خطبات اقبال: نئے تناظر میں: افکار سہیل عمر یا امالی برہان فاروقی

اس مضمون کی تمام سرخیاں ساحل کی قائم کردہ ہیں

[ذیل میں ہم سہیل عمر کی کتاب "خطبات ایک نئے تناظر" کے مقدمے اور دیباچے سے خطبات اقبال میں مستور شوالوں کی نشاندھی کر رہے ہیں. تمام عبارتیں سہیل عمر کی ہیں، عبارتوں کی سرخیاں ادارہ ساحل نے قائم کی ہیں تاکہ قارئین کو مفہوم سمجھنے میں آسانی ہو. شوالے سہیل عمر اور اقبال کے الفاظ میں من و عن درج کیے جا رہے ہیں، سہیل عمر نے خطبات میں اسلام کی روایت سے اقبال کے انحراف کا ناقدانہ جائزہ لیا ہے اور اسے برہان احمد فاروقی کے امالی قرار دیا ہے. ان امالی کی سند کیا ہے؟ کیا ان امالی پر فاروقی صاحب کے دستخط ہیں، علمی حلقوں نے ان امالی کے استناد کا سوال نہیں اٹھایا تو سہیل عمر امالی غلام محمد کے استناد کا سوال کیسے اٹھا سکتے ہیں. اس سوال کو اگر درست تسلیم کرلیا جائے تو عربی و فارسی و اردو میں مرتبہ تمام امالی مشکوک ٹھرتے ہیں. کیا صرف سلیمان ندویؒ کو رد کرنے کے لیے تمام علمی ذخیرے کا انکار کر دیا جائے، سہیل عمر کا موقف نستعلیق میں ہے اور ساحل کا موقف نسخ میں ہے، ساحل]

تشکیل جدید کی اہمیت صرف یہ ہے کہ اسے اقبال نے لکھا:

لیکن اس کی اہمیت میرے لیے تب بھی اور اب بھی اس لیے تھی کہ یہ میرے علامہ کی کتاب تھی۔ میرے زندہ مسائل کے لیے یہ ایک جیتا جاگتا حوالہ نہ تھا۔ اس فرق کا بڑا سبب یہ ہوا کہ اپنے ذہنی سفر اور فکری مسائل کی تحلیل وتنقیح کے عمل نے مجھے کچھ ایسے مفکرین اور کتابوں سے دوچار کر دیا تھا جو تعبیر کائنات کی ایک الگ لیکن بھرپور جہت سے مجھے روشناس کروا چکے تھے اور مغرب جدید کی تہذیب، اس کی فکری اساس، اس کا مادی تسلط، نظریاتی استیلاء اور کائناتی تاریخ میں اس کے مرتبے اور اس کے کردار سے متعلق میرے ذہنی مسائل ایک حد تک حل ہو چکے تھے۔ میرے لیے اقبال اس لیے اہم نہیں تھے کہ انھوں نے تشکیل جدید لکھی تھی بلکہ تشکیل جدید اس لیے قابل اعتنا تھی کہ علامہ نے لکھی تھی۔ [حرف آغاز، ص ۷] دوسرے لفظوں میں رینے گینو اور روایت

کا مکتبہ فکر علامہ اقبال سے بہتر اور موثر مطالعے کا حامل ھے اور مغرب کو اقبال سے بدر جھا بہتر طور پر سمجھتا ھے، اقبال کا نقد روایت کے مکتب فکر کے سامنے چراغ سحری کی حقیقت بھی نہیں رکھتا. سھیل عمر کا یہ موقف درست ھے کیونکہ روایت کا مکتب فکر علوم اسلامی اور علوم مغرب پر دست رس رکھتا ھے جب کہ اقبال کے یھاں علوم اسلامی میں رسوخ نظر نہیں آتا اور مغرب پر ان کا نقد نہایت سرسری ھے جب کہ روایت کے مکتبہ فکر کا مغرب پر نقد نہایت قیمتی ھے وہ مغرب کی سائنس و ٹیکنالوجی سے مرعوب نہیں جب کہ اقبال کے یھاں مغرب کی سائنس سے شان مرعوبیت نمایاں ھے، ساحل]

اقبال نئی الٰہیات کی بنیاد رکھنا چاہتے تھے:

اقبال نے بہت وضاحت سے محسوس کر لیا کہ صورت حال کی ایسی سطحی تعبیرات سے کام نہیں چلے گا اور ہمیں زیادہ گہرائی میں اتر کر یہ دیکھنا پڑے گا کہ آیا اسلام اور اسلامی تہذیب اپنی روح کے اعتبار سے مغربی تہذیب کو قبول کر سکتے ہیں یا نہیں، اور قبول کر سکتے ہیں تو کس طرح؟ دوسرے لفظوں میں اقبال نے یہ بات سمجھ لی تھی کہ مغربی تہذیب ہمارے اندر جو تبدیلیاں لا رہی ہے اس کا تقاضا صرف اتنا نہیں ہے کہ کوٹ پتلون، چھری کانٹے یا کیک اور کوکا کولا کا جواز پیدا کر لیا جائے بلکہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ حیات و کائنات، زمان و مکان، افعال اور فطرت، روح اور مادہ کے ان تصورات پر جو روایتی مذہبی تہذیب میں موجود تھے ان پر نظر ثانی کی جائے اور ان کو از سر نو اس طرح متعین کیا جائے کہ وہ مغربی تہذیب کی حقیقی ترقی کو اپنے اندر جذب کر سکیں۔ مختصر لفظوں میں اقبال کے نزدیک مغربی تہذیب کا چیلنج ایک نئی الٰہیات کی تشکیل کا مطالبہ کر رہا تھا۔ اقبال نے تشکیل جدید میں جس نئی الٰہیات کی بنیاد رکھی ہے اس کے پیچھے اقبال کے دو بنیادی تصورات کام کر رہے ہیں۔

