مجلّہ 'فنون' کے فکری مباحث

ڈاکٹر ابرار آبی*

Abstract:

In the literary journal "Fanoon" different ideological debates arise. These debates kept the readers mesmerized. One of these debates came up after the publication of "Iqbal ka Ilm-e- Kalam" by Sayyed Ali Abbas Jalalpuri. Sayyed Ali Abbas Jalalpuri is of the opinion that Iqbal is a scholastic, not a philosopher. He remarked that Iqbal tried his utmost to bring the harmony between religion and modern science. Bashir Ahmad Dar differed with Jalalpuri views. This research article envelops aforesaid debate. In this essay an attempt is made to present a detailed analysis of the debate in the light of the views given by various western philosophers.

بیسوی صدی کے آغاز سے لاہور سے شائع ہونے والے ادبی جریدے 'مخزن' سے لے کر 'فنون' کے اجراء (اپریل ۱۹۶۳ء) تک فکری مباحث جنم لینے کی مختلف صورتیں رہی ہیں۔ کسی فعال ادبی تحریک، یا شخصیت پر کوئی مضمون شائع ہوا تو اس سے اختلاف کی صورت میں کوئی دوسرا نقطۂ نظر سامنے آ گیا اور یوں فکری بحث کی صورت پیدا ہوگئی۔ مثلاً لاہور سے جاری ہونے والے ادبی جریدے ''عالمگیر'' اور ''الکمال'' کی معرکہ آرائی یا پھر ''نیرنگِ خیال'' لاہور جس نے اس ضمن میں خاصی شہرت پائی۔ مثلاً محمد دین تاثیر کے مضامین ''حضرت اصغر گونڈوی اور ادب آموز'' (ستمبر ۱۹۲۶ء)، ''داستان اردو کا ایک باب'' (ستمبر ۱۹۳۳ء)، ''جوش کی شاعری اور نیاز کی لغزشیں'' (اکتوبر

* شعبہ اردو، گورنمنٹ ایمرسن کالج، ملتان

۱۹۳۳ء) نے خاصی گر ما گرمی پیدا کی اور جوابی صورت بھی کچھ کم گرم نہ تھی ۔ پھر ''نیرنگ خیال'' کا ساغر نظامی کے ماہ نامہ ''پیمانہ'' سے ادبی معرکہ قابلِ ذکر ہے ۔ جس کی وجہ یہ تھی کہ ''پیمانہ'' نے اختر شیرانی کے رسالہ ''انتخاب'' کے بارے میں تبصرہ لکھ دیا تھا کہ:۔

''جتنا روپیہ'انتخاب' کی ترتیب وتوسیع میں صرف ہورہا ہے اگر انجمن حمایتِ اسلام میں دے دیا جاتا تو بڑا ثواب ہوتا۔''[۱]

ادبی جرائد میں مباحثے کی ایک اور صورت مدیر کے نام خط سے بھی پیدا ہوتی ہے ۔ جریدے میں شائع ہونے والے کسی مضمون پر کسی قاری نے اپنے خط میں اختلافی رائے کا اظہار کیا اور پھر جواب الجواب کی شکل میں بحث نے جنم لے لیا۔ یہ صورتِ حال کم وبیش ہر ادبی رسالے میں موجود رہی ہے ۔ ہاں امتیاز یہ رہا کہ کچھ مدیر اپنی افتادِ طبع کی بناء پر ان خطوط میں ان کو ترجیح دیتے تھے جن میں تنقید کی نسبت توصیف کا پہلو نمایاں ہوتا ہے ۔ تاہم یہ بھی صورت رہی ہے کہ مدیر نے تنقید کی پرواہ نہ کرتے ہوئے اس خط کو بھی شائع کر دیا جس میں تنقید تو تھی ہی لیکن انداز اتنا شائستہ نہ تھا، لیکن محض کمالِ ظرف کی بنا پر مدیر نے اسے شائع کر دیا اور پھر بحث چل نکلی ۔

کچھ ادبی جرائد میں مباحثے کے لیے ایک عنوان کے تحت کوئی گوشہ مخصوص کر لیا جاتا تھا جس میں زیرِ بحث موضوع پر ادباء اور قارئین کی نگارشات شائع ہوتی تھیں ۔ مثلاً ''ادبی دنیا'' لاہور کا ''مباحث امروز'' اور '' آئینہ عالم'' وغیرہ ۔ اسی سے ملتی جلتی ایک اور صورت کہ ادبی جریدے نے مذاکرے اور مباحثے کا اہتمام کر کے مختلف نگارشات کا حصول ممکن بنایا جاتا تھا۔ مثلاً ''ادبِ لطیف'' لاہور میں ساٹھ کی دہائی کے اولین حصے میں شائع ہونے والے مذاکرے، مباحث اور سوالات پیدا کیے گئے تھے ۔ بقول ڈاکٹر انور سدید:

''انتظار حسین نے ادبِ لطیف کو ایک مخصوص نوع کا تہذیبی رسالہ بنانے کی کوشش کی ۔۔۔۔ چنانچہ اس دَور میں ادبِ لطیف، ادبی اور تہذیبی رویوں کی تجربہ گاہ بن گیا۔ نئے مباحث کی طرح ڈالی گئی اور اختلافی نکتے کو بگوش ہوش سننے پر قارئین اور ادباء کو مائل کیا گیا اِس دَور میں ''مذاکرے'' زیادہ شائع ہوئے ۔[۲]

بحث ونظر کے معاملے میں یوں بھی ہوا کہ ایک ادبی رسالے میں کوئی مضمون یا مقالہ شائع ہوا تو اس سے اگلے شمارے میں یا بعد میں اس سے اختلافی نقطۂ نظر بھی مقالے یا مضمون کی شکل میں سامنے آ گیا اور پھر اس کے جواب میں اوّل الذکر ادیب یا لکھاری نے پھر ایک اور مقالے یا مضمون کی صورت میں اس کی توسیعی صورت پیدا کر دی ۔ یہ انداز بھی کم وبیش ہر ادبی رسالے میں دیکھنے میں آتا ہے اگر چہ مقداری لحاظ سے صورت یکساں نہیں ہے ۔ ان مباحثوں کے محرکات کی طرف جائیں تو ایک طرف جہاں ایک لکھاری اپنی رائے کی صداقت کا دعوے دار

ہےاوراس کا تیقن اس کی تحریر کوتوانائی فراہم کررہا ہے۔تو دوسری طرف اختلاف میں بھی ایک دلیل موجود ہے۔ بحث کی صورت بنتی ہےتو حقائق تک رسائی قارئین یا محقق کے لیے سہل تر ہو جاتی ہے کہ اختلافی نقطۂ نظر سے یا اختلافات میں بسا اوقات ایک ہنگامی کیفیت بھی پیدا ہوتی رہی ہے اور جوش جذبات یا جوش اختلاف میں بسا اوقات ادباء اسلوب کی شائستگی کی حدود سے باہر قدم رکھنے پر آمادہ بھی دکھائی دیتے تھے۔ یا بعض اوقات ایسا ہوبھی جاتا تھا اور فضا خاصی مکدّر بھی ہو جاتی تھی لیکن بحث ومباحثے نے قارئین کو ثمرات زیادہ دیئے ہیں۔

