اس کا امکان بھی تسلیم کرنا ہوگا اور بالفاظِ اقبال ''وقوفِ سری (سری تجربہ) جو باعتبارِ نوعیت نبی کے تجربے سے مختلف نہیں انسانی زندگی میں اب بھی بطور ایک امکان کے موجود ہے'' یہاں مخاطب کی رعایت سے اقبال نے جو اصولِ مماثلت اختیار کیا ہے پیشِ نظر مصلحت کی خاطر بالکل درست ہے مگر اصل کے اعتبار سے اس میں جو خرابی ہے اس کا لحاظ رکھا جانا بھی بے حد ضروری ہے۔اسی لیے یہ مثالیں بیان کرنے کے بعد سہیل عمر کہتے ہیں: ''اس اعتبار سے اگر وقوف سری احتمالِ خطا سے بری نہیں کیونکہ اسے ''تنقیدی تجزیے'' کا موضوع بنایا جاسکتا ہے تو وحی محمدی (یا کسی اور نبی کی وحی) بھی احتمالِ خطا سے بری نہیں ہوگی اور تنقیدی جائزے کا موضوع وحی نبوی بھی بن سکے گی''۔ یہ اقبال کے منہاج کا لازمی منطقی نتیجہ ہے۔اسی بنا پر مصنف نے لکھا ہے کہ ''یہاں آ کر استدلال کے منطقی رُخ کے تحت اس اصولِ تطبیق کا سلبی پہلو ظاہر ہونے لگتا ہے''۔ ''اصولِ تفریق کے تحت اس کا حل یہ تھا کہ انبیاء کی وحی اور وقوفِ سری کے تمام مظاہر (جو اصلاً اقلیمِ نفسی سے متعلق ہیں اور جن کا حقائق الامور یا عالمِ غیب سے کوئی تعلق نہیں) کے درمیان ایک نوعی فرق مانا جائے تا کہ ان کے مراتب الگ کر کے ان کی شرائط اور تقاضے بھی الگ کیے جاسکیں'' ----- ورنہ عام آدمی کے لیے وحی پر عقیدے کی ضرورت ساقط ہو جائے گی اور شریعتِ محمدیہ بھی انسانی تجربات کی ذیل میں آجائے گی۔۱۱

اقبال کے منہاج کی اس تنقید سے یوں مترشح ہوتا ہے کہ اقبال کو اس کوتاہی کا گویا احساس نہیں تھا، لیکن سہیل عمر بتاتے ہیں کہ ایسا نہیں۔اقبال ان ممکنہ اشکالات سے آگاہ تھے اور انہوں نے خطبہ اوّل کے آخر میں چند دیگر مقامات پر اس کے ممکنہ حل کی طرف اشارہ بھی کیا ہے، مگر مصنّف کا موّقف یہ ہے کہ یہ حل پیش کرتے ہوئے بھی اقبال اپنے طریقِ تطبیق کو ترک نہیں کرتے بلکہ وارداتِ نبوّت کی صحت کے معیار کے طور پر جس کسوٹی یا آزمائش کو بطور حدود وامتیاز کے تجویز کرتے ہیں وہ انہی مخاطبین کے مسلماتِ فکر یا اُن کے ذہنی تناظر سے تعلق رکھتی ہے۔یہ کسوٹی بقولِ اقبال ''عقلی آزمائش'' اور ''عملی آزمائش'' (Intellectual test and pragmatic test) ہے۔یہ اسی طرح کی آزمائشیں

ہیں ''جن کا اطلاق علم کی دوسری اصناف پر ہوتا ہے''۔ سہیل عمر کہتے ہیں کہ یہ ''عملی آزمائش'' تو فلسفۂ افادیت (Pragmatism) پر مبنی ہے جس کے مطابق کسی امر کی صحت وصداقت اور جواز کا معیار اس کے نتائج وثمرات ہوتے ہیں۔ اب اگر نبوّت کے لیے آزمائشِ عملی ہی معیار ٹھہرے تو پھر بنی اسرائیل کے کتنے ہی انبیاء جن کو وحی حاصل تھی یا جو مشاہدۂ باطنی سے سرفراز تو تھے لیکن میدانِ عمل میں چونکہ ان سے کوئی تبدیلی ظہور میں نہ آسکی اور بعض تو قتل تک کر دیئے گئے، اس لیے نعوذ باللہ ان کو محروم از وحی یا اپنے فرضِ منصبی کی ادائیگی میں ناکام کہنا پڑے گا۔۱۲ اور جہاں تک دوسری یعنی ''عقلی آزمائش'' کا تعلق ہے اس کا تار و پود مصنّف کے بقول تجربیت (Empiricism) اور حیات پرستی (Vitalism) سے تیار ہوا ہے۔ اسی لیے خطبۂ دوم، جس کا مقصد ''وقوفِ مذہبی کے انکشافات کے فلسفیانہ معیار'' فراہم کرنا ہے، میں اقبال نے عقلی آزمائش کے مواد ودلائل کے لیے اپنے معاصر فلسفیوں کے افکار سے تفصیلی استفادہ کیا ہے۔۱۳ ان ''فلسفیانہ افکار'' کے بارے میں سہیل عمر لکھتے ہیں کہ ''یہ اُس وقت جدید تھے، سائنس کے نظریات نئے تھے، ہمارے زمانے تک آتے آتے یہ فلسفہ کہن سال ہوگیا، سائنسی نظریات متروک ہوگئے اور دونوں کے بڑے حصّے کو عملی دنیا نے اٹھا کر ایک طرف رکھ دیا''۔ خطبات میں اقبال کے تطبیقی منہاج کی اسی کمزوری کے پیشِ نظر مصنّف نے یہ مؤقف اختیار کیا ہے کہ ''علامہ کی شاعری کا بیشتر حصّہ آج بھی پہلے کی طرح قابلِ قدر، فکر انگیز اور پُر تاثیر ہے، جبکہ خطبات کا کچھ حصّہ اب صرف تاریخی اہمیت کا حامل معلوم ہوتا ہے''۔ ۱۴

