اقبال کی شخصیت اور فکر و فن پر اعتراضات

ایک مطالعہ

(مخالفتِ اقبال کے محرکات اور فکرِ اقبال کی تشکیل پر اعتراضات)

جلد اوّل

پروفیسر ڈاکٹر ایوب صابر

اقبال اکادمی پاکستان

جملہ حقوق محفوظ

ناشر

محمد بخش سانگی

ناظم

اقبال اکادمی پاکستان

حکومتِ پاکستان

قومی تاریخ و ادبی ورثہ ڈویژن

وزارتِ اطلاعات، نشریات، قومی تاریخ و ادبی ورثہ

چھٹی منزل، ایوانِ اقبال، ایجرٹن روڈ، لاہور
Tel: [+92-42] 36314510, 99203573
Fax: [+92-42] 36314496
Email: info@iap.gov.pk
Website: www.allamaiqbal.com

ISBN 978-969-416-534-9

طبع اوّل	:	۲۰۱۸ء
تعداد	:	۵۰۰
قیمت	:	-/۹۴۰روپے
		۲۴امریکی ڈالر
مطبع	:	عدن پرنٹرز، لاہور

محل فروخت: ۱۱۶-میکلوڈ روڈ، لاہور، فون نمبر ۳۷۳۵۷۲۱۴

بسم الله الرحمن الرحيم

اظہارِ تشکر

بیس برس کے اس علمی سفر میں جن احباب نے، کسی نہ کسی شکل میں، معاونت کی؛
میں ان سب کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔ ان میں حسبِ ذیل شامل ہیں:

- ڈاکٹر صابر کلوری مرحوم، پروفیسر عبدالجبار شاکر مرحوم
- جناب وسیم سجاد، جسٹس میاں نذیر اختر، جناب عبداللہ
- ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر معین الدین عقیل، محمد سہیل عمر
- محمد طارق لطیف نے مقدمۂ اقبال کی حروف خوانی، علمی لگن اور اپنی روایتی مستعدی کے ساتھ کی۔

محمد روز خان نے بھی بہت محنت سے، فکرِ اقبال کے فروغ کے جذبے کے تحت، حروف خوانی کے مراحل طے کیے۔

کتابیات اور اشاریہ مرتّب کرنے کا کام عزیزہ عمّارہ علی نے سرانجام دیا۔

انتساب

مرحومہ اہلیہ شیرین ایوب

کے نام

جس نے گھر کو ایک مثالی گھر بنائے رکھا، پُرسکون،
پُرآسائش، خوش نما اور دلکشا گھر، جہاں ہمارے بچوں
فائزہ ، فہد اور فائق
کی بہتر تربیت ممکن ہوئی اور جس کے باعث یہ اہم علمی
کام پایۂ تکمیل تک پہنچ سکا۔

جامع فہرست

☆ پیش لفظ ۹

جلد اوّل

کتابِ اوّل: **معترضین** ۱۹

کتابِ دوم : **فکری تشکیل** ۲۰۱

جلد دوم

کتابِ سوم : **شخصیّت** ۶۴۳

کتابِ چہارم: **تصوّرِ پاکستان** ۹۴۷

جلد سوم

کتابِ پنجم : **فہمِ اسلام**.......................... ۱۲۵۵

کتابِ ششم: **فنِ شاعری** ۱۷۴۱

☆ **کتابیات** ۱۹۴۷

☆ **اشاریہ** ۱۹۸۹

☆......☆......☆

پیش لفظ

اقبال کا کلامِ نظم ونثر، پاکستان، اسلامی دنیااور عالمِ انسانیت کے لیےانمول فکری خزانہ ہے۔کلامِ اقبال میں اسلامی وانسانی اقدار معجزۂ فکروفن بن کرنمایاں ہوئی ہیں۔یہی ان کی مقبولیت وعظمت کا راز ہے۔اقبال مشرق کا بلند ستارہ ہیں جبکہ ان کا پیغام شرق وغرب دونوں کے لیے ہے۔اقبال کافکری وشعری کارنامہ تاریخِ انسانی میں انھیں ممتاز اورمنفرد درجہ عطا کرتا ہےاور دنیا بھرمیں ان کی عظمت کااعتراف کیا گیاہے۔ستم ظریفی یہ ہے کہ علامہ اقبال کی شدید ووسیع مخالفت بھی ہوئی ہےاور انھیں ہرطرح کے اعتراضات کانشانہ بھی بنایا گیا ہے۔اقبال شکنی کی کوششیں پوری بیسویں صدی کے دوران جاری رہی ہیں۔اس کی چھان بین کرنا نہ صرف علمی اعتبار سے اہم ہے بلکہ قومی وملّی نقطۂ نظر سے بھی ضروری ہے۔

اقبال کی شخصیت کومشکوک ومردود بنانے کے لیے خوفناک مہم جاری رہی ہے۔ انہدامِ اقبال کے لیے وسیع اورزہریلا پروپیگنڈا ہوتا رہا۔طوائف کےقتل کا قصہ گھڑ کرمشہور کیا گیا تا کہ اس بازار سے اقبال کاتعلق جوڑا جائے۔انھیں شرابی اورعشق بازمشہور کیا گیا۔ کہا گیا کہ وہ انگریزوں کے آلۂ کار تھے۔ان کےقول اورفعل میں تضاد تھا۔وہ بےعمل اور مایوس انسان تھے۔بعض الزامات کواس تواتر کے ساتھ اورزوردار طریقے سے بیان کیا گیا کہ اقبالیات کے طلبہ ہی نہیں اساتذہ تک شک وشبہ میں مبتلا ہو گئے۔مخالفین یہ تاثر اُبھارنے میں لگے رہے کہ جوشخص ایسااور ویسا ہےاس کا اسلام کیااوراس کا تصوّرِ پاکستان کیا؟ شک کی صورت میں مسلمان اقبال کی رہنمائی کیونکر قبول کر سکتے ہیں، چنانچہ یہ دیکھنا ضروری ہے کہ اقبال پراعتراضات کیوں ہوئے؟ مخالفین کے مقاصد کیا رہے ہیں اور اعتراضات کےضمن میں اصل حقائق کیا ہیں۔

شخصیتِ اقبال کی طرح فکرِ اقبال کو بھی متنازعہ اور ہیچ بنانے کی مہم مسلسل جاری رہی۔ فکرِ اقبال مستعار ہے۔ اس میں تضاد ہے۔ آفاقیت کے منافی ہے۔ اقبال رجعت پسندی، فسطائیت اور اسلامی سامراجیت کے حامی ہیں۔ خرد دشمن اور مخالفِ علم ہیں۔ ان کی حمایتِ عشق غلط ہے۔ فہمِ اسلام ناقص ہے۔ قادیانیت سے گہرا تعلق رہا تھا۔ اشتراکی تھے۔ صرف شاعر تھے۔ پاکستان کا تصور ان کا نہیں ہے، وغیرہ...... اب جو شخص مستعار فکر رکھتا ہو، فکری تضاد کا شکار ہو، خرد دشمن اور علم مخالف ہو، اشتراکیت ملوکیت اور قادیانیت کا حامی ہو اور صرف ایک شاعر ہو...... اس کا فکر قومی و ملی تعمیر نو کی بنیاد کیسے بن سکتا ہے؟ اور اگر اقبال کا تصورِ پاکستان سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے تو پاکستانی معاشرے کو اقبال کی اسلامی بصیرت کے مطابق استوار کرنے کا سوال ہی کیونکر اٹھایا جا سکتا ہے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ ذخیرۂ اقبالیات میں ''ماہرینِ اقبالیات'' کی نارسائیاں بھی عام ہیں۔ ایک ماہرِ اقبالیات کی غلط بیانی کسی مخالفِ اقبال کے اعتراض کی بنیاد بن جاتی ہے۔ ایسی غلط بیانیوں کی نشاندہی اور اس ضمن میں اقبال کے نقطۂ نظر کی وضاحت بھی ضروری ہے۔ ایک اور بڑا مسئلہ یہ ہے کہ اقبال پر لکھنے والے ان کے ارادت مند مخالفینِ اقبال کی مہم جوئی سے اثر قبول کرتے رہے ہیں، چنانچہ بعض غلط فہمیاں اقبالیات کے طلبہ ہی میں نہیں اساتذہ میں بھی عام ہیں اور بعض ''معتبر اقبال شناس'' بھی ان کا شکار ہیں۔ انسان کی حقیقت، اس کے صحیح نصب العین اور عصری مسائل کے صحیح حل کے ضمن میں مسلمانوں میں سے شدت پسند قدیمیوں اور لادین (Secular) جدیدیوں، مستشرقین، ہندوؤں اور اشتراکیوں وغیرہ کے مقابلے میں علامہ اقبال کا موقف وزن رکھتا ہے۔ یہ اسلام کا فیضان ہے۔ مسلمانوں میں مسلکی شدت پسندی زیادہ تر اقبال پر اعتراضات کا باعث بنی ہے۔ ان کا جائزہ لیں تو اقبال ہی کا موقف صائب قرار پاتا ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ اقبال کا فہمِ اسلام مسلکی چھاپ سے بلند ہے اور دوسری یہ کہ اس کی علمی و فکری سطح بلند تر ہے۔

انہدامِ اقبال کی مہم شدید، متواتر اور وسیع تر رہی ہے۔ اس صورت حال میں

ماہرینِ اقبالیات ہی اگر اقبال کی عمدہ و اعلیٰ شخصیت کا ادراک اور فکرِ اقبال کی صحت و عظمت پر اعتماد نہیں کریں گے تو اقبال کی اسلامی و انسانی بصیرت کیونکر بروئے کار آئے گی۔

۲۰۰۱ء کے موسم گرما میں باڑہ گلی میں پشاور یونیورسٹی کے شعبۂ اُردو کے زیرِ اہتمام ایک سیمینار رہوا۔ تدریسی مسائل کے ضمن میں ایک بات یہ کہی گئی کہ اقبال کو پڑھاتے ہوئے ان کی شخصی کمزوریاں آڑے آتی ہیں۔ یہ بات ایک ایسے صاحب علم نے کہی جن کی اقبال شناسی مسلّم ہے۔ جن کی نیت میں کوئی فتور نہیں اور جو مخالفینِ اقبال کی خود خبر لیتے رہے ہیں۔ میں نے اپنی گفتگو کے دوران ان سے مؤدبانہ اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ اقبال کی شخصیت پر کیے گئے اعتراضات درست نہیں ہیں۔ علاّمہ اقبال کی شخصیت پر جس قدر تحقیق کی جائے وہ عظیم سے عظیم تر ثابت ہوتے ہیں۔

یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ میرے اس منصوبے کو ''خطرناک'' قرار دیا گیا؛ یہ کہہ کر کہ اقبال پر اعتراضات کو اکٹھا کرنے سے مخالفینِ اقبال فائدہ اٹھائیں گے۔ اس سے ملتی جلتی آرا بھی ظاہر کی گئیں۔ یہ نتیجہ تھا علاّمہ اقبال کی عظیم شخصیت اور عظیم تر فکر پر اعتماد کی کمی کا۔ میں اعتراضات جمع کرتے وقت بھی پر اعتماد تھا کہ علامہ اقبال اپنے مخالفین سے کہیں زیادہ اونچی شخصی اور علمی و فکری سطح رکھتے ہیں...... یہ اعتماد کلامِ اقبال کے چالیس سالہ مطالعے اور ایم اے کی سطح پر مدتوں اقبالیات پڑھانے کا نتیجہ تھا۔ ''اقبال دشمنی ایک مطالعہ'' کی تصنیف سے اس اعتماد میں اضافہ ہوا۔ یہ حقیقت اب واضح ہو گئی ہے کہ اقبال کا اسلامی و انسانی وجدان حقائق کو جس طرح منکشف کرتا ہے ایسا کرنا غیر مسلم مخالفین و معترضین (ہندو، اشتراکی، مستشرقین اور قادیانی وغیرہ) کے لیے ممکن نہیں، نیز مسلمان معترضین (مسلکی شدت پسند مولوی، روایتی عجمی تصوف کے علمبردار، عہد تنزل کی شاعری کے دلدادہ حضرات اور حاسدین وغیرہ) کے بس سے بھی باہر ہے۔

زیرِ نظر کاوش اقبال پر اعتراضات کے ساتھ ساتھ اعتراضات کے جوابات کی تدوین بھی ہے۔ جو اقبال شناس اس طرف توجہ مبذول کرتے رہے ہیں ان کی آرا پیش کی

گئی ہیں اور ان کے دلائل زیر بحث لائے گئے ہیں، تاہم یہ کام جزوی ادھورا اور بعض صورتوں میں ناقص تھا۔ اس منصوبے میں ہر موضوع پر قریب قریب ہر قسم کے اعتراضات جمع کیے گئے ہیں، ان کی چھان بین کی گئی ہے، ان کے محرکات واضح کیے گئے ہیں اور غلط اعتراضات کا توڑ کیا گیا ہے۔ اکثر و بیشتر اعتراضات تحقیق کی روشنی میں غلط نکلے ہیں۔ یہ تشویش کہ جمع شدہ اعتراضات کا وزن اقبال کو بٹھا دے گا، بے بنیاد ہے۔ ملی تعمیر نو اور انسانی فلاح کے نقطۂ نظر سے بڑے بڑے جگادری معترضین، اقبال کے سامنے بونے دکھائی دیتے ہیں۔ وہ اکٹھے ہو کر بھی اقبال کو گرا نہیں پاتے بلکہ خود ہیچ ہو کر رہ جاتے ہیں۔ یہ وہ مقام ہے جہاں فکرِ اقبال کی عظمت اور زیادہ واضح ہوتی ہے اور وہ پہلے سے بڑھ کر معتبر اور مستند قرار پاتے ہیں۔ سچی اور صحیح بات صرف ایک ہوتی ہے۔ باقی باتیں اتنی ہی غلط ہوتی ہیں جتنی وہ صحت و صداقت سے دور ہوتی ہیں۔ علامہ اقبال کا وجدان، حیران کن حد تک، صحیح بات کا ادراک کرتا ہے اور اس کا انکشاف عمدہ ترین پیرائے میں کر دیتا ہے۔ جو کم عیار ہو گا مٹ جائے گا۔ اقبال پر اعتراضات کا جائزہ لیں تو معترضین کم عیار نکلتے ہیں۔

۲

اقبال مخالف لٹریچر کی کلی چھان بین کی ضرورت پر ''اقبال دشمنی ایک مطالعہ'' کے پیش لفظ میں روشنی ڈالی گئی تھی۔ ایسے لٹریچر کی ایک فہرست بھی دی گئی تھی۔ تب خیال تھا کہ اقبال کی شخصیت اور فکر و فن پر اعتراضات پی ایچ ڈی کی سطح کا کام ہے جبکہ یہ کام اس سے بھی کئی گنا بڑا نکلا۔ اقبال مخالف لٹریچر کی مذکورہ فہرست بھی گھمبیر تھی لیکن جو مزید مواد جمع ہوا اس سمیت پورے لوازمے کا احاطہ و محاکمہ مشکل کام تھا۔ خونِ جگر کے علاوہ اس کے لیے وقت بھی درکار تھا۔ میں نے ایک بڑا فیصلہ کیا اور قبل از وقت ریٹائرمنٹ لے لی۔ افسری کا خیال چھوڑ کر یکسوئی کے ساتھ اس منصوبے پر کام شروع کر دیا۔

اقبال پر علمی نوعیت کے اعتراضات بھی خاصے ہیں جبکہ زیادہ تر اعتراضات تعصّبات کی بنا پر اور خاص مقاصد کے تحت کیے گئے ہیں۔ مخالفینِ اقبال میں سے بیشتر

پاکستان کی نظریاتی اساس کو کھوکھلا کرنا چاہتے ہیں، اسلامی نشاۃ ثانیہ کے عمل کو روکنا چاہتے ہیں اور ہماری قومی و ملی ہستی کو برباد کرنے کے درپے ہیں۔ ان کے مقاصد وعزائم کو سمجھنا اور ان کا تدارک کرنا ضروری ہے۔ مسلمان معترضین کسی نہ کسی مسلکی شدت پسندی میں مبتلا ہیں۔ ان کے محدود و جامد فہمِ اسلام کے مقابلے پر علّامہ اقبال کی اسلامی بصیرت، اعلیٰ اور ارفع شکل میں، نمایاں ہو کر سامنے آتی ہے۔ اقبال مفکر و مصورِ پاکستان ہیں، مسلم بیداری کے نقیب ہیں اور انسانی برادری کو، مشترک امور واقدار کی بنیاد پر، متحد دیکھنا چاہتے ہیں، چنانچہ انہدامِ اقبال کی کوششوں کا توڑ کرنا درحقیقت اپنی قومی و ملی زندگی کے تحفظ، امت مسلمہ کے روشن مستقبل اور انسانی اقدار کے فروغ کے تناظر میں ناگزیر اہمیت کا حامل ہے۔

معترضین ومخالفینِ اقبال کے اپنے اپنے ذاتی، گروہی، قومی اور بین الاقوامی تعصّبات و مقاصد ہیں۔ ابتدا میں اہلِ زبان نے اقبال کی زبان پر اعتراضات کیے۔ ان اعتراضات کو مختلف شکلوں میں دہرایا جاتا رہا ہے۔ ''اسرارِ خودی'' شائع ہوئی تو وجودی وجمودی تصوف کے حامیوں نے معرکہ آرائی کی۔ اس کے انگریزی ترجمے سے بعض مستشرقین کے کان کھڑے ہوئے اور انھیں مشرق سے طلوع ہونے والا خونی ستارہ قرار دیا گیا۔ تحریکِ خلافت سے اقبال کو اختلاف نہیں تھا، اس تحریک کے تحریکِ ترکِ موالات میں ضم ہونے اور ہندو مسلم متحدہ قومیت کو اپنا لینے سے تھا۔ متحدہ ہندی قومیت کے حامیوں نے خوب خوب گل کھلائے۔ اقبال نے اسمبلی کے انتخاب میں حصہ لیا تو مخالفین نے ان کے خلاف ناروا الزامات گھڑے جو سینہ بہ سینہ دور دور تک پھیلتے گئے۔ فرقہ پرست مولویوں نے اپنی انتہا پسندی کے باعث انھیں کافر کہا۔ جبکہ جمے جمائے فقہی مسالک نے اقبال کے تصورِ اجتہاد سے اختلاف کیا۔ اقبال نے قادیانیوں کا پول کھولا اور انھیں غیر مسلم قرار دینے کا مطالبہ کیا تو ان کے خلاف ایک اور محاذ کھل گیا۔ آخری معرکہ متحدہ ہندی قومیت کے ضمن میں مولانا مدنی سے ہوا جن کے پیرووں کا کہنا ہے کہ ہم اقبال کو ایک شاعر سے زیادہ حیثیت دینے کو شرعی جرم سمجھتے ہیں۔

ترانۂ ہندی والے اقبال سے ہندو خوش تھے لیکن ترانۂ ملی سے وہ بدمزہ ہوئے۔

اقبال کے اسلامی تصوّرِ قومیت نے انھیں ناراض کر دیا۔ خطبہٴ الہ آباد میں اقبال نے الگ مسلم ریاست کا تصور پیش کیا تو ہندو برہم ہو گئے اور ایسے برہم کہ ہندو پریس نے ہندوستان کے اس کونے سے اس کونے تک علاّمہ اقبال کے خلاف زہر افشانی کی۔ ہندوؤں نے اقبال کی شخصیت اور ان کے فکر کو مسخ کرنے کی وسیع و مسلسل مہم چلائی جو ابھی جاری ہے۔ ترقی پسند تحریک نے بھی انہدامِ اقبال کی زوردار مہم چلائی، اس لیے کہ اقبال اسلام کے مقابلے میں کیمونزم سمیت کسی بھی ازم کے روادار نہیں تھے۔

اقبال دشمنی کے مقابلے میں اقبال کی حمایت میں قلم اٹھانے والوں کو مخالفینِ اقبال apologists کہتے ہیں۔ یہ درست ہے کہ اقبال پیغمبر نہیں تھے چنانچہ معصوم بھی نہیں تھے۔ ان سے کوتاہیاں سرزد ہو سکتی تھیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مخالفینِ اقبال کے ناروا الزامات کی توثیق کی جائے۔ جس الزام کا کوئی ثبوت نہ ہو اسے ماننے کا کوئی جواز نہیں۔ اقبال نے ایماندارانہ زندگی بسر کی، عالمِ اسلام کو ذلّت سے نکلنے کی راہ دکھائی اور عالمِ انسانیت کی فلاح کے لیے حق کا نور پھیلایا۔ ان کا دفاع کرنے کے لیے کسی معذرت خواہی کی ضرورت نہیں البتہ انہدامِ اقبال پر توانائیاں صرف کرنے والوں کو سوچنا چاہیے کہ انھوں نے انسانیت کی کیا خدمت کی ہے، نیز ان کے پاس حق و صداقت کا معیار کیا ہے؟ مسلکی شدت پسندوں نے مساجد اور امام بارگاہوں کے اندر بھی مخالف فرقے کے مسلمانوں کو ہلاک کیا۔ یہ عمل اسلامی تو کیا انسانی اخوت کے بھی منافی ہے۔ مسلکی علما کے نزدیک اس کا جواز خواہ کچھ بھی ہو اسلام دہشت گردی کی اجازت نہیں دیتا۔ اقبال پر اعتراضات کرنے کی بجائے ان علما کو چاہیے کہ اقبال کی اسلامی بصیرت سے فائدہ اٹھائیں اور اپنے رویوں کی اصلاح کریں۔ اس ضمن میں مختلف مسالک والوں میں پائیدار اتحاد وقت کی اہم ضرورت ہے۔

ہندی قوم پرست بھارتی مسلمان دانشور خدا کی رضا پر ہندو کی خوشنودی کو ترجیح دیتے ہیں۔ وہ اگر مسلم یکجہتی کے فروغ پر توجہ دیتے تو آج مسلمان اس قدر محروم اور بے بس نہ ہوتے۔ ہندو دانشور یہ سامنے کی بات نہیں سمجھ پائے کہ ان کی برادری ہزاروں برس سے

دلتوں اور شودروں کو ذلیل کیوں کر رہی ہے۔ مسلسل اور بدترین استحصال پر معذرت خواہ ہونے کے لیے وہ آمادہ و تیار نہیں ہیں۔ بے خدا اشتراکیت جبر کا شکنجہ ثابت ہوئی اور اپنی موت آپ مر گئی لیکن ترقی پسند حضرات کا زور پہلے اقبال شکنی پر تھا اور بعد میں اقبال کو اشتراکی ثابت کرنے پر۔ دونوں رویے شرمناک ہیں لیکن کسی نے انھیں apologist قرار نہیں دیا۔ قادیانیت کے بانی نے ختمِ نبوت کے عقیدے میں نقب لگائی اور قادیانی اب تک بھول بھلیوں میں پھنسے ہوئے ہیں۔ اقبال پر معترض ہیں لیکن اپنی گمراہی پر معذرت خواہ نہیں ہیں۔ تہذیب کے فرزندوں نے مغرب کو خداوند بنایا ہوا ہے اور باوجود اس کے کہ مغرب علم کی روشنی سے جگمگا رہا ہے، مستشرقین اب تک ان تعصّبات سے باہر نہیں نکل سکے جو اسلام کے خلاف صلیبی جنگوں کے دوران پھیلائے گئے تھے۔ ان سب طبقات کو معذرت خواہی کی ضرورت ہے۔

اقبال مفکر و مصورِ پاکستان ہیں۔ پاکستان میں اس پر عمومی اتفاق رائے موجود ہے۔ عصرِ حاضر میں حکمتِ قرآن کی تعبیر و تفسیر، اعلیٰ ترین علمی و فکری سطح پر، اقبال نے کی ہے۔ کم و بیش اس پر بھی اتفاق رائے موجود ہے۔ کم از کم یہ اتفاق رائے اقبال سے زیادہ کسی اور کے بارے میں نہیں ہے۔ فکرِ اقبال پاکستان، عالمِ اسلام اور عالمِ انسانیت کے لیے روشنی کا مینار ہے۔ فکرِ اقبال کا گہرا تعلق پاکستان کی مضبوطی، عالمِ اسلام کی بیداری اور عالمِ انسانیت کی فلاح کے ساتھ ہے۔ اقبال شناسی کا ایک اہم زاویہ یہ ہے کہ فکرِ اقبال کو مخالفینِ اقبال کی آرا اور ان کے پسندیدہ و مطلوبہ نظاموں کے تناظر میں پرکھا جائے۔ سرمایہ دارانہ مغربی جمہوریت، ملحدانہ اشتراکیت، استحصالی ہندومت، وجودی و جمودی تصوف اور جامد و شدت پسند مولویت، پاکستان، عالمِ اسلام اور عالمِ انسانیت کے مسائل کا حل نہیں ہے۔ یہ حل اسلام میں ہے۔ اس تناظر میں اقبال کا فہمِ اسلام خصوصی توجہ کا مستحق ہے۔ پاکستان، اسلامی دنیا اور عالمِ انسانیت کی فلاح کا راز اقبال کی اسلامی بصیرت میں ہے۔ اقبال اسلامی دنیا کے اتحاد و استحکام کے نقیب ہیں۔ شرق و غرب کے مابین پل کی حیثیت اور انسانی و آفاقی ذہن رکھتے ہیں اور

انسانی برادری کے دکھوں کا علاج بتاتے ہیں۔

اغیار کی طرح پاکستان کے سرکاری دانشوروں نے بھی سیدھی طرح علامہ اقبال کو مصورو مفکرِ پاکستان ماننے کے بجائے انھیں تقسیمِ ہند کی تجاویز پیش کرنے والوں میں سے ایک قرار دیا تاکہ پاکستانی معاشرے کو اقبال کی اسلامی بصیرت کے مطابق استوار کرنے سے پہلو تہی کی جا سکے۔ پاکستان پر وڈیرہ شاہی اور افسر شاہی مسلط رہی ہے۔ حریت، مساوات اور اخوت کی مٹی پلید ہوتی رہی ہے۔ جو کچھ نہیں ہونا چاہیے تھا ستّر برس سے وہی ہو رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ، رسول اکرمؐ، قائداعظم اور اقبال کے نام لیواؤں نے جی بھر کے من مانیاں کیں۔ اقبال نے سب سے زیادہ زور کردار پر دیا ہے اور کردار ہی کا فقدان رہا ہے۔ جس ملک کو شاہینوں کا نشیمن بننا تھا اسے کرگسوں نے نوچ نوچ کر بے حال کر دیا۔ کرگسوں کی گرفت کچھ ڈھیلی تو پڑی ہے اور کچھ احتساب کا عمل بھی جاری ہوا ہے۔ پاکستان کو تیز رفتاری سے تباہی کی طرف لے جایا جا رہا تھا۔ اب بحالی کا عمل جاری ہے۔ ۱۱ستمبر ۲۰۰۱ء کے واقعات کے بعد نئے تناظرات سامنے آئے ہیں اور اقبال کی فکری رہ نمائی کی اہمیت بڑھ گئی ہے۔ پاکستان میں بحالی و ترقی کا عمل اصلاحات سے بھی ہونا چاہیے لیکن اصلاً پاکستان کو تصورِ پاکستان کے مطابق استوار کرنے کی کوششیں باقاعدہ منصوبہ بندی کے تحت کرنا ہوں گی۔ افراد کی عمدہ تربیت اور اجتہادی فکر کی حامل اسلامی ریاست کا قیام ناگزیر ہے۔ اس طرح اسلامی ممالک اور دنیا بھر کے لیے ایک نمونہ فراہم ہو سکتا ہے۔ تصورِ پاکستان کا خالق اسلامی دنیا ہی کا نہیں، ساری نسلِ انسانی کا منفرد، عظیم اور انمول مفکر ہے۔ یہ پاکستان کا مقدر ہے کہ علامہ اقبال کی اسلامی و انسانی بصیرت کو اولاً یہاں بروئے کار لایا جائے۔

بانیانِ پاکستان کی رہ نمائی کو پس پشت ڈال کر ہم نے بہت نقصان اٹھایا ہے۔ قائداعظم کے ارشادات اور علامہ اقبال کے فہمِ اسلام کے مطابق پاکستانی معاشرے کی تشکیل سے ہمارا نیا مقدر بن سکتا ہے۔ عالمِ اسلام میں ہم قائدانہ کردار ادا کر سکتے ہیں اور اُمّت بیدار و متحد ہو کر نہ صرف سامراجی و استعماری جارحیت سے محفوظ ہو سکتی ہے بلکہ انسانی برادری

میں باعزت مقامِ بھی حاصل کرسکتی ہے۔ اسلامی معاشرے ہم آہنگ ہوکر عالمِ انسانیت پر اثر انداز ہو سکتے ہیں اور یہ دنیا جو مادہ پرستی کی دوڑ میں بگٹٹ بھاگ رہی ہے، خودغرضیوں کا جہنم بننے سے بچ سکتی ہے۔ مقامِ بندگی سے ہٹ کر مادی ترقی کی دوڑ انسانی فلاح کی ضامن نہیں ہے۔ خاندانی وحدت سے لے کر عالمگیر انسانی اخوت تک تمام اعلیٰ انسانی اقدار کا یہ بنیادی نکتہ ہے۔ مادہ پرست دنیا کو بیسویں صدی نے دو بڑی جنگوں کی صورت میں دوبار سبق سکھایا ہے۔ اس تناظر میں وہ مفکرین انسانیت کی بے بہا متاع ہیں جنھوں نے علمی وفکری سطح پر مادی ترقی کو روحانیت اور اخلاقی اقدار کے دائرے میں رکھنے کی اہمیت اُجاگر کی ہے۔ اس اعتبار سے عصرِ حاضر میں اقبال کا مقام منفرد اور بہت بلند ہے۔ جن افراد اور گروہوں نے اقبال کو منہدم کرنے پر ذہنی توانائیاں صرف کی ہیں انھوں نے نہ صرف اپنے وقت اور اپنے دل ودماغ کو ضائع کیا ہے بلکہ انسانیت کی بھی کوئی خدمت نہیں کی۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ حقیقی انسانی اقدار کو نقصان پہنچانے کی کوششوں کے مرتکب ہوئے ہیں۔

اقبال نے ملی تعمیرِ نو کا مثبت پروگرام دیا ہے۔ تصورِ پاکستان اور اسلامی معاشرے کے نقوش اُجاگر کیے ہیں۔ فرد کی تربیت سے لے کر ملی اتحاد تک ہر مرحلے کی وضاحت کی ہے۔ اسلامی ممالک مضبوط اور متحد ہوں گے تو کوئی استعمار انھیں دبا کر نہیں رکھ سکے گا۔ اُمّت واحد ہے اور عملاً واحد ہو کر دنیا میں اہم کردار ادا کرسکتی ہے۔ اسلامی ممالک کی مضبوطی کا راز افراد کی تعلیم وتربیت اور اسلامی فلاحی ریاستوں کے قیام میں مضمر ہے۔ تعلیم وتربیت کے مواقع یکساں اور بہترین ہونے چاہئیں۔ مسلمان افراد کا جدید ترین مہارتوں کے ساتھ عمدہ ترین اخلاق وکردار کا حامل ہونا ضروری ہے۔ عالمِ اسلام خوار وزبوں ہے اور استعمار کی زد پر ہے۔ حقیقی اسلام سے زندہ تعلق ہمیں بچا لے جائے گا اور سرفراز کرے گا۔ اسلام کے اندر پھلنے پھولنے اور پھیلنے کے زبردست امکانات ہیں بشرطیکہ اس کا صحیح نمونہ فراہم ہو۔ مسلم ممالک مضبوط ومتحد ہوکر اپنی حفاظت کے علاوہ عالمگیر انسانی برادری کی تشکیل اور امنِ عالم کے قیام میں اہم کردار ادا کر سکتے ہیں۔

۳

میں اللہ کا شکر ادا کرتا ہوں کہ اس نے مجھے علامہ اقبال پر ایک اہم اور اب تک کے سب سے بڑے منصوبے پر کام کرنے کی توفیق عنایت کی۔افسوس ہے کہ ڈاکٹر رحیم بخش شاہین دنیا سے جا چکے ہیں۔''اقبال دشمنی ایک مطالعہ'' کی تعارفی تقریب میں انھوں نے مجھے اس قول کا مصداق قرار دیا تھا: شادم از زندگیِ خویش کہ کارے کردم۔تب میں نے ان سے اختلاف کیا تھا۔اگر وہ زندہ ہوتے اور اب ایسا کہتے تو میں اتفاق کرتا۔

یہ علمی منصوبہ اللہ کی دی ہوئی توفیق کے سبب پایہ تکمیل کو پہنچا ہے۔میں اس ذات رحیم وکریم اور قدیر و یکتا کے حضور سجدۂ شکر بجالاتا ہوں۔

۹۔نومبر ۲۰۱۷ء

ایوب صابر

اقبال کی شخصیت اور فکر و فن پر اعتراضات

ایک مطالعہ

جلد اوّل

کتابِ اوّل : معترضین

فہرست

کتابِ اوّل : معترضین

☆ تفصیلِ ابواب	....	۲۳
پہلا باب : اہل زبان	....	۲۹
دوسرا باب : روایتی عجمی تصوف کے حامی	....	۵۷
تیسرا باب : مستشرقین	....	۷۵
چوتھا باب : ہندو	....	۸۷
پانچواں باب: ہندی قوم پرست مسلمان	....	۱۰۳
چھٹا باب : مسلکی شدت پسند مولوی	....	۱۳۹
ساتواں باب: اشتراکی اور دہریے	....	۱۴۵
آٹھواں باب: حاسدین اور طالبانِ شہرت	....	۱۶۵
نواں باب : قادیانی	....	۱۷۹
دسواں باب: قدامت پرست اور مغرب پرست	....	۱۸۹
گیارھواں باب: متفرق	....	۱۹۷

☆......☆......☆

معترضین - تفصیلِ ابواب

۱۔اہلِ زبان

- ایک ادبی معرکہ ۲۹
- تنقید ہمدرد / حکیم برہم کے اعتراضات ۳۰
- اودھ پنچ کی مہم ۳۵
- حضرت جرّاح (جوش ملسیانی) اور ''اقبال کی خامیاں'' . . ۳۸
- سیماب اکبرآبادی کے اعتراضات ۴۱
- جوش ملیح آبادی کی مخالفتِ اقبال ۴۸
- اعتراضات کی وجوہ ۴۸
- اعتراضات کی نوعیت ۴۹
- اکبر حیدری کشمیری کا کام ۵۰
- اہلِ زبان کے اعتراضات کے خلاف اہلِ زبان کا ردّعمل . . ۵۰

۲۔روایتی عجمی تصوف کے حامی

- وجودی تصوّف، حافظ اور افلاطون پر اقبال کی تنقید . . . ۵۷
- اسرارِ خودی کے خلاف قلمی ہنگامہ ۵۸
- اس کا ردِّعمل ۵۹
- حکیم تاج الدین کے الزامات ۶۱
- سردار عبدالقیوم کی مخالفتِ اقبال اور اس کی اصل وجہ ۶۲

- سردار عبدالقیوم کی معذرت ۶۴
- اقبال اور اسلامی تصوف ۶۵

۳۔ مستشرقین

- صلیبی جنگیں اور جاری مغربی استعمار ۷۵
- فوسٹر اور ڈکنسن کے اعتراضات کی نوعیت ۷۷
- سمتھ، گب، سورلے اور گیوم کے اعتراضات ۷۹
- رالف رسل کی نکتہ چینی ۸۲
- مستشرقین کی غلط فہمیاں اور نارسائیاں ۸۳

۴۔ ہندو

- دو متوازی قومیں ۸۷
- ہندی قومیّت سے اسلامی قومیّت کی طرف اقبال کا ذہنی سفر . ۸۹
- ہندوؤں کی برہمی کے اسباب ۹۱
- سنہا کی دانشوری ۹۲
- خطبۂ الٰہ آباد کا ردِ عمل ۹۳
- دینا ناتھ اور رستوگی کی لغویات ۹۴
- ہندو نفسیات کی ترجمانی فراق گورکھ پوری کی زبانی ۹۶
- ان کا اصل ہدف ۹۷
- ہندو دانش وروں کے دو متضاد گروہ ۹۸
- اقبال کو مفکر ماننے سے انکار ۹۹

۵۔ ہندی قوم پرست مسلمان

- بیسویں صدی: مسلمان راہ نما، تحریکیں اور اقبال کا منفرد کردار ۱۰۳
- مولانا محمد علی کی شکایات ۱۰۸
- مدنی و اقبال: معرکہ آرائی کی حقیقت ۱۱۰
- مولانا مدنی کے پیروکاروں کا افسوس ناک رویّہ ۱۱۵
- ظفر علی خان کا معاملہ: اعتراضات کی وجوہ ۱۱۶
- بھارت میں ہندی قوم پرست مسلمانوں کے دو متضاد گروہ . ۱۲۰
- وحید الدین خاں کی نکتہ آفرینیاں ۱۲۲
- آل احمد سرور کا المیہ ۱۲۳
- مظفر حسین برنی کا کام ۱۲۵
- ایس حسن احمد اور پروفیسر مشیر الحق کا طریقِ تحقیق ۱۲۶
- عتیق صدیقی کے الزامات ۱۲۷
- جمیل مظہری کا مخمصہ ۱۲۸
- پاکستان میں ہندی قوم پرستوں کی نسلی، لسانی اور علاقائی قوم پرستی ۱۲۹

۶۔ مسلکی شدّت پسند مولوی

- فرقہ پرستی کے نقصانات ۱۳۹
- اقبال پر کفر کا فتویٰ اور اس کا سبب ۱۴۰
- بریڈفورڈ سے شائع شدہ بریلویت کا مظہر ایک کتابچہ ۱۴۰
- مولانا مدنی اور علاّمہ مشرقی کے مریدانِ خاص ۱۴۱
- شیعہ فرقہ پرست ۱۴۱
- علما کا کردار ۱۴۱

۷۔اشتراکی اور دہریے

- احمد علی، اختر حسین رائے پوری اور سبطِ حسن: انہدامِ اقبال کی زبردست کوشش ۱۴۵
- احتشام حسین: اقبال کی تعریف و تنقیص ۱۴۶
- کانٹ ویل سمتھ: اسلام اور اقبال کے خلاف غلط فہمیوں کی ترویج ۱۴۶
- سمتھ کے اقبال پر اعتراضات ۱۴۷
- مجنوں گورکھ پوری ۱۴۸
- علی سردار جعفری کی ''ترقی پسند ادب'' اور علی عباس جلالپوری کی ''اقبال کا علم کلام'' اشتراکیوں کی اقبال شکنی کا عروج . ۱۴۸
- اشتراکی روس سے عظمتِ اقبال کی سند ۱۵۳
- اشتراکیوں کے رویے میں حیران کن تبدیلی ۱۵۳
- سرمایہ داری اور اشتراکیت ۱۵۶
- اقبال کو اشتراکی یا اسلامی اشتراکی بنانے کی مہم ۱۵۷

۸۔حاسدین اور طالبانِ شہرت

- اقبال کے گم نام حریف ۱۶۵
- تصوّرِ پاکستان کا دعویدار: چودھری رحمت علی ۱۶۵
- رحمت علی کی الزام تراشیاں ۱۶۶
- زعمِ رقابت میں مبتلا شعرا: جوش ملسیانی، فانی بدایونی، یاس یگانہ، سیماب اکبر آبادی، فراق گورکھ پوری اور جوش ملیح آبادی . . ۱۶۷
- علّامہ مشرقی کی شاعری ۱۷۱
- انور شیخ کی شہرت طلبی ۱۷۳

۹۔قادیانی

• صحیح فیصلے تک پہنچنے میں تاخیر ۱۷۹
• اقبال پر اعتراضات کی دوگونہ نوعیت ۱۷۹
• اقبال کا قادیانیت کے خلاف پہلا مضمون اور مرزائیوں کا ردِّ عمل ۱۸۰
• نہرو کی مرزائیت نوازی اور اس پر اقبال کا تبصرہ ۱۸۱
• شیخ اعجاز احمد کے نکات پر ڈاکٹر جاوید اقبال کا تبصرہ ۱۸۲
• شیخ عبدالماجد کی پہلی کتاب: ڈاکٹر جاوید اقبال سے محاذ آرائی
کی کوشش ۱۸۴
• شیخ عبدالماجد کی دوسری کتاب: ڈاکٹر وحید عشرت سے معرکہ آرائی ۱۸۴
• شیخ موصوف کا طریقِ تحقیق ۱۸۵
• قادیانیوں کے اقبال پر اعتراضات ۱۸۶

۱۰۔قدامت پرست اور مغرب پرست

• مشرق میں جدید و قدیم کی کشمکش ۱۸۹
• اقبال کا توازنِ فکر ۱۹۰
• قدیمیوں اور جدیدیوں کی اقبال سے ناراضگی ۱۹۰
• اقبال اور اجتہاد کے ضمن میں ایک اخباری معرکہ ۱۹۱
• ڈاکٹر محمد یوسف گورایہ اور مولانا محمد یوسف لدھیانوی کے مؤقف
کا اختلاف اور دونوں کے نقاطِ نظر کا جائزہ ۱۹۲
• اقبال کا مؤقف ۱۹۴

۱۱۔متفرق

• سر فضل حسین کے ہم نوا ۱۹۷

- مرزا جلال الدین کے بیان کردہ تمام واقعات درست نہیں ہیں ۱۹۷
- عطیہ فیضی کی ناراضگی کا سبب ۱۹۷
- آفتاب اقبال اور بیگم آفتاب کی الزام تراشیاں ۱۹۸

☆......☆......☆

پہلا باب

اہلِ زبان

اقبال پر اعتراضات کی ابتدا ایک ادبی معرکے سے ہوتی ہے۔ یہ ۱۹۰۳ء اور ۱۹۰۴ء کے دوران رونما ہوا۔ شیخ عبدالقادر کا رسالہ مخزن اپریل ۱۹۰۱ء میں لاہور سے جاری ہوا۔ اگرچہ اس سے پہلے، بعض رسائل میں، کلامِ اقبال شائع ہوتا تھا تاہم اقبال کی شعری تخلیقات، ایک تسلسل کے ساتھ، مخزن کے ذریعے منظرِ عام پر آنا شروع ہوئیں۔ ۱۹۰۲ء میں مولوی ممتاز علی نے، لاہور ہی سے، ایک پندرہ روزہ رسالہ تالیف و اشاعت کے نام سے جاری کیا۔[۱] ۱۵ مئی ۱۹۰۳ء کی اشاعت میں انھوں نے اہلِ پنجاب کی تحریروں پر اہلِ زبان کی نکتہ چینیوں کے خلاف شکایت کی۔[۲] ایک اور مضمون میں ''مادری زبان پر فخر'' کو ہدفِ تنقید بناتے ہوئے اُردو کو تفریح کے بجائے دین و دنیا کے کاموں میں اظہارِ خیال کا ذریعہ بنانے کی طرف توجہ دلائی۔ ممتاز علی لکھتے ہیں:

> ''خاص ہندوستان کے اہلِ زبان ہر چند اُردو کو اپنی مادری زبان کہا کریں اور اس نسبت پر جتنا چاہیں فخر کیا کریں۔ مگر سالہا سال کا تجربہ اس بات کا شاہد ہے کہ انھیں اس کی ترقی کی فکر اس سے بڑھ کر اور کچھ نہیں کہ چند مشاعروں اور مشاعروں کے گلدستوں کے لیے جو مختلف مقامات میں طوطیانِ شیریں مقال و سخنورانِ نازک خیال کے لیے چھپتے ہیں، بہت مغز زنی کر کے عشق و محبت اور گل و بلبل کا کوئی اچھوتا خیال مغز سے اُتار کر لاتے اور اہلِ مشاعرہ کو سناتے اور داد چاہتے ہیں۔ مگر اہلِ پنجاب اُردو کو اس طرح محض تفریح کے کام میں نہیں لاتے بلکہ اس کو دین و دنیا کے ہر کام میں اپنے خیالات کے اظہار کا ذریعہ ٹھہراتے ہیں۔''[۳]

یکم جون ۱۹۰۳ء کے ''علی گڑھ منتھلی'' میں حاجی محمد خان کا ایک مضمون ''اُردو پنجاب میں'' شائع ہوا۔ ان کا مؤقف تھا کہ ''پنجاب میں اس وقت تک عمدہ اُردو لکھنے کا مذاق پیدا نہیں ہوا...... اہل پنجاب کی ایک بھی ایسی اُردو تصنیف نظر نہیں آتی جسے کوئی اہلِ زبان پڑھ کر خوبیٔ زبان کا قائل ہو۔ مجھے پنجاب کے اُردو لٹریچر کی یہ ناگوار صورت طمانیت بخش معلوم نہیں ہوتی''۔[۴] اس کے جواب میں ممتاز علی نے لکھا:

> نظم میں چودھری خوشی محمد صاحب اور محمد اقبال صاحب کا کلام جس پایہ کا ہے وہ سخن شناسوں پر بخوبی ظاہر ہے۔ کیا ایسے قابل اور نامور اہلِ قلم کی موجودگی میں یہ کہنا صحیح ہے کہ پنجاب کی ایک بھی اُردو تصنیف ایسی نہیں ہے جسے کوئی اہلِ زبان پڑھ کر خوبیٔ زبان کا قائل ہو؟[۵]

حکیم عبدالکریم برہم نے ''تنقید ہمدرد'' کے فرضی نام سے ایک مضمون بعنوان ''اُردو زبان پنجاب میں'' قلمبند کیا جو یکم اگست ۱۹۰۳ء کے اُردوئے معلّٰی میں شائع ہوا۔ برہم نے لکھا کہ ''رسالہ مخزن میں جب سے اقبال کی نظمیں شائع ہونے لگی ہیں، اس وقت سے اہلِ پنجاب کا دماغ اور بھی آسمان پر پہنچ گیا ہے۔'' انھوں نے خوشی محمد کے علاوہ اقبال کے اشعار پر بھی اعتراضات کیے جو زیادہ تر روزمرہ و محاورہ سے متعلق تھے۔[۶] اکبر حیدری لکھتے ہیں کہ ''برہم کے مضمون سے پنجاب میں تہلکہ مچا اور لوگ حسرت کے خلاف صف آرا ہوئے''۔[۷] دراصل تہلکہ دونوں طرف مچا اور صف آرائی حسرت کے خلاف نہیں بلکہ اقبال کی مخالفت اور حمایت میں ہوئی۔ اس طرح ایک ادبی معرکے کا آغاز ہوا۔

میر نیرنگ انبالوی نے ایک مضمون بعنوان ''اُردو زبان پنجاب میں'' لکھ کر ''تنقید ہمدرد'' کی خبر لی۔ یہ مضمون ستمبر ۱۹۰۳ء میں مخزن میں شائع ہوا۔ مخزن کے اگلے شمارے میں اسی عنوان سے اقبال کا مضمون منظرِ عام پر آیا جس میں ''تنقید ہمدرد'' کے اعتراضات کا جواب دیا گیا۔ اس کے بعد متعدد مضامین دونوں طرفوں سے شائع ہوئے۔[۸]

اہلِ زبان حضرات کے ہاں ادبی بحث و مباحثے اور معرکوں کی روایت میرؔ و سوداؔ کے عہد سے چلی آ رہی تھی۔ ڈاکٹر محمد یعقوب عامرؔ نے انشاءؔ و مصحفیؔ سے غالبؔ و ذوقؔ تک شعری ادبی

معرکوں کا جائزہ پیش کیا ہے۔اس جائزے سے اہلِ زبان کے رجحانِ طبیعت اور موضوعاتِ تنقید کا اچھی طرح اندازہ ہوجاتا ہے۔''خلاصۂ بحث''میں وہ لکھتے ہیں:

> سودا اور میر کے دور کے بعد انشا اور مصحفی میدان کارزار میں صف آرا نظر آتے ہیں...... زباندانی کو لغات فہمی اور فن کو عروض وقواعد کے ضابطوں کے مترادف تصوّر کیا گیا......نتیجہ یہ ہوا کہ تمام کے تمام مباحث عروض وقواعد کے گرد گھومتے رہے ...... ہمارا خیال ہے کہ یہ ان معرکہ آرائیوں کا ہی ردِّعمل تھا کہ انشا نے بعض ضابطوں کے خلاف کچھ نئے تجربے کیے ...... اس تمام ردّوقدح کے پسِ پشت فن کا تقلیدانہ رویہ اور نئے رجحان کی آویزش کام کررہی تھی ...... غالب نے روایتی ادب یا فرسودہ عقائد کا سہارا نہیں لیا، اس لیے ان کے یہاں قدامت پرستی کو نشانہ بنایا گیا ہے۔ شاید ذوق کے لیے کہا ہو:
>
> ہیں اہل خرد کس روشِ خاص پہ نازاں
> پابستگیِ رسم و رہ عام بہت ہے[9]

اس اقتباس سے صاف ظاہر ہے کہ معرکہ آرائی اہلِ زبان کی فطرت میں شامل تھی۔فن شاعری لغت، عروض اور قواعد تک محدود رہا۔اس ردّوقدح کے پس پشت تقلید اور تازہ کاری کی آویزش تھی۔اہل لکھنؤ کو اہلِ زبان ہونے پر بہت فخر ہے اور اقبال پر زیادہ اعتراضات انہی کی طرف سے ہوئے، لیکن مدت تک لکھنؤ والوں کو اہلِ دہلی نے اہلِ زبان تسلیم نہ کیا۔اس کا اندازہ مصحفی کے اس شعر سے ہوتا ہے۔

> بعضوں کا گماں یہ ہے کہ ہم اہلِ زباں ہیں
> دلی نہیں دیکھی ہے زباں داں یہ کہاں ہیں[10]

تاہم لکھنؤ والوں نے دہلوی دبستانِ شاعری کے مقابلے پر''لکھنؤ کا دبستانِ شاعری'' قائم کیا اور دونوں دبستان معرکہ آرا رہے۔معرکہ آرائی کی یہ روایت دماغوں میں رچی ہوئی تھی۔اہلِ پنجاب کے مقابلے پر اہلِ زبان کا، لسانی برتری کا احساس وافتخار قدرتی تھا۔

صوبائی تعصب کے ساتھ مل کر یہ لسانی افتخار مذکورہ ادبی معرکے کا سبب بنا جس کے نتیجے میں کلامِ اقبال پر لے دے ہوئی۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کی یہ رائے توجہ طلب ہے کہ ''اہلِ زبان اقبال کے جدید اسالیبِ بیان میں کیڑے نکالتے تھے۔ وہ تو حالی کی زبان کو بھی مستند نہ سمجھتے تھے کیونکہ حالی کا وطن پانی پت تھا جہاں کی زبان ٹکسالی نہ تھی۔ سو شروع ہی سے ٹکسالی زبان کے مدعیان نے اقبال کی زبان اور محاورے پر اعتراض وارد کیے''۔[۱۱] تقلید پرست اور عہدِ تنزل کی شاعری کے دلدادہ اہلِ زبان، بحیثیت مجموعی، ابتدا میں اور بعض حضرات مدت تک ایک ''پنجابی'' کی شعری عظمت کا اندازہ نہ کر سکے۔

''تنقیدِ ہمدرد'' (حکیم برہم[۱۲]) نے اپنے مضمون ''اُردو زبان پنجاب میں'' کا خاتمہ ایک مشورے پر کیا۔ انھوں نے ''برادرانِ پنجاب'' سے کہا کہ ''مولوی ممتاز علی تمہارے نادان دوست ہیں، ان کی باتوں پر نہ جاؤ...... اگر پنجاب کے اخباروں کے ذریعے سے ہندوستان میں غلط اُردو مروج ہو جائے تو میرے نزدیک ایسی اُردو کے رائج ہونے سے اس کا رائج نہ ہونا کچھ زیادہ بُرا نہیں''۔[۱۳]

مولوی ممتاز علی نے ''اُردو کے دشمن'' کے زیرِ عنوان لکھا کہ ''بعض اُردو دانوں کا یہ زعم ہے کہ اہلِ زبان ہیں تو ہم ہیں اور اُردو بولنے کے اور لکھنے کے ٹھیکیدار ہیں تو ہم۔'' ممتاز علی اہلِ زبان کے رویے پر تنقید اور اہلِ پنجاب کی حمایت کرتے ہوئے مزید لکھتے ہیں:

> اہلِ پنجاب نے اُردو زبان کی سرپرستی کی، اسے اپنایا اور اس میں نمایاں ترقی کی۔ اگر کچھ کمی رہ گئی تو محمد شاہی رنگیلے پن کی جس کے بغیر اہلِ زبان اُردو کو اُردو نہیں سمجھتے۔ ہم اُردو زبان کو کھڑے سڑے پانی کی طرح نہیں سمجھتے۔ ہمارے نزدیک اُردو اس صاف شفاف پانی کی طرح ہے جو آسمان کے بادلوں سے ہمیشہ اترتا ہے اور چشموں میں بہتا ہے۔ اُردو دن رات پیدا ہو رہی ہے۔ جو محاورے حال میں انگریزی محاورات سے اخذ کیے گئے ہیں، ان کے استناد کے ضمن میں، دہلی کے اہلِ زبان کوئی خاص فضیلت نہیں رکھتے۔ کسی اچھے شاعر کو جب کوئی نیا محاورہ پسند آیا ہے

تو وہ دوسروں کی سند کا منتظر نہیں رہا بلکہ اوروں کے لیے سند پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اُردو ہندی نزاع کے اس دور میں اُردو بولنے لکھنے والے کسی گروہ کی ہنسی اڑانا مضر ہے اور اُردو زبان کے ساتھ دشمنی ہے۔[۱۴]

اقبال اپنے مضمون میں لکھتے ہیں کہ ایک صاحب ''تنقیدِ ہمدرد'' ناظر و اقبال کے اشعار پر اعتراض کرتے ہوئے پنجابیوں کی ہنسی اُڑاتے ہیں لیکن جو زبان ابھی بن رہی ہو اور جس کے محاورات اور الفاظ جدید ضروریات کو پورا کرنے کے لیے وقتاً فوقتاً اختراع کیے جا رہے ہوں اس کے محاورات و الفاظ کی صحت وعدم صحت کا معیار قائم کرنا محال ہے۔ یہ ممکن نہیں کہ جہاں جہاں اس کا رواج ہو، وہاں کے لوگوں کا طریقِ معاشرت، ان کے تمدنی حالات اور ان کا اندازِ بیان اس پر اثر کیے بغیر رہے۔ یہ علم السنہ کا مسلمہ اصول ہے اور یہ بات کسی لکھنوی یا دہلوی کے بس میں نہیں ہے کہ اس اصول کے عمل کو روک سکے۔ تعجب ہے کہ میز، کمرہ، کچہری، نیلام وغیرہ اور فارسی اور انگریزی کے محاورات کے لفظی ترجمے کو بلاتکلف استعمال کرو لیکن اگر کوئی شخص اپنی اُردو تحریر میں کسی پنجابی محاورے کا لفظی ترجمہ یا کوئی پُر معنی پنجابی لفظ استعمال کر دے تو اس کو کفر و شرک کا مرتکب سمجھو۔

اقبال کی ان باتوں میں وزن ہے۔ ان کے لہجے میں للکار نہیں ہے۔ لکھتے ہیں کہ: ''اگرچہ تنقیدِ ہمدرد صاحب نے بالخصوص حضرت ناظر کی اور بعض بعض جگہ میری نسبت دلآزار الفاظ استعمال کیے ہیں مگر میں باوجود حق اور قدرت کے اس بات سے احتراز کروں گا کیونکہ فنِ تنقید کا پہلا اصول یہی ہے کہ اس کا ہر لفظ نفسانیت کے جوش سے مبرا ہو۔ تنقید کی بنا دوستی، محبت اور نیک نیتی پر ہونی چاہیے۔''

اقبال نے فنِ تنقید کا جو بنیادی اصول بیان کیا ہے، اس کے درست اور بلند ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ مولوی ممتاز علی نے بھی کوئی بات غلط نہیں لکھی لیکن اقبال کے نقطۂ نظر میں توازن زیادہ ہے۔ ارتقائے زبان کے پہلو کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے بھی اقبال اہلِ زبان کے محاوروں کی پابندی کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ زباندانی کے ضمن میں ادعا کے بجائے اقبال کے ہاں انکسار نظر آتا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

شاعر اہلِ زبان کے محاورات کا پابند ہوتا ہے اور یہ پابندی ضروری ہے لیکن اہلِ زبان کے تخیلات کی پابندی ضروری نہیں۔ یہ ضرور نہیں کہ اگر متقدمین نے گلشنِ طور لکھا ہے تو ہم بھی گلشن طور ہی لکھا کریں...... آپ مطمئن رہیں مجھے اساتذہ کی ہمسری کا دعویٰ نہیں ہے۔ اگر اہلِ پنجاب مجھ کو یا حضرت ناظر کو بہمہ وجوہ کامل خیال کرتے ہیں تو ان کی غلطی ہے۔ زبان کا معاملہ بڑا نازک ہوتا ہے اور یہ ایک ایسی دشوار گزار وادی ہے کہ بالخصوص ان لوگوں کو جو اہلِ زبان نہیں ہیں یہاں قدم قدم پر ٹھوکر کھانے کا اندیشہ ہے...... بسا اوقات میرے قلب کی کیفیت اس قسم کی ہوتی ہے کہ میں باوجود اپنی بے علمی اور کم مائیگی کے شعر کہنے پر مجبور ہو جاتا ہوں۔ ورنہ مجھے نہ زباندانی کا دعویٰ ہے نہ شاعری کا۔[۱۵]

اقبال کا یہ مضمون ان کے اعلیٰ لسانی شعور کا مظہر ہے۔ ان کے نزدیک اہلِ زبان کے محاورات کی پابندی ضروری ہے۔ یہ لسانی سلامتی کا راستہ ہے، تاہم اقبال، غالب کی طرح، ''پابستگی رہ ورسمِ عام'' میں مبتلا نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک اہلِ زبان کے تخیلات کی پابندی ضروری نہیں۔ قدما نے اگر 'گلشنِ طور' لکھا ہے تو ضروری نہیں سمجھتے کہ ہم بھی 'گلشنِ طور' ہی لکھیں۔ علمِ السنہ کے مسلمہ اصول کی رو سے اقبال اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اُردو جہاں جہاں جائے گی وہاں کے طریقِ معاشرت اور طرزِ بیان کا اثر اس پر پڑے گا۔ دوسری زبانوں کے الفاظ و محاورات کی طرح پنجابی کے ''پُر معنی'' الفاظ اور محاورات کے استعمال کو جائز سمجھتے ہیں۔ اہلِ پنجاب کی اُردو پر لے دے اور پنجابیوں کی ہنسی اڑانے کو نامناسب خیال کرتے ہیں اور ''دل آزار'' الفاظ کے جواب میں ''حق اور قدرت'' رکھنے کے باوجود ایسے الفاظ استعمال نہیں کرتے۔ انھیں اساتذہ کی ''ہمسری'' کا دعویٰ نہیں جبکہ اپنی ''بے علمی'' اور ''کم مائیگی'' کا ذکر کرتے ہیں۔ اہلِ پنجاب کا سہارا نہیں لیتے اور نہ ان کی تعریف سے بدمست ہوتے ہیں بلکہ کہتے ہیں کہ اہلِ پنجاب اگر مجھے کامل خیال کرتے ہیں تو یہ ان کی غلطی ہے۔ اقبال کو احساس ہے کہ زبان کا معاملہ بڑا نازک ہوتا ہے اور اس دشوار گزار وادی میں غیر اہلِ زبان

قدم قدم پر ٹھوکر کھا سکتے ہیں۔ یہ رویہ اور یہ احساس معرکہ آرائی کا نہیں، راہِ کمال پر گامزن رہنے کا ہے۔ اقبال لاہور کے مشاعروں میں لکھنوی اور دہلوی دبستانوں سے وابستہ شعرا کی باہمی ''چپقلش'' سے بھی الگ رہے تھے۔[16] حسبِ ذیل شعر ۱۸۹۵ء یا ۱۸۹۶ء کا ہے:

اقبال لکھنؤ سے نہ دلی سے ہے غرض

ہم تو اسیر ہیں خمِ زلفِ کمال کے[17]

یہ اقبال کی مشقِ سخن کا زمانہ تھا۔ بقول فتح محمد ملک ''اس دورِ تقلید میں بھی جا بجا فکری تجسس کے نقوش جلوہ گر ہیں۔''[18] ''تنقید ہمدرد'' تک اقبال کا جدید اسلوب نمایاں اور ان کا فن بالیدہ ہو چکا تھا۔ اس کے باوجود نہ اقبال کو ''زباندانی'' کا دعویٰ ہے نہ ''شاعری'' کا۔ تفاخر کی بجائے یہ انکسار کی روش ہے جبکہ تحسین فراقی کے الفاظ میں پچیس چھبیس برس کی عمر ہی میں اقبال کو فن کی باریکیوں کا تحیر خیز شعور حاصل تھا۔[19] اقبال نے ''تنقید ہمدرد'' کے جو جوابات دیے وہ بیشتر درست تھے۔ ان جوابات سے اقبال کے وسیع و عمیق مطالعے اور عمدہ و پختہ تنقیدی شعور کا پتا چلتا ہے۔ یہ اس وقت کی صورت حال ہے جب اقبال ابھی اقبال سے آگاہ نہیں تھے۔ جب خود آگاہ اقبال کا فکرِ بلند صفت برق چمکنے لگا اور ان کے خونِ جگر سے معجزۂ فن کی نمود ہوئی۔[20] تو اقبال نے دنیا کو ورطۂ حیرت میں ڈال دیا۔[21]

الطاف حسین حالی اہلِ لکھنؤ کے تعصب کا شکار ہوئے تھے لیکن خود کسی تعصب میں مبتلا نہیں تھے۔ اکبر حیدری نے لکھا ہے کہ صحتِ زبان کی بحثوں میں حالی اور شبلی اقبال کے حامیوں میں شامل تھے۔[22] ''پیسہ'' اخبار ہفت روزہ سے روزنامہ ہوا تو اخبار کے مدیر کے نام حالی نے پیغام کا تار بھیجا۔ نومبر ۱۹۰۳ء کے اس تار کے الفاظ حسبِ ذیل تھے:

> جو لوگ پنجابی اُردو پر نکتہ چینی کرتے ہیں انھیں یاد رکھنا چاہیے کہ اُردو زبان ان کے ہاتھوں سے نکل کر پنجاب میں جا رہی ہے۔ اگر یہی سلسلہ مدت تک جاری رہا تو جس طرح عربی زبان عرب سے نکل کر مصر اور شام میں چلی گئی، یقیناً وہ وقت دور نہیں ہے کہ دہلی اور لکھنؤ کے بجائے لاہور اُردو کا گھر ہو جائے گا۔[23]

مذکورہ ادبی معرکہ ۱۹۰۴ء کے آخر تک ختم ہو گیا لیکن ''اودھ پنچ'' نے ۱۹۰۴ء سے اقبال پر اعتراضات کا سلسلہ شروع کیا۔[۲۴] تو اسے ۱۹۳۵ء تک جاری رکھا۔[۲۵] ''اودھ پنچ'' مزاحیہ اور طنزیہ انداز میں اقبال کو ہدفِ تنقید بناتا رہا۔

اقبال نے اپنے بعض خطوط میں ان اعتراضات پر اظہارِ خیال کیا ہے۔ ۶ مارچ ۱۹۱۷ء کو محمد دین فوق کے نام لکھتے ہیں:

> اودھ پنچ نے جو اعتراضات مجھ پر کیے ہیں ان کا مجھے علم نہیں۔ وہ پرچہ تلاش کرنا چاہیے۔ ممکن ہے کہ ان اعتراضوں میں کوئی کام کی بات ہو۔ لکھنؤ والے یا اور معترض یہ خیال کرتے ہیں کہ اقبال شاعر ہے مگر میری غرض شاعری سے زباندانی کا اظہار یا مضمون آفرینی نہیں نہ میں نے آج تک اپنے آپ کو شاعر سمجھا ہے۔ حقیقت میں فنِ شاعری اس قدر دقیق اور مشکل ہے کہ ایک عمر میں بھی انسان اس پر حاوی نہیں ہو سکتا۔ پھر میں کیونکر کامیاب ہو سکتا ہوں جسے روزی کے دھندے سے فرصت ہی نہیں ملتی۔ میرا مقصود گاہ گاہ نظم لکھنے سے صرف اس قدر ہے کہ چند مطالب جو میرے ذہن میں ہیں ان کو مسلمانوں تک پہنچا دوں اور بس۔[۲۶]

سید شوکت حسین نے 'اودھ پنچ' اخبار کا تراشہ بھیجا تو اقبال نے جواباً انھیں لکھا:

> میرے خیال میں یہ اس قابل نہیں ہے کہ اس کا جواب دیا جائے ...... مصنف کا ذہن اور زاویہ نگاہ مسلسل تغیر پذیر رہتے ہیں مگر مصنف کو کوئی بھی خاطر میں نہیں لاتا۔ باوجود اس کے کہ یہ نظم میری ابتدائی کاوشوں میں سے ہے تاہم چند اعتراضات طباعت کی غلطیوں پر مبنی ہیں جن کی ذمہ داری مجھ پر عائد نہیں ہو سکتی۔ بہر حال حضرت ناقد نظم کی اصل خامیوں کو دیکھنے میں ناکام رہے ہیں۔ شاعری محض محاورات اور اظہارِ بیان کی صحت سے بڑھ کر کچھ اور بھی ہے۔ میرے معیارِ تنقید نگاروں کے ادبی معیاروں سے مختلف ہیں۔ میرے کلام میں شاعری محض ایک ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔

مجھے قطعاً یہ خواہش نہیں کہ دورِ حاضر کے شعرا میں میرا بھی شمار ہو۔[۲۷]

تین روز بعد، ۶ جنوری ۱۹۱۹ء کو شوکت حسین ہی کے نام، ایک اور نظم کے ضمن میں، اقبال لکھتے ہیں کہ نظم میں خامیاں موجود ہیں مگر اب اس طرف توجہ دینے کی مجھے فرصت نہیں۔ نظم کی خامیاں نفسیاتی ہیں اور بعض مقامات پر خامیوں کا تعلق اظہارِ بیان سے ہے۔ لکھنوی ناقدوں کو ابھی تنقید کے اصول سیکھنے کی ضرورت ہے۔[۲۸]

اقبال شاعر یقیناً تھے۔ ''فرمانِ خدا'' میں خود کو 'شاعرِ مشرق' کہا ہے۔ البتہ 'زباندانی' کا اظہار اور 'مضمون آفرینی' کرنے والے شاعر نہیں تھے۔ ان کے نزدیک شاعری کا فن آسان نہیں اور اس پر حاوی ہونے کے لیے ایک عمر چاہیے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال اکتسابِ فن کی اہمیت سے آگاہ تھے، تاہم ان کے نزدیک شاعری محض محاورات اور اظہارِ بیان کی صحت سے بڑھ کر کچھ اور بھی ہے۔ ان کی نظر زبان سے زیادہ مطالب پر تھی۔ معترضین کوئی کام کی بات لکھیں تو اقبال استفادے پر آمادہ ہیں لیکن انھیں شکایت ہے کہ لکھنوی ناقد نظم کی اصل خامیاں نہیں دیکھ پائے۔ انھوں نے یہ رائے ظاہر کی کہ لکھنوی نقادوں کو تنقید کے اصول سیکھنے کی ضرورت ہے۔ اقبال نے متعلقہ نظم میں خامیوں کی موجودگی کا اعتراف کیا لیکن تنقید نگاروں کے معیار سے اختلاف کیا۔ یہ تنقید نگار طباعت کی غلطیوں پر بھی اعتراضات جڑ دیتے تھے۔

اقبال کا ''ترانہء ہندی'' ۱۹۰۴ء میں منظرِ عام پر آیا تھا۔ محمد عمر نے لکھا ہے کہ اس ترانے کو نقل کرتے وقت ان سے جو غلطیاں ہوئیں وہ اعتراضات کا باعث بن گئیں۔[۲۹] یہ نظم ''زمانہ'' ...... ''اتحاد'' ...... ''دلگداز'' اور ''مخزن'' میں شائع ہوئی۔ بقول ڈاکٹر گیان چند، اقبال نے ''دلگداز'' کے اعتراض کو رفع کرتے ہوئے ایک مصرع ''معلوم ہے ہمیں کو دردِ نہاں ہمارا'' بدل کر ''معلوم کیا کسی کو دردِ نہاں ہمارا'' کر دیا تھا۔ حسرت موہانی نے اس اصلاح کی تعریف کی اور لکھا کہ ''حضرت اقبال کی نظمیں روز بروز زبان کے لحاظ سے صاف ہوتی جاتی ہیں۔ کاش کہ جیسی توجہ اور احتیاط وہ نظم میں کرتے ہیں ویسی ہی نثر میں بھی کرتے کیونکہ ہم افسوس کے ساتھ دیکھتے ہیں کہ اسی پرچے (مخزن، اکتوبر ۱۹۰۴ء) میں ان کے لیکچر

موسوم بہ 'قومی زندگی، میں بہت سے اغلاط موجود ہیں۔''[30] مخزن کے مذکورہ شمارے میں یہ نوٹ بھی درج تھا کہ ''اس لیکچر کا خلاصہ ہم ہدیہ ناظرین کرتے ہیں۔''[31] چنانچہ حسرت موہانی نے اس لیکچر پر جو اعتراضات کیے، ان کا ہدف حسرت کے نزدیک اقبال تھے لیکن درحقیقت وہ اعتراضات خلاصہ نویس کی زبان پر تھے۔ کتابت کی غلطیاں عجیب گل کھلاتی ہیں۔
محمد دین فوق کے مجموعۂ کلام کی اشاعت پر اقبال نے قطعۂ تاریخ کہا جو اس طرح شائع ہوا:

تاریخ کی مجھ کو جو تمنا ہوئی اقبال ہاتف نے کہا لکھ دے 'کمالِ نظر فوق'

حفیظ ہوشیار پوری نے لکھا کہ ''یہ مادۂ تاریخ درست نہیں معلوم ہوتا۔ علاّمہ کو اعداد شمار کرنے میں غلطی ہوئی''۔ جبکہ بقول اکبر حیدری نظر کا املا غلط ہے۔ صحیح 'کمالِ نضر فوق' ہے۔ ''نضر'' خوبی، تازگی یا شادابی کے معنوں میں ہے۔[32] ''نیرنگ خیال'' کے اگست ۱۹۳۴ء کے شمارے میں ایک مضمون بعنوان ''عہد حاضر کے شعرا کی خامیاں'' شائع ہوا جس میں اقبال کی دو نظموں پر اعتراضات تھے۔ بعض مضحکہ خیز اعتراضوں کا تعلق کتابت کی غلطیوں سے تھا۔ یہ مضمون 'ناقدِ ادب' کے فرضی نام سے چھپا تھا۔ اگلے شمارے میں ''لندھور'' کے فرضی نام سے کسی نے جواب لکھا اور اغلاطِ کتابت کی نشاندہی کی۔ مثال کے طور پر 'ناقدِ ادب' نے ''بزمِ انجمن میں ہے گویا چھوٹا سا اک اختر زمیں''، نقل کر کے سوال اُٹھایا کہ مصرع کس بحر میں ہے۔ 'لندھور' نے لکھا کہ ''بزم انجمن'' کی بجائے ''بزمِ انجم'' پڑھیے تو آپ کی مشکل حل ہو جائے گی۔[33]

''بانگ درا'' ۱۹۲۴ء میں اور ''بال جبریل'' ۱۹۳۵ء میں شائع ہوئی۔ علاّمہ اقبال کے ان شعری مجموعوں پر بھی اعتراضات کی بوچھاڑ کی گئی۔ جوش ملسیانی نے ''حضرت جرّاح'' کے قلمی نام سے ایک طویل مضمون لاہور کے اخبار ''پارس'' میں، ''اقبال کی خامیاں'' کے عنوان سے قسط وار چھپوایا۔ ۱۹۲۸ء میں اسے کتابی شکل میں شائع کیا گیا۔ عرش ملسیانی نے ۱۹۷۷ء میں اسے دوبارہ شائع کیا۔ بقول اکبر حیدری تیسرا خوبصورت ایڈیشن کالیداس گپتا رضا نے ۱۹۹۴ء میں بمبئی سے شائع کیا ہے۔[34] ''اقبال کی خامیاں'' کا جواب خادم ہوشیار پوری اور دل محمد فضا جالندھری نے دیا۔[35] ''زمانہ'' کانپور کے مدیر دیا نرائن نگم نے مئی ۱۹۲۹ء

میں اس پر تبصرہ کیا۔ نگم لکھتے ہیں:

> ڈاکٹر اقبال کے کلام میں بعض زبان کی خامیاں پائی جاتی ہیں، لیکن ان خامیوں کے باوجود ان کا کلام اُردو شاعری کے ارتقائی دور کی ایک زندہ مثال ہے...... حضرت جراح کو یہ دیکھ کر یقیناً مایوسی ہوئی ہوگی کہ اقبال کے کلام میں جو محاسن ہیں، ان کے مقابلے میں چند خامیاں کوئی وقعت نہیں رکھتیں۔ ان خامیوں کے نمایاں کرنے سے اقبال کی شہرت و عزت پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ اس لیے حضرت جراح کی نشتر زنی سعی مشکور نہیں کہی جاسکتی۔ ۳۶

سراج لکھنوی نے غیر جانب داری اور بڑی حد تک لکھنوی معیار کو پیش نظر رکھتے ہوئے ''اقبال کی خامیاں'' کا جائزہ لیا۔ ان کا مضمون بعنوان ''اقبال کی شاعری پر حق و ناحق نکتہ چینی یعنی کلامِ اقبال پر حضرت جراح کا عملِ جراحی'' سالنامہ ''سروش'' لاہور میں، جنوری ۱۹۳۱ء میں شائع ہوا۔ جراح نے کتاب کے ابتدائی صفحات میں لکھا تھا:

> ہم اقبال کو کہنہ مشق ہونے کے باوجود کہنہ مشق کہنے کے لیے تیار نہیں۔ ضعفِ بیان، سستی بندش، بے ربطیِ کلام کے نمونے، عجزِ طبیعت کے ثبوت اکثر جگہ پائے جاتے ہیں۔ بعض جگہ شعر گوئی اور معمہ گوئی میں تمیز کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ لفظی اور معنوی تعقید کی مثالیں بھی کچھ کم نہیں۔ ٹکسال باہر لفظوں کی بھرمار ہے۔ نوادر الفاظ کے ساتھ ندرتِ الفاظ اور ندرتِ تراکیب کا کافی ذخیرہ موجود ہے۔ جابجا معنوی لغزشیں پائی جاتی ہیں۔ زبان کے لحاظ سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ فارسیت حد سے زیادہ ہے۔ روزمرہ اور محاورۂ زبان میں اکثر جگہ ٹھوکریں کھائی ہیں۔ اور تو اور تذکیر و تانیث کی بھی غلطیاں پائی جاتی ہیں۔ متروکات کی ذرا بھی پروا نہیں کی گئی۔ اختلافِ لغت، شتر گربہ، ایطائے جلی اور ایک دو جگہ سرقہ کے عیوب بھی مصنف پر انگلیاں اٹھا رہے ہیں۔ حشو و زوائد اور تخفیف الفاظ پر بندشیں شکوہ سنج ہو رہی ہیں۔ ۳۷

یہ اقتباس نقل کر کے ''بانگ درا'' کی مبینہ خامیوں کی اس فہرست پر سراج لکھنوی

نے حسب ذیل رائے ظاہر کی ہے:

> (۱) ندرت خیال قابل اعتراض نہیں (۲) اسی طرح اگر صحت کے ساتھ الفاظ نادرہ سے ترکیبی جملے بنائے گئے ہیں تو وہ بھی قابل گرفت نہیں......
> (۳) فارسیت کا غلبہ اگر بقول معترض اقبال کے کلام میں ہے تو......ان سے زیادہ غالب وغیرہ کے کلام میں موجود ہے......شعرائے حال کے کلام میں فارسی الفاظ کی بھرمار آج بھی نظر آتی ہے۔۳۸

اُردو زبان اور محاورات کی غلطیوں کے بارے میں سراج کی رائے یہ ہے کہ اس ضمن میں دہلی اور لکھنو کے مرکزوں کی طرف رجوع کیا جائے تو بہتر ہے لیکن اس دورِ آزادی میں اُردو ہی کے قواعد وضوابط، اس کی صرف ونحو اور اس کے اصول کی پابندیوں کا کیا سوال؟ اپنے تفصیلی تبصرے میں سراج نے جراح کے بعض اعتراضات کو صحیح قرار دیا۔ اکثر کو غلط ثابت کیا۔ کچھ اعتراضات کو تنگ نظری اور تعصب پر محمول کیا اور متعدد اعتراضات کو لغو قرار دیا۔ ملسیانی کی تنقیدِ اقبال پر ایک لکھنوی کا یہ تبصرہ خاصا دلچسپ اور مفید ہے۔

برکت علی گوشہ نشین کی کتاب ''اقبال کا شاعرانہ زوال'' ۱۹۳۱ء میں شائع ہوئی۔ اس کے حصہ اول میں ''بانگ درا'' کی، بقول مصنف، خامیاں زیر بحث لائی گئی ہیں۔ حصہ دوم میں ''اسرار ورموز''......''پیام مشرق'' اور ''زبور عجم'' کی مبینہ خامیوں پر بحث ہے۔ گوشہ نشین نے اقبال کے اشعار کی ''اصلاح'' بھی درج کی ہے۔ ان کے کتابچے ''خادمانہ تبدیلیاں'' اور ''مؤدبانہ تبدیلیاں'' بالترتیب ۱۹۵۵ء اور ۱۹۵۶ء میں شائع ہوئے۔ ''خادمانہ تبدیلیاں'' میں ''بانگ درا'' کے ۳۵۵ شعروں میں تبدیلیاں تجویز کی گئی ہیں اور ''مؤدبانہ تبدیلیاں'' میں ''بالِ جبریل'' کے چوراسی اشعار کو تبدیل کیا گیا ہے۔ بشیر نکودری کی کتاب ''ناقدانِ اقبال'' ۱۹۵۷ء میں شائع ہوئی جس میں ''اقبال کی خامیاں'' ''خادمانہ تبدیلیاں'' اور ''مؤدبانہ تبدیلیاں'' میں اُٹھائے گئے متعدد اعتراضات کے جواب ہیں۔ ایک کتابچہ بعنوان ''تعصّبانہ تبدیلیاں'' صائم گنجوی نے ''مؤدبانہ تبدیلیاں'' کے جواب میں لکھا جو گوشہ نشین کی وفات (۱۹۵۶ء) سے کچھ پہلے شائع ہوا۔ برکت علی گوشہ نشین کی کتاب ''اقبال کا شاعرانہ زوال'' کا، مذکورہ

کتابچوں سمیت، مفصل جائزہ راقم نے پیش کیا ہے۔ ۳۹ گوشہ نشین کے چند اعتراضات سے قطع نظر ان کی ساری تنقید بلا جواز اور ناروا ہے۔ ''اقبال دشمنی ایک مطالعہ'' اکبر حیدری کی نظر سے گزرتی تو وہ ''اقبال کا شاعرانہ زوال'' پر کام کرنے کا ارادہ شاید نہ کرتے۔ ۴۰

''بالِ جبریل'' شائع ہوئی تو اہلِ زبان حضرات نے اس پر ''اعتراضوں کی بوچھاڑ کردی''۔ اس ضمن میں اثر لکھنوی لکھتے ہیں:

> حیرت یہ ہے کہ بانگ درا کو صرف پرانے خیال کے لوگوں نے تختۂ مشق بنایا تھا جو الفاظ کے دروبست، مضمون کی صفائی کے دلدادہ اور نئی ترکیبوں، جدید تشبیہوں اور دیگر اختراعات یا اُپج کے جانی دشمن ہیں، نوجوان اور انگریزی دان طبقہ نے خیر مقدم کیا تھا، مگر بال جبریل کی مُنقِصت میں یہ جماعت بھی رجعت پسندوں کی ہمنوا ہے۔ ایک نے زبان کی خامیوں اور اسالیبِ بیان کی غرابت کو ناپسندیدگی کا سبب قرار دیا تو دوسرے نے ''فقدانِ پیام'' کا فیصلہ صادر کیا...... ایک گروہ اقبال کو ٹکسالی اُردو سے ناواقف کہتا ہے، یہ ایک حد تک صحیح ہے مگر اس کو اہمیت دینا ظلم ہے...... مجھے تو اُردو میں دوسرا اقبال نظر نہیں آتا...... ان کے اشعار سے اندازہ ہوتا ہے کہ زبان پر نکتہ چینی سے اتنے بددل نہیں ہوتے جتنے اس بدمذاقی سے جو اشعار کے مطالب تک رسائی نہ ہونے کے باوجود خاموش نہیں رہتی بلکہ غلط معنی پہناتی، غلط نتیجے نکالتی اور ستم پر ستم یہ کرتی ہے کہ اپنے ہذیان کو منظر عام پر لاتی ہے۔ اقبال کی خودداری اور شانِ استغنا جواب کی طرف ملتفت نہیں ہوتی اور غلط فہمیاں پھیلتی جاتی ہیں۔ ۴۱

رسالہ ''شاعر'' آگرہ (مئی جون ۱۹۳۵ء) میں ''بالِ جبریل'' پر تین معترضانہ مضامین شامل تھے۔ ان میں ایک مضمون نامور شاعر اور نقاد سیماب اکبرآبادی کا تھا۔ ان کے اعتراضات زیادہ اہمیت کے حامل تھے، اس لیے اثر لکھنوی نے ان پر تبصرہ کیا اور ان کا جواب لکھا۔ ضمناً دوسرے معترضین کا بھرم بھی کھل گیا۔ یہ بات لائقِ توجہ ہے کہ ''بانگ درا''

پر ’’حضرتِ جراح‘‘ (جوش ملسیانی) کے اعتراضوں کا جواب سراج لکھنوی نے دیا تھا۔ ’’بالِ جبریل‘‘ پر سیماب اکبرآبادی کے اعتراضوں کا جواب اثر لکھنوی نے دیا۔ اہلِ زبان نے، اہلِ زبان کے مقابلے پر، اقبال کا دفاع کیا۔ اس سے ان اہلِ زبان پر کاری ضرب لگی جو ہمہ دانی، لسانی تفاخر و تعصب اور حریفِ اقبال ہونے کے زعم میں مبتلا تھے۔ اودھ پنچ نے خاموشی اختیار کر لی اور معترضین، اپنے ہی میدان میں، شکست سے دوچار ہوئے۔ اس کے باوجود اقبال کی زبان اور فن شاعری پر اعتراضات کا سلسلہ جاری رہا۔ جو نامور شعرا اقبال کے خلاف حسد و رقابت کا شکار تھے، وہ انہدامِ اقبال میں مصروف رہے۔ ان میں یگانہ اور جوش خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ یگانہ سے زیادہ جوش حسد کی آگ میں جلتے رہے۔ عبدالسلام ندوی کی ’’اقبالِ کامل‘‘ ۱۹۴۸ء میں شائع ہوئی۔ وہ لکھتے ہیں کہ ’’ڈاکٹر صاحب کے کلام میں ادب و انشا کی خامیاں ضرور ہیں لیکن چونکہ کسی نے ان غلطیوں اور خامیوں کو تفصیل کے ساتھ نہیں دکھایا ہے اس لیے ہم خود اس ناگوار فرض کو ادا کرتے ہیں۔‘‘[۴۲] عبدالسلام ندوی کی، اس ضمن میں، تحقیق مایوس کن ہے اور اغلاط کی نشاندہی محلِ نظر ہے۔[۴۳]

یوں تو اغلاط کس کے کلام میں نہیں ہیں؟ بقول شمس الرحمٰن فاروقی ’’میر انیس، میر درد، ناسخ، مومن، داغ ان سب کے یہاں مذکر، مؤنث، محاورہ، تلفظ اور معنی کی غلطیاں ملتی ہیں،،[۴۴] لیکن معترضین اقبال خود ایسی غلطیوں سے محفوظ نہیں رہ سکے۔ ان میں سے بیشتر شاعر تھے اور کسی نہ کسی درجے میں اقبال کو اپنے مقابلے پر رکھ کر دیکھتے تھے۔ اقبال پر اعتراضات کا طویل سلسلہ نامناسب اور ’’غیر وقیع‘‘ نظر آتا ہے۔ آل احمد سرور نے سیماب کے اعتراضات پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ’’ان اعتراضات میں سے کوئی اتنا وقیع نہیں، جس کے جواب کی کوشش کی جائے۔‘‘[۴۵] ’’اودھ پنچ‘‘ میں، حالی کے بارے میں، یہ شعر مدت تک مسلسل شائع ہوتا رہا:

ابتر ہمارے حملوں سے حالی کا حال ہے
میدانِ پانی پت کی طرح پائمال ہے

سردار جعفری لکھتے ہیں کہ ’’وقت اور تاریخ نے یہ بتا دیا کہ میدان پانی پت کی

طرح کون پائمال ہوا لیکن فرسودگی، قدامت پسندی اور رجعت پرستی نے شکست تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور ہزاروں سجدے پھڑک رہے ہیں مری جبین نیاز میں، کہہ کر اقبال کا مذاق اُڑایا اور بالِ جبریل کو 'وبالِ جبریل' کا نام دیا گیا۔''[۴۶] اقبال کی زبان پر اعتراض کرنے والے شعرا کے کلام کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف کلامِ اقبال کے مقابلے میں اس کی حیثیت معمولی ہے بلکہ اس میں اغلاط بھی موجود ہیں۔ یہاں جوش ملسیانی کے کلام کا نمونہ درج کیا جاتا ہے:

بدل جائے خود بھی تو حیرت ہے کیا — جو ہر روز وعدہ بدلتا رہے
مری بے قراری پہ کہتے ہیں وہ — نکلتا ہے دم تو نکلتا رہے
تمھیں ہم سحابِ کرم بھی کہیں — امیدوں کا خرمن بھی جلتا رہے
یہ طولِ سفر یہ نشیب و فراز — مسافر کہاں تک سنبھلتا رہے
کوئی جوہری جوش ہو یا نہ ہو — سخن ور جواہر اگلتا رہے[۴۷]

یہ روایتی، فرسودہ اور بے کار شاعری ہے۔ اقبال کا متروک کلام بھی اس سے بہتر ہے۔ ایسے شعرا زبان کے تخلیقی استعمال کا تصوّر بھی نہیں کر سکتے اور زبان کا تخلیقی استعمال ہی اقبال کے فنِ شاعری کا جوہر ہے۔ ملسیانی کے اشعار روزمرہ و محاورہ کے عیوب سے بھی محفوظ نہیں ہیں۔ 'دم نکلنا' کی جگہ 'دم نکلتا رہنا' محلِ نظر ہے۔ مسافر کہاں تک سنبھلے، صحیح زبان ہے۔ 'جوہر دکھانا'، 'جوہر کھلنا' اور 'جوہر نکالنا' محاورے ہیں۔ 'زہر اُگلنا' بھی محاورہ ہے۔ 'جوہر اُگلنا' محاورہ نہیں ہے۔ اگر کہیں ہے تو اچھے شعری ذوق کے منافی ہے۔ گوشہ نشین کے کلام اور اقبال کے اشعار پر دی گئی ان کی اصلاحوں کا جائزہ ''اقبال دشمنی ایک مطالعہ'' میں لیا گیا ہے۔ اسے دیکھنے سے گوشہ نشین کی کم حیثیتی کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ موصوف معمولی شاعر تھے اور گمنام ہو گئے۔ اب ان کا نام علّامہ اقبال کے معترض کی حیثیت سے زبانِ قلم پر آ رہا ہے۔ جوش ملسیانی کا شمار بھی زندہ شاعروں میں نہیں ہے۔ (جوش ملیح آبادی کی اہمیت بھی کم ہو گئی ہے۔[۴۸]) 'تنقید ہمدرد' یا حکیم عبدالکریم برہم کا نام اگر لیا گیا ہے تو علّامہ اقبال کے طفیل، ورنہ تاریخِ ادب میں ان کی کوئی حیثیت نہیں۔

