پہلا توسیعی لیکچر

# فلسفہ اقبالؒ کا تاریخی پس منظر

ـــــــــ ڈاکٹر بُرہان احمد فاروقی

زیرِ نظر مضمون ڈاکٹر بُرہان احمد فاروقی صاحب کی کاوشِ فکر کا نتیجہ ہے اور آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگرس کے تحت خطباتِ اقبال پر دیئے جانے والے لیکچروں کی پہلی کڑی ہے۔ اس لیکچر میں موصوف نے فلسفہ کے ارتقائی مدارج پر سیر حاصل بحث کی ہے اور علامہ اقبالؒ کے حسِ باطنی کی بنیاد پر قائم کئے جانیوالے مابعد الطبیعیاتی نظریے کے مختلف گوشوں کو بے نقاب کیا ہے۔ ـــ (ادارہ)

## پہلا لیکچر

- فلسفے کا وظیفۂ اصلی۔
- فلسفہ بحیثیت علم کے ارتقاء پذیر لہذا تغیر پذیر "قدر" ہے۔
- فلسفیانہ فکر کے مدارجِ ارتقاء۔
- فلسفیانہ غور و فکر کے محرکات۔
- مختلف تہذیبوں میں تفلسف کے محرکات۔
- فلسفے کی نشو و نما کے مدارج۔
- اقبال کی تشکیل الٰہیاتِ جدیدہ کے محرکات۔
- اقبال کا فلسفیانہ فکر۔
- خطبات اقبال کا دیباچہ۔

## فلسفے کا وظیفہ اصلی

فلسفہ کائنات من حیث الکل کی ماہیت اصلی کو سمجھنے کی کوشش ہے جس کی ابتدا دو طرف سے ہو سکتی ہے۔ ایک منظور (OBJECT) کی طرف سے۔ اس صورت میں فلسفے کا مسئلہ یہ ہوگا کہ کائنات من حیث الکل کی ماہیت اصلی کیا ہے؟ دوسرے منظور کے بجائے ناظر (SUBJECT) کی جانب سے ابتداء۔ اس صورت میں مسئلہ یہ ہوگا کہ میں کیا ہوں؟ "میں" ایک "عملیت" ہے جو کائنات کی طرف مختلف آرزوؤں اور تمناؤں کے ساتھ متوجہ ہوتی ہے۔ ان آرزوؤں کے مضمرات کے حوالے سے کائنات کے باب میں رائے قائم کی جا سکتی ہے۔ فلسفے کا وظیفہ اصلی حقیقت یا اس کے کسی پہلو کا انکار نہیں بلکہ اس کی صحت و واقعیت کی عقلی اساس تلاش کرنا ہے۔ انکار صرف ناقص فکر اور اس کی موافقت میں پیدا ہونے والی عصبیت سے پیدا ہوتا ہے۔

## فلسفیانہ ذکر کے ارتقار کے مدارج

فلسفہ ہو یا سائنس دونوں ارتقار پذیر لہذا تغیر پذیر اقدار ہیں۔ لہذا فلسفیانہ فکر کے ارتقار کے مدارج ہیں ارتقائی عمل کی دو حیثیتیں ہیں۔

(۱) تاریخی عمل (CHRONOLOGICAL PROCESS) جس کے مدارج ہیں: دورِ قدیم، دورِ وسطیٰ، دورِ جدید

(۲) منطقی عمل (LOGICAL PROCESS) جس کے مدارج یہ ہیں:۔ اثبات (THESIS) عقلیت (RATIONALISM)، نفی (ANTI-THESIS) حسیت (EMPIRICISM) تطبیق (SYNTHESIS) تنقید (CRITICISM)

یہ ضروری نہیں کہ تاریخی تدریج اور منطقی تدریج متوازی ہوں۔ اس لئے نہ تو یہ ضروری ہے کہ تاریخی اعتبار سے جدید ترین فکر ہی کامل ترین ہو اور نہ یہ کہ ارتقائی حرکت خطِ مستقیم کی صورت میں ہو۔

## فلسفیانہ غور و فکر کے محرکات

جن محرکات کی بنا پر فلسفیانہ غور و فکر کی تحریک ہوتی ہے وہ یہ ہیں:۔

۱۔ پیشِ نظر حقیقت یہ کائنات جو مادی، نامی، شعوری اور خود شعوری کے مختلف پہلوؤں پر مشتمل ہے ان میں سے ہر ایک کے