اب تک ہم نے جو کچھ بیان کیا اس کا تعلق مذکورہ بالا چار نکات میں سے پہلے دو سے ہے۔ یہ کام مصنّف نے زیادہ تر اپنی کتاب کے مقدمے میں کیا ہے، مابعد کے نکات یعنی نمبر ۳ اور ۴ پر بحث خطبے کے مرکزی موضوع کے تعیّن کے بعد کی ہے جو ساری کتاب میں پھیلی ہوئی ہے۔ اس پر تفصیلی بات کرنے کے بجائے میں ان مسائل، اعتراضات اور اشکالات اور ان پر مصنّف کی جرح وتنقید کی طرف صرف اشارات ہی کیے جاسکتے ہیں۔

نبوّت اور وحی کے جواز اور صحت کے لیے عملی آزمائش کے معیار سے جنم لینے والے اشکالات صفحہ ۸۴-۸۶ پر عبادت اور دعا کی غرض وغایت کے تصوّر سے پیدا ہونے والے ایسے مسائل صفحات ۱۳۱ تا ۱۳۲ پر، خودی، جبر وقدر اور حیات بعدِ موت کی بحث سے اٹھنے والے سوالات صفحہ ۱۳۴ تا ۱۳۶ پر، جنت وجہنم کو احوال یا مقامات قرار دینے کی بحث صفحہ ۱۴۱ تا ۱۴۳ پر، ختمِ نبوّت کی بحث جس میں اسلام کو عقلِ استقرائی کا ظہور قرار دے کر اسے اور اختتامِ پیشوائیت کو بطور دلیل لایا گیا ہے، علاوہ ازیں اسلام کے زیر اثر پیدا ہونے والے فلسفہ وسائنس کو صرف استقرائی منہاج کا نتیجہ قرار دینے کے مسائل وغیرہ صفحات ۱۵۳ تا ۱۶۷ پر پھیلے ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ تصوّرِ اجتہاد اور مذہب کے امکان کے مباحث صفحات ۱۸۱ تا ۱۹۵ اور ۲۰۲ تا ۲۱۲ پر موجود ہیں۔۱۵

یہاں ان میں سے صرف ایک دو معاملات کی طرف توجہ دلانا بطور خاص مقصود ہے جن میں سہیل عمر نے اقبال

کے اختیار کردہ مؤقف سے اختلاف کیا ہے اور اقبال کے مؤقف کو مابعد کی تحقیق کی روشنی میں پرکھا ہے۔''اسلامی ثقافت کی روح'' نامی خطبے میں اقبال نے اسلامی ثقافت کی روح کو یونانی فکر کی ضد قرار دیتے ہوئے کہا کہ یونانی فکر عقلیت پرستی سے عبارت تھی جبکہ اسلامی ثقافت کی روح اختباری (تجربی) اور سائنسی ہے۔ثبوت میں انہوں نے نظام اور غزالی کی تشکیک کو حصولِ علم کے اصول کے طور پر پیش کرتے ہوئے غزالی کی تشکیک کو دیکارت کے Skepticism اور Doubt کی بنیاد قرار دیا ہے۔مزید براں اسی خطبے میں اقبال نے نظریۂ ارتقاء کے پیش کار کے طور پر ابنِ مسکویہ اور کائنات کے حرکی تصور کے دریافت کنندہ کے طور پر ابنِ خلدون کا ذکر کیا ہے۔اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ فلاسفۂ اسلام کا یہی وہ اختصاصی رویہ ہے جسے آگے بڑھا کر مغرب نے سائنسی ترقی کی۔یونانی طرزِ فکر سے اسلام نے جن اصولوں پر بغاوت کی انہی پر مغرب نے بھی یونانیت کو ردّ کیا؛ اس طرح مغرب کی سائنسی ترقی گویا اسلام کی دین ہے۔

اب دیکھئے! یہی وہ خیالات ہیں جنہوں نے بعض مسلمانوں کے اندر اپنے ماضی کے بارے میں ایک خطرناک رومانی رویہ پیدا کر دیا ہے، جس کی بنا پر وہ مغرب کی سائنسی ترقی کے ہر قدم کو اسلام کے کھاتے میں ڈال کر خوش ہو لیتے ہیں۔راقم کے نزدیک اس رویہ کا ایک مطلب تو یہ بھی نکلتا ہے کہ مغربی فلسفہ وسائنس آج جن گمراہیوں کا شکار ہیں اسے بھی اسلام ہی کی عطا مانا جائے!! خوش فہم مسلمان اس نتیجے کو شاید قبول نہ کرسکیں۔