اہلِ زبان نے اقبال کی زبان پر اعتراضات کیوں کیے؟ اس ضمن میں آل احمد سرور لکھتے ہیں:

> شاعری کے دو سکول ہیں۔ ایک تشبیہات و استعارات سے اپنے کلام کو مرصع کرتا ہے۔ دوسرا محاورات پر جان دیتا ہے...... محاورہ بندی شاعری میں اتنی مفید نہیں جتنی تشبیہات و استعارات...... اس طرح دیکھیے تو ہمارے تمام اچھے شاعر دو گروہوں میں منقسم ہو جاتے ہیں۔ میر، داغ، ذوق زبان کو محفوظ کرنے والے ہیں۔ غالب، اقبال، انیس زبان کو آگے بڑھانے والے ہیں...... جب کوئی استعارے اور تشبیہات استعمال کرتا ہے تو کہیں کہیں اس انداز میں ایک اجنبیت آ جاتی ہے۔ اس کے خیال کے سانچوں اور علامتی مترادفات سے لوگ پوری طرح واقف نہیں ہوتے اسی وجہ سے قواعد کی رو سے اعتراضات پیش کرتے ہیں۔ [۴۹]

اعتراضات غالب پر بھی ہوئے اور اقبال پر بھی۔ سرور نے اعتراضات کی وجہ درست بیان کی ہے۔ غالب کی حد تک اس میں کلی صداقت ہے۔ ''محاسنِ کلامِ غالب'' میں ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری کا یہی نقطۂ نظر ہے۔ انھوں نے تشبیہ و استعارہ کو کارآمد بتایا ہے اور محاورے کی ابدیت سے انکار کیا ہے۔ غالب کی شاعرانہ زبان کے بارے میں ڈاکٹر بجنوری لکھتے ہیں:

> مرزا نے اپنے دیوان میں محاورے کی بندش سے اکثر احتراز کیا ہے...... مرزا کی شاعری دلی کی گلیوں یا لکھنؤ کے کوچوں کی پابند نہیں، بلکہ آزاد اُردو زبان ہے۔ جب مرزا نے اپنے فلسفیانہ خیالات کے لیے موزوں الفاظ کی تلاش کی تو اُردو کے ذخیرۂ الفاظ کو بہت محدود پایا...... مرزا کے خیالات نے اپنے اظہار کے لیے خود الفاظ تیار کر لیے۔...... مرزا غالب نے بعض اوقات قواعد کے خلاف زبان لکھی ہے۔ اس کے متعلق سید فضل الحسن حسرت اور علی حیدری طباطبائی نے چند مناسب اور معقول اعتراض کیے ہیں لیکن

> واقعہ یہ ہے کہ قواعد منطق کا خارجی پہلو ہے اور شاعری منطق سے آزاد ہے۔علم القواعد کا کام تقریر اور تحریر میں صحت پیدا کرنا ہے، کلام میں لطافت پیدا کرنا نہیں۔اس لیے بعض اوقات شاعر کو اپنے جذبات کے کامل اظہار کے لیے قیود سے آزادی حاصل کرنا ضروری ہے۔[۵۰]

یہ مؤقف غالب کے علاوہ اقبال کے ضمن میں بھی درست ہے۔ اقبال نے ''نامانوس'' تراکیب وضع کیں اور صحتِ زبان پر اصل مطلب کو ترجیح دی۔[۵۱] یہ امور اہلِ زبان کے اعتراضات کا باعث بنے، تاہم اقبال پر اہلِ زبان کے اعتراضات کے محرکات اور بھی تھے۔ اہلِ زبان پنجاب کے خلاف لسانی تعصب اور مادری زبان کے افتخار میں مبتلا تھے، اس لیے اہلِ پنجاب کی اُردو کو ہدف تنقید بنا رہے تھے۔ اہلِ پنجاب نے اپنے دفاع میں اقبال کا نام لیا تو اقبال پر اعتراضات کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ دہلی اور لکھنؤ اُردو زبان کے مراکز تھے۔ لسانی افتخار بڑی حد تک فطری تھا۔ رشید احمد صدیقی جیسے صاحب علم و دانش نے اقبال کی زبان سے ''ق'' کا تلفظ سنا تو ان کی تصوّراتی بہشت درہم برہم ہو گئی۔[۵۲] مولوی عبدالحق نے رسالہ ''اُردو'' کے اقبال نمبر میں ز ہریری، کا ایک مضمون بعنوان ''کلامِ اقبال کی زبان'' شائع کیا۔ اس مضمون میں کلامِ اقبال پر اہلِ زبان کے حقِ اعتراض کا دفاع کیا گیا ہے۔ ز ہریری کا مؤقف یہ ہے کہ اُردو اقبال کی مادری زبان نہیں تھی۔ انھوں نے اُردو سکولوں کالجوں میں سیکھی اور اگرچہ مطالعے نے ان کو زبان اور بیان پر بے مثال قدرت عطا کی لیکن اس وجہ سے کوئی شخص انھیں اہلِ زبان کا درجہ نہیں دے سکتا۔[۵۳]

ڈاکٹر منظر اعظمی نے اپنے مضمون ''اقبال اور اہلِ زبان'' میں اس موضوع پر کار آمد روشنی ڈالی ہے۔ حسبِ ذیل جملے خاص طور پر لائق توجہ ہیں:

- بلاشبہ اقبال عرف عام میں اہلِ زبان نہیں تھے مگر اہلِ زبان سے بڑھ کر تھے۔
- اگر بڑی شاعری کی علامت محض صاف ستھری زبان ہوتی تو غالب اور اقبال کی جگہ داغ اور میر کا نام زبانوں پر ہوتا۔
- بات جب شعری سلیقے اور ادبی عظمت کی ہو گی تو اہلِ زبان اور غیر اہلِ زبان کی

کوئی قید نہیں ہوگی۔

- اصل یہ ہے کہ تہہ دار شعری اظہار میں زبان و بیان کی کمیوں کا تعلق کسی علاقے یا وطن کی نسبت کے سبب سے نہیں بلکہ یہ تخلیقی تجربے اور زبان کو وسعت دینے کے عمل سے متعلق ہیں۔
- حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے ساتھ اہلِ زبان نے جو سلوک کیا وہ ان کے احساس کمتری اور جذبۂ حسد کا نتیجہ تھا۔
- طرزِ انشا کے نقائص یا نحوی اور صرفی غلطیاں کس کے یہاں نہیں پائی جاتیں۔ تذکیر و تانیث کے معاملے میں تو خود دہلی اور لکھنؤ کے اختلافات سامنے کی باتیں ہیں اور پھر اقبال نے کبھی نہیں کہا کہ ''مستند ہے میرا فرمایا ہوا۔''
- اہلِ زبان حضرات زبان کے فخرِ بے جا میں مبتلا تھے اس لیے پنجاب کے خلاف ہمیشہ تیغ در دست رہے...... وہ دراصل زبان کی وسعت کے عمل سے ناواقف اور لسانی تعصب کا شکار تھے۔
- اہلِ زبان یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ زبان و بیان کی یہ غلطیاں محض اس وجہ سے تھیں کہ اقبال دہلی اور لکھنؤ کے بجائے سیالکوٹ میں کیوں پیدا ہوئے۔ حالانکہ، جیسا کہ اقبال نے خود ثابت کیا کہ، اوّل تو یہ گناہ نہیں اور اگر گناہ ہے بھی تو آپ کے شہر میں بھی لوگ کرتے ہیں۔[۵۴]

آسی ضیائی لکھتے ہیں کہ جب شاعر کی زبان عام مانوس زبان سے مختلف ہو جاتی ہے تو سننے والے اہلِ زبان دم بخود ہو کر اسے اوپری اوپری سا محسوس کرتے ہیں۔ اس کا تجربہ ہر حکیمانہ پیغام والی تحریر کو پڑھ کر کیا جا سکتا ہے۔ آسمانی کتب میں یہی بات ہے۔ یہ حکیمانہ اور داعیانہ اسلوب انسانی کلام کا بھی ہو تو اس میں ایک خاص ماورائیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اقبال کے ہاں بھی یہی انداز پیدا ہو گیا۔ دہلی اور لکھنؤ وغیرہ کے ''اہلِ زبان'' حضرات نے اقبال پر اوّل اوّل جو اعتراضات کیے، اس کی بنا یہی چونکانے والی صدا تھی۔ بعض حضرات، اقبال کے ہم وطن، اس کو یوپی اور دہلی والوں کے تعصب پر محمول کرتے ہیں، لیکن

یہ درست نہیں۔ حفیظ جالندھری اور ظفر علی خان پر کبھی کوئی اس طرح کا اعتراض نہ ہوا۔[۵۵]
یہ درست ہے کہ روایتی شاعری کے دلدادہ اہلِ زبان کے لیے اقبال کی الہامی لَے نامانوس تھی اور اس وجہ سے بھی اقبال پر اعتراضات ہوئے، لیکن یہ بعد کی بات ہے۔ اوّل اوّل جو اعتراضات ہوئے ان کا سبب لسانی تفاخر و تعصب تھا۔ کلامِ اقبال سے پہلے اہلِ پنجاب کی اُردو، اہلِ زبان کے اعتراضات کا ہدف بنی۔ ۱۹۰۳ء اور ۱۹۰۴ء کے دوران جو ادبی معرکہ برپا ہوا وہ اہلِ زبان اور اہلِ پنجاب کے مابین تھا۔ مادری زبان کا زعم اور پنجاب کے خلاف تعصب، کم یا زیادہ، موجود رہا ہے۔ محاورہ اور تذکیر و تانیث جیسے امور میں اہلِ زبان اہلِ پنجاب کو سند کا درجہ دینے کے لیے کبھی آمادہ نہیں ہوئے۔ اس سے اقبال کو بھی استثنٰی حاصل نہیں۔ اگر ایک لفظ دہلی میں مذکر اور لکھنؤ میں مؤنث ہے یا کسی اُستاد نے دوسرے اساتذہ کے برخلاف اسے مذکر یا مؤنث لکھ دیا ہے تو اسے مختلف فیہ تسلیم کیا جاتا ہے لیکن، پنجابی ہونے کی بنا پر، اقبال کو یہ رعایت نہیں دی گئی۔ شمس الرحمٰن فاروقی لکھتے ہیں:

> اقبال کا کلمہ پڑھنے والی قوم نے ان کو نسیم بھرت پوری، شوق نیموی اور جلیل مانک پوری کے برابر بھی مستند نہ مانا............ آج بھی یہ عالم ہے کہ اگر میں آپ سے کسی لفظ کے بارے میں سند مانگوں تو آپ ڈھونڈ ڈھانڈ کر کسی مجہول لکھنوی یا مہمل دہلوی کا شعر نکال لائیں گے۔ لیکن فیض، راشد، میراجی اور ظفر اقبال کیا، شاعرِ مشرق، حکیم الامت، ترجمانِ حقیقت علّامہ ڈاکٹر سر محمد اقبال رحمتہ اللہ علیہ کا شعر پیش کرنے کا تصوّر آپ کے خواب و خیال میں بھی نہ آئے گا۔ چنانچہ تاجور نجیب آبادی نے بڑے مربّیانہ انداز میں جگن ناتھ آزاد کو تلقین کی کہ اقبال بڑے شاعر ضرور ہیں لیکن زبان و بیان کے باب میں مستند نہیں کیونکہ ان کے یہاں کئی اغلاط ملتے ہیں۔ مثلاً انھوں نے غار کو مؤنث باندھا ہے:
>
> مدت سے ہے آوارۂ افلاک مرا فکر   کر دے اسے اب چاند کی غاروں میں نظر بند
>
> اگرچہ زبان کو استناد کا درجہ بڑے شاعر ہی سے ملتا ہے لیکن کیا ظلم ہے کہ ایک امیر اللہ تسلیم کی غلط مثال کی بنا پر لفظ ''ایجاد'' تو مختلف فیہ مان لیا جائے لیکن

ان سے ہزار درجہ بڑے شاعر اقبال نے اگر ''غار'' کو مؤنث لکھا تو انھیں
غلط ٹھہرایا جائے اور ان کے ساتھ اتنی بھی مروت نہ برتی جائے کہ ان کے
استعمال کی بنیاد پر غار کو مختلف فیہ تسلیم کر لیا جائے۔٥٦

جوش ملیح آبادی کے ہاں صوبائی تعصب نمایاں طور پر ظاہر ہوا ہے۔ انھیں اگر شکایت ہے تو یہ کہ پنجابیوں نے اقبال کا قد کاٹھ بلند کیا ہے جبکہ یو پی والوں نے جوش کو اپنے سروں پر نہیں بٹھایا۔ ''یادوں کی برات'' میں رقم طراز ہیں:

یہ ہے شرافت پنجاب کی کہ اپنے بونوں کو بڑے زوروں، سے منوا کر باون گزا بنا دیتا ہے۔ میرے آبائی ملک خصوصاً میرے صوبے کا، اس کے برعکس، یہ عالم ہے کہ وہ اپنے ادیبوں اور شاعروں کو گدھوں پر بٹھاتا...... اور ان کے پیچھے تالیاں بجاتا رہتا ہے...... جب اپنے ہی صوبے کے لوگ اس قدر سفیہہ اور اس غضب کے گھٹیا ہیں تو میں یہاں کے ایک دو کوڑی کے چیتھڑے اخبار ''نوائے وقت،، کی شکایت کیا کروں:

دوستوں سے ہم نے وہ صدمے اٹھائے جان پر
دل سے، دشمن کی عداوت کا گِلہ جاتا رہا''٥٧

جوش نے دوستوں اور دشمنوں کو صوبائی اعتبار سے تقسیم کیا ہے۔ حفیظ جالندھری کو 'بونا' قرار دیا ہے لیکن جمع کا صیغہ ظاہر کرتا ہے کہ معاملہ حفیظ جالندھری تک محدود نہیں ہے۔ چنانچہ آسی ضیائی کے مؤقف سے اتفاق کرنا مشکل ہے۔ صوبائیت کے ضمن میں اقبال کا نقطۂ نگاہ جوش سے مختلف ہے۔ وحید احمد مسعود بدایونی نے ۱۹۲۲ء میں لکھا تھا کہ ''بجائے اس کے کہ پنجاب جیسی تنگ جگہ میں اپنے آپ کو محدود کریں، عالی ہمتی یہ ہے کہ سارے جہان کو اپنا وطن بتاتے ہیں۔''٥٨

اقبال کی زبان پر اہلِ زبان کے اعتراضات کا ایک بڑا سبب عہدِ تنزل کی شاعری سے ان کا لگاؤ تھا۔ خلیفہ عبدالحکیم نے غلط نہیں لکھا کہ دہلی، لکھنؤ، آگرہ اور اودھ کے شعرا چچوڑی ہوئی ہڈیوں کو برابر چوستے جاتے تھے۔ اقبال نے اس وقت زندہ شاعری شروع کی جب باقی غزل گو جگالی کر رہے تھے۔٥٩ بقول ڈاکٹر جاوید اقبال ''وہ اقبال کی

دورِاحیا کی شاعری سے مانوس نہ ہوتے تھے‘‘۔[۶۰] مرزا احسان احمد نے ۱۹۲۵ء میں لکھا تھا کہ ’’حضراتِ لکھنؤ کو اب تک خبر نہیں کہ دنیا کا رُخ کس طرف کو ہے۔ بڑے بڑے واقعات نگاہوں سے گزر گئے، نظامِ عالم درہم برہم ہو گیا، حیاتِ انسانی کا نقشہ اُلٹ گیا۔لیکن ابھی تک ان کو محبوب کی کمر نہ ملی۔‘‘[۶۱] مسعود بدایونی نے ایک توجہ طلب عنوان قائم کیا ہے: ’’آبِ حیات کے دورِ حاضر کا جرعۂ تیز۔‘‘[۶۲] آل احمد سرور لکھتے ہیں کہ ’’اقبال نے بہت سی انوکھی ترکیبیں وضع کی تھیں۔ بہت سے نئے استعارے اور تشبیہات پیش کیے تھے جو کانوں کو اجنبی معلوم ہوئے۔ان کا حسن بعض نگاہوں میں نہ جچا۔سورج نکلنے والا ہوتا ہے تو بعض ستارے کچھ دیر تک آنے والی روشنی کا مقابلہ کرتے ہیں، مگر کب تک،تھوڑی دیر کے بعد وہ رخصت ہو جاتے ہیں اور سارا عالم مطلعِ انوار ہو جاتا ہے۔‘‘[۶۳]

مسدس میں حالی نے جن شاعروں کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ دوزخ کو بھر دیں گے وہ اسی عہدِ زوال کی شاعری کے دلدادہ تھے۔اقبال کا مؤقف یہ ہے کہ سینہ روشن ہو تو سازِ سخن عینِ حیات ہے ورنہ مرگِ دوام ہے۔[۶۴] لیکن فرسودہ شاعری کے دلدادہ نقاد کلامِ اقبال کی عظمت، جلالت اور طاقت کا اندازہ نہ کر سکے۔عبدالمالک آروی نے لکھا کہ ’’اقبال نے جو غزلیں کہی ہیں ان میں کوئی خاص بات نظر نہیں آتی۔‘‘[۶۵] عبدالسلام ندوی ’’بالِ جبریل‘‘ کی غزلوں کے ضمن میں لکھتے ہیں کہ ’’غزل کی ایک خاص زبان ہے جو نرم،لطیف، شیریں، خوشگوار اور لوچدار ہوتی ہے،لیکن ان غزلوں کی زبان ان اوصاف سے بالکل خالی ہے...... غزل میں جو مضامین بیان کیے جاتے ہیں، وہ خود بھی نہایت لطیف و نازک ہوتے ہیں اور ڈاکٹر صاحب کی یہ غزلیں اس قسم کے لطیف مضامین سے خالی ہیں۔‘‘[۶۶] عبدالسلام ندوی کے علاوہ بعض دوسرے ایسے ہی نقادوں کے بارے میں فتح محمد ملک نے لکھا ہے کہ ’’موہوم لطافت، مجہول نزاکت اور جسمانی احساسِ تلذذ کے پرستاروں کے یہ گلے شکوے اقبال کے روحِ معنی اور روحِ نغمہ کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہیں۔‘‘[۶۷] احتشام حسین نے، اپنے مخصوص نقطۂ نظر کے باعث، اقبال کو ہدفِ اعتراض بھی بنایا ہے، تاہم اقبال کی زبان پر اعتراضات کے ضمن میں ان کی رائے قابلِ توجہ ہے۔ لکھتے ہیں:

ان کی عظیم الشان شخصیت ایک فلسفی اور شاعر سے زیادہ ایک اسلامی مفکر اور مسلمان راہنما کی حیثیت سے اس طرح چھا گئی کہ لوگوں نے ان سے اختلاف کی ہمت اپنے اندر نہ پائی۔ چند کو چھوڑ کر اگر کسی نے کچھ کہا بھی تو اس پوچ اور لچر طریقے سے جو چاند پر خاک ڈالنے کے مصداق ہی بن سکتا ہے، تنقید میں اس کے لیے کوئی جگہ نہیں نکل سکتی۔ اقبال کے یہاں ادب اور قواعدِ زبان اور محاورہ کی غلطی نکالنا، اقبال کی کمزوری یا توہین نہیں ہے بلکہ اس زبان اور نسل کی توہین ہے جو اقبال کی دنیا میں صرف یہی تلاش کر کے مطمئن ہے اور اس طاقت کو نہیں دیکھتی جو نسلوں کی تقدیر بدل سکتی ہے۔[۶۸]

اقبال کی صحتِ زبان کے ضمن میں اکبر حیدری کشمیری معترضانہ اور مدافعانہ تحریروں کو منظر عام پر لائے ہیں۔ اقبال نے جس طرح زبان کو خلاقانہ طور پر استعمال کیا ہے، اسے وہ بہت کم سمجھ پائے ہیں۔ درحقیقت ان کے پیشِ نظر تنقید کا پرانا معیار ہے تاہم اپنی کاوش کا نتیجہ پیش کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ جن لوگوں نے کلامِ اقبال کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا تھا، ان کے نام اور ان کی تنقیدیں لوگوں کے اذہان سے اتر گئی ہیں۔ ان تنقیدوں سے کلامِ اقبال پر کوئی اثر نہیں پڑا۔ ان کی شہرت میں کوئی فرق نہیں آیا۔ ان کی شہرتِ عام اور بقائے دوام کا یہ عالم ہے کہ کلامِ اقبال فضاؤں میں گونج رہا ہے اور ان کا نام عوام کی زبانوں پر ہے۔[۶۹]

رفیع الدین ہاشمی کے مرتب کردہ مجموعے ''اقبال بحیثیت شاعر'' میں مجنوں گورکھ پوری، شوکت سبزواری اور آسی ضیائی کی تحریریں شامل ہیں۔ ڈاکٹر مسعود حسین کی کتاب ''اقبال کی نظری و عملی شعریات'' اور قاضی عبید الرحمٰن کا تحقیقی مقالہ ''شعریاتِ اقبال'' ماضی قریب میں شائع ہوئے ہیں۔ شمس الرحمٰن فاروقی کا مضمون ''اقبال کا لفظیاتی نظام'' اور گوپی چند نارنگ کا مضمون ''اقبال کی شاعری کا صوتیاتی نظام'' گوپی چند نارنگ کے مرتب کردہ مجموعے ''اقبال کا فن'' میں شامل ہیں۔ یہ صرف چند مثالیں ہیں۔ ان کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ جن علاقوں میں اقبال کی زبان کو ہدفِ اعتراض بنایا گیا تھا، انہی علاقوں کے محقق اور نقاد، اہلِ پنجاب سے بڑھ کر، اقبال کی تخلیقی زبان اور فنی عظمت کے اسرار فاش کر رہے ہیں۔

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ ممتاز علی اُردو کے ممتاز ادیب اور بلند پایہ صحافی تھے۔ اصل وطن دیوبند سہارنپور تھا۔ زندگی لاہور میں گزری۔ سرسید کے فیض یافتہ تھے اور اقبال سے گہرے مراسم تھے۔ سید امتیاز علی تاج اُن کے دو لائق فرزندوں میں سے ایک تھے۔ سید ممتاز علی ۱۸۶۰ء میں پیدا ہوئے اور ۱۹۳۵ء میں وفات پائی۔ (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، اکبر حیدری کشمیری، صفحات ۵۱ تا ۵۶)

۲۔ مولوی ممتاز علی کے مضمون کا عنوان تھا ''اُردو زبان میں پنجابی''......اس کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی نے پنجابیوں کی زبان پر ایک آدھ اعتراض نہیں کیا تھا جیسا کہ اکبر حیدری نے لکھا ہے۔ (کتاب مذکور، صفحہ ۵۵) بلکہ اپنی زبان پر فخر کے باعث، اہلِ زبان حضرات عموماً، پنجابیوں کی زبان پر نکتہ چینی کرتے تھے۔ مذکورہ مضمون کا آغاز ان جملوں سے ہوتا ہے:

> بہت سے نکتہ چین اہل وطن اس بات کی ٹوہ میں رہتے ہیں کہ اہلِ پنجاب کی تحریروں میں غلطیاں پکڑیں اور جہاں ان کو کوئی ایسا لفظ ہاتھ آ گیا جس میں مذکر کی جگہ مؤنث یا مؤنث کی جگہ مذکر استعمال کیا گیا ہو یا کوئی غلط محاورہ ان کی تحریروں میں مل گیا تو وہ بہت ہی خوش ہوتے ہیں...... ہمارے ایسے عیب چین بھائیوں کا یہ طریقِ عمل بہت اعتراض کے قابل ہے''۔ (کتاب مذکور، صفحہ ۸۲)

۳۔ دیکھیے، ممتاز علی کا مضمون بعنوان ''انجمنِ ترقی اُردو'' مشمولہ ''اقبال کی صحتِ زبان''...... صفحات ۸۸ تا ۹۰۔ یہ مضمون یکم جون ۱۹۰۳ء کو شائع ہوا۔ اس مضمون میں سید ممتاز علی نے تجویز پیش کی کہ انجمن ترقی اُردو کا صدر مقام لاہور قرار پانا چاہیے۔

۴۔۵۔ دیکھیے، ممتاز علی کا مضمون ''اُردو پنجاب میں'' مشمولہ ''اقبال کی صحتِ زبان''، صفحات ۹۱ تا ۹۷، یہ مضمون یکم جولائی ۱۹۰۳ء کو شائع ہوا۔

۶۔۷۔ اقبال کی صحتِ زبان، صفحات ۹۸ تا ۱۰۴، ۱۶

شفقت رضوی نے لکھا ہے کہ: ''وہ معرکہ آرائی ہنوز پس منظر میں ہے جو پنجاب اور علی گڑھ کے درمیان ہوئی۔ اس کی اہمیت یوں بھی ہے کہ ایک طرف علاّمہ اقبال تھے تو دوسری طرف مولانا حسرت موہانی! چونکہ دونوں بزرگ فکرِ صالح کے حامل تھے اس لیے نہ تو بات زیادہ بڑھی

اور نہ ادب و شرافت کی سطح سے گری۔''...... (علامہ اقبال اور رسالہ اُردوئے مُعلّیٰ مشمولہ خدابخش لائبریری پٹنہ، ستمبر ۱۹۹۹ء، صفحہ ۲۹) مزید لکھتے ہیں کہ ''ایک بڑے شاعر کا کام ہر خامی اور کمزوری سے مبرا ہونا چاہیے، اس نکتۂ نظر (؟) سے بر بنائے خیر خواہی اعتراضات کیے گئے۔'' (ایضاً صفحہ ۵۸) اس میں شک نہیں کہ حسرت کا جذبہ خیر خواہی کا تھا۔ بلکہ حسرت و اقبال ''تھلکے'' اور ''معرکہ آرائی'' کی سطح سے بلند رہے حالانکہ تب دونوں ''بزرگ'' نہیں تھے، تاہم مذکورہ معرکہ آرائی پنجاب اور علی گڑھ تک محدود نہیں تھی۔ اہلِ زبان اور اہلِ پنجاب کے مابین تھی۔ اہلِ زبان کو ایک دوسرے پر بھی اعتراضات کرنے کی عادت تھی اور اہلِ پنجاب کی اُردو پر وہ پہلے سے نکتہ چینی کر رہے تھے۔ اہلِ پنجاب کا ردِّ عمل اسی نکتہ چینی کے خلاف تھا۔

۸۔ یہ مضامین اکبر حیدری کشمیری نے اپنی کتاب ''اقبال کی صحتِ زبان'' میں شامل کیے ہیں۔

۹۔۱۰ اُردو کے ادبی معرکے، صفحات ۴۳۰ تا ۴۳۵

۱۱۔ زندہ رُود، صفحہ ۹۶

۱۲۔ جگن ناتھ آزاد نے لکھا ہے کہ: ''تنقید ہمدرد' کے نام سے اقبال کے اشعار پر اعتراضات حسرت موہانی نے کیے تھے۔ (اقبالیات۔۲ سری نگر، ۱۹۸۲ء، صفحہ ۲۳۰) اس سے پہلے اکبر حیدری کشمیری نے، پورے وثوق کے ساتھ، اسی مؤقف کا اظہار کیا تھا۔ اپنے مضمون ''اقبال کا نظریۂ زبان'' میں لکھا کہ: جب اقبال کی نظم ''یتیم کا خطاب ہلال عید سے'' اخبارات و رسائل میں شائع ہوئی اور حسرت موہانی کی نظر سے گزری تو انھوں نے اقبال کی زبان پر اقبال کے اس اعلان کے باوجود ؎

نہ یہ دلی کی اُردو ہے نہ یہ پُورب کی بولی ہے
زباں میری ہے اے اقبال بولی درد مندوں کی

اعتراضوں کی بوچھاڑ شروع کر دی اور بار بار کہتے رہے کہ ''اقبال اُردو کو اُلٹی چھری سے ذبح کر رہے ہیں۔'' (اقبالیات۔ ۱، ۱۹۸۱ء صفحات ۴۳۔۴۴) اکبر حیدری کا مقالہ ''اقبال کی زبان پر ایک ادبی معرکہ'' ۱۹۹۴ء میں، ہماری زبان، (نئی دہلی) میں قسط وار شائع ہوا۔ اسی سال ''صحیفہ'' (لاہور) اکتوبر، دسمبر کے شمارے میں یہ پورا مقالہ شائع ہوا۔ اس مقالے میں موصوف لکھتے ہیں: ''کسی نے 'تنقید ہمدرد' کے نام سے 'اُردو زبان پنجاب میں' کے عنوان سے ایک معرکہ آرا مضمون لکھا۔'' آگے چل کر لکھتے ہیں: ''ہماری رائے میں تنقید ہمدرد گورکھ پور کے حکیم برہم ہیں۔'' اقبال کی صحتِ زبان ۱۹۹۸ء میں شائع ہوئی۔ اس میں اکبر حیدری کشمیری، پورے وثوق کے ساتھ، لکھتے ہیں کہ: ''حکیم عبدالکریم تخلص برہم نے 'تنقید ہمدرد' کے فرضی نام سے اقبال کی زبان کے خلاف ایک معرکہ آرا مضمون 'اُردو زبان پنجاب میں'

کے عنوان سے شائع کیا۔ (صفحہ ۱۶) اکبر حیدری نے اپنے ماخذ کی نشان دہی نہ پہلے کی تھی نہ اب کی ہے۔ 'تنقید ہمدرد' حسرت موہانی کا فرضی نام بہرحال نہیں ہے۔ مذکورہ مضمون کی اندرونی شہادت اس کی تائید نہیں کرتی۔ علاوہ ازیں اس معرکے میں حسرت موہانی نے اپنے اصلی نام سے حصہ لیا ہے۔ (مزید دیکھیے: اقبال کا ابتدائی کلام، صفحہ ۱۰۳)

۱۳ تا ۱۵۔ دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، صفحات (بالترتیب) ۱۰۴، ۱۰۵۔ ۱۰۹، ۱۳۱۔ ۱۴۴، اقبال کا مضمون ''مقالات اقبال'' میں بھی شامل ہے۔

۱۶۔ حیاتِ اقبال کی گم شدہ کڑیاں، محمد عبداللہ قریشی، صفحہ ۵۷

۱۷۔ ڈاکٹر گیان چند نے سید نذیر نیازی کے حوالے سے اس مقطعے والی غزل کا سال ۱۸۹۶ء قرار دیا ہے۔ یہ غزل بہت مشہور ہوئی۔ (دیکھیے، ابتدائی کلام اقبال، صفحہ ۳۹)

۱۸۔ ''اقبال کے من تو'' از فتح محمد ملک، مشمولہ ''اقبال بحیثیت شاعر''، مرتبہ پروفیسر رفیع الدین ہاشمی، صفحہ ۱۴۷

۱۹۔ اقبال چند نئے مباحث، صفحہ ۱۴

۲۰۔ معاملہ بندی، وقوع گوئی اور رسمی تصوف میں زبان و بیان کا کمال دکھانا مشکل نہیں ہے۔ دینی، تمدنی، فلسفیانہ اور معاشی افکار اور فرد وملت پر مبنی مربوط اور آفاقی فکر کو شعری فن کے سانچے میں ڈھال دینا واقعی اعجاز ہے۔ اسلامی فکر کی نئے انداز کی غالباً پہلی نظم ''طلباء علی گڑھ کالج کے نام'' ہے۔ اس کے ابتدائی متن (ابتدائی کلام اقبال، ڈاکٹر گیان چند، صفحہ ۳۱۲) میں اور ترقی یافتہ ''بانگ درا'' (صفحہ ۱۱۹) کے متن میں بہت فرق ہے۔ اس سے اقبال کی نئی طرز کی فکری شاعری کی فنی مشکلات کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ اقبال اس مشکل سے فطری شعری استعداد اور ''مشاقگی'' دونوں کے بل بوتے پر عہدہ برآ ہوئے اور فن کو معجزۂ فن بنایا۔

۲۱۔ اس کے باوجود اعتراضات جاری رہے۔ تاہم بعد میں اہلِ زبان میں سے بعض صاحبان نے اقبال کے فکر وفن کو زبردست خراجِ تحسین پیش کیا اور معترضین کے مقابلے میں اقبال کی حمایت شروع کر دی۔

۲۲۔۲۳۔ اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۱۷

۲۴۔۲۵۔ ایضاً صفحات ۱۸، ۵۷

۲۶۔ کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، مرتّبہ مظفر حسین برنی، جلد اول، صفحہ ۷۵۔ برنی نے خط کا عکس بھی شائع کیا ہے۔

۲۷۔۲۸۔ خطوطِ اقبال، مرتّبہ رفیع الدین ہاشمی، صفحات ۱۳۳-۱۳۴

۲۹۔ دیکھیے، علّامہ اقبال کے ترانہ کی شان نزول، مشمولہ ''اوراق گم گشتہ'' مرتّبہ رحیم بخش شاہین،

صفحات ۳۱۴ تا ۳۲۱ محمد عمر کے بعض بیانات محلِ نظر ہیں۔ مثلاً وہ لکھتے ہیں کہ ''مولانا حسرت موہانی کی اس تعریض نے یو پی اور پنجاب کے ادیبوں میں ایک طویل بحث کا دروازہ کھول دیا۔ اُردوئے مُعلّٰی اور مخزن میں محاذ قائم ہوئے۔ خوب گولہ باری ہوئی۔ گھمسان کے معرکے پڑے''۔ درحقیقت مذکورہ ادبی معرکہ اوائل ۱۹۰۳ء سے جاری تھا۔ ''ہمارا دیس'' پر بحث کے ساتھ اختتام پذیر ہوگیا۔

۳۰۔ ابتدائی کلام اقبال، صفحہ ۲۶۰

۳۱۔ دیکھیے ''قومی زندگی'' (مشمولہ ''مخزن'' اکتوبر ۱۹۰۴ء، مارچ ۱۹۰۵ء) پر تعارفی نوٹ۔ اکبر حیدری نے اس کا عکس شائع کیا ہے۔ (اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۳۵۰)

۳۲۔ 'اقبال کا نظریۂ زبان' مشمولہ ''اقبالیات'' شمارہ ۱، ستمبر ۱۹۸۱ء، سرینگر...... صفحہ ۵۴

اقبال کے مضامین، خطوط اور بیانات وغیرہ کے متون کی تصحیح کا کام اقبال اکیڈمی، علاّمہ اقبال اوپن یونیورسٹی، کراچی یونیورسٹی اور دوسرے متعلقہ اداروں کی توجہ کا مستحق ہے۔

۳۳۔ دیکھیے (i) اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۴۹ (ii) ''نیرنگ خیال'' شمارہ ستمبر ۱۹۳۴ء، صفحہ ۵۸۷

۳۴۔ اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۳۳

۳۵۔ کتابیاتِ اقبال، رفیع الدین ہاشمی طبعِ اوّل، صفحات ۱۰۳، ۱۰۵

۳۶۔ اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۳۲

۳۷۔ اقبال کی خامیاں، ۱۹۷۷ء، صفحات ۴۔۵، نیز دیکھیے، سالنامہ، سروش، لاہور، ۱۹۳۱ء، صفحہ ۱۲۳

۳۸۔ دیکھیے ''سروش'' لاہور، ۱۹۳۱ء، صفحہ ۱۲۳

۳۹۔ دیکھیے ''اقبال دشمنی، ایک مطالعہ'' باب چہارم

۴۰۔ اکبر حیدری نے ۱۹۹۴ء میں لکھا تھا کہ اس کتاب پر ''میں آج کل کام کر رہا ہوں''......
(''صحیفہ'' لاہور۔ اکتوبر دسمبر ۱۹۹۴ء، صفحہ ۱۳)

ان کا ارادہ مذکورہ کتاب کو شائع کرنے کا بھی تھا۔ (اقبال کی صحتِ زبان، صفحہ ۴۱)

''اقبال کا شاعرانہ زوال'' کے بارے میں اکبر حیدری کی یہ خوش فہمی محلِ نظر ہے کہ: ''یہ کہنا مناسب ہے کہ گوشہ نشین نے کلام اقبال کی خامیاں مع اصلاح و وجہ اصلاح معقول اور مدلّل پیرایہ میں درج کی ہیں۔ (اقبال کی صحتِ زبان صفحہ ۴۱) یہ بھی لکھا ہے کہ ''پنجاب کے ایک ممتاز عالم، شاعر، محقق اور ناقد سید برکت علی شاہ تخلص گوشہ نشین نے.....'' (ایضاً صفحہ ۳۹)

اس مدح سرائی کو اکبر حیدری کے فرقہ وار جذبات کا آئینہ دار کہنا چاہیے۔ حقیقت یہ ہے کہ گوشہ نشین کا پیرایہ نہ معقول ہے اور نہ وہ ممتاز عالم و محقق تھا۔ شاعر بھی یونہی سا تھا۔ گوشہ نشین کے ہاں تنقید تخریب بن گئی ہے اور کلامِ اقبال پر جتنی اصلاحیں دی ہیں وہ بیشتر ناقص ہیں۔

گوشہ نشین ایک جنونی فرقہ پرست تھا۔ اکبر حیدری کو بھی لکھنا پڑا ہے کہ ''گوشہ نشین کے لہجے میں کرختگی پائی جاتی ہے۔'' (ایضاً، صفحہ ۴۱) کرختگی اور معقول پیرایہ متضاد باتیں ہیں۔

۴۱۔ دیکھیے، اقبال کی صحتِ زبان، صفحات ۲۸۳۔۲۸۴۔۲۸۵

۴۲۔۴۳۔ اقبالِ کامل، صفحات ۲۴۸ تا ۲۵۳

۴۴۔ اثبات و نفی، صفحہ ۵۷

۴۵۔ عرفانِ اقبال، صفحہ ۷۰

۴۶۔ ترقی پسند تحریک کی نصف صدی، صفحات ۵۸۔۵۹

۴۷۔ ''شرابِ کہن''، مرتبہ کمال احمد رضوی، صفحہ ۱۶۲

۴۸۔ گوپی چند نارنگ لکھتے ہیں کہ: ''یہ تصوّر رہی نہیں کیا جاسکتا تھا کہ جوش اس قدر جلد روایتِ پارینہ بن جائیں گے۔'' (جوش ملیح آبادی۔ تنقیدی جائزہ، صفحہ ۹۲)

۴۹۔ عرفان اقبال، صفحہ ۷۱

۵۰۔ محاسنِ کلامِ غالب، صفحات ۱۴۔۱۵

۵۱۔ اقبال اپنے مکتوب بنام سید سلیمان ندوی مؤرخہ ۱۳ اکتوبر ۱۹۱۸ء میں لکھتے ہیں کہ: ''بعض خیالات زمانۂ حال کے فلسفیانہ نقطۂ نظر کا نتیجہ ہیں۔ ان کے ادا کرنے کے لیے قدیم فارسی اسلوبِ بیان سے مدد نہیں ملتی۔ بعض تاثرات کے اظہار کے لیے الفاظ ہاتھ نہیں آتے۔ اس واسطے مجبوراً تراکیب اختراع کرنی پڑتی ہے جو ضروری ہے کہ اہلِ زبان کو ناگوار ہو کہ دل و دماغ اس سے مانوس نہیں ہیں۔'' (کلیات مکاتیب اقبال، جلد اوّل، صفحہ ۷۴۳)

اسی طرح مولانا گرامی کے نام اپنے مکتوب مؤرخہ ۲۱ اکتوبر ۱۹۲۳ء میں اقبال لکھتے ہیں: ''آپ کی ترمیم سے زبان کے اعتبار سے شعر بہت ستھرا ہو گیا ہے مگر افسوس ہے کہ اس سے وہ مطلب ظاہر نہیں ہوتا جو میں ادا کرنا چاہتا ہوں ...... لہٰذا معنی کے اعتبار سے میں اپنے ہی مطلع کو ترجیح دیتا ہوں۔'' ...... (کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد دوم، صفحہ ۴۸۱)

۵۲۔ رشید احمد صدیقی لکھتے ہیں: ''قلم کا تلفظ سن کر میں گھبرا اُٹھا...... علی گڑھ میں پنجابی تلفظ سے آشنا ہو چکا تھا لیکن ذہن میں معلوم نہیں، کیوں یہ بات جم گئی تھی کہ ڈاکٹر اقبال اس طرح کی معذوریوں سے مستثنیٰ ہوں گے...... لیکن میں کیا بتاؤں کہ اپنی پہلے سے بنائی ہوئی بہشت کو یوں درہم برہم ہوتے دیکھ کر مجھ پر جو اثر جس درجہ ہونا چاہیے تھا وہ نہ ہوا۔ مرحوم کچھ اس انداز سے ملے اور اب میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ خود ان کے تلفّظ میں کچھ ایسا خلوص اور ان کے ہاتھ ملانے میں وہ شفقت اور ناقابلِ بیان مروت و مرحمت تھی کہ میں سب کچھ بھول گیا۔ ایسا معلوم ہوا کہ اقبال ایسے نہ ہوتے تو کچھ نہ ہوتا، جیسے ایک نیا تجربہ بڑا اچھا تجربہ حاصل

ہوا‘‘ (گنج ہائے گرانمایہ، صفحہ ۱۷۶)

۵۳۔ دانائے راز۔ اقبال۔ طبع دوم، ۱۹۷۷ء، اقبال نمبر رسالہ اُردو بابت اکتوبر ۱۹۳۸ء، صفحات ۳۸۶۔۳۸۷

۵۴۔ ’’اقبال اور اہلِ زبان‘‘...... مشمولہ ’’محفلِ اقبال‘‘...... (مجموعہ مضامین، ۱۹۷۸ء) سرینگر، صفحات ۱۱۵تا۱۲۶

۵۵۔ کلامِ اقبال کا بے لاگ تجزیہ، صفحات ۱۰۶تا۱۰۹

۵۶۔ اثبات ونفی، صفحہ ۵۱

۵۷۔ یادوں کی برات، صفحہ ۴۲۸

۵۸۔ نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں، مرتّبہ ڈاکٹر تحسین فراقی، صفحہ ۸۳

۵۹۔ فکرِ اقبال، صفحہ ۵۸

۶۰۔ زندہ رُود، صفحہ ۱۶۹

۶۱۔۶۲۔ نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں، صفحات ۶۹، ۸۳

۶۳۔ عرفانِ اقبال، صفحہ ۶۸

۶۴۔ اقبال کہتے ہیں:

سینہ روشن ہو تو ہے سوزِ سخن عینِ حیات
ہو نہ روشن، تو سخن مرگِ دوام اے ساقی!

(بالِ جبریل، صفحہ ۱۷)

۶۵۔ اقبال کی شاعری، صفحہ ۱۴۰

۶۶۔ اقبال کامل، صفحات ۱۴۳۔۱۴۴

رشید احمد صدیقی نے اپنے مضمون ’’شاعر ہونا کیا معنی رکھتا ہے‘‘ (مشمولہ ’’خنداں‘‘) میں نام نہاد ’’نہایت لطیف ونازک‘‘ مضامین کا احاطہ کیا ہے۔ اس سے ان مضامین اور عہدِ تنزل کی شاعری دونوں کا پول کھلتا ہے۔

۶۷۔ اقبال بحیثیت شاعر، مرتّبہ رفیع الدین ہاشمی، صفحات ۱۵۰۔۱۵۱

۶۸۔ روایت اور بغاوت، صفحہ ۷۵

۶۹۔ اقبال کی صحتِ زبان، عرضِ مرتب

☆......☆......☆

دوسرا باب

روایتی عجمی تصوّف کے حامی

اقبال کا فطری اور آبائی میلان وحدت الوجود کی طرف تھا جو بقول اقبال یورپی فلسفے کے مطالعے سے زیادہ قوی ہو گیا تھا۔ قرآن پر تدبر کرنے اور تاریخِ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اقبال وحدت الوجود سے بدظن ہو گئے اور اسے مسلمانوں کے زوال کا سبب سمجھنے لگے۔[1] ''فلسفۂ عجم'' پر تحقیق کے دوران انھیں پہلی مرتبہ وحدت الوجود کی صداقت پر شک ہوا۔[2] وحدت الوجود سے اپنے ''وجود'' یا ''خود'' (SELF) کی نفی کا رجحان پیدا ہوتا ہے اور اس نفی کا نتیجہ جمود اور بے عملی کی شکل میں نکلتا ہے۔

''اسرارِ خودی'' شائع ہوئی تو روایتی عجمی تصوّف کے حامیوں نے اقبال کے خلاف قلمی ہنگامہ برپا کر دیا۔ اس کی متعدد وجوہ تھیں۔ دیباچے میں اقبال نے وحدت الوجود پر سخت تنقید کی تھی۔ ان کے نزدیک، مغربی ایشیا میں، اسلامی تحریک زبردست پیغامِ عمل تھی لیکن ابن عربی نے قرآن کی تفسیر اس طرح لکھی کہ وحدت الوجود کو اسلامی تخیل کا جز بنا دیا۔ ایرانی شعرا نے اس مسئلے کی تفسیر میں دل کو آماجگاہ بنایا اور حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں سے عوام کو متاثر کیا اور قریباً...... تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔[3] اقبال نے وحدت الوجود کی مخالفت کی تو وحدت الوجود کے حامیوں نے اقبال کی مخالفت شروع کر دی۔ دیباچے میں اقبال نے لکھا ہے کہ مغربی طبائع پر رنگِ عمل غالب تھا چنانچہ رفتہ رفتہ فلاسفۂ مغرب وحدت الوجود کے خیالی طلسم کے اثر سے آزاد ہو گئے۔ اس تعریف کی بنا پر اقبال کو مغرب زدگی کا طعنہ دیا گیا۔ ''اسرارِ خودی'' میں اقبال نے افلاطون اور حافظ پر شدید تنقید کی۔ افلاطون کو 'راہبِ اوّل' اور 'گوسفندِ قدیم' کہا، اس کے 'تصوّرِ اعیان' پر گرفت کی اور اسے 'مُنکرِ ہنگامۂ موجود' قرار دیا۔[4] حافظ شیرازی کے بارے میں لکھا:

ہوشیار از حافظِ صہبا گسار | جامش از زہرِ اجل سرمایہ دار
آں فقیہہ ملت مے خوار گاں | آں امامِ ملتِ بے چارگاں
محفلِ او در خورِ ابرار نیست | ساغرِ او قابلِ احرار نیست
بے نیاز از محفلِ حافظ گزر
الحذر از گو سفنداں الحذر

ان اشعار سمیت حافظ کے بارے میں اقبال کے دوسرے اشعار نقل کر کے اسلم جیراجپوری نے لکھا کہ ''مخالفین کو افلاطون کی نسبت کم، لیکن خواجہ حافظ کی بابت زیادہ ملال ہے کیونکہ وہ صرف شاعر ہی نہیں بلکہ ایک مقدس بزرگ بھی تسلیم کیے جاتے ہیں۔''[۵] وحدت الوجود، افلاطون اور حافظ کی مخالفت کے باعث معترضین نے یہی خیال کیا کہ اقبال صوفی تحریک کو مٹانا چاہتے ہیں۔[۶] چنانچہ اقبال کے خلاف ہنگامہ شروع ہوا تو اقبال متعدد اعتراضات کا نشانہ بنے۔ سر علی امام کے نام انتساب پر نکتہ چینی ہوئی، خودی کو فرعونیت قرار دیا گیا اور ''اسرارِ خودی'' کو قرآن سے انحراف بتایا گیا۔ حافظ کی حمایت اور اقبال کی مخالفت میں مثنویاں لکھی گئیں اور افلاطون پر تنقید کو ہدفِ تنقید بنایا گیا۔ خواجہ حسن نظامی نے، جو اقبال کے دوست تھے، مثنوی کو پانچ وجوہ کی بنا پر نامعقول قرار دے دیا۔

مسلک کا اختلاف دوستوں کو بالمقابل کھڑا کر دیتا ہے۔ خواجہ حسن نظامی آل انڈیا صوفی کانفرنس کے جنرل سیکرٹری تھے۔ اقبال اور حسن نظامی کی دیرینہ دوستی تھی۔ تصوف اور خواجہ حافظ کا معاملہ قلمی نزاع کا سبب بنا تو مخالفانہ محاذ کے سربراہ خواجہ حسن نظامی تھے۔ معرکۂ اسرارِ خودی کئی برس جاری رہا۔ ہنگامہ فرو ہونے کے بعد بھی، عجمی تصوف کے حامیوں کی طرف سے، کبھی کبھی معترضانہ آواز اٹھتی رہی۔ حسن نظامی اس تصوف کے حامی تھے جو ترکِ دنیا کی تعلیم دیتا ہے۔ اقبال اسلامی اور غیر اسلامی تصوف میں فرق و امتیاز کے قائل تھے اور وجودی و رہبانی تصوف کو غیر اسلامی سمجھتے تھے۔ یہ امر خوشگوار حیرت کا باعث ہے کہ رہبانی تصوف کے ضمن میں حسن نظامی بالآخر علاّمہ اقبال سے متفق ہو گئے۔[۷]

''اسرارِ خودی'' کے خلاف اور حمایت میں متعدد صاحبان نے اپنے اپنے قلم کا

زور دکھایا۔مخالفت میں پہلا مضمون ذوقی شاہ نے لکھا جو حسن نظامی کے مرید تھے۔ جواب میں ''کشّاف'' کے فرضی نام سے ایک مضمون شائع ہوا۔[۸] حسن نظامی صاحبِ طرز انشا پرداز تھے۔اب وہ خود میدان میں اترے اور ''اسرارِ خودی'' کے خلاف لکھنا شروع کیا۔ دونوں طرف سے صاحبانِ علم اور اہلِ قلم نے اس معرکے میں حصہ لیا۔علاّمہ اقبال نے بھی متعدد مضامین لکھ کر اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کی اور اعتراضات کے جواب دیے۔''اسرارِ خودی'' کے توڑ کے لیے دو مثنویاں بھی لکھی گئیں۔[۹] ڈھائی تین برس کے دوران ''اسرارِ خودی'' کی مخالفت اور حمایت میں بیسیوں مضامین شائع ہوئے۔آخر کار اکبرالہ آبادی کی مداخلت اور ثالثی کے باعث یہ معرکہ اختتام پذیر ہوا۔[۱۰] ''اسرارِ خودی'' پر جو مخالفانہ اور معترضانہ مضامین شائع ہوئے،ان میں بعض اہم یہ تھے۔[۱۱]

۱۔ مثنوی اقبال،..........محمد ذوقی شاہ، ''خطیب'' دہلی، ۳۰ نومبر ۱۹۱۵ء

۲۔ کشّافِ خودی،..........خواجہ حسن نظامی ''وکیل'' امرتسر، ۲۹ دسمبر ۱۹۱۵ء

۳۔ ڈاکٹر صاحب کی کمزوریاں، مسلم فلاسفر وطبعی، سراج الاخبار، دہلی، ۲۴ جنوری ۱۹۱۶ء

۴۔ سرِّ اسرارِ خودی،......خواجہ حسن نظامی، خطیب، دہلی، ۳۰ جنوری ۱۹۱۶ء

۵۔ اسرارِ خودی، دیوانِ حافظ، مشیر حسین قدوائی، زمیندار، لاہور، ۲۳ مارچ ۱۹۱۶ء

سید محمد ذوقی کا ایک اور مضمون ''خودی اور رہبانیت'' کے عنوان سے شائع ہوا۔ اخبار وکیل میں تصوف کے عنوان سے کئی مضامین چھپے۔متعدد دوسرے اخبارات میں بھی اس سلسلے کے مضامین شائع ہوئے۔[۱۲]

علاّمہ اقبال کی حمایت میں کشّاف، مولوی محمود علی، سراج الدین احمد پال اور ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری نے مضامین لکھے۔ڈاکٹر بجنوری کا زوردار مضمون East and West میں شائع ہوا جس کی گونج یورپ اور امریکہ میں سنی گئی۔[۱۳] مولانا ظفر علی خان، عماد اللہ عمادی، مولوی الف دین اور کسی صاحب نے ''ایک مسلمان'' کے نام سے علاّمہ اقبال کا دفاع کیا۔ غیر جانب دار اہل قلم میں اکبرالہٰ آبادی، شاہ محمد سلیمان پھلواری، حافظ محمد اسلم جیراج پوری اور ادیب اے آبادی شامل تھے۔اسلم جیراج پوری نے اگرچہ اقبال پر بھی تنقید کی، تاہم

حافظ اور تصوف کے سلسلے کے اعتراضات، موثر طور پر، ردّ کر دیے۔[۱۴] ادیب اے آبادی (اے آبادی سے مراد ہے ''ایبٹ آبادی'') نے انشا پردازی کے جوہر دکھائے اور طرفین کا بھرپور موازنہ پیش کیا تاہم ان کی تنقید، کہیں کہیں، غیر متوازن ہو گئی ہے۔[۱۵]

اسرارِ خودی کے خلاف لکھی گئی مثنویوں کی تعداد چار ہے۔ دو اسی قلمی ہنگامے کے دوران لکھی گئیں۔ سب سے پہلے رازِ بے خودی کے نام سے پیرزادہ مظفر احمد فضلی نے ایک مثنوی لکھی جس میں بقول محمد عبداللہ قریشی، اصل بحث کو نظر انداز کر کے صرف افلاطون اور حافظ کی مدح سرائی کی گئی اور ڈاکٹر اقبال کی ذات پر ناروا حملے کیے گئے۔ اقبال کو شغال اور خر کہا اور دشمنِ اسلام اور رہزنِ ایمان جیسے خطابات سے یاد کیا۔[۱۶] حافظ محمد اسلم جیراجپوری اس مثنوی پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> پیرزادہ صاحب کے ان اقوال کو جب صوفیانہ علم اور حسنِ ظن کی میزان میں ہم تولتے ہیں تو ان کی سبکی نہایت حیرت انگیز معلوم ہوتی ہے۔[۱۷]

ملک محمد کشمیری قادری (ٹھیکیدار، جہلم) نے چھوٹی سی مثنوی لکھی جس میں حافظ کی تعریف اور اقبال کی مذمت تھی۔[۱۸] کافی عرصہ گزر جانے کے بعد اسرارِ خودی کے خلاف دو اور مثنویاں لکھی گئیں۔ ڈاکٹر عشرت انور کی مثنوی ''سرودِ بیخودی'' کے نام سے ۱۹۵۴ء میں علی گڑھ سے شائع ہوئی۔ ڈاکٹر موصوف خاصی اُلجھنوں اور تضادات کا شکار ہو گئے ہیں۔ وہ علاّمہ اقبال سے اختلاف بھی کرتے ہیں لیکن انھیں ایسی باتیں بھی لکھنا پڑ جاتی ہیں جو فکرِ اقبال سے مطابقت رکھتی ہیں۔[۱۹] اس سلسلے کی آخری مثنوی ڈاکٹر خواجہ معین الدین جمیل نے ''سرالاسرار'' کے نام سے لکھی جو ۱۹۶۲ء میں کراچی سے شائع ہوئی۔ ''اقبال دشمنی ایک مطالعہ'' کے چھٹے باب میں اس کا تفصیلی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

حافظ محمد اسلم جیراجپوری نے اپنے مضمون میں ایک رسالے کا ذکر بھی کیا ہے جو حکیم فیروزالدین طغرائی نے ''لسان الغیب'' کے نام سے شائع کیا۔ حافظ موصوف لکھتے ہیں کہ کلامِ حافظ کی جو مدح حکیم طغرائی نے کی ہے وہ شاعری اور صوفیانہ رموز کے لحاظ سے کی ہے اور اسے ڈاکٹر اقبال، حکیم صاحب سے بہتر سمجھتے ہیں۔ اسلم جیراجپوری مزید لکھتے

ہیں کہ 'اسرارِخودی' میں خواجہ حافظ کے جن اشعار کی طرف تلمیح ہے، ان کے جولطیف معانی حکیم صاحب نے بیان کیےاور جو جوصوفیانہ نکات ان سے نکالے ہیں وہ ہر شاعر کے ہر شعر سے نکالے جا سکتے ہیں۔[۲۰]

۲

حکیم تاج الدین جن کا ذکر حاسدین اور طالبان شہرت کے زیر عنوان آئندہ اوراق میں آ رہا ہے، اپنے ہی قائم کردہ ''ادارہ عالیہ مجددیہؒ لاہور''[۲۱] کے صدر تھےاور نظامت، فدا حسین فدا کے سپرد تھی۔ حکیم تاج کی حمایت اور علاّمہ اقبال کی مخالفت میں جو رسالے شائع کیے جاتے تھے، ان پر مرتب کی حیثیت سے فدا کا نام درج ہوتا تھا۔ پہلا رسالہ ''بت شکن معروف بہ جہادِ سخن، موازنۂ اقبال وتاج'' کے عنوان سے شائع ہوا۔[۲۲] اَسّی صفحات کے اس کتابچے میں یوں تو اقبال کے خلاف بہت کچھ لکھا گیا ہےاور زبان بھی سوقیانہ استعمال کی ہے، تاہم اس مقام پران امور سے قطع نظر مخالفتِ اقبال کے ایک محرک جذبے کا ذکر مقصود ہے۔ مذکورہ کتابچے میں ایک عنوان قائم کیا گیا ہے ''علمائے کرام اور صوفیائے عظام کی شان میں ڈاکٹر اقبال کی بدزبانی''...... اس عنوان کے تحت، کلامِ اقبال سے، دوسو کے قریب اشعار جمع کیے گئے ہیں۔ کوئی ایک شعر بھی ایسانہیں ہے جس میں کسی عالم یا صوفی کا نام آیا ہو۔ علاّمہ اقبال روایتی تصوف کی خامیوں کو زیر بحث لائے ہیں اور مقصد مخالفت نہیں بلکہ اصلاح ہے۔ اقبال نے دوسرے طبقات کو بھی تنقید کا نشانہ اصلاح کی خاطر بنایا ہے۔ اقبال ایسے لوگوں کو صوفیائے عظام نہیں مانتے جن کا تصوف جمود اور رنجوری کا شکار ہو اور حرم کے درد سے لاتعلق ہو۔ شیخ احمد سرہندی کی طرح علاّمہ اقبال کی تنقید نے تصوف کی اصلاح میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ صوفی حلقے اب بیشتر اقبال سے ارادت مندی کا اظہار کرتے ہیں تاہم معترضانہ آوازیں بھی اٹھتی رہیں۔ ۱۹۸۳ء میں ایک صوفی ومولوی نے بریڈفورڈ سے ''تنقیداتِ اقتدار برنظریاتِ اقبال'' کے نام سے ایک رسالہ اقبال کے خلاف فتوے کی شکل میں شائع کیا۔ ان کا بڑا اعتراض یہ ہے کہ اقبال نے اسلام کے صوفیا وعلما کی مذمت کی ہے۔ اس رسالے کا جائزہ ''معرکۂ اسرارِخودی'' (کتابِ پنجم) میں شامل ہے۔

۳

۱۹۸۷ء کے یوم آزادی کے موقعے پر ناروے میں مقیم پاکستانیوں نے ڈاکٹر جاوید اقبال اور سردار عبدالقیوم کو ناروے مدعو کیا۔ موصوف تب آزاد کشمیر کے صدر تھے۔ انھوں نے، سنت کی پابندی نہ کرنے کے باعث، علّامہ اقبال کو بداعمال قرار دیا۔ انھوں نے کہا کہ اس وجہ سے اللہ تعالیٰ نے کلامِ اقبال سے ہدایت کا اثر سلب کر لیا ہے اور یہ کہ جو ڈاکٹر کا کلام پڑھے گا، گمراہ ہوگا۔[۲۳]

۱۳ دسمبر ۱۹۸۷ء کو 'ایوان وقت' میں خطبات ناروے کی وڈیو فلم دکھائی گئی اور اگلے روز شرکا کے تاثرات شائع کیے گئے۔ مولانا عبدالستار خان نیازی نے کہا کہ سردار عبدالقیوم کی ہرزہ سرائی اقبال کے کلام اور شخصیت سے عدمِ واقفیت اور جہالت ہے۔ زیڈ اے سلہری نے کہا کہ پاکستان کی حکومت اور عوام کو سردار عبدالقیوم کی تقریروں اور سرگرمیوں کا سختی سے نوٹس لینا چاہیے۔ سینیٹر ممتاز احمد خان نے تجویز پیش کی کہ آئندہ کسی جاہل شخص کو ملک سے باہر جانے کی اجازت نہیں دینی چاہیے۔ شرکا نے یہ مطالبہ بھی کیا کہ بانیانِ پاکستان کے خلاف زہرافشانی کرنے والوں کا محاسبہ کیا جائے۔

سردار عبدالقیوم خان کے سیاسی حریفوں نے بھی سخت ردّعمل ظاہر کیا۔ سردار ابراہیم نے انھیں غیر محبّ وطن قرار دیا اور ان کے محاسبے کا مطالبہ کیا۔[۲۴] سلطان محمود نے ان پر تحریک آزادی کو نقصان پہنچانے کا الزام عائد کیا، انھیں خود ساختہ مجاہد بتایا اور ان پر مقدمہ چلانے کا مطالبہ کیا۔[۲۵] کے ایچ خورشید نے بھی ایک بیان میں کہا کہ سردار قیوم کے ریمارکس تحریک آزادی پر حملہ ہیں۔[۲۶] عبداللہ بخاری نے علاّمہ اقبال کے خلاف سردار عبدالقیوم کے بیانات کو بین الاقوامی سازش کا حصہ قرار دیا۔[۲۷] پاکستان مسلم لیگ کے فارورڈ بلاک کے صدر نے بھی کہا کہ علاّمہ اقبال کی شان میں گستاخی گھناؤنی سازش کا حصہ ہے۔[۲۸]

سردار عبدالقیوم خان نہ جاہل تھے اور نہ ان میں حب الوطنی کی کمی تھی۔ اقبال کے بارے میں ان کا رویہ کسی بین الاقوامی سازش کا حصہ بھی نہ تھا۔ وہ مشکوک راہ نما تھے اور نہ آزادی کے مخالف۔ آزادیٔ کشمیر کے ضمن میں سردار عبدالقیوم کا کردار بلاشبہ اہم ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ وہ ڈفرے والے پیر صاحب کے مرید تھے۔اسی ارادت مندی کے باعث سردار عتیق کی شادی پیر صاحب کی صاحبزادی سے ہوئی۔اپنے اپنے تصوف کے حلقوں میں مرید جو کچھ سنتے رہتے ہیں اسے صحیح تصوّر کرتے ہیں۔دینی نقطۂ نظر سے جانچ پرکھ کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔دین بھی ان کے نزدیک وہی ہوتا ہے جو مرشد بیان کرتا ہے۔مرشد کی آرا مریدوں کے دل اور دماغ پر نقش ہو جاتی ہیں۔غیر اسلامی تصوف کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس میں رسولؐ کا درجہ خدا سے اور مرشد کا درجہ رسولؐ سے بڑھ جاتا ہے۔گویا مرشد خدا اور رسولؐ دونوں سے بلند تر ہو جاتا ہے۔اس حقیقت سے سردار عبدالقیوم آشنا ہیں۔چنانچہ اپنے سلسلہ وار مضمون ''خطباتِ نا روے، خلط مبحث اور حقیقت''[۲۹] میں لکھتے ہیں:

> عارفوں کے کلام میں اس بات کا نشان بھی ملتا ہے کہ اس قسم کے لوگوں پر ایک محدود وقت ایسا آتا ہے جب وہ روحانی مرشدوں کو ہی سب کچھ سمجھنے لگتے ہیں۔اس کو بعض اہل تصوف کے ہاں معیوب نہیں سمجھا جاتا۔لیکن یہ بھی معلوم ہے کہ وہ ایک عارضی لمحہ ہوتا ہے، جس سے گزرنا بہرحال ضروری ہوتا ہے۔اس سے نکل کر پھر خدا اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوشمندی سے محبت کرنے اور حضورؐ کی اطاعت و اتباع کرنے کی منزل ہے جو اصل مقصود ہے۔[۳۰]

ایسی راہ پر چلنے کا کیا جواز ہے جو وقتی طور ہی پر سہی، اللہ اور رسولؐ سے توجہ ہٹا دے۔یہ بات قابل غور ہے کہ اس دوران اگر کوئی فوت ہو جائے تو قیامت کے روز اس کا انجام کیا ہوگا؟ سنت کی پابندی نہ کرنے سے کوئی مسلمان اسلام کے دائرے سے خارج نہیں ہو جاتا لیکن اللہ اور رسولؐ کو نظر انداز کر کے کسی اور کو ''سب کچھ'' سمجھنے سے ایمان سلامت نہیں رہ سکتا۔

سردار عبدالقیوم نے ''خطباتِ ناروے، خلطِ مبحث اور حقیقت'' میں جو ''حقیقت بیانی'' کی، اس سے خلطِ مبحث میں اضافہ ہوا۔مثال کے طور پر اس بات کی وضاحت پیش کرتے

ہوئے کہ ''جو اقبال کو پڑھے گا، گمراہ ہوگا''۔ قرآن حکیم کی اس آیت کا حوالہ دیا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ''اللہ قرآن کے ذریعے بہت سوں کو گمراہ کرتا ہے اور بہت سوں کو ہدایت دیتا ہے۔'' اور اس کے بعد لکھا ہے: ''میں نے کہا تھا کہ جب قرآن کریم کا یہ حال ہے تو علّامہ مرحوم کے کلام کو کیا فوقیت حاصل ہے۔''[۳۱] یہ خلطِ مبحث ہے، اس لیے کہ اس دلیل کی رو سے قرآن کو بھی نہیں پڑھنا چاہیے۔ قرآنِ حکیم پر، اہلِ اسلام کے نزدیک، کسی کے کلام کو فوقیت حاصل نہیں ہے، لہٰذا کچھ بھی نہیں پڑھنا چاہیے۔ ایسی باتیں عذرِ گناہ کو بدتر از گناہ بنا دیتی ہیں۔

۴

سردار عبدالقیوم نے علّامہ اقبال کے خلاف چار تقریریں کیں۔[۳۲] اس کے بعد ان کا قسط وار مضمون شائع ہوا۔ اقبال پر ان کے الزامات کا جواب متعدد صاحبان نے دیا۔ قسط وار مضامین لکھنے والوں میں ڈاکٹر محمد یوسف گورایہ، ناصر الدین ناصر، رانا اعجاز احمد خان اور ڈاکٹر مظفر حسین ملک شامل تھے۔[۳۳] انفرادی مضامین بھی لکھے گئے۔ م ش اور مجیب الرحمٰن شامی نے، اپنے کالموں میں سردار عبدالقیوم کی خبر لی۔[۳۴] اس سے پہلے نوائے وقت نے دو اداریے لکھے تھے۔[۳۵] دوسرے اداریے میں مطالبہ کیا گیا ''کہ سردار قیوم کو ملتِ اسلامیہ پاکستان کے جذبات و احساسات کو کچلنے کی کھلی چھٹی نہیں ملنی چاہیے۔'' مختلف نوعیت کی تقریبات میں بھی سردار موصوف کی مذمّت کا سلسلہ جاری رہا۔[۳۶] اور یہ مطالبہ زور پکڑنے لگا کہ سردار عبدالقیوم خان، علّامہ اقبال کی شان میں گستاخی کرنے پر پاکستانی قوم سے معافی مانگیں۔ سردار عبدالقیوم کا مؤقف یہ تھا کہ میں ایمان پر سمجھوتا نہیں کروں گا اور معافی نہیں مانگوں گا۔[۳۷]

۲۶ فروری ۱۹۸۸ء کو سردار عبدالقیوم نے، متعدد صحافیوں اور مسلم کانفرنس کے کارکنوں کے ساتھ، مزار اقبال پر حاضری دی۔[۳۸] تاہم مارچ ۱۹۸۸ء میں ان کے قسط وار مضمون کی اشاعت کے باعث ان کی مشکلات میں اضافہ ہوا۔ اپنی غلطی پر اصرار انھیں مہنگا پڑ رہا تھا، چنانچہ بالآخر انھوں نے خطباتِ ناروے کے حوالے سے معذرت کر لی[۳۹]

اور اس طرح یہ اخباری معرکہ اختتام پذیر ہوا۔ بعد میں سردار عبدالقیوم خان نے اپنے بیانات کو کتابی شکل دینے کے لیے مرتب کرایا لیکن مسودہ غائب ہو گیا[40] جبکہ دوسری طرف ''من اے میرِ امم داداز تو خواہم'' کے نام سے ڈاکٹر غلام علی چودھری کی کتاب شائع ہو گئی جس میں علّامہ اقبال پر سردار عبدالقیوم خان کے اعتراضات کا جواب دیا گیا۔

اسلامی تصوف تعلیماتِ اقبال میں رچا بسا ہوا ہے لیکن، آنکھیں بند کر کے، تصوف میں شامل غیر اسلامی عناصر کو وہ قبول نہیں کرتے اور علمی استدلال سے ان کی تردید کرتے ہیں۔ ازمنۂ وسطیٰ کا خانقاہی نظامِ تصوف اقبال کے نزدیک عصر حاضر کی بیمار انسانیت کا علاج نہیں ہے۔[41] ان کے خیال میں تصوف اَپنے اس اعلیٰ مرتبے سے، جہاں وہ روحانی تعلیم کی ایک قوت رکھتا تھا، نیچے گر کر عوام کی جہالت اور زود اعتقادی سے فائدہ اٹھانے کا ذریعہ بن گیا۔[42] اقبال کے نزدیک ''اسلامی تصوف بقول مجدد الف ثانی شعائرِ حقہ اسلامیہ میں خلوص پیدا کرنے کا نام ہے۔''[43] اقبال ایسے تصوف کے خلاف ہیں جو عوام کی قوتِ عمل کو ضعیف کرتا ہے، حقائق سے آنکھیں بند کرتا ہے اور عوام کو توہمات میں مبتلا کرتا ہے۔ وہ سکونی، رہبانی اور وجودی تصوف کو رد کرتے ہیں۔ ان کے فقیر کا سفینہ ''طوفانی'' ہے۔ وہ ''سوزِ مشتاقی'' چاہتے ہیں نہ کہ ''فسانہ ہائے کرامات'':

یہ معاملے ہیں نازک جو تری رضا ہو تو کر
کہ مجھے تو خوش نہ آیا یہ طریق خانقاہی![44]

کچھ اور چیز ہے شاید تری مسلمانی　　تری نگاہ میں ہے ایک فقر و رہبانی
سکوں پرستیِ راہب سے فقر ہے بیزار　　فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی[45]

رہا نہ حلقۂ صوفی میں سوزِ مشتاقی
فسانہ ہائے کرامات رہ گئے باقی[46]

غیر اسلامی تصوف کے بعض مسائل، وحدت الوجود، تنزّلاتِ ستّہ اور رہبانیت وغیرہ کی اقبال نے پرزور مخالفت کی۔ اس سے وجودی تصوف کے حامی برہم ہوئے اور بقول محمد عبداللہ قریشی ''مخالفت کا ایک زبردست طوفان اُٹھ کھڑا ہوا۔''[47] جو صوفی حلقے

وحدت الوجود، تنزّ لاتِ ستّہ اور اَعیانِ ثابتہ کے قائل ہیں، وہ اب بھی اقبال کی مخالفت کرتے ہیں۔ یہ مخالفت ان ہی موضوعات تک محدود نہیں رہتی بلکہ مخالفتِ اقبال کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔اس کی ایک نمایاں مثال حسین نصر ہیں جو صاحبِ علم اور محقق ہونے کے باوصف چونکہ عجمی تصوف کے حامی ہیں، اس لیے انھوں نے اقبال کو منہدم کرنے کی روش اختیار کی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں کہ اقبال نے صوفیانہ یا عمومی معنوں میں انسانِ کامل کے اسلامی تصوّر کو نیٹشے کے فوق البشر کے ساتھ مخلوط کر کے خاصی بڑی غلطی کر ڈالی۔انھوں نے رائج الوقت نظریۂ ارتقا کو بھی بڑی سنجیدگی سے اپنا لیا اور کئی جدید مسلمان لکھنے والوں کی طرح، معذرت خواہانہ انداز اختیار کر کے، چاروں شانے چت ہو گئے۔[۴۸] پروفیسر یوسف سلیم چشتی کلامِ اقبال کے معروف شارح ہیں۔ وہ وحدت الوجود کے حامی ہیں اور اقبال کو بھی وحدت الوجودی ثابت کرنے کے لیے مسلسل زورِ قلم صرف کیا ہے۔ان کے نزدیک ۱۹۱۵ء میں میں ابنِ عربی کی فصوص الحکم کو ''الحادو زندقہ'' قرار دینا اسی طرح غلط تھا جس طرح اقبال کی دوسری بعض آرا غلط تھیں۔ چنانچہ ۱۹۱۱ء تک اقبال کو ''کٹر مرزائی'' قرار دیا ہے اس لیے کہ اقبال کو ٹھیٹھ اسلام کا نمونہ قادیان دارالامان ہی میں نظر آتا تھا۔[۴۹] یوسف سلیم چشتی جیسے اقبال کے ارادت مند نے عجمیت زدگی کے باعث اقبال پر ناروا حملہ کیا ہے۔ان کے بیان کو شیخ عبدالماجد نے سند کے طور پر نقل کیا ہے۔[۵۰]

حوالے،حواشی،تعلیقات

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کا مکتوب بنام خواجہ حسن نظامی مؤرخہ ۳۰ دسمبر ۱۹۱۵ء ۔ (خطوطِ اقبال مرتبہ رفیع الدین ہاشمی،صفحات ۱۱۴۔۱۱۹)

۲۔ اپنے مکتوب بنام خواجہ حسن نظامی مؤرخہ ۱۸/اکتوبر ۱۹۰۵ء میں،اقبال لکھتے ہیں کہ ''قرآن شریف میں جس قدر آیات صریحاً تصوف کے متعلق ہوں ان کا پتا دیجیے......اس بارہ میں آپ قاری شاہ سلیمان صاحب یا کسی اور صاحب سے مشورہ کر کے مجھے بہت جلد مفصل جواب دیں...... اگر قاری صاحب موصوف کو یہ ثابت کرنا ہو کہ مسئلہ وحدت الوجود یعنی تصوف کا اصل مسئلہ قرآن کی آیات سے نکلتا ہے تو وہ کون کون سی آیات پیش کر سکتے ہیں اور ان کی کیا تفسیر کرتے ہیں؟'' (کلیاتِ مکاتیبِ اقبال،صفحہ ۱۰۸)

اقبال کی منظومات بعنوان ''سوامی رام تیرتھ،اور ''سُلیمیٰ''،جن میں'ہمہ اوست،اور'وحدتِ حسن وجود، کے مضامین بیان ہوئے، اس خط کے بعد کہی گئی ہیں۔ (دیکھیے، ابتدائی کلام اقبال مرتبہ ڈاکٹر گیان چند،صفحات ۳۰۴، ۳۲۱) معلوم ہوتا ہے کہ اس سے کچھ عرصہ بعد اقبال اس نتیجے تک پہنچ گئے تھے کہ وحدت الوجود اسلام کے منافی ہے۔

۳۔ ''اسرارِخودی'' کے دیباچے کے لیے دیکھیے،(i) مقالات اقبال (ii) اقبال کے نثری افکار (iii) روزگار فقیر،جلد دوم (iv) اسرارِ خودی مرتبہ شائستہ خان۔

۴۔ دیکھیے (i) اقبال اور لذتِ پیکار مرتبہ حق نواز،صفحہ ۱۵۰۔ (ii) اسرارِ خودی (فراموش شدہ ایڈیشن) ترتیب شائستہ خان،صفحہ ۵۱ تا ۵۳،بعض اشعار حسب ذیل ہیں:

راہبِ اول فلاطون حکیم　　از گروہِ گوسفندانِ قدیم
گوسفندے در لباسِ آدم است　　حکم او بر جان صوفی محکم است
منکرِ ہنگامۂ موجود گشت　　خالقِ اعیانِ نامشہود گشت

مصرع اوّل میں اقبال نے تبدیلی کر دی تھی۔تبدیلی کے بعد ''اسرارِخودی'' میں اس کی شکل یہ ہے ع راہبِ دیرینہ افلاطوں حکیم۔

۵۔ اقبال اور لذتِ پیکار،صفحات ۱۵۱۔۱۵۲۔

۶۔ وجودی تصوف کے خلاف اقبال نے اس لیے آواز اُٹھائی کہ وہ اسے غیر اسلامی سمجھتے تھے۔

تصوف بحیثیت ''اخلاص فی العمل'' ان کے نزدیک اسلامی تھا۔ ''اسرارِ خودی'' کی اشاعت سے ایک سال قبل انجمن حمایت اسلام کے سالانہ اجلاس میں ''عجمی تصوف اور اسلام'' کے موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے عجمیت کو اسلام کے سادہ عقائد اور عربی روحِ دینی کے منافی قرار دیا تھا۔ (معرکہ اسرارِ خودی، مجلّہ اقبال اکتوبر ۵۳ء، صفحہ ۶۵) تاہم اسی سال محمد دین فوق کو رسالہ ''طریقت'' کے لیے انٹرویو دیتے ہوئے مسلمانوں کی اخلاقی زندگی پر صوفیائے کرام کا بہت بڑا اثر بتایا اور کہا کہ انھوں نے انسان کو انسان اور مسلمان کو مسلمان بنایا۔ اس انٹرویو میں بھی رہبانی تصوف کو غیر اسلامی کہا۔ (مقالات اقبال، صفحات ۱۸۷۔۱۸۸) اقبال نے تصوف کو نہیں بلکہ وجودی تصوف کو سرزمین اسلام میں اجنبی پودا کہا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے، جہاتِ اقبال صفحہ ۱۰۳)

۷۔ علی حسن (۸۰۔۱۸۷۹ء تا ۱۹۵۵ء) بستی نظام الدین اولیا دہلی میں پیدا ہوئے اور درگاہ نظام الدین اولیا میں مدفون ہیں۔ اقبال نے انھیں خواجہ حسن نظامی لکھنا شروع کیا تو یہی نام مقبول ہو گیا۔ (خواجہ حسن نظامی، حیات اور کارنامے صفحہ ۹) اقبال اور حسن نظامی کی دیرینہ دوستی پر محمد عبداللہ قریشی نے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ (دیکھیے، معاصرین اقبال کی نظر میں صفحات ۴۰۲ تا ۴۱۷) ذیل میں علاّمہ اقبال سے اختلاف و اتفاق کی روداد، خواجہ حسن نظامی کے اپنے الفاظ میں، بیان کی جاتی ہے۔ معرکے کے دوران حسن نظامی نے لکھا تھا:

> ''میں اقبال کی نیت پر حملہ نہیں کروں گا۔ اس لیے نہیں کہ وہ میرے دوست ہیں، اس لیے نہیں کہ وہ بڑے آدمی ہیں، بلکہ اس لیے کہ سالہا سال سے میں ان کے خیال و ارادے کو جانتا ہوں۔ انھوں نے تو یہ مثنوی اپنی دانست میں مسلمانوں کے فائدے کے لیے لکھی ہو گی مگر اس سے سخت خطرے پیدا ہوں گے اور مسلمانوں کے اصولی عقائد میں تزلزل پڑ جائے گا۔ درحقیقت یہ مثنوی اقبال کی نہیں بلکہ اقتضائے وقت کی لسانِ حال ہے۔ وقت کی خواہش ہے کہ مشرقی مغربی بن جائیں۔ مگر کیا وہ ایسا کر سکے گا؟ اس سے کہہ دو کہ نہیں۔''
> (کتابِ مذکور، صفحہ ۴۱۸)

ایک مضمون میں جو ۱۹۵۲ء میں، لاہور میں منعقد ہونے والے 'یومِ اقبال' کے لیے خواجہ حسن نظامی نے بھیجا تھا، لکھتے ہیں:

> ''اس کے بعد اقبال نے مثنوی ''اسرارِ خودی'' لکھی اور حضرت حافظ شیرازی کے کلام پر اور بعض صوفیوں کے عقائدِ ترکِ دنیا پر تنقید کی، جس کو میں نے اور حضرت اکبر الٰہ آبادی نے ناموزوں خیال کر کے اس سے اختلاف کیا۔ کچھ

عرصے تک اخبارات میں اختلافی مضامین شائع ہوئے مگر آخر کار میرا اُن کا اتحادِ خیال ہو گیا اور میں نے تسلیم کر لیا کہ ترکِ دنیا کا وہ تخیل جو بعض صوفیائے کرام کا ہے، وہ وقت حاضر کے لیے موزوں نہیں ہے، کیونکہ قرآن میں خدا نے جو دعا سکھائی ہے، اس میں دنیا کی بھلائی کو مقدم اور آخرت کی بھلائی کو مؤخر رکھا گیا ہے''۔ (کتاب مذکور، صفحات ۴۴۳، ۴۴۵)

۸۔ اپنے مضمون میں ذوقی شاہ نے لکھا کہ مثنوی اسرارِ خودی باعتبار اپنے نتائج کے ایک حملہ ہے جو اسلام پر اسلام کی آڑ میں ہوا ہے۔ موصوف کے نزدیک ''تصوف کلیتاً اسلام ہے، اسلام کی روح ہے، اسلام کا جمال ہے، اسلام کا کمال ہے۔''

ذوقی شاہ اور کشاف کے مضامین کے لیے دیکھیے ''نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں'' مرتبہ ڈاکٹر تحسین فراقی

۹۔ دو مزید مثنویاں، ''اسرارِ خودی کے جواب میں، بعد میں لکھی گئیں۔ اس طرح مخالفت میں لکھی گئی مثنویوں کی کل تعداد چار ہے۔

۱۰۔ ابتدا میں ''اسرارِ خودی'' کے بعض مضامین مثلاً خودی، حافظ پر تنقید اور تصوف کے ضمن میں اکبر الٰہ آبادی کو شکوک تھے، چنانچہ یہ شعر کہے:

مولوی ہو ہی چکے تھے نذرِ کالج اس سے قبل
خانقاہیں رہ گئی تھیں اب ہے ان کا انہدام
لیکچرر مضمون لکھتے ہیں تصوّف کے خلاف
الوداع اے ذوقِ باطل الوداع اے فیضِ عام

اکبر الٰہ آبادی خانقاہ چشتیہ نظامیہ داناپور، بہار، میں بیعت تھے۔ اکبر اور اقبال کے بہت اچھے تعلقات تھے۔ ''اسرارِ خودی'' کے خلاف ردِّعمل پر اقبال نے ان سے پوری مثنوی پڑھنے کی درخواست کی۔ تعلقات کی بحالی میں اگر کچھ فرق باقی تھا تو وہ اس وقت دور ہو گیا جب اقبال نے حافظ سے متعلق اشعار مثنوی سے خارج کر دیے۔ قلمی ہنگامے کے دوران اکبر نے اقبال کی مخالفت سے گریز کیا اور بالآخر یہ شعر کہے:

حضرتِ اقبال اور خواجہ حسن   پہلوانی ان میں، ان میں بانکپن
جب نہیں ہے زورِ شاہی کے لیے   آؤ گتھ جائیں خدا ہی کے لیے
ورزشوں میں کچھ تکلف ہی سہی   ہاتھا پائی کو تصوف ہی سہی
ہست در ہر گوشۂ ویرانہ رقص   می کند دیوانہ با دیوانہ رقص

بعد ازاں حسبِ ذیل اشعار میں حسن نظامی کو فہمائش کی:

اے خواجہ حسن کرو نہ اقبال کو رد   قومی رکنوں کے ہیں نگہباں وہ بھی

تم محو ہو حسن کی تجلی میں اگر ہیں دشمن فتنۂ رقیباں وہ بھی
پریوں کے لیے جنوں ہے تم کو اگر دیووں کے لیے بنے سلیماں وہ بھی

بقول محمد عبداللہ قریشی ان اشعار کے باعث دونوں خاموش ہو گئے۔ مطلب یہ کہ خواجہ حسن نظامی خاموش ہو گئے۔ ان مباحث کی تفصیلات کے لیے محمد عبداللہ قریشی کے حسب ذیل مضامین ملاحظہ کیجیے:

(i) اکبرالہ آبادی (ii) خواجہ حسن نظامی دہلوی...... مشمولہ ''معاصرین اقبال کی نظر میں''

(iii) معرکۂ اسرارِ خودی، مشمولہ ''اقبال''...... اکتوبر ۱۹۵۳ء، اپریل ۱۹۵۴ء

۱۱۔ ان مضامین کے اقتباسات ''معرکۂ اسرارِ خودی'' میں شامل ہیں۔ ذوقی اور قدوائی کے مضامین کے لیے دیکھیے ''نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں''

۱۲۔ محمد عبداللہ قریشی نے اپنے طویل مضمون ''معرکۂ اسرارِ خودی'' میں خاصی معلومات مہیا کی ہیں۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے ''زندہ رُود'' کا جو باب ''قلمی ہنگامہ'' کے عنوان سے لکھا ہے اس کا ماخذ بیشتر یہی مضمون ہے۔ غلام رسول مہر کا ''مطالبِ اسرار و رموز'' کا مقدمہ جو ''اقبالیات از مولانا غلام رسول مہر'' میں ''اسرارِ خودی'' کے عنوان سے شامل ہے، زیادہ تر اسی مضمون سے ماخوذ ہے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے لکھا ہے کہ ''اس موضوع پر ابھی مزید تحقیق کی ضرورت ہے''۔ یہ رائے درست ہے اس لیے کہ ''ان سالوں میں بیسیوں مضامین مختلف اخباروں اور رسالوں میں مثنوی اسرارِ خودی کی تعریف یا مخالفت میں، وجودی تصوف کے حق یا خلاف اور حافظ کی حمایت یا ان کے نظریۂ حیات کی تردید میں شائع ہوئے۔'' (زندہ رُود، صفحہ ۲۱۹)
یہ تحقیقی کام ایم فل کی سطح کا ہے۔ ان جملہ مضامین، اسرارِ خودی کے خلاف لکھی گئی مثنویوں، علّامہ اقبال کے جوابی مضامین اور اسی سلسلے کے متعدد خطوط نیز ''تاریخ تصوف'' کا جائزہ، علّامہ اقبال کے پہلے اور بعد کے کلام نظم و نثر کے تناظر میں، لیا جانا چاہیے۔ اسرارِ خودی کے خلاف لکھی گئی ایک مثنوی ''سرالاسرار'' کا جائزہ راقم نے پیش کیا تھا جو ''اقبال دشمنی ایک مطالعہ'' میں شامل ہے۔

۱۳۔ ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری کا یہ جملہ پروفیسر نکلسن نے نقل کیا ''اقبال ہمارے درمیان مسیحا بن کر آیا ہے جس نے مُردوں میں زندگی کے آثار پیدا کر دیئے'' اسے امریکہ کے نامور نقاد اور ادیب ہربرٹ ریڈ نے اپنے مضمون میں شامل کیا جو ''New Age'' میں ۲۵ اگست ۱۹۲۱ء کو شائع ہوا۔ اس کا ترجمہ ''عظمتِ اقبال'' کے عنوان سے ''اقبال ممدوحِ عالم'' میں شامل ہے۔ ڈاکٹر بجنوری کے مضمون کا ترجمہ شیخ محمد اکرام نے ''اقبال کی مثنویاں'' کے عنوان سے کیا تھا جو ''ہمایوں'' کے نومبر ۱۹۳۰ء کے شمارے میں چھپا تھا۔ یہ مضمون ''اقبال معاصرین کی

نظر میں' مرتبہ سید وقار عظیم، میں شامل ہے۔ ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری کے مضمون کا دوسرا ترجمہ مالک رام نے کیا تھا جو ۱۹۳۲ء میں...... 'نیرنگ خیال، کے 'اقبال نمبر، میں شائع ہوا تھا اور ''اقبال کی مثنویات'' کے عنوان سے ''اقبال اور لذت پیکار'' میں بھی شامل ہے۔

۱۴۔ اسلم جیراجپوری نے لکھا کہ مخالفین کو افلاطون کی نسبت کم لیکن خواجہ حافظ کی بابت زیادہ ملال ہے۔ وہ ایک مقدس بزرگ تسلیم کیے جاتے ہیں اور اس لیے ان کے حامیوں نے اقبال کو ترکی بہ ترکی جواب دیا ہے۔ مولانا جیراجپوری نے مثنوی کے دوسرے ایڈیشن سے حافظ کے بارے میں کہے گئے اشعار خارج کر دینے پر خوشی اور دیباچہ حذف کر دینے پر افسوس کا اظہار کیا۔ (دیکھیے، اقبال معاصرین کی نظر میں، صفحہ ۳۲۶)

اسلم جیراجپوری نے یہ بھی لکھا کہ حافظ کو چھوڑ کر عرفی کو مقتدا بنا لینا حیرت انگیز ہے۔ (کتاب مذکور، صفحات ۳۳۱ تا ۳۳۳) اقبال نے مولانا جیراجپوری سے اتفاق کرتے ہوئے ان کے نام اپنے مکتوب میں لکھا کہ میں خود اس موازنے سے مطمئن نہیں تھا۔ دیباچہ حذف کرنے کی وجہ یہ بیان کی کہ وہ بہت مختصر تھا اور اختصار کی وجہ سے غلط فہمی کا باعث تھا۔ (اقبال نامہ، صفحہ ۱۰۰)

۱۵۔ ادیب اے آبادی نے صوفی حلقوں پر سخت تنقید کرتے ہوئے لکھا کہ فلسفۂ تصوف کے باعث ''آخر کار جدوجہد کا نام تک باقی نہ رہا اور صرف تصوف ہی تصوف رہ گیا۔ کافروں سے جہاد کرنے کا نام جہاد اصغر رکھا اور جہاد بالنفس (یا بالفاظ دیگر خودکشی) کا نام جہاد اکبر مقرر ہوا'' صوفیوں اور اقبال کا موازنہ خاصی تفصیل سے کیا ہے۔ مثلاً لکھتے ہیں:

> ''صوفی کہتے ہیں کہ اور سب کچھ ہے لیکن ہم کچھ بھی نہیں۔ علاّمہ اقبال صاحب کہتے ہیں کہ صرف ہم ہی ہم ہیں، اور کچھ بھی نہیں...... صوفی کہتے ہیں کہ ہم طالب ہیں اور خدا مطلوب...... علاّمہ اقبال کہتے ہیں کہ خدا طالب ہے اور ہم مطلوب...... صوفی کہتے ہیں کہ چیونٹی بنو تا کہ لوگ تمہیں پاؤں کے نیچے روند کر زندانِ ہست و بود سے نجات دلائیں...... علاّمہ اقبال کہتے ہیں کہ بھڑ بنو اور جو کوئی سامنے آئے اسے ڈنک مارو......'' (اقبال معاصرین کی نظر میں، صفحات ۱۸۸ تا ۱۹۵)

ظاہر ہے کہ اقبال کی یہ تعلیم نہیں ہے کہ جو کوئی سامنے آئے اسے ڈنک مارو۔ اس مقام پر میر ولی اللہ (ادیب اے آبادی) کی تنقید غیر متوازن ہو گئی ہے اور انھوں نے انشاپردازی کے جوش میں اقبال سے ایسی بات منسوب کر دی ہے جو انھوں نے نہیں کہی۔

۱۶۔ پیرزادہ فضلی کے چند اشعار، بطور مثال، یہاں نقل کیے جاتے ہیں:

دشمنِ جاں آمدند اسلام را ۔۔۔ رہزنِ جاں آمدند اسلام را

وائے بر ایں پختگانِ عقلِ خام — اولیاء را میش و بز کردند نام

از دمِ مکرِ شغالاں الحذر

اَلحَذَر از بد سگالاں الحذر

(مزید اشعار کے لیے دیکھیے، اقبال، اکتوبر ۱۹۵۳ء صفحہ ۸۲)

۱۷۔ اقبال معاصرین کی نظر میں، مرتبہ پروفیسر وقار عظیم، صفحات ۳۲۷۔۳۲۸

۱۸۔ پچاس ساٹھ اشعار کی یہ شدت آمیز مثنوی ''اوراق گم گشتہ'' میں شامل ہے۔ (صفحات ۱۱۰۔۱۱۱) بطور نمونہ چند اشعار نقل کیے جاتے ہیں:

پیشِ تو ساز و ترانہ دیگر است — اصطلاحِ صوفیانہ دیگر است

فارغ از درد اند ایں اشعارِ تو — بو ندارد کاغذی گلزارِ تو

از خیالاتِ پریشاں درگذر — الحذر از مکرِ شیطاں الحذر

۱۹۔ سرود بیخودی کا دیباچہ چار پانچ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس میں ڈاکٹر عشرت حسن نے اپنے موقف کا اظہار کیا ہے۔ خودی کے لیے فنا ہو کر بے خودی کے لیے راستہ پیدا کرنا ایسا تصوّر ہے جو اپنے مسلکِ تصوف کے باعث ڈاکٹر موصوف کی مجبوری ہے تاہم وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اقبال خودی کو (اللہ کا) تابع بنانا چاہتے ہیں اور یہ ان کے نزدیک خودی کو فنا کرنا اور بے خودی کی طرف مائل ہونا ہے۔ سوال یہ ہے کہ پھر جھگڑا کس بات کا ہے؟ ڈاکٹر عشرت حسن ملک، ملت اور مذہب کی نفی کر کے انسانیت کی بات کرتے ہیں اور ملتِ انسانی کو شراب بے خودی سے مست و مسرور دیکھنا چاہتے ہیں تاہم آگے چل کر اسلام کو آفاقی محبت اور اخوّت کے مترادف قرار دیتے ہیں۔ یہاں پھر ان کا موقف فکرِ اقبال سے مطابقت اختیار کر لیتا ہے۔ اقبال جغرافیائی وطن پرستی اور رنگ و نسل کے امتیاز کو مٹا کر وحدت انسانی کی حمایت کرتے ہیں (دیکھیے حرف اقبال، صفحہ ۲۱۹)، تاہم اس کے لیے محکم بنیاد صرف اسلام مہیا کر سکتا ہے۔ اقبال اسلام ہی کے حوالے سے آفاقیت کے علمبردار ہیں۔

۲۰۔ ''مثنوی اسرارِ خودی'' از اسلم جیراجپوری مشمولہ اقبال معاصرین کی نظر میں، مرتبہ پروفیسر وقار عظیم، صفحات ۳۳۰۔۳۳۱

۲۱۔ مجددیہ پر ''ؓ'' یعنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ لکھنے کا مطلب یہ ہے کہ حکیم تاج الدین اور فدا حسین جیسے حامیان تصوف شیخ احمد سرہندی، حضرت مجدد الف ثانیؒ کو صحابہ کرامؓ کا درجہ دیتے ہیں۔ قرآن میں تمام نکوکاروں کو ''رضی اللہ تعالیٰ عنہ'' کی بشارت دی گئی ہے، تاہم بطور اصطلاح یہ علامت صحابہ کرامؓ کے لیے خاص ہے۔

۲۲۔ ''بت شکن''، ادارہ عالیہ مجددیہ، س ن

۲۳۔ دیکھیے، رپورٹ از اسداللہ غالب، بعنوان ''وڈیو کیسٹ کا آئینہ'' سردار قیوم اور ڈاکٹر جاوید اقبال کی متنازعہ تقاریر، نوائے وقت، ۲۴ دسمبر ۸۷ء

۲۴ تا ۲۸۔ نوائے وقت لاہور، (بالترتیب) ۱۶ دسمبر، ۱۹ دسمبر، ۲۸ دسمبر، ۲۷ دسمبر، ۲۳ دسمبر ۱۹۸۷ء، ۱۶ جنوری ۱۹۸۸ء

۲۹۔ سردار عبدالقیوم نے اس عنوان سے ایک طویل مضمون لکھا جو روزنامہ جنگ میں، گیارہ قسطوں میں، شائع ہوا۔ پہلی قسط ۳ مارچ ۱۹۸۸ء اور آخری قسط ۳۱ مارچ ۱۹۸۸ء کو شائع ہوئی۔

۳۰۔ ''خطباتِ ناروے، خلط مبحث اور حقیقت'' ......قسط نمبر چار، مشمولہ روزنامہ جنگ لاہور، مؤرخہ ۷ مارچ ۱۹۸۸ء

۳۱۔ مذکورہ مضمون کے لیے دیکھیے، قسط نمبر دو، مشمولہ روزنامہ جنگ لاہور، مؤرخہ ۴ مارچ ۱۹۸۸ء

۳۲۔ دو ناروے میں، جنھیں سردار عبدالقیوم خان نے ''خطباتِ ناروے'' کہا۔ ایک 'جنگ فورم' لاہور میں جو ۲ جنوری ۱۹۸۸ء کو روزنامہ جنگ لاہور میں شائع ہوئی۔ چوتھی تقریر ''میٹ دی پریس'' پروگرام میں راولپنڈی میں ہوئی۔ اس کی روداد نوائے وقت، میں ۱۲ جنوری ۱۹۸۸ء کو شائع ہوئی۔

۳۳۔ ڈاکٹر گورایہ کا مضمون، سات قسطوں میں، ۱۵ تا ۲۲ جنوری ۱۹۸۸ء اور ناصر الدین ناصر کا مضمون، پانچ قسطوں میں، ۷ تا ۱۳ مارچ ۱۹۸۸ء، نوائے وقت، میں شائع ہوئے۔ رانا اعجاز احمد کا مضمون، روزنامہ جنگ میں، ۲۰ تا ۲۳ فروری ۱۹۸۸ء، شائع ہوا۔ ڈاکٹر ملک کا مضمون تین قسطوں پر مشتمل تھا جو ۱۳ فروری تا ۱۵ فروری ۱۹۸۸ء، نوائے وقت میں شائع ہوا۔

۳۴۔ م ش کا کالم 'نوائے وقت' مؤرخہ ۱۳ جنوری ۱۹۸۸ء میں شائع ہوا۔ اس کا عنوان تھا: ''اے ریاکار فریبیو! تم اونٹ نگل جاتے ہو لیکن مچھر چھانتے ہو'' مجیب الرحمٰن شامی نے دو کالم لکھے۔ پہلا ۵ جنوری اور دوسرا ۶ مئی ۱۹۸۸ء کو نوائے وقت میں شائع ہوا۔

۳۵۔ ''نوائے وقت'' کا پہلا اداریہ یکم جنوری ۱۹۸۸ء کو شائع ہوا۔ اس کا عنوان تھا: ''بانیانِ پاکستان کی شان میں گستاخی، احتساب کی ضرورت'' دوسرا اداریہ ۱۳ جنوری ۱۹۸۸ء کو شائع کیا گیا۔ اس کا عنوان تھا: ''اقبال کے خلاف مہم......پس چہ باید کرد!''

