علامہ اقبال پر ڈاکٹر عشرت حسن انور کی تنقید کا جائزہ

تنقید بالعموم ایک ادبی اصطلاح متصور ہوتی ہے۔ ادبیات میں تنقید کا وظیفہ اور حدود کیا ہیں؟ یا وہ کیا شرائط ہیں جن پر فنون لطیفہ کی تنقید مبنی ہوتی ہے؟ اسکا ادراک اس میدان سے وابستہ افراد کو ہو گا۔ مگر تنقید کا ایک تصور فکریات میں بھی موجود ہے جہاں تک فکریات میں تنقید کا تعلق ہے تو یہ انتہائی اہم اور مشکل فریضہ ہے۔ اس ذمہ داری میں آپ اپنے خیالات سمیت اس قدر آزاد نہیں ہوتے کہ اپنے عمل میں دوسروں کے شعور کو شامل کرنے کی ضرورت ہی محسوس نہ کریں۔ آپ کو پہلے اپنے موقف کو صاف اور واضح الفاظ میں بیان کرنا ہے اور اپنے موقف کی صداقت کے لیے دلائل فراہم کرنے ہیں جب آپ زیر بحث موضوع کی کلی صورت گری کر لیتے ہیں تو اس معیار کے اطلاق سے غلط تصور کو رد کرتے ہیں اور صحیح تصورات کی نشاندہی کرتے ہیں گویا فکریات میں تنقید کا وظیفہ فقط دوسروں کے تصورات کے داخلی نقص کی نشاندہی تک محدود نہیں بلکہ زیر بحث موضوع کے بارے میں اپنے نظریے کا ایجابی اور سلبی تعین بھی آپ کے ذمہ ہیں۔ اس لحاظ سے فکریات میں تنقید ایک منظم فکر کا نام ہے اور محض خیال پردازی کو تنقید نہیں کہا جاتا۔

فکر جدید میں تنقید کے فن کو بطور منظم فکر جرمن مفکر کانٹ نے پیش کیا ہے فکر انسانی کے ارتقاء کے منطقی عمل میں کانٹ کے کام کی اہمیت یہ ہے کہ وہ **تحکمیت** اور تشکیک کی جدلیت میں تطبیق کا درجہ رکھتا ہے۔ ماقبل کانٹ فکر پر **عقلیت** یا **حسیت** کا غلبہ تھا عقلیت اور **حسیت** بطور منہاج جستجو معروض الاصل (Object Oriented) ہیں اپنی اس غیر شعوری مجبوری کے باعث' عالم خارجی کے بارے میں یہ سوال کہ کیا ہے؟ جواب میں ذریعہ عقل ہوتا ہے یا حواس۔ عقل ذریعہ علم حقیقت ہو تو **عقلیت** (Rationalism) وجود میں آئی ہے۔ **عقلیت** کا دعوی ہے کہ عقل نظری ادراک حقیقت کا واحد با اعتماد ذریعہ ہے۔ مگر مدرکات عقل اپنے خصائص کے باعث ان مقدمات اور نتائج کو بطور حقیقت قبول کرتے ہیں جو بسیط ہوں کلی ہوں اور وراء زمان و مکان ہوں وغیرہ اس لیے عقل کے ذریعہ علم حقیقت ہو جانے پر عقیدیت یا **تحکمیت** (Dogmatism) جس کا انحصار منطقی صحت اور ربط

پر ہوتا ہے سامنے آتی ہے ۔ اس منہاج کے برعکس حسیت ہے جس کا بنیادی اصول یہ ہے کہ عقل نہیں بلکہ حواس واحد ذریعہ علم حقیقت ہیں ۔ اب چونکہ مدرکات حواس کے خصائص مدرکات عقل کے بالکل برعکس ہوتے ہیں اس لیے عقلیت اگر تحکمیت ہے تو حسیت کی انتہا تشکیک میں ہوئی ہے ۔ فکر جدید میں مذکور ماقبل کے نمائندہ مفکر ڈیکارٹ' اسپائی نوزا اور لائبنز' ہیں ۔ جن کے نتائج فکر نہ صرف ایک دوسرے کی تائید نہیں کرتے بلکہ ایک دوسرے کی تردید کرتے ہیں ۔ اور موخرالذکر کے نمائندہ مفکر ۔ لاک ' برکلے اور ہیوم ہیں ہیوم نے عقلیت پر جو زد لگائی ہے وہ تاریخ فکر میں عدیم النظیر ہے ۔ اگرچہ غزالی اور ہیوم کے نتائج فکر میں مماثلت ہے تاہم ہر دو کے فکری محرکات مختلف ہیں ۔ ہیوم کا نقطہ نظر خالصتاً علمی ہے جبکہ غزالی کا خالصتاً مذہبی ہے ۔