''فنون'' نے اپنی اشاعت کا آغاز اپریل ۱۹۶۳ء سے کیا تو اس کے سامنے مباحث کی ایک بھرپور روایت موجود تھی اگرچہ اس روایت میں کوئی موضوعی یا زمانی تسلسل نہیں تھا جسے فکری شکل دے کر اس کو ایک عنوان دیا جاسکتا۔''فنون'' نے اس روایت سے استفادہ کرتے ہوئے''فکری مباحث'' قارئین اور ادباء کے خطوط اور آراء پر مبنی گوشہ 'اختلافات' اور مذاکروں کی صورت اسے آگے بڑھایا ہے۔ چنانچہ ایک طرف تنقیدی مقالات کی صورت فکری کلچر کو پروان چڑھانے کی مساعی کیں تو آغاز کے کچھ ہی عرصہ بعد یعنی مئی جون ۱۹۶۷ء کی اشاعت سے 'اختلافات' کے عنوان سے ایک گوشۂ مخصوص کر دیا گیا جس میں قارئین اور ادیبوں کے خطوط اور ان کی آراء پر مبنی نگارشات مباحث کی ایک قابلِ ذکر صورت پیدا کرتی رہی ہیں اور بعض اوقات یہ مباحث ایک طغیانی کی صورت میں اختیار کرتے رہے ہیں پھر''فنون'' کی مختلف اشاعتوں میں''مذاکرہ'' کے عنوان سے بحث بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ مثلاً مئی جون ۱۹۶۵ء شمارے میں 'ادیبوں کے مسائل'، اپریل مئی ۱۹۶۴ء، دسمبر ۱۹۶۶ء میں تجریدی مصوری (احمد ندیم قاسمی، حمید اللہ خان، ڈاکٹر سیّد عبداللہ) نومبر دسمبر ۱۹۶۷ء کے شمارے میں ''اقبال کا اصل کارنامہ'' (ابوشہاب رفیع اللہ، ریاض صدّیقی) وغیرہ شامل ہیں۔اسی طرز کا ایک اور سلسلہ 'بحث' کے عنوان سے بھی چلا تھا۔ مثلاً مارچ ۱۹۷۰ء کی فنون کی اشاعت میں شاعری اور عصری تقاضے (یحییٰ امجد، امجد اسلام امجد) مئی جون ۱۹۷۰ء کی اشاعت میں اسی عنوان سے بحث میں فہیم جوزی، ریاض زیدی، رب نواز مائل، اقبال منہاس اور ریاض صدیقی نے شرکت کی۔ بعد میں یہ سلسلہ دسمبر ۱۹۷۰ء، جنوری ۱۹۷۱ء کے فنون کے شمارے تک چلا جسے شمیم نوید مرتب کرتے رہے۔ مختلف ادباء مثلاً زیڈ اے بخاری، حمایت علی شاعر، مظفر علی سید، جوش ملیح آبادی، فیض احمد فیض، صادقین، ضمیر علی بدایونی، ممتاز حسین، سبط حسن، مجتبیٰ حسین، عزیز حامد مدنی، الیاس عشقی کے علاوہ دیگر نامور ادباء نے اس بحث میں حصہ لیا۔لیکن اس سلسلے میں اس باب میں ''اقبال کا علم کلام'' کے موضوع پر سید علی عباس جلالپوری، بشیر احمد ڈار کے مابین پانچ اقساط پر مبنی بحث اور سید علی عباس جلالپوری اور محمد ارشاد کے درمیان ''عام فکری مغالطے'' اور جدیدیت کے موضوع پر محمد ارشاد، حسن عسکری، سلیم احمد، آغا افتخار حسین اور جمال پانی پتی کے درمیان ہونے والے مباحث کو

موضوع بنایا کہ ان مباحث نے نہ صرف ''فنون'' کو ایک فکری شناخت دی بلکہ ادب کے طالب علموں کو فلسفیانہ فکر اور اصطلاحات سے روشناس بھی کرایا کہ عام طور پر ادب کا قاری فلسفے کی ادق اصطلاحات پڑھتے ہی بدکنے لگتا ہے لیکن ''فنون'' نے اپنی کاوش سے عام قارئین کے لیے فلسفیانہ اور فکری مشاغل میں گہری دلچسپی پیدا کر دی۔

''فنون'' کے شمارہ جولائی اگست ۱۹۷۳ء میں بشیر احمد ڈار کا ایک مقالہ ''اقبال کا علم کلام ۔ایک تجزیہ'' کے عنوان سے شائع ہوا جس میں سیّد علی عباس جلالپوری کی ''اقبال کا علمِ کلام'' کا ایک تجزیاتی جائزہ لیا گیا تھا۔ اپنے مقالہ میں بشیر احمد ڈار نے لکھا ہے کہ

> ''اس کتاب کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اقبال کی فکر کا عام ڈگر سے ہٹ کر مطالعہ کیا گیا ہے۔ اگرچہ مجھے اس کے بعض مندرجات سے اتفاق نہیں تاہم چوں کہ اقبال کے متعلق ایک ایسا پہلو پیش کیا گیا ہے جو اِس سے پہلے نظروں کے سامنے نہیں آیا تھا اس لیے ایسی کتاب کا شائع ہونا علمی نقطۂ نگاہ سے یقیناً فائدہ مند ہے۔ اس سے بہت سی غلط فہمیوں کا ازالہ ہو سکے گا۔'' [۳]

اپنے مقالے میں مصنف نے اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ اقبال کے متعلق یہ کہہ دینا کہ اقبال دنیائے ادب کا ایک عظیم شاعر ہے ایسی رائے ہے جو غلط فہمی کا باعث ہو سکتی ہے۔ انہوں نے اقبال کے ایام جوانی میں یورپ میں ان کے قیام کے حوالے سے یہ رائے قائم کی ہے کہ اقبال محض ایک شاعر ہی نہیں تھے بلکہ اقبال کا صحیح مقام و مرتبہ متعین کرنے کے لیے ان کی فکر کو پرکھنا ہوگا۔ مصنف کے الفاظ میں ''میرا یقین ہے کہ اقبال کے اس ذہنی انقلاب اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے فکری نظام کی اہمیت مسلمانوں کی تاریخ میں اشعری، غزالی، رومی اور سنائی کے ذہنی انقلابات سے کسی طرح بھی کم نہیں اور اس لیے اس کا مطالعہ بھی اسی روشنی میں کیا جانا چاہیے۔ [۴] بشیر احمد ڈار نے فلسفہ کی تعریف، فلسفہ کی تاریخ اور مختلف فلسفیوں کی آراء کی روشنی میں سیّد علی عباس جلالپوری کی اس رائے سے اختلاف کیا ہے کہ اقبال ایک متکلّم تھے فلسفی نہیں تھے۔ تاہم سیّد علی عباس جلالپوری نے اپنی کتاب ''اقبال کا علم کلام'' میں فلسفہ اور علم کلام کی تعریف میں لکھا ہے:

> ''لفظ فلسفہ یونانی الاصل ہے اور سوفیا (دانش) اور فیلوس (محبت) سے مرکب ہے۔ اس کا معنی ہے دانش سے محبت۔ یہ ترکیب فیثا غورس نے وضع کی تھی۔ شروع شروع میں اس معنی کا اطلاق ہر اُس شخص پر ہوتا تھا جو صاحبِ بصیرت اور خردمند ہو۔ بعد میں جب اہلِ دانش نے اپنے افکار و آراء کو عقلی استدلال کے رنگ میں پیش کرنا شروع کیا تو مدلل علم کو فلسفہ کہنے لگے۔ افلاطون اور اُس کے پیروؤں نے یہ لفظ اسی مفہوم میں استعمال کیا ہے۔'' [۵]

آگے چل کر سیّد علی عباس جلالپوری لکھتے ہیں:

''جدید دَور میں فلسفے کے تین پہلو تسلیم کیے گئے ہیں:

۱۔ تکوین کائنات پر غور کر کے ایک واضح اور مربوط نظامِ فکر پیش کرنا جس میں تضاد اور تناقص نہ پایا جائے۔ نیز حیاتِ انسانی کی غایت و مقصد اور کائنات کے ساتھ اس کے تعلق سے بحث کرنا اور ''خیر وشر'' حیات بعد ممات، جبر وقدر وغیرہ کے مسائل پر قلم اُٹھانا، اسے مابعد الطبیعات یا فکری فلسفہ یا فلسفۂ اول کہا جاتا ہے۔

۲۔ سائنس کے انکشافات کا تجزیہ کر کے انسانی نقطۂ نظر سے اس کی قدر و قیمت متعین کرنا اسے تنقیدی فلسفہ کہا جاتا ہے۔

۳۔ سائنس کے جدید ترین انکشافات کی روشنی میں انسانی معاشرے کی جاندار قدروں اور انقلابی نصب العینوں کا تشخص کر کے انہیں عملی جامہ پہنانے کی دعوت دینا۔ اسے عملی یا جدلیاتی فلسفہ کا نام دیا گیا ہے۔''[٦]

''اقبال کا علمِ کلام'' میں سیّد علی عباس جلالپوری نے فلسفہ اور علمِ کلام میں ایک امتیاز قائم کرتے ہوئے لکھا ہے کہ فلسفہ ایک مستقل آزاد اور مسلسل ذہنی کاوش کا نام ہے جسے کسی مخصوص عقیدے کی حدود اور دائرے میں مقید اور بند نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی فلسفہ کسی مخصوص عقیدے کی توضیح وتشریح کے لیے مخصوص کیا جا سکتا ہے:

''جب عقلی استدلال اور فلسفیانہ تدبر کو چند مخصوص عقائد کی تصدیق و توثیق کے لیے وقف کر دیا جائے تو وہ فلسفہ نہیں رہتا بلکہ علمِ کلام کہلاتا ہے۔''[٧]

علمِ کلام کی تعریف کرتے ہوئے سیّد علی عباس جلالپوری کا خیال ہے:

''علمِ کلام کیا ہے؟ پہلے عقیدہ رکھنا پھر غور وفکر کرنا۔ جو شخص آزادانہ غور وفکر کے بعد کوئی عقیدہ اختیار کرے وہ متکلم نہیں رہے گا فلسفی کہلائے گا۔''[٨]

فلسفہ اور علمِ کلام کی تعریف اور ان دونوں میں ایک امتیاز قائم کرنے کے بعد سیّد علی عباس جلالپوری اقبال کی طرف آتے ہیں۔ اقبال کے سیّد نذیر نیازی کو ایک خط اور تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ کے دیباچے کو حوالہ بنا کر وہ ایک نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اقبال ایک متکلم تھے فلسفی نہیں تھے۔

''اپنے خطبات میں اقبال نے جدید علمی رجحانات اور انکشافات کی روشنی میں الٰہیات اسلامیہ کو از سرِ نو مرتّب کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس لحاظ سے وہ غزالی اور رازی کی طرح ایک متکلم کا فرض انجام دے رہے ہیں۔ غزالی اور رازی نے قدیم فلسفہ نوافلاطونیت اور اسلامی عقائد میں مفاہمت کرنے کی کوشش کی تھی۔ اقبال نے جدید سائنس اور مذہبی مسلمات کی تطبیق کی سعی کی۔''[٩]

ڈاکٹر عشرت حسین کی کتاب Metaphysical of Iqbal سے ایک اقتباس کے ساتھ، خواجہ غلام السیّدین کو اقبال کے ایک مقالہ ''فکرِ اقبال از خلیفہ عبدالحکیم'' سے ایک اقتباس سے اپنی رائے کو مزید باوزن

بتاتے ہوئے سیّد علی عباس جلالپوری ''اقبال کا علمِ کلام'' کے پہلے باب کے آخری پیراگراف کا آغاز ان الفاظ سے کرتے ہیں:

> ''بہ صورت اقبال نے غزالی کی طرح فلسفہ پڑھا تھا اور غزالی ہی کی طرح اسے اپنے موروثی عقائد کی توثیق کے لیے وقف کر دیا اور جدید سائنس اور فلسفے کو مسلمان بنانے کا بیڑا اُٹھایا۔ اس لیے وہ بنیادی طور پر متکلم ہیں۔''[۱۰]

کتاب کے دوسرے باب میں علم کلام کا ارتقا، تیسرے میں اقبال کا تصورِ ذات مادی، چوتھے باب میں اقبال کے نظریہ وحدت الوجود وغیرہ پر بحث کی گئی ہے۔ دیگر ابواب میں اقبال اور تقابل عقل و وجدان، اقبال کے رومانی افکار، تاویلاتِ اقبال، علم الکلام کے اثرات ونتائج اور آخری باب کا عنوان دنیائے اسلام میں خردافروزی کی ضرورت ہے۔