۳۶۔ مثال کے طور پر دیکھیے، روزنامہ نوائے وقت لاہور، ۱۰ مارچ ۱۹۸۸ء

۳۷۔ روزنامہ ''نوائے وقت'' لاہور، مؤرخہ ۱۲ جنوری ۱۹۸۸ء

۳۸۔ دیکھیے، ''امروز'' ''نوائے وقت'' اور ''مشرق'' مؤرخہ ۲۷ فروری ۱۹۸۸ء۔ اس سے پہلے سردار قیوم کے اس طرح کے بیانات بھی شائع ہوئے کہ ''میں علاّمہ اقبال کا عقیدت مند ہوں'' اور ''انھیں اپنا فکری راہنما تسلیم کرتا ہوں۔'' (''نوائے وقت'' ۲۲ دسمبر ۱۹۸۷ء،

''مشرق'' ۲۳ دسمبر ۱۹۸۷ء)

۳۹۔ ''نوائے وقت'' لاہور، مؤرخہ ۱۸ اگست ۱۹۸۸ء

۴۰۔ رحمان صدیقی نے سردار عبدالقیوم کی تقاریر اور مضامین کو مرتب کیا لیکن کتاب شائع نہ ہو سکی۔ انھوں نے راقم کو بتایا کہ مسودہ غائب ہو گیا تھا......ان کا خیال ہے کہ مسودے کے غائب ہونے میں سردار عتیق کا ہاتھ تھا۔

۴۱۔ The Reconstruction of Relegious Thought in Islam... ایم سعید شیخ ایڈیشن، صفحہ ۱۴۹۔

۴۲۔ Thoughts and Reflections of Iqbal ......مرتبہ سید عبدالواحد، صفحہ ۲۷۹

۴۳۔ تاریخ تصوف مرتبہ پروفیسر صابر کلوروی، صفحہ ۹۱

۴۴ تا ۴۶۔ دیکھیے (i) بالِ جبریل، صفحہ ۶۸ (ii) فقر و راہبی-ضربِ کلیم (iii) بالِ جبریل، صفحہ ۹۵

۴۷۔ معاصرین اقبال کی نظر میں......صفحہ ۴۱۷

۴۸۔ ''اسلام اور مغرب کے چیلنج'' ترجمہ تحسین فراقی و محمد سہیل عمر ''مجلّہ روایت'' ۱۹۸۵ء

ڈاکٹر ملک حسن اختر نے لکھا ہے کہ: تحسین فراقی نے اقبال کے خلاف الزام تراشی کی ہے اور قائداعظم کی ذات کو بھی اعتراض کا نشانہ بنایا ہے۔ اس لیے کہ مخالفین پاکستان ان کی پشت پر ہیں۔ (اقبال اور نئی نسل، صفحات ۹۰-۹۱) اسی طرح نظیر صدیقی نے سلیم احمد کی مخالفتِ اقبال کی وجہ ان کی جماعت اسلامی سے وابستگی بتائی ہے۔ (''اقبال'' اکتوبر ۱۹۷۹ء، صفحہ ۲) سلیم احمد نے ''اقبال ایک شاعر'' میں جماعت اسلامی کی ترجمانی نہیں کی۔ دراصل وہ روایتی اور سکونی تصوف کے حامی ہیں۔ جماعت اسلامی ایسے تصوف کی وکالت نہیں کرتی۔ تحسین فراقی بھی ایک حد تک روایتی تصوف کے حامی ہیں۔ سلیم احمد کو اس ضمن میں اقبال سے اختلاف ہے جبکہ تحسین فراقی اقبال کو، شاعری میں، وحدت الوجودی ظاہر کرتے ہیں۔ (اقبال ایک شاعر، صفحہ ۹۰...... جہات اقبال، صفحہ ۱۰۰) تحسین فراقی نے اقبال کے دفاع میں بھی لکھا ہے اور کہیں کہیں معترضانہ انداز بھی اختیار کیا ہے۔ معترضانہ رجحان کا سبب ممکن ہے فراقی کی روایتی تصوف کے ساتھ دلچسپی ہو لیکن یہ رائے درست نہیں ہے کہ وہ اقبال، قائداعظم یا پاکستان کے مخالف ہیں۔ تحسین فراقی کی پشت پر نہ جماعت اسلامی ہے اور نہ جماعت اسلامی پاکستان کی مخالف ہے۔

۴۹۔ شرح جاوید نامہ، صفحہ ۲۲۸

۵۰۔ فکرِ اقبال اور تحریک احمدیہ، صفحہ ۳۸۴

☆......☆......☆

تیسرا باب

مستشرقین

یورپ کی عیسائی سلطنتیں، متحد ہو کر، اسلامی شرقِ اوسط کے خلاف مسلسل دو سو سال (۱۰۹۶ء تا ۱۲۹۲ء) تک برسرِ پیکار رہیں۔ مسلمانوں سے مقامات مقدسہ چھیننے کے علاوہ اسلامی مشرق پر قبضہ کر کے یہاں کی دولت و ثروت کو اپنے تصرف میں لانا مقصد تھا۔ اپنے مشترکہ دشمن، اسلام، کے خلاف صف آرائی سے متحدہ یورپ کا تصوّر پیدا ہوا۔ تیرھویں صدی سے اٹھارویں صدی تک یورپی زعما اور مفکرین برابر غور کرتے اور منصوبے بناتے رہے کہ یورپ کی قوت کو مجتمع کر کے مشرقی یورپ سے عثمانی ترکوں کو کس طرح باہر نکالا جائے۔ صلیبی جنگوں نے نور الدین زنگی اور صلاح الدین ایوبی جیسے اولوالعزم قائد پیدا کیے جن کی عظمت کا لوہا صلیبیوں کو بھی ماننا پڑا۔ انھوں نے اپنی آئندہ نسلوں کے دلوں میں ان اولوالعزم قائدین اور عظیم سلاطینِ عثمانی کے خلاف نفرت کے بیج بوئے اور مسلمانوں، بالخصوص ترکوں، سے انتقام لینے کی تلقین کی۔ یہ اسی صلیبی جذبے کا ردِّعمل ہے کہ آج بھی یورپ اور امریکہ عالم اسلام کو ہر محاذ پر شکست دینے اور ہر میدان میں نیچا دکھانے کے لیے کوشاں ہیں۔ علمی اور فکری محاذ پر اسلام، پیغمبر اسلام اور مسلم زعما و مفکرین کے بارے میں غلط فہمیاں پھیلائی گئیں۔ ا مسلم ممالک پر قبضہ جمایا گیا۔ اسلامی دنیا میں وطنی قوم پرستی کو فروغ دے کر اور عثمانی سلطنت کے حصے بخرے کر کے اسلامی وحدت کو پارہ پارہ کیا گیا۔ مسلم شرقِ اوسط کے قلب میں اسرائیلی چھاؤنی قائم کی گئی اور جنگِ خلیج کے ذریعے عربوں کے وسائل پر تصرف کو یقینی بنایا گیا۔ مغرب نے خود تو اتحاد کی طرف پیش قدمی کی۔ نیٹو اور یورپی مشترکہ منڈی اس کی واضح مثالیں ہیں لیکن مسلمانوں کے اتحاد کی راہ روکنا اور انھیں کمزور رکھنا اہل مغرب کا ہدف ہے۔ خود روایتی اور جوہری اسلحے کے انبار لگا دیے ہیں لیکن

کسی مسلمان ملک کا جوہری طاقت بننا ناگوار ہے۔ مختصر عرصے کے لیے سوویت یونین مغرب کا حریف رہا لیکن اشتراکی انقلاب سے پہلے اور سوویٹ روس کے ٹوٹنے کے بعد عالم اسلام کو بدستور حریف سمجھا جا رہا ہے اور ہر میدان میں اسے نیچا دکھانے اور اپنے تصرف میں رکھنے کی کوششیں جاری ہیں۔ اسلامی نشاۂ ثانیہ میں مسلمانوں کی طاقت کا راز مضمر ہے۔ چنانچہ الجزائر میں اسلامک سالویشن فرنٹ کو اقتدار میں نہ آنے دیا گیا اور ترکی میں رفاہ پارٹی کی بساط لپیٹ دی گئی۔ ان جملہ حقائق کو پیش نظر رکھا جائے تو مستشرقین کی اقبال شکنی کے محرکات کو سمجھنا مشکل نہیں رہتا۔

اقبال پر بیسیوں مستشرقین نے لکھا ہے اور سب کا رویہ ایک جیسا نہیں ہے۔ بقول ڈاکٹر سید عبداللہ نکلسن (Nicholson)، براؤن (Brown)، گب (Gibb)، ڈینی سن راس (Deni son Ross)، نیلی نو (Nallino)، ماسینو (Massignon)، بوسانی (Bousani)، آربری (Arberry) اور شمل (Schimmel) وغیرہ سلیم المزاج مستشرق ہیں۔ نکلسن نے اقبال کی شاعرانہ صلاحیتوں اور فکری فطانت کو زبردست خراجِ تحسین پیش کیا۔ شمل کی تحریریں مذہبی تعصب اور سیاسی محرکات سے مبرا ہیں۔ آربری، یورپ میں مطالعۂ اقبال کے سلسلے میں قابل اعتماد راہ نما نظر آتا ہے۔ ''رموزِ بیخودی'' کا ترجمہ اس سلسلے کی کڑی ہے جس کا مقصد مغرب و مشرق میں خیر سگالی کا فروغ ہے۔ آربری نے یورپی فضلا کے خلافِ اسلام حملوں کے برعکس اقبال کے نقطۂ نظر کی حمایت کی۔ آربری نے لکھا کہ: ''مسلمانوں کی مثبت تہذیبی کامرانیاں نظرانداز کی جاتی رہی ہیں اور صدیوں تک یورپ میں علمی تحقیق کورانہ مذہبی تعصب کی کنیز رہی ہے۔'' ڈاکٹر عبداللہ نے مستشرقین کے تین گروہ بتائے ہیں۔ وہ جن کا مطالعۂ اقبال سنجیدہ اور غائر ہے۔ وہ جن کی تحریریں رسمی اور غیر معیاری ہیں اور وہ معروف مستشرق جن کی تحریک تعصّباتی ہے۔ ڈاکٹر عبداللہ کی رائے ہے کہ اقبال پر قلم اُٹھانے والے دیانت دار اہل مغرب نے بھی مخفی ذہنی تحفظات کے تحت لکھا ہے۔ ان نقادوں کی خلش یہ ہے کہ اسلام کو جدیدیت (مغربیت) کی طرف راغب کرنے کے سلسلے میں اقبال ان کے دام میں نہیں آئے۔ ڈاکٹر عبداللہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں: ''اصل مسئلہ یہ

ہے کہ یورپی لکھنے والوں میں اسلام کے خلاف تعصب کی جڑیں بہت گہری ہیں۔''[2]

اقبال کے اولین یورپی معترضین میں ای ایم فوسٹر (E.M. Forster) اور ایل ڈکنسن (L.Dickinson) کے نام نمایاں ہیں۔ دونوں نے اپنے ریویو، پروفیسر نِکلسن کے انگریزی ترجمۂ اسرارِخودی کو پڑھ کر لکھے۔''اسرارِخودی'' کا ترجمہ شائع ہوا تو یورپ میں اسے وسیع دائرے میں پڑھا گیا۔ بقول ایس اے واحد اکثر قارئین کا ردِّعمل یہ تھا کہ اقبال اقوام مشرق کو یورپی استعمار کے خلاف صف آرا کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ اٹلی کے مستشرق نیلی نو نے یورپی اقوام کو، واضح طور پر، اقبال کی تحریروں سے خبردار کیا۔[3] نیلی نو سے پہلے ڈکنسن نے، حسب ذیل الفاظ میں، اپنی رائے ظاہر کی:

> War is war, whatever its avowed object...and if the East once gets going to recover by arms a free and united Islam, it will not stop till it has either conquered the world or failed in that attempt. In either case there will not be much left of Mr. Iqbal's philosophy among his coreligionists.
> If this book be phrophetic, the last hope seems taken away. The East, if it arms, may indeed end by conquering the West. But if so, it will conquer no salvation for mankind. The old bloody duel will swing backwards and forwards across the distracted and tortured world, and that is all. Is this really Mr. Iqbal's last word.[4]

اس قدر شدید ردِّعمل کے پس منظر میں صلیبی جنگ ہے جو خود عیسائی مغرب نے شروع کی اور جو بالآخر ان کی شکست پر منتج ہوئی۔ عالمِ اسلام کو اہلِ مغرب نے اب بھی چراگاہ بنایا ہوا ہے اور جنگی سرگرمیاں بھی جاری رکھی ہوئی ہیں۔ عقل و خرد کے پرچم برداروں کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ ان کارستانیوں کا ایک قدرتی ردِّعمل بھی ہوگا۔ سارا زور اس پر ہے کہ اسلامی دنیا کو کمزور رکھا جائے اور کوئی مسلمان راہ نما یا مفکر جنگ کا نام تک نہ لے۔ اقبال کے جن دو شعروں کو نقل کر کے ڈکنسن نے دو طویل پیراگراف قلمبند کیے ہیں۔ (طوالت سے بچنے کے لیے جنھیں پورا نقل نہیں کیا گیا) وہ اشعار جنگجویانہ للکار پر مبنی نہیں ہیں

اور نہ ان میں مغرب کا ذکر ہے۔[۵] لیکن سمجھ دار مستشرقین یہ نکتہ بخوبی سمجھتے ہیں کہ اسلامی نشأۃ ثانیہ سے دنیائے اسلام مضبوط اور متحد ہو جائے گی اور اگر اہلِ مغرب اپنی دراز دستیوں سے باز نہ آئے تو جنگ بھی ممکن ہے۔ چونکہ ''اسرارِ خودی'' اسلامی نشأۃ ثانیہ کی آئینہ دار ہے اس لیے ڈکنسن کے معترضانہ انداز میں شدّت ہے۔ اسلامی نشأۃ ثانیہ کے حوالے سے جن مستشرقین نے اقبال کو تشویش کی نگاہ سے دیکھا، انھوں نے اقبال شکنی کی۔ بقول ایس اے واحد انھوں نے اقبال کو مسلمانوں اور عیسائیوں دونوں کی نظر میں گرانے کی کوشش کی۔ مسلمانوں کو بتایا کہ فکرِ اقبال میں غیر اسلامی عناصر ہیں اور عیسائیوں سے کہا کہ اقبال کٹر مسلمان ہے۔[۶] برصغیر میں جن اعتراضات کو مخالفینِ اقبال نے بار بار دہرایا ہے وہ اولاً مستشرقین نے کیے تھے۔

''اسرارِ خودی'' پر فوسٹر کا تبصرہ ۱۰ دسمبر ۱۹۲۰ء کو، ڈکنسن کے ریویو سے دو ہفتے پہلے شائع ہوا۔ ایک مضمون بعنوان ''محمد اقبال'' بعد میں لکھا جو اس کے مجموعۂ مضامین Two cheers for Democracy میں شامل ہے۔ یہ کتاب ۱۹۴۶ء میں شائع ہوئی۔ اپنے تبصرے میں فوسٹر نے لکھا ہے کہ ''اسرارِ خودی'' کے مخاطب صرف مسلمان ہیں۔ اس میں غیر اسلامی عناصر ہیں۔ اپنے دوسرے معاصرین کی طرح اقبال بھی نیٹشے سے متاثر ہوئے ہیں۔ اقبال اس کی راہ نمائی میں منازلِ حیات طے کرنا چاہتے ہیں جبکہ یورپ میں بحیثیت معلمِ اخلاق نیٹشے کا کوئی مرتبہ نہیں۔[۷] ڈکنسن نے لکھا ہے کہ اقبال نے اپنا فلسفہ مغربی مصنفین سے لیا ہے۔ نیٹشے، برگسان اور میک ٹیگرٹ سے۔ نیٹشے کا اثر خاص طور پر بہت گہرا ہے۔ اقبال نے پرانی بوتلوں میں نئی شراب بھر کر پیش کی ہے۔ اقبال کا فلسفہ آفاقی ہے لیکن اس کا اطلاق مسلمانوں تک محدود ہے۔ نیز اقبال جنگ کی تلقین کر کے انسانیت کی آخری امید کو ختم کر دیتے ہیں۔ ان کی حیثیت سرخ سیارے کی سی ہے۔[۸] فوسٹر نے بھی اپنے بعد والے مضمون میں لکھا کہ اقبال کا فلسفہ صداقتوں کا کھوج لگانے کے بجائے آدابِ رزم سکھاتا ہے۔ نیز اقبال کی ثقافت مشرقیت پر مبنی رہی اس لیے اسے بین الاقوامی ذہن کا حامل نہیں سمجھا سکتا۔[۹] یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ اقبال کے مغربی معترضین اقبال سے متاثر ہوئے

بغیر نہیں رہ سکے۔ مثلاً فوسٹر نے ۱۹۲۰ء میں لکھا تھا کہ گزشتہ دس سال سے اقبال بہت بڑا نام ہے۔ اقبال کی نظر گہری تھی۔ اس کی شخصیت میں غالباً حق کے شرارے موجود ہیں۔ ۱۹۴۶ء میں لکھا کہ اقبال قد آور اور نابغۂ روزگار شاعر ہے۔ میں ٹیگور سے اتفاق اور اقبال سے اختلاف کرتا ہوں لیکن پڑھتا اقبال کو ہوں۔ اس کے ساتھ چلتے ہوئے میں خود کو راہ گم کردہ محسوس نہیں کرتا۔[10]

اقبال کا ایک بڑا معترض، کینیڈا کا، کانٹ ویل سمتھ ہے۔ اسلام پر اس کی پہلی کتاب Modern Islam in India ۱۹۴۳ء میں لاہور سے شائع ہوئی۔ ایس اے واحد نے اسے جنونی عیسائی لکھا ہے۔[11] ایسا نہیں ہے۔ سمتھ ایک پر جوش اشتراکی ہے اور اسی نقطۂ نظر سے اقبال کا مطالعہ کیا ہے۔ یہاں اس کا مجمل ذکر مقصود ہے۔ تفصیل ''اشتراکی اور دہریئے'' کے زیر عنوان آئے گی۔ سمتھ کی تحریروں سے برصغیر اور یورپ کے دانشور برابر مستفید یا گمراہ ہوئے ہیں۔ اس کے اعتراضات کا مشرق و مغرب میں چرچا رہا ہے۔ قابلِ افسوس بات یہ ہے کہ آل احمد سرور اور ایچ اے آر گب جیسے صاحبان علم سمتھ سے متاثر ہوئے ہیں۔ آل احمد سرور نے اپنے مشہور مضمون ''اقبال اور اس کے نکتہ چیں'' میں سمتھ کے اعتراضات کو نقل کرنے کے بعد لکھا:

> اقبال پر یہ جو اعتراضات ہیں وہ پچھلے (اہلِ زبان اور مقامی ترقی پسندوں کے) اعتراضات کے مقابلے میں زیادہ وقیع ہیں۔ اس وجہ سے اور بھی کہ معترض کی نگاہ صرف اقبال کی خامیوں پر ہی نہیں ہے، اس نے اس شاعرِ اعظم کی خوبیاں بھی تفصیل سے گنائی ہیں۔ ان میں سے ہر اعتراض کا جواب علاحدہ علاحدہ دینے کے لیے ایک دفتر چاہیے۔ لیکن مجھے یہ اعتراف کرنے میں ذرا پس و پیش نہیں کہ ان میں سے بعض اعتراض صحیح ہیں۔ اقبال واقعی جتنا جدید فلسفے سے واقف تھے اتنا جدید سائنس اور جدید سوسائٹی سے واقف نہیں تھے گو وہ ہمارے ہندوستان کے بسم اللہ کے گنبد میں بیٹھنے والوں میں سب سے بیدار ذہن رکھتے تھے مگر اپنی بڑھی

ہوئی مذہبیت کی وجہ سے بعض اوقات سطحی مذہبیت کی حمایت میں وہ مذہب کی انقلابی روح کو نظر انداز کر دیتے تھے۔ وہ خوابوں کی دنیا میں رہتے تھے اور بعض اوقات صبحِ کاذب کو صبحِ صادق سمجھ لیتے تھے۔ اشتراکیت کا انھوں نے شروع میں اچھی طرح مطالعہ کیے بغیر اس کی مذمت کی تھی مگر آخر عمر میں وہ اشتراکیت کی طرف بہت مائل تھے۔ بہت سی باتوں میں وہ گفتار کے غازی تھے اور کردار کے غازی نہ تھے، گفتار میں بھی سب پہلوؤں پر ان کی نظر نہ ہوتی تھی۔[۱۲]

آل احمد سرور کے یہ اعتراضات افسوس ناک ہیں۔ سرور نے لکھا ہے کہ "ڈبلیو سی سمتھ نے اقبال کا بڑی گہری نظر سے مطالعہ کیا ہے۔" خود سرور نے سمتھ کا مطالعہ گہری نظر سے نہیں کیا اور اس کے مقاصد و محرکات کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔

ایچ اے آر گب کی اسلام پر پہلی کتاب Wither Islam? ۱۹۳۲ء میں شائع ہوئی۔ اس میں اقبال کا ذکر متعدد بار آیا ہے اور اقبال کے حوالوں سے اقبال کا نقطۂ نظر واضح کیا گیا ہے۔ انداز علمی اور بڑی حد تک منصفانہ ہے۔ معترضانہ نہیں، حتّٰی کہ ماڈرنزم اور راسخ العقیدگی کے ضمن میں بھی توازن واحتیاط سے اظہار خیال کیا ہے۔ تاہم سمتھ کی کتاب پڑھنے کے بعد گب کا اندازِ نظر تبدیل ہو گیا۔ گب کی اسلام پر دوسری کتاب Modern Trends in Islam ۱۹۴۵ء میں شائع ہوئی۔ اس میں اقبال کے ضمن میں اندازِ نظر مخالفانہ ہے۔ گب نے اقبال پر بار بار تضاد کا الزام عائد کیا ہے۔ گب نے لکھا ہے کہ اقبال نے جنگجو مسلم لیگ کا ساتھ دیا۔ عورت کو مظلوم رکھنے کی حمایت کی اور اس طرح ماڈرنزم کا جنازہ نکال دیا۔ عربوں کی طرح اقبال کو بھی یورپ کی رومانیت پسند آئی اور اس ضمن میں برگسان کی تقلید کی۔ گب نے اقبال پر قرآنی آیات کی غلط تاویل کا الزام بھی عائد کیا۔[۱۳] اگرچہ اس کی کوئی مثال پیش نہیں کی۔ اسلام پر اپنی تیسری کتاب Mohammadanism میں اقبال کو صوفی قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ تصوف کے سلسلوں کا تعلق اسلام سے برائے نام ہے۔ نیز فکرِ اقبال کی بنیاد متصوفانہ فلسفہ ہے جسے نیٹشے کے سپرمین اور برگسان کے تصوّرِ زمان کے مطابق ڈھال لیا ہے۔[۱۴]

کانٹ ویل سمتھ کی طرح ایڈورڈ تھامسن بھی قیامِ پاکستان کا مخالف تھا۔۱۹۳۲ء میں جب اقبال دوسری گول میز کانفرنس کے سلسلے میں انگلستان میں مقیم تھے، تھامسن نے ''پان اسلامی سازش'' کے سنسنی خیز عنوان کے تحت، خطبۂ الہ آباد کے ردِّ عمل میں، ایک مراسلہ لندن ٹائمز میں شائع کرایا۔ پان اسلامی سازش کا پروپیگنڈا مسلم ریاست کے قیام میں زبردست رکاوٹ بن سکتا تھا اس لیے اقبال نے جوابی مراسلہ شائع کرایا۔[۱۵] اور اس طرح اس کے اثر کو کم کرنے کی کوشش کی۔

ایچ ٹی سورلے کی کتاب Musa Pervagans ۱۹۵۳ء میں شائع ہوئی۔ سورلے نے بقول خود دنیا کی بہترین غنائی شاعری کا انتخاب مع ترجمہ پیش کیا ہے۔اس میں بانگ درا کی بارہ نظمیں شامل ہیں۔[۱۶] موصوف نے چار پانچ صفحات کے اپنے تبصرے میں افسوس کے ساتھ لکھا ہے کہ اقبال کو قومی مشاہیر پرستی کے معیاروں سے جانچا جا رہا ہے۔ پاکستان میں اقبال انجمنیں اسی طرح کام کر رہی ہیں جیسے انگلستان میں براؤننگ سوسائٹیوں کا شعار تھا اور اقبال کا حشر بھی براؤننگ جیسا ہوگا۔رفعت حسن نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ پاکستان میں اقبال کے ساتھ ارادت مندی (Iqbal Cult) اب پہلے سے کہیں زیادہ ہے۔سورلے کی رائے ہے کہ ''اقبال اپنی حدود میں یقیناً ایک پختہ شاعر ہے لیکن خیالات اور قوتِ بیان کی تنگی کے ساتھ وہ ایک معمولی شاعر سے زیادہ نہیں''۔اس کے جواب میں رفعت حسن لکھتی ہیں کہ ''قوتِ بیان کی تنگی کے ساتھ'' اقبال نے ''جگنو'' اور ''گل پژمردہ''، جیسی نظمیں کہیں جنھیں سورلے نے دنیا کی بہترین نظموں میں جگہ دی ہے۔'' سورلے کا مؤقف ہے کہ ''اقبال بہترین شاعر ہوتے اگر ان میں کوہ ایورسٹ پر چڑھ جانے کا جذبہ ہوتا۔'' رفعت حسن لکھتی ہیں کہ بقول اقبال سنگھ شاعر کے کام کی وسعت اور گہرائی کا اندازہ کچھ دوسرے تناظرات سے ہوگا بہ نسبت ان کے جو نقشے پر دکھائے گئے ہیں۔[۱۷] قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی نے سورلے کے اعتراضات نقل کر کے لکھا ہے کہ ''یہ غیر ذمہ دارانہ بیانات کسی تصریح و تنقید کے محتاج نہیں ہیں۔''[۱۸]

الفرڈ گیلوم (Alfred Guillaume) نے اپنی کتاب ''اسلام'' میں جو ۱۹۵۴ء

میں شائع ہوئی، ڈھائی صفحات اقبال پر بھی لکھے ہیں اور اقبال کو مسلمان اور عیسائی قارئین کی نظر میں گرانے کی کوشش کی ہے۔[19] گیلوم لکھتا ہے کہ اقبال نے، مروجہ اسلام سے ہٹ کر، انسانی خودی کو تخلیقی آزادی کا حامل قرار دیا ہے۔ اقبال نے مسلمانوں کے تصوّرِ تقدیر کو پست کہا ہے۔ جنت اور دوزخ کے بارے میں اقبال کے خیالات خطرناک بدعت کا درجہ رکھتے ہیں۔ اقبال کے تصوّرات کچھ تو اسلامی اصولوں پر مبنی ہیں اور کچھ دورِ حاضر کے عیسائی افکار پر۔ گیلوم نے یہ شوشہ بھی چھوڑا ہے کہ ماڈرن مسلمان قرآن کو محمدؐ کی تصنیف سمجھتے ہیں اور دورانِ گفتگو اس کا کھل کر اظہار کرتے ہیں۔ گیلوم کا اعتراض ہے کہ جب جدید تقاضوں کے تحت قرآن کی تاویل کا سوال اُٹھتا ہے تو اقبال اپنی ذمہ داری سے بچتے ہیں۔

پروفیسر رالف رسل کا خطبہ بعنوان ''اقبال اور ان کا پیغام''انجمن ترقی اُردو پاکستان نے ۱۹۹۴ء میں شائع کیا۔ رالف رسل نے لکھا ہے کہ اقبال نے فارسی شاعری اس خوش فہمی کی بنا پر کی کہ یہ زبان اب بھی وسیع علاقے کے مسلمانوں سے انھیں ہم کلام کر سکتی ہے۔ اقبال جب آدمی کو خلیفۂ خدا کی شکل میں دیکھتے ہیں تو ان کے تصوّر میں پوری نسلِ آدم نہیں ہوتی بلکہ اس نسل کا صرف مسلمان حصہ ہوتا ہے۔ اقبال شاہی نظام کو کوستے ہیں لیکن بالعموم تاثر یہ دیتے ہیں کہ طاقتور مسلمان حکمران جنھیں مسلمان عظیم انسان سمجھتے ہیں، واقعی عظیم انسان ہیں۔ بقول سمتھ ان کی توجہ یہ واضح کرنے کی طرف اتنی مائل نہیں کہ انسان کا عمل کیا ہونا چاہیے جتنی اس امر کی جانب کہ انسان کو ہر عمل اپنی پوری طاقت کے ساتھ کرنے پر تل جانا چاہیے۔ اقبال نادر شاہ اور احمد شاہ ابدالی جیسے ظالم، بے رحم اور جابر حکمرانوں کے مدح سرا ہیں، اس لیے کہ وہ مسلمان تھے۔ اقبال کو اہلِ پاکستان عظیم اس لیے سمجھتے ہیں کہ بقول عزیز احمد ''وہ ہمیں احساس بخشتے ہیں کہ ہم بہت اچھے ہیں۔'' میر جعفر اور صادق پر اقبال نے تنقید کی حالانکہ انگریزوں کے مخالفین اور حامی دونوں ایک ہی نوع کے حکمران تھے۔ ایسی مذمت اقبال نے سر سید احمد خان کی نہیں کی جنھوں نے مسلمانوں اور انگریز حکومت کے درمیان سمجھوتہ کرانے کے لیے زندگی وقف کر رکھی تھی۔ اقبال کے ہاں مسلمانوں کی حکومت کے ماتحت غیر مسلموں کے حقوق کے بارے میں کوئی ٹھوس بیان نہیں ملتا۔ اقبال سامراج

کے دشمن ہیں لیکن ترک سامراج کو سامراج نہیں سمجھتے۔ انھیں یہ بات یقینی لگتی ہے کہ جہاں جہاں مسلمانوں کی حکومت ہوگی وہاں از خود حق وانصاف کا دور دورہ ہوگا۔ ان کو اصرار ہے کہ مسلمانوں کو قوم (Nation) سے صرف مسلمان قوم یا امت مسلمہ ہی مراد لینا چاہیے لیکن شمال مشرقی ہند کے مسلمانوں کا ذکر تک نہیں کرتے۔ پروفیسر رسل نے ع اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے، سے استشہاد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''خود آگہی کی یہ کمی ہی غالباً ان ابہامات اور تضادات کی ذمہ دار ہے جو میں نے بیان کیے ہیں۔ رسل کا فہمِ اقبال ناقص ہے تاہم ان کے اعتراضات لائق توجہ ہیں اور ان کا جائزہ اپنے اپنے مقام پر لیا گیا ہے۔

یورپ کی زبانیں، انگریزی، فرانسیسی، جرمن اور اطالوی، ترقی یافتہ زبانیں ہیں لیکن اس کے باوجود ان زبانوں میں شعرِ اقبال کے جرعۂ تیز کا ترجمہ کٹھن ہوتا ہے۔ آربری نے اس کا اعتراف کیا ہے جبکہ آربری، شمل اور بوسانی کی طرح، اقبال شناسی میں ایک مقام رکھتا ہے۔ مستشرقین نے ترجمے کے علاوہ دوسرے امور کے ضمن میں بھی دلچسپ غلطیاں کی ہیں۔ اکثر اقبال کا وسیع وعمیق مطالعہ نہیں کر پائے۔ مشرقی تہذیب وثقافت سے ان کی محدود آشنائی بھی تسامحات کا باعث بنی ہے۔ ایس اے واحد نے لکھا ہے کہ کانٹ ویل سمتھ جب پہلی مرتبہ ان سے ملاقات کے لیے آیا تو اسے اُردو نہیں آتی تھی حالانکہ وہ اقبال پر بھرپور انداز سے قلم چلا چکا تھا۔[۲۰] پروفیسر نکلسن کے ترجمۂ اسرارِ خودی سے اقبال مطمئن نہیں تھے۔ انھوں نے کئی فاش غلطیاں کی ہیں۔ مثلاً اقبال کا شعر ہے:

تا بکے دریوزۂ منصب کنی　　　صورتِ طفلاں زِنے مرکب کنی

اس کا ترجمہ نکلسن نے یوں کیا ہے:

How long wilt though sue for office,
And ride like children on a woman's back.

نکلسن نے ''زِنے'' کو ''زَنے'' پڑھا اور ''نے'' کا ترجمہ Reed کی بجائے ''زَن'' کا ترجمہ Woman کردیا۔[۲۱] سورلے کے ترجمے بقول قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی کئی جگہ غلط سلط ہیں اور اصل مفہوم سے دور جا پڑے ہیں۔ مثلاً ''لذتِ رم'' (ع ستارے آسماں پر بے خبر تھے لذتِ رم سے) کا ترجمہ taste of rum کیا ہے اور اس سے ''رَم''

نام کی شراب مراد لی ہے۔[۲۲] درحقیقت ''ترانۂ ہندی'' ۱۹۰۴ء اور ''نیا شوالہ'' ۱۹۰۵ء میں لکھی گئیں۔ کلام اقبال کی صحیح زمانی ترتیب سے لاعلم ہونے کے باعث فوسٹر نے اقبال کے فکری ارتقا کو سمجھنے میں ٹھوکر کھائی ہے اور وطنی و اسلامی قومیّت کے ضمن میں اقبال کے مؤقف کو غلط رنگ میں پیش کیا ہے۔[۲۳] کلامِ اقبال کی صحیح زمانی ترتیب سے واقف ہونے کی صورت میں فوسٹر کا زاویۂ نگاہ بقول اقبال بالکل مختلف ہوتا۔[۲۴] گیلوم نے اپنی کتاب ''اسلام'' میں علاّمہ اقبال پر دو ڈھائی صفحات اور شیخ محمد اشرف پر، بطور ایک جدید مفکرِ اسلام، ساڑھے چار صفحات سپردِ قلم کیے ہیں۔

حوالے،حواشی،تعلیقات

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ،اُردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد۱۲،صفحات ۲۰۹ تا ۲۲۰

۲۔ مطالعۂ اقبال کے چند نئے رخ،صفحات ۲۶۹ تا ۲۷۳۔ یہ تعصب شِمل تک میں موجود ہے۔ دیکھیے :Gabriels Wing،صفحہ ۳۸۵

۳۔ اقبال ریویو،اپریل ۱۹۶۴ء،صفحات ۴،۵

۴۔ ''The Secrets of the Self''۔مشمولہ The Sword and the Sceptre۔مرتّبہ رفعت حسن صفحات ۲۸۹۔۲۹۰

۵۔ اقبال کے اصل اشعار،جن کا انگریزی ترجمہ ڈکنسن نے نقل کیا،حسب ذیل ہیں:

قربِ حق از ہر عمل مقصود دار تا زِتو گردد جلالش آشکار
صلح شر گردد چو مقصود است غیر گر خدا باشد غرض جنگ است خیر

(اسرار و رموز،صفحہ ۷۰)

جس عنوان کے تحت یہ شعر کہے گئے ہیں،اس کا مفہوم یہ ہے کہ ''مسلمان کا مقصدِ حیات اعلائے کلمۃ اللہ ہے اور اگر جہاد کا محرک تسخیر مما لک ہو تو وہ اسلام میں حرام ہے''۔اقبال کا زور اعلائے کلمۃ اللہ اور قربِ حق پر ہے۔صلح ہو یا جنگ اللہ کے لیے ہونی چاہیے۔

۶۔ دیکھیے،Iqbal and his Critics۔مشمولہ ''اقبال ریویو''......اپریل ۱۹۶۴ء صفحہ ۱۱

۷۔ دیکھیے،The Secrets of the Self۔مشمولہ The Sword and Sceptre صفحات ۲۷۹ تا ۲۸۵۔اس مضمون کا ترجمہ سید سلیمان ندوی نے،۱۹۲۱ء میں،کیا تھا جواب ''اقبال ممدوحِ عالم'' میں شامل ہے۔دوسرے مضمون کا ایک اور ترجمہ ڈاکٹر سلیم اختر نے کیا ہے۔یہ بھی ان کی مرتب کردہ کتاب ''اقبال ممدوحِ عالم'' میں شامل ہے۔

۸۔ دیکھیے،The Secrets of the Self مشمولہ The Sword and Sceptre صفحات ۲۸۶ تا ۲۹۰ واضح رہے کہ ''اسرارِ خودی'' پر کیے گئے فوسٹر اور ڈکنسن کے اعتراضات کا جواب اقبال نے خود دیا تھا۔(دیکھیے،Discourses of Iqbal......صفحات ۱۸۹تا۱۹۶)

۹۔۱۰۔ دیکھیے،اقبال ممدوحِ عالم،صفحات ۱۳۴تا۱۵۱

۱۱۔ اقبال ریویو،اپریل ۱۹۶۴ء،صفحہ ۷

۱۲۔ عرفانِ اقبال، صفحہ ۹۴

۱۳۔ Modern Trends in Islam صفحات ۵۲، ۶۱، ۸۴، ۱۰۰، تا ۱۰۳، ۱۱۰

۱۴۔ دیکھیے، Mohammadanism صفحات ۱۶۱، ۱۸۵

۱۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کا سیاسی کارنامہ، صفحات ۲۹۲-۲۹۳

۱۶۔ ان نظموں کے نام یہ ہیں محبت، کلی، شمع و پروانہ، ابر، انسان، خطاب بہ جوانانِ اسلام، موجِ دریا، گل پژمردہ، فراق، دعا، جگنو، ایک پرندہ اور جگنو......ایچ ٹی سورلے کی کتاب کا اقبال سے متعلق حصہ رفعت حسن نے اپنے مرتب کردہ مجموعۂ مقالات (The Sword and the Sceptre) میں شامل کیا ہے۔

۱۷۔ The Sword and the Sceptre صفحات ۶، ۱۷۶، ۱۷۸، xx-xxi

۱۸۔ اقبالیات کا تنقیدی جائزہ صفحات ۱۶۲-۱۶۳

۱۹۔ اسلام۔(Islam) صفحات ۱۵۷ تا ۱۵۹

۲۰۔ اقبال ریویو، اپریل ۱۹۶۴ء، صفحہ ۷

۲۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، جہات اقبال، صفحہ ۱۸۸

۲۲۔ اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، صفحہ ۱۶۱

۲۳۔ دیکھیے، The Sword and the Sceptre......صفحات ۲۸۱، ۲۸۲

۲۴۔ مکتوبِ اقبال بنام پروفیسر نکلسن، مؤرخہ ۲۴ جنوری ۱۹۲۱ء، مشمولہ اقبال نامہ، صفحہ ۳۴۰

☆......☆......☆

چوتھا باب

ہندو

کرسٹوفی جیفری لاٹ کی تصنیف The Hindu Nationalist Movement in India ہندوستان میں بھارتیہ جنتا پارٹی کے برسراقتدار آنے سے پہلے نیویارک سے شائع ہوئی۔ مصنف کے تجزیے کے مطابق ہندوقوم پرستی کی تحریک اصلاً برہمنی فکر ہے جو ایک منظّم اور متحد ہندو سماج کے قیام کی خواہش مند ہے۔ اس کے بانیوں نے ہندوازم کے منتخب روایتی عناصر کو جرمن اور اطالوی قوم پرستی سے ملا کر تیار کیا جس کا زور زبان، علاقہ اور سماجی ڈھانچے پر ہے۔ اس جنگجو ہندوقوم پرستی نے مسلمانوں اور عیسائیوں کو شرمندہ کرنے اور دھمکی دینے کی حکمت عملی اختیار کی جبکہ ہندوقوم پرستوں کے منصوبے کے مطابق مسلمانوں اور عیسائیوں کو ہندوؤں کے سماجی نظم میں گھل مل جانا ہے۔ ذات پات کے نظام میں مسلمانوں کے لیے تیسری ذات یعنی کھتری تجویز کی گئی جبکہ مشکل یہ ہے کہ (ہندوقوم پرستوں کے نزدیک) لوگ اپنی مخصوص ذات میں پیدا ہوتے ہیں اور یہ چیز تبدیلی سے حاصل نہیں کی جاسکتی۔

ہندوقوم پرستانہ نظریات (ہندتوا) کے پھیلاؤ میں متعدد تنظیموں نے اہم کردار ادا کیا۔ آریہ سماج ۱۸۷۵ء میں قائم کی گئی۔ اس کے بعد ہندو سنگھٹن اور ہندومہاسبھا نمایاں ہوئیں۔ ہندتوا کی علمبردار تنظیموں کی حکمتِ عملی رنگ لانے لگی۔ انھوں نے اپنے کام تقسیم کر لیے۔ آر ایس ایس، وی ایچ پی اور بجرنگ دل وغیرہ نے ہندو مسلم مسائل کے ضمن میں سخت مؤقف جبکہ بی جے پی نے ایک معقول رویہ اختیار کیا تاکہ اسے انڈین نیشنل کانگرس کے متبادل کے طور پر قبول کیا جاسکے۔ بی جے پی کی حامی تنظیموں نے گاؤکشی، بنگلہ دیش دراندازی، بابری مسجد اور کشمیر جیسے پُرانے مسائل کو ہوا دی اور بھارت میں بدترین فسادات کروا کے سیاسی فائدہ اُٹھایا۔ مصنف (Cristophe Jaffrelot) کے خیال میں ہندتوا

تحریک کے پھیلاؤ اور مسلم مخالف فسادات کی رفتار کے درمیان ایک متعین تعلق نظر آتا ہے۔ ہندو تنظیموں نے عوامی حمایت کے لیے بابری مسجد کو اپنی حکمتِ عملی میں ایک مورچے کے طور پر استعمال کیا۔ کانگرس سیکولرازم کی علمبردار ہے لیکن اس ہندوتوا کا زہر اس میں بھی سرایت کر چکا تھا اور اس کے ساتھ سیاسی موقع پرستی بھی تھی، چنانچہ کانگرس کے اندر بابری مسجد کے تحفظ کے لیے قوتِ ارادی موجود نہ تھی۔[1]

کرسٹوفی جیفری لاٹ کی آرا حقائق پر مبنی ہیں۔ ہندو مسلم فرق و امتیاز ایسی حقیقت ہے جس کی وضاحت مسلم اکابر ابتدا سے کر رہے ہیں جبکہ خود ہندو زعما نے بھی، اپنے انداز میں، اس کی تصدیق و توثیق کی ہے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کی بے تعلقی کے اسباب جو البیرونی نے بیان کیے ہیں ان میں زبان کا اختلاف، دین کا اختلاف اور دوسرے دین والوں سے ہندوؤں کی نفرت، رسم و عادت اور طرزِ معاشرت کا اختلاف نیز ہندوؤں کی خود پسندی شامل ہے۔[2] چودھری محمد علی نے وضاحت کی ہے کہ ہندو مسلم میل جول اور باہمی اثر پذیری کے باوجود آویزش کی گہری وجوہ دور نہ ہو سکیں۔ ہندو اپنے معاشرے سے باہر جنم لینے والے کو ملیچھ سمجھتے ہیں۔ کھانے پینے کی کوئی چیز مسلمان چھو لے تو وہ ناپاک ہو جاتی ہے۔ چودھری محمد علی نے سر سٹینلے ریڈ (Sir Stanley Reed) کی یہ رائے بھی درج کی ہے کہ ہندوؤں کے ذات پات کے نظام نے ان دو قوموں کو ہمیشہ کے لیے تقسیم کر دیا۔[3]

پانی کر نے لکھا ہے کہ اسلام نے ہندی قوم کو، سر سے پاؤں تک، دو حصوں میں چیر دیا اور آج کل کی زبان میں جسے دو علیٰحدہ قوموں کا وجود کہتے ہیں، یہ واقعہ ابتدا ہی سے ظہور میں آ گیا تھا۔ یعنی ایک ہی سرزمین پر دو متوازی قومیں عمود وار قائم ہو گئیں۔ یہ ہر منزل پر ایک دوسرے سے جدا تھیں۔[4]

رابندر ناتھ ٹیگور کا کہنا ہے کہ مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان فرق اس قدر حقیقی ہے کہ اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ بے حسی کے دور میں اس فرق کا احساس کم تھا لیکن ایک دن آیا جب ہندو نے ہندو ہونے کے شعور کو سرمایۂ افتخار جانا۔ وہ خوش رہتا اگر مسلمان اس کے افتخار کو تسلیم کرتا اور خاموش رہتا لیکن مسلمان نے مسلمان ہونے کو وجۂ افتخار

جاننا شروع کیا اور مضبوط ہونا چاہا، ہندوؤں میں ضم ہو کر نہیں بلکہ مسلمان کی حیثیت سے۔[۵] جواہر لال نہرو نے لکھا ہے کہ نیشنلزم کی ابتدائی لہریں جو انیسویں صدی میں اٹھیں ان کی بنیاد ہندو مذہب تھا۔ نہرو نے اس فطری بات کو تسلیم کیا ہے کہ مسلمان ہندو قوم پرستی میں حصہ نہیں لے سکتے تھے۔ وہ مزید لکھتے ہیں کہ کئی دہائیوں کے بعد جب وہ اپنے خول سے باہر آئے تو ہندو نیشنلزم کی طرح ان کے نیشنلزم نے مسلم نیشنلزم کی صورت اختیار کر لی۔[۶]

۲

اقبال کی ۱۹۰۵ء تک کی شاعری میں متعدد رجحانات نمایاں ہیں۔ مذہبی شعور بشمول محبتِ رسولؐ، متصوفانہ رجحان، رومانی رجحان اور وطنی قوم پرستی کا رجحان واضح طور پر دیکھے جا سکتے ہیں۔ بقول ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی ''اقبال کی وطنی نظموں میں جذبہ وفکر کی کئی سطحیں ملتی ہیں۔''[۷] کچھ اشعار بطور مثال یہاں درج کیے جاتے ہیں:

اے ہمالہ! اے فصیلِ کشورِ ہندوستاں!　　چومتا ہے تیری پیشانی کو جھک کر آسماں
ایک جلوہ تھا کلیمِ طورِ سینا کے لیے　　تو تجلی ہے سراپا چشمِ بینا کے لیے

(ہمالہ۔ بانگ درا)

مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا　　ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستاں ہمارا
رفعت ہے جس زمیں کی بامِ فلک کا زینہ　　جنت کی زندگی ہے جس کی فضا میں جینا
میرا وطن وہی ہے میرا وطن وہی ہے

(ہندوستانی بچوں کا قومی گیت)

''تصویرِ درد'' اور ''نیا شوالہ'' کے بعض اشعار میں وطنی قوم پرستی اسلام پر حاوی ہو گئی ہے:

اجاڑا ہے تمیز ملت و آئیں نے قوموں کو
مرے اہل وطن کے دل میں کچھ فکر وطن بھی ہے؟
پتھر کی مورتوں میں سمجھا ہے تو خدا ہے
خاکِ وطن کا مجھ کو ، ہر ذرّہ دیوتا ہے

ہندو اکثریت کے لیے ہندی قوم پرستی اور ہندو قوم پرستی میں کوئی فرق وامتیاز نہیں تھا۔ مسلمان اس کے علمبردار بن کر مسلم قومیّت سے محروم ہو سکتے تھے۔ یوں مسلمانوں کے لیے الگ مسلم ریاست کا سوال بھی نہ اُٹھتا، لیکن اقبال وطنی قومیّت سے اسلامی قومیّت کی طرف آ گئے۔ قیامِ یورپ کے دوران، یورپی لٹریچر کے مطالعے سے، اقبال کو معلوم ہوا کہ اسلامی دنیا میں وطنی قومیّت کو فروغ دے کر یورپی اقوام ملتِ اسلامیہ کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا چاہتی ہیں۔ ادھر ہندوستان میں ہندوؤں نے، تقسیمِ بنگال کے خلاف، زوردار احتجاج کیا۔ مشرقی بنگال میں مسلمانوں کی اکثریت انھیں بہت ناگوار گزری۔ یورپی اقوام اور ہندو قوم کے ان اقدامات نے اقبال کی سوچ کا رُخ موڑ دیا۔ اقبال اسلام کے علمبردار بن گئے۔ اسلام کے اندر مسلم قومیّت کا مفہوم شامل تھا جسے اقبال نے واضح کیا۔ ہندو مذہب نے، ہندو نیشنلزم کو جنم دیا تھا جس کی ظاہری شکل ہندی نیشنلزم تھی۔ اسلامی فکر سے کلی وابستگی کے بعد اقبال نے مسلم تشخص یا اسلامی تصوّرِ قومیّت کو مؤثر انداز سے واضح کیا۔ اسلامی قومیّت کی تفسیر وتلقین مسلم نشأۃ ثانیہ کا ایک پہلو تھا۔ اقبال نے اس تصوّر کی آبیاری، ۱۹۰۶ء سے ۱۹۳۸ء تک مسلسل کی۔ خطبۂ علی گڑھ، منظومات بعنوان 'وطنیت'، 'ترانۂ ملّی'، 'جواب شکوہ'، 'خضر راہ'، مثنوی ''رموز بے خودی'' اور مضمون بعنوان ''جغرافیائی حدود اور مسلمان'' میں اس کا نمایاں اظہار ہوا۔ اقبال کے نزدیک امتِ مسلمہ، ملتِ اسلامیہ یا مسلمان قوم کی تشکیل کسی وطن یا کسی نسل کی مرہونِ منت نہیں۔ اس کی تشکیل زبان یا اقتصادی اغراض کے تحت بھی نہیں ہوئی۔ مسلمان قوم کی تشکیل خود اسلام کی بنیاد پر ہوئی۔ مسلم قومیّت اسلام کا تحفہ ہے۔ برصغیر کی سطح پر اسلامی قومیّت تصوّرِ پاکستان کی بنیاد ہے۔ اس کی بطور خاص وضاحت ''خطبۂ الٰہ آباد'' میں ہوئی۔ عالمی سطح پر اسلامی قومیّت اسلامی اتحاد کی متقاضی ہے۔ اقبال اسلامی اتحاد کے علمبردار بھی ہیں۔

ہندو احیا پر مسلمان خاموش رہتے (اور ہندی وطنی قومیّت میں ضم ہو جاتے) تو بقول ٹیگور ہندو مطمئن اور خوش ہو جاتے اور یوں پورے برصغیر پر ہندو سامراجیت قائم ہو جاتی لیکن اقبال نے اسلام کی آواز بلند کی اور مسلمان کو مضبوط بنانا چاہا، ہندوؤں میں ضم ہو

کر نہیں بلکہ مسلمان کی حیثیت سے۔ یہ بات ناروا نہیں تھی۔ اقبال ہندوؤں کا حق غصب نہیں کر رہے تھے۔ برّصغیر، چند ادوار کو چھوڑ کر، کبھی ایک ملک نہیں تھا لیکن ہندوؤں نے یہ سمجھ کر کہ اقبال بھارت ماتا کے ٹکڑے کرنا چاہتے ہیں، اقبال کی شدید مخالفت شروع کر دی۔ اس مخالفت کے نمایاں اسباب حسب ذیل تھے:

(۱) اقبال کی اسلام سے وابستگی (۲) اسلامی قومیّت کی تفسیر و تلقین

(۳) مسلم ریاست کے نصب العین کا تعیّن (۴) اسلامی اتحاد

اسلامی احیا کے یہ چاروں پہلو ہندوؤں پر گراں تھے۔ انھوں نے اقبال سے شکوہ کیا، اقبال پر اعتراض کیے اور خطبۂ الہ آباد کے بعد علاّمہ اقبال پر گالیوں کی بوچھاڑ کر دی۔ چنانچہ ناروا الزام تراشیوں سے علاّمہ اقبال کو منہدم کرنے کی کوشش کا ایک سلسلہ قائم ہو گیا۔

۳

ہندو نفسیات کا بھرپور اظہار آنند نرائن ملاّ کی ایک مشہور نظم میں ہوا۔ اس نظم کے بعض مصرعے اور کچھ اشعار ذیل میں نقل کیے جاتے ہیں:

ع تو کعبے کا دلدادہ تھا تو بت خانے میں کیوں آیا؟

ع اے بلبل چھوڑ کے شاخِ گل، کیوں خار و خس میں بیٹھا ہے؟

ع مذہب کے ہاتھوں خون تری پاکیزگی تخئیل ہوئی

ع جس کو ایماں کہتا ہے تو پردہ ہے تری نادانی کا

ے ہندی ہونے پہ ناز جسے کل تک تھا حجازی بن بیٹھا
اپنی محفل کا رند پُرانا ، آج نمازی بن بیٹھا

ے اس گلشن سے تجھ کو نسبت، اب جز نگہ گلچیں نہ رہی
اب تیری زباں حق گو نہ رہی، اب تیری نظر حق بیں نہ رہی

ے اب دنیا والوں کو ہندو کی، نے مسلم کی حاجت ہے
مذہب آئندہ نسلوں کا نوعِ انسان کی خدمت ہے[۸]

یہ بات قابل توجہ ہے کہ آنند نرائن ملاّ جو ایک بڑے شاعر تھے اور ہائی کورٹ کے

جج بھی رہے، اسلام کے لیے ’خار وخس‘ کے الفاظ استعمال کیے ہیں اور توحید و رسالت پر ایمان کو نادانی کہا ہے۔ ایک اور شعر میں اسلام کو ’’کہن‘‘ قرار دیا ہے اور اقبال کو واپسی کی دعوت دی ہے:

آ محفل کو اپنا کر لے ، دیرینہ طرزِ سخن سے پھر
ہر لب پہ دعا آتی ہے یہی، خورشید کہن سے چُھوٹے پھر

۴

ڈاکٹر سید عبداللہ نے جوگندر سنگھ، سر تیج بہادر سپرو اور پروفیسر جگن ناتھ آزاد جیسے اقبال کے مداحوں کے علاوہ کم و بیش بیس اہلِ قلم کی تحریروں سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ان سب میں ایک خصوصیت مشترک ہے۔ ہندی وطن پرستی سے اسلامی قومیّت اور وسیع تر اسلامی فکر کی طرف اقبال کے ذہنی سفر پر سبھی نے سخت نکتہ چینی کی ہے۔۹ ان ہندو اہل قلم میں سچدانند سنہا کی حیثیت نمایاں ہے۔ وہ اونچے عہدوں پر فائز رہے، پٹنہ یونیورسٹی کے وائس چانسلر ہونے کے علاوہ بھارت کی مجلس قانون ساز کی صدارت کا اعزاز بھی انھیں حاصل ہوا۔ انھوں نے کئی برسوں کی محنت سے ایک ضخیم کتاب Iqbal: the Poet and his Message نام سے مرتب کی جو ۱۹۴۷ء میں آزادی سے پیشتر، شائع ہوئی۔ سنہا معترض ہیں کہ اقبال نے ’ترانۂ ہندی‘ کے بعد ’ترانۂ ملّی‘ کیوں لکھا اور ترانۂ ہندی میں بھی فارسی الفاظ کیوں استعمال کیے۔ ایسی زبان لکھنا چاہیے تھی جس سے غیر مسلم مانوس تھے۔ سنہا نے ویسی زبان کا نمونہ بھی نقل کیا ہے۔۱۰

سنہا نے اقبال کے تصوّرِ قومیّت پر شدید اعتراضات کیے ہیں۔ ہندوستان کی سطح پر سنہا مسلمانوں کو ہندوؤں سے الگ قوم ماننے کے لیے تیار نہیں۔ بین الاقوامی سطح پر اسلامی اتحاد یا پین اسلام ازم کو خارج از امکان قرار دیتے ہیں۔ اس سلسلے میں سنہا نے کتاب کے انیسویں باب میں اپنا تصوّرِ اسلام پیش کیا ہے اور بیسویں باب میں اقبال کے تصوّرِ اسلام سے بحث کی ہے۔ سنہا لکھتے ہیں کہ نماز میں ’’فرقہ واریت‘‘ نہیں ہے۔ قرآن صرف مسلمانوں کے لیے نہیں تمام انسانوں کے لیے ہے۔ قرآن رواداری کی تلقین کرتا

ہے۔ اسلام لچکدار ہے اور انسانی ضرورتوں کے تحت تبدیل ہو سکتا ہے۔ تمام مذاہب درحقیقت ایک ہیں۔ اسلام اور ہندومت میں کوئی فرق نہیں۔[11] ایک اور مقام پر ڈاکٹر سنہا نے مختلف مؤقف کا اظہار کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ ''اگرچہ اسلام نسل اور رنگ کی تمیز ختم کرنے میں کافی حد تک کامیاب رہا، لیکن اسلام مسلمانوں اور غیر مسلموں میں تمیز ختم نہیں کر سکا۔''[12] جو بات سمجھنے کی تھی اس پر سنہا نے اعتراض جڑ دیا۔ اسلام مسلمان اور غیر مسلم میں تمیز کرتا ہے۔ یہ واحد فرق و امتیاز ہے جو اسلام روا رکھتا ہے۔ اسلام نے جب ایک تمیز پیدا کی تو اسے وہ ختم کیوں کرتا؟ چنانچہ مسلمانوں کا ہندوؤں سے مختلف قوم ہونا اسلام کا نہ کہ اقبال کا فیصلہ ہے۔ سچدانند سنہا کے نزدیک ہندو چونکہ وطنی قومیّت کے دلدادہ ہیں اور علاّمہ اقبال اس کے مخالف ہیں اس لیے وہ ہندوؤں کے نزدیک نامقبول ٹھہرتے ہیں۔ سنہا لکھتے ہیں:

> What ever the reason Hindus are literally imbued with the ideals and aspirations of nationalism, therefore, who, whether openly or by implication, will preach against nationalism (as does Iqbal) must run the risk of being unpopular with Hindus.[13]

چنانچہ سنہا کی مخالفت کا اصل محرک یہ ہے کہ اقبال مسلمانوں کی الگ قومیّت کی بات کرتے ہیں۔ کے این سُد اور اقبال سنگھ سمیت متعدد ہندوستانی اہلِ قلم نے، سنہا کی پیروی کرتے ہوئے، اقبال کے تصوّرِ قومیّت کو ہدفِ تنقید بنایا ہے۔ وہ اس لیے کہ اس سے قیامِ پاکستان کی راہ ہموار ہوئی اور یہ تصوّر کسی وقت اسلامی دنیا کے اتحاد کا باعث بن سکتا ہے۔

۵

خطبۂ الٰہ آباد (۱۹۳۰ء) کے فوراً بعد جن ہندو صحافیوں نے علاّمہ اقبال کو گالیاں دی تھیں، ان میں لالہ دینا ناتھ کا نام نمایاں ہے۔ چالیس پچاس برس بعد جس شخص نے گالیوں کو علمی رنگ روپ دیا وہ ڈاکٹر تارا چند رستوگی تھے۔ انھوں نے محنت سے اقبال مخالف تحریریں جمع کر کے انھیں اقبال کو منہدم کرنے کی غرض سے استعمال کیا۔[14] اپنی طرف سے بھی بیسیوں لایعنی اور اشتعال انگیز اعتراضات کا اضافہ کیا۔[15] ان کی بعض اقبال مخالف تحریریں

یہ ہیں:

۱۔ ''مطالعۂ اقبال میں پیغامِ اقبال'' مشمولہ تناظر ۲

۲۔ ''اقبال اور قادیانیت'' مشمولہ ''شاعر'' اقبال نمبر

۳۔ ''اقبال کی ذاتی زندگی کا ایک گوشہ'' مشمولہ ''انشا''، ادیبوں کی حیات معاشقہ نمبر

۴۔ Western Influence in Iqbal (پی ایچ ڈی کا مقالہ)

۵۔ Iqbal in Final Countdown (اقبال پر ایک معاندانہ کتاب)

اقبال مخالفوں کے حوالے سچد انند سنہا نے بھی اکٹھے کیے اور لمبے لمبے اقتباسات درج کر کے اپنی کتاب کو ضخیم بنایا۔ دونوں اقبال کو منہدم کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن دونوں میں ایک فرق ہے۔ سنہا نے کم از کم تہذیبی سطح برقرار رکھی ہے۔ رستوگی ایسا نہیں کر پائے۔ انھوں نے اقبال کو بُرا اور کم مایہ ثابت کرنے کے لیے اقبال مخالف اقتباسات نقل کرنے میں بھی بددیانتی سے کام لیا ہے۔ اس سرگرمی کا باعث یہ تھا کہ علّامہ اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد پیش کیا اور مسلم لیگ کا ساتھ دیا (اس کے باوجود اقبال سے تصوّرِ پاکستان کا اعزاز چھیننے کی کوشش بھی کی اور انھیں ناکام سیاست دان بھی قرار دیا۔) ڈاکٹر رستوگی کی اصل تکلیف، ان کے اپنے الفاظ میں بیان کرنے سے پہلے ان الزامات کا نمونہ پیش کیا جاتا ہے جو ڈاکٹر رستوگی نے خود عائد کیے ہیں یا (دوسرے مخالفینِ اقبال کے عائد کردہ الزامات) شدومد سے دُہرائے ہیں۔ رستوگی علّامہ اقبال کے خاندان، نسل، اخلاق، مذہب، سیاست اور فکری اساس سب پر حملہ آور ہوتے ہیں۔

رستوگی لکھتے ہیں کہ اقبال کا برہمن نسل سے تعلق نہیں تھا۔ کمی خاندان سے تھا۔ طوائفوں کے ہاں بکثرت جانے سے جنسی بیماری میں مبتلا ہوئے۔ اکیاون باون سال کی عمر میں بہت ہی کم سن لڑکی سے شادی کر لی۔ پہلی بیوی اور بیٹے سے ناروا سلوک کیا اور بیٹے کو بغیر کسی قصور کے گھر سے نکال دیا۔ عطیہ سے معاشقے میں ناکامی ہوئی۔ مایوس انسان تھے اور احساسِ محرومی میں آخر تک مبتلا رہے۔ قادیانیوں کے لیے دل میں نرم گوشہ رکھتے تھے۔ امرا اور بادشاہوں کی مدح سرائی کی۔ بنیاد پرست تھے۔ غیر محبِّ وطن تھے۔ تصوّرِ خودی چوری

اور خوشہ چینی پر مبنی ہے۔ سیاسی بصیرت سے محروم تھے۔ جارحانہ مذہبیت میں مبتلا تھے۔ جنگ اور خونریزی سے دنیا پر چھا جانے کی خواہش تھی۔ ۱۹۴۷ء کے قتل عام کے بھی وہی ذمہ دار تھے اور عالمی ادب میں ان کا کوئی مقام نہیں ہے۔[۱۶]

علّامہ اقبال پر یہ سب اعتراضات اس لیے ہوئے کہ انھوں نے پاکستان کا تصوّر دیا تھا۔ اگر وہ ایسا نہ کرتے تو بقول رستوگی ان کی اسلامی شاعری بھی برداشت کر لی جاتی۔ تارا چند رستوگی نے لکھا ہے:

> If Iqbal's association with the All India Muslim league and the address he delivered at Allahabad, advocating creation of an autonomous region comprising the areas with the Muslims in majority, be shunted off from appraising his urdu poetry, which is of course hardly possible, his Urdu Poetry does emerge as a great poetry; even the poems and couplets touching upon Islamic objectives do not provoke reactive response.[۱۷]

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

> As a matter of fact the KHUDI (The self) Iqbal enjoined upon is against the perspective of legendary Islamic history; it is more or less abrasive and aggressive posturing which cannot but remind his role as a Muslim Leaguer.[۱۸]

چنانچہ اقبال کو ناروا الزامات و اعتراضات کا ہدف نہ بنایا جاتا اگر وہ مسلمانوں کے لیے، مسلم اکثریت کے علاقوں پر مشتمل، الگ ریاست کا مطالبہ نہ کرتے اور مسلم لیگ کا ساتھ نہ دیتے، جس کی قیادت میں پاکستان قائم ہوا۔

۶

اقبال کی اسلام سے وابستگی ہندوؤں کو ناپسند تھی۔ اسلامی قومیّت اور اسلامی اتحاد کے تصوّرات ان کے لیے باعث تشویش تھے، لیکن الگ مسلم ریاست کے قیام کی تجویز نے انھیں برہم کر دیا اور انھوں نے کھلم کھلا اقبال دشمنی کی مہم شروع کر دی۔ ۷ جنوری ۱۹۳۱ء کا ''انقلاب'' اس مہم کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے۔ ''ملک بھر میں کوئی ہندو اخبار ایسا نہیں جس

نے ڈاکٹر صاحب کو پیٹ بھر کر گالیاں نہ دی ہوں اور اس دشنام طرازی میں ایک دو ایسے اینگلو انڈین اخبار بھی شامل ہو گئے ہیں جو کسی نہ کسی طرح ہندوؤں کے زیر اثر ہیں۔"[۱۹]

لالہ دینا ناتھ نے 'پرتاپ' میں ایک مضمون بعنوان "شمالی ہند کا ایک خوفناک مسلمان ...... ڈاکٹر اقبال کی گستاخیوں پر چند خیالات" لکھا۔ اس میں علاّمہ اقبال کے لیے جنونی، شر انگیز، احمق، خوفناک، زہریلا، پُرتعصب، تنگ خیال، پست نظر، قابل نفرت، کمینہ اور نالائق کے الفاظ استعمال کیے۔ اس کے علاوہ لکھا کہ "یہ شخص اقبال کس قدر گستاخ واقع ہوا ہے۔" دینا ناتھ مزید لکھتا ہے:

> وہ شاعر ہے، نہ فلاسفر ہے، نہ محبّ وطن ہے۔ وہ ایک تنگ خیال، تنگ نظر، انتہا درجے کا متعصب مسلمان ہے۔ وہ اپنی تنگ نظری سے نوجوان مسلمان کو عمداً اس قسم کی جنگی تعلیم دیتا رہا ہے: تیغوں کے سائے میں ہم پل کر جواں ہوئے ہیں...... اقبال ہندوؤں جیسی دانشمند اور طاقت ور قوم کا کیا بگاڑ سکتا ہے۔[۲۰]

حالانکہ اقبال تو "ہندوؤں جیسی دانشمند اور طاقتور قوم" کے تسلط سے مسلمانوں کو بچانا چاہتے تھے اور اس میں کامیاب بھی ہو گئے۔ ہندوستان کے مشہور دانش ور خشونت سنگھ لکھتے ہیں کہ "شاعر مفکر پر اسلام اس درجہ مسلط تھا کہ غیر مسلموں کے جذبات کو کم ہی اپیل کرتا ہے۔"[۲۱] ڈاکٹر کنور کرشن بالی نے ایک طویل مضمون بعنوان "اقبال پر ایک تنقیدی نظر" میں بار بار اقبال کی اسلام سے وابستگی، اسلامی قومیّت اور پاکستان کو ہدفِ تنقید بنایا ہے۔[۲۲] اقبال شکنی کی متواتر کوشش کرنے والوں میں ایک اہم نام فراق گورکھپوری کا ہے۔ "علاّمہ اقبال سے متعلق خوش فہمیاں" ان کا مشہور مضمون ہے جس کا جواب ڈاکٹر سلیم اختر نے دیا۔[۲۳] اسی قسم کا ایک مضمون "اقبال کے داخلی محرکات" لکھا جو "تناظر۔۲" میں شامل ہے۔ فراق نے انہدامِ اقبال کی زیادہ جارحانہ کوشش اس انٹرویو میں کی جو Thus Spoke Firaq کے عنوان سے، کتابی صورت میں شائع ہوا۔ کتاب کے چوتھے باب میں وہ ایک اژدہا کی طرح پھنکارتے ہیں اور احساس دلاتے ہیں کہ برصغیر کے مسلمانوں کے لیے واحد راستہ یہ

تھا کہ وہ ہندوؤں کے ساتھ رہتے ۔اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ مسلمان ہندو سامراجیت کو قبول کر لیتے ۔ چونکہ انھوں نے ایسا نہیں کیا اس لیے اب ان سے دوستی ممکن نہیں اور انھیں آنے والے تمام زمانوں میں ہماری دشمنی کا سامنا کرنا ہوگا۔مسلمانوں کو اس مشکل میں اقبال نے ڈالا۔فراق لکھتے ہیں:

> Iqbal's poetry can produce only one impact. With high sounding and seemingly dignified arguments he has exerted himself to tell the muslims to keep themselves aloof from non-muslims and make them enemies for all the time to come. Is it not misguiding the Muslims?[۲۴]

ہندواور مسلمان ایک قوم نہیں ہیں ۔نہ اب ہیں نہ کبھی تھے ۔اقبال دونوں قوموں کو آزاد اور اچھے پڑوسیوں کی حیثیت سے دیکھنا چاہتے تھے ۔یہ ذہنیت کس قدر افسوس ناک ہے کہ ہماری بالا دستی قبول کرو اور ہندوستان میں ذلیل ہوکر رہو، ورنہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ہماری دشمنی کا سامنا کرو۔مختصر یہ کہ اقبال نے اسلام کی بات کی ۔اسلامی قومیّت اور الگ مسلم ریاست کا تصوّر پیش کیا اور اسلامی اتحاد کی تلقین کی ۔ان وجوہ سے ہندو اقبال سے برہم ہوئے اور انہدامِ اقبال کی کوششوں میں لگ گئے ۔ان کی شخصیت، فکری اساس، مذہبی اور سیاسی افکار سبھی کو ملیامیٹ کرنا چاہا۔اقبال پر تضاد کا الزام لگایا اور اسے بار بار دہرایا۔اس دعوے کو بھی تاکید واصرار کے ساتھ دہرایا جاتا رہا کہ چونکہ اقبال کی وابستگی اسلام کے ساتھ ہے،اس لیے انھیں آفاقی تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔

۷

ہندو سیاست دانوں اور دانشوروں کا اصل ہدف پاکستان اور نظریۂ پاکستان ہے۔ پاکستان کے پس منظر میں علاّمہ اقبال کا فکر ہے جو پاکستان کی حقیقی اور پائیدار بنیاد ہے۔اس بنیاد کو کمزور کرنے کے دو طریقے ہیں ۔ایک یہ کہ علاّمہ اقبال کو شخصی اور فکری اعتبار سے فرومایہ ثابت کر کے منہدم کر دیا جائے ۔دوسرا یہ کہ اقبال کا فکری رشتہ پاکستان سے کاٹ دیا جائے ۔اس دوسرے نسخے پر بھی عمل ہو رہا ہے۔متعدد نامور ہندوؤں نے یہ مؤقف اختیار کیا ہے کہ اقبال کا تصوّر پاکستان سے کوئی تعلق نہیں، یا یہ کہ وہ اس سے دستبردار ہوگئے تھے ۔

اس سلسلے میں ایڈورڈ تھامسن کی تحریریں بطورِ ثبوت پیش کی جاتی ہیں۔ جواہر لال نہرو جیسے دانشمند ہندو راہ نما نے یہ مؤقف قیامِ پاکستان سے قبل اختیار کرلیا تھا۔ ڈاکٹر راجندر پرشاد اور ڈاکٹر امبیدکر بھی اپنی اپنی تصانیف میں پاکستان سے فکرِ اقبال کے تعلق کی نفی کرتے ہیں۔ بقول ڈاکٹر جاوید اقبال ''ہندو لیڈروں کو اندیشہ تھا کہ اگر اقبال کی تحریک پاکستان سے وابستگی ثابت ہوتی ہے تو تحریک کو ایک جامع نظریاتی اساس یا مقصدیت مل جاتی ہے لیکن اقبال کی تحریک سے لاتعلقی اسے کسی پائدار نظریاتی اساس سے محروم رکھے گی اور ہوسکتا ہے کہ مستقبل میں یہی اس کی موت کا سبب بن جائے۔''[۲۵]

چنانچہ باہمی تضاد سے بے نیاز ہوکر ہندو ذہن دو حصوں میں منقسم ہوگیا ہے۔ ایک ذہنی رجحان یہ ہے کہ اقبال نے الگ مسلم قومیّت کی بات کی لہٰذا وہ فرقہ پرست ہے نیز وہ پاکستان کا خالق ہے چنانچہ اس کا انہدام ضروری ہے۔ دوسرا رجحان یہ ہے کہ اقبال آفاقی اور عظیم شاعر ہے۔ محبّ وطن ہے اور تصوّرِ پاکستان سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ جب کوئی (ہندی وطنی قومیّت کا حامی) مسلمان، تصوّرِ پاکستان کے باعث، اقبال کی مخالفت کرتا ہے تو کوئی ہندو اہلِ قلم اسے خاموش کردیتا ہے، یہ مؤقف پیش کرکے کہ اقبال تو آفاقی ذہن رکھتے تھے۔ مسلم فرقہ پرستی سے بالاتر تھے اور تصوّرِ پاکستان کا ان پر الزام عائد کرنا غلط ہے۔ تفصیل اگلے عنوان کے تحت آرہی ہے۔

صحیح بات یہ ہے کہ اقبال آفاقی ذہن بھی رکھتے تھے اور انھوں نے تصوّرِ پاکستان بھی پیش کیا۔ اسلام سے وابستگی آفاقیت کے منافی نہیں ہے۔ اسلام خود آفاقی دین ہے۔ اقبال فرقہ پرست اس لیے نہیں تھے کہ ہندو مسلم فرق و امتیاز کے لیے فرقہ پرستی کی اصطلاح ہی غلط ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اقبال ہندوؤں کے خلاف کسی تعصب میں مبتلا نہیں تھے۔ ڈاکٹر راج بہادر گوڑ علاّمہ اقبال کے قدردانوں اور نقادوں کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

> یہ سب اس حد تک متفق الخیال ہیں کہ اقبال مسلمانوں کے ایک علیٰحدہ وطن پاکستان کے بانی اور محرک تھے، لیکن کسی کو کوئی ایسا ثبوت نہ مل سکا کہ جس کی بنا پر یہ نتیجہ اخذ کیا جائے کہ وہ غیر مسلموں سے بُغض وعناد رکھتے تھے۔[۲۶]

نظریۂ پاکستان کو کمزور کرنے کے لیے ہندو ذہن نے ایک اور رجحان کو بھی فروغ دیا۔ وہ یہ کہ اقبال کو عظیم شاعر مانا جائے اور عظیم مفکر کے درجے سے گرا دیا جائے۔ اس رجحان کو پروان چڑھانے والے ڈاکٹر سچدا نند سنہا، فراق گورکھ پوری اور تارا چند رستوگی ہیں۔ اس رجحان نے اب مستقل حیثیت اختیار کر لی ہے۔ مثال کے طور پر ڈاکٹر حکم چند نیر صاف لکھتے ہیں کہ اقبال کے کلام میں مذہبی اور سیاسی افکار وخیالات کی حیثیت محض ثانوی ہے۔ اگر اقبال کی شاعری کو الگ کر دیا جائے تو ان کے فلسفیانہ، مذہبی اور سیاسی افکار ریت کی دیوار کی طرح زمین گیر ہو جائیں گے۔[۲۷] اس رجحان کو اشتراکی اور ہندی قوم پرست مسلمانوں کا ایک گروہ بھی فروغ دیتا رہا ہے۔[۲۸]

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، کرسٹوفی جیفری لاٹ کی کتاب پر ڈاکٹر طاہر امین کا تبصرہ جو 'امپیکٹ انٹرنیشنل' (لندن) میں شائع ہوا اور جس کا ترجمہ ''اُردو بک ریویو'' (نئی دہلی) ستمبر اکتوبر ۲۰۰۱ء میں شامل ہے۔

۲۔ ''کتاب الہند'' اُردو ترجمہ سید اصغر علی، الفصیل، لاہور، ۲۰۰۸ء

۳۔ The Emergence of Pakistan۔ صفحہ ۴

۴۔ بحوالہ، اقبال اور بنائے پاکستان، از سید عبدالواحد، مشمولہ، ماہِ نو، کراچی، اپریل ۱۹۵۴ء، صفحہ ۱۰

۵۔ Towards Universal Man صفحہ ۱۵۰ بحوالہ ''اقبال شناسی'' از علی سردار جعفری، صفحہ ۲۳

۶۔ Glimpses of World History صفحہ ۴۳۷، بحوالہ ''اقبال شناسی'' از علی سردار جعفری، صفحہ ۲۴۔

۷۔ عروجِ اقبال، صفحہ ۱۷۱، اقبال کی اس دور کی شاعری کے مختلف رجحانات بشمول وطنی قوم پرستی کی تفصیل کے لیے دیکھیے: ''عروجِ اقبال'' صفحات ۱۲۷ تا ۱۷۸

۸۔ دیکھیے، زمانہ: فروری ۱۹۲۹ء، صفحات ۱۸۸، ۱۱۹

۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، مطالعۂ اقبال کے چند نئے رُخ، صفحات ۲۷۸ تا ۲۸۲............