عصر حاضر کا انسان مغربی تہذیب سے پیدا ہوا: غلط دعویٰ

اقبال یہ جانتے ہیں کہ آج انسان ''محسوس'' کا خوگر انسان ہے جسے ''اس قسم کے فکر کی عادت ہو گئی ہے جس کا تعلق اشیاء اور حوادث کی دنیا سے ہے''۔ جس سے اقبال یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اس انسان سے تعلق پیدا کرنے کے لیے ایک ایسے منہاج کی ضرورت ہے جو نفسیاتی اعتبار سے اس ذہن کے قریب تر ہو جو گویا محسوس کا خوگر ہو چکا ہے تاکہ وہ آسانی سے اسے قبول کر لے، اقبال کے نزدیک یہ کام اس قسم کے لوگ بالکل نہیں کر سکتے جو عصر حاضر کے ذہن سے بالکل بے خبر ہیں، اور اس لیے موجودہ دنیا کے افکار اور تجربات سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتے۔ پرانا طریق کار اس لیے بیکار ہے کہ الٰہیات کے وہ تصورات جن کو اب ایک ایسی مابعدالطبیعیات کے الفاظ و اصطلاحات میں پیش کیا جاتا ہے جو مدت ہوئی عملاً مردہ ہو چکی ہے ان لوگوں کی نظر میں بیکار ہیں جن کا ذہنی پس منظر یکسر مختلف ہے۔ چنانچہ ان دونوں حقیقتوں کے پیش نظر اقبال کہتے ہیں ''ہم مسلمانوں کو ایک یہ بڑا کام درپیش ہے۔ ہمارا فرض ہے کہ ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام پر بحیثیت ایک نظام فکر از سر نو غور کریں'' اب چونکہ

عصر حاضر کے انسان سے وہ انسان مراد ہے جو مغربی تہذیب سے پیدا ہوا ہے اس لیے اقبال کی نئی الٰہیات کی تشکیل کی کوشش کا حقیقی مقصد مغربی اور اسلامی تہذیب کے درمیان مشترکہ عناصر کی جستجو ہے اور وہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اسلام اور اسلامی تہذیب میں کوئی ایسی بات نہیں ہے ''جو محسوس کے خوگر'' انسان کے ذہن کے مطابق نہ ہو۔[ص ۹،۸]اقبال کے اس منہاج کے ذریعے کافروں کا کفر قبول کر کے انھیں اسلام قبول کرایا جاتا ھے تاکہ مخاطب کی سطح کے مطابق بات ھو، کافر کو مسلمان بنانے کے لیے اس کے کفر کو اختیار کرنے کی حکمت عملی اسلامی تاریخ میں کسی کو نہیں سوجھی، سہیل عمر اس طریقے کو مخاطب کے مسلمات فکر کی رعایت سے تعبیر دین یا تعبیر حقائق کا طریقہ سمجھتے ھیں لیکن اس عجیب طریقے میں منکر کو دعوت دین کے ابلاغ کے لیے یہ باور کرایا جاتا ھے کہ تمھارے مسلمات کفر ھمارے ھی ھیں، دونوں میں کوئی فرق نہیں تاکہ وہ اجنبیت محسوس نہ کرے اور دعوت قبول کرے، انبیاء کرام ایسے ھر طریقۂ دعوت کو رد کرتے ھیں، ساحل]

علامہ کے متعدد بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان لیکچروں کے مخاطب زیادہ تر وہ مسلمان ہیں جو مغربی فلسفے سے متاثر ہیں، اور اس بات کے خواہش مند ہیں کہ فلسفہ اسلام کو فلسفہ جدید کے الفاظ میں بیان کیا جائے اور اگر پرانے تخیلات میں خامیاں ہیں، تو ان کو رفع کیا جائے۔ میرا کام زیادہ تر تعمیری ہے، اور اس تعمیر میں، میں نے فلسفہ اسلام کی بہترین روایات کو ملحوظ خاطر رکھا ہے۔[اس فلسفے پر ساحل کا نقد جاوید اقبال کے مضمون ''علماء کے خوف سے خطبات کا اردو ترجمہ نہیں کیا گیا'' میں ملاحظہ کیجیے، ساحل]

علامہ مفاد پرستوں یعنی افادیت پرستوں کی قلب ماہیت کر رہے تھے!

یہ فلسفہ جو اس زمانے میں ہندوستان میں پڑھایا جاتا تھا کیا تھا! برطانوی افادیت پرستوں اور حسیت پرستوں کے افکار۔ یہ فلسفیانہ افکار اس وقت جدید تھے، سائنس کے نظریات نئے تھے۔ ہمارے زمانے تک آتے آتے یہ فلسفہ کہن سال ہو گیا، سائنسی نظریات متروک ہو گئے اور دونوں کے بڑے حصے کو علمی دنیا نے اٹھا کر ایک طرف رکھ دیا۔[یھی حال اقبال کے خطبات کا ھے اسے اٹھا کر ایک طرف رکھ دیا جائے جن دلائل پر یہ خطبات کھڑے ھیں وہ دلائل سہیل عمر کی تحقیق کے مطابق مغرب نے خود رد کر دیے، ساحل] مخاطبین کے ذہنی پس منظر اور استعداد کی اس رعایت اور موضوع کے دیگر تقاضوں نے تشکیل جدید کا علامہ کی دیگر فکری کاوشوں سے ایک بعد پیدا کر دیا۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے خطبات پر تبصرہ کرتے ہوئے زندہ رود میں جو لکھا وہ اس تاثر کی بالواسطہ حمایت کرتا ہے۔ مناسب ہوگا کہ اسے یہاں نقل کر دیا جائے۔

[سہیل عمر تسلیم کرتے ھیں کہ شاعری و خطبات میں بعد ھے، ساحل]

خطبات کی عبارت ناقابل فہم ہے:

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ایک مشکل کتاب ہے، کیونکہ اس میں مشرق و مغرب کے ڈیڑھ سو سے

زائد قدیم جدید فلسفیوں، سائنس دانوں، عالموں اور فقیہوں کے اقوال و نظریات کے حوالے دیے گئے ہیں اور اقبال قاری سے توقع رکھتے ہیں کہ خطبات کے مطالعہ سے پیشتر وہ ان سب شخصیات کے زمانے، ماحول اور افکار سے شناسا ہوگا۔ ان شخصیات میں بعض تو معروف ہیں اور بعض غیر معروف۔ علاوہ اس کے خطبات کا انداز تحریر نہایت پیچیدہ ہے۔ بعض اوقات کسی مقام پر ایک ہی بحث میں کئی مسائل کا ذکر چھڑ جاتا ہے اور اس پر اظہار خیال کی تکمیل کے بعد پھر چھوڑے ہوئے مسئلہ کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ بعض نظریات کی وضاحت کی خاطر نئی اصطلاحات استعمال کی گئی ہیں اور ان میں الفاظ کی ترتیب مطالب کے فہم و تفہیم کے لیے مشکلات پیدا کرتی ہے۔ کئی مقامات پر انگریزی زبان میں استدلال نا قابل فہم ہے اور اس کے بار بار تعاقب کرنے سے بھی معانی صاف نہیں ہوتے۔[ص۱۰،۱۱] [کیمرج سے تعلیم یافتہ اقبال کے فرزند جاوید اقبال خطبات کے فهم سے قاصر هیں تو نئی نسل ان خطبات سے کیسے استفادہ کر سکتی هے؟ ساحل]