E

کچھ خصائص ہیں۔

۲۔ حقیقت کی نسبت پہلے سے موجود کوئی نظریہ۔

۳۔ حقیقت اور اس نظریے کے مابین کوئی تضاد۔

۴۔ نظریۂ حقیقت اور صاحبِ فکر کے اپنے شعور کے کسی مطالبے کے درمیان تضاد۔

۵۔ ان تضادات کے پیشِ نظر صاحبِ فکر کے ذہن پر بار۔

۶۔ اس بار کو رفع کرنے کے لئے ایک ہم آہنگ نظریئے کی تشکیل کی جدوجہد۔

اس سلسلے میں یہ بات خاص طور پر غور طلب ہے کہ مختلف تہذیبوں میں فلسفیانہ غور و فکر کی جو کوششیں کی گئی ہیں ان کے محرکات جُدا جُدا تھے۔

## مختلف تہذیبوں میں تفلسف کے محرکات

یونانی فلاسفہ نے جس ذہنی بار کو رفع کرنے کے لئے غور و فکر کو ضروری سمجھا وہ "محسوس" EMPIRICAL اور معقول (RATIONAL) کے درمیان تعلق کے مسئلے سے پیدا ہوا تھا۔ کیونکہ محسوس خارج میں موجود ہے اور معقول کا وجود ذہنی ہے۔ محسوس "جزئی" (PARTICULAR) ہے اور معقول کلّی (UNIVERSAL) ہے۔ محسوس زمانی و مکانی (SPATIO - TEMPORAL) ہے اور معقول ورائے زمان و مکان ہے۔ محسوس مرکب (CONCRETE) ہے اور معقول بسیط (ABSTRACT) ہے۔ محسوس "ممکن" (CONTINGENT) ہے اور معقول "واجب" (NECESSARY) محسوس اضافی (RELATIVE) ہے اور معقول مطلق (ABSOLUTE)

اندریں صورت سوال یہ تھا کہ محسوس اور معقول میں کیا تعلق ہے؟ افلاطون اور ارسطو کے باوجود عقلیت کے منہاج غور کرنے کا نتیجہ یہ تھا کہ صرف معقول حقیقت ہے۔

مسیحی مفکرین کے لئے محرک فکر یہ تھا کہ مذہب تو عقیدہ (DOGMA) ہے اور فلسفہ علم ہے۔ عقیدہ اور علم ہم آہنگ کیسے ہوسکتے ہیں۔ فلسفیانہ علم توحید کا طلبگار ہے اور مسیحیت کو اقانیم ثلاثہ پر اصرار ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تین ایک ہیں اور ایک تین ہے مگر کیسے؟ اس کا جواب مہیا کرنے کے لئے غور و فکر کیا گیا۔

مجوسیوں میں جو تضاد فلسفیانہ غور و فکر کا محرک ہوا وہ یہ تھا کہ "خیرِ مطلق" اور "شرِ مطلق" کے دو متضاد اصولوں کی

بنیاد پر ایک ہم آہنگ نظریۂ حقیقت کی تشکیل کیونکر ہو سکتی ہے۔ فلسفیانہ غور و فکر کے باوجود ثنویت اور اس میں مضمر تضاد کا ازالہ نہ ہو سکا۔

مسلم مفکرین میں جو مقصد فلسفیانہ غور و فکر کا محرک ہوا وہ نہ تو محسوس اور معقول کا تضاد تھا، نہ علم اور عقیدے کا، نہ خیر و شر کا۔ مسلمانوں میں فلسفیانہ غور و فکر کی ابتدا معتزلہ نے کی۔ وہ مجوسیوں میں اسلام کی تبلیغ کرتے تھے۔ مجوسیوں میں فلسفیانہ فکر کی روایت موجود تھی۔ معتزلہ اشتراک فی الدین سے پہلے اشتراک فی العلم پیدا کرنا چاہتے تھے۔ چونکہ فلسفہ حقیقت کی عقلی اساس تلاش کرنے پر منحصر ہے اس لئے معتزلہ اپنے طریقِ فکر (اصول عقلیت) میں غلو کی وجہ سے ایسے نتائج پر پہنچے جو رسوخ فی الاعتقاد کے منافی تھا۔ اس لئے ان کے اصول عقلیت کے خلاف احتجاج ہوا۔ اسلام کے راسخ الاعتقادی کے موقف کی حمایت میں جو جد و جہد کی گئی اس سے اشاعرہ کا علم کلام پیدا ہوا۔