ڈاکٹر عبداللہ نے تیج بہادر سپرو اور جگن ناتھ آزاد کی تحسینِ اقبال کے اس پہلو کا ذکر کیا ہے کہ وہ اقبال کو عظیم 'ہندوستانی' شاعر تسلیم کرتے ہیں۔

۱۰۔ Iqbal: The Poet and His Message ڈاکٹر سنہا نے اقبال ہی کے ان شعری نمونوں کی منظوری دی ہے:

ع اقبال بڑا اُپدیشک ہے من باتوں میں موہ لیتا ہے

ے شکتی بھی شانتی بھی بھگتوں کے گیت میں ہے
دھرتی کے باسیوں کی مکتی پریت میں ہے

۱۱۔ ڈاکٹر سنہا نے یہ تصوّرِ اسلام ہندو مسلم متحدہ قومیّت کو ممکن بنانے کے لیے پیش کیا۔ اپنے مخصوص قومی مقاصد کے لیے کام کرنے کا حق اپنے لیے وہ جائز سمجھ سکتے تھے۔ علّامہ اقبال کا بھی حق تھا کہ مسلمان قوم کو ہندو تسلط سے بچانے کی کوشش کرتے۔ لالہ لاجپت رائے لکھتے

ہیں کہ میں نے گذشتہ چھے ماہ میں، اپنے وقت کا بیشتر حصہ اسلامی تاریخ اور اسلامی قوانین کے مطالعے میں صرف کیا ہے اور اس سے جس نتیجے پر پہنچا ہوں وہ یہ ہے کہ ہندو مسلم اتحاد ایک امر محال اور ناقابل عمل شے ہے۔ انگریزوں کے مقابلے میں ہم متحد ہو سکتے ہیں لیکن جمہوری طرز حکومت کے مطابق ہندوستان میں نظامِ حکومت قائم کرنے کے لیے ایسا اتحاد ناممکن نظر آتا ہے۔ (تحریک پاکستان اور نیشنلسٹ علما، چودھری حبیب احمد صفحات ۲۵۔۲۶)
لالہ لاجپت رائے کے موقف سے ظاہر ہوتا ہے کہ ڈاکٹر سنہا کا اندازِ فکر حقیقت پسندانہ نہیں جبکہ اقبال کا اندازِ فکر اسلام کے مطابق تھا۔

۱۲۔۱۳۔ کتاب مذکور، صفحہ ۴۲۰

۱۴۔ Iqbal in Final Countdown میں رستوگی نے امین زبیری کی ''خدوخالِ اقبال'' کا خلاصہ درج کیا ہے۔ راقم نے اس کتاب کا جائزہ ''اقبال دشمنی ایک مطالعہ'' میں پیش کیا ہے۔ اس جائزے کا ماحصل یہ ہے کہ سوائے ایک دو کے امین زبیری کے جملہ اعتراضات غلط ہیں۔

۱۵۔ مثال کے طور پر اقبال کے والد گرامی کو نتھو مستری، لکھا ہے۔ (صفحہ ۲) یہ صریحاً غلط ہے۔ ذات پات کے ہندوانہ تعصّبات کے باعث مستری کا لفظ استعمال کر کے رستوگی نے، اپنے زعم میں، اقبال کو منہدم کر دیا۔ رستوگی کی تنگ نظری کو اشتراکیت کے ساتھ لگاؤ بھی ختم نہ کر سکا۔

۱۶۔ ان اعتراضات کا جائزہ، اپنے اپنے مقام پر، اگلی کتب میں لیا گیا ہے۔

۱۷۔۱۸۔ کتاب مذکور، صفحات ۲۱، ۲۴، ۲۵

۱۹۔ بحوالہ ''حیات اقبال کے چند مخفی گوشے'' مرتبہ محمد حمزہ فاروقی، صفحہ ۴۳۲۔

۲۰۔ دیکھیے، کتاب مذکور، صفحہ ۴۳۵ خطبۂ الٰہ آباد کے خلاف ہندو اہل قلم کے جارحانہ ردِّعمل کی مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے: ''اقبال کا سیاسی سفر'' مرتبہ محمد حمزہ فاروقی، صفحات ۲۱۷ تا ۲۸۷

۲۱۔ دیکھیے، ''ہماری زبان'' نئی دہلی، ۱۵ جولائی ۱۹۹۳ء، ڈاکٹر عبدالمغنی کا مضمون بعنوان ''اقبال کے کردار پر ایک ناروا حملہ''

۲۲۔ ''اقبال پر ایک تنقیدی نظر''، مشمولہ 'عصری ادب'، جولائی ۱۹۹۰ء
کنور کرشن بالی کے چند اقتباسات درج ذیل ہیں:

''وہ (علّامہ اقبال) اس سلسلے میں ایک نہایت ہی یک رخا، محدود اور متعصب نظریہ پیش کرنے میں جُت جاتے ہیں وہ یہ کہ ملک کی بنیاد پر قوم کا تصوّر باطل ہے اور قوم صرف مذہب ہی سے قائم ہوتی ہے۔'' (صفحہ ۲۵)

''کسی بھی طرح ہوا اقبال نے اس مقام پر غیر جانب دارانہ نیشنل اور انسانی فکر کی راہ ایک دم ترک کر دی اور ہم مذہب مسلمانوں ہی سے زیادہ لگاؤ کے زیر اثر

قوم اور وطن کا ایک انوکھا فلسفہ تراش ڈالا جس کا محور ماسوائے مذہبِ اسلام کے اور کچھ نہ تھا''۔(صفحہ ۲۷)

''مذہب سے وابستہ قوم کے تصوّر نے مذہبی بنا پر ہندوستان کو تقسیم کروا ڈالا۔اس نظریے کا اس سے زیادہ عبرت ناک سیاسی نتیجہ شاید ہی کوئی ہو۔''(صفحہ ۳۰)

''ہندوستان میں مسلم اکثریت والے علاقوں کا پاکستان کے نام سے الگ ایک ملک کا وجود اسی مذہبی علاحدگی کا سیاسی سطح پر نہایت ہی غلط کارنامہ ہے۔''(صفحہ ۳۱)

۲۳۔ فراق گورکھ پوری کا مضمون رسالہ ''آج کل'' دہلی کے اقبال نمبر،نومبر ۱۹۷۷ء میں شائع ہوا تھا۔اسے ''افکار'' کراچی نے بھی نومبر ۷۸ء کے شمارے میں شائع کیا۔ڈاکٹر سلیم اختر کا مضمون ''اقبال شناسی کے زاویے'' میں شامل ہے۔

۲۴۔ Thus spoke Firaq،مرتبہ سمات پرکاش شوق،صفحہ ۷۶

۲۵۔ زندہ رُود،جلد سوم،صفحہ ۱۰۵

۲۶۔ ''علاّمہ اقبال،ان کا ورثہ اور ان کی کوتاہیاں''،مشمولہ ''فکر اقبال'' مقالات حیدر آباد سیمینار، مرتبہ ڈاکٹر عالم خوندمیری و ڈاکٹر مغنی تبسم،صفحہ ۱۲۵

۲۷۔ 'مطالعہ ءاقبال،مقالات اقبال سیمے نار لکھنؤ،صفحہ ۱۱۵

۲۸۔ تفصیل اور جائزے کے لیے دیکھیے ''صرف شاعر یا مفکر بھی'' -کتابِ دوم۔

☆......☆......☆

پانچواں باب

ہندی قوم پرست مسلمان

علاّمہ اقبال، محمد علی جوہر اور ابوالکلام آزاد بیسویں صدی کے آسمان پر طلوع ہونے والے اسلامیانِ ہند کے درخشندہ ترین ستارے تھے۔ اقبال نے ۱۹۱۱ء میں اُمّتِ مسلمہ کے موضوع پر علی گڑھ کالج میں خطبہ پڑھا۔[۱] اور اپنی بے مثل شاعری سے زوال و جمود کا شکار مسلم قوم کو بیدار کرنا شروع کیا۔ محمد علی نے ۱۹۱۰ء میں 'کامریڈ' نکالا۔ ابوالکلام کے 'الہلال' کا آغاز ۱۹۱۲ء سے ہوا۔ محمد علی نے ۱۹۱۹ء میں خلافت تحریک شروع کی جو بہت بڑی تحریک تھی۔ ابوالکلام آزاد اس میں پوری طرح شریک تھے۔ خلافت اور ترکِ موالات کی تحریکیں ساتھ ساتھ چلیں۔ دونوں کی مجموعی قیادت گاندھی کے ہاتھ میں تھی۔ اس دوران انگریز دشمنی کے جذبات کو فروغ حاصل ہوا اور ہندو مسلم اتحاد کی گہری روایت قائم ہوئی۔ ۱۹۲۲ء میں گاندھی نے تحریک کے خاتمے کا اعلان کر دیا۔[۲] اس سے مسلمان بہت مایوس ہوئے اور ہندو مسلم فسادات کے باعث اتحاد کا تصوّر بھی گہنا گیا۔ محمد علی اور ابوالکلام کے راستے بھی جدا ہونے لگے۔ ابوالکلام نے ۱۹۱۳ء میں 'حزب اللہ' قائم کی تھی اور تب سے ان کی امامت پر بیعت کا سلسلہ جاری تھا۔[۳] وہ 'امام الہند، بننا چاہتے تھے لیکن مشکل یہ تھی کہ محمد علی جوہر ان کے سب سے بڑے حریف تھے۔[۴] آزاد نے امامت کا خیال ترک کر کے خالص سیاسی راستہ اپنا لیا اور کانگرس کے چوٹی کے راہ نماؤں میں ان کا شمار ہونے لگا۔ انھوں نے جب پہلی مرتبہ کانگرس کے اجلاس کی صدارت کی تو ان کی عمر صرف ۳۵ سال تھی۔[۵]

علاّمہ اقبال نے تحریک خلافت میں سرگرم حصہ نہ لیا اور ترکِ موالات کو مضر تصوّر کیا۔ وہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے اتحاد کے حامی لیکن متحدہ ہندی قومیّت کے مخالف تھے۔ خلافت اور ترکِ موالات کی متحدہ تحریک متحدہ ہندی قومیّت کی داغ بیل ڈال رہی تھی۔ علی گڑھ

تحریک انگریز دوستی کا مظہر تھی لیکن حسرت موہانی اور محمد علی جیسے بت شکن علی گڑھ ہی کے پروردہ تھے۔ ترکِ موالات کی رو میں محمد علی نے علی گڑھ کے مقابلے پر جامعہ ملیہ قائم کی جس کے مقاصد میں ہندوستانی متحدہ قومیّت شامل تھی۔[٦] جامعہ ملیہ اسلامیہ کی طرح جمعیت العلمائے ہند بھی اسی دور میں قائم ہوئی اور متحدہ ہندی قومیّت کی علمبردار بنی۔ الگ مسلم قومیّت کا تصوّر اقبال نے اپنی منظومات بعنوان 'وطنیت'، 'ترانۂ ملّی' اور 'جواب شکوہ' نیز خطبۂ علی گڑھ اور رموز بیخودی میں پیش کیا تھا۔ اقبال نے وضاحت کی کہ مسلم قومیّت کا انحصار وطن، نسل یا اقتصادی اغراض پر نہیں ہے، خود اسلام پر ہے۔ یہ آواز منفرد اور ممتاز تھی اور اس نے مسلم سیاست کا رخ متعین کر دیا۔ ہندی اُردو نزاع کے باعث سرسید نے بھی مسلم قوم کو ہندو قوم سے الگ تصوّر کیا تھا۔ یہ بات اہم ہے کہ علی گڑھ یونیورسٹی مسلم قومیّت کی علمبردار اور تحریکِ پاکستان کا مرکز جبکہ جامعہ ملیہ متحدہ ہندی قومیّت کا محور بنی۔ قومیّت کے مسئلے پر محمد علی نے اقبال پر تنقید کی۔ محمد علی اسلامی قومیّت اور ہندی قومیّت دونوں کے علمبردار تھے۔ مسئلہ قومیّت پر مولانا مدنی اور اقبال کے مابین زبردست معرکہ آرائی ہوئی۔ ابوالکلام اور اقبال کا براہِ راست ٹکراؤ نہ ہوا۔ دونوں بڑوں نے اس سے پہلوتہی کی۔[٧] حالانکہ خالص ہندوستانی قومیّت کے سب سے بڑے علمبردار ابوالکلام ہی تھے۔ انھوں نے وحدتِ ادیان کا مؤقف اختیار کیا اور اس سے متحدہ ہندی قومیّت کے تصوّر کو تقویت پہنچائی۔ مولانا مدنی اتنا آگے نہیں جا سکتے تھے۔ انھوں نے اسلامی حوالہ تلاش کیا اور 'میثاق مدینہ' کو متحدہ قومیّت کا جواز بنا کر پیش کیا۔[٨] اسلام بہرحال ان کی زندگی پر حاوی تھا۔ مولانا محمد علی کی شیفتگیِ اسلام بھی کسی شک وشبہ سے بالاتر تھی۔ تاہم وہ دو دائروں کے اسیر تھے، ایک اسلامی اور دوسرا ہندوستانی۔ انھوں نے اپنی آخری تقریر (۱۹۳۰ء) میں یہی بات، زور دے کر کہی۔[٩] ابوالکلام آزاد بھی اس طرح کی باتیں کرتے تھے لیکن ان کی سیاست ان کے مذہب پر حاوی ہو چکی تھی۔ انھوں نے درحقیقت تصوّرِ قومیّت کو غیر دینی بنیادوں پر استوار کیا اور سب سے بڑے نیشنلسٹ مسلمان راہ نما کے طور پر نمایاں ہوئے۔ ان کے ایک پیروکار مشیر الحسن لکھتے ہیں:

ابتدائی دنوں میں ان کا تناظر قرآن، حدیث اور اسلام کی عظیم روایات

سے متعین ہوا تھا۔ بعد میں یہ صورت نہیں رہی۔ اب انھوں نے یہ استعداد پیدا کر لی کہ خالص سیاسی مسائل پر غور یا گفتگو کرتے ہوئے غیر ضروری مذہبی مصالح سے قطع نظر کر لیں۔ رفتہ رفتہ وہ غیر دینی قومیّت کی نظریاتی بنیادوں کی طرف بڑھتے چلے گئے اور مسلمانوں میں اس کے سب سے اہم ترجمان بن گئے۔[10]

۲

ابوالکلام آزاد نے ہندو مسلم اتحاد کی تلقین 'الہلال' کے پہلے پرچے میں بھی کی تھی۔[11] تاہم وہ دو قوموں کے اتحاد کی بات تھی جو بہرحال 'ہندو مسلم متحدہ قومیّت' سے مختلف ہے۔ تب ابوالکلام مقامی وطنی نقطۂ نظر کے خلاف تھے اور عالمگیر اسلامی تحریک کے حامی تھے۔ چنانچہ الہلال کے اجرا کے تھوڑے عرصے بعد، خواجہ حسن نظامی کو، ایک خط میں لکھتے ہیں:

> آج کوئی وطنی یا مقامی تحریک مسلمانوں کو فائدہ نہیں پہنچا سکتی...... جب تک تمام دنیائے اسلام میں ایک بین الاقوامی اور عالمگیر تحریک نہیں ہوگی، زمین کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے مسلمانوں کو کیا فائدہ پہنچا سکتے ہیں۔[12]

۱۲۷ اکتوبر ۱۹۱۴ء کے اجلاسِ عام، بمقام کلکتہ، میں خطاب کرتے ہوئے ابوالکلام نے کہا:

> یہ برادری (مسلم قوم یا ملتِ اسلامیہ) خدا کی قائم کی ہوئی ہے۔ ہر انسان جس نے کلمہ لَا اِلٰہَ اِلا اللّٰہ کا اقرار کیا، اس برادری میں شامل ہو گیا۔ خواہ مصری ہو خواہ نائجیریا کا وحشی ہو، خواہ قسطنطنیہ کا تعلیم یافتہ ترک۔ لیکن اگر وہ مسلم ہے تو اس ایک خاندانِ توحید کا عضو ہے جس کا گھرانا کسی خاص وطن اور مقام سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ تمام دنیا اس کا وطن اور تمام قومیں اس کی عزیز ہیں۔[13]

آگے چل کر ابوالکلام نے وطنی مقامی نقطۂ نظر اختیار کر لیا۔ خدا کی قائم کی ہوئی اسلامی برادری کے بجائے ہندوستانی قومیّت کو قدرت کا اٹل فیصلہ قرار دے دیا۔ یہ تبدیلی

گاندھی سے ملاقات (۱۹۲۰ء) کے بعد آئی۔ ۱۹۴۰ء میں کانگرس کے صدر کی حیثیت سے اپنے خطبے میں کہا:

> ہماری ہزار برس کی مشترک زندگی نے ایک متحدہ قومیّت کا سانچا ڈھال دیا ہے۔ ایسے سانچے بنائے نہیں جا سکتے۔ وہ قدرت کے مخفی ہاتھوں سے خود بخود بنا کرتے ہیں۔ اب یہ سانچا ڈھل چکا اور قسمت کی مہر اس پر لگ چکی۔ ہم پسند کریں یا نہ کریں مگر اب ہم ایک ہندوستانی قوم بن چکے ہیں۔ علاحدگی کا کوئی بناوٹی تخیل ہمارے اس ایک ہونے کو دو نہیں بنا سکتا۔ ہمیں قدرت کے فیصلے پر رضا مند ہونا چاہیے۔[۱۴]

ہندو اور مسلمان ہزار برس کی مشترک زندگی کے باوجود الگ الگ قومیں تھیں۔ ابوالکلام کا مؤقف درست نہیں تھا۔ درست نظریہ وہی تھا جسے اقبال نے پیش کیا اور ۱۹۰۶ء سے ۱۹۳۸ء تک مسلسل اس کی آبیاری کی۔ علاّمہ اقبال کا یہ کارنامہ ہے کہ ابوالکلام آزاد اور مولانا حسین احمد مدنی جیسے اکابر نیشنلسٹ علما کا سحر توڑ دیا۔ ہندی مسلمانوں نے ان کی بات ردّ کر دی اور اقبال کے نظریے کو اپنا لیا۔ پاکستان کی تجویز جب کانگرس نے بھی مان لی تو ابوالکلام بہت مایوس ہوئے اور جب، ان کے آخری سہارے گاندھی نے بھی اس تجویز سے اتفاق کر لیا تو ان کے صدمے کی انتہا نہ رہی۔[۱۵]

'خاندانِ توحید' کے لیے اپنی جملہ توانائیاں صرف کر کے ابوالکلام، 'امام الہند' بن سکتے تھے لیکن وہ اسلام کی متحد کرنے والی قوت ہی کا انکار کرنے لگے تھے۔[۱۶] شیخ محمد اکرام نے ابوالکلام کے وسیع مطالعے، تیز نظر، ذہانت اور مذہبی جوش کی تعریف کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ان میں مذہبی تجدید کی ساری صلاحیتیں موجود تھیں لیکن انھیں انتہائی بلندی پر پہنچنا نصیب نہ ہوا۔ وہ شاہ ولی اللہ جیسا مقام حاصل نہ کر سکے۔ اس کی وجہ اکرام نے خود ابوالکلام کی زبانی بیان کی ہے۔ وہ یہ کہ ''سیاسی زندگی کی شورشیں اور علمی زندگی کی جمعیتیں ایک زندگی میں جمع نہیں ہو سکتیں۔''[۱۷] ابوالکلام کی بات درست ہے تاہم اس المیے کی ایک وجہ اور بھی ہے۔ ابوالکلام عالمگیر اسلامی قومیّت کا تصوّر ترک کر کے وطنی قومیّت پر فدا ہو گئے اور

ان کے نقطۂ نظر نے عملاً سیکولرازم کا راستہ ہموار کیا۔[۱۸] اسلامی احیا کے لیے اپنی استعداد کو وقف کر کے وہ شاہ ولی اللہ کا سا مقام حاصل کر سکتے تھے لیکن اپنی معروف سیاست اور اسلامی فکر میں تنزل کے باعث ان کے دینی مرتبے کو ضعف پہنچا، یہاں تک کہ کلکتہ کے مسلمانوں نے ان کی امامت میں نمازِ عید پڑھنا ترک کر دیا تھا۔[۱۹]

علّامہ اقبال نے، براہِ راست، کبھی ابوالکلام کو ہدفِ تنقید نہیں بنایا تھا، نہ ابوالکلام نے کبھی ایسا کیا۔ محمد علی جوہر، اقبال کے مداح اور ارادت مند تھے لیکن پوری طرح اقبال کی پیروی نہ کی بلکہ وطنی قومیّت کے جوش میں اقبال کے خلاف، یکے بعد دیگرے، پانچ مضامین لکھ کر شائع کر دیے۔ جامعۂ ملیہ کے اہلِ علم و دانش نے محمد علی کی روایت کو، ایک حد تک، زندہ رکھا ہوا ہے اور اقبال پر اعتراضات کا سلسلہ بند نہیں ہوا۔ مولانا مدنی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ انھوں نے علّامہ اقبال کے خلاف ایک رسالہ بعنوان ''متحدہ قومیّت اور اسلام'' تصنیف کیا جس میں ''متحدہ قومیّت'' کے لیے اسلامی دلائل فراہم کرنے کی کوشش کی۔ اس سے پہلے ''معرکۂ دین و وطن'' کا آغاز ہو چکا تھا۔ دیوبندی مسلک کے وہ علما جو مولانا مدنی سے ارادت مندی کے باعث قیامِ پاکستان کی مخالفت کو بھی روا رکھتے ہیں، علّامہ اقبال کو سخت تنقید و اعتراضات کا نشانہ بناتے رہے ہیں۔ ابوالکلام کے اثرات علما سمیت ہندی قوم پرست مسلمانوں بلکہ ہندوؤں تک وسیع ہیں۔ ان کا بھارت کی تاریخ میں بھی ایک مقام ہے، اگرچہ وہ صدر یا وزیرِاعظم نہ بنائے گئے البتہ جس طرح علّامہ اقبال کا مقبرہ شاہی مسجد لاہور کے پہلو میں ہے، اسی طرح ابوالکلام کا مزار جامع مسجد دہلی کے سامنے واقع ہے۔ ہندی قوم پرست مسلمان راہ نما کی حیثیت سے ان کا کردار مرکزی تھا۔

ابوالکلام آزاد، محمد علی جوہر اور مولانا حسین احمد مدنی کے اثرات برابر کام کر رہے ہیں۔ ہندی وطنی قومیّت کی حمایت اور علّامہ اقبال کے خلاف مہم جاری ہے۔ متحدہ قومیّت کے حامی پاکستانی علما کو دشواریوں کا سامنا ہے۔ دراصل ان کا بنیادی مسئلہ مولانا مدنی کا دفاع ہے۔ اقبال شکنی کی مہم اسی وجہ سے جاری ہے، البتہ بھارت میں قوم پرست علما اور دانشور ہندی قوم پرستی کی رو میں بہہ جاتے ہیں۔ اقبال پر ان کا بڑا اعتراض یہ ہے کہ اقبال

نے ہندوستان کی تقسیم اور پاکستان کی تشکیل کا ذہن بنایا۔[۲۰]

مولانا محمد علی بہت جذباتی انسان تھے۔ بقول مولوی عبدالحق وہ مختلف، متضاد اور غیر معمولی اوصاف کا مجموعہ تھے۔ وہ بہت محبت اور ایثار کرنے والے تھے لیکن بعض اوقات ذرا سی بات پر اس قدر آگ بگولا ہو جاتے تھے کہ دوستی اور محبت طاق پر دھری رہ جاتی تھی۔[۲۱] علاّمہ اقبال کو اپنا استاد مانتے تھے اور ان سے محبت کرتے تھے لیکن ترکِ موالات، مسئلہ قومیّت اور سائمن کمیشن کے مقاطعے کے ضمن میں اقبال کو تند و تیز اعتراضات کا ہدف بنایا۔ محمد علی جس راستے پر چلے اس کی منزل مایوسی اور خواری تھی۔ اسی لیے انھیں اپنا رویہ تبدیل بھی کرنا پڑا۔ صرف علاّمہ اقبال ہی کی بصیرت تھی جو درحقیقت مسلمانوں کے کام آئی۔ انھوں نے مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ کے بغیر ہندوؤں سے اتحاد و تعاون کی حمایت کبھی نہ کی۔ اسلامی شخصیت اور اسلامی قومیّت ان کے بنیادی نظریات تھے جن کی اقبال نے زندگی بھر آبیاری کی۔ وہ مغرب کی غالب اقوام کی ذہنیت سے خوب واقف تھے۔ مارچ ۱۹۲۰ء میں جب محمد علی خلافت کا وفد لے کر یورپ گئے تو علاّمہ اقبال نے خلافت کی گدائی کو تاریخ سے آگہی کا فقدان قرار دیا۔[۲۲] چنانچہ سات ماہ کی ناکام کوشش کے بعد وفد واپس آ گیا۔

مسلمانوں کے لیے تحریکِ خلافت مذہبی مسئلہ تھی لیکن اس کی قیادت گاندھی کے ہاتھ میں آ گئی۔ اس طرح مسلم عوام گاندھی اور کانگرس کے قریب ہوئے۔ گاندھی نے اس تحریک میں شامل ہو کر وہ فائدہ اٹھایا جو کسی اور طرح حاصل نہ ہو سکتا تھا۔[۲۳] خلافت اور ترکِ موالات کی تحریکیں ساتھ ساتھ چل رہی تھیں۔ مولانا محمد علی، ترکِ موالات کے سلسلے میں، علی گڑھ مہم سر کر کے لاہور پہنچے تا کہ اسلامیہ کالج کو بند کرایا جائے لیکن علاّمہ اقبال مزاحم ہوئے اور ترکِ موالات کو ٹال دیا۔[۲۴] اس رویے پر محمد علی شدت سے معترض ہوئے اور اقبال کو بے عمل قرار دیا۔[۲۵]

محمد علی دو سال کی قید گزار رہے تھے کہ فروری ۱۹۲۲ء میں گاندھی نے، تحریکِ ترکِ موالات کے خاتمے کا اعلان کر دیا۔ ہندی قوم پرست مسلمان سخت الجھن میں پڑ گئے۔ محمد علی سزا کاٹ کر جیل سے باہر آئے تو ۱۹۲۴ء میں کانگرس سیشن کی صدارت کی۔ یہ

ان کی سیاسی زندگی کا عروج تھا۔[۲۶] لیکن ہندو مسلم اتحاد کمزور پڑ جانے سے ان کا زوال شروع ہو چکا تھا۔ ۱۹۲۴ء میں ترکوں نے خلافت کے خاتمے کا اعلان کر دیا، اس سے محمد علی کی حیثیت مزید متاثر ہوئی۔ بقول عظیم الشان صدیقی ''اس رشتے کے کمزور ہوتے ہی محمد علی کی سیاسی حیثیت بھی اس حد تک کمزور ہونے لگی کہ لوگ ان سے چندے کا حساب مانگنے لگے۔''[۲۷]

ترکِ موالات کے خاتمے کے بعد ہندو مسلم فسادات شروع ہو گئے۔ لاہور کے مئی ۱۹۲۷ء کے فسادات کے بعد علاّمہ اقبال نے مسلمانوں کو بار بار صبر و تحمل کی تلقین کی۔ محمد علی نے اس کی تعریف کی لیکن جب علاّمہ اقبال نے انتظامی عہدوں پر ہندوستانیوں کے بجائے انگریز افسروں کی تقرری کا مطالبہ کیا تو محمد علی کی نیند حرام ہو گئی۔ 'قوم پروری' (ہندی قوم پرستی) کے جوش میں علاّمہ اقبال کے خلاف ''ہمدرد'' میں، یکے بعد دیگرے، پانچ مضامین شائع کیے۔ ان مضامین میں اقبال پر انگریز دوستی کا الزام عائد کیا گیا۔[۲۸]

اقبال نے ان مضامین کا کوئی جواب نہ دیا لیکن ۶ دسمبر ۱۹۲۸ء کو اسلامیہ کالج لاہور میں ایک بڑا جلسہ ہوا جس میں اسلام کی حقانیت پر محمد علی نے ایک پر تاثیر تقریر کی۔ اس اجلاس کی صدارت علاّمہ اقبال نے کی۔ ان کا مختصر صدارتی خطبہ، ایک اعتبار سے، محمد علی کی ہندی قوم پرستی کا جواب تھا۔ اقبال نے کہا کہ اسلام نے اتحاد کی بنیاد روحانی رشتے پر رکھی ہے۔ میری رائے میں اس وقت اسلام کی قوتِ اتحاد و ارتباط کے لیے سب سے بڑی مزاحم قوت جغرافیائی قومیّت ہے۔ اس لیے انسانیت کے سچے خادموں کا فرض ہے کہ وہ جغرافیائی قومیّت کی مزاحمت کو دور کریں۔[۲۹]

نہرو رپورٹ تیار ہوئی تو مسلمان لیڈروں کے ایک گروہ نے اس کی مکمل حمایت کی۔ ابوالکلام اس گروہ میں شامل تھے۔ دوسرے گروہ نے ترامیم منظور کرانا چاہیں۔ جناح اس گروہ میں تھے۔ تیسرا گروہ رپورٹ کا مخالف تھا۔ اقبال اس میں شامل تھے۔ مرکزی خلافت کمیٹی نے بھی رپورٹ کو مسترد کر دیا تھا، تاہم محمد علی، کانگرس کے سابق صدر کی حیثیت سے آل پارٹیز کانفرنس کلکتہ میں شریک ہوئے۔ نہرو رپورٹ کے مخالف گروہ نے دسمبر ۱۹۲۸ء کے اواخر میں، دہلی میں، آل پارٹیز مسلم کانفرنس منعقد کی۔ اس سے پہلے کلکتہ میں،

آل پارٹیز کانفرنس میں، نہرو رپورٹ پیش ہو چکی تھی۔ محمد علی جوہر جب ترمیم پیش کر رہے تھے تو کانگرسی ارکان نے کھڑے ہو کر انھیں خاموش کرنا چاہا۔ مولانا ناراض ہو کر دہلی پہنچے اور آل پارٹیز مسلم کانفرنس میں شامل ہو گئے۔ اب وہ کانگرس سے بد دل ہو چکے تھے۔ چنانچہ ۱۹۳۰ء میں جب کانگرس نے سول نافرمانی کی تحریک شروع کی تو اس میں شرکت کرنے سے قبل محمد علی جوہر نے مسلم مفادات کے تحفظ کی ضمانت چاہی۔ ضمانت نہ ملی تو سول نافرمانی کی تحریک سے الگ رہے۔[۳۰] یہ رویہ علامہ اقبال کی حکمت عملی کے مطابق تھا۔

پہلی گول میز کانفرنس کے دوران، ۱۹ نومبر ۱۹۳۰ء کو، محمد علی جوہر نے، اپنی زندگی کی آخری تقریر کے آخر میں کہا:

> جہاں تک احکامِ خداوندی کے بجالانے کا تعلق ہے میں اوّل بھی مسلمان ہوں، دوم بھی مسلمان ہوں اور آخر بھی مسلمان ہوں......لیکن جہاں تک ہندوستان کا سوال ہے......میں اوّل بھی ہندوستانی ہوں، دوم بھی ہندوستانی ہوں اور آخر بھی ہندوستانی ہوں۔ میں دو برابر کے دائروں سے تعلق رکھتا ہوں جو ہم مرکز نہیں۔[۳۱]

محمد علی کی سمجھ میں یہ بات نہ آسکی کہ متحدہ ہندوستان کی آزادی کی صورت میں دوسرا دائرہ پہلے دائرے پر حاوی ہو جاتا۔ احکامِ خداوندی پر ذاتی حیثیت سے عمل تو ہوتا، اسلام کی اجتماعی قوّت بروئے کار نہ آسکتی۔ (اگرچہ اکیسویں صدی کے اوائل تک عملاً پاکستان بھی اس سے محروم ہے لیکن دستور میں اللہ کی حکمرانی طے ہو چکی ہے۔) علامہ اقبال ایک دائرے کے قائل تھے۔ ان کا مؤقف یہ تھا کہ دوسرا (وطنیت پرستی کا) دائرۂ اسلام سے متصادم ہوتا ہے۔[۳۲] نقطۂ نظر کا یہ اختلاف محمد علی کے حامیوں کو علامہ اقبال پر تنقید کے لیے آمادہ کرتا رہا ہے۔ مولانا مدنی کے پیروکار بھی اپنے مؤقف کو تقویت پہنچانے کے لیے، ابوالکلام آزاد کے علاوہ، محمد علی جوہر کا حوالہ پیش کرتے ہیں۔[۳۳]

۴

دینی علم، ایثار اور تقویٰ کے اعتبار سے مولانا حسین احمد مدنی کا مرتبہ بہت بلند

ہے۔ مسلم لیگ سے نکلنے کے بعد انھوں نے کانگرس کا ساتھ دیا، اور متحدہ وطنی قومیّت کے علمبردار بن گئے۔ جنوری ۱۹۳۸ء میں صدر بازار دہلی میں ایک جلسے سے خطاب کرتے ہوئے، انھوں نے کہا:

> موجودہ زمانے میں قومیں اوطان سے بنتی ہیں۔ نسل یا مذہب سے نہیں بنتیں۔ دیکھو انگلستان کے بسنے والے سب ایک قوم شمار کیے جاتے ہیں، حالانکہ ان میں یہودی بھی ہیں، نصرانی بھی، پروٹسٹنٹ بھی، کیتھولک بھی، یہی حال امریکہ، جاپان اور فرانس وغیرہ کا ہے۔[۳۴]

علّامہ اقبال نے ''اپنی عمر کا نصف اسلامی قومیّت اور ملّت کے اسلامی نقطۂ نظر کی تشریح و توضیح میں گزارا تھا۔''[۳۵] انھوں نے مولانا مدنی کے بیان کی تردید زوردار انداز کے ساتھ کی:

عجم ہنوز نداند رموزِ دیں ورنہ ۔۔۔ ز دیوبند حسین احمد ایں چہ بوالعجبی است!
سرود برسرِ منبر کہ ملت از وطن است ۔۔۔ چہ بے خبر ز مقامِ محمد عربی است
بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست ۔۔۔ اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبی است![۳۶]

ترجمہ: معلوم ہوتا ہے کہ عجمی لوگ دینِ اسلام کی حقیقت سے ابھی تک بے خبر ہیں، ورنہ یہ کیسے ممکن تھا کہ دارالعلوم دیوبند کے سربراہ منبر پر بیٹھ کر اعلان کرتے کہ قوم کی بنیاد وطن ہے۔ یہ بات تعلیماتِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے بلاشبہ بےخبری کو ظاہر کرتی ہے۔
خود کو مصطفیٰؐ کی تعلیم سے آشنا کر (اور وطنی قومیّت کا نظریہ اختیار نہ کر)
ورنہ تُو پوری طرح گمراہ ہو جائے گا۔

اس طرح مسئلہ قومیّت نے دو قابلِ احترام ہستیوں کے مابین ایک معرکے کی شکل اختیار کر لی۔ یہ واقعات ۱۹۳۸ء کے ہیں۔ اس دوران کچھ وضاحتیں مولانا مدنی نے کیں اور ایک معرکہ آرا مضمون علّامہ اقبال کا شائع ہوا جو اب ''جغرافیائی حدود اور مسلمان'' کے عنوان سے 'مقالاتِ اقبال' میں شامل ہے۔ مولانا طالوت نے کوشش کی کہ اس نزاع کا

خاتمہ ہو جائے اور علاّمہ اقبال مولانا مدنی کی پوزیشن صاف کر دیں۔ اس میں وہ کامیاب ہو گئے۔ علاّمہ اقبال کی وفات کے بعد 'ارمغانِ حجاز' شائع ہوئی تو مذکورہ اشعار اس میں موجود تھے۔ مولانا مدنی بھی 'متحدہ قومیّت اور اسلام' نامی رسالہ مرتب کر رہے تھے جس پر اقبال کی وفات کے باعث کام روک دیا تھا لیکن ۱۹۳۹ء میں اسے شائع کر دیا۔[۳۷] اس میں انھوں نے اپنے مؤقف کی مزید وضاحت کی۔ چونکہ ہندی وطنی قومیّت کی حمایت ایک کتاب کی صورت میں کی گئی تھی اس لیے مولانا حسین احمد مدنی ہندی قوم پرست مسلمان راہ نما کی حیثیت سے بہت نمایاں ہو گئے۔ اس رسالے کی ابتدا میں وہ خط کتابت بھی شامل ہے، جو مولانا طالوت نے دونوں اکابر سے کی تھی۔

مولانا عبدالرشید نسیم جن کا عربی تخلص طالوت تھا، دیوبند کے فارغ التحصیل تھے۔[۳۸] انھوں نے پہلے مولانا مدنی کو خط لکھا۔ (اس خط کو خدا جانے کیوں 'متحدہ قومیّت اور اسلام' میں شامل نہ کیا گیا) مولانا مدنی نے اس خط کے جواب میں وہ باتیں لکھ دیں جو انھوں نے صدر بازار دہلی کے جلسے میں کہی تھیں۔ یہ ''وضاحت'' بھی کی کہ ''میں نے یہ ہرگز نہیں کہا کہ مذہب وملّت کا دارومدار وطنیت پر ہے، یہ بالکل افترا اور دجل ہے۔'' مولانا نے یہ بھی لکھا کہ ڈاکٹر اقبال نے ملت اور قوم کو مترادف سمجھ کر اعتراض کیا ہے، جو غلط ہے۔ مولانا نے یہ اعتراض بھی کیا کہ ڈاکٹر اقبال نے غلط اخباری پروپیگنڈے کی بنا پر ''سرود بر سر منبر کہ ملت از وطن است کہہ دیا''۔ اور اس سلسلے میں کوئی تحقیق نہ کی۔[۳۹]

مولانا مدنی نے اس خط میں واضح طور پر متحدہ وطنی قومیّت کی تلقین کی۔ فرماتے ہیں:

> لہٰذا اشد ضرورت ہے کہ تمام باشندگان ملک کو منظّم کیا جائے اور اس کو ایک ہی رشتے میں منسلک کر کے کامیابی کے میدان میں گامزن بنایا جائے۔ ہندوستان کے مختلف عناصر اور متفرق ملل کے لیے کوئی رشتۂ اتحاد بجز متحدہ قومیّت کے نہیں، جس کی اساس محض وطنیت ہی ہو سکتی ہے۔ اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کانگرس نے ابتدا ہی سے اس امر کو اپنے اغراض ومقاصد میں داخل کیا ہے۔[۴۰]

مولانا طالوت نے علاّمہ اقبال کے نام اپنے مکتوب میں مولانا مدنی کا یہ اہم اقتباس حذف کر دیا بلکہ ان کے خط کے تمام ایسے اندراجات حذف کر دیے جن پر اقبال کو اعتراض ہو سکتا تھا۔[41] خط کے آخر میں مولانا طالوت نے علاّمہ اقبال کو لکھا:

> یہ مولانا (مدنی) کی تقریر کے وہ اقتباس ہیں، جو میرے نزدیک ضروری تھے کہ آپ کی نظر سے گزر جائیں، جہاں تک میرا خیال ہے، مولانا کی پوزیشن صاف ہے اور آپ کی نظم کا اساس غلط پروپیگنڈے پر ہے۔ آپ کے نزدیک بھی اگر مولانا بے قصور ہوں، تو مہربانی فرما کر، اپنی عالی ظرفی کی بنا پر، اخبارات میں ان کی پوزیشن صاف فرمائیے، بصورتِ دیگر مجھے اپنے خیالات سے مطلع فرمائیے، تاکہ مولانا سے مزید تشفی کر لی جائے، ہمارے جیسے نیاز مند جو دونوں حضرات کے عقیدت کیش ہیں، دوگونہ رنج و عذاب میں مبتلا ہیں۔ اُمید ہے کہ باوجود عدیم الفرصتی کے ہمیں اس ورطۂ حیرانی سے نکالنے میں آیۂ رحمت ثابت ہوں گے۔[42]

علامہ اقبال نے طالوت کے نام اپنے جواب میں لکھا:

> مولوی صاحب نے یہ جو فرمایا ہے کہ آج کل قومیں اوطان سے بنتی ہیں، اگر ان کا مقصود ان الفاظ سے صرف ایک امرِ واقعہ کو بیان کرنا ہے، تو اس پر کسی کو اعتراض نہیں ہو سکتا، کیونکہ فرنگی سیاست کا نظریہ ایشیا میں بھی مقبول ہو رہا ہے۔ البتہ اگر ان کا مقصود یہ تھا کہ ہندی مسلمان بھی اس نظریے کو قبول کر لیں، تو پھر بحث کی گنجائش باقی رہ جاتی ہے، کیونکہ کسی نظریے کو اختیار کرنے سے پہلے یہ دیکھ لینا ضروری ہے کہ آیا وہ اسلام کے مطابق ہے یا منافی...... اگر مذکورہ بالا ان کا مقصد وہی ہے جو میں نے اوپر لکھا ہے، تو ان کے مشورے کو اپنے ایمان اور دیانت کی رو سے اسلام کی روح اور اس کے اساسی اصولوں کے خلاف جانتا ہوں، میرے نزدیک ایسا مشورہ مولوی صاحب کے شایانِ شان نہیں، اور مسلمانانِ ہند

کی گمراہی کا باعث ہوگا۔[۴۳]

مولانا مدنی نے طالوت کے نام اپنے دوسرے خط میں لکھا:

میں عرض کر رہا تھا کہ موجودہ زمانے میں قومیں اوطان سے بنتی ہیں، یہ اس زمانے میں جاری ہونے والی نظریت اور ذہنیت کی خبر ہے، یہاں یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ تم کو ایسا کرنا چاہیے، خبر ہے انشا نہیں ہے، کس ناقل نے مشورے کو ذکر بھی نہیں کیا، نہ امر اور انشا کا لفظ ذکر کیا ہے، پھر اس مشورہ کو نکال لینا کس قدر غلطی ہے۔[۴۴]

وطنی قومیّت کا مشورہ تو مولانا مدنی نے دیا تھا (طالوت کے نام ان کا پہلا خط 'انصاری' میں شائع ہو گیا تھا) تاہم اقبال نے اپنی عالی ظرفی کی بنا پر (جس کی توقع اور خواہش طالوت کو بھی تھی) حسبِ ذیل بیان جاری کر دیا جو ۲۸ مارچ ۱۹۳۸ء کو روزنامہ 'احسان' میں شائع ہوا۔ اس بیان میں علاّمہ اقبال نے مولانا طالوت کی خواہش کہ 'ان کی پوزیشن صاف فرمایئے' پوری کر دی۔ اقبال نے لکھا کہ:

مولوی صاحب کے اس بیان میں جو اخبار ''انصاری'' میں شائع ہوا، مندرجہ ذیل الفاظ ہیں:

لہٰذا اشد ضروری ہے کہ تمام باشندگانِ ملک کو منظّم کیا جائے اور ان کو ایک ہی رشتہ میں منسلک کر کے کامیابی کے میدان میں گامزن بنایا جائے۔ ہندوستان کے مختلف عناصر اور متفرق ملل کے لیے کوئی رشتۂ اتحاد بجز متحدہ قومیّت اور کوئی رشتہ نہیں، جس کی اساس محض یہی (وطنیت) ہو سکتی ہے، اس کے علاوہ اور کوئی دوسری چیز نہیں ہے۔

ان الفاظ سے تو میں یہی سمجھا کہ مولوی صاحب نے مسلمانانِ ہند کو مشورہ دیا ہے ......خط کے مندرجہ بالا الفاظ سے صاف ظاہر ہے کہ مولانا اس بات سے صاف انکار کرتے ہیں کہ انہوں نے مسلمانانِ ہند کو جدید نظریۂ قومیّت اختیار کرنے کا مشورہ دیا لہٰذا میں اس بات کا اعلان ضروری سمجھتا ہوں کہ مجھ کو مولانا کے اس اعتراف کے بعد کسی قسم کا کوئی حق ان

پر اعتراض کرنے کا نہیں رہتا۔''[۴۵]

اسی طرح علاّمہ اقبال نے یہ مسئلہ عالی ظرفی اور خوش اسلوبی کے ساتھ حل کر دیا۔ ان کی وفات کے بعد مولانا مدنی کا رسالہ ''متحدہ قومیّت اور اسلام'' شائع ہوا تو اس میں ''متحدہ قومیّت'' کا مشورہ موجود تھا بلکہ متحدہ قومیّت کی تلقین بار بار زوردار الفاظ کی گئی تھی۔ ''میثاق مدینہ'' سے اس کا اسلامی جواز بھی فراہم کیا گیا۔ ''ارمغان حجاز'' شائع ہوئی تو اس میں بھی مذکورہ اشعار شامل تھے۔ جو بحث ختم ہوگئی تھی وہ دوبارہ شروع ہوگئی اور تا حال جاری ہے۔ متعدد صاحبانِ علم نے مولانا مدنی کے مذہبی دلائل کا جواب لکھا۔ ابوالاعلیٰ مودودی نے ''متحدہ قومیّت اور اسلام'' کی تردید میں ایک کتابچہ ''مسئلہ قومیّت'' کے عنوان سے شائع کیا۔ انھوں نے مولانا مدنی سے درخواست کی کہ اپنی غلطی تسلیم کر لیں اور ظالمانہ سیاست کو اسلامی ڈھال فراہم نہ کریں ورنہ آپ کی تحریریں فتنہ بن جائیں گی۔ جواباً سید مودودی کی تحریروں کو مرزائیت سے زیادہ خطرناک قرار دیا گیا۔[۴۶]

ہندی مسلمانوں نے قومیّت کے ضمن میں مولانا مدنی کے بجائے علاّمہ اقبال کی پیروی کی اور پاکستان قائم ہوگیا۔ مولانا مدنی نے ہندوؤں اور سکھوں کی غارت گری دیکھی اور کانگرسی حکومت کی بے رخی کا سامنا بھی کیا۔[۴۷] لیکن اپنی غلطی تسلیم نہ کی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے حامی، ان کے دفاع میں، علاّمہ اقبال کی مخالفت جاری رکھے ہوئے ہیں۔ ان کا یہ تکیۂ کلام بن گیا ہے کہ ''مولانا مدنی نے قوم کا لفظ استعمال کیا تھا نہ کہ ملت کا''...... ''اقبال نے بلاتحقیق ملت از وطن است کا الزام عائد کر دیا''...... ''اقبال نے اپنی غلطی کی معافی مانگ لی تھی''...... مولانا مدنی کے ان ارادت مند حامیوں کو احساس ہی نہیں ہوتا کہ وہ ریت کی دیوار پر کھڑے ہیں۔ مولانا فضل الرحمٰن سواتی کا دعویٰ ہے کہ مولانا مدنی کا بیان اور اقبال سہیل کی نظم پڑھ کر ڈاکٹر اقبال نے اپنا بیان شائع کرایا کہ مجھ سے واقعی غلطی ہوئی ہے۔ مجھے غلط خبر پہنچی تھی۔ اب اصل حقیقت مجھ پر منکشف ہوگئی ہے۔ اس لیے میں مولانا مدنی سے معافی کا خواستگار ہوں۔ اُمید ہے مجھے مولانا صاحب معاف فرمائیں گے۔[۴۸] اصل بات یہ ہے کہ مولانا مدنی کے ایک حامی اور ارادت مند مولانا طالوت نے، مولانا مدنی

کے لیے، علّامہ اقبال سے این اوسی قسم کا بیان شائع کروایا اور دوسرے حامی وارادت مند مولانا سواتی نے اسے ''معافی کی درخواست'' قرار دے دیا۔ مولانا صاحبان کی تحقیق کا یہ معیار افسوس ناک ہے۔

مولانا حسین احمد نجیب اور آگے گئے ہیں۔ انھوں نے اقبال کو ان شعرا میں شامل کیا ہے جن کی قرآن نے مذمت کی ہے۔[۴۹] مکتوباتِ شیخ الاسلام کے مرتب مولانا نجم الدین اصلاحی لکھتے ہیں کہ ہم ڈاکٹر صاحب کو ایک شاعر اور فلسفی سے زیادہ حیثیت دینے کو شرعی جرم سمجھتے ہیں۔[۵۰] اقبال شکنی کی ان کوششوں کے پس منظر میں، ظاہر ہے کہ ''عصبیتِ شیخ'' کارفرما ہے۔

نیشنلسٹ مسلمان زعما اور علما ہندوؤں کے ہاتھوں عبرتناک انجام سے دو چار ہوئے۔ بقول ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی ایک طرف انھیں اپنے ہم مذہبوں کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا اور دوسری طرف ان کے ہندو کانگرسی رفقا ان سے بالعموم بے اعتنائی برتتے۔ ڈاکٹر انصاری جو کانگرس کے صدر بھی رہے، اس بے اعتنائی کا شکار ہوئے۔[۵۱] مرارجی ڈیسائی نے ابوالکلام آزاد سے نہایت تلخ اور درشت لہجے میں کہا کہ ''آپ کی جگہ ہندوستان میں نہیں پاکستان میں ہے اور جس قدر جلد آپ چلے جائیں آپ کے لیے بہتر ہوگا۔''[۵۲] بقول پروفیسر مشیر الحق ''انڈیا ونز فریڈم'' کے تیس صفحات کی اشاعت کے بعد مولانا آزاد کو ''فرقہ پرست'' کہا گیا اور ان کے ماضی کے ہر بیان کو جھوٹ کا پٹارا ثابت کیا جا رہا ہے۔[۵۳] مولانا مدنی سے کانگرسی حکومت کی بے رخی اور بے التفاتی کا ذکر قاضی محمد زاہد الحسینی نے ''چراغ محمد'' میں کیا ہے۔[۵۴]

۵

مولانا ظفر علی خان کا معاملہ مخالفتِ اقبال کے محرکات کو سمجھنے میں بہت مدد دیتا ہے۔ مسلم لیگ کے تاسیسی اجلاس (۱۹۰۶ء) میں وہ شریک تھے۔ قرارداد لاہور (۱۹۴۰ء) کے سلسلے میں بھی ان کا اہم کردار تھا۔ اقبال و ظفر کے رجحانات و مقاصد مشترک تھے۔ دونوں ایک دوسرے کے مداح اور دوست تھے۔ ۱۹۲۷ء میں شاہی مسجد لاہور میں علّامہ اقبال کی تقریر کے دوران حاضرین نے شور مچایا تو اقبال نے ان کے جذبے کی تعریف کرتے

ہوئے تقریر ختم کر دی۔ ظفر علی خان نے اپنی تقریر کے دوران معترضین کے رویے کی مذمت کرتے ہوئے کہا:

> کیا میں آپ سے عرض نہ کروں کہ آپ نے ڈاکٹر اقبال کے حضور گستاخی کی ہے یعنی ان کی تقریر کے دوران اعتراض کیا۔ اقبال پکا مسلمان اور سچا عاشق رسول ہے......
>
> اس پر آوازیں بلند ہوئیں کہ ہم ڈاکٹر صاحب سے معذرت چاہتے ہیں۔ یہ گستاخی کسی مسلمان نے نہیں کی۔[۵۵] اقبال کی وفات پر ظفر نے کہا:

گھر گھر یہی چرچے ہیں کہ اقبال کا مرنا
اسلام کے سر پر ہے قیامت کا گزرنا[۵۶]

یہی مولانا ظفر علی خان ۱۹۲۷ء کے بعد ۱۹۳۱ء بلکہ ۱۹۳۷ء تک علاّمہ اقبال کے خلاف بیان بازی کرتے، اشعار موزوں کرتے اور فکاہات کے عنوان سے کالم لکھنے میں مصروف نظر آتے ہیں۔ اس کی وجہ آخر کیا ہے؟

علاّمہ اقبال تو ۱۹۲۸ء سے ۱۹۳۷ء تک وہی تھے جو ۱۹۲۷ء تک تھے۔ پھر وہ بُرے (انگریزوں کے کاسہ لیس اور آزادی کی قبر کھودنے والے) کیسے ہو گئے؟ وجہ دراصل یہ ہے کہ خود ظفر علی خان کے سیاسی رجحانات ادلتے بدلتے رہے۔ جداگانہ انتخاب، سائمن کمیشن اور نہرو رپورٹ کے معاملے پر اقبال اور ظفر کا سیاسی اختلاف تھا۔ اس اختلاف نے مخالفت کی شکل اختیار کر لی۔ مخلوط انتخاب کی حمایت میں ظفر کہتے ہیں:

ان محرمانِ سرِّ ازل کے خیال میں
اسلام کی ہے شرط جداگانہ انتخاب
مخلوط انتخاب کو منظور تو کرو
ہوتے ہی رائج اس کے سب اُٹھ جائیں گے حجاب[۵۷]

سائمن کمیشن دونوں کے مابین شدید اختلاف کا باعث بنا۔ اقبال کا خیال تھا کہ

اگر کمیشن کو مسلمانوں کے مؤقف سے آگاہ نہ کیا گیا تو مسلمان گھاٹے میں رہیں گے۔ ظفر علی خان کانگرسی نقطۂ نظر کی حمایت کر رہے تھے اور کمیشن کے بائیکاٹ کے حامی تھے۔ ان کے نزدیک کمیشن کے حامی سرکار کے کاسہ لیس تھے:

کمیشن سے تعاون کرنے والے یہ تو فرمائیں
کہ آخر اس خوشامد کا صلہ ان کو وہ کیا دے گا
نئی عزت ملے گی کون سی ان کا سہ لیسوں کو
وہ کس سرخاب کے پر ان کی ٹوپی میں لگا دے گا[۵۸]

سائمن کمیشن کی مخالفت میں کانگرس، خلافت کمیٹی اور جناح لیگ متحد تھیں۔ ظفر علی خان جو ابھی تک کانگرس میں بھی شامل تھے، کہتے ہیں:

زوالِ اسلامیوں کا اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا
کہ جوان کا تھا وہ انگریز کا اقبال ہو جائے
خلافت، کانگرس اور لیگ کا ایکا یہ کہتا ہے
کہ اُلٹی آسمانِ پیر کی ہر چال ہو جائے[۵۹]

یہی نہیں بلکہ ۴ فروری ۱۹۲۸ء کی ایک نظم میں اقبال کو رجعت پسند، آزادی کا مخالف اور قوم کی لٹیا ڈبونے والا قرار دیتے ہوئے یہ زہرناک اشعار کہے:

مانگ کر احباب سے رجعت پسندی کی کدال
قبر آزادی کی کھودی کس نے، سر اقبال نے
کہہ رہے تھے ڈاکٹر عالم یہ افضل حق سے
قوم کی لٹیا ڈبو دی کس نے سر اقبال نے[۶۰]

سائمن کمیشن کی مخالفت کا سبب یہ تھا کہ اس میں کوئی ہندوستانی شامل نہ کیا گیا تھا۔ وزیر ہند نے طنزاً کہا کہ ہندوستانی مدبرین خود کوئی متفقہ دستور کیوں مرتب نہیں کر لیتے چنانچہ نہرو رپورٹ تیار ہوئی۔ ہندو متفقہ طور پر اس کے حامی تھے۔ مسلمان راہ نماؤں کے تین گروپ بن گئے۔ نیشنلسٹ مسلم پارٹی نے رپورٹ کی حمایت کی۔ اس میں ظفر علی خان،

ابوالکلام آزاد اور ڈاکٹر انصاری شامل تھے۔[61] جناح لیگ نے ترمیمیں پیش کیں جنھیں مسترد کر دیا گیا۔ مرکزی خلافت کمیٹی، بمبئی لیگ اور لاہور لیگ نے نہرو رپورٹ کی مخالفت کی۔

جعفر بلوچ کا اندازہ ہے کہ ۱۹۳۱ء میں ظفر علی خان نے کانگرس سے استعفٰی دے دیا اگرچہ ہندو مسلم اتحاد کا ساز ان کے ہاں تادیر بجتا رہا۔ حسبِ ذیل اشعار ۵ دسمبر ۱۹۴۰ء کے ہیں:

اگر جینا کا دل آ جائے گاندھی جی کی مٹھی میں
تو غیروں کی غلامی سے وطن آزاد ہو جائے
رواداریٔ کامل کے ہر اک مندر میں چرچے ہوں
ہر اک مسجد جو اب ویران ہے آباد ہو جائے[62]

جعفر بلوچ لکھتے ہیں کہ مسلم زعما میں سے صرف علاّمہ اقبال ہی ایسے دیدہ ور تھے جن کی دانشِ ایمانی نے ہندو ذہنیت اور اس کی دام گستری سے کبھی دھوکا نہ کھایا۔[63] علاّمہ اقبال کے راستے پر آتے آتے ظفر علی خان نے کافی وقت لیا۔ انھوں نے ۱۹۳۵ء میں 'مجلس اتحادِ ملت' قائم کی جسے ۱۹۳۷ء میں مسلم لیگ میں ضم کر دیا۔[64] اسی سال مسلم لیگ کے ٹکٹ پر مرکزی قانون ساز اسمبلی کے رکن منتخب ہوئے۔ ہندو سیاست کے بارے میں ان کا نقطۂ نظر اب بدل گیا تھا۔ ۷ ستمبر ۱۹۳۷ء کی ایک تقریر کے دوران انھوں نے ہندوؤں سے کہا کہ مسلمانوں کو کچلنے کے ارادے سے باز آ جاؤ۔ اب وہ دو قومی نظریے کی پُر زور حمایت کرنے لگے۔[65] تحریک پاکستان میں بھر پور حصہ لیا۔ اس سلسلے میں شاعری بھی ہوتی رہی۔ بعض اشعار زبان زد خاص و عام ہو گئے۔ ایک شعر اور ایک مصرع درج کیے جاتے ہیں:

ے بھارت میں بلائیں دو ہی تو ہیں اک ساورکر اک گاندھی ہے
اک جھوٹ کا چلتا جھکڑ ہے اک مکر کی اُٹھتی آندھی ہے

ع عزم ہمارا ٹل نہیں سکتا بن کے رہے گا پاکستان[66]

مولانا ظفر علی خان نے ہندی قوم پرست مسلم راہ نما کی حیثیت سے علاّمہ کی مخالفت

کی اور ان پر طرح طرح کے الزامات عائد کیے لیکن پاکستانی شعور کے تحت اور تحریکِ پاکستان کے راہ نما کی حیثیت سے اقبال کو زبردست خراجِ تحسین پیش کیا۔

آزاد بھارت میں، نیشنلسٹ مسلمان، علاّمہ اقبال کے حوالے سے، مخمصے کا شکار ہیں۔ ہندو دانشوروں کی طرح، ان کے بھی دو بڑے گروہ ہیں جو ایک دوسرے سے متضاد دعوے کرتے ہیں۔ ایک گروہ نظریۂ قومیّت اور تصوّرِ پاکستان کی بنا پر، اقبال کو، سخت تنقید کا ہدف بناتا ہے۔ دوسرے گروہ کا دعویٰ ہے کہ تصوّرِ پاکستان سے اقبال کا کوئی تعلق نہیں۔ دلچسپ لیکن عبرتناک صورت حال اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ایک نیشنلسٹ مسلمان بڑے طمطراق سے اقبال پر فرقہ پرستی اور 'تقسیمِ ملک' کے حوالے سے معترض ہوتا ہے اور کوئی ہندو اہلِ قلم اسے منہ توڑ جواب دیتے ہوئے لکھتا ہے کہ اقبال پر مذہبی فرقہ پرستی اور علاحدگی پسندی کی حمایت کا الزام بے بنیاد، گمراہ کن اور بہتان ہے اور یہ کہ اقبال کا تصوّرِ پاکستان سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

قاضی عبیدالرحمٰن ہاشمی کا ایک بلند آہنگ مضمون بعنوان 'مشترکہ تہذیبی ورثہ اور اقبال' فروری ۱۹۹۶ء کے کتاب نما، میں بطور 'اشاریہ' شائع ہوا۔ وہ لکھتے ہیں کہ ''۱۹۳۰ء کے قریب جب اقبال کچھ عرصہ کے لیے ہندوستان کی عملی سیاست میں داخل ہوتے ہیں تو گروہی عصبیت اور فرقہ واریت کے تنگ دائروں سے نکل کر اور مشترکہ تہذیبی میراث کی پاسبانی کرنے کے بجائے، اپنے فکری منصوبے کے تحت مسلمانوں کے اکثریتی علاقے شمال مغربی ہند میں ایک آئیڈیل اسلامی ریاست کی تعمیر کے امکانات کی طرف اشارہ کرتے ہیں ...... اس ظالمانہ کارروائی کے نتیجے میں پورے برصغیر میں انسانیت کس کس طرح لہو میں غلطاں ہوئی ہے اور ہوتی رہے گی۔ اگر ہمارے شاعرِ مشرق کو خواب میں بھی اس کا خیال آ گیا ہوتا تو وہ صرف سیدھی سیدھی شاعری کرتے۔ اپنے عہد کی مذموم سیاست میں گرفتا ہونے، مذہبی فرقہ پروری اور علاحدگی پسندی کی حامل مجنونانہ قوتوں کی حمایت کے سبب زندگی کا جو نقشہ بنا شاید وہ آج قدرے مختلف ہوتا۔''[٦٧]

اس مضمون کے جواب میں رام پرکاش کپور ''مطالعۂ اقبال'' کے عنوان کے تحت

لکھتے ہیں:

فروری ۱۹۹۶ء کے ''کتاب نما'' میں، پروفیسر قاضی عبیدالرحمٰن ہاشمی صاحب کا اشاریہ پڑھ کر بہت افسوس ہوا۔ بلکہ ذہنی کوفت ہوئی۔ آج کل علاّمہ اقبال کے خلاف لکھنے اور ان پر تقسیمِ ملک اور اس کے نتائج کی ذمہ داری ڈالنے کے ساتھ ساتھ ان پر مسلم بنیاد پرستی کو ہوا دینے اور اپنے عہد کی مذموم سیاست میں گرفتار ہونے، مذہبی فرقہ پروری اور علاحدگی پسندی کی حامل مجنونانہ قوتوں کی حمایت کا الزام لگانے کا چلن کچھ زیادہ ہی ہو گیا ہے...... علاّمہ اقبال پر یہ الزامات اور خاص طور پر ''مذہبی فرقہ پروری اور علاحدگی پسندی کی حامل مجنونانہ قوتوں کی حمایت'' کا الزام سراسر بے بنیاد، گمراہ کن اور بہتان ہے۔ ...... غلط فہمی کا منبع علاّمہ اقبال کا ۱۹۳۰ء کے مسلم لیگ کے الہٰ آباد کے اجلاس میں دیا گیا خطبۂ صدارت ہے۔ لیکن اس خطبہ میں علاّمہ اقبال نے آزاد پاکستان کی نہیں بلکہ انڈین فیڈریشن کے اندر ایک مسلم اکثریت کے صوبہ کی وکالت کی تھی جسے توڑ موڑ کر لوگوں نے آزاد پاکستان کے تصوّر کے طور پر پیش کر دیا۔ آزاد پاکستان کا تصوّرِ علاّمہ اقبال کے دماغ کی اپج نہیں تھی بلکہ انگریز کی ایک چال تھی۔ ۶۸

پاکستان کی نظریاتی بنیاد کو غیر مستحکم کرنے کے لیے یہ مؤقف کارآمد ہے کہ آزاد پاکستان کا تصوّر علاّمہ اقبال نے پیش نہیں کیا بلکہ یہ انگریز کی چال تھی۔ اس طرح کی غلط بیانیوں کا ایک جال بچھایا گیا ہے۔ چنانچہ ہندو سیاست دانوں اور دانشوروں کی پیروی میں ہندی قوم پرست مسلمان بھی یہ مؤقف اپنا رہے ہیں کہ علاّمہ اقبال کا تصوّر پاکستان سے کوئی تعلق نہیں۔ ان ہندی قوم پرستوں میں آل احمد سرور، مظفر حسین برنی اور متعدد دوسرے دانشور شامل ہیں۔ ان دانشوروں کی آرا کا ذکر کرنے سے پہلے ایک ہندی قوم پرست مسلمان عالم کا تذکرہ ضروری ہے جن کا علاّمہ اقبال پر یہ اعتراض ہے کہ اقبال نے تقسیمِ ہند اور قیامِ پاکستان کا تصوّر دیا اور یہ اقبال کی غلط راہ نمائی تھی۔

مولانا وحید الدین خاں نے بڑی تعداد میں کتابیں اور کتابچے لکھے ہیں اور ان کی تصانیف بھارت اور پاکستان میں عام طور پر دستیاب ہیں۔[۶۹] ان کے دو مضامین پر، بھارت میں، اچھی خاصی بحث ہوئی۔ ان مضامین کے عنوانات حسب ذیل ہیں:

۱۔ زمانہ کو پہچانیے......ملک و بیرون ملک کے مسلمانوں کے اندازِ فکر کا جائزہ۔

۲۔ اقبال کی شاعری سے امت ٹس سے مس ہوئی یا نہیں؟ اقبال کا راستہ منزل کی جانب ہی نہ تھا۔

ان تحریروں کے جواب میں متعدد مضامین شائع ہوئے۔ اقبال اکیڈمی حیدر آباد کے رسالے 'اقبال ریویو' میں مولانا کے مضامین اور متعدد جوابی مضامین، نومبر ۱۹۹۵ء کے شمارے میں شامل کر دیے گئے۔ وحید الدین خاں پہلے مضمون میں لکھتے ہیں کہ انیسویں صدی سے لے کر بیسویں صدی کے آغاز تک مسلم دنیا میں سیکڑوں کی تعداد میں مسلم قائدین اُٹھے جن میں ایک چیز مشترک ہے اور وہ ہے سیاسی اقتدار کو سب سے زیادہ اہمیت دینا۔ جمال الدین افغانی، عبدالرحمٰن الکواکبی، سید قطب، علّامہ اقبال، ابوالاعلیٰ مودودی سب کے سب سیاسی اقتدار کو اہم ترین چیز سمجھتے تھے۔ یہ واضح طور پر مسلم قیادت کی ذہنی پسماندگی کی علامت ہے۔ ان لوگوں کا ذہن دورِ زراعت میں بنا اور وہ اپنی فکر کو دورِ صنعت تک نہ پہنچا سکے۔ مسلمانوں کو چاہیے کہ امریکی یہودیوں، ہندوستانی پارسیوں اور انڈونیشیا کے چینیوں کی طرح اقتصادی ترقی پر توجہ مبذول کریں۔ اس مشورے کے بعد وحید الدین خان لکھتے ہیں:

> مولانا شبیر عثمانی، علّامہ اقبال اور مسٹر محمد علی جناح اگر اس حقیقت کو جانتے تو وہ ملک کی تقسیم کی کبھی حمایت نہ کرتے کیونکہ غیر منقسم ہندوستان میں مسلمانوں کے لیے یہ موقع تھا کہ ایک پورے برِّاعظم میں وہ ہر قسم کی تعلیمی، اقتصادی، صحافتی اور دعوتی سرگرمیاں جاری رکھ سکیں جبکہ تقسیم کے نتیجے میں وہ سمٹ گئے اور ان تمام عظیم اور وسیع امکانات سے یکسر محروم ہو گئے۔ اسی محرومی کی قیمت میں انھیں جو چیز ملی وہ صرف دو چھوٹے چھوٹے

خطّۂ ارضی میں محدود سیاسی اقتدار تھا اور بس۔[70]

دوسرے مضمون کا اختتام ان جملوں پر ہوتا ہے:

اصل حقیقت یہ ہے کہ اقبال کی راہ نمائی ہی درست نہ تھی۔ انھوں نے جس راستہ پر قوم کو دوڑایا وہ منزل کی جانب جانے والا راستہ ہی نہ تھا...... برصغیر ہند کے مسلمانوں کے مسائل کا حل جغرافیہ کی تقسیم نہ تھا بلکہ خود مسلمانوں کو تعلیم و ترقی کے راستے میں آگے بڑھانا تھا...... اقبال کا کیس غلط راہ نمائی کا کیس ہے نہ کہ راہنمائی کو قبول نہ کرنے کا کیس۔[71]

برّعظیم، بعض محدود ادوار سے قطع نظر، کبھی ایک ملک نہیں رہا لیکن ہندوؤں کی طرح ہندی قوم پرست مسلمان دانشور اور علما اس واضح حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ مولانا وحید الدین خاں دوسرے نیشنلسٹ علما سے آگے بڑھ گئے ہیں۔ انھیں علّامہ اقبال کے علاوہ جمال الدین افغانی، عبدالرحمٰن الکواکبی، سید قطب اور ابوالاعلیٰ مودودی سبھی گم کردہ راہ دکھائی دیتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اقتصادی اور تعلیمی ترقی کے امکانات سیاسی اقتدار (آزادی) کی بدولت زیادہ روشن ہوتے ہیں۔ پیغمبرِ اسلام نے مدینہ میں آزاد اسلامی ریاست قائم کی تھی جس میں بالادستی اللہ کے احکام کو حاصل تھی۔ اسلام کا یہ اجتماعی سیاسی نظام آزادی کے بغیر بروئے کار نہیں لایا جا سکتا اور اگر آزادی کی کوئی وقعت نہیں ہے تو سوال یہ ہے کہ ہندوؤں نے اس کے لیے جدوجہد کیوں کی؟

آل احمد سرور سرکردہ اُستاد، بلند پایہ نقاد، مشہور دانش ور اور معروف اقبال شناس ہیں۔ اقبال پر اہم کتب کے مرتب و مصنف ہیں۔ ان کا معرکہ آرا مضمون ''اقبال اور اس کے نکتہ چین'' پہلی مرتبہ ۱۹۳۸ء میں 'اُردو' اقبال نمبر میں شائع ہوا تھا، تاہم وہ بھارت میں ہندو مسلم متحدہ قومیّت کی تشکیل و تعمیر میں سرگرمی دکھانے پر مجبور ہو گئے اور اس تناظر میں اقبال پر اعتراضات بھی کیے۔ وہ علّامہ اقبال کو تصوّرِ پاکستان کا خالق بتاتے تھے لیکن برنی کی تنقید کے بعد اپنا مؤقف تبدیل کر دیا۔ ''دانشورِ اقبال'' میں اقبال کو تصوّرِ پاکستان سے لاتعلق قرار دیا ہے۔ اقبال کے اسلامی قومیّت کے نظریے کو ہندی قومیّت کی شکل میں ڈھالنا

محال ہے تاہم اسلام کی، اپنے نقطۂ نظر کے مطابق، تاویل سے، بھارتی مسلمانوں میں متحدہ قومیّت کا پرچار کیا جا سکتا ہے اور آل احمد سرور نے یہی کیا ہے، چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں:

> ہندوستانی مسلمان جب ہندوستانی قومیّت کی طرف بڑھتے ہیں تو ان کا اسلام کا تصوّر ان کے سامنے دیوار بن کر کھڑا ہو جاتا ہے۔ اس لیے ہمیں واضح کرنا ہے کہ حقیقی اسلام قومیّت (ہندی قومیّت) کے فروغ میں کوئی خطرہ نہیں سمجھتا۔[۷۲]

آل احمد سرور وطنی قومیّت کو اسلامی قومیّت پر ترجیح دیتے ہیں۔ وہ قومیّت کا لفظ وطنی قومیّت (Nationalism) ہی کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں اور، اپنی دانشوری کے زور سے، قومیّت کو اسلام سے فائق بتاتے ہیں:

> قومیّت آج دنیا کی سب سے بڑی طاقت ہے......اس دور کے ذہن کی کنجی قومیّت ہے......اسلام ہمیں دوسرے مذاہب کے ماننے والوں سے ممتاز اور علاحدہ کرتا ہے، قومیّت ہمیں ان سے ملاتی ہے......قومیّت صرف جغرافیہ کی مرہون منت نہیں۔ اس میں تاریخ، تہذیب، اقتصادی مفاد کی وحدت بھی ضروری ہے اور سب سے زیادہ یگانگت کے احساس کی۔ قومیں مذہب سے نہیں بنتیں۔ وطن اور اس کی مشترک تاریخ و تہذیب سے بنتی ہیں۔[۷۳]

سرور لکھتے ہیں کہ ''دراصل اقبال نے مارکس کی طرح قومیّت کی طاقت کا پورا پورا اندازہ نہیں کیا تھا......اقبال نے لفظ نیشن (Nation) کے سلسلے میں دقّتِ نظر سے کام نہیں لیا۔''[۷۴] مسئلہ قومیّت کے سلسلے میں آل احمد سرور اقبال پر بار بار معترض ہوتے ہیں اور بار بار ابوالکلام آزاد کا مؤقف بطور حوالہ پیش کرتے ہیں۔ مثلاً ایک مقام پر لکھتے ہیں:

> یہ ضرور کہنا پڑتا ہے کہ اقبال نے جغرافی حدود یا وطنیت یا قومیّت کی قوت اور اہمیت سے انکار کر کے غلطی کی۔ اقبال نے اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا جس کی طرف مولانا آزاد نے اپنی کتاب India Wins Freedom

کے آخر میں اشارہ کیا ہے یعنی یہ کہ اوّلین دو صدیوں کو چھوڑ کر اسلام کبھی سارے مسلمانوں کے لیے مرکزِ اتحاد نہیں بن سکا۔[۷۵]

آل احمد سرور کا المیہ یہ ہے کہ انھیں یہ شکایت بھی ہے کہ ہندوستان کے مسلمان اپنے ہم وطنوں سے جو کسی دوسرے مذہب کے پیرو ہیں، ذہنی طور پر اتنے قریب نہیں جتنے دوسرے ملکوں کے مسلمانوں سے ہیں۔[۷۶] اقبال کے نظریۂ اسلامی قومیّت پر تنقید اور فکرِ اقبال کی عظمت پر شک ہندوستانی قومیّت کی استواری کے لیے ضروری خیال کرتے ہوئے آل احمد سرور اقبال کو دانشور تو مانتے ہیں، بڑا مفکر تسلیم نہیں کرتے۔[۷۷] پاکستان کی فکری بنیاد پر ہندوؤں ہی کی طرح حملہ آور ہوتے ہیں اور سوال اُٹھاتے ہیں کہ ''کیا یہ بات غلط ہے کہ پاکستان کا وجود ہندوستانی مسلمانوں کی کاوش سے زیادہ مغربی استعمار پرستوں کی ایک سیاسی مصلحت کا مرہونِ منت ہے؟''[۷۸] اس کے ساتھ وہ یہ فیصلہ بھی سناتے ہیں کہ اقبال کو پاکستان کے نظریے کا خالق کہنا میرے نزدیک صحیح نہیں۔ اس مؤقف کو وہ بار بار دہراتے ہیں۔[۷۹] سرور نے جناح کے نام لکھے گئے اقبال کے خطوط کو بھی مشکوک ٹھہرا دیا ہے۔ دانشور اقبال، کے ابتدائیے میں لکھتے ہیں کہ ''ان خطوط کی اصل کہیں دستیاب نہیں۔''[۸۰]

سید مظفر حسین برنی اہم مناصب پر فائز رہے ہیں۔ اس میں متعدد صوبوں کی گورنری شامل ہے۔ ان کی تصنیف 'محبِّ وطن اقبال' ان کے خطبے 'اقبال اور قومی یکجہتی' کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ دیباچے میں برنی نے لکھا ہے کہ اس کتاب کے ذریعے ہندوستان کے ادبی و فکری ماحول میں اقبال کو بحال کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ''محبِّ وطن اقبال'' ۱۹۸۴ء میں شائع ہوئی جبکہ بھارت میں اقبال صدی تقریبات، بڑے پیمانے پر، ہو چکی تھیں۔ اس سے پہلے آزادی کے کچھ عرصہ بعد، پروفیسر جگن ناتھ آزاد نے، اقبال کی بحالی کے لیے، شعرِ اقبال کا ہندوستانی پس منظر اُجاگر کرنا شروع کیا تھا۔ وہ لکھتے ہیں کہ ہندوؤں میں عام خیال یہ تھا کہ ملک کی تقسیم کی ذمہ داری علاّمہ اقبال کے خطبۂ الٰہ آباد پر ہے، اس وجہ سے اقبال کو، خاموش طریقے سے نظر انداز کیا جا رہا تھا۔[۸۱] پروفیسر آزاد نے اقبال کا

رشتہ تصوّرِ پاکستان سے کاٹنے کی کوشش نہیں کی اور نہ قیامِ پاکستان کو آل احمد سرور کی طرح، ''غلطی'' قرار دیا۔[۸۲] تاہم اقبال کے ہندوستانی پس منظر کو، مناسب طریقے سے اُجاگر کر کے، بھارت میں، اقبال کی بحالی میں اہم کردار ادا کیا۔ سید مظفر حسین برنی نے بھی اقبال کو ''بحال'' کرنے کی کوشش کی ہے لیکن اقبال کے تصوّرِ اسلامی اتحاد کو پُرفریب اُمید قرار دے کر اور تصوّرِ پاکستان سے اقبال کو لاتعلق ظاہر کر کے۔[۸۳] یہ ہندوستان کی سرکاری پالیسی ہے۔ اصل حقیقت وہی ہے جسے جگن ناتھ آزاد نے ہندوؤں کا 'عام خیال' کہا ہے۔

پروفیسر مشیر الحق کی تصنیف ''اقبال، ایک مسلم سیاسی مفکر'' ان کی صاحبزادی، ماہ طلعت علوی، نے مرتب کر کے ۱۹۹۶ء میں شائع کی۔ پروفیسر موصوف کو آل احمد سرور کے الفاظ میں ''کشمیر میں کچھ دہشت پسندوں نے اپریل ۱۹۹۰ء میں اغوا کر لیا اور پھر ان کی زندگی کا چراغ گل کر دیا۔''[۸۴] اس افسوس ناک واقعے سے کچھ عرصہ پہلے انھوں نے یہ مؤقف پیش کیا تھا کہ پاکستان اقبال ہی کا تصوّر ہے۔[۸۵] لیکن قبل ازیں، مصلحتاً، اقبال کا رشتہ تصوّرِ پاکستان سے کاٹنے کی کوشش کرتے رہے۔[۸۶] یہی مصلحت انھیں فکرِ اقبال کی عظمت گھٹانے پر آمادہ کرتی ہے۔ وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اصل اقبال شاعری میں نہیں، خطبات اور خطوط میں ہے۔ خطبات میں بھی اصل اہمیت چھٹے خطبے، اجتہاد، کی ہے۔ اس خطبے سے ان کے مذہبی خیالات ظاہر ہوتے ہیں۔ ان مذہبی خیالات کو علما ناپسند کرتے ہیں۔[۸۷] اللہ اللہ خیر سلاّ۔

اس سے پہلے، اسی طرح کا استدلال، ایس حسن احمد نے کیا تھا۔ ان کی انگریزی کتاب ''اقبال، ان کے سیاسی تصوّرات چوراہے پر'' ۱۹۷۹ء میں علی گڑھ سے، شائع ہوئی۔ دیباچے میں لکھتے ہیں کہ اقبال کے نقوش انمٹ ہیں لیکن ان کے سیاسی بیانات اور دلائل کے لیے شاعری درست ذریعہ نہیں ہے۔ (تصوّرات کی جگہ 'بیانات اور دلائل' کے الفاظ لائے ہیں) اقبال کے سیاسی تصوّرات کو سمجھنے کے لیے ان کی نثر کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ (شاعری برطرف) نثر میں سیاسی خیالات کم کم پیش ہوئے ہیں (ایسا نہیں ہے) اس لیے تھامپسن کے نام خطوط کی بہت اہمیت ہے۔ (باقی ماندہ نثر بھی موقوف) اقبال نے

ان خطوط میں تصوّرِ پاکستان، جمہوریت، مذہب اور ہندوستانی سیاست پر کھل کر اظہارِ خیال کیا ہے۔ (تصوّرِ پاکستان، جمہوریت، مذہب اور ہندوستانی سیاست پر، دوسرے موضوعات کی طرح، اقبال کی اُردو فارسی شاعری، اُردو اور انگریزی نثر بشمول مضامین، خطوط، خطبات اور بیانات سب کو پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے۔)

پہلے باب میں حسن احمد نے تھامپسن کے نام اقبال کے تین خطوط کے اقتباسات پیش کیے ہیں، جن میں سے دوسرے خط میں، اقبال نے، اپنی اِلٰہ آباد کی تجویز کو ''مسلم صوبے کی تخلیق'' کہا ہے۔ پوری کتاب کی تصنیف کا باعث دراصل اقبال کا یہی جملہ ہے جسے 'نئی شہادت' کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ دوسرے باب کا عنوان ''تصوّرِ پاکستان'' ہے۔ حسن احمد نے اقبال کے خطوط بنام تھامپسن، خطبۂ اِلٰہ آباد (۱۹۳۰ء) اور خطبۂ لاہور (۱۹۳۲ء) کی بنیاد پر یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ 'پاکستان سکیم' اقبال کی نہیں تھی۔ وہ صرف ہندوستان کے اندر ایک مسلم صوبے کی تجویز تھی۔ اس دعوے کا جائزہ ''تصوّرِ پاکستان'' (کتابِ چہارم) میں لیا گیا ہے۔

عتیق صدیقی کی تصنیف ''اقبال جادوگر ہندی نژاد'' ۱۹۸۰ء میں شائع ہوئی۔ ضمیموں کے طور پر شیخ عبدالقادر اور محمد علی جوہر کے مضامین شامل کر لینے کے باوجود یہ مختصر سی کتاب ہے لیکن اس میں، اقبال پر، خاصا معترضانہ مواد جمع کیا گیا ہے۔ عتیق صدیقی نیشنلسٹ ہی نہیں اشتراکی ذہن بھی رکھتے ہیں، اس لیے اقبال شکنی کا جذبہ دو آتشہ ہو گیا ہے۔ انھوں نے تحقیق سے زیادہ اپنی غرض و غایت کو پیشِ نظر رکھا ہے اور ان اغراض کے حصول کے لیے مخصوص حربوں سے کام لیا ہے۔ مثلاً لکھتے ہیں کہ اقبال سوشلسٹ تھے لیکن خوف زدہ ہو کر اس سے لاتعلقی ظاہر کر دی بلکہ اس کی مخالفت کی۔[۸۸] عتیق صدیقی کے دوسرے تحقیقی نتائج حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ اقبال دُہری شخصیت کے مالک تھے۔[۸۹]

۲۔ اقبال اور شبلی کم و بیش ایک ہی زمانے میں عطیہ فیضی کے دامِ الفت میں گرفتار ہوئے۔[۹۰]

۳۔ اقبال نہ فلسفی تھے، نہ شرع کے ماہر اور نہ عملی سیاست دان۔[۹۱]

۴۔ اتحادیوں کے جشنِ فتح میں شریک ہو کر نظم سنانا اور خطاب یافتگی برطانیہ پرستی کا ثبوت ہے۔[۹۲]

۵۔ خلافت اور آزادیٔ ہند کی مشترکہ تحریک میں حصہ نہ لے کر مشکوک ٹھہرے۔[۹۳]

۶۔ خطبۂ الٰہ آباد، پاکستان کے تصوّر سے بالکل مختلف تھا۔[۹۴]

ہندوستان میں نیشنلسٹ مسلمان بہت ہیں۔ ان میں جمیل مظہری شامل ہیں۔ جنھیں علاّمہ جمیل مظہری کہا جاتا ہے۔ انھوں نے کلکتہ یونیورسٹی میں، ۱۶ نومبر ۱۹۷۷ء کو، اقبال صدی تقریبات کے افتتاحی اجلاس میں اقبال کی تصویر کی نقاب کشائی کی تھی۔ جمیل مظہری نے اپنے خطبے کے دوران کہا کہ میں خود شاعری میں اقبال کا پیرو ہوں لیکن ان کے دو قومی نظریے سے اختلاف رکھتا ہوں۔ اسے ہندوستان ہی کے لیے نہیں پوری دنیا کے لیے زہرناک سمجھتا ہوں۔ میں فن میں ان کے نقش قدم کو چوم چوم کے چلتا رہا لیکن مذہبی و سیاسی حیثیت سے میں ابوالکلام کے مدرسۂ فکر کا طالب علم ہوں۔ اقبال کی شاعری میں قومی منافرت کا کڑوا زہر ہے، ایک زہریلا سانپ پھن مار رہا ہے، اس سے اپنے ذہنوں کو ڈسوایئے نہیں۔[۹۵]

اس سے پہلے، اقبال سیمینار منعقدہ لکھنؤ میں انھوں نے ''دو اقبال'' کے عنوان سے مضمون پیش کیا۔ اس میں بتاتے ہیں کہ مفکر ہونے کی حیثیت سے اقبال کا سب سے بڑا جرم یہ ہے کہ انھوں نے دنیا میں، مذہب کی بنیاد پر، ایک قومیّت کی تشکیل چاہی۔ (ہندی قوم پرست مسلمان، ہندوؤں کی آنکھ سے دیکھتے ہیں، اس مسئلے کے باعث جمیل مظہری کو ایک اقبال دو اقبال نظر آتے ہیں۔) اقبال ملّی شاعر بھی ہے اور آفاقی شاعر بھی۔ ملّی شاعر کی حیثیت سے وہ جنگ کا اور آفاقی شاعر کی حیثیت سے امن کا حامی ہے۔ اقبال بیک وقت تیرگی اور روشنی کا شاعر ہے۔ اقبال میں تضاد ہے۔ ہمیں اس اقبال کو نظر انداز کر دینا چاہیے جو تیرگی کا ترجمان ہے۔[۹۶]

آزادی کے بعد پاکستان میں نیشنلسٹ مسلمانوں کی حکمت عملی بدل گئی۔آزادی سے پہلے وہ متحدہ ہندوستان کے حامی اور قیامِ پاکستان کے مخالف تھے،اب علاقائی،لسانی اور نسلی تعصّبات کو ہوا دینے لگے۔آزاد پاکستان میں پختونستان،سندھودیش اور بنگلہ دیش کے نعرے علاقائی،نسلی اور لسانی بنیادوں پر لگنے شروع ہوئے۔مشرقی پاکستان میں وطنی ولسانی قومیّت کا ذہن ہندو پروفیسروں نے تیار کیا۔مغربی پاکستان میں سرحدی گاندھی کے رویے سے مشکلات پیدا ہوتی رہیں۔ابوالکلام اور مولانا مدنی جیسے نیشنلسٹ راہ نماؤں نے پاکستان کے حق میں کلمۂ خیر کہا۔ابوالکلام آزاد استحکام پاکستان کے لیے دعا گو بن گئے۔[97] مولانا حسین احمد مدنی نے پاکستان کو مسجد سے تشبیہ دیتے ہوئے کہا کہ ''مسجد جب تک نہ بنے اختلاف کیا جا سکتا ہے لیکن جب وہ بن گئی تو مسجد ہے۔''[98] لیکن آزاد پاکستان میں متحدہ ہندوستان کے حامیوں نے ''پختونستان'' کا نعرہ بلند کیا۔انھوں نے یہ مؤقف بھی اختیار کیا کہ آزادی کے لیے قربانی ہم نے دی اور پاکستان اس کے نتیجے میں قائم ہوا۔آزادی کے لیے قربانی دینے کا دعویٰ درست تھا لیکن وہ قربانی متحدہ ہندوستان کے لیے دی گئی تھی اور جب کانگرس نے تقسیم ہند کو تسلیم کر لیا تو کانگرسی قیادت کو یہ طعنہ دیا گیا کہ اس نے ہمیں بھیڑیوں کے آگے ڈال دیا ہے۔[99]

اس میں شک نہیں کہ بنگلہ دیش ہندوستانی جارحیت کے باعث قائم ہوا اور بھارتی وزیراعظم اندرا گاندھی نے فتح کے نشے میں دوقومی نظریے کو خلیج بنگال میں غرق کر دینے کی بات کی تاہم پاکستانی اہلِ سیاست بھی مشرقی پاکستان کی شکست کے ذمہ دار تھے۔پاکستانی حکمرانوں نے پاکستان کی نظریاتی بنیادوں کو مستحکم کرنے کی طرف توجہ نہ دی اور فکرِ اقبال کی روشنی میں آزادی،مساوات اور اخوّت قائم کرنے کے مقصد کو پس پشت ڈال دیا۔تصوّرِ پاکستان سے علّامہ اقبال کے فکری رشتے کو کمزور کرنے اور قطع کرنے کی کوشش بھی ہوئی۔شریف الدین پیرزادہ جیسے سرکاری دانشوروں نے تصوّرِ پاکستان پیش کرنے والے متعدد صاحبان میں سے علّامہ اقبال کو محض ایک بتایا۔[100] ایک صاحب نے لکھا کہ اقبال کو تصوّرِ پاکستان کا خالق قرار دینا تاریخ کو مسخ کرنا ہے۔[101] ایم اے ایچ اصفہانی جیسے

راہ نما کے اس مؤقف نے فکری انتشار میں اضافہ کیا۔ ایک عظیم ملک جسے عقابوں کا نشیمن بننا تھا زاغوں کے تصرف میں آ گیا۔

ایسے ابتر حالات میں نیشنلسٹ جماعتوں اور افراد کو کھل کھیلنے کے مواقع ملتے رہے۔ مثال کے طور پر 'سندھ کوارٹرلی' میں ایسے مضامین شائع ہوئے جن میں پاکستان کو مضبوط کرنے والے ہر عنصر کی مخالفت کی گئی۔ غلام مصطفےٰ شاہ نے علاّمہ اقبال، قائداعظم، اسلام اور اُردو زبان سب کے خلاف زہر افشانی کی۔[۱۰۲] اس شخص کو اُٹھا کر مرکزی وزیر تعلیم بنا دیا گیا۔[۱۰۳]

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ عام طور پر خطبۂ علی گڑھ کا سال ۱۹۱۰ء لکھا ہوا ملتا ہے۔ اصغر عباس نے اپنے مونوگراف بعنوان ''سرسید، اقبال اور علی گڑھ'' میں اس خطبے کی تاریخ ۹ فروری ۱۹۱۱ء بتائی ہے۔ (صفحہ ۳۸) اصغر عباس کا تعلق چونکہ شعبۂ اردو، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے ہے اور فلیپ پر آل احمد سرور نے لکھا ہے کہ اصغر عباس نے انسٹی ٹیوٹ گزٹ اور دوسرے ذرائع سے یہ مواد اکٹھا کیا ہے اس لیے یہ تاریخ، بظاہر، قرین قیاس معلوم ہوتی ہے لیکن خود آل احمد سرور کا دعویٰ ہے کہ یہ خطبۂ مئی ۱۹۱۰ء میں دیا گیا تھا۔ (نقد ونظر، جلد ۶ شمارہ ۱) بنیادی ماخذ کا حوالہ کسی نے نہیں دیا۔

۲۔ سید حسن ریاض لکھتے ہیں کہ ۵ فروری ۱۹۲۲ء کو گورکھ پور کے قریب موضع چورا چوری میں کانگرس کا جلوس نکلا۔ تھانے میں ۲۱ کانسٹیبل تھے اور ایک سب انسپکٹر تھا۔ جلوس والوں نے اور اس مجمعے نے جو جلوس کے ساتھ ہو گیا تھا، تھانے میں آگ لگا دی۔ تھانے کے سب آدمی جل کر مر گئے۔ بائیس آدمیوں کی ہلاکت تحریکِ ترکِ موالات کے خاتمے کا باعث بن گئی۔ (پاکستان ناگزیر تھا، صفحہ ۱۲۴)

۳۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے، پروفیسر مشیر الحق کا مضمون بعنوان ''حزب اللہ مولانا آزاد کی انقلابی کتابِ حیات کا ایک ورق''، مشمولہ ''ابوالکلام آزاد ایک ہمہ گیر شخصیت'' مرتبہ رشید الدین خاں

۴۔ دیکھیے، ''تلاش وتعبیر''، رشید حسن خاں، صفحہ ۲۹

۵۔ ابوالکلام آزاد، ایک ہمہ گیر شخصیت''......صفحات ۵۹، ۸۵

۶۔ جامعہ کی کہانی، صفحہ ۱۵، بحوالہ ''ابوالکلام آزاد ایک تقابلی مطالعہ'' قاسم سید، صفحہ ۶۸

۷۔ ابوالکلام آزاد اور علاّمہ اقبال سے متعلق ڈاکٹر سید عبداللہ کا مضمون، بعنوان 'اقبال اور ابوالکلام کے ذہنی فاصلے، مشمولہ ''مسائلِ اقبال' اور مولانا غلام رسول مہر کے دو مضامین بعنوان 'علاّمہ اقبال اور مولانا آزاد، مشمولہ ''اقبالیات از مولانا غلام رسول مہر'' قابل مطالعہ ہیں۔ ڈاکٹر عبداللہ نے دونوں اکابر کی دوریوں اور غلام رسول مہر نے دونوں کی قربتوں پر روشنی ڈالی ہے۔

۸۔ ابوالکلام کے وحدت ادیان، کے تصوّر کے لیے دیکھیے، ادبی تناظر از راج بہادر گوڑ، صفحہ ۶۵۔ میثاق مدینہ کے تناظر میں متحدہ قومیّت کے دعوے کے لیے دیکھیے (ا) ابوالکلام کا ۱۹۲۱ء کا

خطبہ بحوالہ ابوالکلام آزاد ایک ہمہ گیر شخصیت، صفحہ ۱۰۰ (ii) مولانا حسین مدنی کا ۱۹۳۸ء میں شائع ہونے والا رسالہ ''متحدہ قومیّت اور اسلام'' صفحہ ۶۱ تا ۶۷

۹۔ بحوالہ چراغ محمد مرتّبہ قاضی محمد زاہد الحسینی، صفحہ ۵۹۹

۱۰۔ ابوالکلام آزاد ایک ہمہ گیر شخصیت، صفحہ ۵۵۲۔

۱۱۔ ۱۹۲۱ء میں آگرے کی مجلس خلافت میں خطبہ دیتے ہوئے ابوالکلام آزاد نے کہا:

''الہلال کے پہلے نمبر میں جس بڑے نمایاں مقصد کا اعلان کیا گیا تھا، کیا تھا؟ میں فخر کے ساتھ اعلان کرنا چاہتا ہوں کہ وہ ہندو مسلمانوں کا اتفاق تھا۔...... ہندوستان کے مسلمانوں کا یہ فرض شرعی ہے کہ وہ ہندوستان کے ہندوؤں سے کامل سچائی کے ساتھ عہد و محبت کا پیمان باندھ لیں اور ان کے ساتھ مل کر ایک نیشن ہو جائیں۔'' (ابوالکلام آزاد، ایک ہمہ گیر شخصیت، صفحہ ۴۴۸)

واضح رہے کہ ۱۹۱۲ء میں ہندوؤں مسلمانوں کے اتفاق کی بات کی تھی، دو قوموں کا ''اتفاق'' لیکن ۱۹۲۱ء میں ایک قوم بننے کی تلقین کر رہے ہیں۔ ایک غیر دینی قومیّت کی نظریاتی بنیادیں استوار کرنے کے لیے 'فرضِ شرعی' کا سہارا بھی لے رہے ہیں۔

۱۲۔ موجِ کوثر، صفحہ ۲۵۵۔

۱۳۔ خطباتِ ابوالکلام آزاد، مرتبہ ایم ثناء اللہ، صفحہ ۱۳

اس زمانے میں اقبال اور ابوالکلام کی پرواز ایک ہی فضا میں تھی۔ اقبال نے ۱۹۰۶ء میں کہا تھا:

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا
بِنا ہمارے حصارِ ملت کی اتحادِ وطن نہیں ہے

(ابتدائی کلام اقبال صفحہ ۲۹۶)

ابوالکلام کا بیان اور علّامہ اقبال کا یہ شعر کس قدر مشابہ ہیں:

چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا
مسلم ہیں ہم، وطن ہے سارا جہاں ہمارا

(ترانۂ ملّی، بانگ درا)

۱۴۔ ابوالکلام آزاد، ایک ہمہ گیر شخصیت، صفحہ ۳۹۸

۱۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، کتاب مذکور صفحات ۴۵۴۔۴۵۵

۱۶۔ ابوالکلام آزاد نے انڈیا ونز فریڈم، میں لکھا ہے کہ مسلم ممالک صرف مذہب کی بنیاد پر متحد نہیں ہو سکتے۔ ایسی بات کہنا لوگوں کے ساتھ سب سے بڑا فریب ہے۔ پہلی صدی کے بعد اسلام

صرف اسلام کی بنا پر مسلمان ملکوں کو ایک ریاست میں منسلک کرنے میں ناکام رہا۔(بحوالہ ''تقسیم ہند''عبدالوحید خان، صفحہ ۱۴)

۱۷۔ موج کوثر، صفحہ ۲۹۶

۱۸۔ ڈاکٹر راج بہادر گوڑ نے ابوالکلام کے اس بیان کی بنیاد پر کہ ''ہندو ہونا یا مسلمان ہونا، ان کا اندرونی خیال یا عقیدہ ہے، جس کو بیرونی معاملات اور آپس کے برتاؤ سے کچھ تعلق نہیں ہے''۔ بجا طور پر یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اس سے سیکولرازم کی بنیاد پڑتی ہے۔(ادبی تناظر، صفحہ ۲۶)

۱۹۔ موج کوثر، صفحہ ۲۷۳

۲۰۔ دیکھیے، مولانا وحیدالدین خاں کی آرا، مشمولہ ''اقبال ریویو'' حیدرآباد، نومبر ۱۹۹۵ء، صفحات ۳۴ تا ۳۷ اور ۵۲ تا ۵۵۔

۲۱۔ چند ہم عصر، صفحہ ۱۰۶۔

۲۲۔ دریوزۂ خلافت- بانگ درا، دو اشعار یہاں درج کیے جاتے ہیں:

نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا؟
خلافت کی کرنے لگا تو گدائی!
خریدیں نہ ہم جس کو اپنے لہو سے
مسلماں کو ہے ننگ وہ پادشاہی!