خطبات آزاد پائیدار تخلیقی عناصر کے بجائے نفسیاتی ردعمل کا نتیجہ:

پہلا سوال جو اقبالیات کو اپنے آپ سے پوچھنا ہے، یہ ہوگا کہ اصل چیز اقبال کا شعر ہے یا خطبات! شاعری کو اولیت حاصل ہے یا خطبات کو؟ کیا خطبات ہمارے ادبی اور فکری سرمایے میں اسی جگہ کے مستحق ہیں جو شاعری کو حاصل ہے؟ اس بڑے سوال کے ساتھ ضمنی سوالات کی پخ بھی لگی ہوئی ہے کہ خطبات کے مخاطب کون تھے؟ اس کے موضوعات چونکہ متعین اور تحریر فرمائشی تھی نیز وسائل مطالعہ و تحقیق ۱۹۲۰ء۔۱۹۲۸ء تک محدود تھے، لہٰذا شاعری کے آزاد، پائیدار اور تخلیقی وسیلے کے مقابلے میں خطبات زمانے کے فکری اور سیاسی تقاضوں، معاشرتی عوامل، رجحانات، نفسیاتی ردعمل اور دیگر محرکات کے زیادہ اسیر ہیں!

خطبات کے بعد کی شاعری: ناسخ خطبات

شاعری اور خطبات کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ موارد اختلاف میں شاعری یا تو خطبات کی تابع ہوگی یا تکمیلی حیثیت رکھتے گی یا متوازی چلے گی یا خطبات کے بعد کی شاعری خطبات کی ناسخ قرار پائے گی! یہ وہ سوال ہے جس سے بہت کم تعرض کیا گیا ہے اور اس کے پیچھے رجال اقبالیات کی وہ ثنویت کارفرما ہے جس کے تحت شاعری سے شغف اور اشتغال رکھنے والے عموماً خطبات سے اعتنا نہیں کرتے، اور خطبات کو موضوع تحقیق بنانے والے شاعری سے سروکار نہیں رکھتے۔[ص۱۱،۱۲]

شاعری فکر اقبال کا ارتقاء یاب میڈیم ہے:

یہاں ایک ضمنی سوال سر اٹھاتا ہے کہ اگر اقبال صرف شاعری کرتے اور خطبات نہ لکھتے تو ان کا مقام کیا ہوتا؟ مندرجہ بالا فکری رویے میں پوشیدہ منطق اس کا سامنا کرتے ہی سکڑنے لگتی ہے اور معاملہ ابہام کا شکار ہو جاتا ہے مگر اس سے شاعری اور خطبات کے تعلق کا مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ خطبات کے بعد علامہ لگ بھگ دس دس برس زندہ رہے اور مابعد کی شاعری اور دیگر نثری تحریروں میں انہی موضوعات پر اظہار خیال کرتے رہے جو خطبات سے متعلق تھے، لہٰذا خطوط اور مابعد خطبات کی شاعری کا تعلق خطبات سے طے کیے بغیر ہم علامہ کے پورے فکری

تناظر میں خطبات کی حیثیت کا تعین نہیں کر سکتے۔ اسی بات پر ایک اور پہلو سے غور کرنے کی ضرورت ہے، علامہ کا فکری ارتقاء یا مختلف مسائل کے مقابل ان کا موقف کہاں ظاہر ہوا ہے، شاعری یا خطبات میں؟ بالفاظ دیگر ان کی شخصیت اور فکر کا ارتقا یاب میڈیم کونسا ہے؟ کیا وہی زیادہ قابل اعتبار نہ ہوگا؟[ص ۱۳][خطبات کے بعد اقبال کی فکر کا ارتقاء شاعری میں ہوا ہے اور شاعری ہی ارتقاء یافتہ میڈیم ہے بلکہ ہم اسے ارتقاء کے بجائے رجوع کہتے ہیں، اقبال نے خطبات میں جو کچھ کہا تھا شاعری کے اگلے دس برسوں میں ان مباحث سے رجوع کرلیا اور سلیمان ندوی کی شہادت کہ اقبال خطبات سے رجوع کرچکے تھے قابل اعتماد روایت ہے، ساحل]

علامہ کی نثر اور شاعری کو صرف تاریخی ترتیب سے بھی دیکھیے تو یوں لگتا ہے جیسے ان میں باہم سوال و جواب کے ادوار کا تعلق ہے۔ نثر میں سوال قائم ہوتے ہیں، تجزیہ ہوتا ہے اور شاعری جواب دیتی ہے۔ کیا خطبات اور مابعد کی شاعری میں ایسا ہی تعلق ہے؟[ص ۱۳]سہیل عمر سوال اٹھاتے ہیں لیکن جواب دیتے ہوئے ہچکچاتے ہیں کہ کہیں جاوید اقبال ناراض نہ ہوجائیں جو اکادمی کے نائب صدر ہیں، اس خوف کے باعث سہیل عمر کے گریز کو کچھ رعایت دی جاسکتی ہے لیکن سہیل عمر نے بین السطور میں یہ بات واضح طور پر دلائل سے ثابت کر دی ہے کہ شاعری کے مقابلے میں خطبات کی کوئی حیثیت نہیں، زیادہ سے زیادہ اسے اس عہد میں عالم اسلام میں اٹھنے والے سوالات کا آئینہ کہا جاسکتا ہے. اس سوالنامے کے تمام جوابات مابعد کی شاعری میں ملتے ہیں، یہی خطبات کی اصل حیثیت ہے، ساحل]

خطبات عالم اسلام کے اضطراب کا سوالنامہ ہے:

یہاں پہنچ کر ہم ایک اور اہم اور بنیادی سوال سے دوچار ہوتے ہیں۔ خطبات علامہ کے حتمی نتائج فکر ہیں یا ان سوالات اور فکری مسائل کا منظرنامہ جو اس وقت عالم اسلام کو درپیش تھے؟ اگر یہ سوالات تھے تو ہمارا مندرجہ بالا مقدمہ درست ٹھہرتا ہے اور اگر یہ حتمی جوابات تھے تو کیا آج بھی یہ جوابات وہی استناد رکھتے ہیں جو اس وقت انھیں حاصل تھا یا مابعد کے ارتقائے فکر کی روشنی میں ان کی حتمی حیثیت برقرار نہیں رہی؟

خطبات میں نئے سوالے بلکہ کئی سوالے:

اقبال نے خطبات کی حیثیت خود متعین کردی: سہیل عمر

اقبال نے خود ہمیں اس کی کلید خطبات کی ابتداء میں یہ کہہ کر فراہم کردی ہے کہ فلسفیانہ فکر میں ختامی چیز کوئی نہیں ہوا کرتی۔ اس سے شخصی افکار مراد لیے جائیں یا فلسفے کے عمومی منہاج کی جانب اشارہ سمجھا جائے، دونوں اقالیم میں حتمیت کی نفی ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ خطبات کی تحریر کے وقت مسائل واقعی صورت حال سے پیدا ہو رہے تھے اور جوابات قیاسی تھے۔ بعد کے زمانے میں مسائل کے حل کے لیے جو نیا مواد سامنے آیا، جو تازہ وسائل تحقیق میسر آئے اور علم و فلسفہ میں جتنی پیش رفت ہوئی اس نے بہت سے قیاسات میں تبدیلی پیدا کردی

جیسے آزاد مسلم مملکت اس وقت ایک خیال تھا، آج امر واقعہ ہے۔ اسی ایک فرق سے خطبات میں پیش کردہ ان تجاویز اور افکار کی حیثیت میں تغیر واقع ہونا بدیہی ہے۔ بقول شخصے اگر کلام میں ''نیا شوالہ'' موجود ہے تو کیا خطبات اقبال میں بھی ''نئے شوالے'' موجود نہیں ہیں؟ [ص ۱۳،۱۴] [سہیل عمر خود تسلیم کرتے ھیں کہ خطبات میں شوالے موجود ھیں اور جب سلیمان ندوی ان شوالوں کی تشریح کرتے ھیں تو اس تشریح کو وہ رد کر دیتے ھیں، ساحل]

خطبات کی جدید سائنس اب متروک ہو چکی ہے:

خطبات میں بعض مسائل کے ضمن میں علامہ نے مغربی تہذیب یا فکر مغرب کو اسلامی تہذیب اور افکار سے ہم آہنگ دکھانے کی بات کی ہے مثلاً فریضۂ ارتقاء، حرکت کا تصور اور جدید سائنس [جواب متروک اور کہنہ سائنس ہو چکی ہے] وغیرہ تو اس میں کیا مصلحت تھی؟ ایک طرف ہندوا کثریت تھی جو سیاسی غلبہ حاصل کرنے پر تلی ہوئی تھی اور دوسری جانب انگریز تھے جو جدید سائنسی ترقی اور ٹیکنالوجی کے سہارے مادی غلبہ حاصل کیے ہوئے تھے کیا اقبال خطبات میں ایسے خطوط عمل واضح کرنا چاہتے تھے جن کے سہارے ان دونوں کو کسی ایسی جہت میں لے آیا جائے جہاں وہ اسلام کی فکر کا ہدف بن سکیں اور ان کی فلسفیانہ مقاومت سے مسلمانوں کی شکست خوردہ کیفیت کا مداوا ہو سکے۔ [ص ۱۴]

اقبال کے خطبات: قصہ پارینہ بن چکے ہیں:

آخری بات! خطبات اقبال اصول دین کی تشکیل نو سے عبارت ہیں یا انھیں عقل جزوی سے پھوٹنے والی اس ثانوی فکری سرگرمی کے ذیل میں رکھا جانا چاہیے جو مرور زمان اور انسان کے متغیر ذہنی تقاضوں کے جواب میں ابھرتی ہے؟ اشیاء کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت اور حقائق دین غیر متغیر چیزیں ہیں اور نفوس انسانیہ اور زمانے کی رو امور متغیرہ۔ پس دین کے ابدی اور غیر متغیر حقائق کے زمانی اطلاق اور زمانے کی رو میں بہتے ہوئے، بدلتی کیفیات کے اسیر نفوسِ انسانیہ تک ان کے ابلاغ کے لیے ایک پل یا واسطہ فراہم کرنا اس فکری سرگرمی کا فریضہ ہے۔ یہ حقیقت اشیاء ہی کا ایک پہلو ہے اور اس اعتبار سے اپنا جواز رکھتی ہے۔ مگر پل ڈالنے کا یہ عمل زمانی و مکانی ہے، وقت کے تقاضوں کا اسیر ہے، وسائل کا محتاج ہے اور اپنے عناصر ترکیبی سے تاثر پذیر ہوتا ہے، لہٰذا آج ایک پل تعمیر ہوتا ہے تو کل بہتر وسائل، مختلف تقاضے یا زمان و مکان کے نئے سانچے پیدا ہونے سے لازماً اس پل کی شکل بھی بدل جائے گی اور اس فکری سرگرمی کے نتائج اپنی غرض و غایت میں یکساں ہوتے ہوئے بھی اپنے اسلوب اظہار، طریق کار اور اہداف میں باہم مختلف ہوں گے۔ اس مقدمے کا ایک اطلاق تو خود علامہ کے اپنی فکری ارتقاء اور مابعد خطبات کی شاعری میں اس کے اظہار پر ہوتا ہے۔ [ص ۱۴] [سہیل عمر اس کتاب کے مقدمے و دیباچے میں بار بار اقبال کے فکری ارتقاء کی بات کرتے ھیں. زندہ رو جلد دوم میں بھی اقبال کے فکری ارتقاء کا جائزہ لیا گیا ھے. نذیر نیازی نے مرتبہ مکتوبات میں تحریر کیا ھے کہ حضرت علامہ اقبال کا فکری ارتقاء آخری دم تک جاری رہا، اس کے برعکس