عقلیت اور حسیت کی جدلیت سے نجات حاصل کرنے کا واحد راستہ ایک ایسا منہاج جستجو تھا جس میں انسان اپنی آرزو علم کی تکمیل میں واقعی صداقت تک رسائی حاصل کر سکے یہ منہاج جستجو اپنی ماہیت اصلیہ کے اعتبار سے موضوع الاصل (Subject Oriented) ہے ۔ اس میں انسان اپنے قوی ادراک کی نسبت لا محدود یقین یا لا محدود بے یقینی نہیں رکھتا بلکہ محدود اعتماد سے اپنے قوی ادراک کا جائزہ لیتا ہے اور ان کی رسائی کی تحدید کرتا ہے کہ وہ میری آرزو علم کی تکمیل میں کہاں تک معاون ہو سکتے ہیں ۔ یہ منہاج معروضی لحاظ سے تنقید کہلاتا ہے ۔ یہ کانٹ کا منہاج ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ علم میں میرے دونوں قوی ادراک ۔ عقل اور حواس ۔ کام آتے ہیں ' حواس سے علم کا خام مواد فراہم ہوتا ہے اور عقل ان میں کلیت اور لزوم پیدا کرتا ہے ۔ عقل بغیر حواس کے بے معنی تصورات رکھتا ہے اور حواس بغیر عقل کے تصورات کے حیوانی سطح ادراک ہیں علم ان دونوں کی باہمی تالیف سے میسر آتا ہے ۔ گویا تصور حسی کا تصور عقلی کے تحت منظم ہونے کا نام علم ہے ۔ عقلی تصورات مقولات (Categories) ہیں کانٹ نے نہ صرف علم کے معنی متعین کیے ہیں بلکہ وہ یہ بھی دریافت کرتا ہے کہ علم قضیہ مرکبہ وہبیہ ہے یہ کانٹ کی ہی دریافت ہے ۔ کانٹ کا کام واقعتاً تنقید ہے ۔

کانٹ کے بعد ہیگل نے اس سوال کو ایک بار پھر اسی صورت پر لاکھڑا کیا جو ماقبل کانٹ تھی کانٹ نے اپنے نتائج فکر میں مابعد الطبیعیات کے مدلل علم نہ ہونے کو ثابت کیا تھا مگر ہیگل کو مابعدالطبیعیات کے مدلل علم ہونے پر اصرار تھا ۔ کانٹ نے شی فی نفسہ (Dininsen Sick) اور فکر کے مابین یہ فاصلہ قائم کیا کہ وہ شی فی نفسہ ہمارے ادراک سے خارج ہوتی ہے فکر حقیقت کی صورت گری کرتا ہے اور بس ۔ مگر ہیگل نے فکر اور حقیقت کے مابین اس امتیاز کو یہ کہہ کر ختم کر دیا کہ یہ دو نہیں بلکہ عین یک دگر ہیں ۔ مگر ہیگل کو یہ مغالطہ فکر اور حقیقت کے اس امتیاز کے پیش نظر نہ رکھنے سے ہوا جو کہ مدرکات