صوفیائے کرام نے جس فکری تضاد کی بناء پر مابعد الطبیعیاتی مسائل کی طرف توجہ مبذول کی وہ یہ تھا کہ فلاسفہ اور متکلمین نے وجود باری پر "دلیل صانعیت" سے جو استدلال کیا تھا اس کی رُو سے مادّے کا ازلی ہونا لازم آتا تھا اور مذہبی شعور کو اس بات کا اصرار تھا کہ کائنات عدم محض سے خلق کی گئی ہے۔ بخلاف اس کے عقلیت کی رُو سے "عدم محض سے تخلیق" متصور نہیں۔ اس تضاد کو رفع کرنے کے لئے صوفیاء نے یہ موقف اختیار کیا کہ صفات عین ذات ہیں اور اظہار صفات تخلیق ہے اور ظہور صفات کائنات ہے۔

## فلسفے کی نشو و نما کے مدارج

فلسفیانہ فکر جس جدلی عمل (DIALECTICAL PROCESS) کی بدولت اپنی نشو و نما سے گزرا ہے اس کے تین مدارج ہیں:-

**عقلیت** اس اصول میں مضمر ہے کہ عقل نظری اور خالصتاً عقل نظری ہی وہ استعداد ہے جو علم حقیقت کا ذریعہ ہے۔ یہ موقف عقل نظری کے ذریعہ علم حقیقت ہونے کے باب میں لامحدود یقین کا موقف ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ صرف معقول حقیقت ہے۔

افلاطون اور ارسطو فلاسفۂ قدیم میں اور ڈیکارٹ، اسپنوزا اور لائبنیٹز تاریخ فلسفہ کے دور جدید میں اسی اصول کے علمبردار ہیں۔ ڈیکارٹ کو ثنویت (DUALISM) اسپنوزا کو وحدتیت (MONISM) پر اور لائبنیٹز کو کثرتیت (PLURALISM) پر۔

ان متضاد نتائج کی بناء پر عقل نظری کے ذریعۂ علم حقیقت ہونے کی نسبت یقین متزلزل ہو جاتا ہے اور حسیت (EMPIRICISM) کا موقف سامنے آتا ہے ۔

حسیت (EMPIRICISM) کا اصول یہ ہے کہ عقل نہیں حواس اور صرف حواس ہی ذریعۂ علمِ حقیقت ہیں۔ یہ اصول لاک نے اختیار کیا اور محسوسات ہی کو حقیقت قرار دیا۔ اس موقف سے مادّیتی نظریئے کو تائید حاصل ہوئی۔ مگر حسیت ہی کے اصول پر برکلے نے مادیت کو ردّ باطنی تصوریت (SUBJECTIVE IDEALISM) کو پیش کیا اور موجودات خارجی کے مادی حقائق ہونے کا انکار کر کے انہیں ناظر (SUBJECT) کی کیفیاتِ نفس سے تعبیر کیا۔ اسی اصول کے تحت ہیوم نے بحیثیت جوہر کے نفس کا انکار کر دیا اور علم یقینی کو ناممکن قرار دے کر فلسفے کو بنا کر رکھ دیا۔ بقول ولِڈ یورنٹ (WIL – DURANT) برکلے نے مادّے کی اور ہیوم نے نفس کی نفی کر کے رکھ دی اور یوں فلسفہ اپنی تعبیر کے خرابے سے دوچار ہوا ۔