بشیر احمد ڈار نے سیّد علی عباس جلالپوری کے نقطۂ نظر سے اختلاف کر کے استدلال کیا ہے کہ اگر سیّد صاحب کی اس رائے کو تسلیم کر لیا جائے کہ صحیح فلسفہ وہ ہے جو کسی مخصوص عقیدے کی حدود میں مقید نہیں کیا جا سکتا اور وہ کُلّی طور پر آزاد ہوتا ہے تو ان فلاسفہ کے بارے میں کیا کہا جائے جنہوں نے مخصوص مقاصد کو سامنے رکھ کر اپنے فلسفے کی تعمیر کی۔ اس ضمن میں بشیر احمد ڈار نے پہلے سقراط کا حوالہ دیتے ہوئے کہا کہ

> ''مغربی فلسفے کا ابوالد با سقراط ہے۔ اس نے اپنی فکری زندگی کا آغاز ہی اس مقصد کو سامنے رکھ کر کیا اپنے زمانے کے طبعی فلسفہ اور پروٹیگورس جیسے فلاسفہ کے زیرِ اثر جو خلاقی بے راہ روی اور ذہنی انتشار پیدا ہو چکا تھا اُسے دُور کیا جائے۔''[۱۱]

دوسری مثال دیتے ہوئے بشیر احمد ڈار نے ڈیکارٹ کا حوالہ دیا ہے جو سترہویں صدی عیسوی کے اوّل نصف کا آدمی ہے۔ بشیر احمد ڈار کا کہنا ہے کہ یہ وہ زمانہ ہے جب سائنسی ایجادات کا آغاز ہو چکا تھا اور عیسوی کلیسا کی شدید مخالفت کے باعث علماء میں ایسے رجحانات فروغ پا رہے تھے جنہیں لادینی سمجھنا مناسب ہوگا۔ ڈیکارٹ بنیادی طور پر سائنسدان تھا لیکن ذاتی طور پر مذہبی انسان تھا۔ سوالات سامنے یہ تھے کہ کسی طرح دونوں تقاضوں کو پورا کیا جائے۔ بشیر احمد ڈار کا کہنا ہے:

> ''چنانچہ اگر آپ ڈیکارٹ کے فلسفہ کو غور سے دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ اس کا بنیادی مقصد انہی دو تقاضوں میں ہم آہنگی پیدا کرنا تھا۔ خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے اس نے یہ تصور پیش کیا کہ انسان کے ذہن میں چند تصورات فطری طور پر ثبت ہوئے ہیں۔ ان تصورات کو innate ideas کہا جاتا ہے۔ سائنس اور مذہب کے اختلافات کو رفع کرنے کی کوشش میں ڈیکارٹ نے ان دونوں کو بالکل علیحدہ اور آزاد معاملات قرار دیا۔''[۱۲]

اپنی بات کو آگے بڑھاتے ہوئے بشیر احمد ڈار نے سپنوزا، لاک اور ہیوم کے تصورات کا حوالہ دیا ہے اور خیال پیش کیا ہے کہ مذکورہ بالا ان تینوں فلاسفہ نے ایک مقصد کو سامنے رکھا ہے اور وہ یہ ہے کہ لادینی اور الحادی تصورات کا جواز ڈھونڈا جائے۔ سپنوزا نے وجودِ واحد کے تصور میں یہ جواز تلاش کیا اور لاک نے مادہ پرستی اور مادیت کی بنیاد فراہم کر کے کہ مبلغ علم صرف حواس ہیں، یہی کارنامہ سرانجام دیا۔

اس ساری تفصیل سے بشیر احمد ڈار نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ مغربی فلاسفہ نے جو فلسفیانہ کاوشیں کی ہیں انہیں اگر جلالپوری صاحب کی وضع کردہ تعریف کے معیار پر پرکھا جائے تو یا تو یہ فلسفہ نہیں ہوگا اور اگر یہ فلسفہ ہے تو علی عباس جلالپوری کی رائے مبنی بر صحت نہیں ہے۔

> ''اتنی طویل بحث کے بعد کم از کم یہ حقیقت تو واضح ہوگئی کہ مغربی فلاسفہ کی فلسفیانہ کاوشیں کسی طرح بھی آزادانہ نہیں کہلا سکتیں۔ انہوں نے اپنے فلسفیانہ نظریات قائم کیے۔ ان کے استدلال کے لیے شاندار تانا بانا تیار کیا اور لوگوں پر اپنے علم و فضل کا سکہ بٹھایا۔ لیکن یہ تمام کام اُنہوں نے پہلے سے طے شدہ مقصد کے حصول کے لیے کیا۔ وہ ایک عقیدہ رکھتے تھے۔ دینی یا لادینی، اور اُن کا تمام فلسفیانہ استدلال صرف اور صرف اس عقیدے کو ثابت کرنے کے لیے ہوتا تھا۔'' [۱۳]

بشیر احمد ڈار صاحب نے سیّد علی عباس جلالپوری کی علمِ کلام کی تعریف سے بھی اختلافات کرتے ہوئے کہا کہ قدیم و جدید فلاسفہ میں سبھی مفکرین ایسے تھے جن کے سامنے چند مقاصد متعین تھے۔ دینی یا لادینی دفاع دونوں صورتوں میں وہ مقصد پہلے سامنے رکھتے تھے اور بعد میں استدلال کرتے تھے۔ اگر غزالی، رازی اور اشعری متکلّم تھے تو کانٹ، برکلے اور ڈیکارٹ سبھی متکلّم تھے اور جس عمل کو ہم کلام کہتے ہیں وہ بھی فلسفہ کا ایک عمل ہے یا اس کی ایک صنف ہے۔

سیّد علی عباس جلالپوری نے بشیر احمد ڈار کے مذکورہ بالا استدلال سے اختلاف کیا۔ علی عباس جلالپوری کی رائے میں اگر چہ مختلف فلاسفہ نے فلسفے کی تعمیر دینی یا لادینی عقائد کے دفاع میں کی ہے لیکن جب ان کی رسائی حقائق تک ہوئی تو وہ پہلے سے طے شدہ مقاصد یا عقائد سے کنارہ کش ہو گئے خواہ اُن کا عقیدہ کتنا ہی پختہ کیوں نہیں تھا۔

بشیر احمد ڈار کی جانب سے اُٹھائے گئے سوالات پر سیّد علی عباس جلالپور نے ''تنقیحات و تصریحات'' کے عنوان سے جواب دیتے ہوئے کہا کہ

> ''سوال یہ نہیں ہے کہ فلاسفہ مغرب نے فلسفے کو لادینی عقائد کے لیے برتا یا مذہب کے دفاع میں۔ سوال یہ ہے کہ ہر دو صورتوں میں اُنہوں نے عقل استدلالی کو حکم مانا تھا کہ نہیں جس کے وسیلے سے وہ اپنے طے شدہ مقصد تک پہنچے تھے۔ سپنوزا اور ابنِ میمون یہودی نژاد تھے لیکن اُنہوں