خطباتِ اقبال --- نئے تناظر میں ،ایک ایسی کتاب ہے جو خطباتِ اقبال کے جواز اور منہاج کا تعیّن کر کے اس کے حدودِ صحت کو پرکھتی ہے۔اس مقصد کے لیے مصنّفِ کتاب کو اگر اقبال کی بعض تاویلات سے اختلاف بھی کرنا پڑا تو اس نے کسی مصلحت کا شکار ہوئے بغیر اس کا اظہار بھی کیا ہے۔لیکن اہم بات یہ ہے کہ یہ اختلاف کسی صورت میں بھی تنقیص یا ردِّ اقبال کے طور پر نہیں بلکہ ایک بڑی مہم سے نبرد آزما ہوتے ہوئے اقبال کی مجبوریوں اور مشکلات کو سمجھنے کے نتیجے میں صورت پذیر ہوا ہے۔لیکن خود ساختہ عقیدت مندیاں کسی ایسی جرأت کو آسانی سے برداشت نہیں کیا کرتیں جس میں ماہرینِ اقبال کی تصدیق شدہ تعبیرات سے ہٹ کر اقبال پر بات کی گئی ہو۔ہماری اس زیرِ بحث کتاب پر بھی کچھ ایسا ہی ردِّعمل سامنے آیا ہے۔جس کی طرف مختصر سا اشارہ ہم آخر میں کریں گے۔

سہیل عمر نے کچھ مسائل پر اقبال کے مؤقف کے بارے میں یہ تو کہا کہ اقبال نے شاید اسے مصلحتِ وقت اور سامعین کی استعداد کی رعایت کی بنا پر اختیار کیا ہوگا مگر انہوں نے اس مؤقف سے اتفاق نہیں کیا؛ اسلامی سائنس اور فلسفے کے متعلق مابعد کی تحقیق کی روشنی میں انہوں نے ان مسائل پر ایک مختلف مؤقف کی حمایت کی ہے۔اسلامی سائنس کے منہاج (جو اقبال کے نزدیک صرف استقرائی تھا) کے بارے میں سہیل عمر کہتے ہیں کہ مسلمانوں نے اپنی سائنسی تحقیقات کے منہاج کے طور پر کسی واحد معیار کو اختیار نہیں کیا بلکہ انہوں نے کئی طریق کار اختیار کیے ہیں۔ان میں سے

آج جسے سائنسی منہاج، یعنی طریقِ استقرائی، کہا جاتا ہے وہ بھی یکے از طریقِ کار تھا۔ مسلمان اہلِ فلسفہ و سائنس موضوعِ زیرِ بحث کے تقاضوں کے مطابق کئی متوازی طریقے بھی برتتے رہے ہیں۔ مگر ان کی امتیازی خصوصیت وہ وحدانی تناظر تھا جس کی جڑیں اسلام کے عقیدۂ توحید میں پیوست ہیں۔ یہ تناظر مغرب کے کارتیسی تناظر سے یکسر مختلف ہے۔

اس کے علاوہ وہ بتاتے ہیں کہ اقبال کے بعد کی تحقیقات بتاتی ہیں کہ یونان کے بارے میں یہ دعویٰ بھی درست نہیں کہ اس کی روحِ فکر سراسر عقلیت پرستی پر مبنی تھی۔ یونان کے بعض مکاتبِ فکر اور بعد کے دَورِ زوال کے بارے میں البتہ عقلیت پرستی والی بات درست ہے کہ یہی یونان کی امتیازی شناخت بن گئی تھی۔ ۱۶ اس کے اوّلین دَور اور خصوصاً اہلِ یونان کے دین کے بارے میں پتہ چلتا ہے کہ وہاں بھی ایک سے زائد علمی منہاج کارفرما تھے۔ مسلمانوں نے گزشتہ تہذیبوں سے جو علوم اخذ کیے اس میں بھی انہوں نے ردّ وقبول کا فیصلہ اپنے توحیدی مشرب کی بنا پر کیا۔ (اس ضمن میں مسلمانوں کے سب سے بڑے مشائی فلسفی ابنِ سینا کا کہنا ہے کہ سچی سائنس وہ ہے جو حقیقتِ اشیاء کا علم ان کے الوہی مآخذ سے تلاش کرے) لیکن مغرب نے جب مسلمانوں کے علوم کی طرف توجہ کی تو اپنے مزاج کی بنا پر صرف ایک مکتبِ فلسفہ یعنی فلسفی / سائنسدان کو لائقِ توجہ سمجھا جن میں کہ عقلیت کا غلبہ تھا (بقیہ مکاتب از قسمِ اشراقی وصوفی کی طرف کوئی توجہ نہیں کی) اور پھر ان کے افکار کی بھی اکثر ناقص اور غلط تعبیر کی۔ ان عقلی علوم کی حیثیت اسلام میں ہمیشہ ثانوی رہی جبکہ مغرب نے ان کو مرکزی حیثیت دی۔ یہی وجہ ہے کہ مغرب کی علمی دنیا نے بعد میں جو شکل اختیار کی وہ اسلام سے خاصی مختلف نکلی۔ اسی طرح سہیل عمر لکھتے ہیں کہ غزالیؒ، جس کی تشکیک کو دیکارت وغیرہ کا پیش رو کہا گیا ہے، دیکارت کی تشکیک سے بالکل مختلف ہے۔ ان دونوں میں مشابہت صرف ظاہری اور لفظی ہے، کیونکہ دیکارت کی تشکیک خود ماہیتِ علم اور نفسِ علم کے بارے میں ہے، جبکہ غزالی نے اپنی زندگی کے ایک مختصر سے بحرانی دَور میں جس شئے کو تشکیک کی نظر سے دیکھا وہ حصولِ علم کے مختلف ذرائع اور منہاج ہیں نہ کہ نفسِ علم۔ غزالی، دیکارت کے معنوں میں تشکیک کا شکار کبھی نہیں رہے۔