۲۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے محمد علی جوہر: ایک جذباتی راہ نما''مشمولہ تلاش و تعبیر، رشید حسن خان

۲۴۔۲۵۔ دیکھیے، مضامین محمد علی، حصہ دوم، مرتبہ محمد سرور، صفحات ۴۲۵۔۴۲۶

۲۶۔۲۷۔ اظہار خیال، عظیم الشان صدیقی، صفحات ۱۳۳، ۱۳۵

۲۸۔ مضامین محمد علی، صفحات ۴۲۴ تا ۴۷۵

۲۹۔ حیات اقبال کے مخفی گوشے مرتبہ محمد حمزہ فاروقی، صفحہ ۵

۳۰۔ اس روّیے کی روشنی میں محمد علی جوہر کی سابقہ اور علاّمہ اقبال پر اعتراضات کی روش سوالیہ نشان بن جاتی ہے۔

۳۱۔ بحوالہ چراغ محمد، صفحات ۵۹۹۔۶۰۰

۳۲۔ وضاحت کے لیے دیکھیے، (i) نظم بعنوان ''وطنیت، مشمولہ ''بانگ درا''، نیز (ii) جغرافیائی حدود اور مسلمان''، مشمولہ ''مقالات اقبال''

۳۳۔ مثال کے طور پر دیکھیے، چراغ محمد مرتبہ قاضی محمد زاہد الحسینی، صفحہ ۵۹۹

۳۴۔ 'متحدہ قومیّت اور اسلام، مولانا حسین احمد مدنی، صفحہ ۴ نیز دیکھیے، چراغ محمد، صفحہ ۵۹۰

اس بیان سے صاف ظاہر ہے کہ مولانا مدنی یورپی نیشنلزم کے نظریے کی حمایت کر رہے ہیں۔

اس نظریے کی تردید علاّمہ اقبال گذشتہ تیس بتیس برس سے کر رہے تھے۔

۳۵۔ دیکھیے، علاّمہ اقبال کا دوسرا خط، طالوت کے نام۔ کتاب مذکور، صفحہ۱۸

۳۶۔ حسین احمد - ارمغانِ حجاز

۳۷۔ متحدہ قومیّت اور اسلام، صفحہ۲۹

مولانا مدنی لکھتے ہیں ''بالآخر جب کہ میں قومیّت کی لفظی بحث کے اختتام پر پہنچ کر مقصد اصلی سے نقاب اُٹھانا چاہتا تھا، ناگاہ جناب ڈاکٹر صاحب مرحوم ومغفور کے وصال کی خبر شائع ہو گئی۔ طبیعت بالکل بجھ گئی اور عزائم فسخ ہو گئے......احباب کے تقاضے پریشان کر رہے تھے ...... ضروری معلوم ہوا کہ میں اپنی معلومات اور خیالات کو ضرور بالضرور ملک کے سامنے پیش کردوں''۔

۳۸۔ ماہنامہ ''الرشید''، مدنی و اقبال نمبر، صفحہ۴۵۲

۳۹۔ اپنے بیان میں متحدہ وطنی قومیّت کی جو تلقین مولانا مدنی نے کی تھی اور جو ان کے پہلے خط بنام طالوت میں موجود ہے، اقبال کی مذکورہ نظم کی بنیاد ہے۔ یہ نظم کسی غلط پروپیگنڈے کی اساس پر نہیں کہی گئی۔ اقبال 'قوم' اور 'ملت' کا لفظ بطور مترادف گزشتہ تیس برسوں سے استعمال کر رہے تھے۔ مثلاً ع بنا ہمارے حصار ملت کی اتحاد وطن نہیں ہے اور ع خاص ہے ترکیب میں قوم رسول ہاشمی

تفصیل کے لیے دیکھیے ''تصوّرِ قومیّت کے خلاف ردِّعمل'' کا ذیلی عنوان ''ہندی قوم پرست مسلم زعما کے اعتراضات'' - مشمولہ کتابِ چہارم۔

۴۰۔ مولانا مدنی کا یہ خط متحدہ قومیّت اور اسلام، میں صفحات ۳ تا ۱۱ درج ہے۔

۴۱۔ محذوف اقتباسات کی تفصیل کے لیے دیکھیے، ''اقبال اور مودودی کا تقابلی مطالعہ از عمر حیات خان غوری، صفحہ۱۹۱

۴۲ تا ۴۵۔ 'متحدہ قومیّت اور اسلام، صفحات (بالترتیب) ۱۴-۱۵، ۱۷-۱۸، ۲۰، ۲۳-۲۴

۴۶۔ دیکھیے، مسئلہ قومیّت، صفحہ۱۰۷ نیز ''چراغ محمدؐ''، صفحہ۳۷۴

۴۷۔ دیکھیے، چراغ محمد مرتبّہ قاضی محمد زاہد الحسینی، صفحہ۴۳۰

۴۸-۴۹۔ الرشید، مدنی و اقبال نمبر، صفحات ۳۲۹، ۳۱۱

۵۰۔ مکتوبات شیخ الاسلام، جلد سوم، صفحات ۱۴۱-۱۴۲

۵۱۔ اُردو بک ریویو، نئی دہلی، جولائی اگست ۱۹۹۸ء (پروفیسر مشیر الحسن کی کتاب ''مختار احمد انصاری'' پر تبصرہ) صفحہ۱۳

۵۲۔ ''انڈیا ونز فریڈم'' کا انتساب مرار جی ڈیسائی کے نام ہے۔ منقولہ جملہ انتسابی تحریر میں شامل ہے۔

۵۳۔ اقبال ایک مسلم سیاسی مفکر، صفحہ ۹۷

۵۴۔ چراغ محمدؐ، صفحہ ۴۳۰

۵۵تا۵۷۔ اقبال اور ظفر علی خان، جعفر بلوچ، صفحات (بالترتیب) ۴۷، ۱۴۷، ۱۰۷۔ جعفر بلوچ کے بقول ''ہم دیکھتے ہیں کہ طریقِ انتخاب کے اس تنازع میں وقت نے بالآخر حضرت علاّمہ اقبال کے حق میں فیصلہ دیا اور انہی کا نقطۂ نظر معتبر ٹھہرا''۔

۵۸تا۶۰۔ ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۱۔۱۱۲

۶۱۔ ایضاً، صفحہ ۱۱۷۔ تاہم ۱۲ مئی ۱۹۲۹ء کو ظفر علی خان نے لکھا کہ میں نہرو رپورٹ کا ان ترمیمات کے ساتھ حامی ہوں جو آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاس دہلی میں منظور ہوئیں۔ اس سے پہلے نہرو رپورٹ کی حمایت میں باغ موچی دروازہ لاہور میں مولانا ظفر علی خان اور عطاء اللہ شاہ بخاری نے تقریر کی۔ ان پر خشت باری کی گئی اور دونوں زخمی ہوئے۔ (دیکھیے، کتاب مذکور، صفحہ ۱۲۱)

۶۲تا۶۵۔ ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۱۲۷، ۱۲۶، ۱۴۲، ۱۴۷

۶۶۔ ایضاً، صفحات ۱۴۷، ۱۵۶

۱۹۳۹ء کے دوران نیشنلسٹ علما کے سلسلے میں ظفر علی خان نے کہا:

رسول اللہؐ کے گھر میں یہ کیسا انقلاب آیا
کہ گاندھی جی کی کٹیا، عالمانِ دیں کا ڈیرا ہے
خدا ہی جانتا ہے حشر اس ٹولی کا کیا ہو گا
حرم سے جس کی بدبختی نے رخ ملت کا پھیرا ہے

(اقبال اور ظفر علی خان، صفحہ ۱۴۹)

۶۷۔ یہ نقشہ اس طرح مختلف ہوتا کہ بنگلہ دیش اور پاکستان کے آزاد علاقے بھی ہندو تسلط کے تحت ہوتے اور جہاں کہیں مسلمان آزاد ہونا چاہتے، وہ کشمیری مسلمانوں کی طرح، مرکزی مسلح افواج کے مظالم کا شکار بنتے۔ ہندو احیا پرستی کے مقابلے میں بقول ٹیگور اگر مسلمان خاموش رہتے، ہندوؤں کے تابع مہمل بن کر رہتے اور اپنی ہستی کو متحدہ ہندی قومیّت میں فنا کر دیتے تو ہندو اور سکھ وہ قتل و غارت گری نہ کرتے جو ۱۹۴۷ء میں انتقاماً روا رکھی گئی۔ اس غارت گری کا مقصد یہ بھی تھا کہ قیامِ پاکستان ایک سوالیہ نشان بن کر رہ جائے۔

۶۸۔ ''کتاب نما''، مئی ۱۹۹۶ء، صفحات ۵۲، ۵۳، ۵۵

۶۹۔ مولانا کی تصانیف کے ترجمے عربی، انگریزی، ہندی، انڈونیشی، ترکی اور یوگوسلاوی وغیرہ میں ہو چکے ہیں۔ حکومت پاکستان کے تحت کتب سیرت کے مقابلے میں ان کی کتاب پیغمبرِ انقلاب، کو

پہلا انعام مل چکا ہے۔ (ہندوستان کے اردو مصنفین اور شعرا، صفحات ۵۷۹، ۵۸۰)

۷۰۔ اقبال ریویو، نومبر ۱۹۹۵ء، صفحہ ۳۶
مسلمان قائدین نے اللہ کی حکمرانی پر زور دیا جو مسائل کا اصل حل ہے۔ نیز مولانا نے یہ بات نظر انداز کر دی کہ امریکہ اور یورپ کے یہودیوں کی سب سے بڑی خواہش اسرائیلی سلطنت کا قیام تھا۔ علاوہ ازیں یہودیوں نے اقتصادی ترقی سودی کاروبار کی بنیاد پر کی۔ کیا مسلمانوں کو ایسا کرنا چاہیے؟ یہ نکتہ بھی قابل توجہ ہے کہ پاکستان اور بنگلہ دیش کے قیام سے بھارتی مسلمانوں کی ترقی میں رکاوٹ کیوں؟ اگر ان کے ہاتھ میں وسائل نہیں ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ وسائل ہندوؤں کے قبضے میں ہیں۔ وہ وسائل پاکستان منتقل نہیں ہوئے۔ اگر پاکستان اور بنگلہ دیش قائم نہ ہوتے تو متحدہ ہندوستان میں، ان آزاد خطوں کے وسائل بھی ہندوؤں ہی کے قبضے میں ہوتے۔ مزید دیکھیے ''وسیع مواقع سے محرومی''، کتابِ چہارم۔

۷۱۔ ایضاً، صفحہ ۵۵
مولانا کا نقطۂ نظر صداقت سے عاری ہے۔ قیام پاکستان کے بعد بھی اقبال کی راہ نمائی پر عمل کرنے کی ضرورت تھی۔ اس ضرورت کو بڑی حد تک، نظر انداز کیا گیا ورنہ پاکستان اس قدر مضبوط ہوتا کہ بھارت کشمیری مسلمانوں پر اس قدر ظلم نہ کر سکتا اور نہ ہندوستان کے مسلمان کسمپرسی کا شکار ہوتے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ''یہ وہ پاکستان نہیں'' - کتابِ چہارم۔

۷۲۔ فکر روشن، آل احمد سرور، صفحہ ۹۰

۷۳۔ ایضاً، صفحات ۸۹، ۹۲۔ آزاد بھارت کا باشندہ ہونے کے باعث آل احمد سرور کے قدم لڑکھڑا گئے اور انھوں نے مشترکہ (ہندو مسلم) ہندی قومیّت کے نعرے کو شعار بنا لیا۔ اپنے مشہور مضمون ''اقبال اور اس کے نکتہ چین'' میں سرور نے وطنی قومیّت کو بے وقت کی راگنی اور اسلام کو عالمگیر تحریک قرار دیا تھا۔ (عرفانِ اقبال، صفحہ ۵۷) اب وہ خدا جانے کس مشترک تاریخ و تہذیب کی بات کرتے ہیں۔ مسلمانوں اور ہندوؤں کی تاریخ اور تہذیب مشترک نہیں ہیں بلکہ متصادم ہیں۔ اورنگ زیب اور سیوا جی کے علاوہ بابری مسجد اور رام مندر اس کی مثالیں ہیں۔ صرف اُردو ہندو مسلم تہذیب کی مشترکہ زبان تھی لیکن ہندوؤں نے اُردو کی جگہ ہندی اختیار کر لی اور بھارت میں اردو کو محدود کیا جا رہا ہے۔

۷۴۔۷۵۔ دانشور اقبال، صفحات ۲۱، ۸۳

۷۶۔ فکر روشن، صفحہ ۸۷

۷۷۔ دانشور اقبال، صفحہ ۸

۷۸۔ فکر روشن، صفحہ ۹۰۔ سرور کے اس الزام کے جائزے کے لیے دیکھیے، عنوان ''تخلیقِ پاکستان

انگریز کی چال تھی‘‘-کتابِ چہارم۔

۷۹۔ مثال کے طور پر دیکھیے: دانشورِ اقبال، صفحات ۹، ۲۳، ۱۱۳فکر روشن، صفحہ ۲۵ نیز اقبال ایک مسلم سیاسی مفکر، مصنفہ پروفیسر مشیر الحق، تعارف، صفحہ ط

۸۰۔ اس اعتراض کو ’’تصوّرِ پاکستان‘‘ میں زیر بحث لایا گیا ہے۔

۸۱۔ ہندوستان میں اقبالیات، صفحہ ۱۷

۸۲۔ فکر روشن، صفحہ ۸۴

۸۳۔ محبِ وطن اقبال، صفحات ۴۰، ۱۴۵، ۱۴۶

برنی کے موقف کا جائزہ ’’تصوّرِ پاکستان‘‘ میں لیا گیا ہے۔ ہندوستان میں اقبال کی بحالی کے ضمن میں ڈاکٹر عبدالمغنی نے لکھا ہے کہ پورا مشرق اقبال کو عصر حاضر کا سب سے بڑا شاعر سمجھتا ہے اس لیے وہ ہندوستان میں کسی بحالی کے محتاج نہیں ہیں۔(تنویرِ اقبال، صفحہ ۲۸۷)

۸۴تا۸۷۔ اقبال ایک مسلم سیاسی مفکر، (i) تعارف (ii) صفحات (بالترتیب) ۸۰، ۱۰، ۱۴۔۱۳، ۴۳۔۴۸

۸۸۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ’’اقبال جادوگر ہندی نژاد‘‘، صفحات ۱۰۱۔۱۰۲۔

۸۹۔ کتاب مذکور، صفحہ ۹۔ ان اعتراضات کے جائزے کے لیے دیکھیے، تضادِ فکر و عمل-کتابِ سوم۔

۹۰۔ ایضاً، صفحہ ۴۵۔ جائزے کے لیے دیکھیے ’’معاشقے اور رنگ رلیاں‘‘-کتابِ سوم۔

۹۱۔ اقبال شرع کے ماہر نہیں تھے۔ یہ سوال اُٹھانے کا مقصد کیا ہوسکتا ہے؟ اقبال نے کسی دینی ادارے میں مولویوں والا نصاب نہیں پڑھا تھا تاہم مولویوں سمیت وہ دنیا بھر کے مسلمانوں کے فکری راہ نما ہیں۔ اسلام پر ان کی گہری نظر تھی اور اسلامی شریعت سے بھی خوب آگاہ تھے۔

’’اقبال فلسفی نہیں تھے‘‘ کو فکری تشکیل میں زیر بحث لایا گیا ہے۔ اقبال کی عملی سیاست پر ’’تصوّرِ پاکستان‘‘ میں روشنی ڈالی گئی ہے۔

۹۲۔ ایضاً، صفحات ۷۷، ۹۳ تا ۹۹۔ جائزے کے لیے دیکھیے ’’انگریز دوستی‘‘، ’’سر کا خطاب‘‘ - کتابِ سوم۔

۹۳۔ ایضاً، صفحہ ۹۳۔ جائزے کے لیے دیکھیے ’’انگریز دوستی‘‘ - کتابِ سوم۔

۹۴۔ ایضاً، صفحات ۱۵۔۱۶، جائزے کے لیے دیکھیے ’’ہندوستان کے اندر مسلم صوبہ‘‘-کتابِ چہارم۔

۹۵۔ رموزِ اقبال مرتبہ ظفر اوگانوی، صفحات ۹۔۱۰۔

۹۶۔ مطالعۂ اقبال، مقالاتِ اقبال سیمینار منعقدہ لکھنؤ، ۱۹۷۸ء، صفحات ۱۲۲ تا ۱۳۳

تضاد کے الزام کا جائزہ ’’کیا اقبال کے ہاں تضاد ہے؟‘‘ کے زیرعنوان کتابِ دوم ملاحظہ کیجیے۔

۹۷۔ چراغ محمد مرتّبہ قاضی محمد زاہد الحسینی ،صفحہ ۴۵۷

۹۸۔ الرشید، مدنی و اقبال نمبر ،صفحہ ۲۵۶

۹۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ۔ڈاکٹر صفدر محمود کا مضمون ''تحریک پاکستان میں غفار خان کا کردار'' مشمولہ ''جنگ'' مورخہ ۱۹ فروری ۱۹۹۸ء

۱۰۰۔ شریف الدین پیرزادہ کے علاوہ چودھری خلیق الزمان نے بھی ایسا ہی کیا۔ انھوں نے چودھری رحمت علی کو تصوّرِ پاکستان کا خالق قرار دیا، شاید چودھراہٹ کی عصبیت نے اس پر آمادہ کیا ہو۔اشتیاق حسین قریشی نے بھی علاّمہ اقبال کو تصوّرِ پاکستان پیش کرنے والوں میں سے ایک لکھا اور اصل حقیقت پر پردہ ڈال دیا۔اس پر ڈاکٹر جاوید اقبال نے عمدہ تبصرہ کیا ہے۔(زندہ رُود،صفحات ۳۸۷۔۳۸۸)

۱۰۱۔ اصفہانی کا مؤقف غلط اور افسوسناک ہے۔اس مؤقف پر ڈاکٹر جاوید اقبال کے تبصرے کے لیے دیکھیے، زندہ رُود، صفحہ ۳۸۹ ۔ ان غلط بیانیوں کے جائزے کے لیے دیکھیے عنوانات (i) تقسیم ہند کی تجویز پہلے دوسروں نے پیش کی (ii) پاکستان کے اوّلین محرک: چودھری رحمت علی- کتاب چہارم۔

۱۰۲۔ غلام مصطفیٰ شاہ، ''سندھ کوارٹرلی'' کے مدیر اور ناشر رہے ہیں۔ لکھتے ہیں کہ ''اقبال صحیح معنوں میں ایک فاشسٹ تھا اور اپنے اُستاد نیٹشے کی طرح پاگل'' (سندھ کواٹرلی، جلد ۱۰، شمارہ ۲۵) ''فحش، اوباش اور شہوت پرست اقبال کا سندھ کے اسلام سے کوئی تعلق نہیں'' (سندھ کواٹرلی، ۸۹، ۱۹۸۷ء) ''قائداعظم اور علاّمہ اقبال کی عظمت اوپری عظمت تھی''۔(ایضاً جلد ۶، شمارہ ۳) ''پاکستانی معاشرے میں ابتدا ہی سے بعض سماجی کمزوریاں اور خامیاں موجود تھیں۔اتنے بہت سے مختلف اور متضاد مفادات، نیتوں اور مقاصد کو آسانی جوڑے رکھنے کے لیے اسلام ایک بہت کمزور دھاگا تھا''۔(ایضاً جلد ۵، شمارہ ۴)

۱۰۳۔ وفاقی وزارت کا منصب ملنے کے بعد غلام مصطفیٰ شاہ کے بیانات اخباروں اور رسالوں میں زیر بحث آئے۔مثلاً دیکھیے ''جنگ'' ۱۳ جون ۱۹۸۹ء ''نوائے وقت'' ۲۵ جون، ۳ جولائی، ۸ اور ۱۸/ اگست ۱۹۸۹ء ''زندگی'' ۲۳ تا ۲۹ جون، ۷ تا ۱۳ جولائی ۱۹۸۹ء بالآخر، غلام مصطفے شاہ نے کراچی میں ''میٹ دی پریس'' پروگرام میں بظاہر بدلی ہوئی باتیں کیں۔(دیکھیے روزنامہ مساوات مورخہ ۱۲ نومبر ۱۹۸۹ء) ان کے بیان کا خیر مقدم کیا گیا۔(''امروز'' مورخہ ۱۲ نومبر، ''جنگ'' ۱۳ نومبر ۱۹۸۹ء)

☆......☆......☆

چھٹا باب

مسلکی شدّت پسند مولوی

سنی شیعہ اختلاف وافتراق صدیوں سے موجود ہے لیکن بیسویں صدی کے اواخر میں اہلِ تشیّع اور اہل سنت کے انتہا پسند عناصر کی ایک دوسرے کے خلاف تنظیم سازی اور مہم جوئی نے پاکستان کو خارجی طور پر بدنام کیا اور داخلی اعتبار سے ضعف پہنچایا۔ ایسے میں باہر کی اسلام دشمن قوتیں کُھل کھیلتی ہیں اور جواُن کا آلہٗ کار بن سکے، اس سے دہشت گردی اور تخریب کاری کراتی ہیں۔ اس صورت حال کا ادراک کر کے اقبال نے، خضر کی زبان سے، کہا تھا: اے گرفتارِ ابوبکرؓ و علیؓ ہشیار باش۔[۱]

دیو بندی بریلوی چپقلش بھی معلوم ومعروف ہے۔ ایک فرق واختلاف سُنیوں اور وہابیوں کا ہے۔ ہر فرقے کے کٹر مولوی صرف اپنے فرقے کو حقیقی اسلام کا آئینہ دار خیال کرتے ہیں اور دوسرے فرقوں کے خلاف ان کے جذبات، غیر مسلموں کے خلاف جذبات سے زیادہ شدید ہوتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک فرقہ پرستی مسلمانوں کی کامیابی کی راہ میں ایک رکاوٹ ہے:

فرقہ بندی ہے کہیں، اور کہیں ذاتیں ہیں!
کیا زمانے میں پنپنے کی یہی باتیں ہیں؟[۲]

ہر فرقے کے تنگ نظر اور متعصّب مولوی اُسی رائے کا احترام کرتے ہیں جو ان کے تعصّبات کی آئینہ دار ہو۔ اگر کوئی مخالف فرقے کی حمایت، معقولیت کی بنا پر بھی، کرے تو قابلِ گردن زدنی ٹھہرتا ہے۔ اقبال دیو بندی اور بریلوی تو قطعاً نہیں تھے البتہ سنی اور حنفی ضرور تھے لیکن فرقہ پرستی سے بلند تر تھے، چنانچہ انھیں اہلِ تشیّع اور وہابیوں سے کوئی کدورت نہیں تھی۔ وہ فرقوں سے قطع نظر، مسلمانوں کو بحیثیت مجموعی، نشأۃِ ثانیہ کی شاہراہ پر لانا

چاہتے تھے لیکن تنگ نظر اور فرقہ پرست مولویوں نے ان کے پیغام کو قبول کرنا تو کجا، بسا اوقات اقبال کو شدید اعتراضات کا ہدف بنایا۔ ابتدا ایک بریلوی مولوی نے کفر کے فتوے سے کی۔

حجاز پر سعودی حکومت قائم ہوئی تو اس نے وہابی مسلک کے مطابق بدعات کے خلاف ایک بڑی مہم کا آغاز کیا۔ تطہیرِ حجاز کی اس کارروائی سے بریلوی فرقہ بہت سیخ پا ہوا۔ اس کے نزدیک صورت حال کا مداوا یہ تھا کہ حجاز کا نظامِ حکومت سابق خلیفۃ المسلمین کے حوالے کر دیا جائے۔ ۱۹۲۴ء کے آخر میں ''مسلم آؤٹ لک'' کے نمائندے نے اس تجویز کے بارے میں اقبال کی رائے دریافت کی۔ اقبال نے کہا کہ ''حجاز اس وقت عملاً وہابیوں کے قبضے میں ہے۔ اگر اس حالت میں سابق خلیفۃ المسلمین کو حاکمِ حجاز بنانے کی کوشش کی گئی تو اندیشہ ہے کہ مسلمانوں کے ان دو فرقوں (وہابیوں اور سنیوں) میں سخت کشمکش شروع ہو جائے گی...... میں حجاز کی موجودہ صورت حال سے پورے طور پر مطمئن ہوں۔''[۳] اقبال کا یہ مؤقف بریلوی فرقہ پرستوں کو ناگوار گزرا اور مسجد وزیر خان کے خطیب، مولوی دیدار علی، نے اقبال کے خلاف کفر کا فتویٰ صادر کر دیا۔

اقبال کی اسلامی خدمات کا معترف پورا عالم اسلام ہے اور پاکستان میں خاص طور پر اقبال کے حق میں ایک عمومی اتفاقِ رائے (Consensus) موجود ہے لیکن کٹر فرقہ پرست اور تنگ نظر مولوی اب تک مخالفتِ اقبال سے باز نہیں آئے۔ اقبال کے نزدیک مسلم عوام کا استحصال بادشاہوں اور جاگیرداروں کے علاوہ مولویوں اور پیروں نے بھی کیا ہے۔[۴] یہ بات بعض مولویوں اور پیروں خصوصاً مولوی پیروں کو بری لگتی ہے۔ تصوف دیوبندیوں کے ہاں بھی ہے لیکن بریلویوں کے ہاں پیر پرستی کا رجحان غالب ہے۔ اقبال عجمی تصوف کے علاوہ نام نہاد پیروں اور ''مرشدانِ خود بیں'' کو بھی تنقید کی زد پر لاتے ہیں۔ اقبال کے پیش نظر اصلاح اور تعمیرِ نو ہوتی ہے لیکن یہ صاحبان خود کو مصلح اور دینِ اسلام کا اجارہ دار تصوّر کرتے ہیں اور اقبال کو گرانے کی کوشش کرتے ہیں۔

۱۹۷۳ء میں بریڈفورڈ سے ایک کتابچہ بشکل فتویٰ شائع کیا گیا، جس میں اقبال

کے خلاف بیسیوں ناروا اعتراضات ہیں۔ معترض بریلوی مسلک کا تنگ نظر اور نیم خواندہ مولوی ہے جو صاف اُردو نہیں لکھ سکتا۔ موصوف کی بڑی شکایت یہ ہے کہ علاّمہ اقبال نے وہابی علما کی تحسین کی ہے جبکہ حضرت گولڑوی اور مجدد بریلوی کو نظر انداز کیا ہے۔[۵]

۲

بعض دیوبندی علما نے بھی اقبال کے ساتھ ظلم روا رکھا ہے۔ ان میں مولانا حسین احمد مدنی کے شاگرد اور ارادت مند نمایاں ہیں۔ یہ صاحبان ان دیوبندی علمائے کرام کو بھی تنقید کا نشانہ بناتے رہے ہیں جو تحریک پاکستان کے حامی تھے۔ مولانا مدنی کے پرجوش پیروکار اگر ان کی ہندی قومیّت اور کانگرس کی حمایت کو ''اجتہادی غلطی'' ہی سمجھ کر تسلیم کر لیتے تو ایک ناخوشگوار اور تکلیف دہ باب کا خاتمہ ہو جاتا۔ افسوس ہے کہ اب تک ایسا نہیں ہو سکا۔ ''عصبیتِ شیخ'' نے فرقہ پرستی کی شکل اختیار کر لی ہے۔

علاّمہ عنایت اللہ مشرقی بھی اقبال کے شدید معترضین میں سے ایک تھے۔ وہ خاکسار تحریک کے ذریعے پورے ہندوستان پر حکمرانی کا منصوبہ رکھتے تھے۔ مولانا مدنی ایک انتہا پر تھے کہ ہندی متحدہ قومیّت کی حمایت کر کے کانگرس کی تقویت کا باعث بن رہے تھے اور اگر برصغیر کے مسلمان ان کے پیچھے چلتے تو ہندوؤں کے زیر تسلط آ جاتے۔ دوسری انتہا پر علاّمہ مشرقی تھے۔ وہ ہندوؤں کو، ماضی کی طرح، مسلمانوں کا محکوم بنانا چاہتے تھے۔ دونوں نے اقبال اور پاکستان کی مخالفت کی لیکن دونوں ناکام ہوئے۔ دونوں کے پیروکار اب ایک ایک فرقے کی حیثیت سے مخالفتِ اقبال کو جاری رکھے ہوئے ہیں۔[۶]

۳

متعصب اور فرقہ پرست شیعہ مولویوں نے بھی اقبال شکنی کی کوششیں کی ہیں۔ اس کی بدترین مثال مولانا برکت علی گوشہ نشین کی ایک کتاب اور تین کتابچے ہیں۔ گوشہ نشین کے اعتراضات تکلیف دہ، اشتعال انگیز اور لغو ہیں۔[۷]

علاّمہ اقبال نے اہلِ بیت کرامؓ کے اوصاف کے حوالے سے اور واقعۂ کربلا کو شعری علامتی پیکر کی شکل دے کر عظیم حقائق بیان کیے ہیں۔ بریلوی اس سے مطمئن ہیں اور

اہلِ تشیّع اس کے قدر دان ہیں۔ اقبال کی مقبولیت جملہ مسالک اور فرقوں کے مسلمانوں میں ہے۔ ناروا اعتراضات تنگ نظر فرقہ پرستوں نے کیے ہیں۔ بلند مرتبہ علما نے علاّمہ اقبال کو زبردست خراجِ تحسین پیش کیا ہے۔ ان میں اہلِ سنت میں سے سید سلیمان ندوی، سید ابوالاعلیٰ مودودی، مولانا ابوالحسن ندوی اور ڈاکٹر اسرار احمد شامل ہیں۔ اہل تشیّع میں ڈاکٹر علی شریعتی اور سید علی خامنائی کے نام بہت نمایاں ہیں۔ خامنائی اقبال کو ''مشرق کا بلند ستارہ'' قرار دیتے ہیں۔[۸] جبکہ علی شریعتی کے نزدیک اقبال ''علی گونہ'' ہیں۔[۹] یہ وہ بلند ترین مقام ہے جو کوئی شیعہ عالم کسی کو دے سکتا ہے، تاہم نچلی سطح پر دیکھیں تو متعصب فرقہ پرست اقبال شکنی کی مہم میں مصروف دکھائی دیتے ہیں۔ کراچی یونیورسٹی کے سبط شبر زیدی کا ایک کتابچہ ''اقبال کا پوسٹ مارٹم'' کے نام سے شائع ہوا ہے۔ موصوف نے ''سر'' کے خطاب پر اعتراض کیا ہے۔ اقبال کے ''شاعر مشرق'' ہونے سے اس لیے انکار کیا ہے کہ اقبال نے ''پرہیز'' کے لفظ کو مؤنث استعمال کیا ہے۔ ان کے نزدیک اقبال کو تصوّرِ پاکستان کا خالق سمجھنا بھی غلط ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ مسلم ریاست کا تصوّر اس سے پہلے کئی شخصیات پیش کر چکی تھیں۔ کچھ اور اعتراضات بھی کیے ہیں۔ زیدی کی اصلی شکایت یہ ہے کہ اقبال حضرت عیسیٰ کی آمدِ ثانی اور امام مہدی کے آنے کا جو عقیدہ ہے اسے نہیں مانتے۔[۱۰]

۴

مسلکی کٹر پن کے حامل اور جامد قسم کے مولوی اس زعم میں مبتلا ہیں کہ جس طرح علاج کرنا ایک ڈاکٹر کا کام ہے اسی طرح مذہبی امور پر ان کا اجارہ ہے۔ وہ ایک دوسرے کی مٹی پلید کرتے ہیں اور دینی معاملات میں ''غیر علما'' کی مداخلت برداشت نہیں کرتے۔ اس میں شک نہیں کہ وضو، نماز، روزہ اور قربانی کے مسائل سے نیم خواندہ مولوی بھی واقف ہوتے ہیں اور اس طرح کی عوامی ضروریات وہی پورا کرتے ہیں۔ اسلامی زندگی کے لیے یہ امور اہمیت رکھتے ہیں لیکن اسلام یہی کچھ نہیں ہے۔ اسلام اجتماعی سیاسی، قانونی، معاشی اور انفرادی وملّی زندگی کے جملہ معاملات کا احاطہ کرتا ہے۔ اسلام میں پاپائیت نہیں ہے۔ قومی تعمیرِ نو، ملّی نشأۃِ ثانیہ، تفہیمِ قرآن وحدیث، اسلام کے عدلِ اجتماعی اور نظامِ حکمرانی اور

اسلام کے ہمہ گیر انسانی پہلوؤں کی نشاندہی پر پیشہ ور مولویوں کا اجارہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ ان کی زندگیوں کا بیشتر حصہ دوسرے مسالک کے توڑ میں صرف ہو جاتا ہے۔ اگر وہ سب مسالک کو ایک ہی چمن کے مختلف رنگوں کے پھول تصوّر کریں اور بنیادی مشترکہ امور پر زور دیں تو مسلم معاشرہ اخوّت سے بہرہ ور ہو سکتا ہے۔ اقبال کی فکری راہ نمائی کو قبول کرنے کے ضمن ان کے ابھی تک جو تحفظات ہیں، ان سے باہر آ کر وہ مسلم نشاۃ ثانیہ میں اہم کردار ادا کر سکتے ہیں۔

حوالے اور حواشی

۱۔۲۔ دیکھیے ''بانگ درا'' کی نظمیں (i) خضر راہ (ii) جواب شکوہ

۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، گفتارِ اقبال، صفحات ۱۰ تا ۱۲

۴۔ مثلاً اقبال کہتے ہیں:

باقی نہ رہی تیری وہ آئینہ ضمیری!

اے کشتۂ سلطانی و ملّائی و پیری! (آوازِ غیب - ارمغانِ حجاز)

۵۔ صاحبزادہ اقتدار احمد خان بدایونی، نعیمی، قادری بریڈ فورڈ (انگلستان) کی ایک مسجد کے خطیب تھے۔ فرقہ پرستی کا جنون برِّصغیر سے ساتھ لے کر گئے۔ ان جیسے لوگوں نے وہاں بھی فرقہ پرستی کا بازار گرم کر رکھا ہے۔

۶۔ مولانا مدنی اور ان کے کٹر پیروکاروں کا ذکر گزشتہ اوراق میں ''ہندی قوم پرست مسلمان'' کے زیرِ عنوان ہوا ہے۔ علاّمہ مشرقی کا ذکر کچھ آگے ''حاسدین اور طالبانِ شہرت'' کے زیرِ عنوان آ رہا ہے۔

۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ''اقبال دشمنی ایک مطالعہ'' باب سوم، باب چہارم، باب پنجم

۸۔ دیکھیے ''مشرق کا بلند ستارہ'' سیدّ علی خامنہ ای

۹۔ دیکھیے، کبیر احمد جائسی کا مضمون ''عصرِ حاضر کے ایران میں اقبال کی معنویت'' مشمولہ ''اقبالیات ۲'' اقبال انسٹی ٹیوٹ، سری نگر۔

۱۰۔ سبطِ شبّر زیدی کی تحریر حسب ذیل ہے:

اقبال نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آمد ثانی اور حضرت امام مہدی علیہ السلام کے آنے کا جو عقیدہ ہے اسے عیسائی خرافات قرار دیا ہے۔ چنانچہ ان کا کہنا تھا کہ ''یہ دونوں چیزیں نو مسلم عیسائیوں کی بدولت اسلامی عقائد میں داخل ہو گئیں''۔ ان کا مزید کہنا تھا کہ ''مسلمان عام طور پر مسیحؑ کی آمد ثانی کے منتظر ہیں...... میں اس کا قائل نہیں''۔ اس قسم کے نظریات قادیانی افراد کے ہیں۔

سبطِ شبّر زیدی نے اپنے نام کے ساتھ ''پروفیسر اور مولانا'' کے الفاظ لکھے ہیں۔ کتابچے میں ایک جگہ ''علاّمہ'' کا لفظ بھی درج ہے۔ اس کے باوجود تنگ نظری اور تعصب کا یہ حال ہے کہ مذکورہ دو نظریات کو قادیانی افراد سے منسوب کیا ہے۔ جبکہ قادیانیت کی عمارت ''مسیح موعود'' کے عقیدے پر کھڑی ہے اور اقبال نے اس عمارت کی بنیاد ہی کو مسمار کر دیا ہے۔

ساتواں باب

اشتراکی اور دہریے

برّصغیر میں، ترقی پسند تحریک کے آغاز وفروغ کے دوران، اقبال کو منہدم کرنے کی باقاعدہ کوششیں کی گئیں۔ اقبال کی زندگی ہی میں اس مہم کا آغاز ہو گیا تھا۔ احمد علی، اختر حسین رائے پوری اور سبطِ حسن نے معترضانہ مضامین شائع کیے۔ احمد علی نے لکھا کہ اقبال کی شاعری خیالی ہے۔ ناممکن اور بے معنی پان اسلامزم کی دعوت دیتی ہے۔ بیماروں کی طرح زندگی سے گریز کرتی ہے۔ بے عملی کی طرف کھینچتی ہے اور رجعت پسندانہ ہے۔[۱] اختر حسین رائے پوری نے اقبال کو فاشزم کا ترجمان کہا۔ مزید لکھا کہ اقبال کی، ملوکیت اور سرمایہ داری کے خلاف، دشمنی یونہی سی ہے۔ اقبال جمہور کو حقیر سمجھتا ہے اور مزدوروں کی حکومت کو چنداں پسند نہیں کرتا۔[۲] سبط حسن نے دعویٰ کیا کہ اقبال ماضی کا پجاری ہے۔ اس کے پیغام پر فلسفۂ خودی حاوی ہے جو اس کا اپنا نہیں ہے۔ اقبال فاشسٹ اور اقتدار پرست ہے۔ تصورِ شاہین مسولینی سے ملاقات کا نتیجہ تھا۔[۳]

اگلی دہائی میں علاّمہ اقبال کے جو اشتراکی معترضین منظرِ عام پر آئے، ان میں احتشام حسین، کانٹ ویل سمتھ اور مجنوں گورکھ پوری شامل ہیں۔ احتشام حسین کے مضامین ''روحِ اقبال پر ایک نظر'' ۱۹۴۲ء میں، ''اقبال بحیثیت شاعر اور فلسفی'' ۱۹۴۴ء میں اور ''اقبال، رجائیت کا مسئلہ'' ۱۹۵۱ء میں منظرِ عام پر آئے۔ پہلے دو مضامین ''روایت اور بغاوت'' میں اور تیسرا مضمون ''تنقید اور عملی تنقید'' میں شامل ہے۔ احتشام حسین لکھتے ہیں کہ اقبال نے مستحسن اور قابلِ عمل پیغام نہیں دیا۔ ان کے ہاں بے یقینی موجود ہے۔ انھیں عوام پر اعتماد نہیں۔ متصادم ومتضاد طاقتوں کا جائزہ نہیں لیا۔ فرد کا تعلق جماعت سے اور حکومت کا عوام سے واضح نہیں کیا۔ سماج کی اندرونی کشمکش کے حل پر زور نہیں دیا۔[۴]

احتشام حسین نے علاّمہ اقبال کی تحسین بھی کی ہے۔ اس اعتبار سے، ان کے ہاں یک رخا پن نہیں ہے۔ تنقیص و تحسین پر ایک ساتھ نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ احتشام کے نزدیک اقبال بہت کچھ تھے، اگر کمی تھی تو یہی تھی کہ اشتراکی نہیں تھے۔ یہی مذکورہ اعتراضات کا پس منظر ہے۔ احتشام حسین نے اقبال پر متعدد اعتراضات اور بھی کیے ہیں۔ مثلاً اقبال شاعرِ اسلام ہیں اس لیے ان کا پیغام محدود ہے۔ اقبال تصوّر پرست ہیں۔ ان کے ہاں تضاد ہے اور نظریہ و عمل کا افتراق بھی اور وہ شاہ پرستی میں مبتلا تھے۔[5]

ولفریڈ کانٹ ویل سمتھ (Wilfred Cant Well Smith) کی اسلام پر پہلی کتاب (Modern Islam in India) ۱۹۴۳ء میں لاہور سے شائع ہوئی۔ دوسرا، اضافہ شدہ ایڈیشن، لندن سے ۱۹۴۶ء میں شائع ہوا۔ اسی ایڈیشن پر مبنی شیخ محمد اشرف نے یہ کتاب ۱۹۶۹ء میں لاہور سے شائع کی۔[6] اس کتاب میں علاّمہ اقبال پر متعدد اعتراضات ہیں اور اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں خاصی غلط فہمیاں پھیلائی گئی ہیں۔ اسلام پر سمتھ کی دوسری کتاب، ۱۹۵۹ء میں، Islam in Modern History کے نام سے نیویارک میں چھپی۔ اس میں سمتھ نے اعتراف کیا ہے کہ پہلی کتاب میں متعدد خامیاں ہیں۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ اسلام کو اس نے پوری طرح نہیں سمجھا تھا۔ یہ بھی لکھا ہے کہ موجودہ مطالعے میں اسلام کے نظریاتی اور اخلاقی عناصر کی، حتی الوسع، تصحیح کر دی گئی ہے۔[7]

سمتھ نے اسلام (اور اقبال) کے بارے میں، پہلی کتاب میں، جو کچھ غلط لکھا تھا وہ ہندوستانی ترقی پسندوں کی تحریروں میں راہ پا گیا۔[8] دوسری کتاب میں بھی اسلام فہمی اور اقبال شناسی کا رخ درست نہیں ہے۔ سمتھ کے نزدیک صحیح اور سچی اسلامی ریاست غیر مذہبی (secular) ہوتی ہے اور پاکستان کی ترقی و خوشحالی کا راز لادینیت (secularism) میں ہے۔[9] ''ماڈرن اسلام ان انڈیا''، میں بالواسطہ طور پر، اسلام کو خلافت راشدہ کے اختتام تک اشتراکی کہا تھا۔[10] اسلام کو لادینی اور اشتراکی کہنا ایسی باتیں ہیں جن سے کوئی مسلمان اتفاق نہیں کر سکتا۔ سمتھ کے نزدیک ترقی پسند (اشتراکی ذہن رکھنے والے) مسلمان مذہبی نہیں لیکن اچھے ہیں اور رجعت پسند (راسخ العقیدہ) مسلمان مذہبی ہیں لیکن اچھے نہیں۔[11]

گویا اشتراکی ہونا مسلمان ہونے سے بہتر ہے جبکہ خلفائے راشدین اشتراکی نہیں راسخ العقیدہ مسلمان تھے۔ سمتھ نے اقبال کی فکری و وجدانی وحدت کو ترقی پسند اور رجعت پسند دو خانوں میں تقسیم کر کے تضاد کا مرتکب قرار دیا ہے جبکہ اقبال کی سوچ اسلامی ہے۔ سمتھ، ہر حال میں، اشتراکیت کا فروغ چاہتا ہے۔ اس مقصد کے تحت اقبال کو اشتراکی ظاہر کیا ہے۔ لیکن اقبال کا تصوّرِ خودی اشتراکی معاشرے میں پنپ نہیں سکتا اور سمتھ کو اس بات کا احساس ہے۔ چنانچہ لکھا ہے کہ اقبال کا مثالی معاشرہ توانا شخصیتوں پر مشتمل ہوگا۔ یہ بات اقبال کی دلچسپی کا محور تھی، لیکن چونکہ اقبال سماجیات سے شغف نہ رکھتے تھے اس لیے وہ یہ نہ سمجھ سکے کہ معاشرے کی ساخت اپنے افراد کے کردار کو کیسے متاثر کرتی ہے۔[۱۲]

سمتھ، اقبال کے بارے میں پہلے ایک غلط دعویٰ کرتا ہے۔ جب اقبال اس دعوے پر پورا نہیں اُترتے تو تضاد کا الزام عائد کر دیتا ہے۔ اقبال کو اشتراکی ظاہر کرنے کے علاوہ ایک جدید اسلام کا بانی بھی قرار دیا ہے۔ اقبال چونکہ کسی ایسے اسلام پر یقین نہیں رکھتے اس لیے سمتھ معترض ہوتا ہے کہ اقبال میں تضاد ہے۔[۱۳] سمتھ خدا کا منکر اور مذہب کا مخالف ہے۔[۱۴] اس کے نزدیک اقبال بھی ماورا خدا کا منکر ہے اور صرف سریانی خدا کا قائل ہے۔[۱۵] اقبال سے یہ غلط مؤقف منسوب کر کے سمتھ نے غلط نتائج اخذ کیے ہیں۔ اس کا دعویٰ ہے کہ کمیونسٹ پارٹی اور جملہ اشتراکیوں کی طرح اقبال روایتی مذہب پر حملہ آور ہوتے ہیں۔[۱۶] سمتھ نے اس طرح اقبال کو مخالفِ مذہب اور اشتراکیوں کا ہم نوا ظاہر کیا ہے۔ سمتھ نے اشتراکی عینک لگا کر اقبال کو دیکھا ہے اور جب اسلام کے علمبردار کی حیثیت سے اقبال، دوسرے ازموں سمیت، کمیونزم کے بت کو بھی توڑ دیتے ہیں تو سمتھ، دوسرے سرکردہ اشتراکیوں کی طرح، اقبال پر تضاد کا الزام عائد کرتا ہے اور انھیں منہدم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

سمتھ لکھتا ہے کہ اقبال فاشسٹ ہیں۔ (تضاد کی طرح فاشیت کا اعتراض بار بار دُہرایا ہے۔[۱۷]) فرقہ پرست ہیں۔[۱۸] عمرانیات سے بے بہرہ ہیں۔[۱۹] ان کا تجویز کردہ راستہ مبہم ہے۔[۲۰] عورت کے معاملے میں خاص طور پر رجعت پسند ہیں۔[۲۱] ان کا فکر

مغربی مآخذ پر مبنی ہے اور نیٹشے نیز برگسان کے تصوّرات کو اسلامی رنگ دے دیا ہے۔[۲۲] علاّمہ اقبال کے خلاف سمتھ کی تیار کردہ فردِ جرم میں یہ امور بھی شامل ہیں کہ اپنے ارتقائی فلسفے کے باوجود اقبال کا ختم نبوت پر یقین ہے اور وہ احمدیوں کو غیر مسلم قرار دینے کے لیے حکومتی اقدام کے خواہاں ہیں۔[۲۳] اسلام کو متحرک قوت قرار دینے کے باوجود اقبال، عملاً، نام نہاد مسلمانوں کے لیے، جو مسلمان گھروں میں پیدا ہو گئے، الگ ریاست کا مطالبہ کرتے ہیں۔[۲۴] وہ عورت کو محکوم اور پاک رکھنا چاہتے ہیں۔[۲۵] عورت کو پاک رکھنے کا ذکر پہلے کیا ہے۔ سمتھ کے نزدیک یہ بات شاید زیادہ قابل اعتراض ہے۔

مجنوں گورکھ پوری نے، اقبال پر سمتھ سمیت دوسرے اشتراکیوں کے اعتراضات کو دُہرانے کے علاوہ ان میں وسعت بھی پیدا کی ہے۔ ''اقبال۔ اجمالی جائزہ'' میں لکھتے ہیں کہ اقبال تناقضات کا شکار ہیں۔ ان کی شاعری میں ایک سے زیادہ مایوس کن موڑ ہیں۔ وہ مذہب وملت کے تنگ دائرے میں پھنس گئے۔ اقبال اس حقیقت سے تجاہل برت گئے کہ آفاقیت میں مسلم اور غیر مسلم کی تمیز نہیں ہے۔ سمجھ نہیں آتی کہ اقبال کو ترقی پسند قرار دیا جائے یا رجعت پسند۔ عشق مردِ مومن کا اجارہ کیونکر ہو سکتا ہے اور اسے پیغامِ ملّی کا سنگِ بنیاد بنانا کہاں کی دانائی ہے؟ اقبال نئے نظام کے اصول واسالیب کا فیصلہ نہیں کر پاتے۔ اقبال کے ہاں ماورائیت اور فراریت ہے۔ حجازیت سے زیادہ خطرناک میلان اقبال کے ہاں عقابیت کا ہے جو ایک قسم کی فاشیّت ہے۔[۲۶]

۲

آزادی کے بعد، بھارت میں، علی سردار جعفری کی کتاب ''ترقی پسند ادب'' اور پاکستان میں علی عباس جلالپوری کی تصنیف ''اقبال کا علم کلام'' اقبال پر اشتراکیوں کے اعتراضات کا عروج وکمال ہیں۔ ''ترقی پسند ادب'' ۱۹۵۳ء میں شائع ہوئی۔ یہ وہ دور تھا جب بھارت میں، ویسے بھی، علاّمہ اقبال کی حمایت مشکل جبکہ مخالفت آسان اور پسندیدہ تھی۔ جلالپوری کے مضامین، سلسلہ وار، سہ ماہی، 'ادبی دنیا'، میں ۱۹۶۰ء سے ۱۹۶۴ء تک شائع ہوتے رہے۔ ''اقبال کا علم کلام'' کے عنوان سے کتاب ۱۹۷۲ء میں شائع ہوئی۔

علی عباس جلالپوری، نظریاتی اعتبار سے ملحد اور اشتراکی ہیں۔[۲۷] ان کے نزدیک کسی خدا سے رشتہ قائم کرنے کی بجائے مسرت وطمانیت کا حصول اسی کرہ ارض میں تلاش کیا جانا چاہیے۔[۲۸] جلالپوری نے بظاہر ٹھوس علمی بنیادوں پر انہدامِ اقبال پر کام کیا اور اکثر اشتراکیوں کے برعکس اور اشتراکی روس کا انہدام دیکھنے کے باوجود، وفات تک، اپنا مؤقف تبدیل نہ کیا۔

سردار جعفری نے، اپنے پیشروؤں کی طرح، اقبال پر تضاد، فاشیت اور ماضی پرستی کے الزامات کو دہرایا ہے۔ لکھتے ہیں کہ اقبال کی سامراج دشمنی اور احیائیت ساتھ ساتھ چلتی ہیں۔[۲۹] ان کی شاعری میں زندگی بخش اور زہریلے رجحانات پیوست ہوگئے ہیں۔[۳۰] اقبال انقلاب کی دعوت بھی دیتے ہیں اور انقلاب سے گھبراتے بھی ہیں۔[۳۱] انھوں نے بعض تصوّرات ڈارون، مارکس اور لینن سے مستعار لیے۔[۳۲] تصوّرِ خودی کی بنیاد ہیگل کی جدلیت پر ہے۔[۳۳] خودی بورژوا خصوصیات کی حامل ہے اور فلسفہ فاشسٹ ڈکٹیٹر شپ کا روپ دھار لیتا ہے۔ اقبال اپنے شاہین کو تیمور، ابدالی، نپولین اور مسولینی کی شکل میں دیکھتے ہیں۔[۳۴] تضاد کی وجہ سے اقبال کی شاعری کہیں بہت بلند اور کہیں بے انتہا پست ہے۔[۳۵] سمتھ کے حوالے سے لکھا ہے کہ اقبال مطالبۂ پاکستان کے حامی نہیں رہ گئے تھے لیکن مذہبی بنیاد پر، ہندوستان کی تقسیم کا مطالبہ کرکے، اقبال نے آگ پر تیل چھڑک دیا تھا اور شعلے کافی بلند ہو چکے تھے۔[۳۶]

یہ بات واضح ہے کہ اشتراکی حضرات، تصوّراتِ اقبال کو، ماسوا سامراج دشمنی کے، اپنے مقاصد کے منافی سمجھ کر ہی اقبال شکنی کے درپے رہے ہیں۔ خودی، درویشی، اسلامی نشاۃِ ثانیہ اور اسلامی شریعت سے لگاؤ ان کے نزدیک بیکار چیزیں ہیں۔ سردار جعفری لکھتے ہیں:

> ظاہر ہے کہ یہ درویشی اور قلندری، شاہین اور انفرادیت پسندی، تجدیدِ مذہب اور احیائیت اور تصوف ہمارے کام کی چیزیں نہیں ہیں کیونکہ ان سے آج عوام کو کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔[۳۷]

''اقبال کا علم کلام'' کے پہلے باب میں، علی عباس جلالپوری نے یہ مؤقف اختیار کیا ہے کہ اقبال ایک متکلم تھے، فلسفی نہیں تھے۔[۳۸] دوسرے باب میں علم کلام کے آغاز وارتقا سے بحث ہے اور اس کی تحقیر کی گئی ہے۔ تیسرے باب کا عنوان ہے ''اقبال کا تصوّرِ ذاتِ باری'' جلالپوری کا دعویٰ ہے کہ اقبال کا تصوّرِ خدا ماورائی (Transcendent) نہیں ہے بلکہ سریانی (Immanent) ہے۔ چوتھے باب میں اس نتیجے تک پہنچے ہیں کہ ''اقبال کے فکر و نظر کا آغاز بھی وحدت الوجود اور سریان سے ہوا تھا اور انجام بھی وحدت الوجود اور سریان ہی پر ہوا''۔ پانچویں باب کا عنوان 'اقبال اور تقابلِ عقل و وجدان' ہے۔ اس باب میں عقل کی تحسین اور وجدان کی تنقیص کی گئی ہے۔ جلالپوری کے نزدیک، اقبال کا عشق، برگسان کی ''جوششِ حیات'' کی صدائے بازگشت ہے۔ برگسان ہی کی طرح اقبال کو خرد دشمن بھی قرار دیا ہے۔[۳۹]

چھٹے باب میں 'اقبال کے رومانی افکار' سے بحث ہے۔ رومانیت کی تنقیص کے بعد، علی عباس جلالپوری لکھتے ہیں کہ اقبال بالطبع رومانی تھے۔ زندگی کے عملی شعبوں سے گریز کر کے تخیلات و مراقبات کی دنیا میں رہنا پسند کرتے تھے۔ اقبال کی رومانی خودمرکزیت کی شہادت ان کے نظریۂ خودی میں ملتی ہے جو ظاہراً فشٹے سے ماخوذ ہے۔ دوسرے رومانیوں کی طرح اقبال بھی ابلیس کی شخصیت کے سحر سے محفوظ نہیں رہ سکے۔ ان کا تصوّرِ ابلیس قرآنی تصوّرِ ابلیس سے مختلف ہے۔ اقبال نے روسو کی طرح صحرائیت اور بدویّت کی تعلیم دی ہے اور تمدن کی برکات کو نظر انداز کیا ہے۔ اقبال کی رومانیت کا ایک پہلو جارحانہ قوت پسندی ہے۔ قوت پسندی کی تہہ میں بے چارگی اور ضعف کا احساس لازماً موجود ہوتا ہے۔ اقبال سہل انگار اور تن آسان تھے۔ فشٹے، برگسان اور نیٹشے سے متاثر ہوئے ہیں جن کا فلسفہ قوت پسندی پر منتج ہوتا ہے۔ رومانی الطبع ہونے کے باعث اقبال ان متنوّع، پیچیدہ سیاسی اقتصادی، عمرانی اور علمی عقدوں کا کوئی واضح حل پیش کرنے سے قاصر رہے جو آج مسلمانان عالم کو درپیش ہیں۔[۴۰]

ساتویں باب میں 'تاویلاتِ اقبال' کا بیان اور ان سے تعرّض ہے۔ جلالپوری

کے نزدیک اقبال کا نظریۂ خودی بہ تمام وکمال فشٹے سے ماخوذ ہے اور اقبال نے فشٹے کے سریانی تصوّرِ خدا کی توثیق قرآنی آیات سے کی ہے۔ برگسان کے تصوّرِ زمان کو اپنا کر اقبال نے اسے اسلامی ثابت کیا ہے۔ اقبال بقا کا حقدار اسے سمجھتے ہیں جس نے اچھی زندگی سے روح کو قوی بنا لیا ہے۔ اس غیر اسلامی عقیدے کی توثیق میں بھی اقبال قرآنی آیات سے استناد کرتے ہیں۔ اقبال قیامت اور حیات بعد موت کے منکر ہیں اور جنت و دوزخ کو نفسی کیفیات قرار دیا ہے۔ اقبال نے قرآن اور اسلام میں برگسان، فشٹے اور الگزنڈر وغیرہ کے سریانی تخیلات داخل کر دیے ہیں جو بنیادی طور پر آریائی ہیں اور اسلام جیسے سامی مذہب کی فطرت اور مزاج کے بالکل مخالف ہیں۔[۱۴۱] کتاب کے آٹھویں باب میں علمِ کلام کے اثرات ونتائج، اور نویں باب میں دنیائے اسلام میں خردافروزی کی ضرورت، سے بحث کی گئی ہے۔

علی عباس جلالپوری کے بیشتر اعتراضات وہی ہیں جو ترقی پسند تحریک کے سرکردہ اشتراکیوں نے بار بار دہرائے ہیں۔ تاہم بعض اعتراضات نئے ہیں۔ اقبال کا فکری ماخذ اپنے پیشرووں کی طرح مغربی فلسفہ ہی بتایا ہے لیکن نیٹشے کی جگہ فشٹے کے وحدت الوجودی تصوّرات کو اقبال کی فکری اساس قرار دیا ہے۔ کتاب میں بظاہر علمی جلال ہے لیکن انہدامِ اقبال کی ترنگ میں جلالپوری بہت گمراہ ہوئے ہیں۔ وہ مسلمانوں کا رشتہ وحی سے منقطع کر کے مادیت سے جوڑنا چاہتے ہیں۔ کتاب کی تان اس سفارش پر ٹوٹی ہے کہ جاگیردارانہ استبداد اور جبر و استحصال کا خاتمہ کیا جائے۔ یہ رائے درست ہے لیکن جلالپوری کی تصنیف ''تاریخ کا نیا موڑ'' بھی سامنے رکھی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مثالی انسانی معاشرہ روس کا اشتراکی معاشرہ تھا جبکہ یہ حقیقت اب واضح ہے کہ روسی اشتراکی معاشرہ بدترین قسم کے جبر و استبداد کا شکار رہا ہے۔[۱۴۲] اقبال عشق میں زیرکی کی آمیزش کے قائل ہیں لیکن عقل پر وحی کو ترجیح دیتے ہیں۔ وحی کو نظرانداز کر کے خردافروزی پر زور دینا مسلمانوں کو اسلام سے محروم کرنا ہے۔ جلالپوری کی منزل مادیت کی اشتراکی شکل ہے اور اقبال چونکہ ہر طرح کی مادہ پرستی کے مخالف ہیں اس لیے جلالپوری نے، دوسرے اشتراکیوں کی طرح،

انہدامِ اقبال پر توجہ صرف کی ہے۔

صاحبانِ علم نے، علاّمہ اقبال کے خلاف، اشتراکی حضرات کی ناروا معترضانہ مہم پر حیرت کا اظہار کیا اور اسے افسوس ناک قرار دیا۔ ان میں اشتراکی ذہن کے اہلِ دانش شامل ہیں۔[۴۴] دراصل معترضین کا اپنا ایک مقصد اور ایک لائحہ عمل رہا ہے اور انھوں نے تنگ نظری نیز انتہا پسندی کے مظاہرے سے اجتناب نہیں کیا۔ جگن ناتھ آزاد نے لکھا ہے کہ ''اس وقت تحریک کے نظریات میں شدت تھی اور یہ اصول کارفرما تھا کہ جو ہمارے ساتھ نہیں ہے وہ ''ہمارا مخالف ہے۔'' آزاد مزید لکھتے ہیں کہ سردار جعفری کی دور بین نگاہوں نے بہت پہلے یہ حقیقت دیکھ لی تھی کہ تحریک کا اس طرح تنگ نظری کا شکار ہو جانا خود تحریک کے لیے مضر ہے۔[۴۵]

علاّمہ اقبال اسلامی نظامِ حیات کے نقیب ہیں۔ اشتراکی حضرات نے انھیں اسی لیے مخالف سمجھا اور منہدم کرنے کی کوششیں کیں۔ ان کوششوں میں انھیں کامیابی نصیب نہ ہوئی۔ اس کے بعد علاّمہ اقبال کی تحسین شروع ہوئی اور اقبال کے حوالے سے اشتراکیت کی ساکھ بنانے کی مجموعی مساعی کا آغاز ہوا۔ کل تک جو مخالف تھے، اب وہ پر جوش حمایت کرنے لگے۔ کل تک جو حضرات اقبال کو اسلام کا علمبردار اور اشتراکیت کا مخالف سمجھ کر اقبال دشمنی میں مبتلا تھے، وہ اقبال کو اشتراکی ثابت کرنے پر زورِ قلم صرف کرنے لگے۔ رویے میں یہ تبدیلی حیرت ناک ہے تاہم یہ نئی روش بھی پارٹی لائن کے مطابق تھی۔ وہ یہ کہ ''اگر تم اقبال کو condemn نہیں کر سکتے تو اسے convert کر دو۔''[۴۶]

۳

اشتراکی روس کی عمر ستر برس سے کچھ اوپر رہی۔ برصغیر میں ترقی پسند تحریک کی زندگی اس کے نصف سے بھی کم ہے۔ اس تحریک کا باقاعدہ آغاز ۱۹۳۶ء میں ہوا۔ یہ تحریک خوب پھلی پھولی اور اُردو ادب پر چھا گئی۔ تاہم اپنی انتہا پسندی کے باعث، تیس پینتیس برسوں میں کمزور پڑ گئی اور بحیثیت ایک منظّم تحریک کے اس کا خاتمہ ہو گیا۔ بھارت میں بقول عظیم الشان صدیقی اس کا جشنِ زرّیں منایا گیا۔[۴۷] بھارت میں یہ تحریک کامیاب ہوتو

پسماندہ اقوام کے لیے بہتر ہے لیکن پاکستان کا نصب العین بہت بلند ہے اور ترقی پسند تحریک یا اشتراکیت کا یہاں کوئی مستقبل نہیں۔ اہلِ دانش اور صاحبانِ علم میں یہاں عمومی اتفاق رائے اس ضمن میں موجود ہے کہ اسلام کمزور اور پس ماندہ طبقات کا حامی ہے اور پاکستانی معاشرے کو علاّمہ اقبال کے اسلامی انقلابی افکار کے مطابق جب استوار کیا جائے گا تو وہ اقتصادی اونچ نیچ کم سے کم ہو جائے گی جس میں یہاں اضافہ ہوتا رہا ہے۔

فیض نے ترقی پسند تحریک کے زوال کا سبب ''انتہا پسند دوستوں'' کو ٹھہرایا ہے۔ ندیم قاسمی کا ذکر خاص طور پر کیا ہے جنھوں نے ۱۹۴۹ء میں، انجمن ترقی پسند مصنفین کے سیکرٹری کی حیثیت سے، اقبال کو demolish (منہدم) کرنے کا حکم سنایا تھا۔ فیض کے اس بیان کی قاسمی نے تردید نہیں کی۔[۴۸] تاہم صورت حال بدل رہی تھی۔ فتح محمد ملک کے بقول ''پروفیسر سخاچوف نے ہمارے ترقی پسند نقادوں میں اقبال شکنی کے جوش کو خود برّصغیر کے اشتراکیوں کی تنگ نظر فرقہ پرستی پر محمول کیا ہے...... سوویت یونین سے اقبال کی عظمت کی سند آ جانے کے بعد ترقی پسند تنقید، اقبالیات کے باب میں، قلبِ ماہیت کا منظر پیش کرتی ہے۔ وہ تمام نقاد جو نصف صدی پیشتر اقبال کے خلاف شمشیر برہنہ تھے، آج اقبال کے حضور عجز و انکسار کا پیکر ہیں۔ علی سردار جعفری بتاتے ہیں کہ سجاد ظہیر نے ''بعد کو اقبال کے بارے میں اپنی رائے بدل دی تھی۔''[۴۹]

اگرچہ اکا دکا اشتراکی مخالفتِ اقبال پر کمر بستہ رہے، مثلاً علی عباس جلالپوری، تاہم اشتراکیوں کا مجموعی رویہ بدل گیا۔ اس کا جائزہ لیا جائے تو خوش گوار حیرت ہوتی ہے۔ عزیز احمد نے لکھا ہے کہ مسلسل نکتہ چینیوں پر بھی اختر حسین رائے پوری نے اپنی غلطی تسلیم نہیں کی لیکن، بالآخر ''گردِ راہ'' میں رائے پوری نے یہ اعتراف کیا کہ اس وقت جب ''ادب اور زندگی'' لکھا گیا تھا۔ ''میں نے اقبال کا کلام جستہ جستہ پڑھا تھا۔ اب انصاف کا تقاضا ہے کہ ان کی شاعری اور شخصیت کی عظمت کا اعتراف کروں۔ غمِ دوراں کا ایسا نوحہ خواں اور عظمتِ انسان کا ایسا قصیدہ خوان بیسویں صدی میں کوئی شاعر نہ ہوا۔''[۵۰] اقبال کی شاعری اور شخصیت کی عظمت کا یہ اعتراف رائے پوری کے سابقہ مؤقف کی نفی ہے۔

احمد ندیم قاسمی اپنے مضمون ''علاّمہ اقبال عہد ساز تھے'' میں لکھتے ہیں کہ جس عہد میں ہم زندہ ہیں وہ اقبال کا عہد ہے اور یہ عہد صرف پاکستان تک محدود نہیں ہے بلکہ پورے کرّہِ ارض پر محیط ہے۔......صرف نابغۂ روزگار شخصیات ہی ایسے اعجاز دکھا سکتی ہیں کہ وہ ایک خاص عہد میں زندہ رہ کر ایک ایسا نیا عہد تخلیق کرتی ہیں جو آنے والے عہدوں کو بھی متاثر کرتا چلا جاتا ہے۔ اپنے مضمون بعنوان ''اقبال کے ساتھ انصاف کیجئے'' میں، اقبال کو اشتراکیت سے آلودہ کیے بغیر، غریب عوام کا زبردست حامی بتایا ہے اور اس ضمن میں اقبال کی ترجمانی کا حق ادا کر دیا ہے۔ ایک اور مضمون بعنوان ''پورا اقبال'' بھی اقبال فہمی کا عمدہ مظہر ہے۔ قاسمی اس میں لکھتے ہیں:

> کسی بھی زبان کے اور کسی بھی زمانے کے کسی بھی بڑے شاعر نے اپنے دور، اپنے معاشرے، اپنی قوم، اپنے ہم مذہبوں اور مجموعی صورت میں عالمِ انسانیت کے تہذیبی، سیاسی، معاشی اور معاشرتی نظریات کو اس وسعت، گہرائی اور ہمہ گیری کے ساتھ شاید ہی متاثر کیا ہو جیسا کہ علاّمہ اقبال نے کیا......اقبال کی صرف ایک شخصیت ہے، یہ ایک مربوط شخصیت ہے جس کے ہاں انسان اور اس کے مسائل، کائنات اور اس کے امکانات، زندگی اور اس کے تنوّعات، بنی آدم کا مستقبل اور اس کے پھیلتے ہوئے آفاق ......سب ایک مکمل کل کے اجزا ہیں......علاّمہ اقبال کے اثرات ہمہ گیر ہیں، جو آہستہ آہستہ عالمگیر ہوتے جا رہے ہیں۔[۵۱]

تینوں مضامین میں قاسمی نے اقبال کی فکری توانائیوں کا اصل منبع قرار دیا ہے: اسلام، قرآن اور اسوۂ رسولؐ۔ اور یہی حقیقت ہے۔ شمش الرحمٰن فاروقی نے صحیح لکھا ہے کہ ترقی پسندوں کی طرف سے اقبال پر شدید نکتہ چین کی حیثیت سردار جعفری نے اختیار کی۔[۵۲] ۱۹۵۳ء میں بھارت میں اقبال مخالف فضا تھی۔ ''ترقی پسند ادب'' کو مقبولیت حاصل کرنا چاہیے تھی لیکن ''اس کے خلاف خاصا طوفان برپا ہوا اور انجام کار اس کتاب کی تمام جلدیں تلف کر دی گئیں۔''[۵۳] پروفیسر جگن ناتھ آزاد، ندیم قاسمی اور سردار جعفری کے ضمن میں

لکھتے ہیں:

> آج ان دونوں حضرات کے خیالات بدل چکے ہیں اور اقبال کے متعلق یہ جو کچھ لکھ رہے ہیں وہ اقبال پرستی کی حدوں کو چھوئے یا نہ چھوئے، کم از کم کوئی ایسی بات ان کے قلم سے نہیں نکل رہی ہے جسے Anti-Iqbal کہا جا سکے۔ بلکہ اقبال پر ان کا معروضی رویہ علمی، ادبی اور فکری اعتبار سے اقبالیات میں ایک گراں قدر اضافہ ہے۔[۵۴]

''اقبال شناسی'' اولاً ۱۹۷۰ء میں شائع ہوئی۔[۵۵] دیباچے کی ابتدا ان سطور سے ہوتی ہے:

> اقبال مسلم بیداری کے شاعر تھے۔ اس میں ایشیائی بیداری شامل ہے۔ اقبال ہندوستان کی بیداری کے شاعر تھے۔ اس میں پوری تحریکِ آزادی شامل ہے اور اقبال عالمِ انسانیت کی بیداری کے شاعر تھے۔ اس میں اشتراکیت کی فتح اور کارل مارکس اور لینن کے افکار کی عظمت شامل ہے۔ اقبال کی دوسری اور تیسری حیثیت ان کی پہلی حیثیت کی تردید نہیں کرتی بلکہ میرے نزدیک، اس کی توثیق اور توسیع کرتی ہے کیونکہ ہندوستان اور ایشیا کی مسلم بیداری عالمِ انسانیت کی بیداری کا ایک حصہ ہے۔ اقبال صحیح معنوں میں عالمی شاعر تھے۔

اس اقتباس سے اندازہ ہوتا ہے کہ سردار جعفری کی ''اقبال شناسی'' کا رخ مثبت ہے۔ اب وہ اقبال کی تحسین کرتے ہیں اور اقبال پر اپنے سابقہ ناروا الزامات کا، حتی الوسع، ازالہ بھی کرتے ہیں۔ مثلاً پہلے ان کا مؤقف تھا کہ خودی بورژوا خصوصیات کی حامل ہے اور یہ فلسفہ فاشسٹ آمریت کا روپ دھار لیتا ہے۔ خیالات بدل جانے کے بعد لکھتے ہیں کہ ''اقبال نے ہندوستان کی تحریک آزادی اور اشتراکیت کو بھی اپنے فلسفۂ خودی کا ایک حصہ بنا کر دیکھا۔''[۵۶] سردار جعفری کا تبدیل شدہ رویہ، ایک اعتبار سے، معروضی اور بے لاگ نہیں ہے۔ وہ اقبال کے حوالے سے اشتراکیت کی ساکھ بناتے ہیں اور اقبال کو بھی اشتراکی

اور کبھی اسلامی اشتراکی ظاہر کرتے ہیں۔ ان کا ایک مضمون بعنوان 'اقبال اور کمیونزم، آل احمد سرور کے مرتب کردہ مجموعے ''اقبال اور مغرب'' (۱۹۸۱ء) میں شامل ہے۔ اس میں یہ دونوں رجحانات بہت نمایاں ہیں۔ مثلاً لکھتے ہیں کہ'' کارخانے اور زمین دو سب سے بڑے ذرائع پیداوار ہیں اور ان پر انفرادی قبضے کو حرام قرار دے کر اقبال نے کمیونزم کے بنیادی اصول کو تسلیم کر لیا ہے۔''[۵۷]

اقبال نے کہیں بھی انفرادی ملکیت کو ''حرام'' قرار نہیں دیا۔ حلال کو حرام قرار دینا دائرہ اسلام سے خارج ہونے کے مترادف ہے۔ اقبال نے بالشویک خیالات رکھنے (یعنی کمیونزم کے بنیادی اصول تسلیم کرنے) کو دائرہ اسلام سے خارج ہو جانے کے مترادف قرار دیا ہے۔[۵۸] اقبال کے پورے کلامِ نظم و نثر کو نظر انداز کرتے ہوئے، ان کے ایک دو اشعار کی من مانی تاویل سے کچھ ثابت کرنا غلط طریق کار ہے۔ اقبال کے نزدیک آئینِ پیغمبرؐ منعموں کو مال و دولت کا امین بناتا ہے۔[۵۹] امانت کا مفہوم عارضی ملکیت اور اصل مالک کی مرضی کے مطابق اس کا استعمال ہے۔ اشتراکی اور اسلامی نظام معیشت میں بنیادی اختلاف ہے۔ اشتراکیت میں ضروری ہے کہ ذرائع پیداوار قومی ملکیت میں رہیں۔ نہ صرف زمین، نہ صرف کارخانے بلکہ گھریلو صنعت اور معمولی کاروبار بھی جہاں پانچ دس تو کجا فقط ایک دو ملازم بھی ہوں، اشتراکی نظام میں ان پر انفرادی قبضہ ممنوع ہے۔ اسلام اس کی اجازت دیتا ہے۔ یہ پہلو اسلام اور سرمایہ داری میں مشترک ہے البتہ سرمایہ داری بھی مادّیت پرستی پر مبنی ہے اور اسلام اسے مسترد کرتا ہے۔

سرمایہ داری اور اشتراکیت میں یہ مشابہت ہے کہ دونوں مادہ پرستی پر مبنی ہیں۔ اسلامی نظامِ معیشت دونوں سے، اس اعتبار سے، مختلف ہے کہ اس کی بنیادیں وحی پر استوار ہوتی ہیں۔ بقول اقبال اسلام سرمائے کی قوت سے کام لینے کی اجازت دیتا ہے۔ (مطلب یہ کہ ذرائع پیداوار انفرادی قبضے میں رہ سکتے ہیں) لیکن اسلام سرمائے کو حدود کے اندر بھی رکھتا ہے تاکہ معاشرہ بہت زیادہ اقتصادی اُونچ نیچ سے محفوظ رہے۔ اس مقصد کے لیے، بقول اقبال، قرآن حکیم نے قانونِ میراث، حرمتِ ربا اور زکوٰۃ کا نظام تجویز کیا ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ مغربی سرمایہ داری اور روسی اشتراکیت دونوں افراط وتفریط کا نتیجہ ہیں جبکہ قرآن نے اعتدال کی راہ بتائی ہے۔[۶۰] قانونِ میراث، حرمتِ ربا اور نظامِ زکوٰۃ کو اسلام نے قانونی ضابطوں کی شکل دی ہے، جبکہ قرآن نے قُلِ الْعَفْوَ کی تعلیم بھی دی ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ ضرورت سے زائد خلقِ خدا پر خرچ کر دو۔ اقبال اس کی طرف بھی توجہ دلاتے ہیں۔[۶۱] اسلام میں حلال اور حرام کی تمیز بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ دولت نہ حرام ذرائع سے کمائی جا سکتی ہے نہ حرام ذرائع پر خرچ کی جا سکتی ہے۔ اسلام ضروریات (Necessities) اور سہولیات (Comforts) پر خرچ کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ لیکن تعیّشات (Luxuries) کی اجازت نہیں دیتا۔ اسلام کے معاشی نظام اور مادہ پرستانہ نظاموں میں، اس فرق واختلاف کے ہوتے ہوئے، اسلام کو اشتراکیت یا سرمایہ داری قرار دینا اسلام فہمی کے منافی ہے۔ اسی طرح اقبال پر یہ الزام کہ وہ سرمایہ داری کو نئی زندگی عطا کرتا ہے، جیسا کہ سردار جعفری نے ''ترقی پسند ادب'' میں عائد کیا ہے، یا اقبال کو اشتراکی ثابت کرنے کی مہم، اقبال شناسی کے منافی ہے۔[۶۲] اقبال کو اشتراکی یا اسلامی اشتراکی ثابت کرنے کی کوشش اشتراکیت کو تقویت پہنچانے کے لیے کی گئی۔ ایسا کرنا فکرِ اقبال کو مسخ کرنا ہے۔

خیالات میں تبدیلی کے بعد سردار جعفری فکرِ اقبال کو اسلامی سوشلزم قرار دینے کے ضمن میں لکھتے ہیں:

> سب سے پہلے ڈاکٹر تاثیر نے، جو اقبال سے بہت قریب رہ چکے تھے اور مارکسزم اور کمیونزم پر اقبال سے تبادلۂ خیال کر چکے تھے، شاعرِ مشرق کے افکار کو اسلامی سوشلزم کا نام دیا تھا۔ اس کے بعد عزیز احمد نے اس بات کو دُہرایا۔ اس وقت میں نے اسلامی سوشلزم کو مہمل اصطلاح قرار دیا تھا لیکن اب اپنے خیالات پر نظرِ ثانی کرنے کے بعد میں خود اس اصطلاح کو استعمال کر رہا ہوں۔[۶۳]

علی سردار جعفری کسی نہ کسی شکل میں سوشلزم کو اقبال سے منسوب کرنے کے خواہش مند ہیں۔ مطالعۂ اقبال کا یہ انداز معروضی نہیں ہے۔ پاکستان میں بھی اقبال کو زور شور

سے اسلامی سوشلسٹ قرار دیا گیا لیکن اب یہ رجحان قصّہ ماضی بن چکا ہے۔ مذہبی اصطلاح میں سوشلزم اگر کفر ہے تو اسلامی سوشلزم شرک ہے۔ ڈاکٹر تاثیر کے حوالے سے فکرِ اقبال کو اسلامی سوشلزم قرار دینا کمزور دلیل ہے۔ اشتراکیت اور اقبال کی بہتر تفہیم کے بعد ڈاکٹر تاثیر نے اقبال کی ترجمانی ان الفاظ میں کی:

> ملوکیت بھی پیٹ پوجا ہے اور اشتراکیت بھی پیٹ پوجا ہے! ملوکیت والے کسانوں مزدوروں کی محنت کو خراج بنا کر طاقت حاصل کرتے ہیں اور اشتراکیت والے بغاوت کا نام لے کر دوسروں سے طاقت چھین کر اپنے ہاتھ میں لاتے ہیں۔ دونوں عوام کو دھوکا دیتے ہیں:
>
> ہر دو را جاں ناصبور و ناشکیب
> ہر دو یزداں ناشناس آدم فریب
> زندگی ایں را خروج آں را خراج
> درمیانِ ایں دو سنگ آدم زجاج''۶۴

غلط دعووں کی وجہ سے اشتراکی حضرات کو مشکل پیش آئی ہے۔ عزیز احمد ان اشعار کے تناظر میں لکھتے ہیں کہ اقبال نے ملوکیت اور اشتراکیت پر ایک ساتھ حملہ کیا ہے چنانچہ اقبال کو رجعت کے الزام سے بری کرنا مشکل ہے۔۶۵ سردار جعفری کو اس شعر نے مشکل میں ڈالا ہے:

دین آں پیغمبرِ حق ناشناس
برمساواتِ شکم دارد اساس

سردار جعفری نے اپنی مشکل کا حل عزیز احمد سے مختلف نکالا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ''مارکسزم کے معاشی نظریے کے اس پہلو پر تنقید کے ساتھ شاعرِ ملت نے خود اپنے بیانات کی تردید کی ہے۔''۶۶ حالانکہ یہ تردید اقبال کے بیانات کی نہیں اشتراکیوں کے غلط مؤقف کی ہے۔

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ ’آرٹ کا ترقی پسند نظریہ، از احمد علی، بحوالہ عرفانِ اقبال، آل احمد سرور، صفحات ۷۷۔۷۸

۲۔ ’ادب اور زندگی، مشمولہ افکار، نذرِ اختر حسین رائے پوری، صفحات ۳۲۸ تا ۳۳۱

۳۔ ’فلسفۂ شاہین، مشمولہ ’’نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں‘‘، مرتبہ ڈاکٹر تحسین فراقی، صفحات ۲۳۳ تا ۲۳۸

۴۔ احتشام حسین کے نزدیک مستحسن اور قابل عمل پیغام اشتراکیت کا پیغام تھا جو اقبال نے نہیں دیا۔ اسلام کا پیغام تو بقول احمد علی ناممکن اور بے معنی ہے۔ احتشام حسین لکھتے ہیں کہ اقبال کے ہاں بے یقینی موجود ہے۔ ثبوت یہ کہ ان اشعار میں لفظ شاید استعمال ہوا ہے:

نہ چھوڑ اے دل فغانِ صبح گاہی　　اماں شاید ملے اللہ ہو میں!