عقل اور مدرکات حواس کے مابین امتیاز سے پیدا ہوتا ہے ۔ ہیگل اپنے تصورات کی (Richness) کی وجہ سے بہت مشہور ہوا اس کی تحلیل نے کانٹ کو پیچھے دھکیل دیا ۔ مگر انیسویں صدی میں ہیگل اور اس کے پیروکاروں کو اپنے موقف کی حفاظت اس وقت مشکل ہوگئی جب ہیگل ہی کی منہاج پر نتائج میں وحدت میسر نہ آسکی تو ایک بار پھر کانٹ کے فکر کا محتاط مطالعہ کرنا پڑا ۔ اس محتاط مطالعہ نے Neo Kantianism سے Back to Kant کا نعرہ بلند کرایا ۔ اب یہ تحریک جرمنی میں اور دیگر مغربی ممالک میں پورے زوروں پر ہے ۔ مگر کانٹ کے ان مداحین میں بعض کی جان اب تک مابعدالطبیعیات میں اٹکی ہوئی ہے ۔ جنوبی ایشیا میں اس عظیم الشان تحریک فکر کی نمائندگی بیسویں صدی کے عظیم مسلم مفکر ڈاکٹر ظفرالحسن نے کی ۔ آپ کے فکر کو صحیح طور پر سمجھنے اور انتقادی منہاج کو واقعتاً اختیار کرنے والے آپ کے شاگرد رشید ڈاکٹر برہان احمد فاروقی ہیں ۔ ڈاکٹر فاروقی نے اپنے استاد محترم کے کام کو آگے بڑھایا اور عالم اسلام میں ایک عظیم الشان فکر منہاج القرآن کتاب کی صورت پیش کیا

فکریات میں تنقید کی مختصر تاریخ اور تعریف سے آپ کو اندازہ ہو گیا ہو گا کہ تنقید کسے کہتے ہیں ۔ فکر میں تنقید کا وظیفہ حقیقت کا انکار نہیں ہوتا بلکہ حقیقت کے ان معنوں تک رسائی مطلوب ہوتی ہے کہ جس میں وہ صحیح ہیں ۔ گویا انتقادی مفکر کا وظیفہ یہ ہوتا ہے کہ عام آدمی کو حقیقت کی نسبت جو کمزور اعتماد حاصل ہے اس کو اس سطح سے بلند کر کے فلسفیانہ اعتماد تک پہنچا دے ۔

تنقید کے بارے میں اتنا کچھ جان لینے کے بعد ہمارے لیے اپنے موضوع کے متعلق لب کشائی آسان ہو جاتی ہے ۔ زیر نظر موضوع ڈاکٹر عشرت حسن انور کی تنقید کا جائزہ ہمارے لیے دو طرح سے دلچسپی کا باعث ہے ۔ ایک تو یہ ہے کہ علامہ اقبال جنوبی ایشیا میں ہیگل کے منہاج کے نمائندہ مفکر ہیں ۔ علامہ کو مابعد الطبیعیات کے علم مدلل پر اصرار ہے جس کی وجہ وہ حقیقت اور فکر کی عینیت بتاتے ہیں ۔ اور ڈاکٹر عشرت حسن انور ڈاکٹر سید ظفرالحسن کے شاگرد ہیں ۔ تو دیکھنا یہ مقصود ہے کہ آیا وہ اپنی تنقید میں وہ معیار برقرار رکھ پاتے ہیں جو انتقادی منہاج کا امتیازی وصف ہے دوسرا یہ ہے کہ ڈاکٹر عشرت انور نے خود علامہ اقبال کو کیا سمجھا ہے؟ اور ان پر تنقید کرنے سے قبل خود اپنی فکر میں کیا نتائج پیدا کر سکے ہیں ۔

ڈاکٹر عشرت حسن انور نے علامہ اقبال کے جس خطبے کو اپنی تنقید کا موضوع بنایا ہے یا ان کے الفاظ میں اپنے امتحان کا موضوع بنایا ہے ۔ وہ علامہ کے خطبات میں دوسرا خطبہ ہے جو ماقبل خطبے سے مربوط ہے ۔ پہلے خطبے میں علامہ اقبال مذہبی واردات کی نسبت اپنے انداز میں یہ ثابت کرتے ہیں کہ ہر چند کہ ہم مذہبی واردات میں کسی غیر معمولی ' ماورا کی

حقیقت سے دوچار ہوتے ہیں تاہم اس کا ادراک بالکل ویسا ہی کرتے ہیں جیسا کہ بالعموم حقائق خارجیہ کا ادراک کرتے ہیں ۔ اس تجربے میں نفسی التباسات کے در آنے کا اندیشہ ہوتا ہے تو اس کے نتائج کی نسبت یہ شک پیدا ہوتا ہے کہ آیا وہ درست ہیں یا کہ نہیں ہیں ۔ اس اشکال کا حل وہ یہ بتاتے ہیں کہ مذہبی واردات کے نتائج کو دو طرح سے پرکھا جا سکتا ہے ۔ نظری امتحان جو ان کے نزدیک معاصر فلسفے سے ہم آہنگ ہونے سے میسر آئیگا اور عملی امتحان جو ان نتائج کے عالم خارجی میں واقعہ ہو جانے سے عبارت ہے ۔ علامہ اپنے دوسرے خطبے میں یہ ثابت کرتے ہیں کہ معاصر فلسفہ مذہبی واردات کے نتائج سے ہم آہنگ ہے ۔ اس میں علامہ نے فکر اور حقیقت کی عینیت کے موقف کو اختیار کیا ہے ۔