علاوہ ازیں ارتقاء کے حوالے سے ابنِ مسکویہ اور بعض جگہوں پر مولانا رومؒ کے ہاں نظریہ ارتقاء سے ملتے جلتے تصوّرات کو جس طرح ڈارون کے فلسفۂ ارتقاء سے جوڑ دیا جاتا ہے اس پر بھی مصنّف نے بعد کی تحقیقات کی روشنی میں ایک تو ڈارون کے ارتقاء وتقلیبِ انواع کے تصوّرات کی غیر سائنسیت کی طرف توجہ دلائی ہے اور دوسرے مسلمان حکماء کے ہاں اس مفہوم کے تصوّرات کی جائز حدود اور مفاہیم کی وضاحت کے بعد بتایا ہے کہ یہ تصوّرات کسی طرح بھی ڈارون کی ارتقائیت پرستی سے مطابقت نہیں رکھتے۔ ۱۷

خطباتِ اقبال--- نئے تناظر میں، کے مصنّف نے اقبال کے جن ہدفِ اعتراض بننے والے مقامات کی

تعبیرِ نو کرنے کی کوشش کی ہے، اس کی میں صرف ایک مثال نقل کروں گا۔ اقبال نے تشکیلِ جدید کے خطبۂ چہارم کے آخر میں ایک جگہ لکھا ہے کہ Heaven and Hell are states, not localities ۱۸ سیّد نذیر نیازی نے اس کا ترجمہ یہ کیا تھا کہ ''جنت اور دوزخ اس کے احوال ہیں، مقامات یعنی کسی جگہ کے نام نہیں''۔ ۱۹ صرف اس ایک اس مقام پر۔ اقبال پر جتنے اعتراضات ہوتے رہے ہیں ان سے فکرِ اقبال کا ادنیٰ ترین قاری بھی آگاہ ہے۔ اس موقع پر سہیل عمر لکھتے ہیں: ''جنت جہنم کو اس بیان میں جو ''احوال'' سے تعبیر کیا گیا اور مقامات نہیں قرار دیا گیا تو ہمارا اندازہ ہے کہ یہاں ترجمے کی نارسائی کا دخل ہے۔ States کا ترجمہ احوال کے بجائے سیاق وسباق کی رعایت سے مراتبِ (وجود) ہونا چاہیے باہر معنی کہ جنت، جہنم ہمارے زمان و مکان کے اسیر مرتبہ وجود کی جگہیں نہیں بلکہ مختلف مرتبہ وجود کے حقائق ہیں''۔ ۲۰ اس تعبیر سے اختلاف تو کیا جا سکتا ہے مگر مذکورہ اعتراض رفع کرنے کے لیے یہ تعبیر آج تک کسی ''اقبالی'' کے ہاتھ نہیں آئی۔

جیسا کہ ہم نے ابتداء میں عرض کیا تھا کہ خطباتِ اقبال کے مطالعے کے دوران سہیل عمر کا ایک اہم ہدف اُس مقصد کو سمجھنا تھا جس کے پیشِ نظر اقبال نے حقائقِ دینیہ کی تعبیرِ اصولِ تفریق کے محفوظ طریقے کو چھوڑ کر اصولِ تطبیق کی راہ سے کی تھی کہ اپنے زمانے کے مخاطبین کے نزدیک مسلّمہ اصولِ موضوعہ کے مطابق اُن حقائق کو قابلِ فہم بنانے کی کوشش کی جائے جو اصل میں کچھ ایسے مسلمات ومقولات کی بنا پر قائم ہیں جنھیں حسّیت پرست اَذہان سمجھ ہی نہیں سکتے۔ یہ لوگ اپنے زمانے کے فلسفوں کے زیرِ اثر وحی وغیرہ کو ''نفسیاتی مرض اور اختلالِ ذہنی'' سے زیادہ کچھ نہیں سمجھتے۔ اب کسی مشترک بنیاد کی عدم موجودگی میں ایسے لوگوں سے کلام کیسے ممکن ہو؟ ایسے مخاطبین ----- اور آج پون صدی گزرنے کے بعد بھی ایسے فلسفہ زدگان کی کمی نہیں جو صرف حسّی مقولات کو ہی مسلماتِ علم کا درجہ دیتے ہیں ----- سے مکالمہ ممکن بنانے کی صرف وہی صورت ممکن تھی جو اقبال نے اپنائی۔ گو کہ سلسلہ گفتگو میں کہیں کہیں بعض حقائق کی کچھ حدود کہیں متاثر ہوتی نظر آتی ہیں مگر اسے اقبال کی نافہمی یا بے خبری پر محمول نہیں کیا جا سکتا بلکہ اسے طریقِ کار یا ''آلاتِ حرب'' کی ناکارگی یا کوتاہی کہا جا سکتا ہے۔ تجزیہ کار مصنّف نے یہ احتیاط پوری طرح ملحوظ رکھی ہے۔ انہوں نے اقبال کو موردِ الزام ٹھہرائے بغیر ایک طرف تو اقبال کے منہاج کا تعیّن کیا اور دوسرے اس منہاج کے کارن در آنے والی کوتاہیوں کی طرف اشارہ بھی کیا ہے اور اقبال سے اپنی عقیدت کو تنقیدِ اقبال کی راہ میں رکاوٹ بھی نہیں بننے دیا۔ اس مقامِ سخت و دشوار سے بسلامت وہ فرمودۂ اقبال ہی کے سہارے گزرے ہیں کہ:

ع به مصطفیٰ برساں خویش را که دیں همه اوست

خطباتِ اقبال --- نئے تناظر میں، ایک ایسی کتاب ہے جسے تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کے متعلق لکھی گئی تمام کتابوں میں ایک منفرد کام کہا جا سکتا ہے؛ جو خطباتِ اقبال کے جواز اور منہاج کا تعیّن کر کے اس

کے حدودِ صحت کو پرکھتی ہے اور اس مقصد کے لیے مصنّفِ کتاب کو اگر اقبال کی بعض تاویلات سے اختلاف بھی کرنا پڑا تو اس نے کسی مصلحت کا شکار ہوئے بغیر اس کا بھی اظہار کیا ہے۔ لیکن اہم بات یہ ہے کہ یہ اختلاف کسی صورت بھی تنقیص یا ردِّ اقبال کے طور پر نہیں بلکہ ایک بڑی مہم سے نبرد آزما ہوتے ہوئے اقبال کی مجبوریوں اور مشکلات کو سمجھنے کے نتیجے میں صورت پذیر ہوا ہے۔ لیکن خود ساختہ عقیدت مندیاں کسی ایسے جرأت کو آسانی سے برداشت نہیں کیا کرتیں، جس میں ماہرینِ اقبال کی تصدیق شدہ تعبیرات سے ہٹ کر اقبال پر بات کی گئی ہو۔ ابتداء میں میں نے سلیم احمد کا ذکر کیا تھا۔ انہوں نے جب اپنی معروف کتاب اقبال---ایک شاعر لکھی تو اقبال کے ایسے ہی عقیدت پرستوں نے اس کتاب پر طنز و تعریضات کی بارش کر دی اور مصنّف سے نہ جانے کیا کیا مقاصد منسوب کر دیئے تھے۔ زیرِ بحث کتاب کے ساتھ بھی یہی ہوا ہے۔ ۱۶ دسمبر ۱۹۹۹ء کے روزنامہ 'پاکستان' میں جناب ڈاکٹر وحید قریشی نے اس کتاب کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے انہیں دیکھ کر یوں لگتا ہے کہ نئے تناظر میں پر ایک سنجیدہ، اختلافی نظر ڈالنا اُن کے پیشِ نظر تھا ہی نہیں بلکہ اقبال سے اپنی عقیدت اور اقبال اکیڈمی سے ہمدردی کے پردے میں وہ اصل میں مصنّفِ کتاب کو رگیدنا چاہتے تھے اور بس۔ کتاب سے چند ادھورے جملے نقل کرنے کے بعد ان کی تنقید کی تان اِس محاکے پر ٹوٹی ہے کہ سہیل عمر نے خطباتِ اقبال کو مسترد کرنے کی کوشش کی ہے وغیرہ وغیرہ----- لیکن نہیں، بہتر ہوگا کہ وحید قریشی صاحب کے مؤقف کو ذرا سنجیدگی سے دیکھا جائے۔ کیونکہ اِس معاندانہ مضمون میں عائد کردہ الزامات کی روشنی میں زیرِ بحث کتاب کے بعض پہلو مزیداُبھر کر سامنے آئیں گے۔

وحید قریشی نے اپنے مضمون میں لکھا کہ سہیل عمر علامہ اقبال کو ایک بٹی ہوئی شخصیت قرار دیتے ہیں جس کے دو حصّے ہیں جو ایک دوسرے سے متضاد ہیں۔ اب ان (سہیل عمر) کی اصل تھیوری ان کے اپنے الفاظ میں ملاحظہ ہو:

> 'تو پھر کیا یہ فرق شخصیت کی دو سطحوں اور وجود کے دو قطبین کا نمائندہ ہے؟ جن میں ایک فاعلی اور مؤثر ہے اور دوسرا انفعالی اور تأثر پذیر؟ ایک اُفقی ہے اور تاریخ سے متاثر ہوتا ہے اور سوال کرتا ہے، دوسرا عمودی ہے اور تاریخ سے ورا دیکھتا ہے، جواب دیتا ہے اور آرزو کے سہارے آدرش تک رسائی چاہتا ہے۔ شاعری فاعلی جہت کا ظہور ہے اور خطبات انفعالی سطح کی تجسیم!' ۲۱

اس اقتباس میں قریشی صاحب نے دو کمال کئے ہیں۔ ایک تو یہ کہ سہیل عمر سے یہ جملہ منسوب کر دیا کہ وہ 'اقبال کو ایک بٹی ہوئی شخصیت قرار دیتے ہیں'۔ حالانکہ مصنّفِ کتاب نے ایسی کوئی بات نہیں لکھی، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ قریشی صاحب نے سہیل عمر سے یہ جملہ منسوب کرنے کے لیے اوپر دیئے گئے ان کے اقتباس کے شروع سے چند جملے چھوڑ دیئے جن میں انہوں نے اس سے بالکل ایک مختلف بات کہی ہے جس کا تاثر قریشی صاحب نے دینے کی کوشش کی ہے۔ سہیل عمر نے اپنے مذکورہ بالا سوالات (جن کی طرف اس مضمون کی ابتداء میں اشارہ کیا گیا ہے اور جن کے ممکنہ جوابات تلاش