یہ کائنات ابھی نا تمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکون!

(روایت اور بغاوت، صفحہ ۸۵۔ بالِ جبریل، صفحات ۱۱۸، ۴۴)

احتشام حسین نے یہ نکتہ نظر انداز کیا ہے کہ قطعیت نثر اور ایمائیت شاعری کا وصف ہے۔ موصوف لکھتے ہیں کہ اقبال کو عوام پر اعتماد نہیں۔ جبکہ معاشرہ افراد ہی کا مجموعہ ہوتا ہے اور اقبال ہر فرد کی تربیت چاہتے ہیں۔ احتشام حسین لکھتے ہیں کہ اقبال نے متصادم و متضاد طاقتوں کا جائزہ نہیں لیا۔ فرد کا تعلق جماعت سے واضح نہیں کیا اور سماج کی اندرونی کشمکش کے حل پر زور نہیں دیا۔ یہ سب الجھنیں اشتراکی نقطہ نظر سے اقبال کے مطالعے کا نتیجہ ہیں۔ اسلام میں سرمایہ و محنت اور فرد و جماعت ایک دوسرے کی تقویت کا باعث بنتے ہیں اور اندرونی کشمکش کی جگہ اخوّت، مساوات اور آزادی کی اقدار فروغ پاتی ہیں۔

۵۔ پیغام کے محدود ہونے اور تضاد کے الزام کا جائزہ ’کتابِ دوم‘ اور فکر و عمل کے تضاد اور شاہ پرستی کا جائزہ ’کتابِ سوم‘ میں لیا گیا ہے۔

۶۔ سمتھ کی اس کتاب کا ایک ایڈیشن، لاہور سے ۱۹۵۴ء میں شائع ہوا جسے مصنف نے جعلی ایڈیشن قرار دیا ہے۔ اور ایک باب (Towards Pakistan) کو کسی اور کا لکھا ہوا بتایا ہے۔
(دیکھیے: Islam in Modern History صفحہ ۲۱۳)

۷۔ Islam in Modren History صفحات ۲۱۲۔۲۱۳۔

۸۔ سمتھ نے ہندوستانی ترقی پسندوں سے، اقبال شکنی کے ضمن میں، استفادہ کیا ہے لیکن جو کچھ اس نے لکھ دیا اس کے نمایاں اثرات، ترقی پسندوں کے ہاں دکھائی دیتے ہیں۔ مجنوں گورکھ پوری اقبال کی ترقی پسندی اور رجعت پرستی کے ضمن میں جس الجھن کا شکار ہوئے، وہ سمتھ کے اثرات کا نتیجہ ہے۔ ترقی پسندوں کے علاوہ دوسرے اہل قلم بھی سمتھ سے متاثر ہوئے ہیں۔ آل احمد سرور نے اپنے مشہور مضمون بعنوان ''اقبال اور اس کے نکتہ چین'' میں سمتھ کے بعض اعتراضات کو وقیع قرار دیا ہے۔

۹۔ محولہ بالا، صفحہ ۲۵۴۔ اصل متن حسب ذیل ہے:

"It should not be too absurd, perhaps, to phrase this point by saying that Pakistan will flourish as a secular state only if its Muslims are able to persuade themselves that the truely Islamic state is a secular one.

۱۰تا۱۲۔ Modern Islam in India لندن ایڈیشن، صفحات (بالترتیب) ۱۱۷، ۱۲۶، ۱۰۱ تا ۱۵۲۔

۱۳۔ ایضاً، صفحہ ۱۰۰۔ سمتھ کا اصل بیان حسب ذیل ہے:

"The new religion was radically new, basically different. Iqbal enunciated it, boldly; but he himself never really believed it without reservation. He was a poet, not a systematic thinker, and he did not hasitate to contradict himself"

۱۴۔ ایضاً، صفحہ ۱۲۶۔ سمتھ لکھتا ہے کہ دنیا اتنی بدل گئی ہے کہ اس میں حقیقی یا ظاہری مذہب کی گنجائش نہیں۔ مسلمانوں یا عیسائیوں والے نام رکھنا بے معنی بات ہے یا حقیقت اور نام میں تضاد ہے۔

۱۵۔ ایضاً، صفحہ ۱۰۵۔ اصل الفاظ ہیں:

"For he (Iqbal) made God immanent, not Transcendent."

۱۶۔ ایضاً، صفحہ ۱۰۹، اصل متن حسب ذیل ہے:۔

"It is a transcendent immutable God in whom people who do not believe in God do not believe. It is dualist, supernaturalist religion to which anti relegious people are opposed. Iqbal, John Macmurray, the Communist party and all social progressives, attack traditional religion for the same reason."

۱۷۔ ایضاً، صفحات ۱۱۰، ۱۲۳، ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۵

"Islam in Modern History" میں، ۱۹۴۷ء کی قتل و غارت گری کا الزام بھی، سمتھ نے اقبال پر عائد کیا ہے۔ (صفحہ ۹۵) اس الزام کے جائزے کے لیے دیکھیے ''کیا اقبال

اسلامی فاشسٹ ہیں؟'' -کتابِ دوم

۱۸۔ Islam in Modern History صفحہ ۱۳۷۔ یہاں سمتھ ہندوؤں کے ہم نوا ہیں۔ایک اور مقام پر لکھا ہے کہ ترقی اور فرقہ واریت میں سے اقبال نے فرقہ واریت کا انتخاب کیا۔(صفحہ ۱۵۴)اس الزام کے جائزے کے لیے دیکھیے:''فکرِ اقبال محدود یا آفاقی'' -کتابِ دوم

۱۹تا۲۲: ایضاً،صفحات (بالترتیب) ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۳۵، ۱۳۴

علّامہ اقبال نہ عمرانیات سے بے بہرہ ہیں اور نہ ان کا تجویز کردہ راستہ مبہم ہے۔احتشام حسین نے صحیح لکھا ہے کہ اقبال کے سامنے اسلام کی شکل میں ایک نظام موجود تھا جس کی منظّم ہئیت ان کے نزدیک سب سے اعلیٰ تھی۔(تنقید اور عملی تنقید،صفحہ ۱۵۵)فکری اساس پر اعتراضات اور رجعت پسندی کے الزام کے جائزے کے لیے دیکھیے،کتابِ دوم

۲۳تا۲۵۔ Modern Islam in India،صفحات (بالترتیب)۱۳۶، ۱۲۵ نیز ۱۳۸، ۱۴۰

عورت کی مبینہ محکومی کا جائزہ''کیا اقبال قدامت پرست اور رجعت پسند ہیں؟''کے زیرِ عنوان فکری تشکیل میں لیا گیا ہے۔

۲۶۔ مجنوں گورکھ پوری کے اعتراضات کا مفصل جائزہ میری کتاب''اقبال دشمنی: ایک مطالعہ'' میں ملاحظہ کیجیے۔

۲۷۔ دیکھیے، جلالپوری کی کتاب''تاریخ کا نیا موڑ'' جس میں اشتراکیت اور اشتراکی روس کی، مغالطہ آمیز، مدح سرائی ہے۔

۲۸۔ ''روایاتِ فلسفہ'' علی عباس جلالپوری،صفحہ ۷۷

۲۹تا۳۱۔ ترقی پسند ادب،صفحات (بالترتیب)۱۲۲، ۱۱۴، ۱۲۳

اقبال جس انقلاب کی دعوت دیتے ہیں اس کی بنیاد تصوّرِ توحید ہے۔ع معمار حرم باز بہ تعمیر جہاں خیز۔اور جس انقلاب کو ہدفِ تنقید بنایا ہے (سردار جعفری کے الفاظ میں جس سے ''گھبراتے ہیں'')وہ اشتراکی انقلاب ہے ع طریق کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی۔

۳۲تا۳۴۔ ایضاً،صفحات (بالترتیب) ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۱۹

۳۵تا۳۷۔ ایضاً،صفحات (بالترتیب) ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶

عوام کو فائدہ پہنچانے والی چیز گویا اشتراکیت ہے جبکہ اشتراکی روس میں عوام خوف، جبر اور پس ماندگی کا شکار رہے۔

۳۸۔ جائزے کے لیے دیکھیے،''اقبال متکلم ہیں یا فلسفی بھی؟'' -کتابِ دوم

۳۹۔ اقبال کے تصوّرِ خدا پر اعتراضات کے جائزے کے لیے دیکھیے''کیا اقبال وحدت الوجودی ہیں؟ مشمولہ کتابِ دوم۔مزید بحث کے لیے دیکھیے، خطبات پر اعتراضات کا ذیلی عنوان

''تصوّرِ خدا'' مشمولہ کتابِ پنجم

۴۰۔ بے عملی کے الزام کا جائزہ کتابِ سوم ''نظریۂ خودی فشٹے سے ماخوذ ہے۔'' کا جائزہ ''کیا فکرِ اقبال مستعار ہے؟'' کے زیرِ عنوان کتابِ دوم، اور اسی کتابِ دوم میں ''کیا اقبال اسلامی فاشسٹ ہیں؟'' کے زیرِ عنوان اقبال پر جارحانہ قوّت پسندی کے الزام کا جائزہ لیا گیا ہے۔

۴۱۔ غیر اسلامی تاویلات پر اعتراضات کے جائزے کے لیے دیکھیے، کتابِ پنجم۔

۴۲۔ یوں تو اشتراکی روس کے بارے میں خاصا لٹریچر منظرِ عام پر آ چکا ہے لیکن ''میں نے روس میں کیا دیکھا'' ایسی دستاویز ہے جو ایک افغان، انجینئر شاہ محمود خان، کے ذاتی مشاہدات پر مبنی ہے۔ شاہ محمود نے روس میں انجینئری کی تعلیم حاصل کی اور جو کچھ دیکھا اسے قلمبند کر دیا۔ جلالپوری کی طرح جو صاحبان اشتراکی روس کے بارے میں خوش فہمیوں میں مبتلا رہے ہیں انھیں یہ کتاب ضرور پڑھنی چاہیے۔

۴۳۔ آل احمد سرور نے اگرچہ ۱۹۳۸ء میں اختر حسین رائے پوری، احمد علی اور سبط حسن کے اقبال پر اعتراضات کا جواب ''اقبال اور اس کے نکتہ چین'' لکھ کر دیا لیکن ان کا رویہ ترقی پسند تحریک کے بارے میں تحسین کا رہا ہے۔ ان کا ۱۹۴۶ء کا لکھا ہوا مضمون ''ترقی پسند تحریک پر ایک نظر'' جو ان کے مجموعۂ مقالات ''تنقید کیا ہے؟'' میں شامل ہے اس کا ثبوت ہے۔ اپنے ایک کتابچے ''مطالعۂ اقبال کے تناظرات'' میں آل احمد سرور نے ان اعتراضات پر حیرت ظاہر کی ہے جو ترقی پسند تحریک کے سرکردہ صاحبان نے علاّمہ اقبال پر کیے ہیں۔

۴۴۔ عزیز احمد نے ''ترقی پسند ادب'' میں اختر حسین رائے پوری کی تحریروں کو 'تنگ نظری' کہا ہے اور ان کی ''غلطیوں'' کو 'افسوسناک'، اور 'وحشت ناک' قرار دیا ہے۔ (صفحات ۵۸، ۵۹، ۶۷) وہ لکھتے ہیں کہ ان کی اقبال دشمنی کی تین وجوہات سمجھ میں آتی ہیں (۱) یا تو انہوں نے غور سے اقبال کا مطالعہ نہیں کیا ہے (۲) یا وہ اقبال کے کلام کے پورے اسلامی اور انقلابی امتزاج کو اچھی طرح سمجھ نہیں سکے ہیں (۳) یا وہ محض ہٹ دھرمی سے اپنی پرانی رائے پر قائم ہیں۔ (صفحہ ۵۹)

عزیز احمد نے دیوندر ناتھ ستیارتھی، فیض احمد فیض اور مخدوم محی الدین جیسے ترقی پسند ادیبوں اور شاعروں نے اقبال کی راہ نمائی کو جو خراجِ تحسین پیش کیا، اس کی کچھ تفصیل لکھی ہے۔ (صفحات ۶۲-۶۳) ''ہم کہ ٹھہرے اجنبی'' کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ علاّمہ اقبال کے خلاف ندیم قاسمی کے ایک مضمون کے باعث، فیض نے انجمن کے اجلاسوں میں جانا چھوڑ دیا۔ انھوں نے قاسمی کے اعتراضات کو ''سکہ بند قسم کی بے معنی انتہا پسندی'' قرار دیا۔ (صفحہ ۱۳۸) پروفیسر قمر رئیس لکھتے ہیں کہ اس صدی کے چوتھے اور پانچویں دہے میں بعض سیاسی ضرورتوں

اور وقتی عوامل کے زیر اثر مارکسی تنقیدی رویے میں انتہا پسندی اور میکانکیت کا عنصر بڑھتا گیا۔ وہ مزید لکھتے ہیں کہ اختر حسین رائے پوری جب اقبال کو فاشسٹ قرار دیتے ہیں تو ان کی انتہا پسندانہ جذباتیت سامنے آ جاتی ہے۔ (تنقیدی مضامین، مرتبہ فضل الحق، صفحات ۲۲۴۔۲۲۵)

۴۵۔ ہندوستان میں اقبالیات، صفحات ۱۵، ۱۶

۴۶۔ دیکھیے، اقبالیاتی جائزے، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، صفحہ ۱۷

۴۷۔ ''ترقی پسند تحریک کا مستقبل، مشمولہ ''اظہار خیال''، صفحہ ۸۶

۴۸۔ (i) ہم کہ ٹھہرے اجنبی، ڈاکٹر ایوب مرزا، صفحہ ۱۳۷ (ii) دیکھیے، رام لعل نابھوی کا مضمون 'اقبال کا فلسفۂ شاہین' مشمولہ ''اقبال۔ فکر و فن''، مرتبہ سید اطہر شاہ، صفحہ ۱۷۹

۴۹۔ اقبال فکر و عمل، صفحات ۱۱۲۔۱۱۳

۵۰۔ دیکھیے (i) ترقی پسند ادب، عزیز احمد، صفحہ ۵۸ (ii) ''افکار''، نذر اختر حسین رائے پوری، پاورقی، صفحہ ۳۳۱

۵۱۔ ان مضامین کے لیے دیکھیے (i) خیابان دانائے راز، پشاور یونیورسٹی، صفحات ۱۷۶ تا ۱۷۹ (ii) اقبال شناسی کے زاویے، مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر، صفحات ۱ تا ۸ (iii) اقبال شناسی اور فنون مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر، صفحات ۹۰ تا ۹۳

۵۲۔ اثبات و نفی، صفحہ ۵۷

۵۳ تا ۵۴۔ ہندوستان میں اقبالیات، صفحہ ۱۵

۵۵۔ دیکھیے، ہندوستان کے اردو مصنفین اور شعرا، مرتبہ گوپی چند نارنگ و عبدالطیف اعظمی، صفحہ ۲۴۹

۵۶۔ اقبال شناسی، صفحہ ۴۳

۵۷۔ ''اقبال اور مغرب''، صفحہ ۱۳۰

۵۸ تا ۶۱۔ دیکھیے، (i) گفتارِ اقبال، صفحات ۶ تا ۸ (ii) اشتراکیت۔ بالِ جبریل (iii) ابلیس کی مجلسِ شوریٰ۔ ارمغانِ حجاز

۶۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ''کیا اقبال اشتراکی ہیں؟''۔ کتابِ دوم

۶۳۔ ''اقبال اور مغرب''، مرتبہ آل احمد سرور، صفحہ ۱۲۵

۶۴۔ ''اقبال کا فکر و فن از ڈاکٹر تاثیر''، مرتبہ افضل حق قرشی، صفحات ۹۹۔۱۰۰ = اشعار کے لیے دیکھیے، اشتراک و ملوکیت۔ جاوید نامہ

۶۵۔ اقبال۔ نئی تشکیل، صفحہ ۳۸۴

۶۶۔ ''اقبال اور مغرب''، صفحہ ۱۳۹

☆......☆......☆

آٹھواں باب

حاسدین اور طالبانِ شہرت

معترضینِ اقبال میں حریفوں، حاسدوں اور شہرت کے طلب گاروں کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ سب کی نشاندہی مشکل ہے۔ رقابت، حسد اور شہرت طلبی کے امراض میں مبتلا اکثر حضرات تو گم نام ہو چکے ہیں۔ مثال کے طور پر حکیم تاج الدین تاج کو، جو نام کے ساتھ ''علاّمہ'' بھی لکھتے تھے اور ''بت شکن'' اور ''شعلۂ انتقام'' جیسے رسالے شائع کیے، آج کوئی نہیں جانتا۔ اس گروہ میں شعرا کی تعداد زیادہ ہے۔ تاہم زندگی کے دوسرے شعبوں میں بھی ایسے حضرات موجود رہے ہیں۔ سیاسی اور ملّی اکابر میں چودھری رحمت علی اور علاّمہ مشرقی اہمیت رکھتے ہیں۔ شعرا میں جوش ملسیانی، فانی بدایونی، مرزا یاس یگانہ، سیماب اکبر آبادی، فراق گورکھ پوری اور جوش ملیح آبادی کے نام نمایاں ہیں۔ حاسدینِ اقبال کی تحریروں میں عموماً بدحواسی کی کیفیت نظر آتی ہے۔ ان کا مقصد اقبال کو گرا کر اپنا قد کاٹھ اونچا کرنا تھا۔ ان میں سے اکثر نے اقبال کے خلاف غیر شائستہ زبان استعمال کی ہے اور یہ بات لائق توجہ ہے کہ سوقیانہ زبان استعمال کرنے والے بیشتر برے انجام سے دوچار ہوئے۔ زیرِ نظر جائزے میں ایسے صاحبان کے ذکر پر اکتفا کیا گیا ہے جو حسد و رقابت کی آگ میں جلتے رہے یا مخالفتِ اقبال کو شہرت کا ذریعہ سمجھا اور علاّمہ اقبال کو ہدفِ اعتراض و ہذیان بنا کر اپنے پندار کو تسکین دی۔

۱

چودھری رحمت علی نے بقول خود پاکستان کا نام وضع کیا اور ان کے اس دعوے کو شرفِ قبولیت حاصل ہے۔ اس طرح رحمت علی کا نام پاکستان کے اکابر میں شامل ہے، تاہم وہ اپنے اس اعزاز پر قانع نہیں تھے اور خود کو ''تصوّرِ پاکستان کا خالق'' اور ''بانیٔ پاکستان''

(The Founder of Pakistan) منوانے پر مصر تھے۔ اس ضمن میں علاّمہ اقبال اور قائداعظم کے خلاف الزام تراشی کی اور دونوں کی مخالفت خاصی پست سطح پر اُتر کر کی۔ قائداعظم کے لیے ''عظیم مسخرا'' (Quisling-i-Azam) اور ''عظیم غدّار'' جیسے الفاظ استعمال کیے۔[1] (جو صاحبان رحمت علی کا جسد پاکستان لانے کے خواہشمند رہے ہیں ان کے لیے یہ ایک لمحۂ فکریہ ہے۔) ڈاکٹر جاوید اقبال نے لکھا ہے کہ رحمت علی کو ''ساری عمر یہی گمان رہا کہ اقبال نے ان کی پاکستان سکیم چرا لی ہے اور تحریکِ پاکستان کو کامیابی کے ساتھ چلانے یا پاکستان حاصل کرنے کا سہرا غلط طور پر محمد علی جناح کے سر باندھ دیا گیا ہے۔''[2] خواجہ عبدالرحیم کے نام اپنے خط مؤرخہ ۱۴ اکتوبر ۳۵ء میں رحمت علی لکھتے ہیں کہ ''اگر میں نے انھیں (اقبال کو) اس سرقے کا مجرم پایا تو مجھے کتاب میں ان تمام گفتگوؤں کا خلاصہ درج کرنا ہوگا جو اس سلسلہ میں حضرت کی دردناک کمزوریوں (فکر و عمل میں تضاد) کی داستان ہیں۔ میں یہ عرض کروں گا کہ یہ پہلو اپنے تک ہی محدود رکھیے یا یارانِ غار تک، باہر نہ جانے دیں۔''[3]

سرقے کا ارتکاب رحمت علی نے خود کیا اور الزام اقبال پر عائد کر دیا۔ اس حقیقت پر اب تک پردہ پڑا ہوا تھا کہ چودھری موصوف کا پمفلٹ (Now or Never) جو ۱۹۳۳ء میں شائع ہوا علاّمہ اقبال کے خطبۂ الٰہ آباد (۱۹۳۰ء) اور دوسری تقریروں کی خوشہ چینی پر مشتمل تھا۔ رحمت علی فکرِ اقبال کے سمندر کی ایک موج تھے لیکن یہ موج بھٹک گئی۔[4] رحمت علی میں رقابت وحسد کا مرض اور جذبۂ خود نمائی حد سے بڑھا ہوا تھا۔ ایسا نہ ہوتا تو ہماری قومی وملّی تاریخ میں وہ بہتر مقام پر فائز ہوتے۔ بانیانِ پاکستان کی مخالفت کر کے انھوں نے اپنی دنیا اور آخرت دونوں کو خراب کیا۔ قیامِ پاکستان کے بعد وہ کیمبرج سے لاہور آئے تھے۔ تحریکِ پاکستان کی یادیں اہل پاکستان کے حافظے میں تازہ تھیں۔ حکومت، صاحبانِ علم ودانش، اخبارات اور عوام کسی نے ان کا استقبال نہ کیا اور نہ کوئی اہمیت دی۔ کے کے عزیز نے ان واقعات کو افسوس کے انداز میں بیان کیا ہے اور پاکستانی قوم کی روش پر ناخوشی ظاہر کی ہے۔[5] جبکہ یہ مکافاتِ عمل تھی۔ کے کے عزیز اور چودھری رحمت علی کے دوسرے نام لیوا (پنجاب کے کچھ چودھری) موصوف کو تصوّرِ پاکستان کا خالق منوانے کے لیے کتابیں چھاپتے رہے

ہیں لیکن ان کے شور کی جھاگ بیٹھ گئی ہے۔ رحمت علی اور ان کے حامیوں کی غلط بیانیوں اور اقبال پر ان کے اعتراضات کا جائزہ کتابِ چہارم (''تصوّرِ پاکستان'') میں لیا گیا ہے۔

۲

مرزا یاس یگانہ خود کو بیسویں صدی کا واحد شاعر مانتے تھے۔ ''آیات'' میں لکھتے ہیں ''سچ تو یہ ہے کہ اس صدی میں یگانہ کے سوا کسی اور کو شاعر سمجھنا محض خود فریبی ہے۔''[6] ایک مقام پر اپنے علاوہ علّامہ اقبال اور اکبرالٰہ آبادی کی تحسین بھی کی ہے۔ غازی الدین بلخی کے نام سے یہ جملہ ''شہرتِ کاذبہ'' میں شامل کیا ہے۔ ''ابولمعانی مرزا یاس، علّامہ اقبال اور حضرت اکبرالٰہ آبادی کے کارنامے اُٹھا کر دیکھیے تو معلوم ہوگا کہ شاعری کا مرتبہ کتنا بلند ہو چکا ہے۔''[7] تاہم بقول نیرّ مسعود ادبی دنیا میں اقبال کا دبدبہ دیکھ کر آگ بگولا ہو گئے۔ اقبال کا نام ''اکبال'' رکھا۔ ان کی زبان اور بیان کی تضحیک کی اور اقبال کے مصرعے ''یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ'' پر یوں تنقید کی:

پنجاب کا وہ جس سے خدا بھی ہارا ایسا صیّاد ہو تو پھر کیا چارہ
یزداں بھی شکار ہوگیا ہے بے چارہ کیا خوب چڑی مارنے کمپا مارا[8]

یگانہ اچھے بھلے شاعر تھے اور بلندتر مرتبہ حاصل کر سکتے تھے لیکن انھوں نے اہمیت اور شہرت حاصل کرنے کے لیے مشاہیر کی مخالفت کی۔ غالب، اقبال، حسرت موہانی، اصغر گونڈوی، جگر مرادآبادی اور جوش ملیح آبادی سب ان کا ہدف بنے۔ اگرچہ بقول نیرّ مسعود کہیں کہیں یگانہ کی تنقید ''خاصی نپی تلی'' بھی ہوتی ہے۔ مثلاً جوش کے بارے میں ایک جگہ لکھتے ہیں:

> وہ زیادہ سے زیادہ جوشیلے، رنگیلے، چٹکیلے، بھڑکیلے الفاظ نظم کر کے سمجھ لیتے ہیں کہ شعر بن گیا، مگر کم سے کم الفاظ، سادہ، سہل و برجستہ الفاظ سے زیادہ سے زیادہ معنی پیدا کرنا ان کے بس کی بات نہیں ہے۔[9]

مشاہیر کی مخالفت سے نقصان ہی ہو سکتا تھا چنانچہ وہ ہوا۔ غالب کی مخالفت یگانہ کی ہندوستان گیر مخالفت کا باعث بنی۔ بعدازاں اسلام کی مخالفت کی اور رسوا ہو گئے۔ عمر کے آخری دور میں یگانہ نے اسلام کے خلاف کتاب لکھی جو بقول قاضی عبدالودود لچر سی کتاب

تھی۔ یگانہ کی بدبختی کہ رسولِ اعظم و آخر محمد صلی اللہ علیہ وسلّم کے خلاف بھی کچھ رباعیاں لکھیں۔ ''ان رباعیوں کے ردِّ عمل میں سخت اشتعال پیدا ہوا اور لکھنؤ میں ۳۱ مارچ ۱۹۵۳ء کو، رسوا کن طریقے سے، ان کا جلوس نکالا گیا۔''[۱۰] نیر مسعود نے لکھا ہے کہ ان کے سامان میں سے قرآن مجید کا ایک نسخہ برآمد ہوا تھا جس کے حاشیوں پر انھوں نے اس کے اسلوب اور معانی پر اپنے اعتراضات نوٹ کیے تھے۔

اس ذہنیت اور کارکردگی کے حامل یگانہ نے اقبال کے خلاف، حسبِ ذیل رباعی کی صورت میں، بدزبانی کی:

اسٹیج کا شاعر ہے نہ چوراہے کا
لیتا ہے قلم سے کام چرواہے کا
میں بھی وہی کہتا ہوں جو تم کہتے ہو
''اکبال، اک بال ہے'' مگر کاہے کا

کھلر نے لکھا ہے کہ جو مضمون ''سرفراز'' لکھنؤ میں شائع ہوا وہ ایک ذاتی خط تھا اور اشاعت کے لیے نہیں تھا۔ اس مضمون میں یگانہ نے خدا کی توہین کی۔ رسولؐ کو گالیاں دیں اور قرآن کا مذاق اُڑایا۔ یہ خط یا مضمون شائع ہو گیا اور یگانہ کو بدزبانی کی عادت مہنگی پڑی۔ کھلر نے یگانہ کے دفاع میں لکھا ہے تاہم ان کا بیان ہے کہ یگانہ کے خلاف لکھنؤ میں جو جلوس نکالا گیا وہ گدھے پر تھا۔ ان کے منہ پر کالک لگی ہوئی تھی اور ان کے گلے میں پھٹے ہوئے جوتوں کا ہار تھا۔ ہر راہگیر ان پر تھوکتا اور گالیاں دیتا تھا۔[۱۱]

ضیا عظیم آبادی یگانہ کے ہم محلّہ تھے۔ انھوں نے ایک کتاب ''مرزا یگانہ چنگیزی، حیات اور شاعری'' شائع کی۔ اس میں لکھتے ہیں کہ ''صورتاً بھی کرخت تھے اور سیرتاً بھی۔''[۱۲] جو شخص صورتاً بھی کرخت ہو اور سیرتاً بھی، اپنے آپ کو بیسویں صدی کا واحد شاعر مانتا ہو، مشاہیر کے خلاف بدزبانی کا عادی ہو اور خدا اور رسولؐ کی توہین سے باز نہ آئے اگر اس نے اقبال کی مخالفت کی تو ذمہ داری اقبال پر عائد نہیں ہوتی مخالف اپنی عادت کا خود ذمہ دار تھا۔

۳

حکیم تاج الدین کے تین کتابچے علاّمہ اقبال کے خلاف شائع ہوئے۔ان کے نام ہیں (۱) بت شکن معروف بہ جہادِ سخن، موازنۂ اقبال و تاج (۲) شعلۂ انتقامِ نمبر ایک (۳) شعلۂ انتقام نمبر دو۔ تینوں پر مرتب کی حیثیت سے فدا حسین فدا کا نام ہے۔آخری کتابچے پر ۱۹۵۲ء کا سال درج ہے۔حکیم موصوف کا تعارف ''زمیندار'' نے حسبِ ذیل الفاظ میں تحریر کیا تھا:

لاہور میں ایک صاحب ہیں حکیم تاج الدین احمد تاج۔آپ حکمت بھی فرماتے ہیں۔خوش نویسی بھی کرتے ہیں۔شاعری بھی کرتے ہیں اور علامتِ علامگی بھی رکھتے ہیں یعنی اپنے نام کے ساتھ علاّمہ بھی لکھا کرتے ہیں۔علاّمہ آپ کو اس لیے بننا پڑا ہے کہ ڈاکٹر محمد اقبال علاّمہ تھے۔حکیم صاحب کو علاّمہ اقبال کی نظموں کا جواب لکھنے کا مرض ہے۔علاّمہ مرحوم نے ایک نظم لکھی تھی جس کا مطلع ہے۔

خودی کا سرِنہاں لَا اِلٰہَ اِلا اللہ
خودی ہے تیغ، فساں لَا اِلٰہَ اِلا اللہ

حکیم صاحب نے اس کے جواب میں ایک نظم لکھی جس میں اطریفل زمانی کی خوشبو آ رہی تھی۔آج دفتر زمیندار میں ایک پوسٹر موصول ہوا ہے جس میں موازنۂ اقبال و تاج سے دو نظمیں چھپی ہیں۔ایک اصلی علاّمہ کی اور دوسری بناسپتی علاّمہ کی۔موضوع ہے: آستانۂ عالیہ مجددیہؒ پر دو شاعروں کی حاضری۔اقبال مرحوم کی نظم پر لکھا ہے،علاّمہ (ڈاکٹر) سر محمد اقبال مرحوم اور حکیم صاحب کی نظم پر مرقوم ہے۔امام الکلام، مفکر ادب، شہباز سخن، تاج الشعرا پروفیسر علاّمہ حکیم تاج الدین احمد صاحب تاج صدر ادارہ عالیہ مجددیہؒ، لاہور۔اب فرمائیے اقبال و تاج کا کیا مقابلہ؟ [۱۳]

کسی نے ''نیرنگ'' میں تاج الدین تاج کے بارے میں لکھا کہ ''مجھے ایسے

آدمیوں کی ذہنیت پر رونا آتا ہے جو محض اپنا نام مشہور کرنے کی غرض سے بڑے بڑے شاعروں پر حملہ کرنے میں محترز نہیں رہتے۔''[۱۴] مذکورہ کتابچوں میں اقبال پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں وہ بیشتر پرانے ہیں۔اقبال نے حافظ پر تنقید کی۔علمائے کرام اور صوفیائے عظام کی شان میں بدزبانی کی۔مولانا حسین مدنی کی شان میں گستاخی کی۔اقبال کو شریعت وطریقت سے کوئی سروکار نہیں ہے''ترانۂ ہندی''''نیا شوالہ''اور''رام''میں الحاد وزندقہ ہے۔قول وفعل میں تضاد ہے وغیرہ۔''شعلۂ انتقام''نمبر ایک اور نمبر دو میں گالیوں کا ہدف وہ صاحبان ہیں جو تاج کے نزدیک''اقبال پرست''ہیں۔

۴

جوش ملیح آبادی نے اپنی شاعری میں،''یادوں کی برات''میں، اخباری کالم اور انٹرویو میں جس طرح اقبال کو منہدم کرنا چاہا، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کے خلاف جوش کے جذبۂ رقابت وحسد میں شدت اور تسلسل ہے۔ان کے اعتراضات اقبال کی شاعری پر بھی ہیں، شخصیت پر بھی ہیں اور فکر پر بھی ہیں۔ان کے نزدیک اقبال نے بعض الفاظ وتراکیب غلط استعمال کیے ہیں۔''جرم ہائے سیاہ''غلط ہے۔جرم کالے پیلے اور سیاہ نہیں ہوتے...... اقبال علم کی وادیوں سے کتراتے ہیں۔مسلم ممالک کا ذکر کرتے ہیں لیکن ہندوستان کا نام نہیں لیتے۔وہ آفاقی شاعر کے لیے پیدا کیے گئے تھے لیکن اسلامی شاعری پر اُتر آئے اور محدود ہو کر رہ گئے۔اللہ تعالیٰ سے لباسِ مجاز میں نظر آنے کی خواہش''مادہ پرستی''اور''اہانتِ الٰہی'' ہے۔''کبھی قبلہ رخ جو کھڑا ہوا''میں ایک ایسی فحاشی اور بدتمیزی کی گئی ہے جسے زبان پر نہیں لایا جاسکتا۔اقبال نے''عشق کو آسمان پر چڑھا دیا''اور''عقل کو خاک میں ملا دیا''۔حالانکہ ''عشق''قرآن کا مردود اور''عقل''محبوب لفظ ہے۔اقبال آدھے شاعر ہیں اس لیے کہ وہ دوسروں کے خیالات کی ترجمانی کرتے ہیں اور ان کی ذاتی پونجی بالکل اوچھی ہے۔اقبال نے نیٹشے کے''مافوق البشر''کو مشرف باسلام کر کے''شاہین بچہ''بنا دیا۔اقبال کی شاعری اقوال، روایات اور عقائد کی طرف چل پڑی۔اقبال نے تصوف اور مابعد الطّبعیات کو ''حرکی''کا لیبل لگا کر اپنا لیا۔انگریز سرکار سے اقبال نے''سر''کا خطاب غداری کے صلے

میں وصول کیا۔

جوش کا ایک اعتراض بھی درست نہیں۔ ان میں سے متعدد اعتراضات کا نشانہ وہ خود بنتے ہیں۔[۱۵] انھوں نے بڑے بڑے دعوے کیے لیکن خوار ہو کر فوت ہوئے۔ جوش کا ایک دعویٰ ''شاعرِ آخرالزمان'' ہونے کا ہے۔ لکھتے ہیں:

مولائے اکابرِ جہاں ہوں اے دوست — دانائے رموز ایں و آں ہوں اے دوست

میں ''شاعرِ آخرالزماں'' ہوں اے دوست — کیوں اہلِ نظر پڑھیں نہ کلمہ میرا

لیکن بقول مرزا محمد منور، اقبال ہیں کہ ان کا زمانہ آنے ہی نہیں دیتے۔[۱۶] رشید حسن خان نے لکھا ہے کہ جوش، علّامہ اقبال کو، اپنا حریف تصوّر کرتے تھے۔ یہ غلط اندیشی کی انتہا تھی۔ جوش اور اقبال میں زمین آسمان کا فرق تھا۔ جوش نے سمجھا کہ جس قدر چلا کر بات کہی جائے گی اور جس قدر زیادہ شور مچایا جائے گا، اسی قدر سماجی شعور کا حق ادا ہوگا۔ یوں ان کی صلاحیت کا بڑا حصہ ایسی شاعری کی نذر ہوتا رہا جس میں سطحی جوش و خروش کتنا ہی ہو اور بیان کی درشتی کتنی ہی ہو، صداقت اور حسن اس قدر کم ہے کہ گویا نہیں ہے۔[۱۷]

ابوالکلام آزاد اور علّامہ مشرقی دونوں ۱۸۸۸ء میں پیدا ہوئے۔ اقبال عمر میں ان سے گیارہ برس بڑے تھے۔ اقبال سے متاثر (Inspire) دونوں ہوئے لیکن دونوں نے اپنے جدا جدا راستے نکالے اور ان پر چلے۔ ابوالکلام ہندی قومیّت کے علمبردار تھے اور کانگرسی سیاست میں اہم کردار ادا کیا۔ ہندی قومیّت ہندو اکثریت کے تسلط کی راہ تھی اور اگر ابوالکلام کا مؤقف کامیابی سے ہم کنار ہو جاتا تو پاکستان اور بنگلہ دیش کی آزاد مسلم ریاستیں آج موجود نہ ہوتیں۔ علّامہ مشرقی ماضی کی طرح پورے ہندوستان پر مسلمانوں کا تسلط چاہتے تھے۔ اس مقصد کی خاطر انھوں نے خاکسار تحریک شروع کی۔ یہ ایک منظّم اور توانا تحریک تھی لیکن انگریز سرکار کے ایک ہی وار سے ادھ موئی ہوگئی۔ مسلم لیگ اور قائداعظم کی مخالفت بھی علّامہ مشرقی کو مہنگی پڑی اور ہندی مسلمانوں کے اجتماعی ضمیر نے انھیں رد کر دیا۔ ابوالکلام اور مشرقی دونوں نے پاکستان کی مخالفت کی اور اس ضمن میں دونوں ناکام ہوئے تاہم ابوالکلام بھارتی کابینہ کے رکن رہے اور بھارتی مسلمانوں کا سہارا بھی لیکن

مشرقی کے ہاتھ کچھ نہ آیا۔ جس پاکستان کی انھوں نے مخالفت کی تھی وہ ان کے لیے پھولوں کی سیج نہ بن سکا اور انھیں قید و بند کی صعوبتوں سے دوچار ہونا پڑا۔

علاّمہ اقبال نہ تو علاّمہ مشرقی کی طرح ہندوؤں پر مسلمانوں کا تسلط چاہتے تھے اور نہ ابوالکلام آزاد کی طرح مسلم قوم کو ہندی قومیّت کا ایندھن اور ہندو اکثریت کا محکوم بنانے کے حق میں تھے۔ وہ دونوں قوموں کی آزادانہ ترقی کے حامی تھے۔ برِصغیر میں ایک یا دو آزاد مسلم ریاستوں کا قیام چاہتے تھے۔ وقت نے علاّمہ اقبال کے نقطۂ نظر کی توثیق کی ہے۔

علاّمہ اقبال سے ملنے کی خاطر صاحبانِ علم اور اہل دل نزدیک و دور سے لاہور پہنچتے تھے لیکن علاّمہ مشرقی لاہور میں قیام کے دوران بھی علاّمہ اقبال کی صحبتوں سے فیض یاب نہ ہوئے۔ وہ اپنے فکری الجھاؤ کا شکار رہے اور ان کی قوتِ عمل نیز علمیت اسلامی نشاۃ ثانیہ کے لیے بروئے کار نہ آسکی۔ ایک طاقتور موج دریا سے اُٹھی لیکن ساحلِ مراد تک پہنچ نہ سکی۔

علاّمہ اقبال کی بانگِ درا اور علاّمہ مشرقی کی ''تذکرہ'' دونوں ۱۹۲۴ء میں شائع ہوئیں۔ مشرقی نے بالواسطہ خواہش کی کہ اقبال اس پر تبصرہ لکھیں لیکن وہ آمادہ نہ ہوئے۔[۱۸] اقبال کو اندازہ ہو گیا تھا کہ مشرقی کا فہمِ اسلام ناقص ہے، وہ غیر محتاط اور انتہا پسند ہیں اور قرآن کو محض مادی طاقت کے حصول کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ ان وجوہ سے مشرقی کے ہاں قرآن و اسلام کے مطالبِ عالیہ، عامیانہ (vulgar) ہو جاتے ہیں۔ اقبال نے ان آرا کا اظہار چودھری محمد حسین کے نام، ۱۹۲۴ء میں لکھے گئے، بعض نجی خطوط میں کیا۔[۱۹] ڈاکٹر ظہور احمد اعوان نے مشرقی کی مخالفتِ اقبال کا رشتہ ان خطوط سے جوڑا ہے۔[۲۰] اس رائے سے اتفاق کرنا مشکل ہے۔ ان خطوط کا علم اگر مشرقی کو ہو جاتا تو وہ اقبال کے خلاف اسی زمانے میں محاذ کھول دیتے۔ وہ نہ صرف خاموش رہے بلکہ اقبال کی وفات پر قوم کو ان کی تعلیمات پر عمل کرنے کی تلقین بھی کی۔ اسے ''علاّمہ مشرقی کا علاّمہ اقبال کو خراجِ عقیدت'' کے زیرِ عنوان قلمبند کر کے ڈاکٹر اعوان لکھتے ہیں:

> ''اگر یہ بات درست تھی تو دونوں بزرگوں کے درمیان جھگڑا کس بات کا تھا۔ پھر ۵۲-۱۹۵۱ء میں نفرت و عناد کے اس لاوا کا یک طرفہ طور پر پھوٹ

پڑنا کیا معنی رکھتا ہے۔ یہی بات علاّ مہ مشرقی اور علاّ مہ اقبال کے پڑھنے والوں کے لیے تردد کا باعث ہے۔ اس کا ایک ہی جواز پیش کیا جا سکتا ہے کہ پاکستان بننے کے بعد نوزائیدہ ملک کے حکمرانوں نے علاّ مہ مشرقی کو جن عقوبتوں میں سے گزارا، اس کے نتیجے میں علاّ مہ مشرقی کے اندر ایک قدرتی ردِّعمل پیدا ہوا اور انھوں نے ان سب زیادتیوں کا ذمہ دار علاّ مہ اقبال کو ہی قرار دے کر ان کو منہدم کرنے کا بیڑا اُٹھالیا۔"[۲۱]

ڈاکٹر اعوان کا یہ تجزیہ، بڑی حد تک، درست ہے۔ انھوں نے "علاّ مہ اقبال اور علاّ مہ مشرقی کی معاصرانہ چشمک" پر بھی روشنی ڈالی ہے۔[۲۲] اگرچہ ان کی سب آرا قابل قبول نہیں ہیں۔[۲۳] تاہم مشرقی کے اشعار کا تجزیہ کر کے وہ اس صحیح نتیجے تک پہنچے ہیں کہ علاّ مہ مشرقی کو "اقبال کی عالمگیر پذیرائی کا صدمہ تھا۔"[۲۴] "خریطہ" کا طویل دیباچہ ڈاکٹر اعوان نے اپنی کتاب میں شامل کیا ہے۔ "خریطہ" مشرقی کے فارسی اشعار کا مجموعہ ہے اور اس کے دیباچے میں شاعری کو محض فضول اور غیر اسلامی و غیر انسانی فعل قرار دیا ہے۔ شاعری مشرقی نے خود بھی کی اور اس کی عجیب وجوہ بیان کیں۔[۲۵] تاہم شاعری کی مذمت بقول ڈاکٹر اعوان اقبال کو منہدم کرنے کے لیے کی۔ وہ لکھتے ہیں کہ "اقبال کی ڈیمالیشن علاّ مہ مشرقی کو اس حکمت عملی میں نظر آئی کہ جس پلیٹ فارم اور پیڈسٹل پر وہ کھڑا ہے اس سے وہی چھین لیا جائے۔"[۲۶]

۶

نزدیک و دور، مخالفتِ اقبال کے بل بوتے پر، تمنائے شہرت رکھنے والوں کی کوئی کمی نہیں، تاہم مسئلہ یہ ہے کہ ہر بوالہوس کے بارے میں پوری چھان بین کرنا وقت کا ضیاع ہے۔ انسانی فطرت پیچیدہ ہے اور چھان بین کے بغیر رازہائے دورنِ خانہ تک پہنچنا محال ہوتا ہے۔ اسلام دشمن قوتوں کے آلۂ کار بھی یہاں وہاں ہر جگہ موجود ہیں۔ انور شیخ افسانہ نویس، مضمون نگار، صحافی اور شاعر ہیں۔ اپنے بارے میں ایک کتاب نئی دہلی سے شائع کرائی ہے۔[۲۷] پروفیسر شوکت واسطی نے اسلام آباد سے ان کا ایک کتابچہ 'نظریۂ عقل وعشق' شائع کیا ہے اور انور شیخ کی خواہش کے مطابق اس کا جواب کسی جھلاہٹ کے بغیر، لکھنے کی دعوت ہے۔[۲۸]

انور شیخ کارڈف (ویلز) سے ایک رسالہ، اُردو اور انگریزی میں ''لبرٹی'' کے نام سے نکالتے ہیں جس میں ملتِ اسلامیہ، پاکستان اور علاّمہ اقبال کے خلاف مضامین شائع ہوتے ہیں۔ جناب رسالت مآبؐ کے کردار (Role) کو بھی ایک خاص رنگ میں پیش کیا جاتا ہے۔[۲۹] حیران کن بات یہ ہے کہ گجرات (پاکستان) سے تعلق ہے۔[۳۰] لیکن متحدہ ہندی قومیّت کی حمایت کرتے ہیں۔ مرزا غلام احمد کی تحسین نہیں کرتے لیکن انہدامِ اقبال کی خاطر قادیانی لٹریچر سے استفادہ کرتے ہیں۔[۳۱] انہدامِ اقبال کے ضمن میں ان کا ایک طویل مضمون جنوری ۱۹۹۸ء کے ''لبرٹی'' میں ''علاّمہ اقبال۔ غارت گرِ ملت'' کے عنوان سے شائع ہوا۔ اس شمارے کا اداریہ بھی اقبال دشمنی کا نمایاں مظہر ہے۔

انور شیخ کا مؤقف ہے کہ پاکستان قائم نہیں ہونا چاہیے تھا۔ کانٹ ویل سمتھ کی طرح ۱۹۴۷ء کے قتلِ عام کی ذمہ داری اقبال کے نظریۂ عشق پر ڈالی ہے۔[۳۲] ان کے خیال میں قومیّت کی اساس خونی رشتوں پر ہے، مذہب پر نہیں ہے۔ ان کے نزدیک قرآن اس کی تصدیق کرتا ہے۔[۳۳]

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ دیکھیے، رحمت علی کی کتاب ''پاکستان''...... ۲۳واں باب، نیز دیکھیے ''رحمت علی ایک سوانح عمری'' ...... کے کے عزیز، صفحات ۲۶۰۔۲۶۱

۲۔۳۔ زندہ رُود، صفحات (بالترتیب) ۴۲۵، ۴۲۴

۴۔ اقبال نے ہندی مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع ہونے کی تلقین کی تھی لیکن رحمت علی نے ڈیڑھ اینٹ کی مسجد الگ بنائی۔ اقبال نے ''اسلامی ریاست'' کا تصوّر پیش کیا تھا لیکن رحمت علی نے اسلام کے اجتماعی سیاسی نظام کے ذکر کو حذف کر دیا۔ اقبال اسلام کے معاشی نظام پر یقین رکھتے تھے لیکن چودھری رحمت علی نے، رشوت دے کر، اپنے لکھے ہوئے جس انٹرویو کو خالدہ ادیب خانم کی کتاب (Inside India) میں شامل کرایا، اس میں مسلم ریاست کے لیے ''سوشلزم'' کا نظام تجویز کیا۔

۵۔ دیکھیے، کے کے عزیز کی کتاب ''رحمت علی ایک سوانح عمری'' آخری ابواب

۶۔۷۔ یگانہ احوال وآثار، نیر مسعود۔ صفحات ۴۸، ۴۲

۸۔ ایضاً، صفحہ ۴۲۔ ''یزداں بکمند آور،، کی شرح یوسف سلیم چشتی نے یوں کی ہے ''یہ شاعرانہ اسلوب بیان ہے، اس سے مراد ہے اپنے آپ کو صفاتِ ایزدی کے رنگ میں رنگین کرنا۔ اقبال نے اس شعر کا تصوّر اپنے مرشد کے اس شعر سے اخذ کیا ہے:

بزیر کنگرۂ کبریاش مردان اند   فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

اور مرشد رومی نے یہ تصوّر قرآنِ حکیم کی اس آیت سے اخذ کیا ہے "صِبْغَةَ اللّٰهِ وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ صِبْغَةً" (البقرہ:۱۳۸)۔'' (شرح پیامِ مشرق، صفحات ۴۷۸۔۴۷۹)

۹۔۱۰۔ ایضاً۔ صفحات ۴۱، ۵۰

۱۱۔۱۲۔ حوالوں اور مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے ''اُردو کا آخری نقاد'' از کے کے کھلر، صفحات ۲۳۲ تا ۲۳۴، ۲۳۵ تا ۲۳۷

۱۳ تا ۱۴۔ بت شکن المعروف بہ جہادِ سخن۔ موازنۂ اقبال وتاج، صفحات ۱۰، ۱۱، ۳۱

۱۵۔ راقم نے ایک مضمون بعنوان 'علاّمہ اقبال پر جوش کے اعتراضات کا جائزہ' الگ سے بھی لکھا ہے جس میں یہ سارے اعتراضات زیرِ بحث آئے ہیں۔ یہ مضمون 'اقبالیات' جنوری۔ مارچ ۲۰۰۰ء میں شائع ہوا۔ یہ مقالہ ڈاکٹر ہارون الرّشید تبسّم کی کتاب ''ڈاکٹر ایوب صابر بطور اقبال شناس'' میں شامل ہے۔

۱۶۔ میزانِ اقبال، صفحہ ۱۲۳

۱۷۔ تعبیر وتلاش، صفحات ۴۵۔۴۶

۱۸۔ دیکھیے، اقبالؒ اور مشرقی، ڈاکٹر ظہور احمد اعوان، صفحہ ۵۶

۱۹۔ یہ خطوط پہلی مرتبہ ''تحقیق نامہ'' شمارہ ۹۶۔۱۹۹۵ء (لاہور) میں شائع ہوئے۔ اس کے بعد ۲۱ اپریل ۱۹۹۶ء کو ''نوائے وقت'' نے یوم اقبال کے موقعے پر ان خطوط کا پورا متن شائع کیا۔ ''اقبالؒ اور مشرقیؒ'' میں یہ خطوط مع عکس شامل ہیں۔

۲۰ تا ۲۲۔ دیکھیے، اقبالؒ اور مشرقیؒ'' صفحات (بالترتیب) ۱۶۔۱۷، ۲۳۹۔۲۴۰، ۴۵ تا ۶۲

۲۳۔ مثال کے طور پر ڈاکٹر ظہور احمد اعوان کی حسب ذیل آرا محلِ نظر ہیں:

(۱) ''خطوط کی حد تک علاّمہ اقبال نے علاّمہ مشرقی کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ بہت غیر منصفانہ ونامناسب تھے۔'' (صفحہ ۶۲)

ڈاکٹر اعوان نے ان خطوط سے اخذ کردہ مشرقی پر اقبال کے بارہ اعتراضات کی فہرست بنائی ہے۔ (صفحات، ۵۸۔۵۹) یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ یہ نجی خطوط تھے جو ۱۹۹۴ء تک

غیر مطبوعہ رہے۔ اقبال اپنی کسی رائے کو منظر عام پر نہیں لائے تھے۔ ان کی روش کیچڑ اُچھالنے والی نہیں تھی۔ انھوں نے جن خدشات کا اظہار ۱۹۲۴ء میں کیا، بعد میں وہ بیشتر درست ثابت ہوئے۔ علاّمہ مشرقی نے اپنے مخصوص فہم اسلام کے مطابق جو راستہ اختیار کیا وہ کسی منزل پر پہنچنے والا نہیں تھا۔ ڈاکٹر اعوان تسلیم کرتے ہیں کہ ''علامہ مشرقی نے تحریک اور تخلیقِ پاکستان کی بھرپور مخالفت کی'' (صفحہ۳۳) یہ بنیادی بات ہے۔ ڈاکٹر اعوان نے لکھا ہے کہ مشرقی نے سرسید کو' کافر' اور قائداعظم کو' پتلونی مسیح' کہا۔ (صفحہ ۱۷۸) یہ اور اس طرح کی متعدد باتوں سے مشرقی کی فکری کجروی کا اندازہ ہوتا ہے۔ مشرقی کے بارے میں اقبال کی آرا صائب تھیں۔ اس کا اندازہ ڈاکٹر اعوان کی کتاب سے بھی ہوتا ہے۔ اقبال نے مشرقی کو شعری ذوق سے عاری بتایا ہے۔ مذکورہ کتاب میں شامل مشرقی کے اشعار سے اس رائے کی توثیق ہوتی ہے۔ اقبال نے مشرقی کے خیالات کو مستعار قرار دیا۔ اس کی تصدیق ڈاکٹر اعوان نے یہ لکھ کر کر دی ہے کہ ''اقبال نے حافظ کے صوفیانہ خیالات پر علمی اعتراضات کیے تھے اور اپنے فلسفۂ خودی کی روشنی میں ان کا تجزیہ کیا تھا۔ علاّمہ مشرقی نے اس نقطۂ نظر کو بغیر کسی حوالے کے اپنے دیباچے میں جوں کا توں پیش کر دیا تھا۔'' (صفحہ۵۳)

(۲) ڈاکٹر اعوان نے علاّمہ مشرقی کی مخالفتِ اقبال کو ''اقبال شکنی کی سب سے بڑی مضبوط اور منظّم کوشش'' قرار دیا ہے۔ (صفحہ۱۱)

(۳) ڈاکٹر اعوان کے نزدیک ''مغربی تعلیم، آزادیِ نسواں، جمہوریت، سائنسی ترقی وغیرہ کے باب میں اقبال کے افکار الجھاؤ کا شکار نظر آتے ہیں'' (صفحہ ۶۰) یہ رائے متعدد اعتراضات پر مشتمل ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مغربی تعلیم، آزادیِ نسواں، جمہوریت اور سائنسی ترقی وغیرہ کے ضمن میں بہترین فکری راہ نمائی علاّمہ اقبال ہی نے فراہم کی ہے۔

۲۴۔ اقبالؒ اور مشرقیؒ، صفحہ ۲۴۵

۲۵۔ مشرقی نے لکھا ہے کہ ''شاعری کی برائیوں کے متعلق ان خیالات کے ہوتے ہوئے میرا آئندہ اوراق (خریطہ) کو عوام کے سامنے پیش کرنا بہت کچھ باعث اعتذار ہو سکتا ہے۔ نہیں، بلکہ آپ کا شعر کہہ کر شاعروں کی مذمت کرنا ایک نقطۂ نظر سے بجائے خود یَقُوْلُوْنَ مَا لَا یَفْعَلُوْن کے گناہ کبیرہ کا مصداق ہے۔ چند شعر یا ایک بڑا دیوان لکھ کر اپنے آپ کو شاعر کہلانا میری نظر میں ذریعۂ عزت ہی نہیں بلکہ باعث توہین ہے...... میرا اعذر آئندہ اوراق کو پیش کرنے میں صرف اس قدر ہے کہ یہ سب اس وقت کے ہیں جب میں بمشکل پندرہ برس کا تھا، آج ان کو کہے ہوئے بائیس برس گزر چکے ہیں'' (بحوالہ اقبالؒ اور مشرقیؒ صفحہ ۱۶۷)
شاعری اگر قابل مذمت ہے تو اسے منظر عام پر لانے کا کوئی جواز نہیں خواہ وہ بلوغت سے

پہلے کی ہو۔ مشرقی کا المیہ یہ ہے کہ انھوں نے زیادہ شاعری بڑھاپے میں کی اور اس کا ایسا جواز پیش کیا جو حیران کن ہے۔ کہیں یہ حکم انہیں خدا نے دیا ہے:

مجھے تو حق سے ملا حکم ہے کہ شعر کہوں　　　بھلا مجھے بھی نہ جبریل کا سہارا ہو

اور کہیں خدا کے رسولؐ نے خواب میں آ کر شعر گوئی کا حکم دیا:

مری فریاد بیک وقت خوشا جا پہنچی　　　اللہ اللہ محمدؐ کو صدا جا پہنچی
آسماں پر وہ کڑک تھی کہ پھٹے جاتے تھے　　　کانوں کے پردے مگر میری نوا جا پہنچی
آنکھ میری جو لگی پل میں تو زنداں کو اٹھا　　　سر بالینِ شہہؐ ہر دوسرا جا پہنچی
عرض کی فخرِ دو عالمؐ یہ ترا ہیچ میرز　　　اس کی قسمت تو فلک سے بھی سوا جا پہنچی
ہوا ارشاد کہ بس ''جلد چلے جاؤ تم　　　ترے حق میں میری بے چین دعا جا پہنچی
بے قلم شعر سنا شعر زدہ امت کو　　　کیا عجب سن لے کہ ہے دارِ فنا جا پہنچی
تری تحریر ہے قرآن کی چلتی تصویر　　　تہمتِ شعر تو تھی تا بخدا جا پہنچی

(بحوالہ اقبالؒ اور مشرقیؒ، صفحہ ۱۲۶)

ان اشعار سے مشرقی کے شعری ذوق و معیار کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ فنی اعتبار سے یہ معمولی شاعری ہے۔ مشرقی کی یہی شاعری علاّمہ اقبال کے خلاف الزام تراشیوں سے آلودہ ہے۔ یہ کیسے باور کیا جائے کہ اس کا حکم خدا نے یا خدا کے رسولؐ نے دیا ہوگا۔ اگر یہ شاعری حکم خداوندی یا ارشادِ نبویؐ کے تحت منظر عام پر آئی ہوتی تو اس طرح نظر انداز نہ ہو جاتی۔

ذیل میں مشرقی کے کچھ اور شعری نمونے پیش کیے جاتے ہیں۔ ان میں اقبال شکنی کے لیے دوسرے جذبات کے علاوہ طنز و اتہام سے کام لیا گیا ہے:

میں فسٹ اپنا دکھلاتا ہوں تھرڈ اس کا　　　تو بولیں کہ کیا رند تھا جسٹ دیکھو
بنے ہیں شاعر بے مایہ اپنے راہ نما ذہنی　　　خطر ہے بنتے ہی برباد یہ گلشن نہ ہو جائے
تجھے مسجد میں دفناتے یہ کافر　　　ترا بھی مقبرہ بن جاتا ویسا
چڑھے ہیں بانس پر ہم عصر تیرے　　　مجھے آتا نہیں دنیا میں چلنا
تراوش تیرے شعروں میں کہاں وہ　　　کہ نکلے نیچے سے وہسکی کا مٹکا
اقبال کی وہ عشق و مے و زن کی زندگی　　　تھے جانتے ہی اس کے ان افکار کے بغیر

۲۶۔ اقبالؒ اور مشرقیؒ، صفحہ ۲۴۲

۲۷۔ دیکھیے، ''انور شیخ بحیثیت شاعر'' پر ڈاکٹر فیروز دہلوی کا تبصرہ، مشمولہ ''اردو بک ریویو'' نئی دہلی، ستمبر اکتوبر ۲۰۰۱ء

۲۸۔ دیکھیے، مذکورہ کتابچے کا پیش لفظ بعنوان ''جو بات کی خدا کی قسم کس غضب میں کی'' از شوکت واسطی

۲۹۔ انور شیخ نے لکھا ہے کہ ''حضور صلعم نے پہلے عربوں کی اصلاح اور پھر انکی فاتحانہ یلغار سے دنیا پر عرب تسلط قائم کیا۔ اسی لیے آپ صرف نبی ہی نہیں تھے بلکہ آپ عرب ایمپائر کے بانی بھی تھے''۔ (لبرٹی، جنوری ۱۹۹۸ء، صفحہ ۸) آنحضرتؐ نے عربوں کی تنظیم کی اور ان کی یلغار سے مصر و ایران میں اسلام ضرور پہنچا لیکن وہ صدیوں تک عربوں کے غلام بن کر رہ گئے''۔ (ایضاً صفحہ ۷) ''اگرچہ لوگوں نے تبدیلی قبلہ کے متعلق کئی تاویلیں گھڑ رکھی ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ تغیر پیغمبر عربی کی آرزو کے باعث عمل میں آیا کیونکہ وہ اپنے وطن کو مرکز سجود بنا کر اسے دنیا کے تمام ممالک سے افضل بنانا چاہتے تھے''۔ (ایضاً، صفحہ ۹)

آنحضرتؐ نے میدانِ عرفات میں خطبۂ حجتہ الوداع کے موقعے پر واضح طور کہا تھا کہ کسی عرب کو کسی عجمی پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے۔ ان کا پیغام عرب شہنشاہی کا نہیں اللہ کی حاکمیت کا تھا۔ وہ دنیا میں عدلِ اجتماعی کے نقیب تھے اور انسانی مساوات، انسانی آزادی اور باہمی اخوّت کے اصول عطا کیے۔

۳۰۔ انور شیخ کی پیدائش گجرات میں ہوئی۔ ریلوے ہیڈ کواٹرز اور کمپٹر ولر آفس پشاور میں کلرک رہے۔ بی اے بی ٹی کرنے کے بعد ہیڈ ماسٹری بھی کی۔ پھر برطانیہ چلے گئے اور وہاں پراپرٹی بزنس کے ذریعے اچھی مالی حیثیت بنالی۔ (کوائف، مشمولہ: اقبال کا نظریۂ عقل و عشق)

۳۱۔ انور شیخ کے مضمون ''اقبال...... غارت گر ملت'' میں ایسا کوئی حوالہ تو نہیں لیکن ان کے بعض دعوے ایسے ہیں جو شیخ عبدالماجد کی کتاب ''اقبال اور احمدیت'' میں موجود ہیں۔ محمد احمد جامی نے البتہ ایک حوالہ ''الفضل'' کا دیا ہے۔ (لبرٹی، مذکورہ شمارہ، صفحہ ۲۶)

۳۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کا نظریۂ عقل و عشق، صفحات ۱۲ تا ۱۵

۳۳۔ انور شیخ نے سورۂ الحجرات کی آیت ۱۳ کا حوالہ دے کر ''قومیّت'' کو ثابت کیا ہے۔ مذکورہ آیت میں قبیلوں کا ذکر ہے۔ جو بہر حال نسلی ہوتے ہیں۔ آیت کا منشا یہ ہے کہ ''شعوب'' صرف پہچان کے لیے ہیں جبکہ تکریم کی بنیاد ''تقویٰ'' ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس آیت سے ہندی قومیّت کی توثیق کیسے ہوگی جبکہ ہندوستان میں کوئی ایک نسل آباد نہیں ہے۔

☆......☆......☆

نواں باب

قادیانی

علاّمہ اقبال نے زبورِعجم کے آغاز میں ''بخوانندۂ کتابِ زبور'' کے زیرِعنوان کہا ہے کہ کبھی تو ایک معمولی سا تنکا میری آنکھ کا پردہ بن جاتا ہے اور کبھی میں ایک نگاہ سے دونوں جہان دیکھ لیتا ہوں:

می شود پردۂ چشمم پرِ کاہے گاہے
دیدہ ام ہر دو جہاں را بنگاہے گاہے

اس قول کا مصداق قادیانیت کا معاملہ بھی ہے۔ اقبال ہندی وطنی قومیّت کے علمبردار تھے اور چند برسوں کے دوران اس کی حمایت میں اور اس کے فروغ کے لیے متعدد پرتاثیر نظمیں لکھی تھیں لیکن جلد ہی اسے ترک کرکے اسلامی قومیّت کے نقیب بن گئے۔ اسی طرح وحدت الوجود کے خلافِ اسلام نظریے کو ترک کرنے کے لیے اقبال نے زیادہ وقت نہ لیا، لیکن قادیانیت کا مسئلہ مدتوں تک ان کی خاص توجہ کا مرکز نہ بن سکا اور ایک صحیح فیصلے تک پہنچنے کے لیے انھوں نے بہت عرصہ لیا۔ اگرچہ اقبال ابتدا سے عقیدۂ ختم نبوت اور تصوّرِ جہاد کے علمبردار تھے اور مسیحِ موعود بلکہ مجدد کے تصوّر کو بھی نہیں مانتے تھے لیکن عرصے تک، دوسرے متعدد اکابر کی طرح، مرزائیوں کو مسلمانوں کا فرقہ سمجھتے رہے اور جب اس مسئلے پر غور کرنے کے اسباب جمع ہوئے تو اقبال نے مرزائیوں کو غیر مسلم قرار دینے کی تجویز پیش کردی۔ اب اقبال پر دو طرح کے اعتراضات وارد ہوئے۔ بعض اقبال مخالف مسلمانوں اور غیر مسلموں نے اس بات کو اچھالا کہ اقبال قادیانیت کے لیے نرم گوشہ رکھتے تھے۔ دوسری طرف مرزائیوں نے اعتراض کیا کہ اقبال نے ۱۹۳۵ء میں انھیں غیر مسلم کیوں قرار دیا جبکہ اس سے پہلے ان کا قادیانیت سے ''گہرا تعلق'' تھا اور ۱۹۳۵ء تک وہ انھیں مسلمانوں ہی کا ایک فرقہ سمجھتے تھے۔

کشمیر کمیٹی ۱۹۳۱ء میں قائم ہوئی۔ اس کے سربراہ مرزا بشیر الدین محمود تھے۔ اقبال کو اس کمیٹی کے رکن کی حیثیت سے مرزائیوں کے ساتھ کام کرنے کا موقع ملا تو وہ ان کے مخصوص رویے، عقیدے اور عزائم سے واقف ہوئے۔ احرار اور قادیان کی باہمی آویزش کے باعث قادیانی مسئلہ اہمیت اختیار کر گیا، چنانچہ اس وجہ سے بھی اقبال کو اس طرف توجہ مبذول کرنا پڑی۔ اقبال نے قادیانیت کا بنظرِ غائر جائزہ لیا تو اس نتیجے پر پہنچے کہ مرزائی مسلمان نہیں ہیں اور جب گورنر پنجاب نے، انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں، مسلمانوں کے باہمی افتراق اور قیادت کے فقدان پر افسوس ظاہر کیا اور مسلمانوں کو رواداری کا مشورہ دیا تو مئی ۱۹۳۵ء میں اقبال کا، قادیانیت کے خلاف پہلا مضمون شائع ہوا۔[۱] اس مضمون کا منظرِ عام پر آنا تھا کہ قادیانیوں کے پاؤں تلے سے زمین نکل گئی اور وہ اقبال شکنی کی کوششوں میں لگ گئے۔

اس مضمون میں اقبال نے وضاحت کی کہ مسلمانوں کی وحدت صرف دینی تصوّر پر استوار ہے اور مسلم معاشرے کو ختمِ نبوت کا عقیدہ ہی سالمیت کا تحفظ فراہم کرتا ہے۔ اگر ان میں کوئی ایسا گروہ پیدا ہو جو اپنی اساس ایک نئی نبوت پر رکھے اور بزعمِ خود اپنے الہامات پر اعتقاد نہ رکھنے والے تمام مسلمانوں کو کافر سمجھے، مسلمان اسے اسلام کی وحدت کے لیے خطرہ تصوّر کرے گا۔ اگر کسی قوم کی وحدت کو خطرہ لاحق ہو تو اس کے لیے اس کے سوا اور چارۂ کار نہیں رہتا کہ وہ معاندانہ قوتوں کے خلاف اپنی مدافعت کرے۔ پھر کیا یہ مناسب ہے کہ اصل جماعت کو رواداری کی تلقین کی جائے جبکہ اس کی وحدت خطرے میں ہو اور باغی گروہ کو تبلیغ کی پوری آزادی ہو اگرچہ وہ تبلیغ جھوٹ اور دشنام سے لبریز ہو۔

چند روز بعد اقبال نے لکھا کہ میں نے حکومت کو یہ مشورہ نہیں دیا کہ وہ قادیانی تحریک کا بہ جبر انسداد کرے۔ میری رائے میں حکومت کے لیے بہترین طریق کار یہ ہوگا کہ وہ قادیانیوں کو ایک الگ جماعت تسلیم کرے۔ یہ قادیانیوں کی پالیسی کے عین مطابق ہوگا اور مسلمان ان سے ویسی ہی رواداری سے کام لے گا جیسے وہ باقی مذاہب کے معاملے میں اختیار کرتا ہے۔[۲]

اس سے پہلے ۱۹۳۴ء میں، مجلسِ احرار اسلام کے زیرِ اہتمام، منعقد ہونے والی ''قادیان کانفرنس'' میں قادیانیوں کو غیر مسلم اقلیت قرار دینے کا مطالبہ ہو چکا تھا۔[۳] علاّمہ اقبال کی تجویز ہر اعتبار سے مبنی بر انصاف تھی لیکن اس کا سخت ردِّعمل ہوا جو ابھی تک جاری ہے۔ مرزائی خود تو مسلمانوں کو کافر سمجھتے تھے لیکن مسلمانوں نے انھیں غیر مسلم قرار دیا تو انھیں یہ بات ناگوار گزری، چنانچہ علاّمہ اقبال پر اعتراضات کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ اس ضمن میں متعدد مضامین قادیانیوں کے اخبار ''الفضل'' میں شائع ہوئے۔ قادیانی جماعت کے امام نے بنیادی اعتراض یہ اُٹھایا کہ ۱۹۳۵ء سے پہلے ڈاکٹر سر اقبال احمدیوں کو مسلمان سمجھتے تھے، اب کیوں انھیں محسوس ہوا کہ احمدیوں کو الگ کر دینا چاہیے۔ لاہوری جماعت کے سربراہ نے ایک انگریزی رسالہ شائع کیا جس میں یہ مؤقف اختیار کیا کہ مرزا غلام احمد نے نبوّت کا دعویٰ نہیں کیا۔ موصوف نے اقبال کے اس بیان پر سخت تنقید کی کہ امام منتظر کا تصوّر مجوسی مذاہب کے ساتھ مخصوص ہے۔[۴] بقول سیّد نذیر نیازی ہفتہ وار اخبار ''لائٹ'' نے یہ رائے ظاہر کی کہ ''یہ مغرب زدگی نہیں تو اور کیا ہے؟''[۵] یہ اعتراضات علاّمہ اقبال کے پانچویں خطبے ''اسلامی ثقافت کی روح'' پر تھے۔ اخبار ''سن رائز'' نے اقبال پر تناقض کا الزام عائد کرتے ہوئے لکھا کہ پہلے تو اقبال جماعتِ احمدیہ کی تعریف کرتے تھے لیکن اب اس کی مخالفت پر کمر بستہ ہو گئے ہیں۔ روزنامہ ''سٹیٹس مین'' میں ایک پارسی نے احتجاج کرتے ہوئے لکھا کہ اسلام نے، مجوسی تہذیب سمیت، قدیم تہذیبوں سے استفادہ کیا ہے۔ اقبال کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ مجوسی تہذیب کا کوئی پہلو قابل تعریف نہیں۔ مذکورہ روزنامے نے اپنے اداریے میں چند اہم سوالات اٹھائے جن کا اقبال کی طرف سے جواب بھی اسی روزنامے میں شائع ہوا۔[۶]

یہ مباحث جاری تھے کہ جواہر لال نہرو نے مرزائیوں کی حمایت میں قلم اٹھایا۔ ''ماڈرن ریویو'' کلکتہ میں ان کے تین مضامین شائع ہوئے۔ جواب میں علاّمہ اقبال نے ایک زبردست بیان دیا جس نے آگے چل کر ایک مضمون کی شکل اختیار کر لی اور یہ مضمون ''اقبال اور احمدیت'' کے عنوان سے شائع ہوا۔ دونوں مضامین کا پس منظر بیان کرتے

ہوئے سیّد نذیر نیازی نے لکھا ہے کہ مجلسِ احرار اور جماعتِ احمدیہ کے نزاع سے پنجاب کی فضا مکدر تھی۔ کشمیر کمیٹی کے اندر اور باہر یہ احساس تھا کہ اس کے کچھ عناصر مسئلہ کشمیر کے بجائے اپنے ذاتی اور جماعتی مقاصد کی تبلیغ میں مصروف ہیں۔اس خیال سے یہ سوال تازہ ہو گیا کہ مسلمانوں کی وحدت کا حفظ واستحکام کس اصول پر ہے۔لوگ اس سوال کا جواب مذہبی یا سیاسی پہلو سے دیتے تھے جس سے یہ مسئلہ الجھتا چلا گیا۔ اقبال کو مذکورہ بیان (قادیانی اور صحیح العقیدہ مسلمان) دینا پڑا جس میں تشریح کی گئی کہ سیاسی، اجتماعی اور مذہبی اعتبار سے وحدتِ امت کی اساس کس اصول پر ہے۔اس بیان کا شائع ہونا تھا کہ طرح طرح کے سوال پیدا ہونے لگے اور ملک بھر کے روزناموں اور رسائل وجرائد نے اس پر رائے زنی شروع کر دی۔ یہ اس لیے کہ اقبال نے ایک ایسے نزاع کا سلسلہ جو بظاہر مذہبی عقیدے تک محدود تھا، سیاست واجتماع سے جوڑ دیا۔ انھوں نے وحدتِ اُمّت کی جو تعبیر کی وہ کانگرس کے ہندی قومیّت والے نظریے سے متصادم تھی لہٰذا بیان شائع ہوا تو پنڈت جواہر لال نہرو خاموش نہ رہ سکے۔[7] نہرو نے جو سوالات اٹھائے تھے، اقبال نے ایک مضمون میں ان کا جواب دیا۔[8] نہرو نے مزید کوئی مضمون نہ لکھا۔نہرو کے ایک خط کے جواب میں اقبال نے اس بنا پر کہ برطانوی حکومت سے وفاداری کے نظریے کو الہامی تائید فراہم کرنے کی غرض سے احمدیت ظہور میں آئی، قادیانیوں کو اسلام اور ہندوستان دونوں کا غدار قرار دیا۔[9]

''اقبال اور احمدیت'' کے جواب میں ''الفضل'' قادیان نے چودہ قسطوں پر مشتمل سلسلۂ مضامین شائع کیا۔قادیانیوں کے انگریزی پرچے (Review of Religions) کے ایک خصوصی شمارے میں ایک مضمون بعنوان ''ڈاکٹر محمد اقبال اور تحریکِ احمدیت'' شائع ہوا۔ جس میں یہ اعتراض کیا گیا کہ اقبال نے اپنے بیان میں ایسے نظریات پیش کیے ہیں جنھیں ان کے مداحوں نے بھی غلط کہا ہے۔ مثلاً اقبال نے کہا ہے کہ غلام قوموں کے انحطاط کے نتیجے میں الہام جنم لیتا ہے۔اس خیال کو شعر میں یوں باندھا ہے:

محکوم کے الہام سے اللہ بچائے　　غارت گرِ اقوام ہے وہ صورتِ چنگیز

جبکہ اکثر انبیاء کرامؑ محکوم اقوام ہی میں مبعوث کیے گئے۔ نبوت کی صداقت کا

معیار حاکمیت یا محکومیت نہیں ہے بلکہ خود الہام کی نوعیت پر ہے۔"[10] اقبال کا مضمون جنوری ۱۹۳۶ء میں شائع ہوا تھا۔ فروری ۱۹۳۶ء میں قادیانیوں کے اخبار ''لائیٹ'' کے مدیر نے اقبال کی ذات پر حملہ کیا۔ انجمن حمایت اسلام میں قادیانی ارکان بھی تھے اور اس وجہ سے انجمن کی ساکھ خراب ہو رہی تھی۔ انجمن کے صدر علاّمہ اقبال تھے۔ انھوں نے ارکان انجمن کو مشورہ دیا کہ مرزائیت کے ضمن میں انھیں اپنی پالیسی واضح کرنی چاہیے اور جب ختم نبوّت کے ضمن میں ایک قرارداد پیش کی گئی تو ڈاکٹر مرزا یعقوب بیگ (انجمن کے اہم قادیانی رکن) نے جوش میں آ کر اور کھڑے ہو کر کہا کہ ''مجازی رنگ میں نبی آ سکتا ہے''۔ ڈاکٹر موصوف سے اختلاف کیا گیا اور وہ غصے کی حالت میں اجلاس سے واک آؤٹ کر گئے۔ نو دن بعد ان پر فالج کا حملہ ہوا جس سے ان کا انتقال ہو گیا۔ اس واقعے کو بہانہ بنا کر مدیر ''لائیٹ'' نے افتتاحیے میں لکھا:

> ایک بہترین صبح کو ڈاکٹر محمد اقبال نے یہ خیال کیا کہ مرزا یعقوب بیگ کافر ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر اقبال نے انجمن حمایت اسلام کو چیلنج بھیج دیا کہ مرزا یعقوب بیگ کو الگ کر دیا جائے جیسا کہ وہ اس احسان فراموش اور بےضمیر کتوں کی جماعت میں بوجہ اپنی شرافت کے رہنے کے قابل نہ تھا۔ خدا نے اس کو اپنی طرف بلا لیا۔ ہم ڈاکٹر اقبال صاحب اور اس کے رہزن گروپ کو مبارک باد دیتے ہیں کہ اب گندا آدمی دنیا میں نہیں رہا اور ڈاکٹر صاحب انجمن کی کرسی صدارت کو زینت بخشیں۔[11]

مرزائیت کے خلاف اپنی تحریروں کے باعث علاّمہ اقبال، بقول ڈاکٹر جاوید اقبال، ''احمدیوں کے غیض و غضب کا نشانہ بنے۔''[12] چنانچہ اقبال کو ہدفِ تنقید بنایا گیا اور ان کے انہدام کی کوششوں کا آغاز ہوا۔ اقبال پر قادیانیوں کا سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ ۱۹۳۵ء تک ان کا قادیانیت سے ''گہرا تعلق'' رہا اور وہ انھیں ''مسلمان'' سمجھتے رہے لیکن ۱۹۳۵ء میں ان کی قلبِ ماہیت ہو گئی اور انھوں نے احمدیوں کو غیر مسلم قرار دے دیا۔ یہ اعتراض، گزشتہ نصف صدی کے دوران، بار بار اور مختلف تفصیلات کے ساتھ دہرایا گیا ہے۔ چنانچہ ''زندہ رُود'' کی تصنیف کے دوران شیخ اعجاز احمد نے ڈاکٹر جاوید اقبال کو ایک

تحقیقی نوٹ تیار کر کے بھیجا جس میں بارہ دلائل اس ضمن میں ہیں کہ ۱۹۳۵ء کے آغاز تک علاّمہ اقبال کے نزدیک احمدی دائرہ اسلام سے خارج نہ تھے۔ پھر ان کی رائے میں، احمدی جماعت کیوں ایکا ایکی دائرہ اسلام سے یکسر خارج ہوگئی۔[۱۳] شیخ اعجاز احمد نے یہ دلائل ''مظلوم اقبال'' میں بھی درج کیے ہیں۔ ان کے خیال میں اقبال کی رائے میں تبدیلی کی ''وجہ کانگرس احرار سازش کے تحت احرار کا دباؤ اور ان کی ریشہ دوانیاں تھیں۔ سازشیوں کی خوش قسمتی سے انہی دنوں ایک ذاتی معاملہ میں علاّمہ کا احساس محرومی بھی شامل ہوگیا جس کی وجہ سے احمدیت کے خلاف ان کے بیانات میں وہ شدت اور تلخی در آئی جو عام طور پر ان کے شیوہ کے مطابق نہ تھی۔''[۱۴]

شیخ اعجاز احمد کے اس دعوے کا سیر حاصل جواب ڈاکٹر جاوید اقبال نے ''زندہ رُود'' میں دیا ہے۔[۱۵] تاہم شیخ اعجاز احمد نے ''مظلوم اقبال'' میں اس سے کوئی تعرض کیے بغیر اپنے دعوے کو دُہرا دیا ہے۔ البتہ شیخ عبدالماجد نے ''زندہ رُود'' کے متعلقہ مباحث کے جواب میں پوری کتاب تصنیف کی ہے جس کا نام ہے ''اقبال اور احمدیت۔ زندہ رُود پر تبصرہ''۔ ایک اخبار کے مدیر نے اپنے تبصرے میں، جو کتاب میں شامل ہے، ڈاکٹر جاوید اقبال کو مشورہ دیا ہے کہ وہ اپنی کتاب کے ''اقبال اور احمدیت'' سے متعلقہ حصوں پر نظر ثانی کریں یا پھر عبدالماجد کی تحریر کا جواب لکھیں۔[۱۶] جاوید اقبال نے اس مشورے پر عمل نہیں کیا۔ البتہ ڈاکٹر وحید عشرت نے شیخ موصوف کی کتاب پر قلم اُٹھایا۔ ہفت روزہ ''مہارت'' میں ان کے مضامین شائع ہوتے رہے۔ شیخ عبدالماجد نے جوابی مضامین لکھے۔ دونوں صاحبان کا ''مہارت'' کے صفحات پر معرکہ گرم رہا۔ اس سلسلے کے اپنے آخری مضمون کے ذریعے، جھوٹ سچ کا فیصلہ دنیا پر چھوڑتے ہوئے، ڈاکٹر وحید عشرت نے بحث کو بند کرنے کا اعلان کر دیا۔ اس بحث سے شیخ عبدالماجد کو یہ فائدہ ہوا کہ انھوں نے ''فکرِ اقبال اور تحریکِ احمدیہ'' کے نام سے ایک اور کتاب تیار کر لی جس کے متعدد ابواب ''اقبال اکیڈمی کے پی ایچ ڈی محقق کے شکوک کا ازالہ'' کے عنوان سے شاملِ کتاب ہیں۔[۱۷]

ڈاکٹر وحید عشرت ''اقبال اور احمدیت'' پر گہری نگاہ ڈالتے تو قدم قدم پر ''جھوٹی نبوّت'' کی طرح ''جھوٹی تحقیق'' عیاں دکھائی دیتی۔[۱۸] شیخ عبدالماجد نے اقبال کے

خاندانی پس منظر کو احمدیت سے منسوب کیا ہے۔ ایک طرف عیسائی اقوام کو یاجوج ماجوج قرار دیا ہے اور دوسری طرف انگریز حکمرانوں سے مرزا غلام احمد کی وفاداری کو جائز قرار دیا ہے۔ اس جواز کے لیے ''علّامہ اقبال اور انگریز حکمران'' کے عنوان سے ''انگریزی حکومت سے اقبال کی وفاداری کا ۳۵ سالہ ریکارڈ'' پیش کیا ہے۔ ''اقبال نئے مسیحا کی آمد کے متمنی تھے'' اور ''علّامہ نے احمدیوں کے خلاف ۱۹۳۵ء سے قبل زبان کیوں نہ کھولی؟'' جیسے عنوانات بھی قائم کیے ہیں۔ آخری باب میں اقبال کی شخصیت پر اعتراضات ہیں اور اس ضمن میں سردار عبدالقیوم کے تاثرات بھی بیان کیے ہیں۔ ''فکرِ اقبال اور تحریکِ احمدیہ'' کے سرورق پر ''موافقت چالیس سال۔ مخالفت تین سال'' اور ''علّامہ اقبال کی برطانیہ سرکار کے ساتھ وفاداریاں'' جیسے عنوانات بھی درج ہیں۔ بیسویں باب میں ''دنیا بھر کے ماہرینِ اقبالیات کو ''دعوتِ تحقیق'' دی ہے اور یوسف سلیم چشتی کا یہ فقرہ نقل کیا ہے کہ ''اقبال ۱۹۱۱ء تک کٹر مرزائی اور مرزا صاحب کے مخلص متبع تھے۔''[19]

اقبال کا ''احمدیت سے گہرا تعلق'' ثابت کرنے کے لیے شیخ عبدالماجد نے زورِ تحقیق صرف کیا ہے۔ اس سے پہلے شیخ عبدالمالک اور شیخ نور احمد منیر وغیرہ بھی یہ مؤقف پیش کر چکے تھے۔ اس کا ایک مقصد تو مرزائیت کو تقویت پہنچانا ہے اور دوسرا مقصد علّامہ اقبال کو مسلمانوں کی نگاہوں میں گرانا ہے۔ اقبال کی شخصیت اور افکار پر اعتراضات کا بھی یہی مقصد ہے۔ اقبال کو مفکر و مصورِ پاکستان کے اعزاز سے محروم کرنے کی کوششیں بھی کی گئی ہیں۔ شیخ عبدالماجد کا دعویٰ یہ ہے کہ خطبۂ الٰہ آباد امام جماعت احمدیہ کی ۱۹۲۸ء میں پیش کی گئی ''کامل خود اختیاری'' کی تشریح و تعبیر ہے اور یہ کہ اس کا تقسیمِ ہند سے کوئی تعلق نہیں۔ انھوں نے ایک عنوان یہ قائم کیا ہے:

> ''خطبۂ الٰہ آباد کا تقسیم ہند سے کوئی تعلق نہیں''۔ ''حضرت امام جماعت احمدیہ کی تجویز'' کے زیرِ عنوان لکھا ہے کہ ''پانچ مسلم صوبے فیڈریشن کے اصول پر ہندوستان سے ملحق رہیں اور ہندو صوبے مضبوط مرکزی حکومت کے ماتحت رہیں۔''[20]

پروفیسر کے کے عزیز نے یہ ثابت کرنے کے لیے بڑی محنت کی ہے کہ تصوّرِ پاکستان

اقبال کا نہیں ہے۔ موصوف کا قادیانیت کے ساتھ کوئی تعلق ہے یا نہیں، اس ضمن میں وثوق سے کچھ کہنا مشکل ہے۔ اقبال کو منہدم کرنے کا ان کا جذبہ البتہ بہت قوی ہے۔ ''لبرٹی'' کے مدیر انور شیخ کے دین ایمان کا پتا بھی نہیں چلتا۔ انھوں نے اپنے مضمون ''اقبال غارت گرِ ملت'' میں ہندی قومیّت کی حمایت کی ہے اور علاّمہ اقبال کے کردار کی دو خصوصیات متعین کی ہیں۔ ایک ''ہندو دشمنی'' اور دوسری ''مرزا غلام احمد قادیانی سے رقابت اور جنونِ خود نمائی۔''[۲۱] انور شیخ نے کہیں بھی مرزا غلام احمد کے نام کے ساتھ ''حضرت'' قسم کا لفظ نہیں لکھا تاہم مذکورہ مضمون کا ماخذ قادیانی لٹریچر خصوصاً شیخ عبدالماجد کی کتاب ''اقبال اور احمدیت'' ہے۔ دونوں شیوخ میں فرق یہ ہے کہ انور شیخ نے اقبال کے خلاف دریدہ ذہنی سے کام لیا ہے۔

''لبرٹی'' کے ایک اور مضمون نگار محمد احمد جامی نے ''اقبال۔ ایک متنازعہ شخصیت'' کے زیرِ عنوان ''الفضل'' کے حوالے سے کے کے عزیز کا ایک بیان نقل کیا ہے۔ انھیں شکایت یہ ہے کہ کوتاہ بین حضرات کوئی ایسی بات سننے پر آمادہ نہیں ہوتے جو انھیں علاّمہ اقبال اور قائداعظم کے ضمن میں بے علمی یا اندھی عقیدت کے باعث ناپسند ہو۔ اپنے مؤقف میں وزن پیدا کرنے کے لیے کے کے عزیز کا بیان نقل کیا ہے: لکھتے ہیں:

> ''اس صورتِ حال پر تبصرہ کرتے ہوئے پاکستان کے ایک نامور تاریخ دان پروفیسر کے کے عزیز نے حال ہی میں ایک بیان میں کہا ہے ''ہمارے عوام جذباتی ہیں۔ انھیں مشتعل کرنے کے لیے کسی نیم خواندہ صحافی کا کالم یا ناخواندہ مولوی کی ایک تقریر کافی ہے۔ چرچل، نپولین، واشنگٹن سب پر تنقید ہوتی ہے لیکن ہمارے ہیرو تنقید سے مبرا ہیں'' (بحوالہ الفضل پاکستان۔ ۲۴ ستمبر ۱۹۹۴ء) واضح رہے کہ پروفیسر عزیز پنجاب، لندن، ہائڈل برگ اور خرطوم کی یونیورسٹیوں میں پروفیسر رہ چکے ہیں۔''[۲۲]

غور طلب بات یہ ہے کہ بانیانِ پاکستان پر ''تنقید'' کو ایک مہم کے طور پر زندگی کا مقصد بنا لینے کا جواز کیا ہے؟ کیا دنیا میں کرنے کے لیے اور کوئی مفید کام نہیں ہے؟ ''لبرٹی'' والوں اور کے کے عزیز کا اصل مسئلہ کچھ اور ہے۔ ''الفضل'' کا حوالہ اس راز سے پردہ اُٹھاتا ہے۔

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ مضمون کا عنوان ہے: Qadianis and Orthodox Muslims۔ یہ مضمون متعدد جرائد و اخبارات میں شائع ہوا۔ اپنے خط بنام سیّد نذیر نیازی مورخہ ۱۷مئی ۱۹۳۵ء میں اقبال لکھتے ہیں کہ ''وہ مضمون جو آپ نے دکن ٹائمز میں دیکھا ہے قریباً تمام انگریزی اخباروں میں شائع ہوا ہے۔ ایسٹرن ٹائمز، ٹریبون، سٹیٹس مین، سٹار آف انڈیا کلکتہ، علاوہ اس کے اُردو اخباروں میں اس کا ترجمہ بھی شائع ہوا ہے۔ ۱۴مئی کے سٹیٹس مین نے............اس کے اوپر لیڈنگ آرٹیکل بھی لکھا ہے۔ (مکتوباتِ اقبال، صفحات ۲۷۲۔۲۷۳) اس مضمون تک فکرِ اقبال کی رسائی بتدریج ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ علّامہ اقبال اور عطاء اللہ شاہ بخاری کو مسئلہ قادیانیت کی سنگینی کا احساس مولانا انور شاہ کشمیری نے دلایا۔

۲۔ دیکھیے (i) Thoughts and Reflections of Iqbal، مرتبہ ایس اے واحد (ii) Speeches Writings and Statements of Iqbal (نیز ''حرفِ اقبال'' اُردو ترجمہ از شروانی) مرتبہ لطیف احمد خان شروانی (iii) Discourses of Iqbal، مرتبہ شاہد حسین رزاقی۔

۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، نقوش جاوداں، زاہد منیر عامر، صفحہ ۱۳۲

۴۔ تفصیل اور حوالوں کے لیے دیکھیے، اقبال اور احمدیت، بشیر احمد ڈار، صفحات ۴۹ تا ۵۳

۵۔ مکتوباتِ اقبال، سید نذیر نیازی، صفحہ ۳۰۰

۶۔ ''سٹیٹس مین'' کا اہم ترین سوال یہ تھا کہ ایک مذہبی ملت کے اندرونی اختلافات کی طرف حکومت کہاں اور کب توجہ کرے؟ اقبال کا جواب یہ تھا کہ سکھوں کے مطالبے کا انتظار کیے بغیر حکومت نے ۱۹۱۹ء میں انہیں ہندوؤں سے الگ جماعت تسلیم کر لیا۔ ایسا ہی وہ قادیانیوں کے معاملے میں کر سکتی ہے۔ ایران میں بہائیوں نے ختم نبوت کے اصول کو جھٹلایا لیکن ساتھ ہی اعلان کیا کہ وہ الگ جماعت ہیں اور مسلمانوں میں شامل نہیں ہیں۔ قادیانیوں کے سامنے صرف دو راہیں ہیں۔ یا تو وہ بہائیوں کی تقلید کریں اور یا ختم نبوت کے اصول کو تسلیم کریں اور اس ضمن میں تاویلات کو ترک کر دیں۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے ''اقبال اور احمدیت''۔ ڈار، صفحات ۶۲ تا ۶۵)

۷۔ دیکھیے ،مکتوبات اقبال مرتبہ سید نذیر نیازی، صفحات ۳۱۰ تا ۳۱۲

۸۔ یہ مضمون بھی سید عبدالواحد اور لطیف احمد خان شیروانی کے مجموعوں میں شامل ہے۔ اردو ترجمہ ''حرف اقبال'' میں ہے۔ دونوں مضامین کا اردو ترجمہ (مع ان مضامین کا پس منظر) ''اقبال اور احمدیت'' از بشیر احمد ڈار میں شامل ہے۔

۹۔ دیکھیے: Thoughts and Reflections of Iqbal۔ صفحہ ۳۰۶ نیز Speeches Writings and Statements of Iqbal صفحہ ۲۴۱۔

۱۰۔ ''تاریخ احمدیت''۔ صفحات ۱۹۷۔۱۹۸ بحوالہ ''اقبال اور احمدیت''۔ بشیر احمد ڈار، صفحات ۱۱۲۔۱۱۳

۱۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ، اقبال اور انجمن حمایت اسلام، محمد حنیف شاہد، صفحات ۱۳۱ تا ۱۳۶

۱۲تا۱۳۔ زندہ رُود، صفحات ۵۶۹، ۵۷۵

۱۴۔ مظلوم اقبال، صفحات ۱۹۵ تا ۱۹۹

۱۵۔ دیکھیے ، زندہ رُود، صفحات ۵۶۹ تا ۵۹۰

۱۶۔ اقبال اور احمدیت، شیخ عبدالماجد، صفحہ ۲۴

۱۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ''فکر اقبال اور تحریکِ احمدیہ'' کا پہلا، چوتھا، ساتواں اور آٹھواں باب

۱۸۔ شیخ موصوف کی ''تحقیق'' کا انداز حسب ذیل مثال سے واضح ہے:

شیخ عبدالماجد کے بقول ''بانی سلسلہ احمدیہ کی زندگی میں علاّمہ سنجیدگی سے اسی بات کے قائل تھے کہ تلوار کے دن لد چکے اب قلم کا دور دورہ ہے۔ اب قلم ہی سیف کا کام دکھاتی ہے۔ چنانچہ قلم کی کشور کشائی کے منکروں کو سمجھانے کے لیے آپ نے ۱۹۰۲ء میں انجمن حمایتِ اسلام کے اجلاس میں پڑھی جانے والی نظم میں یہ شعر شامل کیا:

تیغ کے بھی دن کبھی تھے اب قلم کا دور ہے　　　بن گئی کشور کُشا یہ کاٹھ کی تلوار کیا

(اقبال اور احمدیت، صفحہ ۱۷)

اس شعر کے آخر میں جو سوالیہ نشان ہے اسے عبدالماجد نے حذف کر دیا ہے۔ (دیکھیے: اقبال کا ابتدائی کلام، مرتبہ گیان چند، صفحہ ۱۵۷) جس بند میں یہ شعر ہے اس کے جملہ دس اشعار کے آخر میں سوالیہ نشان ہے۔

۱۹۔ ''فکر اقبال اور تحریک احمدیہ'' صفحہ ۳۸۴

۲۰۔ اقبال اور احمدیت، صفحات ۲۴۱ تا ۲۴۴

۲۱۔۲۲۔ دیکھیے ''لبرٹی'' (کارڈف) جنوری ۱۹۹۸ء، صفحات ۱۴، ۲۶

☆......☆......☆

دسواں باب

قدامت پرست اور مغرب پرست

ابوالکلام آزاد لکھتے ہیں کہ ''مغربی تمدن کی اشاعت نے مشرق میں ایک سخت کشمکش پیدا کردی ہے۔ ایک طرف قدیم افکار ہیں۔ دوسری طرف جدید اصول۔ یہی کشمکش عالم اسلامی میں بھی جاری ہے اور تین جماعتیں پیدا ہوگئی ہیں۔ ایک جماعت قدیم سکول کی ہے، جو اپنے تمام تقلیدی رسوم و خیالات میں سختی کے ساتھ جمی ہوئی ہے۔ کسی طرح کی لچک اور حرکت اس میں نہیں پائی جاتی۔ دوسری جماعت نئی نسل کی ہے۔ اس نے مغربی تمدن کی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے لیکن اسلامی تعلیم اور آداب سے بے بہرہ ہے۔ وہ متعصب اور جامد علما اور عوام الناس کے عقائد و رسوم ہی کو اسلام سمجھتی ہے اور انھیں ترقی میں مانع دیکھ کر متوحش اور مضطرب ہوگئی ہے۔ تیسری جماعت معتدل فکر و نظر کی ہے۔ یہ ان دونوں کناروں کے لیے وسط ہے۔ یہ نہ پہلی جماعت کی قدیم تقلید میں جمی ہوئی ہے، نہ دوسروں کی طرح مغربی تہذیب کے سیلاب میں بہہ گئی ہے۔ اس کا اعتقاد یہ ہے کہ مغربی تمدن کی تمام خوبیاں حاصل کی جاسکتی ہیں، بغیر اس کے کہ اسلام کی حقیقی اور خالص روح کو نقصان پہنچایا جائے۔''[1] علّامہ اقبال کے نزدیک مغربی تمدن کی خوبیاں اسلامی اصولوں کی توسیع ہیں۔ انھیں اختیار کرنے میں کوئی ہرج نہیں لیکن اس تمدن کی خرابیوں سے بچنا چاہیے۔ ابوالکلام آزاد کی رائے کو نقل کرنے کے بعد شیخ محمد اکرام نے لکھا ہے کہ ''اس معاملے میں قوم پر سب سے بڑا احسان امام الہند شاہ ولی اللہؒ کا ہے۔ انھوں نے وقت اور ماحول کا خیال کر کے قدیم علما کی شدید مخالفت کے باوجود کلامِ مجید کا ترجمہ کیا۔ اپنی تصانیف میں عقل اور مصلحت کے تقاضوں کا پورا خیال رکھا اور دکھا دیا کہ اسلام اور مسلمان جماعت سے پوری طرح وابستہ رہ کر اصلاح اور ترقی کا راستہ کیسے طے ہوسکتا ہے۔ اس طریق کار کو سمجھنے کے لیے شاہ صاحب

کی کتابیں اب بھی مشعلِ ہدایت ہیں۔لیکن قدیم اور جدید کی اصل کشمکش شاہ صاحب کے بعد پیدا ہوئی اور اس نے بسا اوقات بڑی خطرناک صورت اختیار کر لی۔ یہ کشمکش ابھی جاری ہے...... اقبال جس راستے پر چلا، وہ عین شاہ ولی اللہ کے مطابق تھا۔ اس کے مطالعہ اور مشاہدے کا نچوڑ تھا:

زمانہ ایک ، حیات ایک، کائنات بھی ایک
دلیلِ کم نظری قصۂ جدید و قدیم!''[2]

علاّمہ اقبال کی ایک نمایاں خصوصیت توازنِ فکر ہے۔[3] پاکستان سمیت عالم اسلام کے لیے درست راہِ عمل یہی ہے۔ بقول شیخ محمد اکرام ''ٹھنڈے دل سے سوچا جائے تو شاید قدیم اور جدید کے درمیان اختلاف ومخالفت بنیادی اور ناگزیر نہیں۔قومی ترقی اور بہی خواہی کے لیے دونوں کا مناسب پاس ضروری ہے۔ اگر قدیم کو نظر انداز کر دیا جائے تو ماضی کا رشتہ جس سے قومی شیرازہ بندھتا ہے، ٹوٹ جائے۔ شجرِ قومیّت کی جڑیں کھوکھلی اور کمزور ہو جائیں...... بلکہ واقعہ یہ ہے کہ قدیم کو نظر انداز کرنے سے قومی صلاحیتوں اور قوم کی حقیقی خوبیوں اور مصلحتوں کا اندازہ ہی نہیں ہوسکتا...... اسی طرح اگر جدید سے بے توجہی برتی جائے تو مستقبل کی ترقی اور نشو ونما کا راستہ بند ہو جائے اور قومی وجود ایک جامد اور بے جان صورت اختیار کر لے۔''[4]

اقبال کی مخالفت قدیمیوں نے بھی کی اور جدیدیوں نے بھی کی۔ دونوں اپنے اپنے نقطۂ نظر کی حمایت کے لیے بھی اقبال کی شاعری یا نثر سے استدلال کرتے ہیں۔عہد تنزل کی شاعری کے دلدادہ اور متعصب وفرقہ پرست مولوی قدیمیوں جبکہ اشترا کی اور مغربی ادب، فلسفہ اور تہذیب کے حامی جدیدیوں کے زمرے میں آتے ہیں۔ مذہبی مسالک سے وابستہ علما عموماً قدیم سے زیادہ وابستہ ہوتے ہیں جبکہ عقل پرست اور نفسیات کے نام نہاد ماہرین صرف جدید کے قائل ہیں۔ جدیدیوں میں خلیفہ عبدالحکیم جیسے معروف اقبال شناس بھی ہیں جنھوں نے اقبال پر مغرب دشمنی کا الزام عائد کیا ہے۔ انھیں تنقیدِ مغرب پر مبنی اقبال کا ہر شعر مصفا آبِ رواں میں مردہ جانور کی تیرتی ہوئی لاش نظر آیا ہے۔[5] سلمان رشید نے

قرآن کو نظر انداز کرتے ہوئے اپنی توجہ برگسان اور ہیگل پر مرکوز کی اور اقبال کے تصوّرِ خدا کو ان فلسفیوں کی خوشہ چینی قرار دیا۔[6] پروفیسر کرار حسین کے نزدیک اقبال کا یہ مؤقف احساس کمتری کا مظہر ہے کہ تجرباتی اور طبیعی علوم کی طرف رجوع کرنا مسلمانوں کے لیے اپنی اصل کی طرف لوٹنا ہے۔[7] ان کے خیال میں یہ بات نہیں ہوسکتی کہ سائنس کو تو لے لو اور اپنے مذہب کی روایت اور اقدار کو بھی جوں کا توں برقرار رکھو، ان دو باتوں کا میل نہیں ہو سکتا۔''[8] حمید نسیم رقم طراز ہیں کہ اقبال ''اکثر مقامات میں اپنی شاعری میں ان خیالات کا اظہار کرتے ہیں جو بالکل ایسے ہی ہیں جو سید احمد خان کی جدید علوم کے حصول کی تحریک کے دوران میں ہمارے نیم خواندہ ملا کہا کرتے تھے۔''[9]

۲

قدیم اور جدید سے وابستہ ذہنوں کا فرق اس اخباری معرکے سے واضح ہے جو اقبال اور اجتہاد کے ضمن میں ۱۹۸۷ء کے دوران ہوا۔[10] ڈاکٹر محمد یوسف گورایہ کا ایک مضمون بعنوان ''علاّمہ اقبال اور جدید اسلامی ریاست میں تعبیر شریعت کا اختیار'' تین قسطوں میں شائع ہوا۔ ڈاکٹر گورایہ لکھتے ہیں کہ ''شریعت کی تعبیر کا اختیار کس کو حاصل ہے؟ کیا فقہی مسلکوں کے غیر منتخب افراد اس کا حق رکھتے ہیں یا تعبیرِ شریعت کا اختیار منتخب قومی اسمبلی کا حاصل ہے۔ علاّمہ اقبال کا اجتہاد غیر مبہم ہے۔ عہدِ جدید میں تعبیر شریعت کا اختیار صرف اور صرف منتخب قومی اسمبلی کو حاصل ہے۔ ان کے اس اجتہاد کے دو بڑے سبب ہیں۔ پہلا سبب یہ ہے کہ فقہی مسلکوں کے افراد تعبیرِ شریعت کے اہل نہیں، کیونکہ پوری قوم کی شریعت ایک ہے جبکہ وہ ایک شریعت کی بجائے مختلف اور متحارب فقہوں کے نمائندے ہیں۔ وہ اپنے فرقے کے لیے اپنی فقہ کی تعبیر تو کرسکتے ہیں مگر پوری قوم کے لیے شریعت کی تعبیر نہیں کر سکتے۔ دوسرا یہ سبب ہے کہ اسلام میں اختیارِ تعبیرِ شریعت پوری قوم کا حق ہے۔ خدا نے یہ اختیار کسی فرد یا طبقے کو تفویض نہیں کیا بلکہ اس کا اختیار پوری قوم کو دیا ہے۔ عہدِ رسالت میں حضور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، ریاستی امور، حکومتی معاملات اور معاشرتی و معاشی اداروں کی تشکیل میں عوام کی رائے معلوم فرماتے تھے۔ وشاورہم فی الامر، (قرآن ۳:۱۵۹:

امورِ حکومت میں آپ ان سے مشورہ لیں) کا یہی مفہوم ہے۔''[11]

ڈاکٹر گورایہ کے نزدیک اقبال کے افکار پر عمل اس لیے نہ ہو سکا کہ ''جو لوگ تحریکِ پاکستان میں علاّمہ کے خلاف سیاسی جنگ ہار گئے تھے وہ قیامِ پاکستان کے بعد تعمیر پاکستان سے متعلق علاّمہ کے افکار کو دبانے اور انھیں شکست سے دوچار کرنے میں کامیاب ہو گئے......حقیقت یہ ہے کہ اقبال کی سرزمین پر تو مخالفانہ قبضہ کرلیا گیا اور اس کے اخوّت، مساوات اور حریت کے اشعار کو ریڈیائی لہروں کے ذریعے ہوا اور فضا میں تحلیل کر دیا گیا۔'' گورایہ نے لکھا کہ فقہی مسالک دورِ ملوکیت کی پیداوار ہیں اور اقبال کے نزدیک اجتہاد کا دروازہ بند ہونا محض افسانہ ہے۔[12]

مولانا محمد یوسف لدھیانوی نے جواباً لکھا کہ گورایہ صاحب کا یہ کہنا مغالطہ انگیز ہے کہ فرقے دورِ ملوکیت اور استعمار کی پیداوار ہیں۔ پارلیمان عوام کی نمائندہ ہوتی ہے نہ کہ خدا کی۔ اجتہاد جاری ہے لیکن ''اجتہاد کا حق اسے حاصل ہے جس پر حق تعالیٰ شانہ کی نظرِ انتخاب واقع ہوئی ہو۔''[13] اور وہ پانچ علوم میں مہارت رکھتا ہو۔ ان علوم کا تعلق قرآن، سنت، علمائے سلف کے اقوال، عربیت اور استنباط کے طریقوں سے ہے۔ مولانا یوسف لدھیانوی نے لکھا کہ ''ان علوم پنجگانہ میں سے ہر علم ایک ایسا وسیع الاطراف دریائے محیط ہے کہ عمریں کھپ جائیں مگر اس کا آخری کنارہ ہاتھ نہ آئے۔''[14] مولانا نے لکھا کہ ''ڈاکٹر گورایہ، علاّمہ اقبال کے حوالے سے ایسے افکار پیش کرنا چاہتے ہیں جو کسی حساس مسلم معاشرے میں آسانی سے ہضم نہیں ہو سکتے، اس لیے انھوں نے علاّمہ کا قد مصنوعی طریقے سے بڑھانے کی کوشش کی ہے۔''[15] انھوں نے مزید لکھا کہ اسلام میں جمہوریت نہیں خلافت ہے اور اسلام کی جگہ ''روحِ اسلام'' کی اصطلاح میں ''خوفناک الحاد'' مضمر ہے۔ ان کے نزدیک عدل، مساوات، اخوّت، انسانی ہمدردی وغیرہ مبہم اصول ہیں، جنھیں تجدد پسند طبقہ روحِ اسلام کہتا ہے۔[16]

مولانا محمد یوسف لدھیانوی کے دو اور اقتباس قابلِ توجہ ہیں۔ لکھتے ہیں کہ ڈاکٹر گورایہ کا ''پہلا مغالطہ یہ ہے کہ وہ گمراہ فرقوں کو اور اہلِ حق کے فقہی مسالک کو ایک ہی ترازو سے تولتے ہیں اور سب کو ایک ہی آنکھ سے دیکھتے ہیں۔''[17] نیز یہ کہ ''جو شخص مصطفیٰ کمال کے

اس ذہنی ارتداد و الحاد کو صحیح اجتہاد قرار دیتا ہے اور اسے روحِ اسلام کے عین مطابق قرار دیتا ہے خود اس کا اسلام سے رشتہ مشتبہ ہو جاتا ہے۔"[۱۸]

۳

ڈاکٹر محمد یوسف گورایہ نے اپنی آرا کو ایک انگریزی تصنیف

Allama Iqbal and the Authority to
Interpret Shariat in a Modern Islamic State.

میں بھی پیش کیا اور ایک اُردو کتابچے میں بھی جو "اقبال اور اجتہاد" کے نام سے شائع ہوا۔ ان کی انگریزی کتاب پر "ایوانِ وقت" میں مجلس مذاکرہ منعقد ہوئی جس میں ڈاکٹر گورایہ کی کاوش کو بہت سراہا گیا۔[۱۹] پاکستان میں اقبال کی اسلامی بصیرت کے مطابق اسلامی معاشرے کا قیام ہمارا بنیادی ہدف ہونا چاہیے۔ اس کے بعد جو پارلیمان منتخب ہوگی وہ علما اور ماہرینِ فقہ سمیت مضبوط کردار کے حامل افراد پر مشتمل ہوگی اور اسے تعبیرِ شریعت کا اختیار سونپا جا سکے گا۔

ڈاکٹر گورایہ کے اس خیال سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا کہ جو لوگ تحریکِ پاکستان میں علّامہ کے خلاف سیاسی جنگ ہار گئے تھے انھوں نے اقبال کی سرزمین پر قبضہ کر لیا اور افکارِ اقبال پر عمل نہ ہونے دیا نیز یہ لوگ علّامہ کے افکار کو دبانے اور انھیں شکست سے دوچار کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ ایسا کچھ نہیں ہوا۔ یہ سب مفروضے ہیں۔ پارلیمان میں مذہبی جماعتوں کی نمائندگی ویسے بھی کم رہی ہے، ان سب میں صرف دیوبندی مسلک کے ایک دھڑے کے لوگ تحریکِ پاکستان کے مخالف رہے تھے۔ ان کا کبھی پاکستان پر قبضہ نہیں ہوا۔ پاکستان پر قبضہ جاگیرداروں اور سرمایہ داروں کا رہا ہے۔ افسر شاہی اور سیاست پر یہی چھائے رہے۔

ڈاکٹر گورایہ اقبال کے نام لیوا ہیں۔ فکرِ اقبال کی ترجمانی کے ساتھ ساتھ انھوں نے تجدد پسندی کو بھی تقویت پہنچائی ہے۔ دوسرے تجدد پسندوں نے جن میں سے بعض کا ذکر اوپر ہوا ہے، علّامہ اقبال کو باقاعدہ اعتراضات کا ہدف بنایا ہے۔ مثلاً حمید نسیم کے نزدیک سرسید تو ٹھیک ہیں لیکن اقبال غلط ہیں۔ تجدد پسند دانشوروں کے علاوہ ہمارے حکمران طبقے نے اکثر اقبال کے فہمِ اسلام کو بروئے کار لانے سے بچنے کے لیے سرسید کی

تجدد پسندی کا سہارا لیا ہے۔

مولانا محمد یوسف لدھیانوی لکھتے ہیں کہ اجتہاد جاری ہے لیکن وہ مجتہد کے لیے حق تعالیٰ کی نظرِ انتخاب کا ذکر کرتے ہیں جو مبہم بات ہے۔ علاوہ ازیں ایک مسلک کے علما کسی دوسرے مسلک کے عالم کو اللہ کی نظر انتخاب کا مستحق کیسے تصوّر کر سکتے ہیں۔ مولانا نے اجتہاد کے لیے جن علوم پنجگانہ کی مہارت کو لازمی اور اس مہارت کے حصول کو محال بتایا ہے اس سے اجتہاد کا دروازہ عملاً بند ہو جاتا ہے۔ اقبال نے پارلیمانی اجماع کے ذریعے اجتہاد کی جو شکل تجویز کی ہے وہ قومی و ملّی مسائل کے حل کی ایک ممکن صورت ہے۔ یہ بات کہ ڈاکٹر گورایہ نے علّامہ اقبال کا قد مصنوعی طریقے سے بڑھانے کی کوشش کی ہے تاکہ مسلم معاشرہ ڈاکٹر گورایہ کی تجدد پسندی کو قبول کر لے محلِ نظر ہے۔ علّامہ اقبال کا قد ڈاکٹر گورایہ کی کوشش کا رہینِ منت نہیں ہے۔ ان کا قد واقعتاً بڑا ہے اور جید علما نے اس کی توثیق کی ہے۔

''روح اسلام'' کی اصطلاح اقبال نے استعمال کی ہے۔ مولانا محمد یوسف لدھیانوی کو اس میں ''خوفناک الحاد'' نظر آتا ہے اور وہ عدل، مساوات، اخوّت اور انسانی ہمدردی کے اصولوں کو مبہم قرار دیتے ہیں۔ یہ قدامت پرستی ناقابلِ فہم ہے۔

اجتہاد سے متعلق جملہ اعتراضات و مباحث کے لیے کتابِ پنجم (فہمِ اسلام) میں ایک طویل باب بعنوان ''تصوّرِ اجتہاد'' مختص ہے۔

۴

جدید اور قدیم ذہن کا یہ فرق و بُعد اقبال کے متوازن نقطۂ نظر یا فہمِ اسلام کو اپنانے سے دور ہو سکتا ہے۔ اقبال زمین، زمانے اور زندگی کے اعتبار سے قصۂ جدید و قدیم کو، بجا طور پر، کم نظری خیال کرتے ہیں۔ اقبال قدیم و جدید کی خوبیوں کے جامع ہیں۔ انھوں نے توحید و رسالت کے تصوّرات قدیم سے لیے ہیں۔ توحید کا نغمہ فصلِ گل و لالہ کا پابند نہیں ہے اور نبوت کفایتِ فکر اور کفایتِ وقت کی ضامن ہے۔ نسلِ انسانی طویل تجربے سے گزر کر ایک عرصے کے بعد جس صداقت تک پہنچتی ہے نبی اس کا انکشاف پہلے کر دیتا ہے۔ عدل، مساوات، اخوّت، حرّیت اور تکریمِ آدمیت کے اصولوں کا انکشاف نبی کی زبان

سے ہوا۔ یہ اصول جتنے پرانے ہیں اتنے ہی نئے بھی ہیں اور انہی پر انسانیت کے روشن مستقبل کا انحصار ہے۔ قدیم میں سے اقبال سلطانی (ملوکیت، جاگیرداری اور ہر طرح کی چودھراہٹ) ملائی (مذہبی پیشواؤں کی اجارہ داری) اور پیری (عجمی تصوف، تقدیر پرستی، جمود، توہم پرستی) کو رد کرتے ہیں۔ جدید میں سے ان تمام رجحانات ونظریات کے خلاف اعلانِ جنگ کرتے ہیں جو اسلام کے منافی ہیں اور جن میں ملحدانہ اشتراکیت، بے لگام سرمایہ داری اور جنگِ زرگری کے نتیجے میں قائم ہونے والی جمہوریت شامل ہے۔ یہ جمہوریت نظری اعتبار سے عوام کی لیکن عملاً صاحبانِ زر کی حکمرانی قائم کرتی ہے۔ وشاورہم فی الامر کی جدید دور میں صورت عوامی رائے دہندگی اور پارلیمان کا قیام ہے، تاہم اسلام میں حکمرانی کا اصل حق عوام کا نہیں بلکہ اللہ کا ہے۔ اقبال جس روحانی یا اسلامی جمہوریت کے قائل ہیں اس میں وشاورہم اور ان الحکم الا اللہ دونوں کے تقاضے پورے ہوتے ہیں۔

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔۲۔ بحوالہ ''موجِ کوثر'' دیباچہ

۳۔ نہ صرف جدید وقدیم بلکہ روح وبدن، دین ودنیا، مذہب اور سائنس، فرد اور جماعت، مشرق ومغرب نیز عقل وعشق، جلال وجمال اور فکر ونظر کے اعتبار سے اقبال کے ہاں کمال درجے کا توازن ہے۔ مزید دیکھیے، پروفیسر محمد منور کا مضمون ''توازن، اقبال کی شاعری کا ایک پہلو'' مشمولہ ''میزانِ اقبال''۔

۴۔ موجِ کوثر، دیباچہ

۵۔ فکر اقبال، صفحہ ۲۰۱

۶۔ دیکھیے، Iqbal's Concept of God از ایم ایس رشید

۷۔ پروفیسر کرار حسین نے وضاحت نہیں کی کہ یہ موقف احساسِ کمتری کا مظہر کیونکر ہے اور اس میں کیا غلط ہے؟

۸۔ دیکھیے، پروفیسر کرار حسین کا مضمون بعنوان ''عصری تقاضے اور خطباتِ اقبال'' مشمولہ اقبال: فکر اسلامی کی تشکیل جدید'' مرتبہ ڈاکٹر حسین محمد جعفری۔ میں نے اپنی زیرِ تصنیف کتاب

''عظیم تر پاکستان'' میں سیر حاصل طور پر یہ بات واضح کی ہے کہ یورپ میں سائنسی علوم مسلمانوں کی دین تھے۔

۹۔ دیکھیے، اقبال ہمارے عظیم شاعر، پہلا باب

۱۰۔ اولاً ڈاکٹر محمد یوسف گورایہ کا مضمون ''علّامہ اقبال اور جدید اسلامی ریاست میں تعبیرِ شریعت کا اختیار''، روزنامہ ''جنگ'' میں ۱۱ فروری، ۱۴ فروری اور ۱۸ فروری ۱۹۸۷ء کو شائع ہوا۔ اس کا جواب دس قسطوں میں مولانا محمد یوسف لدھیانوی نے دیا جو ۲۵ اپریل تا ۹ مئی ۸۷ء کے دوران روزنامہ ''جنگ'' میں شائع ہوئیں۔ اس کے بعد ایک سلسلہ چل نکلا جس کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

پروفیسر وارث میر، (i) موجودہ پارلیمنٹ اور شریعت بل (ii) عصر حاضر کے تقاضے اقبال اور اجتہاد، ''جنگ'' ۲۹ اپریل، ۱۸۔۱۹ مئی ۱۹۸۷ء

عبدالحفیظ صدیقی، علّامہ اقبال اور جدید اسلامی ریاست میں تعبیر شریعت کا اختیار، ''جنگ'' ۲۳ مئی ۱۹۸۷ء

نعیم صدیقی، اسلامی ریاست میں تعبیر شریعت کا اختیار، ''جنگ'' لاہور۔ ۲۱ جون ۱۹۸۷ء

پروفیسر سید ریاض حسین، پارلیمنٹ کا حقِ اجتہاد، روزنامہ ''نوائے وقت'' لاہور۔ ۳۰ جون ۱۹۸۷ء

ڈاکٹر محمد امین، اسلامی ریاست میں تعبیر شریعت کے مجاز، نوائے وقت لاہور۔ ۱۱، ۱۲، ۱۳ جولائی ۱۹۸۷ء

ڈاکٹر محمد یوسف گورایہ، (i) اقبال، اجتہاد اور پارلیمنٹ، جنگ لاہور، ۱۹، ۲۱، ۲۳ مئی ۱۹۸۷ء (ii) پاکستان، اقبال اور اجتہاد، نوائے وقت، ۸، ۹، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱ جون ۱۹۸۷ء (iii) اقبال کا نظریۂ اجتہاد اور پاکستان، نوائے وقت لاہور، ۲۳۔۲۴ اگست ۱۹۸۷ء

۱۱۔۱۲۔ دیکھیے، روزنامہ جنگ، لاہور۔ ۱۱ فروری، ۱۴ فروری، ۱۸ فروری ۱۹۸۷ء

۱۳ تا ۱۶۔ دیکھیے، روزنامہ جنگ، لاہور۔ (بالترتیب) یکم مئی، ۲۵ اپریل، ۲۶ اپریل، ۲۷ اپریل ۱۹۸۷ء

۱۷۔۱۸۔ ایضاً، ۳ مئی ۱۹۸۷ء، یکم مئی ۱۹۸۷ء

۱۹۔ دیکھیے، طارق اسماعیل ساگر کی مرتب کردہ رپورٹ، مشمولہ روزنامہ ''نوائے وقت'' لاہور۔ ۱۲ نومبر ۱۹۸۷ء

☆......☆......☆

گیارھواں باب

متفرق

بعض افراد کا اقبال سے عقیدت مندی، دوستی یا رشتہ و پیوند کا تعلق تھا لیکن اقبال ان کی منشا کے مطابق نہ چلے تو انھوں نے اقبال کے خلاف الزام تراشی کی۔ شیخ اعجاز احمد نے لکھا ہے کہ ایک سیاست دان کو اقبال سے ''گہری عقیدت'' تھی۔ وہ اقبال سے ملنے آئے تو ایک دو کرسیاں خالی ہونے کے باوجود فرش پر بیٹھ گئے اور کہا کہ اس دربار میں میرے لیے یہاں بیٹھنا بھی قابلِ فخر ہے۔ ان صاحب نے بھی اقبال کو دوں ہمت، شیرِ قالین اور عملی بات سمجھنے سے قاصر بتایا۔[1]

سر فضل حسین اقبال کے دوست تھے لیکن سیاسی آدمی تھے اور ان کی سیاست کا مقصد حصولِ اقتدار تھا، جس میں وہ کامیاب رہے۔ اقبال کی سیاست، ملّی مفادات کے تحت تھی جو بالآخر تاریخی کامیابی سے ہم کنار ہوئی۔ مقصد اور رویے کے فرق کی وجہ سے دوستی میں استواری محال تھی۔ چنانچہ فضل حسین کے ہمنوا بھی اقبال کو بدنام کرتے رہے۔ مرزا جلال الدین سال بھر رنجش کا شکار رہے۔ روایاتِ اقبال میں شامل ان کا انٹرویو اور ان کا مضمون بعنوان ''میرا اقبال'' مشمولہ ''ملفوظاتِ اقبال'' میں بعض واقعات ایسے بیان ہوئے ہیں جو غلط ثابت ہو چکے ہیں۔[2] ان کا بیان کردہ یہ واقعہ کہ لکھنؤ میں گانا سننے کے لیے اقبال طوائف کے کوٹھے پر گئے۔[3] کسی دوسرے ذریعے کی توثیق کا محتاج ہے۔ عطیہ فیضی اور اقبال کی دوستی تھی۔ یہ دوستی شادی پر منتج ہو سکتی تھی لیکن نہ ہوئی۔ بار بار کی دعوت کے باوجود اقبال جنجیرہ نہ جا سکے جس سے عطیہ ناراض ہوئیں اور اقبال پر دنیا داری اور ریاکاری وغیرہ کے الزامات عائد کیے جن کا اقبال نے دکھ اور دردمندی کے ساتھ جواب دیا۔ عطیہ کی کتاب ''اقبال'' ۱۹۴۷ء میں شائع ہوئی۔ اس میں وہ لکھتی ہیں کہ ''ہندوستان آ کر ان کی

ذکاوت، طبّاعی اور آب وتاب کو گہن سا لگ گیا تھا اور جوں جوں زمانہ گزرتا گیا یہ گہن ان کی ساری شعوری طاقت پر چھا گیا تھا۔''[۴]

آفتاب اقبال نے نہ اپنے والد کے ازدواجی بحران کو سمجھنے کی کوشش کی اور نہ اس ضمن میں اسلامی تعلیمات کی پروا کی۔ انھوں نے خاص مفادات کے تحت صرف ماں کی حمایت کی اور اس طرح کہ باپ کی مخالفت میں بہت آگے نکل گئے۔ علاّمہ اقبال کی وفات کے ۲۹ برس بعد اپنے والد کے خلاف ایک کتاب لکھوا کر شائع کی جس میں خود کو اور اپنی والدہ کو بے قصور اور مظلوم ثابت کرنے کے لیے اقبال کو غاصب اور ظالم قرار دیا۔ ''اقبال دشمنی ایک مطالعہ'' میں اس کتاب کا تفصیلی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ حقائق سامنے آئے تو بیگم آفتاب آگ بگولا ہو گئیں اور ''علاّمہ اقبال اور ان کی پہلی بیوی یعنی والدۂ آفتاب اقبال'' کا دوسرا ایڈیشن شائع کیا۔ اس ایڈیشن میں انھوں نے ''اقبال دشمنی ایک مطالعہ'' پر تبصرہ لکھ کر شامل کیا۔ اس تبصرے میں راقم کے خلاف دشنام طرازی کو روا رکھا اور علاّمہ اقبال کو مزید الزامات کا ہدف بنایا۔ علاّمہ اقبال کی اہلیہ سردار بیگم کے خلاف بھی افترا پردازی کی اور آفتاب نیز ان کی والدہ کا دفاع کیا۔ اسی ترنگ میں دو اور کتابیں لکھ ڈالیں [۵] جو اصلاً رشیدہ بیگم کے روزنامچے ہیں اور جن میں خود کو بڑا بنانے (Self projection) کی ہوس کارفرما ہے۔ رشیدہ بیگم اقبال اور ان کے گھرانے کی کردارکشی کرنے کے ساتھ ساتھ اپنے گھرانے کو اقبال کا ''صحیح جانشین'' بتاتی تھیں۔

حوالے اور حواشی

۱۔ مظلوم اقبال، صفحہ ۲۳۰

۲۔ مرزا جلال الدین کا کہنا ہے کہ ''یہ صاحبزادی (سردار بیگم) وکٹوریہ گرلز سکول میں پڑھتی تھی''۔ (روایاتِ اقبال، صفحات ۱۲۲۔۱۲۳) یہ بات درست نہیں ہے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے لکھا ہے کہ ''سردار بیگم کسی اسکول میں نہ جاتی تھیں بلکہ انہوں نے قرآن مجید اور معمولی اُردو پڑھنے لکھنے کی تعلیم گھر ہی پر حاصل کی تھی''۔ (زندہ رُود، صفحہ ۱۶۶)

۳۔ دیکھیے، ملفوظاتِ اقبال مع حواشی و تعلیقات از ڈاکٹر ابواللیث صدیقی، صفحہ ۱۱۸
اس الزام کے جائزے کے لیے دیکھیے، کتابِ سوم: عنوان ''معاشقے اور رنگ رلیاں''۔

۴۔ اقبال از عطیہ بیگم، مترجمہ ضیاء الدین احمد برنی، صفحات ۷۳۔۷۴
ساری شعوری طاقت پر گہن چھایا ہوتا تو ''معجزۂ فکر و فن'' ظاہر نہ ہوسکتا۔

۵۔ ان کتب کے نام ہیں:
(۱) علّامہ اقبال اور ان کے فرزندِ اکبر آفتاب اقبال
(۲) اقبالؒ و آفتاب

☆......☆......☆

اقبال کی شخصیت اور فکر و فن پر اعتراضات

ایک مطالعہ

جلد اوّل

کتاب دوم : فکری تشکیل

فہرست

کتابِ دوم : فکری تشکیل

☆ تفصیلِ ابواب ۲۰۵

پہلا باب : کیا فکرِ اقبال مستعار ہے؟ ۲۱۹

دوسرا باب : کیا اقبال کے ہاں تضاد ہے؟ ۳۲۳

تیسرا باب : فکرِ اقبال محدود یا آفاقی ؟ ۳۶۱

چوتھا باب : کیا اقبال اسلامی فاشسٹ ہیں؟ ۳۹۷

پانچواں باب: کیا اقبال قدامت پرست اور رَجعت پسند ہیں؟......... ۴۱۳

چھٹا باب : کیا اقبال اشتراکی ہیں؟ ۴۴۱

ساتواں باب: کیا اقبال خرد دشمن اور مخالفِ علم ہیں؟ ۴۸۵

آٹھواں باب: کیا اقبال کی حمایتِ عشق غلط اور تصورِ عشق مبہم ہے؟.......... ۵۰۵

نواں باب : اقبال کے مبینہ رومانی افکار ۵۲۹

دسواں باب : کیا اقبال وحدت الوجودی ہیں؟ ۵۵۵

گیارھواں باب: اقبال متکلم ہیں یا فلسفی بھی؟ ۶۰۳

بارھواں باب : صرف شاعر یا مفکّر بھی؟ ۶۳۳

تیرھواں باب : صرف شاعر و فلسفی یا کچھ اور بھی؟ ۶۳۷

☆......☆......☆

فکری تشکیل - تفصیلِ ابواب

ا۔ کیا فکرِ اقبال مستعار ہے؟

الف : اقبال اور مغربی فکر ۲۱۹

- آر اے نکلسن ایک غلط فہمی کے ذمّہ دار ۲۱۹
- پروفیسر نکلسن کا مؤقف بتدریج تبدیل ہو گیا ۲۲۰
- ڈکنسن اور فاسٹر کی آرا ۲۲۱
- فاسٹر کی رائے میں تبدیلی ۲۲۱
- علاّمہ اقبال کی توضیحات ۲۲۴
- براؤن کی غلط رائے ۲۲۸
- اس رائے سے دست برداری ۲۲۸
- پروفیسر گب کی فاضلانہ آرا ۲۲۸
- گب پر سمتھ کے اثرات ۲۳۰
- کانٹ ویل سمتھ کے اعتراضات ۲۳۰
- ان اعتراضات کا جائزہ ۲۳۰
- ہربرٹ ریڈ کی رائے پر ایک نظر ۲۳۲
- این مری شمل کے اعتراضات کا ایک سبب ۲۳۳
- شمل کے اعتراضات کا جائزہ ۲۳۳
- این مری شمل اور لوس کلوڈ میتیخ کا موازنہ ۲۳۵
- کیئرنان کی تحریروں پر مخالفینِ اقبال کا اثر ۲۳۷

- کیئرنان کی منصفانہ رائے ۲۳۷
- ڈاکٹر ایل ایس مے کی حقیقت پر مبنی رائے ۲۳۷
- این مری شمل کا ابوالاعلیٰ مودودی سے اتفاق ۲۳۸
- خلیفہ عبدالحکیم کی معترضانہ آرا سے فضلا کی اثر پذیری ۲۳۹
- ڈاکٹر سیّد عبداللہ کا ردّ عمل ۲۳۹
- بھارتی یونیورسٹیوں کے پی ایچ ڈی کے مقالے ۲۴۰
- ڈاکٹر آفاق فاخری کا اخذ کردہ حتمی نتیجہ ۲۴۱
- خلیفہ عبدالحکیم، بشیر احمد ڈار، علی عباس جلالپوری، سچدانند سنہا، فراق گورکھ پوری، جوش ملیح آبادی، جمیل جالبی، حمید نسیم، مس اسٹپیاناس اور سیّد حسین نصر کے اعتراضات ۲۴۲
- ان اعتراضات کا جائزہ ۲۴۶
- اشفاق علی خان اور سلیم احمد کے اعتراضات کا جائزہ. ۲۶۱
- آل احمد سرور اور پروفیسر وحیدالدین کی آرا پر ایک نظر. . . . ۲۶۳
- فکرِ اقبال مغربی فکر سے مختلف ہے ۲۶۸
- فکرِ اقبال کا ماخذِ فیضان. ۲۷۲

ب : اقبال اور ہندی فکر ۲۹۱

- فراق گورکھ پوری کی خوش فہمی ۲۹۱
- آصف جاہ کاروانی اور تاراچن رستوگی کے مؤقف پر ایک نظر ۲۹۱
- پیارے لال رتن، ڈاکٹر رفیق زکریا، مظفر حسین برنی اور آل احمد سرور کی آرا ۲۹۲
- اِن آرا کا جائزہ ۲۹۳
- ہندومت کا زور ترکِ عمل اور سکون پر ۲۹۷
- اقبال کا زور تناؤ (عشق) اور عمل پر ۲۹۷

ج : مسلم فکر اور علاّمہ اقبال ۳۰۱

- 'الہلال' کی صدائے بازگشت ۳۰۱
- ابوالکلام آزاد کی وضاحت ۳۰۱
- آل احمد سرور، جمیل مظہری، محی الدین قادری زور اور ڈاکٹر جاوید اقبال کا مؤقف ۳۰۳
- اقبال کی فکری تشکیل کی روداد ۳۰۴
- اقبال کا شعور و ایقان ۳۰۵
- مخالفین و حامیانِ اقبال کی آرا ۳۰۸
- وجدانِ اقبال کا مرکز و محور ۳۱۰
- ڈاکٹر محمد رفیع الدین معتبر اقبال شناس ۳۱۱
- فکرِ اقبال کی اساس قرآنِ حکیم ہے ۳۱۳

۲۔ کیا اقبال کے ہاں تضاد ہے؟

- اقبال کی خلاّقی اور اپج کا دعویٰ جہالت ہے: یوسف ثانی . . . ۳۲۳
- اقبال کے تضاد دیکھنے والوں کی نارسائیاں ۳۲۳
- فاسٹر کی ادھوری اور غلط معلومات ۳۲۴
- فاسٹر نے اپنی رائے بدل لی ۳۲۴
- کانٹ ویل سمتھ نے اقبال کے وجدان کو دولخت کر دیا . . . ۳۲۵
- سمتھ کے اعتراضات کا جائزہ ۳۲۵
- ضد اور تضاد ہم معنی نہیں ہیں ۳۲۸
- مارکس اور مسولینی کی تعریف میں تضاد نہیں ہے ۳۲۸
- تصوّف کی حمایت و مخالفت میں تضاد نہیں ہے ۳۲۹

- عورت کے معاملے میں اقبال کا مؤقف اسلامی ہے۔ ۳۲۸
- اقبال پر تضاد کے الزام کی آڑ میں گب کا اسلام پر حملہ . . . ۳۲۸
- مشرقی دانشوروں کا روگ ۳۳۰
- میکش کے اعتراضات ۳۳۰
- میکش اکبر آبادی کا اصل مسئلہ: وحدت الوجود ۳۳۱
- میکش اور ڈاکٹر تاثیر کے مابین بحث پر ایک نظر ۳۳۱
- احتشام حسین اور مسعود حسین کے اعتراضات کا جائزہ۔ . . . ۳۳۲
- اللہ ماورا بھی ہے اور محیطِ کل بھی ۳۳۷
- سلیم احمد اور وحید عشرت کے اعتراضات کا جائزہ ۳۴۰
- نظم و نثر میں علاّمہ اقبال کا یکساں مؤقف ۳۴۲
- اشتراکیت کے حوالے سے فراق گورکھ پوری کا اعتراض . . . ۳۴۳
- اشتراکیت، عورت، جمہوریت اور ملک و ملّت کے حوالے سے راج بہادر گوڑ کے اعتراضات ۳۴۳
- ان اعتراضات کا جائزہ ۳۴۴
- شمس الرحمٰن فاروقی اور جمیل مظہری کی دانش وری ۳۴۵
- فراق گورکھ پوری اور ڈاکٹر مسعود حسین کا اعتراض ۳۴۶
- حب الوطنی اور وطنی قوم پرستی میں فرق ہے ۳۴۷
- فراق، مجنوں اور جمیل مظہری کا اعتراض، اسلام اور آفاقیت کے حوالے سے ۳۴۸
- اسلام اور انسانیت میں تضاد نہیں ہے ۳۴۸
- اقبال اپنے تصوّر کی رو سے ''حقیقی مسلمانوں'' سے ہٹ کر روایتی ملّت کو لے بیٹھتے ہیں: کانٹ ویل سمتھ ۳۴۹
- اقبال کا مطلوب معاشرہ مسلمان ہی قائم کر سکتے ہیں ۳۵۱

۳۔فکرِ اقبال محدود یا آفاقی ؟

- اقبال کا فلسفہ عالمگیر ہے لیکن اس کا اطلاق مخصوص ومحدود ہے: ایل ڈکنسن ۳۶۱
- اقبال پکے عقیدے کے مسلمان تھے لہٰذا آفاقی نہیں تھے: ای ایم فاسٹر ۳۶۱
- اقبال قدم بہ قدم فرقہ پرست تھے: کانٹ ویل سمتھ ۳۶۱
- اقبال کے نزدیک خلافت مسلمانوں تک محدود ہے: رالف رسل ۳۶۱
- سنہا، فراق اور دوسرے ہندو دانشوروں کے اعتراضات . . ۳۶۲
- ممتاز حسین، مجنوں گورکھ پوری اور جوش ملیح آبادی کے اعتراضات ۳۶۳
- ان اعتراضات کا جائزہ ۳۶۵
- ڈکنسن کے جواب میں اقبال کے بیان کردہ نکات ۳۶۷
- فرقہ پرستی کی بحث. ۳۶۹
- اسلام آفاقی ہے لہٰذا اقبال بھی آفاقی ہیں ۳۶۹
- اقبال تعصّب اور بدخواہی سے بلند تھے ۳۷۰
- دنیا بھر کے مظلوموں اور مفلسوں کی حمایت ۳۷۸
- علاّمہ اقبال عظمتِ آدم، احترامِ آدمیّت اور انسان دوستی کے علم بردار ہیں ۳۷۹
- بنی نوع انسان کی وحدت پر زور ۳۸۱
- فکرِ اقبال، آفاقیت، ابدّیت کا مظہر ۳۸۵

۴۔کیا اقبال اسلامی فاشسٹ ہیں؟

- اسرارِ خودی بدشگونی اور اقبال خونی ستارہ ہے: ڈکنسن. . . . ۳۹۷

- مستشرقین، اشتراکیوں اور ہندوؤں کا اعتراض: اقبال اسلامی فاشسٹ ہے؟ ۳۹۸
- کیا اقبال غیر مسلم قوموں میں خودی کی تبلیغ کرنا چاہیں گے؟: فراق ۴۰۰
- مسلم ہندی قوم پرستوں کی طرف سے ہندو دانشوروں کے اعتراضات کی تائید و توثیق ۴۰۰
- ڈکنسن کو اقبال کا جواب ۴۰۱
- اسلام خونریزی وسفا کی کا مخالف ہے اور ملک گیری کے لیے جنگ کرنا مردود ہے. ۴۰۱
- اسلام کی فطرت اور جہاد کا تصوّر ۴۰۲
- کیا ہندو فاشزم، مسلم فاشزم کا ردّ عمل تھا؟. ۴۰۵
- خودیوں کے تصادم کا مسئلہ ۴۰۶
- شر کو ظلم سے باز رکھنے کے لیے قوّت ضروری ہے ۴۰۷
- محکومی و مظلومی سے نجات کے لیے جہاد ضروری ہے ۴۰۹

۵۔کیا اقبال قدامت پرست اور رَجعت پسند ہیں؟

- علاّمہ اقبال کے خلاف مستشرقین، اشتراکی اور ہندو دانشوروں کی چارج شیٹ...... . . . . ۴۱۳
- ایچ اے آر گب کے نزدیک قرآن اور اقبال کا کمزور پہلو. . ۴۱۴
- مغربیوں یا اشتراکیوں کی کوئی ایک اصطلاح اقبال کا احاطہ نہیں کرتی. ۴۱۷
- تغیّر وثبات اور قدیم و جدید کے ضمن میں اقبال کا متوازن نقطۂ نظر ۴۱۹
- مغرب کی پیروی اور جدید کو اپنانے میں فرق ہے ۴۲۰

- اقبال فقہ کی خاتمیت پر یقین نہیں رکھتے اور اجتہاد پر زور دیتے ہیں ۴۲۳
- قوّتِ مغرب کا راز علم و فن میں ہے نہ کہ عورت کی ننگی پنڈلیوں میں ۴۲۳
- فکرِ اقبال میں عورت کا مقام ۴۲۴
- ''مظلومیِ نسواں'' کا حقیقی مفہوم ۴۲۵
- عورت، مرد کے ارتقا میں معاون ہے ۴۲۶
- قرآن کی آیت مساواتِ مرد و زن کے منافی نہیں ہے . . . ۴۲۷
- عورت اور مرد کا فطری فرق ۴۲۷
- مغرب میں آزادیِ نسواں کے بھیانک نتائج ۴۲۸
- یہ دراصل مغرب کا کمزور پہلو ہے ۴۲۹

۶۔ کیا اقبال اشتراکی ہیں؟

- اشتراکیوں نے اقبال کو اپنے اصل روپ میں کبھی قبول نہیں کیا ۴۴۱
- اگر تم اسے condemn نہیں کر سکتے تو convert کر دو۔
  اشتراکی اصول ۴۴۱
- جاگیرداری کا خاتمہ کر کے زمین کاشت کاروں کی تحویل میں
  نہ کہ سرکاری تحویل میں ۴۴۳
- بالشویک خیالات رکھنا دائرہ اسلام سے خارج ہونے کے
  مترادف ہے: اقبال . . . . ۴۴۵، ۴۴۹
- 'آفتابِ تازہ' سے مراد انقلاب روس ہے: پروفیسر محمد عثمان . ۴۴۶
- 'افق سے آفتاب اُبھرا' اسلامی نشأۃِ ثانیہ کی نوید ۴۴۷
- طریق کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی ۴۴۸
- افراط و تفریط اور اعتدال کی راہ ۴۴۹

- عتیق صدیقی اور حنیف رامے کی ''مہارتِ فن'' ۴۵۱
- بالشوزم + خدا = اسلام کا جائزہ ۴۵۵
- عزیز احمد کا مغالطہ ۴۵۷
- توحید + رسالت = اسلام ۴۵۸
- اشتراکیت اور خودی ۴۵۸
- پیامِ موت ہے جب لا ہوا الّا سے بیگانہ ۴۶۲
- اقبال اسلام کے سوا سارے ازموں کو رد کرتے ہیں . . . . ۴۶۶،۴۷۰
- آخری برسوں میں اقبال سوشلزم کے بہت قریب آ گئے تھے: جواہر لال نہرو ۴۶۷
- اس رائے کا جائزہ ۴۶۸
- اسلام کسی اور آئین سے سمجھوتا نہیں کرتا: اقبال ۴۶۹
- اقبال کے بنیادی دونوں نظریات اشتراکیت کے لیے قابلِ قبول نہیں ۴۶۹
- کانٹ ویل سمتھ کی رائے کا جائزہ ۴۷۰
- ڈاکٹر تاثیر اور ڈاکٹر جاوید اقبال کی آرا، سجاد ظہیر کے ضمن میں بحث ۴۷۲
- پروفیسر جگن ناتھ آزاد کی رائے ۴۷۳

۷۔ کیا اقبال خرد دشمن اور مخالف علم ہیں؟

- احتشام حسین اور کانٹ ویل سمتھ کے اعتراضات ۴۸۵
- علی عباس جلالپوری کا اقبال پر خرد دشمنی کا الزام ۴۸۵
- جوش ملیح آبادی کے حملے ۴۸۶
- سلیم احمد، خواجہ عبدالوحید اور ڈاکٹر وحید عشرت کے اعتراضات ۴۸۶

- ڈاکٹر بالی اور حمید نسیم کے اشکالات ۴۸۷
- مذہب و عقل میں تصادم ہو تو اقبال عقل کی مخالفت کرتے ہیں ۴۹۰
- اقبال اس علم کے مخالف ہیں جو الحاد کے مترادف ہوتا ہے . . ۴۹۲-۴۸۹
- کلامِ اقبال میں عقل کی اہمیت ۴۸۹
- عقل و عشق کی تحسین و تنقیص کا انحصار ان کی نوعیت پر ہے . . ۴۹۰
- اقبال کے وجدان کو شاعری اور نثر میں تقسیم کرنا غلط ہے . . . ۴۹۱
- عشق اب پیرویٔ عقلِ خداداد کرے ۴۹۲
- جلالپوری اور حمید نسیم کے اعتراضات کا جائزہ ۴۹۳
- گفت حکمت را خدا خیر کثیر ۴۹۴
- عشق عقل سے ہم کنار ہو کر نیا جہان تعمیر کرتا ہے ۴۹۶
- عشق را با زیرکی آمیزدہ ۴۹۶
- اقبال نہ خرد دشمن ہیں نہ مخالفِ علم ۴۹۷

۸۔ کیا اقبال کی حمایتِ عشق غلط اور تصوّرِ عشق مبہم ہے؟

- ۱۹۴۷ء کے قتلِ عام کی ذمّہ داری اقبال کے تصوّرِ عشق پر . . ۵۰۵
- سمتھ نے تاریخ کو مسخ کیا ہے ۵۰۶-۵۰۵
- علی عباس جلالپوری کی ۱۲ نکاتی قرارداد؛ عشق و وجدان کے خلاف ۵۰۹-۵۰۷
- ان نکات کا جائزہ ۵۱۲-۵۰۹
- اقبال کا وجدان ۵۱۳
- کیا اقبال کا تصوّرِ عشق برگساں سے مستعار ہے؟ ۵۱۴
- کیا اقبال کا تصوّرِ عشق مبہم اور غیر واضح ہے؟ ۵۱۴
- کیا اقبال کا تصوّرِ عشق قرآن کے منافی ہے؟ ۵۱۴

- ان سوالوں کا جواب ۵۱۴-۵۱۷
- عقل و عشق کا امتزاج ۵۱۶
- عشق کا مفہوم ہے اللہ سے شدید محبت اور یہ مومن کا وصف ہے ۵۱۸

۹۔ اقبال کے مُبیّنہ رومانی افکار

- رومانیت کے خلاف اور اقبال کو رومانی قرار دے کر اقبال کے خلاف جلالپوری کی فردِ جرم ۵۲۹-۵۳۰
- اس فردِ جرم پر ایک نظر ۵۳۰-۵۳۱
- اقبال کی رومانی شاعری ۵۳۱-۵۳۲
- اقبال کی رومانیت میں مسلکِ نسائیت کے بجائے مسلکِ انسانیت ہے ۵۳۳
- اقبال کے ہاں رومانویت اور کلاسیکیّت کا امتزاج ۵۳۳-۵۳۴
- کیا اقبال بالطبع رومانی تھے؟ یعنی زندگی کے عملی شعبوں سے گریز کرتے تھے؟ ۵۳۵-۵۳۶
- افکارِ اقبال پر جلالپوری کے چار بڑے اعتراضات: خودمرکزیت، خرددشمنی، صحرائیت وبدویت، جارحانہ قوت پسندی ۵۳۷
- جلالپوری کے افسوسناک مغالطے ۵۳۸
- اقبال پر انانیت اور غرور کا الزام، جہالت (ignorance) ہے ۵۳۸
- اقبال کا ہیرو ابلیس نہیں مردِ مومن ہے ۵۴۰
- خودی اور خودمرکزیت کا فرق ۵۴۰-۵۴۱
- حکمت ودانش کی تلقین قرآن میں ۵۴۱
- اقبال عقل وعشق کا امتزاج چاہتے ہیں ۵۴۱

- صحرائیت کی تعریف، سخت کوشی کی تلقین ہے ۵۴۲-۵۴۳
- کیا اقبال نے تمدّنی برکات کو نظر انداز کیا ہے؟ ۵۴۳-۵۴۴
- کیا اقبال نے عجمیوں کے تمدّن کی تحسین نہیں کی؟ ۵۴۴
- اقبال کی نظم 'مدنیّتِ اِسلام' ۵۴۴
- اقبال اسلامی تمدّن کے علم بردار ہیں ۵۴۵
- اسلامی تمدّن مرکب ہے: عقل و عشق، جلال و جمال، قدیم و جدید اور ایمان و حکمت کا ۵۴۶
- اقبال پر جارحانہ قوّت پسندی کا الزام غلط ہے ۵۴۶
- اقبال کی قوت پسندی مقاصدِ خیر کے لیے ہے ۵۴۷
- اقبال رومانی نہیں حقیقت پسند مفکّر ہیں ۵۴۷

۱۰۔ کیا اقبال وحدت الوجودی ہیں؟

- اقبال کو وحدت الوجودی قرار دینے والے دو گروہ ۵۵۵
- میکش اکبر آبادی اور یوسف سلیم چشتی کی کوششیں ۵۵۵-۵۵۶
- جلالپوری کے نزدیک اقبال کے فکر و نظر کا آغاز بھی وحدت الوجود اور سریان سے ہوا تھا اور انجام بھی وحدت الوجود اور سریان پر ہوا ۵۵۷
- جلالپوری کے دلائل ۵۵۷-۵۵۸
- ان دلائل کا جائزہ ۵۵۸-۵۷۱
- ایک مفروضہ ثابت کرنے کے لیے دوسرے مفروضے کا سہارا ۵۶۰
- علاّمہ اقبال مولانا رومی کو وحدت الوجودی نہیں مانتے ۵۶۱-۵۶۳
- قرآن اور اقبال کے نزدیک اللہ ماورا بھی ہے اور محیطِ کل بھی ۵۶۵
- حلاّج کے ضمن میں تبدیلیِ رائے کی اصل وجہ ۵۶۷
- ہو عبدہٗ سے وحدت الوجود یا سریان ثابت نہیں ہوتا ۵۶۹

- اقبال کے ارادت مندوں نے بھی خلطِ مبحث پیدا کیا ۵۷۱
- چشتی کی شرحیں ناقص ہوگئی ہیں ۵۷۱
- اقبال کے اشعار اور جملے جن سے وحدت الوجود ثابت کیا جاتا ہے ۵۷۲-۵۷۶
- اقبال کے شعری اسلوب کا ایک پہلو ۵۷۸-۵۷۹
- وحدت الوجود کی حقیقت ۵۸۱-۵۸۲
- یہ دعویٰ کہ اقبال کا انجام وحدت الوجود اور سریان پر ہوا حقائق کے منافی اور علمی اعتبار سے بے بنیاد ہے ۵۸۷

۱۱۔اقبال متکلم ہیں یا فلسفی بھی؟

- اقبال ایک متکلم ہیں: اس ضمن میں علی عباس جلالپوری کے دلائل ۶۰۳-۶۰۴
- ان دلائل کا جائزہ ۶۰۴
- اقبال متکلم کس مفہوم میں ہیں؟ ۶۰۷-۶۰۸
- جلالپوری کے مغالطّوں پر ایک نظر ۶۰۸-۶۲۳
- جلالپوری کی نقل کردہ تعریفاتِ فلسفہ کی رو سے اقبال فلسفی ہیں ۶۲۱-۶۲۲

۱۲۔صرف شاعر یا مفکّر بھی؟

- اگر اقبال کی شاعری کو نکال لیا جائے تو ان کے فلسفیانہ، مذہبی اور سیاسی افکار ریت کی دیوار کی طرح زمیں گیر ہو جائیں: ڈاکٹر حکیم چندنیّر ۶۳۳
- بعض دوسرے بھارتی دانشوروں کی آرا ۶۳۳-۶۳۴
- ان آرا کا جائزہ ۶۳۴-۶۳۵
- حمید نسیم کی رائے پر ایک نظر ۶۳۶

۱۳۔ صرف شاعر و فلسفی یا کچھ اور بھی؟

- ہم اقبال کو شاعر و فلسفی سے زیادہ حیثیت دینے کو شرعی جرم سمجھتے ہیں: نجم الدین اصلاحی ۶۳۷
- تفہیمِ قرآن کے ضمن میں شاعر اقبال کا کوئی قول یا نظریہ قبول کرنا قرآن کے ارشاد سے انحراف ہے: مولانا حسین احمد نجیب ۶۳۷
- اس قسم کی آرا کا جائزہ ۶۳۸-۶۴۱

☆......☆......☆

پہلا باب

کیا فکرِ اقبال مستعار ہے؟

(الف) اقبال اور مغربی فکر

ڈاکٹر آر اے نکلسن (Reynold A. Nicholson) کا اقبالیات میں اہم مقام ہے۔ انھوں نے ''اسرارِ خودی'' کا انگریزی میں ترجمہ کیا۔ اس ترجمے کے ساتھ جو دیباچہ تھا اسے وسعت دے کر، ایک الگ مضمون کی صورت میں، جولائی ۱۹۲۰ء میں، ''The Quest'' لندن میں شائع کرا دیا۔ ڈاکٹر نکلسن کا انگریزی ترجمہ اور یہ مضمون بعنوان:

The Secrets of the Self : A Muslim poet's Interpretation of Vitalism.

یورپ اور امریکہ میں علاّمہ اقبال کی شہرت کا باعث بنا۔ اقبال پر لکھنے والے دوسرے مستشرقین نکلسن کے تبصرے سے رَہ نمائی حاصل کرتے رہے۔ ۱۹۲۰ء اور ۱۹۲۱ء کے دوران ''اسرارِ خودی'' پر جو ریویو شائع ہوئے ان میں ای ایم فاسٹر (E.M. Forster)، ایل ڈکنسن (L.Dickinson)، ای جی براؤن (E.G. Browne) اور ہربرٹ ریڈ (Herbert Read) کے ریویو شامل ہیں۔ ان سب نے پروفیسر نکلسن کی آرا سے استفادہ کیا ہے۔ چنانچہ ہربرٹ ریڈ لکھتے ہیں کہ ''آج جبکہ ہمارے مقامی متشاعر اپنے بے تکلف احباب کے حلقے میں بیٹھے، کیٹس کے تتبع میں، کتے بلّیوں اور ایسے ہی گھریلو موضوعات پر طبع آزمائی کر رہے ہیں تو ایسے میں لاہور میں ایک ایسی نظم تخلیق کی گئی ہے جس کے بارے میں ہمیں بتایا گیا ہے کہ اس نے مسلمانوں کی نوجوان نسل میں طوفان برپا کر دیا ہے اور ان میں سے ایک کے بقول: اقبال ہمارے لیے مسیحا بن کر آیا ہے اور اس نے مُردوں میں زندگی کی لہر دوڑا دی ہے۔''[۲] یہاں جس بتانے والے کا ذکر کیا گیا ہے وہ ڈاکٹر نکلسن ہیں۔

یہ عجیب اتفاق ہے کہ ڈاکٹر نکلسن ہی کی ایک غلطی مسلسل پھیلنے والی ایک غلط فہمی

کا سبب بن گئی۔ نکلسن نے لکھا تھا کہ اقبال کا فلسفہ بڑی حد تک نیٹشے اور برگساں کا مرہونِ منت ہے۔ جس اقتباس میں یہ فقرہ آیا ہے وہ حسب ذیل ہے:

> "Iqbal has drunk deep of European literature, his philosophy owes much to Neitzsche and Bergson, and his poetry often reminds us of Shelley; yet after all he thinks and feels as a muslim, and just for this reason his influence on the younger generation of Indian Muslems is likely to be great. "His name" says one of them, "is the synonym for promise and prophecy. He has come amongst us as a Messiah and has stirred the dead with life." [3]

نکلسن کا مذکورہ جملہ مغرب میں ایک حد تک لیکن بّرِصغیر میں بڑی حد تک مخالفینِ اقبال کا تکیۂ کلام بن گیا۔ اقبال شناسی میں اضافے کے ساتھ ساتھ پروفیسر نکلسن اپنے اس مؤقف سے دست بردار ہوتے گئے لیکن اس جملے کو معترضینِ اقبال نے مضبوطی سے پکڑ لیا اور مختلف انداز سے اسے اب تک دُہرا رہے ہیں۔

ڈاکٹر نکلسن نے اپنے دیباچے میں اقبال کا ایک وضاحتی بیان شامل کیا تھا جس میں اقبال نے ''مثالی انسان'' کے تصوّر پر روشنی ڈالی ہے۔ اس بیان میں نیٹشے کا ذکر اس طرح آیا ہے:

> "Thus the kingdom of God on earth means a democracy of more or less unique individuals, presided over by the most unique individual possible on this earth. Neitzsche had a glimpse of this ideal race, but his atheism and his aristocratic prejudices marred his whole conception." [4]

اقبال کے نزدیک نٹیشے کا تصوّر اس کے الحاد اور اعلیٰ نسبی تعصّبات کی نذر ہو گیا۔ اس کے باوجود نکلسن نے وہ فقرہ لکھا جو اوپر درج ہوا ہے۔ یہ جملہ اس مضمون میں بھی موجود ہے جو جولائی ۱۹۲۰ء میں The Quest میں شائع ہوا۔ تاہم اس مضمون میں نکلسن نے،

آ گے چل کر، اقبال اور نیٹشے کا موازنہ کیا ہے اور نیٹشے سے اقبال کی مشابہت کو سطحی قرار دیا ہے۔ نکلسن لکھتے ہیں:

"Iqbal, I am told, does not admit that he has been influenced by Nietzsche, and it is easy to see why. Although sometimes,... his perfect man appears to be closely akin to the uebermensch of the German philosopher, the points of resemblance only are superficial. Iqbal says: "Be tyrant" but he adds: "Ignore all except God." The exception is all important. Nietzche would not have made it: he would have said" "Ignore all except thy will to power." The Muslim poet acknowledges the authority of law, morality and religion as revealed in the koran; he feels that his inner strength is derived from love of God and developed by love of man."[5]

اس تحریر کے بعد نکلسن نے، مثالی انسان کے بارے میں، علاّمہ اقبال کا وضاحتی بیان نقل کیا ہے جس کے آخر میں اقبال نے نیٹشے کے الحاد اور اشرافی تعصّبات پر گرفت کی ہے۔ چنانچہ علاّمہ اقبال کے مؤقف سے پروفیسر نکلسن متفق دکھائی دیتے ہیں۔

اس کے باوجود مذکورہ فقرہ جو نکلسن نے لکھ دیا تھا برابر گُل کھلاتا رہا۔ ''اسرارِ خودی'' پر ای ایم فاسٹر کا تبصرہ ''اتھینیم'' میں ۱۰ دسمبر ۱۹۲۰ء کو شائع ہوا۔ اس تبصرے کے بعض حصے معترضانہ ہیں۔ یہ فرض کرتے ہوئے کہ اقبال نیٹشے سے متاثر ہوئے اور نیٹشے نے سپرمین کا جو ناصاف تخیل پیش کیا اس کی رَاہ نمائی میں اقبال بھی منازل حیات طے کرنا چاہتے ہیں، فاسٹر نے لکھا ہے کہ یورپ میں بحیثیت مُعلّمِ اَخلاق نیٹشے کا کوئی مرتبہ نہیں ہے۔ نیز فوق البشر بننے میں خرابی یہ ہے کہ آپ کے ہمسائے آپ کو دیکھتے ہیں اور وہ بھی سُپر مین بننے کی کوشش کرتے ہیں جیسا کہ جرمنی کو اس کا تجربہ ہو چکا ہے۔ اقبال نہ صرف اس تصوّر کے علم بردار ہیں بلکہ اسے قرآن سے ملا دیا ہے۔ اس کے لیے صرف دو ترمیموں کی ضرورت تھی۔ اشرافی

تعصب اور الحاد کی بنیاد پر اقبال نیٹشے کی مذّمت کرتا ہے جبکہ اقبال کا فوق الانسان معاشرے کے کسی بھی طبقے سے ابھر سکتا ہے اور اس کے لیے خدا کو ماننا ضروری ہے۔ اس کے بعد نیٹشے اور اقبال میں کوئی فرق نہیں۔[۶]

اسرارِ خودی پر ڈکنسن کا ریویو ۲۴ دسمبر ۱۹۲۰ء کو ''دی نیشن'' لندن میں شائع ہوا۔ یہ تبصرہ مخالفانہ ہے۔ اقبال کو پین اسلامسٹ تصوّر کرتے ہوئے ڈکنسن نے لکھا ہے کہ اگر متحدہ مشرق (یعنی عالمِ اسلام) مسلح ہو گیا تو وہ مغرب کو فتح کرے گا۔ برگساں اور میک ٹیگرٹ کے اقبال پر اثرات کا ذکر کرنے کے بعد، ڈکنسن نے، نیٹشے کے اثر کا ذکر اس طرح کیا ہے:

"But the strongest influence is Nietzsche. The doctrine of hardness, of individuality, of the need of conflict and the benefit of an enemy run all through the peom?"

علاّمہ اقبال نے ڈاکٹر نکلسن کے نام اپنے ایک مکتوب میں جو جنوری ۱۹۲۱ء میں لکھا گیا، فاسٹر اور ڈکنسن کے اعتراضات کا مدّلل جواب دیا۔ پروفیسر نکلسن کو اقبال کا مؤقف صائب محسوس ہوا چنانچہ، کم و بیش، چار برس بعد ''پیامِ مشرق'' پر اپنے تبصرے میں حسب ذیل رائے پیش کی:

"The affinities with Nietzsche and Bergson need not be emphasised." [8]

یہ بات قابلِ توّجہ ہے کہ پروفیسر نکلسن آخر کار اپنی ابتدائی رائے سے کُلی طور پر دست بردار ہو گئے۔ ۲ نومبر ۱۹۳۱ء کو اقبال لٹریری ایسوسی ایشن نے لندن میں ایک مخصوص اجلاس کا انتظام کیا۔ اس میں کم و بیش چار سو اکابر علم شریک تھے...... ابتدائی تقریر ڈاکٹر نکلسن نے کی اور کہا کہ ''پچیس برس پیشتر کسی طالب علم کے متعلق یہ پیش گوئی کرنا مشکل تھا کہ وہ آگے چل کر عظمت کی بلندیوں پر پہنچے گا لیکن ۱۹۰۵ء میں اقبال کو دیکھ کر سعدی کا یہ شعر ذہن میں تازہ ہو جاتا تھا: بالائے سرش ز ہوش مندی/ می تافت ستارۂ بلندی۔ ''اسرارِ خودی'' شائع ہوئی تو میں ابتدا میں سمجھا کہ اقبال دوسرا نیٹشے ہے یا اس نے نیٹشے کے خیالات کا چربہ اُتارا ہے لیکن میں عمیق مطالعے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا کہ یہ بالکل الگ تعلیم ہے۔''[۹]

پروفیسر نکلسن کے اس اعتراف اور وضاحت کے باوجود تصوّرِ خودی کو نیٹشے کا مرہونِ منّت قرار دیا جاتا رہا۔ چنانچہ ۱۹۳۷ء کی گرمیوں میں علاّمہ اقبال نے سیّد نذیر نیازی کو ایک نوٹ قلمبند کرایا جس میں اپنی اور نیٹشے کی مشابہت کو سطحی قرار دیتے ہوئے ''اسرارِ خودی'' اور نیٹشے کے فلسفے کو متضاد قرار دیا۔ اقبال نے وضاحت کی کہ ''انسانِ کامل'' کا فلسفہ یورپ میں نیا ہے لیکن اسلامی دنیا میں نیا نہیں اور عین ممکن ہے کہ نیٹشے نے اپنا تصوّرِ اسلام یا مشرق سے لیا لیکن اسے اس نے اپنی مادّہ پرستی سے آلودہ کر دیا۔[۱۰] علاّمہ اقبال کی مذکورہ تینوں تحریروں اور بحیثیت مجموعی اقبال کے نائبِ حق اور نیٹشے کے سپرمین کا گہری نظر سے مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ مشابہت واقعی سطحی ہے اور اختلاف بنیادی نوعیت کا ہے۔ اس مشابہت اور اختلاف کی مثال حضرت موسیٰؑ اور فرعون کی شخصیات ہیں۔

مغربی فکر سے استفادہ اور مغربی فکر پر تصوّرِ خودی کا منحصر ہونا دو مختلف باتیں ہیں۔ اقبال کے مطالعہ و استفادہ کی حدود وسیع ہیں لیکن اغیار کے افکار و تخیل کی گدائی ان کے نزدیک خودی کے منافی ہے۔ یہ تکرار کہ علاّمہ اقبال نیٹشے اور برگساں کے مرہونِ منّت ہیں مغرب میں کم اور مشرق میں زیادہ ہوتی گئی...... جن صاحبانِ علم نے بغیر کسی تعصّب کے مغربی فکر، مشرقی فکر اور فکرِ اقبال کا دقّتِ نظر سے مطالعہ کیا انھوں نے اس الزام کو کوتاہ بینی پر مبنی قرار دیا ہے۔ لوس کلوڈ میتخ (Luce- Claudemaitre) ''اقبال کا تعارف'' میں لکھتی ہیں کہ قرآن مجید نے دوٹوک الفاظ میں انسان کی انفرادیت کا اثبات کیا ہے۔ قرآن میں انسانِ کامل کے تصوّر کی تکرار ملتی ہے۔ شاعر اقبال قدم قدم پر قرآن سے استفادہ کرتا ہے۔ اس کے کلام میں آیات کے بار بار حوالے ملتے ہیں اور وہ پیغمبرِ اسلام کی متعین کردہ راہ سے انحراف نہیں کرنا چاہتا۔ بعض ناقدین نے اقبال پر...... نیٹشے کے فلسفیانہ اثرات کے بارے میں غلو سے کام لیا ہے لیکن یہ اندازِ نظر غلط اور کوتاہ بینی پر مبنی ہے۔ اقبال کا تصوّرِ زمان بھی کتابِ مُقدّس سے مطابقت رکھتا ہے۔ اقبال نے اپنی رَاہ نمائی کے لیے مولانا رومی کا انتخاب کیا اس لیے کہ رومی اس مشہورِ عالم مثنوی کا خالق ہے جس کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ ہست قرآں در زبان پہلوی۔[۱۱] اپنے تقابلی مطالعے میں لوس کلوڈ میتخ جس حتمی نتیجے

پر پہنچیں اس کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

''مندرجہ بالا تجزیاتی مطالعے سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ اقبال نے مغربی فکر سے برائے نام ہی اخذ کیا ہے۔ بعض اوقات وہ اس کے قریب بھی آتا ہے لیکن جلد ہی اپنا راستہ تبدیل کر لیتا ہے۔''[۱۲]

۲

ای ایم فاسٹر کے نزدیک معنی خیز بات یہ ہے کہ اقبال نے نیٹشے کے فوق البشر کے تصوّر کو قرآن سے جوڑ دیا ہے۔ فاسٹر کے دائرہ فہم سے یہ بات باہر ہے کہ توحید اور الحاد کو کیسے جوڑا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نیٹشے اور اقبال کے تصوّر کو جوڑنے کی فاسٹر کی اپنی کوشش بے معنی ہے۔ اقبال نے لکھا ہے کہ فاسٹر نے میرے تصوّر کو درست طور پر نہیں سمجھا اور اسے نیٹشے سے خلط ملط کر کے خاک میں ملا دیا ہے۔ فاسٹر کا مؤقف ہے کہ صرف دو ترمیموں سے نیٹشے اور اقبال کے تصوّرات کا فرق دور ہو جاتا ہے۔ نیٹشے اشرافی تعصّب میں مبتلا ہے جبکہ اقبال کا انسانِ کامل معاشرے کے کسی بھی طبقے سے اُبھر سکتا ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ نیٹشے ملحد ہے اور اقبال خدا پر یقین رکھتا ہے۔[۱۳] فاسٹر کا استدلال دلچسپ مگر گمراہ کن ہے اس طریقے سے نمرود اور ابراہیمؑ یا فرعون و موسیٰؑ کی شخصیات کا فرق بھی دور کیا جا سکتا ہے۔ نیٹشے کو الحاد سے جدا کریں تو نیٹشے باقی نہیں رہتا اور اقبال توحید کے بغیر اپنی پوری اہمیت و معنویت سے عاری ہو جاتے ہیں۔ یہی فرق دونوں کے انسانِ کامل کے تصوّر میں ہے۔ اقبال انسانِ کامل میں اللہ کی جلالی اور جمالی دونوں قسم کی صفات کی جھلک دکھاتے ہیں جبکہ نیٹشے کے نزدیک فوق البشر کے راستے میں خدا ایک رکاوٹ ہے۔

ای ایم فاسٹر نے پچیس برس بعد اپنی کتاب (Two Cheers for Democracy) میں یہ مؤقف اختیار کیا ہے کہ اقبال کٹر مسلمان تھا اور اس کی ثقافت مشرقیت (اسلام) پر مبنی رہی۔[۱۴] یہ مؤقف منصفانہ ہے لیکن اس بنا پر فاسٹر لکھتا ہے کہ اقبال کو بین الاقوامی ذہن کا حامل نہیں سمجھا سکتا۔ حالانکہ اسلامی ثقافتی نقطۂ نظر آفاقی ہے۔ ترجمۂ اسرارِ خودی کے دیباچے میں پروفیسر نکلسن نے اقبال کی یہ تحریر درج کی تھی کہ روئے ارضی پر خدا کی بادشاہت کا مفہوم کم و بیش یکتا افراد کی جمہوریت ہے جس کی صدارت یکتا ترین فرد کرے

گا۔اس جملے سے علاّ مہ اقبال کا فکر واضح ہے۔اس سے ان کے آفاقی ذہن کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے نیز جمہوریت کے ضمن میں بھی ان کے اندازِ فکر پر روشنی پڑتی ہے۔ یہی روحانی جمہوریت ہے جس کے اقبال علم بردار ہیں۔اس جملے کے بعد اقبال نے لکھا کہ ''نیٹشے نے اس مثالی نسل کی جھلک دیکھی تھی لیکن اس کے اشرافی تعصّب اور الحاد نے اس کے تصوّر کو غارت کر دیا۔''

''اسرارِ خودی'' پر ایل ڈکنسن نے اپنے ریویو میں اقبال پر متعدد اعتراضات کیے جن میں سے ایک یہ ہے کہ اقبال کا فلسفہ زیادہ تر مغربی مصنفین، میک ٹیگرٹ، برگساں اور نیٹشے، پر مبنی ہے۔ نیٹشے کا اثر سب سے زیادہ ہے۔سخت کوشی، انفرادیت، آویزش کی ضرورت اور دشمن کی افادیت از اوّل تا آخر مثنوی میں نمایاں ہے۔اقبال نے نئی شراب پُرانی بوتلوں میں بھر کر پیش کی ہے۔ڈکنسن کے اعتراضات کا علاّ مہ اقبال نے خاص طور پر نوٹس لیا اور پروفیسر نکلسن کی معرفت اس کی غلط فہمیوں کو دور کرنے کی کوشش کی۔

خیر و شر کی آویزش ازل سے جاری ہے۔عام مسلمان بھی اس بات سے واقف ہیں۔ اقبال کے الفاظ ہیں: ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز/ چراغِ مصطفویؐ سے شرارِ بولہبی۔[15] یہ بات بھی واضح ہے کہ مردانِ خدا کی قوت کا راز روحانیت میں مضمر تھا نہ کہ سیاست میں۔[16] نمرود کے مقابلے پر حضرت ابراہیمؑ کے پاس لشکر نہیں تھا۔ان کا بازو توحید کی قوت سے قوی تھا۔حضرت موسیٰؑ فرعون کے انتقام سے ڈر کر بھاگے تھے لیکن نبوت کے مقام پر فائز کیے جانے کے بعد فرعون کے مدّ مقابل آ کھڑے ہوئے۔لشکر ان کے پاس بھی نہیں تھا۔اقبال نے ڈکنسن کے جواب میں لکھا کہ (اعلیٰ مقاصد کے لیے) آویزش سمیت ہر طرح کی جدو جہد سے شخصیت مضبوط ہوتی ہے اور انسان بقائے دوام حاصل کر لیتا ہے جبکہ نیٹشے شخصی بقا پر یقین نہیں رکھتا۔آویزش سے میری دلچسپی روحانی ہے نہ کہ سیاسی جبکہ نیٹشے کی صرف سیاسی ہے۔ میں نے اپنے نوٹ میں جو اب ''اسرارِ خودی'' کے انگریزی دیباچے کا حصہ ہے اپنا مؤقف انگریزی قارئین کی سہولت کے لیے مغربی مفکّرین کے حوالے سے پیش کیا۔ اپنا مدعا میں بخوبی قرآن کی روشنی میں نیز مسلم صوفیا اور مفکّرین کے حوالے سے بیان کر سکتا

تھا۔تصوّرِ زمان بھی اسلامی فکر میں اجنبی نہیں ہے۔''اسرارِخودی'' میں قرآن کے اسرار بیان ہوئے ہیں۔نئی شراب پُرانی بوتلوں میں پیش نہیں ہوئی بلکہ میں نے پُرانی شراب نئی بوتلوں میں پیش کی ہے۔[۱۷]

علاّمہ اقبال نے ۱۹۳۷ء میں جو نوٹ سیّد نذیر نیازی سے قلمبند کرایا، اس میں تصوّرِ خودی کی وضاحت قرآنِ حکیم کی روشنی میں اور تَخَلَّقُوا بِاَ خْلَاقِ اللّٰہ کے حوالے سے کی۔نیٹشے مسیحی اخلاقیات کو شدید تنقید کا ہدف بناتا ہے اور اس اعتبار سے اس کا فوق البشر اسلام سے نسبتاً قریب ہے لیکن نیٹشے کی طرح اس کا فوق البشر بھی اندھی بہری قوت کا پرستار ہے۔نیٹشے کی مادیّت کو ہدف تنقید بناتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

> "Further Nietzsche's Superman is a biological product. The Islamic Perfect man is the product of moral and spiritual forces. Neitzsche recognises no spiritual purpose in the universe. To him, there is no, ethical principle resident in the forces of history. Virtue, Justice, Duty, Love all are meaningless terms to him. The process of history is determined purely by economical forces and the only principle that governs is 'Might is Right'."[18]

''جس کی لاٹھی اس کی بھینس'' ایسا فلسفہ ہے جسے اقبال قبول نہیں کرتے۔ان کے نزدیک نشۂ قوّت خطرناک ہے۔وہ مُصر ہیں کہ انسان کو انسان کی بندگی سے آزاد کرایا جائے۔اس کی واحد صورت یہ ہے کہ انسانوں پر فرماں روائی اللہ کی ہو۔اقبال کا مردِ خدا روحانی اور اخلاقی قوتوں کا مظہر ہے۔نیٹشے کسی روحانی و اخلاقی مقصد کو نہیں مانتا۔اس کے نزدیک انسانی تاریخ میں کوئی اخلاقی اصول کارفرما نہیں اور نیکی،انصاف،فرض،محبت بے معنی الفاظ ہیں۔اقبال کے نزدیک یہ اقدار نہایت اہم ہیں۔وجہ یہ ہے کہ قرآنِ حکیم ان کی بار بار تلقین کرتا ہے۔

اقبال مزید لکھتے ہیں کہ نیٹشے اور کارل مارکس دونوں نے تاریخ کی مادی تعبیر کا

تصوّر ہیگل کے ان پیروؤں سے لیا جو سیاست میں بائیں طرف کا رجحان رکھتے تھے اور اسے پرکھے بغیر قبول کر لیا۔ دونوں نے اس سے متضاد نتائج اخذ کیے۔ کارل مارکس کہتا ہے کہ تاریخی اسباب کے زیراثر اقتدار آخر کار مفلس طبقے کے ہاتھ میں آ جائے گا۔ وہ امرا سے اقتدار چھین لے گا۔ اس کے برعکس نیٹشے کا خیال ہے کہ اقتدار برتر انسان کا حق ہے جو اس سے چھن گیا ہے۔ اسے چاہیے کہ اقتدار پر قابض ہو کر ادنیٰ طبقے کو اس کے مقام پر واپس بھیج دے۔ اقبال کے نزدیک تاریخی عمل کی اس مادی تعبیر نے، کارل مارکس اور نیٹشے، دونوں کی تعلیمات کو نقصان پہنچایا تاہم مارکس کی نسبت نیٹشے کی تعلیمات کو زیادہ نقصان پہنچا۔