امالی غلام محمد پر تنقید کرتے ہوئے سہیل عمر اور خرم علی شفیق کا متفقہ فتوی یہ ہے کہ "اقبال کا ہر خیال دوسرے خیال سے پیوست ہے اس نے کبھی شمال سے جنوب رخ نہیں موڑا، اقبال کبھی نہیں بدلا لیکن اب سہیل عمر ارتقاء کی کہانی سنا رہے ہیں، اس ارتقاء کو اسلامی تناظر میں سلیمان ندوی رجوع قرار دیتے ہیں تو سہیل عمر کو یہ اصطلاح بہت کھلتی ہے، احمد جاوید تو واضح الفاظ میں کہتے ہیں کہ اقبال کے یہاں متروکات ہیں اور Feminism اقبال کا متروک موقف ہے. اب کس کی بات تسلیم کی جائے، تینوں محققین اقبال اکادمی سے وابستہ ہیں، تینوں کی سمتیں الگ ہیں، موقف جدا ہے، مقاصد مختلف ہیں، اسلوب تک الگ ہے، احمد جاوید کے یہاں شائستگی، سنجیدگی اور شگفتگی اور عالمانہ وقار ہے لیکن بقیہ دونوں کے پاس صرف شوریدہ سری اور آتش فشانی، ساحل] اس سے الگ ہوکر بھی دیکھیے تو علامہ کی زندگی میں اور ان کے بعد سے اب تک عالم اسلام اور مغرب میں تاریخی، عملی اور فکری تغیرات کا ایک سلسلہ نظر آتا ہے جو مسائل کو منہدم بھی کرتا ہے اور ان کے نئے حل بھی پیش کرتا ہے۔گزرے ہوئے ساٹھ سال کے تناظر میں خطبات پر اس پیش رفت کا کیا اثر تسلیم کیا جانا چاہیے؟

تشکیل جدید کے بعد فکر اقبال ارتقاء پذیر ہوگئی:

کم و بیش یہی بات استاد گرامی پروفیسر مرزا محمد منور صاحب نے اجمالاً اپنے ایک مقالے میں کہی جسے مسئلہ غور پر بہت بلیغ تبصرہ کہا جا سکتا ہے۔مرزا صاحب کا قول ہے کہ:

ہمیں تشکیل جدید کی روشنی میں دور مابعد کے مکتوبات، بیانات، خطبات اور صریحات کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے۔علامہ کی سوچ ۱۹۲۹ء تک پہنچ کے رک نہ گئی تھی۔"فکر اقبال تشکیل جدید کے بعد" ایک مستقل کتاب کا تقاضا کرنے والا عنوان ہے۔[ص ۱۵]

برہان فاروقی اقبال کے اہم ترین ناقد:

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی صاحب، میرے مطالعے اور معلومات کی حد تک، ان معدودے چند اہل علم میں سے تھے جن کو خطبات یا تشکیل جدید کے صحیح فہم، اس کے مسائل کے گہرے ادراک اور ان مسائل کے اسباب پر ناقدانہ نظر رکھنے کے اعتبار سے ماہرین اقبالیات میں ایک ممتاز حیثیت دی جا سکتی ہے۔[ص ۱۶] خضر یاسین فرماتے ہیں کہ سلیمان ندوی کے خیالات لفظاً و معناً برھان احمد فاروقی کا سرقہ ہیں یا توارد اور یہ حیرت انگیز توارد ہے. سہیل عمر فرماتے ہیں کہ سلیمان ندوی کے اعتراضات ترقی پسندوں کے پرانے اعتراضات ہیں. دونوں میں سے کون سی بات صحیح ہے اگر سلیمان ندوی کے خیالات برھان فاروقی کا سرقہ یا چربہ ہیں تو سہیل عمر کی ناراضگی بلاوجہ ہے، ساحل]

مغرب و مشرق کی تطبیق کا اقبالی منہاج:

ابتداء میں چندے میرا خیال یہ رہا کہ ڈاکٹر سر محمد اقبال دوسرا طریقہ اپنائیں گے لیکن جلد ہی یہ بات کھل گئی کہ ایسا نہیں ہے...........اسلام اور فلسفے کو تطبیق دینے اور ہم آہنگ کرنے کی جو غیر معمولی لیاقت ان کو حاصل ہے اس نے ان کو آمادہ کیا کہ وہ اس کام کو دوبارہ انجام دیں جو صدیوں پہلے یونانی فلسفہ وسائنس کے روبرو ہمارے عظیم علماء مثلاً نظام اور [ابوالحسن] اشعری نے اپنے لیے منتخب کیا تھا۔ اپنے ان خطبات میں انھوں نے ہمارے لیے ایک جدید علم الکلام کی نیو رکھ دی ہے۔[ڈاکٹر ظفر الحسن کا یہ بیان بھی محض خطابت ھے. علامہ اقبال کو ابوالحسن کے مشابھہ قرار دینا محض مبالغہ ھے. ابوالحسن اشعری کو علوم اسلامی میں رسوخ حاصل تھا. حضرت علامہ اقبالؒ نے کبھی رسوخ فی العلم دین کا دعویٰ نہیں کیا وہ تمام عمر طالب علم دین رھے اس پر انھیں فخر تھا، علماء کی صحبت اور فیض سے وہ مستفید ہوتے رھے. خود کبھی عالم ہونے کا دعویٰ نہیں کیا، کسی نے کسی دینی مسئلے کے بارے میں پوچھا تو اسے لاھور کے علماء سے رجوع کرنے کی ھدایت کی. اس عظیم ھستی کو جو تمام عمر طالب علم دین رھا عالم دین کے منصب پر فائز کرنا جدیدیت پسندوں کا خاص طریقہ واردات ھے، ساحل]