یہاں ایک بات عرض کر دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ میرا موضوع علامہ کے نظریات کی صحت یا عدم صحت نہیں ہے اور نہ ہی اس کو زیر بحث لاوں گا ۔ بلکہ ڈاکٹر عشرت حسن انور کی تنقید کا جائزہ لوں گا اس لیے آپ کو صرف اپنے موضوع تک ہی محدود رکھوں گا ۔

ڈاکٹر عشرت حسن انور نے اپنے مقالے کا عنوان رکھا ہے ۔ علامہ اقبال کے مذہبی واردات کے حاصلات کے فلسفیانہ امتحان کا امتحان ۔ عنوان سے جو باور ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ علامہ نے مذہبی واردات کے نتائج کے فلسفیانہ امتحان میں کہاں تک کامیاب ہوئے ہیں۔ گویا اصل سوال یہ ہے کہ علامہ نے اس خطبے میں جو موقف اختیار فرمایا ہے اس کی قدرو قیمت کیا ہے ۔ بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ فکر اور حقیقت کی عینیت کے درست ہونے یا نہ ہونے کو زیر بحث لایا جائیگا ۔ مگر یہ ایک واہمہ ہی تھا ۔ ڈاکٹر عشرت حسن انور کی تنقید اس درجے تک تو اٹھ ہی نہیں سکی ۔ اب تو تنقید کی حیثیت خیالات کے بے ہنگم تصادم کی ہے ۔ جو ممکن ہے کہ ادبیات میں تنقید متصور ہو سکے مگر فکریات میں اس کو منظم فکر یعنی تنقید نہیں کہا جا سکتا ۔ یہ جسارت میں اس لیے کر رہا ہوں کہ ڈاکٹر عشرت حسن انور کے پورے مقالے میں کوئی ایک نقطہ بھی ایسا نہیں ہے جس کی باقاعدہ تنظیم ممکن ہو ۔ اس کے باوجود ہمیں ان کی تنقید کے مضمرات کو زیر بحث لانا ضروری ہے ۔ اب مقصود یہ ہے کہ علامہ کو انھوں نے کس حد تک سمجھا ہے ؟

ڈاکٹر عشرت حسن انور اپنے مقالے کے آغاز میں دو نکات اٹھاتے ہیں ۔ پہلا علامہ کے خطبے کے عنوان پر ہے ۔ اور دوسرا علامہ کی ایک عبارت کے باہم متناقض ہونے پر ہے ۔ پہلا نقطہ یہ ہے کہ عنوان میں ایسے تین تصورات ہیں جن کے باہمی ربط کو بیان کرنا ضروری تھا ۔ یعنی مذہبی واردات ایک ' اس کے حاصلات دو اور فلسفیانہ امتحان تین ۔ اب چونکہ علامہ یہ ربط بیان نہیں کر سکے اس لیے وہ مذہب کے بارے میں ایک "کلی تناظر" (Universal Vision) قائم کرنے میں ناکام ہو گئے ہیں ۔ ڈاکٹر عشرت حسن کے نزدیک یہ کلی تناظر مختلف ادیان کو زیر بحث لانے میں مضمر ہے ۔

ہماری گزارش یہ ہے کہ یہ علامہ اقبال کی عبارت کی ایک ایسی تحلیل ہے جس میں الفاظ اپنی معنویت کھو چکے ہیں ۔ بے معنی الفاظ کو اپنے مفاہیم میں استعمال کرنا اور اس کے مطابق دوسروں کے نہ ہونے کا دعوی امتحان تو نہیں ہے ۔ اسے آپ کچھ نام دے سکتے ہیں مگر علامہ کے امتحان کا امتحان الفاظ کی تحلیل میں ہرگز نہیں ہو سکتا ۔