کرنے کے لیے خطباتِ اقبال---نئے تناظر میں لکھی گئی ہے) میں سے آخری سوال یہ اٹھایا ہے کہ ''اگر خطبات اور شاعری میں نقطۂ نظر کا کوئی فرق ہے تو یہ دولخت شخصیت کا شاخسانہ نہیں ہوسکتا کیونکہ اس سے بڑی شاعری تو کجا شاعری ہی پایۂ اعتبار سے ساقط ہوجاتی ہے۔''۲۲ اس کے بعد پھر وہی قریشی صاحب کا اقتباس کردہ ٹکڑا ہے، یعنی ''----- تو پھر کیا یہ فرق شخصیت کی دوسطحوں اور وجود کے دوقطبین کا نمائندہ ہے-----؟'' یہاں ایک قاری خود اندازہ کرسکتا ہے کہ مصنّف کا منشا کیا ہے اور وحید قریشی صاحب اس سے کیا باور کروا رہے ہیں۔ چاہیے تو یہ تھا کہ یہاں سہیل عمر کے پیش کردہ اس تصوّر کو سنجیدہ تنقیدی معیار پر پرکھا جاتا جس میں انہوں نے اقبال کی شاعری اور خطبات کو وجود کے دوقطبین کا نمائندہ کہا اور جس میں سے ایک فاعلی اور مؤثر اور دوسرا انفعالی اور تاثیر پذیر ہے اور پھر شاعری کو فاعلی جہت کا ظہور۲۳ اور خطبات کو انفعالی سطح کی تجسیم کہا ہے۔ یہ تصوّر واقعی اس قابل ہے کہ اس پر دقّتِ نظر سے غور کیا جائے مگر یہ تب ممکن ہے جب کسی مصنّف کی نظریہ سازی کو معروضی معیارات پر جانچنے کا ارادہ ہومگر جب کسی کو رگیدنا ہی مقصود ہو تو اس سے وہی کچھ برآمد کیا جاسکتا ہے جو آپ پہلے سے طے کئے بیٹھے ہوں۔ یعنی سہیل عمر ''اقبال کو ایک بٹی ہوئی شخصیت قرار دیتے ہیں''۔ اپنے موہومہ مفہوم کے بعد وحید قریشی پھر یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اس طرح سہیل عمر کے ہاتھ خطبات کو مسترد کرنے کی ایک زوردار دلیل آگئی ہے۔ اب حقیقت یہ ہے کہ زیر بحث کتاب کو آپ اوّل تا آخر پڑھ جایئے، اس میں نہ صرف یہ کہ خطباتِ اقبال کو ردّ کرنے کی کوئی بات نہیں بلکہ کوئی ایسا اشارہ تک نہیں ملتا جس سے خطبات کے ادنیٰ درجے کی کسی شئے ہونے کا شائبہ پیدا ہوتا ہو بلکہ اس کے برعکس سہیل عمر تو یہ کہتے نظر آتے ہیں:

> یہ (خطبات) ایک بڑے کام کا آغاز تھا۔ دَورِ جدید اور معاصر فکر کے سامنے، مغرب کی یلغار کے جلو میں، اسلام کی فکری تعبیرِ نو ایک ایسی تعبیر جو ایک طرف اپنی اصل کی وفادار ہو اور دوسری جانب تقاضائے وقت احتیاجِ مخاطبین اور علمی مسائل سے بخوبی عہدہ برا ہوسکے۔ علاّمہ نے اس کام کی دَورِ جدید میں سب سے زیادہ کامیابی سے بنا رکھی-----''۲۴

ایک قاری خود ہی یہ فیصلہ کرسکتا ہے کہ یہ جملے لکھنے والا خطبات کے بارے میں کیا رائے رکھتا ہوگا؟ استرداد کی یا قبولیت کی؟

ڈاکٹر وحید قریشی نے اتنا کچھ ہی کہہ دینے پر اِکتفا نہیں کیا بلکہ وہ یہ سفارشات بھی پیش کرتے نظر آتے ہیں کہ:

> ''سہیل عمر صاحب کی کتاب علاّمہ اقبال سے اِختلافات کا شاخسانہ نہیں بلکہ اقبال کُشی کی ایک خطرناک کوشش ہے۔ میرے خیال میں ایسی کتابیں کسی سرکاری ادارے سے شائع نہیں ہونی چاہئیں بلکہ ایسی کُتب کو تو Ban کردینا چاہیے''۔۲۵

سہیل عمر کی یہ کتاب دراصل ایک تھیسز ہے جس پر اوپن یونیورسٹی نے مصنّف کو ایم فل کی ڈگری دی ہے بلکہ

اسے ۱۹۹۴ء کے انعام کا مستحق بھی قرار دیا ہے۔ انعام کو تو خیر چھوڑیئے، اس سے کسی کا کیا بنتا بگڑتا ہے، دیکھنے کی بات یہ ہے کہ اگر یہ کتاب واقعی اقبال دشمنی کے ذیل میں آتی ہے تو پھر اس کی ذمہ داری سہیل عمر سے زیادہ علاّمہ اقبال کے نام پر قائم ہونے والی ملک کی سب سے ''دُوررس'' یونیورسٹی کے سر جانی چاہیے۔

مصلحت پرستی کے اس دَور میں جب لوگ عہدہ و منصب کی خاطر اپنے آپ تک سے جھوٹ بولنے لگتے ہیں، سہیل عمر کو اس ہمت پر داد دینی چاہیے کہ اس زمانے میں انہوں نے اقبال اکیڈمی کا منصب دار ہونے کے باوجود اقبال کے بارے میں ایک نہایت ہی کھری کتاب لکھ ڈالی تھی۔