نے وحدت الوجود کا ابلاغ کیا جو یہودیوں کے تصورِ ذاتِ باری کے منافی ہے۔ والٹیر، دیدرو، ہیوم، ہولباخ، کندورے عیسائیوں کے گھروں میں پیدا ہوئے لیکن فلسفیانہ غوروتدبر کے بعد اپنے مذہب سے منحرف ہوگئے۔ ذہنی اور اخلاقی دیانت داری کا تقاضا یہی ہے کہ جب فلسفیانہ تدبر کے بعد کوئی مفکر ایسے نتائج اخذ کرے جو اس کے موروثی مذہب کے منافی ہوں تو وہ اپنے مذہبی عقائد سے دست کش ہوجائے۔۔۔۔ دوسری صورت میں اگر فلسفیانہ تدبر اور علمی تحقیق کے بعد ایک شخص پر اپنے مذہب کی صداقت روشن ہوجاتی ہے تو وہ خلوص قلب اور ذہنی دیانت کے ساتھ اپنے مذہب پر کاربند رہتا ہے۔ میں ان دونوں حالتوں میں فلسفے کو آزاد مانتا ہوں۔''[۱۴]

فلسفے کی ایک آزادانہ کاوش کی حیثیت کے نقطۂ نظر پر جو استدلال سیّد علی عباس جلالپوری کا ہے اس سے مزید اختلاف کرتے ہوئے بشیر احمد ڈار کی رائے یہ ہے کہ والٹیر اور ہولباخ وغیرہ کا مذہب سے انحراف غور وفکر کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ اس کے پس پردہ دیگر کئی عوامل ہیں اور وہ عوامل کوئی معتبر نہیں ہیں۔ بشیر احمد ڈار انہی فلاسفہ کی بابت لکھتے ہیں کہ ''میں عرض کروں گا کہ وہ عیسائی گھروں میں پیدا ہوئے مگر زمانے کی عام روش اور دیگر داخلی اور خارجی حالات کے زیرِ اثر یا فیشن کے طور پر وہ مذہب سے باغی ہوگئے۔ خود ہماری آنکھوں کے سامنے ایسے بے شمار واقعات ہیں کہ محض جدیدیت کے شوق میں بھی لوگ مذہب سے باغی ہوگئے اور بڑ ہانکنے لگے کہ ''دیانت داری'' سے انہوں نے ایسا قدم اُٹھایا ہے۔[۱۵] فلسفے کی آزادانہ حیثیت کی بابت بحث یہاں اختتام کو پہنچ جاتی ہے۔

بشیر احمد ڈار نے دوسرا اختلاف علمِ کلام کے آغاز وارتقا کی بابت کیا اور سیّد علی عباس جلالپوری کی اس رائے کو درست نہیں سمجھا کہ

''کلام کی اصطلاح بے شک پہلی صدی ہجری میں بغداد اور بصرہ میں رواج پذیر ہوئی لیکن فلسفہ اور مذہب کی تطبیق کا آغاز باقاعدہ طور پر اس سے کم وبیش چھ سو سال پہلے سکندریہ میں ہوا تھا۔۔۔۔ سکندر اعظم کے سپاہی مشرق کی مہموں سے واپس لوٹے تو وہ مشرق کے سیم ور کے خانوں کے ساتھ تصوف وعرفان کے اُصول وتعلیمات بھی اپنے ساتھ لائے تھے۔ اسی طرح ہیلنی دَور میں یونان کے فلسفے اور مشرق کے عرفان میں امتزاج کا آغاز ہوا۔''[۱۶]

بشیر احمد ڈار کا خیال ہے کہ علوم وفنون کے فروغ کی بابت مغرب کی تصور کشی غلط اور متعصّبانہ ہے اور پہلے تو یونان کے تاریخی پس منظر کی وضاحت ضروری ہے۔ لفظ ''یونان'' جو ہمارے ہاں مروّج ہے وہ آیونیا(IONIA) سے بنا ہے اور آیونیا وہ علاقہ ہے جسے ہم اناطولیہ یا مغربی ایشیا کہہ سکتے ہیں۔ یونانی فلسفہ اسی سرزمین میں پیدا ہوا اور یہیں وہ پروان چڑھا۔ البتہ سقراط اور افلاطون اور ارسطو کے وقت اس فلسفہ کا مرکز ایتھنز تھا۔ ہخامنشی خاندان کی حکومت تمام مغربی ایشیا اور یونان کے یورپی علاقوں پر مدت تک رہی اور اسی وجہ سے ان لوگوں کا میل جول مدتوں

سے مشرقی اقوام سے قائم تھا۔[۱۷]

دوسرے ان کا نقطۂ نظر یہ بھی ہے کہ تصوف وعرفان کے اصول وتعلیمات سکندر کی فتح کے بعد سرمین مشرق سے مغرب پہنچے اور ہیلنی دَور میں یونان کے فلسفے اور مشرق کے عرفان کا امتزاج کا سیّد علی عباس جلالپوری کا تصور غلط ہے۔ درحقیقت یونانی مفکرین بہت پہلے سے تصوف اور عرفان کے معاملات سے بخوبی واقف تھے۔ بشیر احمد ڈار کا کہنا ہے کہ اگر ہم صرف آرفیس (Orpheus) کا مطالعہ کریں تو پتہ چلتا ہے کہ اس نے یونان میں خانقاہیں قائم کی تھیں۔ جب وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ان میں قباحتیں پیدا ہوئیں تو وہاں تعویذ گنڈے، جنتر منتر اور سادہ لوح لوگوں کو لوٹنے کا عمل تیز ہو گیا اور یہ کہ آرفیس کے عقائد سے فیثا غورث اور افلاطون اور سقراط سبھی لوگ متاثر ہوئے۔

بشیر احمد ڈار نے سیّد علی عباس جلالپوری سے اس امر میں بھی اختلاف کیا کہ صوفیانہ خیالات کا ماخذ فلاطینوس کی فکر ہے اور بشیر احمد ڈار کے خیال میں تصوف جہاں کہیں بھی پیدا ہوا اس کے بنیادی تصورات اسی طرح ظاہر ہوئے جیسے فلاطینوس یا دیگر صوفیاء میں۔ مادہ کو منبع شر سمجھنا، روح کو بلند تر حقیقت سمجھنا، رجوع الی اللہ کے تصورات فلاطینوس سے پہلے یونانی مفکرین اور مشرقی فکر میں عام تھے۔ یہاں تک کہ اشراق اور تجلّی کا تصور بھی پایا جاتا تھا۔