پھر وہ کلی جو جزئیات کے مجموعے سے تشکیل پائے ڈاکٹر عشرت حسن انور کے لیے قابل فہم ہو سکتی ہے ورنہ کلی جزئیات کے مجموعے سے نہیں بنتی بلکہ وہ عقلی ادراک ہے جو جزئیات سے منتزع ہوتی ہے ۔ اور ایک اصول کی حیثیت رکھتی ہے ۔ یہ اصول کلی کہلاتا ہے ۔ کلی کے ادراک کے لیے جزئیات کی کثرت درکار نہیں ہوتی ہے ۔ اب چونکہ مذہبی واردات ہونے نہ ہونے کا سوال یہاں زیر بحث نہیں ہے بلکہ اس حقیقت کو تسلیم کر لیا گیا ہے ۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا وہ صحیح ہے ؟ اس سوال کے جواب کے لیے علامہ دو آزمائش بیان کرتے ہیں ۔ اور چونکہ آزمائش ایک واقعی خارجی معیار ہے جس کا انکار کسی طور پر ممکن نہیں تو یہ مذہبی واردات جب ہو ۔ جہاں ہو اور جسے ہو اس کی صحت کو اس آزمائش سے پرکھا جا سکتا ہے ۔ یہ تناظر کلی نہیں ہے تو اور کیا ہے ؟

ڈاکٹر عشرت حسن انور کا دوسرا نقطہ یہ ہے کہ علامہ کا بیان باہم متناقض ہے یہ بیان مذہبی واردات کے بارے میں ہے ۔ عبارت یہ ہے ۔ علامہ فرماتے ہیں مذہبی واردات کی نسبت میرے غور و فکر کا نتیجہ یہ ہے کہ یہ اپنی ماہیت اصلیہ کے لحاظ سے بہرحال ایک کیفیت احساس ہی ہے جس میں شعور کا عنصر موجود ہوتا ہے اور جس کا ابلاغ دوسروں تک ناممکن ہے الا بہ شکل قضایا ۔

ڈاکٹر حسن انور کہتے ہیں کہ علامہ ایک طرف یہ کہتے ہیں کہ اس کا ابلاغ دوسروں تک ممکن نہیں ہے اور پھر کہتے ہیں قضایا کی صورت میں ممکن ہے ان کے خیال میں یہ تناقض ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر عشرت حسن انور نے علامہ پر اعتراض کرنے کی قسم کھا رکھی ہے ۔ ڈاکٹر صاحب کو اگر اس حقیقت کا علم ہوتا کہ دو بار نفی کو اثبات مستلزم ہوتا ہے۔ اور یہاں لفظ الا یا Except حرف استثناء ہے جو اپنے ماقبل کی سلبی حیثیت کی نفی کر رہا ہے ۔ تو یہ تناقض کہاں ہے بلکہ یہ تاکید کلام کی صورت ہے پھر یہ سوال کہ احساس کا انتقال قضایا میں کیسے ممکن ہے ؟ اس قدر عبث ہے کہ حیرت کرتے ہوئے بھی ندامت ہوتی ہے ۔ اگر احساس کا ابلاغ ممکن نہ ہو تو میرے سامنے موجود اشیاء اور میرا دوسرے انسانوں سے تعلق اور کلام ، علم ، اخلاق ، آرٹ اور مذہب ان میں سے کچھ بھی باقی نہیں رہتا ۔ عالم خارجی کا وجود میرے لیے محسوس ہی تو ہے۔ میری حس باصرہ سے مجھے دیکھنے کا احساس ہوتا ہے اور حس سامعہ سے سننے کا احساس ہوتا ہے وغیرہ ۔ اب اگر احساس کا ابلاغ ممکن نہ ہو تو میرا آپ سے اور آپ کا مجھ سے جو تعلق ہے سواء فہب کے کچھ نہیں رہتا ۔ علامہ نے اسے

کیفیت احساس (State of Feeling) کہا ہے تو اس لیے کہ وہ پہلے اس تجربے کی نسبت یہ دعوی کر چکے ہیں کہ وہ ہمارے عام تجربات سے مختلف نہیں ہے اب اگر یہاں پر State of Feeling کے کوئی غیر معمولی معنی ہوں تو اسے عام تجربات میں کس طور پر شامل نہیں کیا جا سکتا۔ اس تجربے میں وہ حقیقت جس سے ہم دوچار ہوتے ہیں وہ غیر معمولی ہے اس کے تعلق میں ہمارا عمل غیر معمولی نہیں ہوتا۔ اور اگر مذہبی واردات میں ہمارا عمل اور وہ حقیقت جو ہمارے تجربے کا موضوع ہے غیر معمولی اور ماورائی ہو جائیں تو ایک طرف اس تجربے کے معمولی ہونے کی نفی ہے تو دوسری طرف اس عمل پر لفظ تجربے کا اطلاق کسی طور پر ممکن نہیں رہتا ہے۔ کیونکہ تجربے کا تصور محسوس کے معقول ہونے کا نام ہے محض معقولیت معقول (Mere Conceiving) تجربہ نہیں کہلاتا