کتاب پڑھتے ہوئے البتہ ایک کمی اور ایک ''زیادتی'' بہت محسوس ہوتی ہے۔ کمی یہ ہے کہ سہیل عمر خطباتِ اقبال کے تجزیئے کے دوران ''متنازع'' مقامات کے حوالے سے اقبال کا نقطۂ نظر اگر ان کی شاعری اور مابعد کی نثری تحریروں کے تقابل سے بھی پیش کرتے جاتے تو ان کے بعض دعاوی کو مضبوط سہارا مل جاتا۔ کتاب کے مقدمے میں اس ضرورت کی طرف انہوں نے توجہ بھی دلائی ہے مگر معلوم نہیں متن میں اس طرف سے صَرفِ نظر کیسے ہوگیا۔ کتاب کے ضمیمہ نمبر۳ ''سزا یا ناسزا''، جس میں اسلامی سزاؤں کے بارے میں خطبۂ ششم میں آنے والے مباحث پر مصنّف نے چند ملاحظات پیش کئے ہیں، میں یہ تقابلی مطالعہ البتہ، خوب کیا گیا ہے---- ''زیادتی'' کی بات کتاب میں یہ ہے کہ بعض باتوں کی تکرار، جو مقدمۂ کتاب سے لے کر بعد تک ہوتی گئی ہے، ذوق پر ناگوار گزرتی ہے۔ مصنّف کو خود بھی اس کا احساس رہا ہے مگر شاید مسائل کی اہمیت کے پیشِ نظر اپنے قاری کو اُس طرف متوجہ کئے رکھنے کے خیال نے مصنّف کو یہ تکرار ختم کرنے سے باز رکھا ہے۔

حواشی

۱۔ سلیم احمد، اقبال ایک شاعر، قوسین، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۳۹۔

۲۔ محمد سہیل عمر، خطباتِ اقبال--- نئے تناظر میں، اقبال اکیڈمی، پاکستان، لاہور، ۱۹۹۶ء۔

۳۔ علاّمہ محمد اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، (مترجم سیّد نذیر نیازی)، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۳ء۔

۴۔ خطباتِ اقبال--- نئے تناظر میں، محوّلہ بالا، ص ۱۳، ۱۴، آئندہ حوالے میں اس کتاب کو صرف نئے تناظر میں لکھا جائے گا۔

۵۔ یہ چار نکات اس صورت میں مصنّف کے متعیّن کردہ نہیں۔ راقم نے محض تفہیم و تسہیل کی خاطر کتاب کے اہم مقاصد کو ان چار نکات میں تقسیم کیا ہے۔

۶۔ ڈاکٹر سیّد ظفر الحسن علی گڑھ یونیورسٹی میں صدرِ شعبۂ فلسفہ تھے۔ نومبر ۱۹۲۹ء میں علی گڑھ میں ان خطبات کے پیش کئے جانے کے بعد، ظفر الحسن صاحب نے جو خطبۂ صدارت پیش کیا تھا وہ ان کے معروف شاگرد ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کے توسّط سے سہیل عمر کو پہنچا تھا۔ سہیل صاحب نے اسے انگریزی سے اُردو میں ترجمہ کر کے المعارف شمارۂ خصوصی ۳ کے گوشۂ ''نوادر'' میں چھپوایا تھا۔ یہ خطبۂ صدارت اب زیرِ بحث کتاب کے ضمیمۂ اوّل کے طور پر صفحہ ۲۲۷ پر موجود ہے۔ اس خطبے میں ''اصولِ تفریق'' اور ''اصولِ تطبیق'' کے جو دو عنوانات ہیں وہ ڈاکٹر ظفر الحسن کے قائم کردہ نہیں بلکہ مترجم محمد سہیل عمر نے مدلول کی معنویت کے پیشِ نظر یہ عنوان قائم کئے ہیں۔

۷۔ 'معذرت کوشی' اس معنٰی میں ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کی اصطلاح ہے۔ جن لوگوں کو فاروقی صاحب سے گفتگو کا اکثر موقع ملا ہے وہ اس بات سے ناواقف نہ ہوں گے کہ برہان صاحب دینِ اسلام اور قرآن کے فلسفۂ انقلاب کی اپنی معروف تشریحات کے دوران متکلّمین اور فلاسفۂ اسلام کی تطبیقی کوششوں کے لیے یہ اصطلاح اکثر استعمال کیا کرتے تھے۔ عجب نہیں کہ اصولِ تطبیق کی بنیادی کمزوری کے پیشِ نظر یہ اصطلاح اُنہوں نے اپنے اُستاد ڈاکٹر ظفر الحسن ہی سے اَخذ کی ہو۔ ملاحظہ ہوں برہان احمد فاروقی کی کتب منہاج القران، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۸۷ء اور قران اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، علم و عرفان پبلشرز لاہور، ۱۹۹۹ء

۸۔ نئے تناظر میں، محوّلہ بالا، ص ۲۶

۹۔ ایضاً، ص ۲۶ تا ۲۸

۱۰۔ ایضاً، ص ۲۹ تا ۳۰

۱۱۔ ایضاً، ص ۸۴

۱۲۔ ایضاً، ص ۲۸ تا ۳۲

۱۳۔ ایضاً، ص ۱۱

۱۴۔ ایضاً، ص ۱۲، یہ تمام اقتباسات کہیں کہیں لفظی اور اکثر تلخیصی صورت میں ہیں۔

۱۵۔ یہ تمام حوالے نئے تناظر میں کے صفحات کے ہیں۔

۱۶۔ اسی طرح کے کسی نکتے کے باب میں سیّد حسین نصر نے بڑے پتے کی بات کہی ہے کہ ارسطو کی پیدائش کے ساتھ یونان میں فلسفہ ان معنوں میں ختم ہو گیا جن معنوں میں یہ اسلام میں سمجھا جاتا رہا ہے مگر ان معنوں میں اس کا آغاز ہوا جن معنوں میں یہ ۱۶-ویں صدی کے بعد یورپ میں سمجھا گیا۔