تنقید : چونکہ انسان تادیر تشکیک میں مبتلا نہیں رہ سکتا اور زندگی کے لئے فکری اساس مہیّا کرنا ازبس ضروری ہے اس لئے کانٹ کی بدولت فلسفے کی دنیا میں ایک انقلاب آیا۔ وہ انقلاب یہ تھا کہ فلسفیانہ غور و فکر کی ابتدا "منظور" یعنی کائنات کی جانب سے یوں ہونے کی بجائے کہ یہ کائنات کیا ہے ؟ اور اس میں انسان کا مقام و منصب کیا ہے ؟ "ناظر" کی طرف سے کی جانے لگی کہ میں کیا ہوں ؟ اور عالم خارجی سے میرا تعلق کیا ہے ؟ اور "میں" یعنی انسانی انا ایک بامقصد عملیت ہے جسے ان غایات کے حوالے سے سمجھا جا سکتا ہے جن کی یہ طلبگار ہے لہذا یہ کائنات جو انسان کو گھیرے ہوئے ہے جس کی طرف انسان مختلف آرزوؤں اور تمناؤں کے ساتھ متوجہ ہوتا ہے جنہیں کانٹ صورِ شعور سے تعبیر کرتا ہے، ان کے مضمرات کے حوالے سے ایک مابعد الطبیعی نظریہ کائنات کی نسبت بھی مدون ہو سکتا ہے مگر اس کی حیثیت ایک مدلل مابعد الطبیعیات کی نہ ہو گی۔ کانٹ کے نزدیک صورِ شعور میں ایک شعور عملی ہے جس کا مسئلہ یہ ہے کہ علم کیا ہے اور کیونکر ممکن ہے ؟ دوسرا شعور اخلاقی ہے جس کا مسئلہ یہ ہے کہ اخلاق کیا ہے کیونکر ممکن ہے ؟ تیسرا شعور جمالی ہے جس کا مسئلہ یہ ہے کہ آرٹ کیا ہے اور کیونکر ممکن ہے؟ چوتھا شعور مذہبی ہے جس کا مسئلہ یہ ہے کہ مذہب کیا ہے اور کیونکر ممکن ہے ؟

ان مسائل کو حل کرنے کے لئے کانٹ نے جو طریقہ اختیار کیا وہ تنقیدی منہاج تھا۔ تنقیدی منہاج کے چار مدارج ہیں ایک امتیاز، دوسرا تعین، تیسرا تضمن، چوتھا حد و وسعت۔ اس منہاج کی رو سے جب کانٹ نے عملیات کے مسئلے کو حل کرنے کی سعی کی تو پہلے طے کیا کہ ادراک بالحواس علم نہیں۔ بلاواسطہ ادراک بھی علم نہیں۔ قضیۂ تحلیلیہ بھی علم نہیں اور قضیۂ مرکبہ بھی علم نہیں ۔

تعیّن :- علم صرف قضیہ مرکبہ وہبیہ (SYNTHETIC JUDGEMENT APRIORI) کا نام ہے۔

تضمن (IMPLICATION) میں ان شرائط کا تجزیہ ہوتا ہے جن کے پورا ہونے پر علم واقعہ بن سکتا ہے۔ ایسی شرائط چار ہیں۔ ان چاروں میں سے ایک شرط بھی پوری نہ ہو تو علم ناممکن ہوگا وہ شرائط یہ ہیں۔

۱۔ ایک طرف ناظر (SUBJECT) کا ہونا ضروری ہے جو عالم کہلائے گا۔

۲۔ دوسری طرف منظور (OBJECT) کا ہونا ضروری جس کا علم حاصل ہوگا جس کی حیثیت "معلوم" کی ہوگی۔

۳۔ ناظر میں جاننے کی استعداد ہونی چاہیئے۔

۴۔ منظور ایسا ہونا چاہیئے جسے ناظر کی استعداد سے جانا جاسکتا ہو۔

انسان میں بقول کانٹ علم کی دو استعداد ہیں، ایک حواس، دوسری عقل۔ حواس کا کام یہ ہے کہ وہ علم کا خام مواد فراہم کرتے ہیں جن کے ذریعہ موجوداتِ خارجی کا ادراک تو ہوسکتا ہے مگر صرف حواس یقین مہیا نہیں کرسکتے اور عقل کی معذوری یہ ہے کہ عقل حواس کی مدد کے بغیر موجوداتِ خارجی کا علم حاصل نہیں کرسکتی اور جو قضیئے صرف عقل کے ذریعہ تشکیل پاتے ہیں۔ ان کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان قضیوں کے بالمقابل خارج میں حقیقت ویسی ہی ہے جیسی قضیہ میں بیان ہوئی ہے۔ جب حواس کے ذریعہ علم کا خام مواد فراہم ہوجائے اور عقل کے بنیادی تصورات کے تحت اسے منظم کیا جائے تب اس میں کلیت (UNIVERSALITY) اور وجوبیت (NECESSITY) پیدا ہوتی ہے۔ تب ان قضیوں کو علم یقینی کی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔

حدود (LIMITATION) علم کی صحت کے حدود یہ ہیں کہ علم یقینی صرف محسوسات تک محدود ہے۔ ورائے محسوسات کا علم یقینی انسانی استعداد سے میسر نہیں آسکتا لہذا مابعد الطبیعیات علم مدلل (DEMONSTRABLE KNOWLEDGE) کی حیثیت سے ناممکن ہے۔ کانٹ اس نتیجے پر علم کی ماہیت اور اس کے امکان کے شرائط کو متعین کرنے کی جستجو سے پہنچا تھا اس کے باوجود اسے ایک مابعد الطبیعی نظریہ حقیقت کی احتیاج تھی جسے عقل عملی کے حوالے سے اذعان ویقین کی اساس پر تسلیم کیا جاسکتا تھا۔

کانٹ کے ناقدین کو غلط فہمی یہ ہوئی کہ مابعد الطبیعیات بحیثیت علم مدلل کا انکار مابعد الطبیعی حقیقت کا انکار ہے۔ حالانکہ کانٹ کے نزدیک ہرگز ایسا نہ تھا۔ مگر کانٹ کے اس نتیجہ کو مذہبی یقین کے خلاف اور ماورائی حقیقت کے اثبات کے حق میں مُضر تصور کیا گیا۔

ہیگل نے کانٹ کے تنقیدی منہاج کی تنقیص کے بعد عینیت ( IDEALISM ) کے نام سے ایک مابعد الطبیعیاتی نظریئے کی تشکیل کی کیونکہ ہیگل کے نزدیک مذہب اور فلسفہ کا مسئلہ ایک ہی تھا۔

کانٹ کے تنقیدی منہاج کے نتائج کے بعد مغربی فکر عقلیت ( RATIONALISM ) اور حسیّت ( EMPIRICISM ) کے درمیان جھولتا رہا۔

علامہ اقبال عقل یا فکر کے ذریعہ علم حقیقت ہونے کا انکار نہیں کرتے۔ وہ عقلیت کو ردّ کرتے ہیں جس کی رو سے ورائے معقولات کی حقیقت ہونے کا انکار لازم آتا ہے اور حقیقت کے جامد ہونے کا تصوّر پیدا ہوتا ہے اور نظام حقیقت میں حرکت متصوّر نہیں رہتی۔ وہ حواس کے ذریعہ علم ہونے کے بھی قائل ہیں وہ صرف حسیّت ( EMPIRICISM ) کے مخالف ہیں جس کی رد سے ورائے محسوسات کے حقیقت ہونے کا انکار لازم آتا ہے۔ وہ ہیگل کے نظریۂ عینیت ( IDEALISM ) کو بھی مردہ مابعد الطبیعیات کہہ کر رد کر دیتے ہیں۔

اسلامی فکر کی تاریخ میں وہ معتزلہ کے بھی قائل نہیں ہیں اور صوفیانہ وحدت الوجود کو بھی اس لئے تسلیم نہیں کرتے کہ اس کی رُو سے عبد اور معبود کی ثنویت (جس کے بغیر شعور مذہبی کے تقاضے پورے نہیں ہوتے) مسلّم نہیں رہتی اور خیر و شر، ہدایت و ضلالت اضافی ہو کر رہ جاتے ہیں۔

اسلامی تصوّف میں وجدان کے ذریعہ علم حقیقت ہونے کی روایت موجود ہے۔ اس لیئے وہ وجدان کی اساس پر ایک مابعد الطبیعی نظریئے کی تشکیل کی سعی فرماتے ہیں اور چونکہ وجدان کی حیثیت ایک حسّ باطنی ( INNER EXPERIENCE ) کی ہے۔