وقوف سری کے تجربے میں مضمر بارودی سرنگیں: اقبال کا طرز استدلال

وقوف سری کی ابن صیاد والی مثال دے کر اور اسے ذریعہ علم قرار دے کر علامہ نے اپنے مخاطبین کو قائل کیا کہ حسی تجربے کے علاوہ وقوف سری یا اس قبیل کا انسانی تجربہ بھی ممکن ہے جو اگرچہ دائرہ حواس سے باہر ہے تاہم ناقابل تردید طور پر تجربے میں آیا ہے۔ چونکہ وحی بھی بہ اعتبار نوعیت ایک وقوف سری ھے لھٰذا اس کا امکان بھی تسلیم کرنا ہوگا." وقوف سری (سری تجربہ) جو بہ اعتبار نوعیت نبی کے تجربے سے مختلف نہیں ھے انسانی زندگی میں اب بھی بطور ایک امکان کے موجود ھے-................"وقوف سری خواہ کتنا ھی غیر معمولی اور مافوق العادت کیوں نہ ہو، مسلمان کو چاھیے کہ اسے ایک کا ملاً طبعی تجربہ شمار کریں جسے انسانی تجربے کے دوسرے پہلوؤں کی طرح تنقیدی تجزیے کا موضوع بنایا جاسکتا ھے. یہ امر آنحضرت ﷺ کے اس رویے سے عیاں ھے جو آپؐ نے ابن صیاد کے نفسی تجربات (احوال) کے بارے میں اختیار کیا." [اقبال کا یہ استدلال نبوت، وحی اور عام تجربے کو مساوی کر دیتا ھے، ساحل]

یہاں آ کر استدلال کے منطقی رخ کے تحت اس اصول تطبیق کا سلبی پہلو ظاہر ہونے لگتا ہے۔ اولاً یوں کہ اگر وقوف سری جو "بہ اعتبار نوعیت نبی کے تجربے سے مختلف نہیں ہے" احتمال خطا سے بری نہیں نہیں ہے تو وحی محمدی [یا کوئی اور وحی خداوندی] بھی احتمال خطا سے بری نہیں ہوگی۔ دوسری طرف یہ دیکھیے کہ اگر دونوں تجربے یا

دونوں واردات نوعیت اور کیفیت میں یکساں وہم جنس ہیں تو تنقیدی نظر سے جائزے کا اطلاق واردات نبوی پر بھی ہوجائے گا۔ اصول تفریق کے تحت اس کا حل یہ تھا کہ انبیاء کی وحی اور وقوف سری کے تمام مظاہر کے درمیان ایک نوعی فرق مانا جائے تا کہ ان کے مراتب الگ کر کے ان کی شرائط اور تقاضے بھی الگ کیے جاسکیں نیز یہ بات بھی پیش نظر رکھی جائے کہ خرق عادت یا غیر معمولی اور مافوق الطبیعی تجربات گو ایک ممکن چیز ہیں مگر ان کے امکان یا ان کے وقوع سے صرف اسی درجہ وجود کے مظاہر کا ثبوت فراہم ہوسکتا ہے یعنی Psychic اور Occult کے وجود کا۔ اس سے اقلیم روحانی سے تعلق کی ضمانت میسر نہیں آتی نہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس نوع کے تجربات کا حامل انبیاء کی طرح وحی خداوندی سے سرفراز ہورہا ہے اور خدا سے ہم کلام ہے۔ اگر یہ فرق نہ مانا جائے تو عام آدمی کے لیے وحی پر عقیدہ رکھنے کی ضرورت ساقط ہوجائے گی اور شریعت محمدیہ بھی انسانی تجربات کی ذیل میں ایک تجربہ بن جائے گی جس کے ردوقبول کا حق عقل استقرائی کو حاصل ہوگا، اور ماوراء الطبیعی جہت سے کٹ کر نبوت محمدیہ اور ختم نبوت ہر دو صرف عقلی قدر و قیمت کی کمزور بنیاد پر تسلیم کے لیے پیش ہوں گے۔

پہلے اشکال کو رد کرنے کے لیے علامہ نے قرآن سے استدلال کیا ہے۔ اس استدلال کا منطقی قضیہ یہ ہے کہ واردات باطنی میں احتمال خطا کے باوجود اسے بطور ایک ذریعہ علم کے رد نہیں کرنا چاہیے کیونکہ خود وحی نبوی میں یہ احتمال پایا جاتا ہے۔ [اقبال وحی نبوی میں امکان خطا تسلیم کرتے ہیں تاکہ مخاطب کی ذہنی سطح کو اپیل کیا جاسکے، اس کے لیے وہ قرآنی آیت سے استدلال بھی کرتے ہیں جب کہ قرآن کی کسی آیت سے ایسا استدلال ممکن ہی نہیں ہے، یہ اقبال کی بہت بڑی غلطی تھی جس سے انہوں نے رجوع کرلیا تھا، ساحل] اس استدلال میں جو سقم ہے اس سے ہم یہاں تعرض نہیں کررہے۔ ہمیں اپنے پیش کردہ نکتے کی فکری توسیع کے طور پر عرض کرنا ہے کہ علامہ کو اپنے طریق استدلال کے منطقی نتیجے کے طور پر پیدا ہونے والے بعض اشکالات کا بخوبی اندازہ تھا۔ انہیں معلوم تھا کہ جب وقوف سری کو اور وقوف مذہبی کو عام انسانی تجربے کے زمرے میں شمار کیا جائے گا تو اس سے اگرچہ حسیت پرستی میں گرفتار مخاطبین کو وحی کے ممکن ہونے پر دلائل سے قائل تو کرلیا جائے گا مگر ساتھ ہی وہ اساسی امتیازات بھی منہدم ہوجائیں گے جو عام انسان کے معمول بہ حسیاتی، روانی اور اختباری تجربات اور تنزیلات زبانی کے وصول کرنے والے خاص کی حجیت اور صداقت پر وارد ہونے والے اس اشکال کو سامنے رکھتے ہوئے اور صاحب وحی کے تجربے کا عام انسانی تجربے سے امتیاز از سرنو قائم کرنے کے لیے علامہ نے خطبہ اول کے آخر میں اور دیگر مقامات پر بھی اس ممکنہ حل کی طرف اشارہ کیا ہے:۔

ہم برابر یہ ثابت کرنے کی کوشش کررہے تھے کہ مذہبی واردات کی حیثیت دراصل ایک کیفیت احساس کی ہے جس میں دوسروں کے سامنے بطور تصدیقات ہی کے پیش کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اگر کسی تصدیق کے متعلق جو یوں تو ہماری دسترس سے باہر ہے، یہ دعویٰ کیا جائے کہ اس سے ہمارے محسوسات و مدرکات کے ایک خاص عالم کی ترجمانی ہوتی ہے تو ہمیں یہ پوچھنے کا حق پہنچتا ہے کہ اس کی صحت کا ثبوت کیا ہے یعنی کیا ہمارے پاس