بشیر ڈار نے سیّد علی عباس جلالپور سے مزید اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ سیّد علی عباس جلالپور کی یہ رائے خلافِ واقعہ ہے کہ ''دنیائے اسلام میں تحریکِ اعتزال سے عقلی استدلال کا آغاز ہوا۔معتزلہ عقائد میں غور وفکر کی دعوت نہ دیتے اور عقل ونقل یا فلسفہ و مذہب کی تطبیق کو ضروری نہ سمجھتے تو مسلمانوں میں علمی تحقیق کا نشو ونما پانا ممکن نہ تھا۔'' بشیر احمد ڈار کے خیال میں یہ ایسے ہی ہے جیسے یہ سمجھ لیا جائے کہ اگر ارسطو منطق کے اُصول پیش نہ کرتا تو عقلی استدلال کبھی شروع نہ ہوتا۔علم وتحقیق صرف یونانی فلسفے کی اصطلاحات میں پیش کش کا نام نہیں ہے۔بشیر احمد ڈار اور سیّد علی عباس کے مابین اقبال کے تصورِ خدا پر بھی اختلاف ہوا۔سیّد علی عباس جلالپوری کا کہنا ہے:

> ''یہ حقیقت خالی از دلچسپی نہیں کہ اقبال اپنے فکر ونظر کے کسی دَور میں بھی ماورائی نہیں تھے۔شروع شروع میں وہ وجودی سریانی تھے بعد میں ارتقائی سریانی ہو گئے۔اپنے خطبات میں انہوں نے ذاتِ باری کا یہی تصور پیش کیا ہے۔۔۔کہتے ہیں کہ حقیقتِ مطلقہ جو کائنات میں جاری و ساری ہے انائے مطلق ہے۔لیکن ذاتِ باری کے مذہبی تصور کے لیے ضروری ہے کہ خدا کائنات سے ماورا ہو اور شخصی ہو۔شخصیت اور ماورائیت لازم وملزوم ہیں۔ایسی شخصیت کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا جو کائنات میں جاری وساری ہو۔چنانچہ اقبال کا یہ اِدعا کہ انائے مطلق کائنات میں جاری وساری ہے

اجتماع المغائرنہیں ہے۔''[۱۸]

سیّد علی عباس جلالپور اس استدلال سے اختلاف کرتے ہوئے بشیر احمد ڈار کا خیال ہے کہ اقبال کے نزدیک خدا کا کائنات میں جاری وساری ہونا اور دوسری طرف اس کا ایک انفرادی انا ہونا یہ دونوں خدا کی ذات کی حقیقی نوعیت کا اظہار ہیں۔ مذاہب کی تقسیم ماورائی اور سریانی صحیح نہیں کیوں کہ کوئی مذہب مکمل طور پر ماورائی ہے نہ مکمل طور پر سریانی۔ میں عرض کر چکا ہوں کہ اقبال کا نظریۂ خدا کسی طرح بھی سریانی نہیں کہلا سکتا اس کا نظریہ خدا وہی ہے جو توحیدی مذاہب میں موجود ہے یعنی ایک ہی وقت میں سریانی بھی ہے اور ماورائی بھی۔

بشیر احمد ڈار نے سیّد علی عباس جلالپور کے اس جملے پر گرفت کی ہے۔ ''اقبال نے جدید سائنس اور مذہبی مسلمات کی تطبیق کی سعی کی ہے۔''[۱۹] بشیر احمد ڈار کے خیال میں سائنس کا موضوع عالم آفاق ہے اور مذہب کا موضوع انسان اور اس کی نفسیاتی اور ذہنی تربیت تو دونوں میں تطبیق کیسے ہوسکتی ہے۔ ہاں اقبال نے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں اسلام کے بنیادی عقائد کو جدید فلسفہ اور جدید سائنس کی زبان اور اصطلاحات میں بیان کیا ہے۔

''اقبال کا علمِ کلام'' کے چوتھے باب کا عنوان ''اقبال اور نظریۂ وحدت الوجود'' ہے۔ سیّد علی عباس جلالپور نے کلامِ اقبال کے حوالے سے یہ رائے قائم کی ہے کہ اقبال اپنی فکری زندگی کے ابتدائی دَور میں وحدت الوجود کے قائل تھے۔ درمیانی دَور میں وحدت الوجود سے منحرف ہوگئے۔ وحدت الوجود کو بالخصوص اور تصوف کو بالعموم ملت اسلامیہ کے زوال کا ایک اہم سبب سمجھنے لگے۔ وحدت الوجود کے عظیم شارح شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کی تعلیمات کو کفر وزندقہ قرار دیا۔ حافظ شیرازی کے بارے میں رائے کچھ عجیب سی تھی۔ اقبال نے انہیں بھی ''فقیہہ ملت میخوارگاں'' کا لقب بخشا اور حسین بن منصور کو واجب القتل کہا۔ تیسرے اور آخری دَور میں اقبال نے پھر ایک اور موڑ لیا اور فلسفہ مغرب کی پیروی میں خدا کے وجود کے سریان کو ثابت کرنے کے لیے وہ دوبارہ وحدت الوجود سے رجوع لائے۔ وجود شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، بایزید بسطامی، عراقی وغیرہ سے استناد کیا اور حسین بن منصور کو صوفی شہید کہہ کر اس سے استفادہ کرنے کی دعوت دی۔ [۲۰]

سیّد علی عباس جلالپور کے خیال میں شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کا نظریہ وحدت الوجود ایک محکم منطقی نظام ہے جسے عقلی اعتبار سے رَد کرنے کی ہمت آج تک کسی کو نہ ہوسکی۔ شیخ اکبر محی الدین عربی کے استدلال کی وضاحت کرتے ہوئے سیّد علی عباس جلالپوری کا کہنا ہے کہ ابن عربی کے نزدیک (i) قدیم حادث کی علت نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا حادث کا وجود اعتباری ہے حقیقی نہیں۔ حقیقی وجود ذاتِ حق تعالیٰ کا ہے جس کے سبب دنیا کی ہر شے موجود ہے۔ (ii)

جب خدا نے کہا 'کُن' (ہو جا) تو اس کا مخاطب کون تھا۔ اس کے دو جواب ممکن ہیں۔ خدا کا مخاطب خدا کے خارج میں موجود تھا۔ خدا نے اپنی صفات کو مخاطب کیا۔ اگر مخاطب خارج میں موجود تھا تو ظاہر ہے کہ وہ بھی خدا ہی کی طرح قدیم تھا کہ تکوین کائنات سے پہلے موجود تھا۔ اس سے تعددِ قدما لازم آئے گا جو شرک صریح ہے۔ اگر ذات نے اپنی صفات کو کُن کہا تو صفات نے کائنات کی صورت اختیار کر لی اس صورت میں کائنات کو ملت سے متحدالاصل ماننا پڑے گا۔