ڈاکٹر عشرت حسن انور علامہ اقبال کے آخری خطبے کو زیر بحث لاتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ایک طرف تو وہ فلسفیانہ معیار کو پیش کرتے ہیں اور دوسری طرف یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ جو Is Religion Possible ۔ کیا مذہب کا امکان ہے؟۔ ان کے خیال میں یہ خطبہ دیگر خطبات کتاب سے مربوط نہیں ہے۔ حیرت ہے کہ اگر علامہ کے بقول فلسفے کا وظیفہ ہر تحکم اور ادعا پر مبنی تصور کی نسبت شک سے دیکھنا ہے اور اگر مذہب زیر بحث ہو تو اس تشکیک کی انتہا یہ ہوگی کہ مذہب کی حقیقت پر شک پیدا ہو اور اس شک کے ذریعے حقیقت کماحقہ تک رسائی ہو تو یہ فلسفیانہ انکوائری ہوگی۔ علامہ نے فلسفیانہ معیار کے لیے یہ سوال بالکل ٹھیک اٹھایا ہے حیرت یہ ہے کہ اس فلسفیانہ انکوائری کو ڈاکٹر حسن انور خارج از ربط سمجھتے ہیں۔

اسی آخری خطبے کو زیر بحث لاتے ہوتے ڈاکٹر حسن انور ایک اور سوال پیدا کرتے ہیں کہ علامہ نے آخری خطبے میں مذہبی زندگی کو تین ادوار میں تقسیم کیا ہے ایمان 'شک ' اتصال تو فلسفیانہ امتحان جو علامہ کے خطبے کا موضوع ہے فقط دوسرے دور کے لیے ہو سکے گا۔ اور باقی دو ادوار اس کی گرفت سے باہر ہوں گے۔ یہاں بھی ڈاکٹر صاحب کو ایک زبردست مغالطہ ہوا ہے۔ پہلا یہ ہے کہ وہ مذہبی زندگی اور مذہب فی نفسہ کو عین یک دگر سمجھ رہے ہیں۔ مذہبی زندگی میں اصل عنصر تو ان حقائق سے وابستگی یا دوری سے عبارت ہے جو مذہبی واردات سے میسر آتے ہیں۔ مگر یہاں پر زیر بحث مذہبی زندگی نہیں ہے۔ بلکہ مذہب فی نفسہ ہے کیونکہ سوال یہ ہے کہ کیا مذہب کا امکان ہے؟ تو یہ دیکھنا درکار تھا کہ آیا علامہ اس سوال کا جواب دے پاتے ہیں یا نہیں دے سکے مگر ڈاکٹر حسن انور یہ بنیادی سوال ترک دیتے ہیں اور یہیں سے دوسرے مغالطے کا شکار ہوتے ہیں۔ دوسرا مغالطہ یہ ہے کہ مذہبی زندگی کے دور ثانی کو فلسفیانہ امتحان کا موضوع بنایا جا سکتا ہے جبکہ ماقبل اور مابعد ہر دو ادوار موضوع امتحان نہیں ہو سکتے۔

فلسفیانہ امتحان کی جو احتیاج علامہ اقبال بیان فرما رہے ہیں وہ مذہبی واردات سے حاصل ہونے والے ان نتائج کے تعلق میں پیدا ہوتی ہے جن کی نسبت ماورائی حقائق کے ادراک ہونے کا دعوی ہوتا ہے ۔ اور یہ سوال کہ ماورائی حقیقت کا واقعی ادراک ہوا ہے یا کہ نہیں ہوا دور ثانی میں نہیں بلکہ دور ثالث میں اٹھتا ہے کیونکہ اس دور میں یہ دعوی سامنے آتا ہے کہ وہ حقائق جو پیغمبر پر بطور وحی منکشف ہوتے تھے وہ ہمارے ادراک بالحواس میں ہیں ۔ اس دعوے کی تصدیق کے لیے امتحان کی ضرورت ہے ۔ اندریں صورت فلسفیانہ امتحان دور ثالث کی احتیاج بنتا ہے۔ نہ کہ دور ثانی تک محدود ہوتا ہے ۔