## علامہ اقبال کا فلسفہ

فلسفے کا مقصد ایک ایسے نظام حقیقت کی تشکیل ہے جس میں کثرت کو کسی اصول واحد سے منتزع کر کے اسے ایک نظام علم کی حیثیت دی جائے۔ علامہ اقبال حسّ باطنی ( INNER EXPERIENCE ) کو علم حقیقت یعنی اثبات ہستی باری تعالیٰ کا ذریعہ سمجھتے ہیں کیونکہ حسِ باطنی حواس ظاہری کی طرح ایک حسّ ہے۔ اس لیئے وہ ایک طرف تو کانٹ کے جواب میں یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ حسِ باطنی اثبات وجود باری تعالیٰ کا ذریعہ ہے اور عقل سے اس باطنی واردات کی تعبیر کی جائے تو ماورائے حقیقت کے علم کے لئے بھی دونوں استعدادیں حسّ باطنی اور عقل مل کر ذریعہ علم بن جاتی ہیں۔ دوسری طرف حسیّین ( EMPIRICISTS ) کی تنقیص کے لئے علامہ اقبال یہ موقف اختیار کرتے ہیں۔

IC

کہ حسیئین کا حسِ باطنی میں احتمال خطا کی وجہ سے اس کے ذریعہ علم حقیقت ہونے کا انکار کسی طرح روا نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ احتمال خطا ادراک بالحواس میں بھی ہے، اس کے باوجود حسیئین حواس کو ذریعہ علم تسلیم کرتے ہیں تو یہ بات کیسے قابل قبول ہو سکتی ہے کہ حواس ظاہری کے ذریعہ علم ہونے کا انکار تو احتمال خطا کی بنا پر نہ کیا جائے اور حسِ باطنی میں احتمال خطا ہونے کی وجہ سے اس کے ذریعہ علم حقیقت ہونے کا انکار کر دیا جائے۔

لہٰذا حسیئین ہی کے فکری موقف کی بنیاد پر حسِ باطنی کے ذریعہ علم ہونے کو تسلیم کرتے ہیں اور جدید مغربی فلاسفہ میں برگساں کو جدید مغربی فکر سے مرعوب لوگوں کے لئے بطور سند کے پیش کرتے ہیں۔ مسلم فلاسفہ میں امام غزالیؒ بھی وجدان یا حسِ باطنی کو ذریعہ علم حقیقت سمجھتے ہیں مگر علامہ کو امام غزالیؒ کی اس رائے سے اتفاق نہیں کہ عقل نظری اور وجدان ایک دوسرے کے نقیض ہیں۔ علامہ اقبال حسِ باطنی کو ذریعہ علم حقیقت مان کر عقل سے حسِ باطنی کے مدلولات کی تعبیر کر کے ایک مابعد الطبیعیاتی نظریے کی تشکیل فرماتے ہیں جس میں ذاتِ باری کو اصول واحد کی حیثیت دیتے ہیں۔ انائے مطلق (ABSOLUTE EGO) یا (INFINITE) سے مقید اناؤں یا محدود اناؤں کو انائے مطلق کے تعینات کی حیثیت سے کثرت کی صورت میں منتزع فرماتے ہیں اور چونکہ انا یا خودی کی امتیازی خصوصیت 'خود شعوری' یعنی ہر دوسری چیز کے غیر ہونے کا شعور ہے۔ اس امتیازی خصوصیت کی بنا پر وہ عبد و معبود کی ثنویت کو بھی برقرار رکھتے ہیں۔

علامہ اقبال کے ان خطبات کا مخاطب ہمارے معاشرے میں وہ ذہن ہے جو دورِ جدید کے مغربی فلسفے سے مرعوب ہے۔ اس کے جواب میں علامہ اقبال بعض باتیں اپنا یہ موقف تسلیم کرانے کے لئے کہ حسیت (EMPIRICISM) کی بنیاد پر بھی اسلام کا انکار نہیں ہو سکتا الزامی جواب کے طور پر پیش فرماتے ہیں۔ وہ باتیں جو علامہ اقبال الزامی جواب کے طور پر فرماتے ہیں انہیں علامہ اقبال کا موقف نہیں کہا جا سکتا۔ فکرِ اقبال کے مطالعے میں اس بات کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

## خطبات اقبال کا دیباچہ

چونکہ کسی کتاب کا دیباچہ مباحث کتاب کے تعارف کا ذریعہ ہوتا ہے اس لئے خطبات کے دیباچہ کا بالاستیعاب مطالعہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ علامہ اقبال نے دیباچہ میں تشکیل الٰہیات جدید کے محرکات کی نشاندہی بھی فرمائی ہے۔

* * *