سیّد علی عباس جلالپوری کے خیال میں ان تصریحات سے وحدت الوجود یا ہمہ اوست کے تین پہلو سامنے آتے ہیں۔ اشراق، اتحاد، سریان۔ اقبال کے ہاں یہ تینوں پہلو موجود ہیں جو اُن کے افکار پر شروع سے آخر تک چھائے ہوئے ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ جب وہ اپنے درمیان کے فکری دَور میں وحدت الوجود سے منحرف ہوئے تو اس وقت بھی کلی طور پر اپنے آپ کو وحدت الوجود سے الگ نہ کر سکے اور ایک وجودی صوفی مولانا رومی سے عقیدت اور پیری مریدی کا رشتہ رکھا۔ دوسری طرف نطشے سے نظریہ خودی مستعار لے کر اس کی تبلیغ کی اور بھول گئے کہ نطشے کا یہ نظریہ وحدت الوجود ہے۔

سیّد علی عباس جلالپور کے ان خیالات کے جواب میں بشیر احمد ڈار نے یہ استدلال اختیار کیا کہ سیّد صاحب نے اقبال کے نظریۂ خدا کو سریانی ثابت کرنے کے لیے وہ تمام حوالے تفصیل سے نقل کر دیئے ہیں جن سے ان کے موقف کی تائید ہوتی ہے لیکن اُن تمام حوالوں کو چھوڑ دیا ہے جن سے ان کے موقف کی تائید نہیں ہوتی۔ [۲۱]

دوسری بات یہ کہ اگر اقبال نے ایک خط میں کہا تھا کہ خصوص میں سوائے الحاد زندقہ کے اور کچھ نہیں تو یہ بات تو سیّد صاحب بھی تسلیم کرتے ہیں کہ شیخ اکبر ابن عربی کی کتابوں میں بے شک ایسے اقوال ملتے ہیں جو اسلامی تعلیمات کے منافی ہیں۔ جہاں تک اقبال کی طرف سے حلاج کی تعریف اور مخالفت کی بات ہے واضح رہے کہ اقبال پہلے منصور کے خلاف تھے کہ وہ اسے وحدت الوجودی سمجھتے تھے لیکن بعد میں انہیں معلوم ہوا کہ وحدت الوجودی بالکل نہیں اس سے انہوں نے اس کی تعریف شروع کر دی۔ مزید کہ بشیر احمد ڈار نے مختلف حوالوں سے یہ ثابت کرنے کی سعی کی ہے کہ مولانا جلال الدین رومی اس طرح وحدت الوجودی نہیں ہیں جس طرح سیّد علی عباس جلالپوری نے انہیں پیش کیا ہے یوں یہ بات بھی زیادہ وزن کی حامل نہیں ہے۔

اقبال کے فلسفی یا متکلم ہونے، علم کلام کے آغاز و ارتقا اور اقبال کے تصورِ خدا اور نظریہ وحدت الوجود کے مباحث کے علاوہ اور بھی متعدد موضوعات ہیں جن پر سیّد علی عباس جلالپور اور بشیر احمد ڈار کی آراء میں اختلاف ہوا۔

تاہم وہ بیشتر موضوعات ایسے ہیں جنہیں مذکورہ بالا مباحث کے ضمنی یا متعلقہ مباحث سمجھنا چاہیے۔ مثلاً مغربی فلاسفہ کے افکار، عقل کی رسائی، اقبال کے حشر اجساد سے انکار، قلب کو صداقت کا سرچشمہ سمجھنا، عباسی دَور میں حکمرانوں کے علمی رجحانات، عہدِ سعادت میں علمِ کلام کی ضرورت، اخوان الصفاء اور معتزلہ کے علمی رویے، اصطلاحاتِ تصوف اور فلسفہ وغیرہ وغیرہ۔ علاوہ ازیں پانچ ابواب یا اقساط کی اس بحث میں تصوف اور علمِ کلام کے مسلمانوں پر اثرات پر بھی مختصر خیالات بھی موجود ہیں۔

بحث خواہ اپنے موقف کی صداقت پر اصرار کی صورت ہو یا دوسروں کی موقف کی نفی کی صورت ہو۔ اگر سچائی کی قبولیت سے معتصف ہے تو اس کے مفید اثرات سے کسی کو انکار نہیں۔ 'فنون' کے صفحات پر جنم لینے والے مباحث کو اس زاویے سے پرکھنے کی کوشش کریں تو ایک صحت مند بحث کا منظر سامنے آتا ہے۔ تاہم کچھ عوامل ایسے بھی ہیں کہ اگر وہ نہ بھی ہوتے تو کوئی حرج نہیں تھا۔ بشیر احمد ڈار اور علی عباس جلالپوری کے مابین 'اقبال کے علم کلام' پر مباحثہ خالصتاً فلسفیانہ معاملہ ہے اور ادب کا ایک قاری بالعموم فلسفیانہ تراکیب کو پڑھتے ہوئے بدکنے لگتا ہے، لیکن 'فنون' اور مدیر 'فنون' کا کمال یہ ہے کہ اس بحث میں ان قارئین کا اشتیاق بھی اتنا ہی شدید تھا جو فلسفے کے بارے ابتدائی اصطلاحات سے بھی واقف نہیں ہیں۔ اس میں سیّد علی عباس جلالپوری اور بشیر احمد ڈار کے اُسلوب اور عام فہم یا سہل اندازِ تحریر کو داد دی جانی چاہیے کہ قارئین ایک قسط پڑھ کر دوسری قسط کے شائع ہونے کے منتظر رہتے تھے۔ اس میں دلچسپی کا عنصر موجود ہونے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ علامہ اقبال جن کے ساتھ ہمیں عقیدت بھی ہے اور شاعر مشرق اور مصور پاکستان ہونے کے لحاظ سے ہمارے لیے تفاخر کا حوالہ بھی ہیں کے بارے میں ایسے زاویے سے سوالات اُٹھائے گئے تھے جن کے بارے میں سوچنا بھی شاید قومی مفاد کے خلاف تصور کیا جاتا تھا۔ ایسے حالات میں علامہ اقبال کے فلسفی ہونے کی حیثیت پر ایسے نقطۂ نظر کا اظہار جو ہمارے بہت سارے تصورات کی عمارت کو منہدم کرنے کا باعث بن جائے، کہاں برداشت ہوسکتا تھا، لیکن 'فنون' نے یہ ذمہ داری نبھائی اور اس بحث کا آغاز کیا اور پھر جب بحث چل پڑی تو قارئین کی گہری دلچسپی نے اس سلسلے کو اور بھی اہمیت دے دی۔ بشیر احمد ڈار اور سید علی عباس جلالپوری کو اپنے اپنے استدلال کی صحت پر کامل اصرار اور اعتماد تھا۔ اس بحث کا مرکزی نقطہ تھا کہ علامہ اقبال کی حیثیت فلسفی کی ہے یا متکلم کی۔ قارئین اس بحث میں تو اپنی گہری دلچسپی کی بناء پر پوری طرح شریک رہے۔