کوئی ایسی آزمائش موجود ہے جس سے اس کے حق و باطل کا امتحان کیا جا سکے؟ یا اگر فرض کیجیے ان تصدیقات کی صحت کا دار و مدار کسی شخص کے ذاتی مشاہدات پر ہوتا تو اس صورت میں مذہب کا حلقہ بھی صرف چند افراد تک محدود رہ جاتا۔ لیکن خوش قسمتی سے ہمارے پاس بعض ایسی آزمائشیں موجود ہیں جو ان آزمائشوں سے مختلف نہیں جن کا اطلاق علم کی دوسری اصناف پر ہوتا ہے اور جن کو ہم عقلی اور عملی معیارات سے تعبیر کریں گے عقلی معیار تو عبارت ہے اس ناقدانہ تعبیر سے جس میں ہم اپنے محسوسات و مدرکات کی تحقیق کسی پہلے سے قائم شدہ مفروضے کے ماتحت نہیں کرتے بلکہ جس سے بالعموم یہ دیکھنا مقصود ہوتا ہے کہ اس تعبیر کی انتہا کیا فی الواقعہ اسی حقیقت پر ہوتی ہے جس کے انکشاف میں مذہبی مشاہدات ہماری رہنمائی کرتے ہیں، لیکن عملی معیار باعتبار نتائج ان پر حکم لگاتا ہے۔ اول الذکر سے فلسفی کام لیتے ہیں، مؤخر الذ سے انبیاء آئندہ خطبے میں ہم عقلی معیار ہی سے کام لیں گے۔ [ص ۲۶ تا ۲۸]

[اقبال نے یہاں نبوت اور فلسفے کے مقاصد کو یکساں قرار دیا ہے جو درست نہیں، ساحل]

عالم اسلام مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے:

اقبال کہتے ہیں کہ تاریخ حاضرہ کا سب سے زیادہ توجہ طلب مظہر یہ ہے کہ ذہنی اعتبار سے عالم اسلام نہایت تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اس تحریک میں بجائے خود کوئی خرابی نہیں کیونکہ جہاں تک علم وحکمت کا تعلق ہے مغربی تہذیب دراصل اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہلوؤں کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ لیکن اندیشہ یہ ہے کہ اس تہذیب کی ظاہری آب و تاب کہیں اس تحریک میں حارج نہ ہو جائے اور ہم اس کے حقیقی جوہر، ضمیر اور باطن تک پہنچنے سے قاصر رہیں۔ **[مغربی تہذیب کو اسلامی تہذیب کے بعض پہلوؤں کی توسیع یافتہ شکل قرار دینا معذرت خواہانہ جدیدیت ہے، مغرب اور اسلام دو الگ اقالیم ہیں، مغرب کو اسلام کی توسیع کہنا ایک غیر عاقلانہ طرز ہے، ساحل]**

آئین اسٹائین کے نظریے نے کائنات کو ایک نئے روپ میں پیش کر دیا ہے اور ہم محسوس کر رہے ہیں کہ اس طرح ان مسائل پر بھی جو فلسفہ اور مذہب میں مشترک ہیں نئے نئے زاویوں کے تحت غور کرنا ممکن ہو گیا ہے لہٰذا اگر اسلامی ایشیا اور افریقہ کی نئی پود کا مطالبہ ہے کہ ہم اپنے دین کی تعلیمات پھر سے اجاگر کریں تو یہ کوئی عجیب بات نہیں۔ **[پس جدید فلسفہ سے مابعد الطبیعاتی سوالات خارج ہوگئے اور موت پر غور و فکر بھی تقریباً ختم ہو گیا، آئن اسٹائن سائنس کو کوئی روحانیت نہیں دے سکا، ساحل]**

اقبال کہتے ہیں کہ اگر قوم کے زوال و انحطاط کو روکنا ہے تو اس کا یہ طریقہ نہیں کہ ہم اپنی گزشتہ تاریخ کو بے جا احترام کی نظر سے دیکھنے لگیں، یا اس کا احیا خود ساختہ ذرائع سے کریں۔

اسلام کی نئی مابعد الطبیعیات کا ارادہ:

علامہ کو اپنی شخصیت کی عبقریت اور صلاحیتوں کا شعور ہے۔ وہ اپنی قوم کو ایک نیا تحرک اور قوت عمل عطا

کرنے کے لیے اسلام کی فکر دینی کی اس طرح تعبیر نو کرنا چاہتے ہیں کہ وہ ایک نئی مابعد الطبیعیات، نئے علم کلام کی صورت اختیار کرلے اور مندرجہ آیت قرآنی کے ایک زندہ تجربے کا امکان پیدا ہو جائے۔''ماخلقکم ولا بعثکم الاکنفس واحدۃ''

مذہب اور علم دونوں انسانی اقدار ہیں: سہیل عمر

علامہ اپنے خطبات الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کے ذریعے مذہب کا ایسا ہی تصور پیش کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے لیے جو منہاج انہوں نے اختیار کی وہ اسلام اور علوم جدیدہ (مابعد الطبیعیات اور سائنس) کے درمیان تطبیق کے عمل سے عبارت ہے کیونکہ مذہب اور علم دونوں انسانی اقدار ہیں [سہیل عمر کا یہ موقف بالکل غلط ہے، مذہب کو انسانی قدر قرار دینا عجیب بات ہے، ساحل] اور ان میں اگر تطبیق نہ ہو تو دونوں کو پہلو بہ پہلو قبول کرنا ممکن نہ ہوگا۔ ان میں بظاہر تضادات نظر آتے ہیں، مثلاً انسانی اختیار و آزادی ارادہ، حیات بعد الممات، وجود خداوندی جیسے تصورات پر مذہب کی بنیاد ہے۔ حسیت پرست مابعد الطبیعیات ان تصورات کو صرف افادی حیثیت کا حامل سمجھتی ہے۔ وحی مذہب کی اساس ہے۔ اسے نفسیات خود فریبی یا نظری مغالطہ قرار دیتی ہے اور اس کے وصول کرنے والے کو دماغی مریض بتاتی ہے۔ تخلیق از عدم مذہب کی بنیادی بات ہے۔ علم حیاتیات اسے رد کر کے اس کی جگہ فرضیہ ارتقاء پیش کر دیتا ہے۔ عبادت اور دعا کی تاثیر کو کلاسیکی طبیعیات اس لیے ناقابل قبول کہتی ہے کہ یہ میکانیکی تعلیل کی کسوٹی پر پوری نہیں اترتی۔