۱۷۔ نئے تناظر میں، ص ٦٧ تا ۱٦۲

۱۸۔ *Reconstruction of Religious Thought in Islam,* Institute of Islamic culture, Lahore, 1998, p 98

۱۹۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص ۱۸۵۔

۲۰۔ نئے تناظر میں، ۱۴۳

۲۱۔ یہ اقتباس جو 'کے اندر ہے نئے تناظر میں کے صفحہ ۱٦ پر ہے مگر وحید قریشی نے اس سے اپنا من پسند مفہوم پیدا کرنے کے لیے اس کے ابتدائی چند جملے چھوڑ دیے ہیں۔ ان پر آگے متن میں بحث آتی ہے۔

۲۲۔ نئے تناظر میں، ص ۱٦

۲۳۔ ایضاً، ص ۲۲۴

۲۴۔ سہیل عمر کے اقتباس میں ''شاعری کو فاعلی جہت کا ظہور'' والے فقرے سے ڈاکٹر وحید قریشی کو یکا یک سلیم احمد یاد آ گئے، کیونکہ انہوں نے بھی اقبال کو ماہرینِ اقبال کے Formulated Phase میں Fix کرنے کی بجائے اپنی تخلیقی اپج کے ذریعے جاننے کی کوشش کی تھی۔ ''سلیم احمد اقبال کو بنیادی طور پر شاعر مانتے تھے:-----'' کہہ کر قریشی صاحب نے بات شروع کی اور پھر ''ہری بھری عورت کے جذبات'' اور ''خطرناک جنسی عارضے'' کا ذکر چھیڑ دیا۔ حیرت ہے کہ شبلی کی حیاتِ معاشقہ مزے لے لے کر لکھنے والا مصنف عورت اور جنس کے ذکر پر اتنا بگڑتا ہے۔ شبلی کے حوالے سے وحید قریشی کے قلم سے جو جملے نکلے تھے ان کا نمونہ یہ ہے: ''ان (شبلی) کی نرگسیت ان کے دنیوی مشاغل، علمی مشاغل، شاعری اور عورتوں کے عشق، لڑکوں کے عشق سب میں کارفرما نظر آتی ہے''----- ''ان کی نرگسیت ایک لڑکے میں اپنا بدل تلاش کرنے میں کامیاب ہو جاتی ہے''----- ''مولانا کی دوہری محبت بڑی مرکب سی ہے۔ ندوہ کی سرگرمیوں کے ساتھ مولانا ابوالکلام آزاد میں دلچسپی اور پھر عطیہ بیگم کے ساتھ لگاؤ''----- ''ایک طرف ان (شبلی) کے اشعار سے جنسیت کی بُو آتی ہے تو دوسری طرف وہ عطیہ بیگم کے ساتھ جانماز کا تعلق پیدا کرنے کے خواہش مند ہیں''----- ''ان کی نرگسیت کا سیلِ رواں----- عطیہ کے ڈوپٹے اور ابوالکلام کی دستار کو ایک لڑی میں پروتا ہے''----- اپنے اس کارنامے کی داد وحید قریشی صاحب نے ایک دفعہ یوں چاہی کہ ''شبلی کی حیاتِ معاشقہ، میں میں نے مولانا شبلی کا فرائیڈین تجزیہ کیا تھا''، (انتظار حسین، ملاقاتیں، ص ۱۹۴)۔ سوال ہے کہ انہیں کسی تنقیدی تجزیے میں مطلقاً عورت اور جنس کے ذکر سے اختلاف ہے یا وہ صرف اقبال کے حوالے سے ایسا کرنا غلط سمجھتے ہیں؟ اگر پہلی

صورت ہے تو پھر یہ گناہ ان سے بھی سرزَد ہوا ہے اور اگر دوسری صورت ہے تو پھر ان کے جواب کے بغیر بھی بات سمجھ میں آتی ہے۔-----شبلی کی حیاتِ معاشقہ اور اقبال ایک شاعر کے متعلقہ مقامات کو ایک نظر دیکھتے ہی اندازہ ہوجاتا ہے کہ تلذذ کا رس کس کس کے قلم سے ٹپکا پڑتا ہے اور ایک علمی مسئلے کے مرکزی نکتے کو حل کرنے کی کوشش کس کے ہاں کارفرما ہے۔ اتھلی تنقید نگاری کے دَور میں جب نفسیات کی دو چار اصطلاحات لکھ دینے کا نام نفسیاتی تنقید پڑ گیا ہے۔ سلیم احمد نے اس حوالے سے تنقید کی عمدہ مثالیں پیش کی ہیں اور اپنے سب سے بڑے محبوب اقبالؔ اور معتوب غالبؔ پر اس اسلوب میں بہترین کتابیں تصنیف کی ہیں۔ مانا کہ اقبال کے معاملے سلیم احمد عورت اور جنس کا ذکر کرکے ایک نازک اور حسّاس مسئلے میں پھنس گئے تھے مگر شبلی کے معاملے میں امرد پرستی تک کے گوشوں میں جھانکنے والے مصنّف کا اس پر برا ماننا سمجھ میں نہیں آتا۔

۲۵۔ وحید قریشی، روزنامہ پاکستان، لاہور، ۱۶ر دسمبر ۱۹۹۹ء