ادب کے عام قارئین کے لیے فلسفہ کی بنیادی تراکیب بھی عام فہم ہونے لگی اور فلسفہ کی ماہیت کے ساتھ ساتھ مغربی فلسفے کا ایک خاکہ ان کے اذہان میں ترتیب پانے لگا، لیکن جب علم کلام کے پس منظر کی بحث نے علمی رنگ کے بجائے علمیت کے اظہار کا روپ دھار لیا تو قارئین بھی ایک طرح کی بیزاری کا شکار ہونے لگے۔ دونوں

اطراف سے جا بجا اور بلا ضرورت فلاسفہ، فلسفیانہ تراکیب اور ان کے غیر ضروری تفصیلی پس منظر کے اظہار نے اس مباحثے کی مرکزیت اور علمی تسلسل کو بھی متاثر کیا۔ اُسلوب کی جس سادگی اور دلپذیری نے قارئین کو اپنی طرف متوجہ کیا تھا وہ بھی بتدریج کم ہوتی چلی گئی جس سے قارئین کی توجہ کا ارتکاز بھی ٹوٹا۔ فریقین کے لہجے میں کہیں کہیں ہلکا طنزیہ رنگ اور کہیں کہیں لطیف شعوری تضحیک کا بھی سامان پیدا کیا گیا، لیکن اس اَمر سے کسی کو انکار نہیں کہ 'فنون' کی اس بحث نے خرد افروزی، فلسفے کی اہمیت، فلسفے کا پس منظر اور ارتقاء مختلف فلاسفہ اور اُن کے نظریات جس خوبصورتی اور ابلاغ سے 'فنون' کے قارئین کو دیئے اس کی مثال کہیں اور نہیں ملتی ہے۔

اب تک تو مباحث کی صورت یہ تھی کہ کسی ایک رسالے میں کوئی مضمون شائع ہوا تو معاصر رسائل میں کسی نے 'جواب آں غزل' کی صورت پیدا کی اور پھر دیگر اصحاب علم بھی اس بحث میں آتے چلے گئے۔ یوں مباحثے کی ایسی کیفیت ہوگئی جس میں موضوع کے مختلف زاویوں پر سیر حاصل آراء آ گئیں اور پھر کسی مناسب موڑ پر اس بحث کو ختم کر دیا گیا۔ 'فنون' کچھ مواقع پر ایسی ہی بحث کا موجب بھی بنا ہے مثلاً روایت اور جدیدیت یا موسیقی پر بحث وغیرہ، لیکن اقبال کا علم کلام اور عام فکری مغالطے پر مدیر فنون نے جو اختراع کی وہ یہ کہ موضوع پر ایک صاحبِ علم نے کوئی مقالہ لکھا تو اس مقالے کے مندرجات مقابل نقطۂ نظر رکھنے والے کے حوالے کر دیئے گئے کہ وہ بھی اس پر اپنے خیالات کا اظہار کریں تا کہ اگلے شمارے میں اوّل الذکر مقالے کے مقابل اسے بھی لایا جا سکے یوں قارئین کے لیے بہت سہل ہو جاتا تھا کہ ایک ہی موضوع پر دو ایسی نگارشات پڑھ کر موضوع کی صحت کے قریب کسی فیصلے پر پہنچ سکیں۔ اس سے دو امور واضح ہوتے ہیں ایک تو یہ کہ مدیر 'فنون' شعوری طور پر مکالمے کی کیفیت پیدا کرنے کے خواہاں ہیں جو حقائق کی طرف لے جاتے ہیں معاونت کرتا ہو، دوسرے وہ کسی موضوع پر مختلف نگارشات کو ایک ہی شمارے میں شائع کرنے کے اس لیے خواہش مند ہیں کہ قاری کو کسی تحریر کا مقام مرتبہ متعین کرنے کے لیے کسی دوسرے حوالے یا رسالے کی ضرورت نہ رہے۔ اگرچہ یہ ادبی سے زیادہ ادارتی تکنیک ہے، لیکن یہ سب کچھ ایسا مدیر ہی کر سکتا ہے جو نہ صرف قارئین کی سہولت سے بھی آشنا ہو اور دوسرے 'مکالمے' کی افادیت سے باخبر بھی ہو۔

حوالہ جات

۱۔ امداد صابری: 'تاریخِ صحافتِ اردو'، دہلی، ۱۹۵۳ء، جلد پنجم، ص ۹۰۸۔

۲۔ انور سدید، ڈاکٹر: 'پاکستان میں ادبی رسائل کی تاریخ'، اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد، ۱۹۹۲ء، ص ۱۰۹۔

۳۔ بشیر احمد ڈار: 'اقبال کا علمِ کلام-ایک تجزیہ'، فنون لاہور، جولائی اگست، ۱۹۷۳ء، ص ۱۶۔

۴۔ ایضاً ص ۱۷۔

۵۔ علی عباس جلالپوری، سیّد: 'اقبال کا علمِ کلام'، فنون لاہور، جولائی اگست، ۱۹۷۳ء، ص ۱۳۔

۶۔ ایضاً ص ۱۴۔

۷۔ ایضاً ص ۱۵۔

۸۔ ایضاً ص ۱۶۔

۹۔ ایضاً ص ۱۶۔

۱۰۔ ایضاً ص ۲۱۔

۱۱۔ بشیر احمد ڈار: 'اقبال کا علمِ کلام-ایک تجزیہ'، فنون لاہور، جولائی اگست، ۱۹۷۳ء، ص ۱۸۔

۱۲۔ ایضاً ص ۱۹۔

۱۳۔ ایضاً ص ۲۱۔

۱۴۔ علی عباس جلالپوری، سیّد: 'تنقیحات وتصریحات (۱)'، فنون لاہور، جولائی اگست ۱۹۷۳ء، ص ۳۰۔

۱۵۔ بشیر احمد ڈار: 'اقبال کا علمِ کلام-ایک تجزیہ (۳)'، فنون لاہور، جولائی اگست، ۱۹۷۳ء، ص ۲۹۔

۱۶۔ علی عباس جلالپوری، سیّد: 'اقبال کا علمِ کلام'، فنون لاہور، جولائی اگست، ۱۹۷۳ء، ص ۲۲۔

۱۷۔ بشیر احمد ڈار: 'اقبال کا علمِ کلام-ایک تجزیہ (۲)'، فنون لاہور، جولائی اگست، ۱۹۷۳ء، ص ۸۴۔

۱۸۔ علی عباس جلالپوری، سیّد: 'اقبال کا علمِ کلام'، فنون لاہور، جولائی اگست، ۱۹۷۳ء، ص ۳۰۔

۱۹۔ ایضاً

۲۰۔ ایضاً ص ۳۷۔

۲۱۔ بشیر احمد ڈار: 'اقبال کا علمِ کلام-ایک تجزیہ (۳)'، فنون لاہور، جنوری فروری ۱۹۷۴ء، ص ۳۷۔

❁ ❁ ❁