مذہب اور سائنس میں ہم آہنگی کا دعویٰ:

علامہ اس بات کو لے کر آغاز استدلال کرتے ہیں کہ کلاسیکی طبیعیات نے اپنی بنیاد ہی پر تنقید شروع کر دی ہے۔ اور اس تنقید کے نتیجے کے طور پر وہ مادیت پرستی جو اس طبیعیات سے لازم و ملزوم سمجھی جاتی تھی اٹھتی جا رہی ہے اور وہ دن دور نہیں ہے جب ''مذہب اور سائنس میں ایسی ایسی ہم آہنگیوں کا انکشاف ہوگا جن کا ہمیں گمان ہی نہیں۔'' [اقبال کی پیش گوئی درست ثابت نہیں ہوسکی، مذہب اور سائنس میں کوئی ہم آہنگی نہیں ہوسکی، جدید سائنس خواہش نفس کے الٰہ کی پرستش کا نام ہے، اس کا روحانیت مذہب سے کیا تعلق ہے، سائنس خواہش نفس کی پرستش کا مذہب بن گئی ہے. سائنس نے فلسفے سے تعلق ختم کر لیا ہے اور مابعد الطبیعیاتی سوالات بھی پس جدیدیت فلسفے سے خارج ہوگئے ہیں، ساحل]

مذہب فلسفہ اور سائنسی علم میں کوئی تضاد نہیں، اقبال:

یہیں سے مذہب اور علم جدید میں تطبیق کے امکان کا جواز پیدا ہوتا ہے۔

علامہ نے اول الذکر راہ اپنائی۔ اس راہ عمل کا مضمر مقدمہ یہ تھا کہ مذہب اور علم جدید (فلسفیانہ اور سائنسی علم) کا مسئلہ، مسئلے کا حل اور ہدف و مقصد ایک ہی ہیں۔ جہاں ان میں تناقضات یا اختلافات ہوں وہاں ان کو تطبیق دینا چاہیے۔ اب ہمیں مختصراً یہ دیکھنا چاہیے کہ موارد اختلاف و تضاد کیا ہیں اور کیوں پیدا ہوتے ہیں۔

ساحل اکتوبر ۲۰۰۶ء

[اقبال کا یہ مفروضہ جدید سائنس اور پس جدیدیت فلسفے نے غلط ثابت کر دیا ھے، مذھب فلسفے اور سائنس کو یکساں سطح پر برتنا عجیب رویہ ھے، ساحل]

ہر مقولہ اپنی جگہ نامکمل ہوتا ہے اور کلیت فکر کے تقاضے پورے نہیں سکتا چنانچہ جب ان مقولات کو جوجزوی صداقت ہیں، حتمی صداقت اور اصول توجیہہ بنایا جائے اور ان دائروں یا اقالیم پر ان کا اطلاق کیا جائے جہاں ان مقولات سے نہیں بلکہ دوسرے مقولات سے توجیہہ ممکن ہے تو پھر خلط مبحث اور فساد فکر کا آغاز ہو جاتا ہے۔ یہ طبعیات، حیاتیات، نفسیات، اخلاقیات، جمالیات، منطق اور الہیات سب علوم کا رجحان ہے۔ ہر شعبہ علم اپنے اپنے مقولات کی بنیاد پر ایک مابعد الطبیعیات کی تشکیل کرنے کی کوشش کرتا ہے اور ان بنیادی امتیازات کو مسمار کرنے لگتا ہے جو ان مقولات کے ذریعے توجیہہ پذیر نہیں ہو سکتے، مثلاً ایک ماہر طبیعیات اپنے فکری مقولات کے جوش اطلاق میں یہ سوچنے لگتا ہے کہ ان کا دائرہ اطلاق حقیقت من حیث الکل پر محیط ہے، طبیعیات کی اقلیم سے باہر بھی ان کے اطلاق کا جواز ہے اور اس طرح مادیت پرستی کے نظریے پر آ پہنچتا ہے۔ مادیت پرستی از خود حرکات کو میکانیکی حرکات تک محدود کر دیتی ہے اور نامیاتی اور روانی (نفسیاتی) مظاہر کے اساسی اور جوہری خصائص کا انکار کر دیتی ہے۔[ص ۳۵-۳۶]

فلسفہ و مذہب کا مقصود علم ایک ہے: دونوں کا منہاج علم وجدان ہے

تشکیل جدید کے اس پہلے خطبے کا موضوع ہے فلسفہ اور مذہب کی وحدت: وحدت بہ اعتبار مقصود اصلی۔ علامہ کے کہنے کے مطابق فلسفہ اور مذہب دونوں کا مقصود علم ہے **[پس جدیدیت فلسفے نے اس خیال کی تردید کر دی ھے، زندگی جبلت و جمالیات پر منحصر ھے، مابعد الطبیعاتی سوالات فلسفے کے دائرے سے خارج کر دیئے گئے ھیں، میں کون ھوں؟ کھاں سے آیا ھوں؟ کیا مقصد زندگی ھے؟ لایعنی سوالات ٹھرے، اب آگیا ھوں، اب زندگی کو کس طرح لذت یاب بناؤں، یہ جدید زندگی ھے، ساحل]** اور اس دعویٰ کی دلیل علامہ نے یہ بیان کی ہے کہ دونوں کا مسئلہ مشترک ہے۔ یہ دلیل مزید یہ بھی کہتی ہے کہ نہ صرف مسئلہ مشترک ہے بلکہ اس کے حل کا منہاج بھی مشترک ہے اور وہ ہے وجدان (Intuition)۔

یہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں اس کی نوعیت کیا ہے اور ترکیب کیا؟ کیا اس کی ساخت میں کوئی دوامی عنصر موجود ہے؟ ہمیں اس سے کیا تعلق ہے اور ہمارا اس میں مقام کیا ہے؟ باعتبار اس مقام کے ہمارا طرز عمل کیا ہونا چاہیے؟ یہ سوالات ہیں جو مذہب، فلسفہ اور اعلیٰ شاعری میں مشترک ہیں۔

آغاز استدلال یہ ٹھہرا کہ فلسفے، مذہب اور شاعری کے مسائل یا موضوع و مبحث مشترک ہیں۔ [ص ۴۵][جاری ہے]