ایک اور سوال ڈاکٹر عشرت حسن انور یہ اٹھاتے ہیں کہ کس کا مذہبی تجربہ موضوع امتحان ہو گا ؟ تو ہماری گزارش یہ ہے کہ جو کوئی بھی یہ دعوی کرے اور دوسرا سوال یہ ہے کہ یہ امتحان کون کرے گا ۔ تو میری گزارش یہ ہے کہ اگر یہ امتحان ممکن ہے تو میں کروں گا اور آپ کریں گے ۔

اور اب آخر میں ایک اہم سوال جو علامہ کے اس خطبے پر اٹھایا جاتا ہے ۔ یعنی عملی امتحان جس کو علامہ نے پیغمبری کی احتیاج قرار دیا ہے ۔

امر واقعہ یہ ہے کہ علم کلام کی تاریخ میں اپنے عقائد کی نسبت اس قدر دلیرانہ موقف کہیں نہیں ملتا ۔ کہ مذہبی عقائد کے بارے میں یہ موقف اختیار کیا جائے کہ ان کو آزما کر دیکھ لیا جائے ۔ علامہ اس آزمائش کے لیے دو طرح کے امتحان تجویز کرتے ہیں ۔ نظری امتحان فلسفیانہ تشکیک کو رفع کرنے کے لیے ہوتا ہے لیکن اگر فلسفے کا وظیفہ شک ہی ہے تو عملی امتحان اس شک کے رفع کرنے کا سب سے زیادہ موثر ذریعہ ہے اب چونکہ اخلاقی اقدار کے قوت متقدرہ ہونے کی آرزو ہر انسان میں اس لیے پائی جاتی ہے کہ وہ انسان ہے اور مذہب انسان کی اس آرزو کی تکمیل کا ذریعہ ہونے کا دعویدار ہوتا ہے اس لیے اخلاقی اقدار کے قوت متقدرہ ہونے کا نام مذہبی زندگی ہے ۔ اب اگر پیغمبری واردات مذہبی اس حقیقت کی واقعیت کی دعویدار ہو تو پیغمبری وحی کے لیے عملی امتحان کو قبول کر لینا کسی طور پر ناپسندیدہ نہیں ہے ۔ اور چونکہ ہم مذہب کی حیات اور موت کو فقط اس صورت میں دیکھتے ہیں کہ اگر مذہبی عقائد اور اعمال حیات انسانی پر کوئی خوشگوار اثر مرتب کر رہے ہوں تو مذہب زندہ ہے یعنی (Living Religion) ہے اور اگر مذہبی اعمال و عقائد سے حیات انسانی میں کوئی خوشگوار تبدیلی پیدا نہ ہو رہی ہو تو مردہ مذہب (Dead Religion) ہے ۔ اس اعتبار سے زندہ مذہب کو عملی امتحان میں ڈالنا اس کی صداقت کو پرکھنے کا بہترین ذریعہ ہو گا ۔

باقی علامہ کے اس موقف کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے کہ پیغمبر عملی امتحان لیتا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ کی مذہب سے جو وابستگی تھی اسکا تقاضا ہے کہ اس غلط موقف

کو زیادہ اہمیت دے کر نہ اچھالا جائے ۔ اصل بات یہ ہے کہ انھوں نے اپنے علم کلام میں مذہب کی صداقت کے لیے ہمیں ایک اصولی راستہ دکھا دیا ہے یوں بھی فلسفیانہ فکر میں اہمیت اصولوں کی ہوتی ہے اور فروعات یا محتویات پر وقت ضائع نہیں کیا جاتا علامہ کے فکر میں اصولوں کا مطالعہ اور ان کی قدر و قیمت کا تعین اقبالیات میں بڑی اہمیت کا حامل کام ہے ۔ انشاء اللہ اس پر تفصیلی مقالہ پیش کروں گا ۔

ڈاکٹر عشرت حسن انور علامہ پر معترض ہیں کہ انھوں نے پیغمبر کے لیے عملی امتحان کی ضرورت کو ظاہر کیا ہے ۔ چونکہ پیغمبر کے یقین کی نسبت ایک غلط طرز عمل ہے ۔ ہمیں تسلیم ہے مگر ڈاکٹر عشرت حسن انور صاحب نے وحدت ادیان پر جو اصرار فرمایا ہے اس کے مضمرات علامہ کے اس تصور سے کہیں زیادہ خطرناک ہیں ۔ ڈاکٹر عشرت حسن انور کے وحدت ادیان کے تصور سے سب سے بڑی مشکل یہ پیدا ہوتی ہے کہ اسلام مذہبیات کے کلب کا ممبر ہو کر رہ جاتا ہے ۔ کیا اسلام کی نسبت یہ طرز عمل ایمان کا ہو سکتا ہے ؟ نیز اگر ادیان عالم صداقت کے حامل ہیں تو وحی محمدی کی کیا احتیاج رہتی ہے ؟ اور اسی وحدت ادیان کے تصور کے مضمرات پر وقت نظر سے غور کرنے کا نتیجہ یہ ہو گا کہ اسلام کا ختم نبوت کا تصور کھو دے گا ۔ جو اسلام کے ایک بنیادی عقیدے کے منافی بات ہوگی ۔ اس صورت میں ڈاکٹر عشرت حسن انور نے علامہ پر ایمان کی حقیقت کو نہ سمجھ سکنے کا جو الزام عائد کیا ہے وہ خود ان پر بدرجہ اتم صادق آتا ہے ۔

آپ نے ڈاکٹر عشرت حسن انور کی تنقید کے مضمرات اور ان کی قدر و قیمت کا اندازہ لگایا ہو گا ۔ اور آپ نے ہمارے اس دعوے کی صداقت بھی جان لی ہو گی کہ ان کے خیالات کے اس مجموعے کو منظم فکر یا تنقید نہیں کہا جاسکتا ۔ مشکل فقط اتنی ہی نہیں کہ ان کی تنقید معیاری نہیں ہے بلکہ صورت حال اس سے کہیں زیادہ افسوس ناک یہ ہے کہ علامہ اقبال کے خطبے پر تنقید کرنے سے قبل جو Home Work درکار تھا وہ تک کرنے کی زحمت گوارا نہیں کی ہے ۔ جس کے نتیجے میں اقبال پر ان کی تنقید اپنا وزن کھو بیٹھتی ہے ۔

خضر یاسین ، لاہور

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد سے ایم فل اقبالیات کے سندیافتگان

	نام سکالر	موضوع	نگران	سال
۱۔	شاہد اقبال کامران	اقبال، ورسیات پاکستان میں تحقیقی مطالعہ	ڈاکٹر محمد صدیق خان شبلی	۱۹۹۱ء
۲۔	ارشاد احمد شاکر	اقبال اور دو قومی نظریہ فنون اقبال کی روشنی میں	ڈاکٹر محمد ریاض	۱۹۹۱ء
۳۔	عبدالرشید ملک	اقبال کی مسلم لیگ سے وابستگی	ڈاکٹر محمد رشید	۱۹۹۱ء
۴۔	محمد ایوب صابر	اقبال پر معاندانہ کتب کا جائزہ (اردو کتب)	ڈاکٹر محمد صدیق خان شبلی	۱۹۹۱ء
۵۔	نعمت علی کوکب	علامہ اقبال اور پنجاب کے صوفیاء	ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی	۱۹۹۲ء
۶۔	خالد اقبال یاسر	معاصر ادبی تحریکیں اور شعریات اقبال	ڈاکٹر محمد ریاض	۱۹۹۲ء
۷۔	سجاد حسین شاہ	علامہ اقبال پر ۱۹۷۶ء تک مطبوعہ سوانحی کتب کا جائزہ	ڈاکٹر سید معین الرحمان	۱۹۹۲ء
۸۔	محمد عرفان	اقبال اور کشمیر	ڈاکٹر محمد ریاض	۱۹۹۲ء
۹۔	زاہدہ پروین	اقبال کی شاعری میں ہیئت کے تجربات کی روایت	ڈاکٹر انور محمود خالد	۱۹۹۲ء
۱۰۔	خدیجہ یاسمین ملک	اقبال اور سائنس کمیشن	پروفیسر احمد سعید	۱۹۹۲ء