کارل مارکس کی تعلیم کے بعض پہلو اسلام سے مشابہ ہیں، چنانچہ اقبال نے **قُلِ الْعَفْو** کی قرآنی تعلیم کو اشتراکی روس کی گرمی رفتار کے تناظر میں دیکھا: جو حرف **قُلِ الْعَفْو** میں پوشیدہ ہے اب تک/اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار۔[۱۹] ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' میں مارکس کے لیے ''کلیمِ بے تجلی'' اور ''مسیحِ بے صلیب'' کے الفاظ استعمال کیے۔ اس جزوی مشابہت کے باوجود اقبال، مجموعی حیثیت سے، اشتراکیت کو رد کرتے ہیں اور ''قرآن میں ہو غوطہ زن'' کی تلقین اور ''آئینِ پیغمبرؐ'' کی حمایت کرتے ہیں۔ اسی طرح نیٹشے کے بارے میں اقبال نے کہا کہ: قلبِ او مومن دماغش کافر است۔ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے، حاشیے میں، اقبال لکھتے ہیں کہ ''نیٹشا نے مسیحی فلسفۂ اخلاق پر زبردست حملہ کیا ہے۔ اس کا دماغ اس لیے کافر ہے کہ وہ خدا کا منکر ہے گو بعض اخلاقی نتائج میں اس کے افکار مذہبِ اسلام کے بہت قریب ہیں۔''[۲۰] کارل مارکس اور نیٹشے کی اقبال نے ایک حد تک تحسین کی لیکن دونوں کو آڑے ہاتھوں بھی لیا۔ دونوں کی ملحدانہ تعلیمات انسانیت کے لیے مہلک ہیں۔ دونوں کے بارے میں اقبال بار بار لکھتے ہیں کہ وہ 'لا' کے مرحلے پر رک گئے اور 'الا' کی منزل تک نہ پہنچ سکے۔ چنانچہ خدا پر یقین نہ ہونے کے باعث طریقِ کوہکن میں پرویزی حیلے اور فوق البشر کا نشۂ قوت اپنے نتائج کے اعتبار سے ایک ہیں۔ نیٹشے کے ضمن میں اقبال کہتے ہیں:

زندگی شرحِ اشاراتِ خودی است | لا و اِلّا از مقاماتِ خودی است!
او بہ لا درماند و تا اِلّا نہ رفت | از مقامِ عبدہٗ ، بیگانہ رفت!
کاش بودے در زمانِ احمدے | تا رسیدے بر سرورے سرمدے[21]

لا اور اِلّا کو ''از مقاماتِ خودی'' کہنے کے بعد اقبال وضاحت کرتے ہیں کہ نیٹشے 'لا' کے مقام پر الجھ کر رہ گیا اور 'اِلّا' تک نہ پہنچ سکا۔ نیٹشے کا یہ الحاد اقبال کو کھٹکتا ہے۔ ان کے نزدیک شیخ احمد سرہندی جیسی شخصیت اسے راہ ہدایت پر ڈال سکتی تھی۔ ''بال جبریل'' میں کہا کہ: اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں/ تو اقبال اس کو سمجھا تا مقام کبریا کیا ہے۔ حاشیے میں ''مجذوبِ فرنگی'' کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''جرمنی کا مشہور مجذوب فلسفی نیٹشا، جو اپنے قلبی واردات کا صحیح اندازہ نہ کر سکا اور اس لیے اس کے فلسفیانہ افکار نے اسے غلط راستے پر ڈال دیا۔''[22] یہ غلط راستہ الحاد کا ہے جسے اقبال بار بار ہدفِ تنقید بناتے ہیں۔[23]

ای جی براؤن نے، ڈاکٹر نکلسن کی رائے سے متاثر ہو کر، اپنی تصنیف ''تاریخِ ادبیاتِ فارسی'' میں یہ مؤقف اختیار کیا ہے کہ ''اسرارِ خودی'' کا فلسفہ مشرقی رنگ میں مشہور جرمن فلسفی نیٹشے کا چربہ ہے۔[24] تاہم ''اسرارِ خودی'' پر اپنے ریویو میں جو رائل ایشیاٹک سوسائٹی کے مجلّے میں شائع ہوا، براؤن نے منصفانہ تجزیہ پیش کیا ہے۔ اس ریویو میں موصوف نے پروفیسر نکلسن کی رائے اور خود اپنی رائے کی تردید کی ہے۔ براؤن نے لکھا ہے کہ ڈاکٹر نکلسن کے مطابق اقبال کا فلسفہ بڑی حد تک نیٹشے اور برگساں کا مرہونِ منّت ہے جبکہ یہ کسی لحاظ سے بھی مغربی فلسفہ نہیں ہے۔ یہ فلسفیانہ انداز میں اخوّتِ اسلام کی تعلیم ہے جو استغراق، انسدادِ خودی اور ہمہ اوست کے امراض کے علاج کے لیے لکھی گئی ہے۔ اقبال کے نقطۂ نظر کے مطابق ان عوارض نے پیغمبرِ عربیؐ کی زندہ و توانا تعلیم کے پیروکاروں کو ناکارہ بنا دیا ہے۔[25]

ایچ اے آر گب نے اپنی کتاب (Whither Islam?) میں حسبِ ذیل رائے کا اظہار کیا ہے:

> "What strikes one first in Iqbal is the strength and the fervour of his love for Islam as an ideal which if fully realized should suffice for Man's every want in this

world and the next. His wide reading and his poetic temperament have created in his mind so attractive and so inspiring a picture of the simplicity, the force and the appeal of early Islam that his main preoccupation centres round a return to that simple creed in order to regain what he beleives Islam to have lost."[26]

اس اقتباس سے حسبِ ذیل نکات اخذ ہوتے ہیں:

(۱) اقبال کا نصب العین اسلام ہے۔

(۲) اسلام سے اقبال کی محبت میں سرگرمی اور مضبوطی ہے۔

(۳) اقبال کے نزدیک اسلام پر پوری طرح عمل پیرا ہونے سے انسان کی ہر دنیوی اور اخروی ضرورت پوری ہوسکتی ہے

(۴) اصل اسلام کی طرف رجوع مسلمانوں کو ان کا کھویا ہوا مقام واپس دلا سکتا ہے۔

یہ چاروں باتیں درست ہیں۔ گب کی رائے فاضلانہ اور علمی ہے۔ اس سے اقبال کے وجدان (شعور وایقان) کی تشکیل کا اندازہ بھی ہوتا ہے لیکن گب نے بعد کی بعض تحریروں سے اقبال کی فکری اساس کو مبہم بنانے کی کوشش کی ہے۔ اپنی کتاب (Mohammedanism) میں گب نے لکھا ہے کہ اقبال علمِ دین کی اسلامی بنیادیں متصوفانہ فلسفے سے اخذ کرتا ہے جن کی تاویل نوٹیشے کے فوق البشر اور برگساں کے نظریۂ ارتقا کے انداز میں ہوئی ہے۔[۲۷] اپنی ایک اور کتاب (Modern Trends in Islam) میں گب نے ڈین لوو (Dean Lowe) کا یہ قول درج کیا ہے کہ ''جب آپ متصوفانہ تاویل کے راستے پر چل پڑتے ہیں تو کسی بھی بات کا مطلب کچھ بھی نکل سکتا ہے۔''[۲۸] اور اس حوالے سے اقبال کے ماڈرن ازم کو ہدف تنقید بنایا ہے۔ (یہ بحث اگلے باب میں ہے) حقیقت یہ ہے کہ اقبال کا جو رویہ مغربی مفکرین کے ساتھ ہے، وہی مسلم صوفیا کے ساتھ بھی ہے۔ تصوف کے غیر قرآنی عناصر کو اقبال نے قبول نہیں کیا اور وحدت الوجود، تنزلاتِ ستہ اور اعیان وغیرہ پر سخت تنقید کی ہے۔ اس ضمن میں براؤن کا ''اسرارِ خودی'' پر تبصرہ اور گب کا ''اسلام کدھر؟''

میں بیان کردہ مؤقف لائقِ توجہّ ہے۔

کانٹ ویل سمتھ نے اپنی مشہور کتاب (Modern Islam in India) میں اقبال کو ایک طرف ترقی پسند اور اشترا کی ظاہر کیا ہے اور دوسری طرف نیٹشے (نیز برگساں) کا خوشہ چین قرار دیا ہے۔ سمتھ لکھتا ہے:

> "Iqbal has been criticised as an unoriginal thinker; it is pointed out that much of his philosophy is but an Islamization of, particularly, Nietzsche and Bergson, of course anyone familiar with modern European thought must readily detect in Iqbal's ideas the western sources."[29]

سمتھ کا مؤقف ہے کہ اقبال کا بیشتر فلسفہ نیٹشے اور برگساں کے فلسفے کو اسلامی رنگ دینے کے مترادف ہے، اس لیے ان پر یہ تنقید کی گئی کہ وہ اصلی مفکرّ نہیں ہیں۔ جو شخص جدید یورپی فلسفے سے واقف ہے وہ بلاشبہ اقبال کے مغربی مآ خذ کا آ سانی پتا لگا سکتا ہے۔ یہ دعویٰ تقلیدی ہو گیا ہے۔ اقبال کا اپنا دعویٰ اس کے برعکس ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ میں نے ''اسرارِ کتاب'' بیان کیے ہیں: تھا ضبط بہت مشکل اس سیلِ معانی کا / کہہ ڈالے قلندر نے اسرارِ کتاب آخر[۳۰] کوئی بھی شخص جس کی نظر قرآن پر ہو، کلامِ اقبال سے بلاشک وشبہ یہی نتیجہ اخذ کرے گا۔ سمتھ کی نظر قرآنِ حکیم اور کلامِ اقبال دونوں پر گہری نہیں ہے۔ سمتھ نے یہ حقیقت نظر انداز کر دی ہے کہ فوق البشر اور زمان کے تصوّرات نئے نہیں ہیں۔ مشرقی اور اسلامی ادب میں یہ پہلے سے موجود تھے۔ سمتھ نے یہ حقیقت بھی نظر انداز کی ہے کہ اقبال نے مذکورہ تنقید کی دلائل سے تردید کر دی تھی نیز ڈاکٹر آ ر اے نکلسن نے اس ضمن میں اپنا متنازعہ تبصرہ واپس لے لیا تھا۔ ممکن ہے کانٹ ویل سمتھ ان حقائق سے بے خبر رہا ہو۔ ڈاکٹر این مری شمل کی یہ رائے وزن رکھتی ہے کہ نیٹشے کے سلسلے میں اقبال کا روّیہ ''خُذ ما صفا ودَع ما کدَر'' کا رہا ہے۔[۳۱] درحقیقت جملہ مغربی اور مشرقی نیز قدیم وجدید فکر کے ساتھ اقبال کا یہی روّیہ رہا ہے۔ اقبال علمی حقائق سے چشم پوشی نہیں کرتے اور ان سے استفادہ کرتے ہیں لیکن کسی

تصوّر کو قرآنِ حکیم کی روشنی میں پر کھے بغیر قبول نہیں کرتے اور چونکہ انھوں نے اسرارِ کتاب بیان کیے ہیں اس لیے اصلی مفکّر ہیں۔ اس ضمن میں جگن ناتھ آزاد لکھتے ہیں:

> ''اقبال نے اگر مشرقی اور مغربی مفکّرین کے خیالات کو اپنایا ہے تو اسی حد تک جس حد تک وہ انھیں قابلِ قبول تھے۔ اس حد کے بعد انھوں نے اپنا راستہ الگ اختیار کیا۔ مغربی خیالات کو جانچنا، پرکھنا اور انھیں اپنانا یا ردّ کرنا کسی بھی فنکار کی عظمت کی دلیل ہے۔ اس کے علی الرغم ان سے آنکھیں بند رکھنا یقیناً چھوٹے پن کا ثبوت ہے۔ اقبال نے مغربی خیالات کی گہرائی میں اُتر کر اور کہیں انھیں قبول کر کے اور کہیں ردّ کر کے اپنے اوریجنل مفکّر ہونے کا ثبوت دیا ہے۔''[۳۲]

مذکورہ تنقید کے بعد سمتھ لکھتا ہے کہ ''اقبال خیال سے خیال مستعار لیتے ہیں، واقعات سے نہیں۔ ان کے خیالات صحیح تھے مگر انھیں یہ اندازہ نہیں تھا کہ وہ ٹھوس حقائق اور واقعات کیا ہیں جو ان تصوّرات کی صحت کے ضامن ہیں۔ اقبال کی سوچ قوت آفرین تھی اس لیے کہ وہ جدید فلسفہ جانتے تھے۔ اس قوت آفرینی کی وجہ جدید سائنس یا جدید سوسائٹی نہ تھی۔ اقبال برگساں کی طرح جدید سائنس اور مارکس کی طرح جدید سوسائٹی سے واقف نہ تھے۔'' آل احمد سرور اور جگن ناتھ آزاد نے اس بات کی توثیق کی ہے کہ اقبال جتنا جدید فلسفے سے واقف تھے اتنا جدید سائنس یا جدید سوسائٹی سے واقف نہ تھے۔[۳۳] جدید سائنس کے علمی حقائق جس قدر ادب و فلسفہ میں منعکس ہوئے اقبال ان سے بخوبی آگاہ تھے اور یہ آگاہی ان کی فکری ضرورت و تجزیہ کے لیے کافی تھی۔ وہ جدید سوسائٹی کی رگ رگ سے واقف تھے، اس لیے کہ ان کا مطالعہ وسیع اور مشاہدہ عمیق تھا۔[۳۴] تاہم اصل سوال یہ نہیں ہے کہ اقبال کیا زیادہ جانتے تھے اور کیا کم جانتے تھے۔ اصل اور اہم سوال یہ ہے کہ اقبال کے تصوّرات کی صحت کا انحصار کس پر ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ ''ہے فلسفہ زندگی سے دوری۔''[۳۵] اقبال کے نزدیک جدید لازماً صحیح نہیں ہے چنانچہ وہ ملحدانہ تصوّرات پر کاری ضرب لگاتے ہیں۔ آل احمد سرور ایک مقام پر لکھتے ہیں کہ ''اقبال کی شاعری میں وہ بڑائی ہے جو ذوقِ یقیں

کا قطب مینار بنانے سے پیدا ہوتی ہے۔''[۳۶] اصل بات یہی ہے۔ اقبال کی قوت آفرینی کا راز بھی اسی میں ہے۔[۳۷] اور یہی ذوقِ یقیں ہے جس سے نیٹشے اور برگساں سمیت بیشتر مغربی مفکّرین محروم ہیں اور اگرچہ یورپی تمدّن کا ذہنی پہلو اسلامی تمدّن کے بعض پہلوؤں کی توسیع ہے۔[۳۸] لیکن اقبال کے نزدیک مغربی دانش ذوقِ یقیں سے محرومی کے باعث بیمار انسانیت کو بیمار تر کر رہی ہے:

عجب آں نیست کہ اعجازِ مسیحا داری
عجب این است کہ بیمارِ تو بیمار تر است[۳۹]

ہربرٹ ریڈ نے لکھا تھا کہ اگرچہ اقبال نے خود پر نیٹشے کے اثرات کی نفی کی ہے تاہم دونوں کا تقابلی مطالعہ ناگزیر ہے۔ نیٹشے کے فوق البشر اور اقبال کے انسانِ کامل میں صرف اخلاقی اوصاف کا فرق ہے۔ نیٹشے کی اساس اشراف کی جھوٹی معاشرت پر استوار ہے اور اقبال کا انسانِ کامل، اپنی اصل کے اعتبار سے، جمہوری ہے۔ میری دانست میں اقبال کا تصوّر زیادہ پائدار بنیادوں پر مستحکم ہے کہ اس میں سقراط، حضرت مسیحؑ اور حضرت محمدؐ جیسی مثالی شخصیات لی گئی ہیں۔[۴۰]

ہربرٹ ریڈ کی رائے بڑی حد تک صحیح ہے تاہم سقراط اور حضرت مسیحؑ کی جگہ حضرت ابراہیمؑ اور حضرت موسیٰؑ کے نام لکھے جاتے تو یہ رائے حقیقت سے قریب تر ہوتی۔ نیز ''اخلاقی اوصاف'' کے تناظر میں ''صرف'' کا استعمال فاسٹر کے زیرِ اثر ہوا ہے۔ جسمانی صحت و قوت کے اقبال حامی ہیں اور 'نانِ جویں' والوں کے لیے 'بازوئے حیدر' عطا کرنے کی دُعا کرتے ہیں تاہم سُپرمین اور مردِ مومن کا بنیادی فرق اخلاقی ہے۔

ڈاکٹر این مری شمل نے ''جاوید نامہ'' کا ترکی نثر میں ترجمہ کیا۔ ''جاوید نامہ'' اور ''پیامِ مشرق'' کا جرمن میں منظوم ترجمہ کیا۔ اقبال کی نثری تحریروں کا ایک مجموعہ جرمن زبان میں منتقل کیا۔ اقبال پر متعدد مقالات لکھے۔ اقبال پر ان کی انگریزی کتاب (Gabriel's Wing) ۱۹۶۳ء میں شائع ہوئی جس کے مآخذ کی فہرست میں، اس وقت تک کا، بیشتر ذخیرۂ اقبالیات شامل ہے۔ شمل کا مطالعۂ اقبال وسیع و عمیق ہے۔ اقبال پر کچھ اعتراضات بھی کیے ہیں جن

کا ذکر، بعض صاحبان نے، شدومد کے ساتھ کیا ہے۔[41] ان اعتراضات کو بدنیتی پر محمول نہیں کرنا چاہیے۔ یورپ (اور امریکہ) میں اقبال شناسی کی روایت کو آگے بڑھانے میں این مری شمل کا نمایاں کردار ہے۔ چند ایک اعتراضات سے برہم ہونے کا کوئی جواز نہیں، البتہ ان کی جانچ پرکھ ضروری ہے۔ اقبال کی فکری اساس پر شمل کی منفی رائے زنی ماہرِ اقبال خلیفہ عبدالحکیم کی تحریروں سے زیادہ تکلیف دہ نہیں ہے۔ خلیفہ موصوف نے لکھا ہے کہ ''پیام مشرق میں نطشے کا اثر اس قدر نمایاں نہیں جتنا کہ 'اسرارِ خودی' میں ہے......خودی کے جو تین مراحل بیان کیے گئے ہیں ان پر نطشے کا کسی قدر اثر ہے......ریزۂ الماس اور شبنم پر جو اشعار ہیں وہ براہِ راست نطشے کے زیرِ اثر لکھے گئے ہیں......اسی طرح الماس وزغال والی نظم کا مضمون نطشے سے ماخوذ ہے......استحکام خودی، سخت کوشی اور سخت پسندی کا فلسفہ نطشے کا ہے......افسوس ہے کہ 'اسرارِ خودی' میں اقبال نے برگساں کا نام نہیں لیا اور اس کا تمام فلسفۂ وقت امام شافعی کے ایک قول کے تحت نظم کر دیا ہے۔''[42] یہ جملے خلیفہ عبدالحکیم کے مضمون ''رومی نطشے اور اقبال'' کے ہیں جبکہ یہ مضمون شمل کے فہرست کتابیات میں شامل ہے۔ این مری شمل کی کتاب میں ایک باب ''فکرِ اقبال پر مغرب ومشرق کا اثر اور صوفیہ و تصوّف کے ساتھ ان کے روابط پر ایک اجمالی نظر'' کے عنوان سے شامل ہے۔ شمل نے متنِ اقبال کے حوالے سے خاصی متوازن بحث کی ہے۔ کہیں کہیں ان کی عبارت کھٹکتی ہے۔ مثلاً دیباچے میں لکھتی ہیں کہ اقبال نے مغربی خیالات کو اپنے تصوّرِ اسلام کے مطابق تبدیل کر لیا۔ مذکورہ باب میں رقم طراز ہیں:

> "Iqbal himself has always maintained that the idea of the Perfect Man was Islamic, not Nietzschean; yet Nietzsche's superman may still have acted as a ferment in the formation of Iqbal's ideals. There are, of course, parables and allusions in the Asrar which are traceable back to Nietzsche, like that of Diamond and coal, Diamond and Dew-Drop; perhaps one may also count the "three stages of the ego" among them. Yet it is

> rather the brave and heroic will to accept life as it is and to master it which has fascinated Iqbal in the German philosopher. He agrees also with him in the positive evaluation of suffering."[43]

یہ کم وبیش وہی باتیں ہیں جو خلیفہ عبدالحکیم نے لکھی تھیں۔(چو کفر از کعبہ برخیزد کجا ماند مسلمانی) نیٹشے سے اقبال کی یہ وہی مشابہت ہے جسے اقبال نے سطحی قرار دیا ہے۔ تربیّتِ خودی کے مراحل میں تعداد کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔اصل اہمیت نوعیت تربیت کی ہے۔ اقبال کے نزدیک بنیادی اور اوّلین بات ''اطاعت الٰہی'' ہے۔نیٹشے سے اقبال کا راستہ اسی مقام سے جدا ہو جاتا ہے۔ اُشتر کا حوالہ بھی سطحی مشابہت ہے۔ اپنے بنیادی فلسفے کی وضاحت کے لیے مفید سمجھ کر اقبال نے اونٹ کے اوصاف بیان کیے۔اس میں کوئی ہرج نہیں تھا۔[۴۴] دیکھنا یہ ہے کہ اقبال کہتے کیا ہیں۔کیا یہ مصرع اسلامی روح کا آئینہ دار نہیں: کم خور و کم خواب و محنت پیشۂ۔اور یہ شعر: در اطاعت کوش اے غفلت شعار/ می شود از جبر پیدا اختیار۔ اقبال حاشیے میں لکھتے ہیں کہ ''اس شعر میں الٰہیتِ اسلامیہ کے مشہور مسئلہ جبر و اختیار کی طرف اشارہ ہے۔مقصود یہ ہے کہ اعلیٰ اور سچی حرّیت اطاعت یعنی پابندی فرائض سے پیدا ہوتی ہے۔''[۴۵] مرحلۂ دوم، اقبال کے نزدیک ضبطِ نفس ہے۔انسان اپنے نصب العین کے حصول کی خاطر جبلتوں کو قابو میں رکھتا ہے۔اس مقصد کی خاطر اقبال کلمۂ طیبہ، نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ کی حکمت بیان کرتے ہیں۔ یہ ارکانِ اسلام ہیں۔این مری شمل کی کتاب کا دوسرا باب انہی ارکان اسلام کے حوالے سے اقبال کے مطالعے پر مشتمل ہے۔اس سے اقبال کی فکری اساس کا تعین ہو جاتا ہے۔مرحلۂ سوم نیابتِ الٰہی ہے۔اقبال نائب حق سے امن و صلح، اخوّت اور محبت کی صفات منسوب کرتے ہیں۔[۴۶] جبکہ نطشے کے لیے یہ اوصاف بے معنی ہیں۔اس کا سُپر مین مطلق العنان اور بے لگام ہے۔ نائبِ حق قوت کا استعمال انسانی فلاح کے لیے کرتا ہے جبکہ سُپر مین اپنی یا اپنے طبقے کی اغراض کے لیے۔این مری شمل ان حقائق سے بخوبی آگاہ ہیں۔ انھوں نے خود لکھا ہے کہ ''نیٹشے کی نفسیاتی کیفیت اور اضطراب کو اقبال شاید مغربی مصنفین سے بہتر بھانپ گئے تھے۔'' اپنی اس رائے کی تائید

میں شذراتِ فکرِ اقبال (Stray Reflections) سے ایک اقتباس نقل کیا ہے جو یہ ہے کہ ''نطشے کا فلسفہ، کم از کم اخلاقیات کے دائرے میں، یورپ کے طرزِ عمل کو عقلی جواز فراہم کرنے کی ایک کوشش ہے۔لیکن اشرافیہ کا یہ عظیم پیغمبر یورپ بھر میں مردود قرار دیا گیا ہے۔ بہت کم لوگ اس کے جنون کے رمز آشنا ہیں۔''[۴۷]

یہ بات مسلمان معاشرے میں معلوم ومعروف ہے کہ اللہ اپنے بندوں کو تکالیف سے گزارتا ہے تا کہ وہ کُندن بن جائیں۔ان تکالیف اور آزمائشوں سے دوسرے پیغمبروں کے علاوہ پیغمبرِ آخرؐ بھی (مع اپنے صحابہؓ کے) گزرے ہیں۔صحابۂ کرامؓ کا وصف جفاکشی اور جدوجہد تھا۔ وہ آرام سے نہیں بیٹھتے تھے۔ جفاکشی، جدوجہد اور شجاعت ترک کر کے مسلمان تن آسان اور عیش پرست بنے تو زوال سے دوچار ہو گئے۔الماس اور زغال نیز الماس اور قطرۂ شبنم کی حکایات حکمت کے وہ موتی ہیں جن کی مدد سے اقبال نے اپنے بنیادی فلسفے کو اجاگر کیا ہے۔حکمت اور دانائی کی باتیں جہاں کہیں ہوں، اپنی گم شدہ متاع سمجھ کر، اقبال لے لیتے ہیں۔اقبال کا اعتراف واعلان ہے کہ: ربودم دانہ و دامش گسستم۔ یہ رویّہ خُذ ما صفا وَدَع ما کدِر کے مطابق ہے۔اس پر معترض ہونا ناروا ہے۔

شمل نے غلط کہا ہے کہ اقبال نے مغربی خیالات کو اپنے تصوّرِ اسلام کے مطابق تبدیل کرلیا۔انسانِ کامل کا تصوّر ہزاروں برس سے موجود ہے اور ہر ایک نے اپنے نقطۂ نظر سے اس کی تفسیر کی ہے۔قرآنِ حکیم نے بار بار کامل انسان کا ذکر کیا ہے۔ حیرت ہے کہ فرانس کی لوس کلوڈ میتیخ نے جس حقیقت کو جان لیا، اس تک جرمنی کی این مری شمل نہ پہنچ سکیں۔اصل حقیقت یہ ہے کہ بقول اقبال، نیٹشے نے انسانِ کامل کا تصوّرِ اسلامی یا مشرقی ادب سے لیا اور الحاد سے آلودہ کر کے اسے مسخ کردیا۔

ڈاکٹر این مری شمل کی حسب ذیل آرا اصل حقیقت کی آئینہ دار ہیں:

''ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کو بھی تعجب ہوا کہ اقبال بعد میں ہیگل کو رد کر گئے...... مثنوی ''اسرارِخودی'' پر نیٹشے کے اثرات کے بارے میں لوگوں نے مبالغہ کیا......انیسویں صدی کی مسیحیت میں نیٹشے کو فعال، خلّاق اور قوی خدا کا

تصوّر نہ ملا، اس لیے وہ الحاد کی طرف مائل ہو گیا۔ اقبال کہتے ہیں کہ شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کی سی شخصیت نیٹشے کو راہ ہدایت بتا سکتی تھی...... نیٹشے سے اظہارِ ہمدردی کے باوجود، اقبال ابدی زندگی (آخرت) سے انکار کرنے کی بنا پر اس سے اظہارِ بیزاری کرتے ہیں کیونکہ زندگی کا، رواں دواں ہونا اقبال کا دینی ہی نہیں فلسفیانہ نظریہ بھی ہے...... بقول اقبال نیٹشے کا عقیدۂ رَجعتِ ابدی اس تقدیر پرستی سے بھی بدتر ہے جس کو لفظ قسمت سے ادا کیا جا سکتا ہے۔ یہ وہ عقیدہ ہے جس سے رجحاناتِ عمل فنا ہو جاتے ہیں اور خودی اپنا اطناب کھو بیٹھتی ہے۔"[۴۸]

ڈاکٹر این مری شمل، بعض لغزشوں سے قطع نظر، معتبر اقبال شناس ہیں۔ اقبال کے کتب خانے کا، جس میں مغربی مصنفین کی کتابیں بھی موجود ہیں، ذکر کرنے کے بعد یہ رائے ظاہر کی ہے کہ ان کتابوں کو دیکھ کر یہ خیال کرنا غلط ہوگا کہ اقبال فلاں فلاں مفکّرین کے سحرّ میں مبتلا رہے ہوں گے۔ اقبال نے یقیناً ان کتابوں کو پڑھا ہوگا لیکن اگر کوئی مفید مطالب خیال قبول کیا تو قرآن کی روشنی میں کیا ہوگا۔ دیگر مطالب کو رد کر دیا ہوگا۔ مثلاً سپنگلر کی "زوالِ مغرب" کی بعض باتوں کو اقبال نے پسند کیا مگر مصنف کے اکثر نظریات کے تار و پود بکھیر کر رکھ دیے۔[۴۹]

اقبال نے مغربی مفکّرین سے استفادہ کیا ہے لیکن مغربی فکر کی گمراہیوں سے خود کو محفوظ رکھا ہے۔ درسِ حکیمانِ فرنگ نے ان کے فہم میں اضافہ کیا لیکن ان کی فکری اساس حکمتِ فرنگ نہیں ہے۔ اس ضمن میں کیے گئے اعتراضات کثیر ہیں لیکن ان میں کوئی وزن نہیں ہے۔ بقول ڈاکٹر برہان احمد فاروقی "فکر مستعار لیا ہی نہیں جا سکتا کیونکہ ہر فکر ایک خاص قسم کے کلچر میں سما سکتا ہے۔"[۵۰] ای ایم فاسٹر کے اعتراف اور قول کے مطابق اقبال پکّا مسلمان ہے اور اس کی ثقافت اسلام پر مبنی رہی۔ اقبال کے نظامِ فکر میں طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات کے جدید علمی حقائق کا ذکر ہے اور اس میں مغربی حکمت و دانش کے نِکات کو بھی اقبال نے سمویا ہے۔ تاہم اقبال کے نظامِ فکر کی بنیاد اسلامی ہے اور اس بنیاد

میں غیر اسلامی عناصر کی آمیزش ممکن نہیں۔ خاص مقاصد یا تعصّبات سے ہٹ کر سیدھے سچے انداز میں اقبال کا مطالعہ کرنے والے اس حقیقت کا ادراک بخوبی کر لیتے ہیں۔ وی جی کیئرنان (V.G. Kiernan) نے لکھا ہے کہ اقبال نے نئے مغربی خیالات جذب کیے اور متعدد مفکّرین خاص طور پر ہیگل، برگساں اور سب سے زیادہ نیٹشے سے متاثر ہوئے۔[۵۱] (کیئرنان کی رائے پر اقبال مخالف تحریروں کا کچھ اثر ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے کوئی مغربی خیال تنقیدی تجزیے سے گزارے بغیر قبول نہیں کیا) تاہم کچھ آگے چل کر کیئرنان نے لکھا ہے:

> "Iqbal was coming to the conclusion that the bussiness of the Muslims was not to open their ears to the teachings of others, since this modern world had no message of life to give them; but to open their minds and souls to the message of their own faith, their own past, their own genius as a community."[52]

حقیقت یہی ہے کہ اقبال کا پیغام حق پرستی کا پیغام ہے۔ وہ توحید کے حوالے سے تصوّرِ خودی کو اجاگر کرتے ہیں: خودی کا سرنہاں لا الٰہ الا اللہ اور کامل ترین انسان حضرت محمدؐ سے نسبت، ان کی پیروی اور ان سے محبت کو اپنے پیغام کی بنیاد بناتے ہیں۔ ڈاکٹر ایل ایس مے (L.S. May) اقبال کی فکری بنیاد (بطور خاص توحید و رسالت) کا ذکر کر کے لکھتے ہیں:

> "It is this core of Islamic thought, in which Iqbal passionately believed. He not only reinterpreted afresh the teachings of Islam as found in the Quran, but his genius gave them poetic form of great beauty which swept the emotions."[53]

مندرجہ بالا تصریحات سے ظاہر ہے کہ اقبال کی فکری اساس اسلام ہے۔ اس ضمن میں علاّمہ اقبال کی اپنی توضیحات سب سے زیادہ معتبر اور مستند ہیں اور قرآن حکیم کے تناظر میں کلامِ اقبال کا مطالعہ اسی نتیجے تک پہنچاتا ہے...... تاہم ڈاکٹر اے آر نکلسن کی تبدیل شدہ آخری اور حتمی رائے، لوس کلوڈ میتیخ کا تجزیہ، اسرارِ خودی پر براؤن اور گب کے

تبصرے، این مری شمل اور کیپٹر نان کی آرا اور ڈاکٹر ایل ایس مے کے بیان سے بھی یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ فکرِ اقبال کی اساس قرآنِ حکیم ہے۔ این مری شمل نے ابوالاعلیٰ مودودی کی رائے بھی قلمبند کی ہے اور اس کی تائید اقبال کے ایک شعر سے کی ہے۔[۵۴] سیّد مودودی کی رائے حسبِ ذیل ہے:

''وہ جو کچھ سوچتا تھا جو کچھ دیکھتا تھا، قرآن کی نظر سے دیکھتا تھا۔ حقیقت اور قرآن اس کے نزدیک شے واحد تھے اور اس شے واحد میں وہ اس طرح فنا ہو گیا تھا کہ اس دور کے علماءِ دین میں بھی مجھے کوئی ایسا شخص نظر نہیں آتا جو فنائیت فی القرآن میں اس امامِ فلسفہ اور اس ایم اے پی ایچ ڈی، بارایٹ لا سے لگّا کھاتا ہو۔''[۵۵]

۳

مخالفینِ اقبال نے اقبال کے کردار پر ناروا حملوں کے علاوہ فکر کے جن پہلوؤں کو، خاص طور پر، ہدفِ تنقید بنایا ہے ان میں اقبال کی فکری اساس کا موضوع شامل ہے۔ انھوں نے مستشرقین کی صحیح آرا کو نظر انداز کر دیا اور تعصب یا کم علمی پر مبنی آرا کو نہ صرف قبول کیا بلکہ انھیں پروپیگنڈے کی شکل دے دی۔ یہ صورتِ حال اقبال کی زندگی ہی میں سامنے آ چکی تھی۔ حفیظ ہوشیار پوری نے لکھا ہے:

''میں بعض لوگوں سے اس قسم کی باتیں سنا کرتا تھا کہ اقبال کے فلسفے میں کوئی نئی بات نہیں۔ اس کے تمام افکار اصل میں مغربی فلسفیوں کے افکار ہیں۔ ان مغربی فلسفیوں میں نیٹشے اور برگساں کا نام وہ اکثر لیا کرتے تھے۔ مثلاً ایک صاحب کہتے تھے کہ اقبال نے انسانیت کی تکمیل یا خودی کی ترفیع کا مسئلہ نیٹشے کے نظریۂ فوق البشر سے لیا ہے۔ اسی طرح قوّتِ عمل یا حرکت اور مکان و زمان کے نظریے جو اقبال کے ہاں پائے جاتے ہیں وہ برگساں کی کاوشِ طبع کا نتیجہ ہیں۔ ایک صاحب جنھوں نے شوپنہار کے عزمِ للحیات (Will to be) کا نام سن رکھا تھا اور اس لفظ کے معانی اور

شوپنہار کے مایوس کن فلسفۂ حیات سے بے بہرہ معلوم ہوتے تھے، یہاں تک کہہ دیا کہ خودی کی بنیاد (اقبال نے) اسی پر رکھی ہے۔ یہ سن کر میری حیرت کی انتہا نہ رہی۔"[۵۶]

حفیظ ہوشیار پوری ۱۹۳۶ء کی بات کر رہے ہیں۔ پروفیسر وقار عظیم اپنے ایک جائزے بعنوان "اقبالیات کے پانچ سال" (۱۹۳۷ء تا ۱۹۴۱ء) میں لکھتے ہیں کہ "اقبال کو فلسفی شاعر کہنے کے بعد اب تک عام طور پر لوگوں نے یہ ضروری سمجھا کہ جب اس کی شاعری میں فلسفے کا ذکر کریں تو ایک سانس میں جتنے نئے پُرانے فلسفیوں اور مفکّروں کے نام لیے جا سکتے ہیں لے کر، کسی طرح کھینچا تانی کر کے یہ ثابت کر دیں کہ اقبال پر ان سب کا کوئی نہ کوئی اثر ہے۔"[۵۷] وقار عظیم نے خلیفہ عبدالحکیم کے مضمون "رومی، نطشے اور اقبال" پر تبصرے کرتے ہوئے یہ بات لکھی ہے۔ اس مضمون سے وقار عظیم کے علاوہ ڈاکٹر سیّد عبداللہ، عزیز احمد اور بعض دوسرے ماہرین اقبال متاثر یا گمراہ ہوئے[۵۸]۔ دلچسپ معاملہ ڈاکٹر سیّد عبداللہ کا ہے۔ ان کا مقالہ "اقبال اور سیاسیات" مئی ۱۹۳۲ء میں "ہمایوں" لاہور میں شائع ہوا تھا۔ ایک ذیلی عنوان "اقبال کے سیاسی فکر کے مآخذ" کے تحت انھوں نے لکھا تھا کہ "اقبال کو نیٹشے اور برگساں سے بعض معاملات میں اختلاف ہے جو اُصولی حیثیت رکھتے ہیں اور جنھیں آسانی سے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔"[۵۹] لیکن خلیفہ عبدالحکیم کا مذکورہ مضمون پڑھنے کے بعد ڈاکٹر عبداللہ کی رائے بدل گئی۔ ان کا وہی مقالہ "اقبال کا سیاسی تفکر" کے عنوان سے "مسائلِ اقبال" میں شامل ہے۔ "اقبال کے سیاسی فکر کے مآخذ" کے ذیلی عنوان کے تحت لکھتے ہیں کہ "فلسفۂ خودی کی ترکیب میں احساسِ خودی کے متعلق خیالات فشتے سے ماخوذ معلوم ہوتے ہیں۔ جدوجہد اور استحکامِ خودی کا فلسفہ نیٹشے کا ہے۔ اسی طرح عشق (بطور سرچشمۂ علم) اور زمان کے متعلق بہت کچھ برگساں کے زیرِ اثر لکھا گیا ہے۔"[۶۰] اقبال آشنائی کے اگلے مرحلوں پر سیّد عبداللہ نے اپنی اصل رائے اختیار کر لی جس کا اظہار ان کے مضمون "کیا اقبال محض خوشہ چین تھے؟" مشمولہ "مسائلِ اقبال" اور "دمِ گفتگو" مشمولہ "مطالعۂ اقبال کے چند نئے رُخ" سے ہوتا ہے۔

''کیا اقبال محض خوشہ چین تھے؟'' کا آغاز اس طرح ہوا ہے:

''ہمارے اعلیٰ تعلیم یافتہ طبقے کا ایک خاص حصّہ اس خوفناک غلط فہمی کو بڑی شدّت اور پورے انہماک کے ساتھ پھیلا رہا ہے کہ اقبال کے پاس اپنا کچھ نہیں۔ وہ جو کچھ کہہ گئے ہیں دوسروں کے خیالات ونظریات کی محض نقل ہے۔''

درحقیقت مغرب پرست دانشوروں کے علاوہ اس مہم میں اشتراکی، ہندو، ہندی قوم پرست مسلمان، غلط اندیش پیر اور حاسدین وغیرہ ہر طرح کے مخالفینِ اقبال شامل تھے۔ وہ اپنی مہم کو باقاعدہ جاری رکھے ہوئے ہیں۔ اس موضوع پر بیسیوں مقالات اور متعدد کتب لکھی جا چکی ہیں جن میں سے بعض پر بھارتی یونیورسٹیوں نے پی ایچ ڈی کی اسناد عطا کی ہیں۔ ان تحقیقی مقالات میں تحقیق تو واجبی سی ہے لیکن اس پر زور زیادہ ہے کہ اقبال نے فلاں فلسفی سے فلاں تصوّر مستعار لیا ہے۔ پی ایچ ڈی کے لیے ۱۹۵۵ء میں آصف جاہ کاروانی نے اپنا تھیسس الٰہ آباد یونیورسٹی میں ''اقبال کا فلسفۂ خودی'' کے عنوان سے پیش کیا۔ فلسفۂ خودی کے مآخذ میں اگرچہ قرآن کریم، مولانا رومی، ابن سینا اور امام غزالی کو شامل کیا گیا ہے لیکن بھگوت گیتا اور بدھ عقائد کے علاوہ نیٹشے، برگساں، ہیگل اور آئن سٹائن وغیرہ بھی شامل ہیں۔ اقبال کے تصوّرِ جنّت کا مآخذ، کاروانی کی تحقیق کے مطابق، مادام بال وتسکی ہے جو قدیم تمثیلات کی ماہر تھی۔[۶۱]

تارا چرن رستوگی کے تھیسس (Western Influence in Iqbal) پر ۱۹۶۶ء میں گوہاٹی یونیورسٹی نے انھیں پی ایچ ڈی کی سند عطا کی۔ رستوگی کے نزدیک جن مغربی مفکّرین وشعرا سے اقبال متاثر ہوئے ان میں کانٹ، لائب نیز، نیٹشے، ہیگل، شوپنہار، نیٹشے، برگساں، مارکس، ولیم جیمز، میک ٹیگرٹ، وائٹ ہیڈ، آئن سٹائن، جیمز وارڈ، دانتے، ملٹن، گوئٹے، ورڈز ورتھ اور براؤننگ وغیرہ شامل ہیں۔ اختتامیے میں رستوگی نے دوسروں کے خیالات اخذ کرنے کی صلاحیت (borrowing) کی، ٹیگور کے حوالے سے، تعریف اور اس تناظر میں اقبال کی تحسین کی ہے۔ ضمیمے میں رابندر ناتھ ٹیگور کی شاعری کو بھی اقبال کی غیر معمولی

تخلیقی ذہانت میں حصہ دار بتایا ہے۔ رستوگی نے اپنی ایک اور کتاب (Iqbal in Final Countdown) میں، اقبال شکنی کے لیے، کھلم کھلا معاندانہ اور جارحانہ انداز اختیار کیا ہے۔ تصوّرِ مردِ مومن کے ضمن میں لکھا ہے کہ اس کی تشکیل کم و بیش نیٹشے کے فوق البشر کے مطابق ہوئی ہے۔ اقبال کی نظم ''حکیم نطشہ'' کے اشعار (انگریزی ترجمہ) درج کر کے لکھا ہے کہ ان کی حیثیت ناعافیت اندیشانہ جلد بازی (rash) سے زیادہ نہیں ہے۔[۶۲]

''فکرِ اقبال کے سرچشمے'' ایک اور تھیسس ہے جس پر اودھ یونیورسٹی نے مصنف آفاق فاخری کو پی ایچ ڈی کی سند عطا کی۔ فاخری کو مشرق و مغرب کے جن مفکّرین کا انعکاس، بقول خود، کلامِ اقبال میں دکھائی دیا ان کے افکار کا اجمالی تعارف پیش کیا ہے۔ مغربی مفکّرین میں افلاطون، ارسطو، برگساں، نیٹشے، کانٹ، ہیگل، فشٹے، مارکس اور لینن شامل ہیں۔ تحقیق کا مقصد صداقت کی تلاش ہو تو انسان صحیح نتائج تک پہنچ جاتا ہے۔ آفاق فاخری نے اگرچہ افلاطون سے لے کر لینن تک کو اقبال کے فکری سرچشموں میں شامل کیا ہے لیکن ''حرفِ آخر'' میں لکھتے ہیں:

> ''اقبال اگرچہ مشرق و مغرب کے فکر و نظر کے بے شمار سرچشموں سے فیض یاب ہوئے ہیں لیکن ان کی فکر تمام مفکّروں اور دانشوروں سے جدا اور منفرد ہے جسے ہم افکار و نظریات کے جنگل میں آسانی کے ساتھ شناخت کر سکتے ہیں۔ اس لیے کہ دیگر تمام مشرقی و مغربی حکما کے افکار و خیالات کے جواجزا اقبال کے یہاں موجود ہیں وہ سب گھل مل کر ایک وحدت میں تبدیل ہو گئے ہیں۔ اس میں اگر کوئی رنگ سب سے زیادہ تابناک و نمایاں نظر آتا ہے تو وہ قرآنِ حکیم کا رنگ ہے جس کے چشمۂ صافی پر پہنچنے کے بعد اقبال اپنی تمام ذہنی اُلجھنوں سے نجات حاصل کر لیتے ہیں۔ ان کے ذہن کی تمام گتھیاں حل ہو جاتی ہیں۔ یہ وہ شاہ کلید ہے جس سے مسائل کا ہر قُفل آسانی کے ساتھ کھل جاتا ہے۔''

اقبال نے شرق و غرب کی دانش سے استفادہ کیا لیکن ان کی فکری اساس قرآنِ حکیم

ہے۔آفاق فاخری یہی بات کہہ رہے ہیں۔

۴

علّامہ اقبال کی فکری اساس کو مستعار ثابت کرنے کے لیے مخالفینِ اقبال نے فلسفۂ مغرب میں غوطہ زنی کر کے اقبال کے اشعار میں اس کی نشاندہی کی ہے۔ایسے صاحبان نے قرآنِ حکیم کو عام طور پر نظرانداز کیا ہے۔جن مطالب کو مغربی فکر میں تلاش کیا گیا وہ قرآنِ حکیم اور اسلامی فکر میں موجود تھے۔تفہیم اقبال کے لیے دوسرے متعدد علوم وفنون کے علاوہ فلسفہ بھی ممد و کارآمد ہے اور فلسفے کے منتہی بعض صاحبان نے اقبالیات میں قابلِ قدر اضافے کیے ہیں۔ایسے حضرات میں خلیفہ عبدالحکیم اور بشیر احمد ڈار شامل ہیں۔افسوس ہے کہ ان دونوں ماہرینِ اقبال نے ٹھوکریں بھی کھائی ہیں اور ان کی آرا سے نہ صرف غلط فہمیاں پھیلی ہیں بلکہ مخالفینِ اقبال نے انھیں اپنی تقویت کے لیے استعمال کیا ہے۔علی عباس جلالپوری نے اقبال کے تصوّرِ خودی کو فشٹے اور تصوّرِ زمان کو برگساں سے ماخوذ ثابت کرنے کے لیے دونوں فاضلین کی آرا کو حرفِ آخر بنا کر پیش کیا ہے۔خلیفہ عبدالحکیم ''رومی، نطشے اور اقبال'' میں لکھتے ہیں:

> ''خودی کے فلسفے کی تاسیس میں صفحہ۱۲ پر جو اشعار ہیں وہ فشٹے سے ماخوذ ہیں جس کا فلسفہ یہ تھا کہ عین ذات یا حقیقت وجود ایک 'انائے ساعی' ہے۔عمل اس کی فطرت ہے۔اخلاقی عمل اور پیکار اور نشوونما کے لیے اس نے اپنا غیر یا ماسوا پیدا کیا تا کہ امکانِ پیکار اور اس کے ذریعے سے امکانِ ارتقا ممکن ہو جائے۔اس فلسفے کو جوں کا توں اقبال نے اپنے بلیغ و رنگین انداز میں اس طرح بیان کر دیا ہے کہ فلسفے کا خشک صحرا گلزار ہو گیا ہے۔''[۶۳]

یہ اقتباس نقل کر کے علی عباس جلالپوری رقم طراز ہیں کہ ''راقم کے خیال میں اقبال کا نظریۂ خودی بہ تمام و کمال فشٹے سے ماخوذ ہے۔''[۶۴] ''فکرِ اقبال'' میں خلیفہ عبدالحکیم نے لکھا ہے کہ ''اقبال زمان کو ماہیتِ وجود اور عینِ خودی سمجھتا ہے۔لیکن یہ زمان شب و روز

کا زمان نہیں بلکہ تخلیقی ارتقا کا نام ہے۔ یہ نظریۂ زمان وہی ہے جسے برگساں نے بڑے دلنشین انداز میں اپنے نظریۂ حیات کا اہم جز بنایا۔''[65] اس اقتباس کو علی عباس جلالپوری نے اپنی تائید میں نقل کیا ہے اور اس کے معاً بعد بشیر احمد ڈار کا یہ جملہ نقل کیا ہے کہ ''زمان کے بارے میں اقبال کا تصوّر بہ تمام وکمال برگساں سے ماخوذ ہے۔''[66]

ڈاکٹر سچدانند سنہا نے پروفیسر محمد شریف کے مضمون ''اقبال کا تصوّرِ باری تعالیٰ'' کے اقتباسات اور ان سے اخذ کردہ نتائج کو کئی صفحات پر پھیلایا ہے۔ ان نتائج کا ماحصل یہ ہے کہ قیامِ یورپ کے دوران اقبال میک ٹیگرٹ، رومی، نٹشے، برگساں اور وارڈ کے زیرِ اثر آئے اور ان تاثرات کو اپنے تین شعری مجموعوں کی صورت میں ڈھالا جو ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۰ء تک شائع ہوئے۔ اس کے بعد اقبال زیادہ سے زیادہ وارڈ کے زیرِ اثر آتے چلے گئے حتّیٰ کہ اس کے مرید و شاگرد (disciple) بن گئے۔''[67]

فراق گورکھ پوری نے اپنے مضمون ''اقبال سے متعلق خوش فہمیاں'' میں لکھا ہے کہ ''اقبال کا من گھڑت فلسفۂ خودی یا بے خودی جرمن مفکّر نیٹشے سے مستعار ہے۔'' نیز اقبال نے ''ایک طرف مشہور عالم فلسفی برگساں سے مستعار خیالات کو جز و اسلام بنایا ہے، دوسری طرف برگساں کو گمراہ بھی بتایا ہے۔''[68] ایک اور مضمون ''میری گزارش'' میں فراق رقم طراز ہیں کہ اقبال کے کلام میں جتنی کام کی چیزیں ہیں، وہ دنیا بھر کی تہذیبوں کی جان و ایمان ہیں بلکہ بہت کچھ تو اقبال نے غیر مسلم ادب سے پایا ہے...... ادبیاتِ عالیہ میں جن صفات یا عناصر کا تعلق عمل سے ہے انھیں اسلام یا کسی اور مذہب سے متعلق کرنا غلطی ہے۔''[69]

جوش ملیح آبادی نے فکرِ اقبال کو مستعار ثابت کرنے کے لیے ''پلان چٹ'' کا سہارا لیا۔ ان کا بیان ہے کہ ''فانی صاحب نے ایک رات کو میر تقی میر کی ''روح'' کو بلا کر پوچھا: اقبال کیسے شاعر ہیں؟ پلان چٹ نے لکھا، میں ان کو آدھا شاعر مانتا ہوں، اس لیے کہ وہ دوسروں کے خیالات کی ترجمانی کرتے ہیں اور ان کی ذاتی پونجی بالکل اوچھی ہے۔''[70] جوش نے یہ بھی لکھا ہے کہ ''اقبال نے نیٹشے کے ''مافوق البشر'' کو مشرف بہ اسلام کر کے 'شاہین بچہ' بنا دیا۔[71]

اقبال کی فکری اساس پر اعتراضات کا سلسلہ طویل اور متنوّع ہے۔ سبطِ حسن نے ۱۹۳۷ء میں لکھا تھا کہ ’’اقبال فلسفۂ خودی کا مُؤید ہے اور خودی کی تکمیل کو زندگی کا مقصد سمجھتا ہے۔ یہ اس کا اپنا فلسفہ نہیں ہے بلکہ اس سے پہلے کئی فلسفیوں نے اسی خودی کی تکمیل کی تعلیم دی ہے۔ ہیگل اس فلسفہ کا جدید ترین مُؤید ہے۔‘‘[۲۷] بعد میں سردار جعفری نے اس مؤقف کا اظہار کیا کہ ’’خودی کی بنیاد عینیّت کے فلسفے اور ہیگل کی جدلیّت پر ہے جس کو اقبال نے اسلامی فلسفے اور روایات سے تقویت پہنچائی......اقبال، مکالے، برک، کارلائل وغیرہ سے گزر کر ہیگل، نٹشے اور برگساں تک پہنچ گئے۔ بعض تصوّرات اقبال نے ڈارون، مارکس اور لینن سے بھی مستعار لیے اور انھیں اپنے مخصوص تصوّرات کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کی۔‘‘[۳۷]

جمیل جالبی رقم طراز ہیں:

> ’’آخری دور میں اقبال نطشے کے بجائے برگساں کی طرف زیادہ مائل تھے۔ برگساں کے فلسفۂ زمان ومکان، فلسفۂ امکانات اور وجدانیت نے ان پر گہرا اثر ڈالا تھا۔ برگساں نطشے کے مقابلے میں کم جلالی اور زیادہ جمالی ہے اور یہ جرمن اور فرانسیسی قوم کے مزاج کا فرق ہے۔ برگساں کی وجدانیت پرستی میں اقبال کو روحانیت نظر آئی۔ یہی وہ مقام ہے جہاں سے وہ نطشے سے اخذ کردہ نظریۂ خودی یا نظریۂ شخصیت میں برگساں کے نظریۂ شخصیت و وجدانیت کا پیوند لگانے کی کوشش کرتے ہیں اور آخر وقت تک اسے ایک دوسرے میں جذب کرنے میں کامیاب نہیں ہوتے۔‘‘[۴۷]

علی عباس جلالپوری کے اعتراضات کا سلسلہ دراز ہے۔ ان میں سے زیادہ اہم حسبِ ذیل ہیں:

> ’’مولانا جلال الدین رومی کے جدوجہد، ارتقا اور عشق کے تصوّرات ان کی نوفلاطونی الٰہیات سے متبادر ہوئے ہیں۔ انھیں معاصر فلاسفہ کے حیاتیاتی اور مابعد الطبیعیاتی افکار سے تطبیق دینا متکلمانہ چیرہ دستی ہے۔ غالباً اقبال

برگساں، لائڈ مارگن، جیمز وارڈ وغیرہ کی خوشہ چینی کا اعتراف کرنا مشرقی علوم و معارف کے لیے سُبکی کا باعث سمجھتے تھے۔ اس لیے ان نظریات کو رومی سے منسوب کر کے انھیں پیرو مرشد کا اجتہاد قرار دیا ہے۔ انھوں نے برگساں سے بطور خاص اخذ و استفادہ کیا ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ برگساں بھی ایک صوفی ہے اور اس کا نظریۂ ارتقائے تخلیقی وحدت وجود ہی کی بدلی ہوئی صورت ہے جس سے اقبال بخوبی مانوس تھے............ اقبال کا عشق برگساں کی 'جوششِ حیات' کی صدائے بازگشت ہے............ اقبال کا نظریۂ خودی بہ تمام و کمال فشٹے سے ماخوذ ہے............ زمان کے بارے میں اقبال کا تصوّر بہ تمام و کمال برگساں سے ماخوذ ہے۔''۷۵

حمید نسیم اپنی تصنیف ''اقبال ہمارے عظیم شاعر'' کے پہلے باب میں لکھتے ہیں کہ اقبال نے اپنے تعقّلِ خودی کی تشکیل میں برگساں کے تخلیقی ارتقا (Creative Evolution) کے نظریہ سے اکتسابِ معارف کیا۔ اس میں Elan Vital کا بھی ایک حصّہ موجود ہے۔ ہیگل سے بھی علاّمہ متاثر ہوئے کہ اس کا فلسفہ جدلیاتی فکر کا سرچشمہ ہے۔ کانٹ کے Pure Reason کا بھی علاّمہ پر خاصا اثر ہے۔ برگساں کے تخلیقی ارتقا کا تعقّل تو علاّمہ کی شاعری پر اکثر محیط نظر آتا ہے: یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید/ کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکون۔

اب خودی کے عناصر ترکیبی پر غور کیجیے۔ ان میں ارسطو کی True self اور فرائڈ کی Super Ego اور نیٹشے کا نظریۂ قوت بہم آمیز ہیں۔ اب رہ گیا اقبال کا مومن یا مردِ کامل کا تعقّل۔ یہ بھی بیشتر مغربی مفکّروں کے افکار سے مستعار ہے...... کارلائل کا ہیرو کا تصوّر، گوئٹے کا Eckerman، نیٹشے کا فوق البشر، گیتا کا یوگی جو مہاراج کرشن کی تربیت کا شاہکار ارجن ہے۔ ان سب کو یکجا کرو اور کلمہ پڑھوا دو تو وہ مردِ کامل بن گیا۔۷۶

یہ اعتراضات نامی گرامی حضرات کے ہیں۔ اقبال کی اساس پر اعتراض دوسرے

اہلِ قلم نے بھی کیے ہیں۔ مزید تفصیل غیر ضروری ہے۔ البتہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آخر میں روسی مصنفہ اسٹپیا ناس اور سیّد حسین نصر کے اعتراضات بھی نقل کر دیے جائیں۔

مس اسٹپیا ناس اپنی کتاب (Pakistan, A philosophy and sociology) میں لکھتی ہیں کہ ''بعض محققین کے نزدیک اقبال کا فلسفہ نیٹشے کے فلسفے کی کاربن کاپی ہے۔ برطانیہ کے پروفیسر براؤن کے مطابق اقبال نے نیٹشے کے فلسفے کو مشرقی رنگ دے دیا ہے۔''[۷۷]

سیّد حسین نصر لکھتے ہیں:

> ''ایک طرف تو صوفیانہ یا زیادہ عمومی معنوں میں انسانِ کامل کا اسلامی تصوّر (اقبال کو) اپنی جانب کھینچتا تھا اور دوسری جانب نیٹشے کا فوق البشر کا تصوّر حالانکہ یہ دونوں تصوّرات ایک دوسرے کی مکمل ضد ہیں۔ اقبال نے ان دونوں کو مخلوط کرنے کی خاصی بڑی غلطی کر ڈالی۔ ان سے یہ مہلک غلطی اس لیے سرزد ہوئی کہ اسلام کے بعض پہلوؤں کے گہرے ادراک کے باوجود انھوں نے اپنے وقت کے رائج نظریۂ ارتقا کو بڑی سنجیدگی سے اپنا لیا۔ اصل میں ایک زیادہ واضح اور قابلِ فہم سطح پر اقبال ایک ایسے رجحان کا اشاریہ فراہم کرتے ہیں جو کئی جدید مسلمان لکھنے والوں کے یہاں ملتا ہے جو بجائے ''ارتقائیت'' کی غلطیوں اور نارسائیوں کا جواب دینے کے معذرت خواہانہ انداز میں چاروں شانے چت ہو کر اسے نہ صرف قبول کر لیتے ہیں بلکہ اسلامی تعلیمات کی بھی اس کے مطابق تاویل کرتے ہیں۔''[۷۸]

۵

خلیفہ عبدالحکیم کا بیان جس نے ڈاکٹر سیّد عبداللہ اور اسلوب احمد انصاری جیسے معتبر اقبال شناسوں کو، وقتی طور پر ہی سہی، غلط فہمی میں مبتلا کر دیا۔[۷۹] اور جسے علی عباس جلالپوری نے نقل کر کے یہ دعویٰ کر دیا کہ نظریۂ خودی بہ تمام و کمال فشٹے سے ماخوذ ہے، گذشتہ اوراق میں نقل ہوا ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ نے لکھا ہے کہ فلسفۂ خودی کی تاسیس میں (''اسرارِ خودی''

کے)صفحہ۱۲ پر جو اشعار ہیں وہ فشٹے سے ماخوذ ہیں۔ان سات اشعار کو علی عباس جلالپوری نے ''اقبال کا علم کلام'' میں صفحہ ۱۴۷ پر نقل کیا ہے۔اشعار یہ ہیں:

پیکرِ ہستی زِ آثارِ خودی است — ہر چہ می بینی زِ اسرارِ خودی است
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد — آشکارا عالمِ پندار کرد
صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او — غیر او پیداست از اثباتِ او
در جہاں تخم خشومت کاشت است — خویشتن را غیر خود پنداشت است
سازد از خود پیکرِ اغیار را — تا فزاید لذّتِ پیکار را
می کشد از قوتِ بازوئے خویش — تاشود آگاہ از نیروئے خویش
خود فریبی ہائے او عینِ حیات — ہم چو گل از خوں وضوعینِ حیات

ایک ہی موضوع پر دو لکھنے والوں میں حقیقی یا سطحی مشابہت ہوسکتی ہے تاہم معترضین نے توضیحات سے گریز کیا ہے۔اقبال نے ان اشعار میں خودی کے معنوں پر روشنی ڈالی ہے جبکہ ایسا دوسرے متعدد مقامات پر بھی کیا ہے۔اقبال کی اپنی توضیحات کو پیش نظر رکھا جائے تو اشکالات دور ہو جاتے ہیں اور ایسے دعوے مشکوک ٹھہرتے ہیں کہ ''یہ اشعار فشٹے سے ماخوذ ہیں'' یا ''اقبال کا نظریۂ خودی بہ تمام وکمال فشٹے سے ماخوذ ہے۔'' اس ضمن میں ڈاکٹر نذیر کی کتاب (Iqbal and Western Philosophers) لائق مطالعہ ہے۔ اکثر معترضینِ اقبال نے اقبال کے فلسفۂ خودی کو نیٹشے سے مستعار بتایا ہے۔ یہ تضاد بھی دیدنی ہے۔ڈاکٹر نذیر نے ایسے تمام مغربی فلسفیوں کی تحریروں سے فکرِ اقبال کا فرق واضح کیا ہے جنھیں اقبال کا ماخذ ثابت کیا جاتا ہے۔

مندرجہ بالا اشعار میں سے پہلے شعر کے پہلے مصرعے کی وضاحت اقبال نے ان الفاظ میں کی ہے: ''ہر شے میں خودی موجود ہے۔ پتھر کو لے لو۔اگر تم کمزور ہو تو تم سے اُٹھائے نہیں اُٹھے گا۔اس میں وزن ہے اور یہی اس کی خودی ہے۔ درخت کو کاٹو تو مشکل سے کٹے گا۔غرض ہر شے کسی نہ کسی رنگ میں قوّتِ مزاحمت (Power of resistance) رکھتی ہے اور یہی اس کی خودی ہے اور یہی اس کی ہستی کا ثبوت ہے کہ وہ ہے۔''[۸۰]

''ہر چہ می بینی زاسرارِخودی است'' کی وضاحت 'پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق' کے اس مصرعے سے ہوتی ہے:

ہر چہ می بینی ز انوارِ حق است

''اسرارِخودی'' کے پہلے شعر کا ترجمہ ہے کہ ''زندگی کا وجود خودی کے آثار میں سے ہے، تو جو کچھ دیکھتا ہے وہ خودی ہی کے اسرار میں سے ہے۔'' یعنی خودی کائنات کی ہر شے میں موجود ہے۔ ''ہر چہ می بینی زانوارِ حق است'' سے ظاہر ہے کہ کائنات کی ہر شے پر اللہ کی کسی صفت یا صفات کا پرتو ہے۔ یہ مؤقف سراسر اسلامی ہے۔

دوسرے شعر کا ترجمہ یہ ہے کہ ''جب خودی نے اپنے آپ کو بیدار کیا تو یہ عالمِ پندار آشکار ہوا۔'' اسے کُنتُ کَنزاً مَخفِیًّا...... کے تناظر میں دیکھنا چاہیے جس کی رو سے اللہ نے کہا کہ ''میں ایک مخفی خزانہ تھا، جب میں نے چاہا کہ مجھے پہچانا جائے تو میں نے دنیا تخلیق کی''......تیسرے شعر میں ''غیر او پیداست از اثبات او'' کا مفہوم اقبال نے یہ بیان کیا ہے کہ ''اِیغو کے لیے غیر اِیغو (Non- ego) کا ہونا ضروری ہے۔ جب تک آپ غیر کو ثابت نہ کریں، اِیغو کو ثابت نہیں کر سکتے۔ اِیغو کو مشخص کرنے کے لیے اسے اغیار سے ممیّز کرنا ضروری ہے اور اس امتیاز کے لیے دوسری اشیا کا وجود ضروری ہے جن کے مقابلے میں یا جن کی موجودگی میں ذہن کسی خاص شے کے وجود کا تصوّر کر سکتا ہے۔ الغرض انا کے لیے غیر انا کا وجود ضروری ہے۔''[۸۱] چوتھے شعر میں ''تخمِ خشومت'' اور پانچویں میں 'لذت پیکار' کا ذکر ہے۔ 'در جہاں تخمِ خشومت کاشت است' کو سورۂ بقرہ کی آیت ۳۶ کی رو سے بآسانی سمجھا جا سکتا ہے، جس میں انسان اور ابلیس کو ایک دوسرے کا دشمن قرار دیا ہے۔ خیر و شر کی پیکار ازل سے جاری ہے: ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز/ چراغِ مصطفویؐ سے شرارِ بولہبی۔[۸۲]

ان اشعار میں ایک مضمون بقول خلیفہ عبدالحکیم یہ ہے کہ ''حقیقتِ وجود ایک انائے سعی ہے اور عمل اس کی فطرت ہے۔'' سورہ الحشر کی آیات ۲۳ اور ۲۴ میں یہ مضمون موجود ہے۔ ان آیات میں اللہ کی دوسری صفات کے علاوہ یہ بتایا گیا ہے کہ وہ نگہبان، سب پر غالب، تخلیق کا منصوبہ بنانے والا اور اس کو نافذ کرنے والا اور اس کے مطابق صورت گری

کرنے والا ہے۔[۸۳] ان اشعار کی بدولت علی عباس جلالپوری نے اقبال کو فشٹے کے تتبّع میں وحدت الوجودی قرار دیا ہے۔ ''گلشنِ رازِ جدید'' میں پانچویں سوال کے جواب میں جو اشعار ہیں ان میں سے بعض نقل کر کے بھی جلالپوری نے اقبال کو وحدت الوجودی قرار دیا ہے۔اس سلسلے میں نہ صرف اقبال کا کل اردو فارسی کلام نظر انداز کیا ہے جو انسانی انفرادیت پر زور دیتا ہے بلکہ اقبال کے مذکورہ جواب کے ان اشعار سے بھی اغماض برتا ہے جن سے انسانی انفرادیت کی توثیق ہوتی ہے۔مثلاً اقبال کہتے ہیں: چہ گویم ازمن وازتوش وتابش/ کُند اِنَّا عَرَضْنَا بےنقابش۔

یعنی 'من' یا 'خودی' اور اس کی تاب وتواں کا بیان کیا کروں، اِنَّا عَرَضْنَا کی آیت اسے بے نقاب کر رہی ہے۔ یہ سورۂ احزاب کی آیت نمبر۷۲ ہے۔اللہ کا ارشاد ہے ''ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا تو وہ اسے اُٹھانے کے لیے تیار نہ ہوئے اور اس سے ڈر گئے، مگر انسان نے اسے اُٹھالیا۔'' اب امانت سے جو مفہوم بھی مراد لیں انسانی انفرادیت کا اثبات ہوتا ہے۔ابوالاعلیٰ مودودی کے نزدیک امانت سے مراد خلافت (نیابتِ الٰہی) ہے جو قرآن مجید کی رو سے انسان کو زمین میں عطا کی گئی ہے۔یہ کائنات میں بلندترین عہدہ ہے اور اختیار کا امتحان بھی ہے۔''[۸۴]

اقبال کا تصوّرِ خودی فشٹے سے ماخوذ اس لیے نہیں ہے کہ دونوں کا تصوّرِ خدا مختلف ہے۔ اقبال کا تصوّرِ خدا اسلام پر مبنی ہے جبکہ فشٹے عیسائیت کے شخصی خدا کو نہیں مانتا۔ جلالپوری کا یہ مؤقف درست ہے کہ فشٹے وحدت الوجودی ہے لیکن یہ دعویٰ غلط ہے کہ علاّمہ اقبال بھی وحدت الوجودی ہیں۔اقبال نے خدا کے لیے 'خودی مطلق' کی اصطلاح بھی استعمال کی ہے۔جلالپوری نے اس اصطلاح کے استعمال کو وحدت الوجود پر محمول کیا ہے۔ یہ دلیل کمزور ہے، اس لیے کہ جس طرح قادر مطلق ہونے کے باوجود خود اللہ نے انسان کو قدرت واختیار سے نوازا ہے اسی طرح وَنَفَخْتُ فِیْہِ مِنْ رُّوحِی' کی رو سے انسان صاحبِ شخصیت ہستی ہے۔فشٹے کا زور خودی مطلق ہی پر ہے اور اس خودی مطلق سے مراد دینی خدا نہیں ہے۔علاّمہ اقبال خودی مطلق سے خدا مراد لیتے ہیں اور ان کے نزدیک

انسانی شخصیت کے استحکام کا انحصار خدائی صفات کو جذب کرنے پر ہے۔ پروفیسر نکلسن کے نام اپنے وضاحتی نوٹ میں اقبال نے اپنا موٗقف تَخَلَّقُوا بِاَ خلاقِ اللّٰہ کے حوالے سے بیان کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ ''اپنے اندر خدائی صفات پیدا کرو۔ انسان منفرد اور انوکھا بن جاتا ہے جب وہ سب سے زیادہ منفرد بننے کی کوشش کرتا ہے۔''[۸۵] ۱۹۳۷ء میں لکھوائے گئے نوٹ (An Exposition of the Self) میں ''اصل نظامِ عالم از خودی است'' کی وضاحت مذکورہ بالا سورۂ حشر آیات ۲۳ اور ۲۴ اور دوسرے قرآنی حوالوں سے کی ہے۔[۸۶] اقبال کا زور انسانی خودی کے استحکام پر ہے۔ اللہ کی ہستی (خودیِ مطلق) اس کا بنیادی حوالہ ہے، چنانچہ 'اسرارِ خودی' کے پہلے باب کا عنوان ہے: در بیان اینکہ اصلِ نظامِ عالم از خودی است و تسلسلِ حیاتِ تعیناتِ وجود بر استحکامِ خودی انحصار دارد۔'' اس عنوان میں 'خودی' کا لفظ دو مرتبہ استعمال ہوا ہے۔ پہلی مرتبہ خودی کا لفظ خدائی اور دوسری مرتبہ انسانی خودی کے معنوں میں ہے۔ انسان خدائی صفات جذب کر کے نائبِ حق کے مقام پر فائز ہوتا ہے۔ یہ تصوّر نہ فشٹے کا ہے نہ نیٹشے کا ہے اور نہ کسی اور مغربی فلسفی کا۔ علی عباس جلالپوری علم اور عقل کے علم بردار ہیں لیکن ایسے علم کا کیا فائدہ جو حقائق کے منافی ہو اور ایسی خرد افروزی کا کیا حاصل جو حقائق سے روگردانی کرتی ہو۔ اقبال وحدت الوجودی نہیں ہیں اور زندہ و قادرِ مطلق شخصی خدا کے قائل ہیں، اس لیے ان کا تصوّرِ خودی فشٹے سے ماخوذ نہیں ہے، لیکن جلالپوری لکھتے ہیں:

> ''راقم کے خیال میں اقبال کا نظریۂ خودی بہ تمام و کمال فشٹے سے ماخوذ ہے۔ ہم 'اقبال کا تصوّرِ ذاتِ باری' اور 'اقبال اور نظریۂ وحدت الوجود' میں مفصّل بحث کر چکے ہیں کہ اقبال کا تصوّرِ ذاتِ باری سریانی ہے جو اسلام کے شخصی اور ماورائی تصوّر کے منافی ہے۔ اقبال فشٹے کے تتبع میں خودی مطلق کے قائل ہیں۔''[۸۷]

اقبال کو وحدت الوجودی قرار دینا ان پر اتہام ہے۔ اگلے باب میں اس پر مفصّل روشنی ڈالی گئی ہے اور اقبال کو شخصی و ماورائی خدا کا منکر قرار دینا علمی بددیانتی ہے۔ اس ضمن میں کتاب پنجم میں ''تصوّرِ خدا'' کے زیرِ عنوان بحث کی گئی ہے۔

٦

علی عباس جلالپوری لکھتے ہیں کہ ''اقبال کا نظریۂ زمان برگساں سے ماخوذ ہے۔ ان کے فلسفی شارحین اس بات کو تسلیم کرتے ہیں۔''[۸۸] فلسفی شارحین سے مراد خلیفہ عبدالحکیم اور بشیر احمد ڈار ہیں جن کے بیانات پیچھے درج ہوئے ہیں۔ جلالپوری نے ڈار کا ایک جملہ نقل کیا ہے یعنی ''زمان کے بارے میں اقبال کا تصوّر بہ تمام وکمال برگساں سے ماخوذ ہے۔'' جس عبارت میں یہ جملہ واقع ہے وہ حسب ذیل ہے:

> ''بے شمار ایسے نتائج بھی جو برگساں نے حاصل کیے فکرِ رومی سے ملتے جلتے تھے اور غالباً یہی وجہ تھی کہ اقبال، برگساں اور رومی سے زیادہ نزدیک ہو گئے۔ برگساں، رومی اور اقبال تینوں حقیقت کو حرکی اور تخلیقی شمار کرتے تھے، فرق یہ تھا کہ رومی اور اقبال کے نزدیک یہ حقیقت روحانی تھی لیکن برگساں مغرب کی روایات کے ہاتھوں مجبور ہو کر اس قسم کا جرأت مندانہ قدم اُٹھاتے ہوئے جھجکتا تھا۔ زمان کے بارے میں اقبال کا تصوّر بہ تمام وکمال برگساں ہی سے ماخوذ ہے اور اختیار کے مسئلے پر یہ تینوں کے تینوں ہم نوا ہیں۔''[۸۹]

ڈار کا زیرِ نظر جملہ اپنے ہی سیاقِ کلام میں اجنبی ہے۔ جب رومی اور اقبال کے نزدیک، برگساں کے برخلاف، حقیقت روحانی ہے نیز رومی، برگساں اور اقبال تینوں حقیقت کو حرکی اور تخلیقی شمار کرتے ہیں تو ''زمان کے بارے میں اقبال کا تصوّر بہ تمام وکمال برگساں ہی سے ماخوذ'' کیونکر ہو سکتا ہے۔ اقبال اوّلاً اپنے تصوّرِ زمان پر الحاد کا سایہ تک نہیں پڑنے دیتے: خرد ہوئی ہے زمان ومکاں کی زنّاری/ نہ ہے زماں، نہ مکاں! لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ۔ ثانیاً اقبال کا تصوّرِ زمان غایتی ہے۔ یہ غایت ''الوقت سیف'' سے بھی واضح ہے۔ امام شافعی کے اس مقولے پر بھی کھٹ راگ کھڑا کیا گیا اور اقبال کے ساتھ ان کا استخفاف بھی کیا گیا۔[۹۰] خلیفہ عبدالحکیم کے اعتراض کے ضمن میں جگن ناتھ آزاد نے لکھا ہے کہ ''خلیفہ صاحب کے اس بیان سے انکار نہیں کہ اقبال برگساں کا بڑا مدّاح تھا اور اس فلسفے سے اقبال نے فیض بھی

حاصل کیا لیکن ان کا یہ کہنا کہ اقبال کا نظریۂ زمان برگساں کے نظریۂ زمان کا چربہ ہے تحقیق کی کسوٹی پر پورا نہیں اُترتا۔''[91] اسلوب احمد انصاری لکھتے ہیں کہ ''ایک نامیاتی حقیقت کی حیثیت سے وقت کا جیسا تصوّر ہمیں اقبال سمیت بیشتر مسلمان مفکّرین کے ہاں ملتا ہے، ویسا اور کہیں نظر نہیں آتا۔''[92] ڈاکٹر عشرت حسن انور فلسفے کے منتہی ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

''دونوں کے نزدیک ذاتِ نفس ایک مسلسل انقلاب اور پیہم سلسلۂ تغیّر کی حامل ہے: ہستم اگر می رَوَم گر نرَوَم نیستم۔ لیکن اس مقام پر پہنچ کر اقبال برگساں کا ساتھ چھوڑ دیتے ہیں اور خود آگے بڑھ جاتے ہیں...... مسلسل انقلاب ضرور ذاتِ نفس کا آئینہ دار ہے لیکن اصل مقصود کیا ہے؟ برگساں کے نزدیک ان تمام تغیّرات، واردات اور احوال کا مقصد نہیں، ہم زورِ زندگی کے تحت بہتے چلے جا رہے ہیں مگر کہاں جا رہے ہیں، یہ کوئی نہیں کہہ سکتا۔ اقبال اس سوال پر غور و فکر کرتے ہیں، یہاں تک تو وہ برگساں کے ہم خیال تھے، مثلاً ''پیامِ مشرق'' میں کہتے ہیں:

زندگی رہرواں در تگ و تاز است و بس
قافلۂ موج را جادہ و منزل کجا است

لیکن برگساں اسی مقام پر ٹھہر جاتا ہے اور آگے بڑھنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔ اس کا خیال ہے کہ آزادیٔ نفس...... اس وقت باقی رہ سکتی ہے، جب ذاتِ نفس کے لیے کوئی منزل اور مقصود متعین نہ ہو، لیکن اقبال کا خیال ہے کہ مقصود کا ہونا ضروری ہے مگر یہ مقصود خارجی نہ ہو۔ اگر خارجی ہوگا تو ذاتِ نفس لاتغیّر، آزاد اور خود مختار نہ رہے گی۔ اس لیے ان کے نزدیک یہ مقصود فی نفسہٖ ذاتِ نفس ہی سے متعلق ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ذاتِ نفس مسلسل تغیّر اور انقلابِ احوال کے ذریعے 'خودی' کی پرورش اور تکمیل میں مصروف ہے:۔ یہ ہے مقصدِ گردشِ روزگار/ کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار۔''[93]

بشیر احمد ڈار بھی مشرق کے تقدم کو مانتے ہیں لکھتے ہیں کہ ''اقبال کو برگساں کی جس بات نے اپنا فریفتہ کیا، وہ یہ تھی کہ برگساں شعور کی زیادہ گہری سطحوں کا پرزور حامی تھا، دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ وہ حیاتِ انسانی کے روحانی پہلو اور وجدان کے اس کام کا بڑا قائل تھا جو حرکی تجربے کو معرض وجود میں لاتا ہے۔ دراصل یہ مشرق ہی کی صدائے بازگشت تھی جو مغرب کے کافر دل میں گھر کر رہی تھی۔''[۹۴]

۷

علی عباس جلالپوری نے اقبال کے تصوّرِ عشق کو برگساں کی جوششِ حیات کی بازگشت بتایا ہے۔[۹۵] ان کے نزدیک ''اقبال کے ہاں عقل و وجدان کا تقابل کم و بیش اسی صورت میں موجود ہے جو برگساں کے افکار کا مابہ الامتیاز ہے۔''[۹۶] نیز ''اقبال نے برگساں کے تتبّع میں عقل و خرد کی جا بجا تنقیص کی ہے۔''[۹۷] اسلامی فکر میں تصوّرِ عشق صدیوں سے موجود ہے اور اس کا ماخذ قرآنِ حکیم ہے۔ قرآن نے اللہ سے شدید محبت کو بندۂ مومن کا وصف بتایا ہے۔ اقبال کے مرشد رومی بھی عشق کے علم بردار ہیں۔ ان کا قلع قمع جلالپوری نے اس دعوے سے کیا ہے کہ ''ارتقا کی طرح مولانا روم کا تصوّرِ عشق بھی سراسر نوافلاطونی ہے۔''[۹۸]

اقبال کے تصوّرِ عشق کا صاف اور سیدھا مفہوم یہ ہے کہ مسلمان اپنے نصب العین سے شدید محبت کرتا ہے۔ یہ نصب العین اللہ ہے۔ اللہ سے محبت ور اللہ کی کتاب نیز رسولؐ سے محبت لازم ملزوم ہے۔ عشق ایسی قوت ہے جو ہر پست کو بالا کر سکتی ہے۔ نصب العین سے محبت عمل کے لیے قوّتِ محرّکہ ہے۔ یہ قوت کوہِ گراں نیز طلسمِ زمان و مکان توڑ کر آگے بڑھتی ہے۔[۹۹] فرد اور ملّت کے استحکام کا راز قوّتِ عشق میں مضمر ہے۔[۱۰۰]

جلالپوری برگساں اور اقبال دونوں کو خرد دشمن قرار دیتے ہیں۔ اقبال کو خرد دشمن کہنا مغالطہ ہے۔ ان کے نزدیک عقل و عشق کی آمیزش بہترین نتائج کی ضامن ہے۔ اسی لیے کہا ہے کہ ''عشق را با زِیرکی آمیزدہ۔''[۱۰۱] جلالپوری نے اقبال پر خرد دشمنی کا الزام شدّ و مد سے عائد کیا ہے۔ متعدد دوسرے لکھنے والے بھی ان کے ہم نوا ہیں، چنانچہ ''کیا اقبال خرد دشمن اور مخالف علم ہیں؟'' کے زیرِ عنوان اس اعتراض کا جائزہ الگ باب میں لیا گیا ہے۔

عقل وخرد کی تنقیص اسلامی دنیا میں پُرانی بات ہے۔ اقبال نے، اپنے تحقیقی مقالے میں، عقلیت کے خلاف اشاعرہ کے ردِّعمل پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور لکھا ہے کہ مسلم علما کے ذہنوں پر عقلیت کا جو رعب طاری تھا اسے غزالی نے کامل طور پر زائل کر دیا اور اس طرح عقلیت شکنی میں انھیں ہیوم پر تقدم حاصل ہے۔[۱۰۲] جلالپوری نے اقبال شکنی کی کوشش اشترا کی مقاصد کے تحت کی ہے۔ اس سے قطع نظر مشرق میں ایک مخصوص ذہن ایسا ہے جس پر مغرب کا تہذیبی وعلمی رعب طاری ہے۔ وہ اپنی علمی روایت کو بنظرِ حقارت دیکھتا ہے یا اسے نظر انداز کر دیتا ہے۔ ڈاکٹر محمد صادق نے لکھا ہے کہ اقبال کے متحرک و مؤثر رویے (dynamic attitude) کا سراغ یورپی احیائے علوم کی زبردست تحریک میں لگایا جا سکتا ہے تاہم ان کے فلسفے نے جو خاص شکل اختیار کی اس کی نشاندہی برگساں کے تخلیقی ارتقا اور نیٹشے کی تحریروں میں کی جا سکتی ہے۔[۱۰۳] ڈاکٹر محمد صادق کچھ اور پیچھے جاتے اور تحریک احیائے علوم کا سراغ بھی لگاتے تو تفہیمِ اقبال کا حق بہتر طور پر ادا ہوتا۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ یورپی احیائے علوم کی بنیاد مسلمانوں کے علمی اکتشافات وثمرات پر رکھی گئی۔[۱۰۴]

خلیفہ عبدالحکیم نے لکھا ہے کہ ''استحکام خودی، سخت کوشی اور سخت پسندی کا فلسفہ نطشے کا ہے۔'' بے شک ہے لیکن اسلام کے منافی نہیں ہے۔ اسلام کی تعلیم بھی یہی ہے اور نیٹشے پر اسے تقدم حاصل ہے۔ قرآنِ حکیم کے اس حکم **وَجَاهِدُوا فِي اللّٰهِ حَقَّ جِهَادِهِ** میں سخت کوشی کی تعلیم ہے۔ اس حکم کی وضاحت کرتے ہوئے ابوالاعلیٰ مودودی نے لکھا ہے کہ ''جہاد سے مراد محض قتال (جنگ) نہیں ہے بلکہ یہ لفظ جدوجہد اور کشمکش اور انتہائی سعی وکوشش کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔''[۱۰۵] نیٹشے اور اقبال کی بہتر تفہیم کے بعد ڈاکٹر خلیفہ کی رائے بدل گئی تھی۔ ان کا یہ بیان لائق توجہ ہے:

> ''اسرارِ خودی میں بعض افکار اور بعض مثالیں نطشے سے ماخوذ ہیں لیکن دوسرے لحاظ سے اقبال اور نطشے میں بعد المشرقین ہے۔ دونوں میں افکار کے ایک پہلو کی ظاہری مناسبت ہے۔ یہ سرسری اور ظاہری مناسبت تو منصور حلاّج اور فرعون میں بھی پائی جاتی ہے۔ منصور نے بھی انا الحق کہا اور

فرعون نے بھی اناالحق کہا۔لیکن دونوں کا انا بھی الگ تھا اور دونوں کا حق کا تصوّر بھی الگ۔ ویسے تو مولانا روم اور نطشے کے افکار میں بھی ظاہری مماثلت مل سکتی ہے۔مولانا بھی آرزومند ہیں کہ موجودہ انسان اپنی موجودہ مادّہ پسندی اور حیوانیت سے اوپر اُٹھ جائے اور نئی مخلوق بن جائے۔مولانا کی ایک طویل غزل میں سے اقبال نے تین اشعار اس تصوّر کے منتخب کر کے ان کو مثنوی کا فاتحۃ الکتاب بنایا ہے۔الفاظ کا ظاہر ایسا ہے کہ نطشے بھی سنتا تو پھڑک اُٹھتا اور کہنے لگتا کہ میں بھی تو یہی چاہتا ہوں......اقبال کو نطشے میں یہ بات پسند تھی کہ اس سست عناصر انسان کی خودی کو مضبوط کرنا چاہیے۔لیکن نطشے کے ہاں خودی کا تصوّر ہی محدود اور مہمل تھا۔نطشے قوت اس لیے چاہتا ہے کہ ایک اعلیٰ تر نوعِ حیوان وجود میں آ سکے۔ رومی اور اقبال قوّتِ تسخیر اس لیے چاہتے ہیں کہ انسان کی خودی مضبوط ہوتے ہوئے یہاں تک پہنچ جائے کہ اس میں الٰہی صفات کی شان جھلکنے لگے۔"[۱۰۶]

سیّد حسین نصر کی یہ رائے کہ انسانِ کامل کا اسلامی تصوّر اور نیٹشے کا فوق البشر کا تصوّر ایک دوسرے کی مکمل ضد ہیں اور اقبال نے دونوں کو ملانے کی خاصی بڑی غلطی کر ڈالی، قرین انصاف نہیں ہے۔انسانِ کامل کے اسلامی تصوّر اور نیٹشے کے فوق البشر میں سخت کوشی اور قوت و جلال کے عناصر مشترک ہیں۔اس لیے "مکمل ضد" کہنا درست نہ ہوگا۔یہی عناصر اقبال اور نیٹشے میں مشترک ہیں۔اس سے آگے چلیں تو اقبال کا تصوّر بنیادی طور پر اسلامی اور نیٹشے کا غیر اسلامی ہے۔دونوں کو مخلوط کرنے کا الزام بے بنیاد ہے اور محض فاسٹر کی صدائے بازگشت ہے۔نیٹشے انسانوں کو آقاؤں اور غلاموں میں تقسیم کرتا ہے۔غلاموں کے لیے اطاعت، بردباری اور مسکینی کی اخلاقی صفات ہیں جبکہ آقاؤں کے اخلاق، جلالی اور خواہشِ اقتدار کے آئینہ دار ہیں۔اقبال انسانی مساوات کے علم بردار ہیں اور ان کا، مردِ مسلمان، اللہ تعالیٰ کی جلالی و جمالی صفات کا مظہر ہے۔ نیٹشے کا فوق البشر صرف اعلیٰ طبقے کا فرد ہوتا ہے جبکہ اقبال کے نزدیک یہ مرتبہ عام آدمی بھی حاصل کر سکتا ہے۔"مسلم جمہوریت" کے

عنوان سے ۱۹۱۷ء میں علّامہ اقبال کا مختصر سا شذرہ شائع ہوا تھا۔اس میں اقبال کے اسلامی نقطۂ نظر کی وضاحت ہوئی ہے۔اقبال لکھتے ہیں:

> ''یورپ کی جمہوریت جس کے سر پر اشترا کی شورش کا بھوت سوار ہے، دراصل یورپین سوسائٹی کی اقتصادی اصلاح (اُبھار) کی بدولت پیدا ہوئی۔نیٹشا چونکہ جمہور کی حکومت کو پسند نہیں کرتا اور عوام الناس سے کوئی توقع نہیں رکھتا، اس لیے وہ مجبوراً اعلیٰ تہذیب و تمدّن کو طبقۂ امرا کی نشو و نما پر منحصر کرتا ہے۔لیکن سوال یہ ہے کہ کیا عامتہ الناس ترقی کی مطلق صلاحیت نہیں رکھتے؟ اسلامی جمہوریت، یورپین جمہوریت کی طرح اقتصادی مواقع کی وسعت سے پیدا نہیں ہوئی۔وہ تو ایک روحانی اصول ہے جو اس حقیقت پر مبنی ہے کہ ہر شخص میں ترقی کرنے کے مواقع بہم پہنچائے جائیں اور اسلام ایسا مذہب ہے جو انسان کی مخفی قوتوں کو بروئے کار لا سکتا ہے۔چنانچہ اسلام نے عامتہ الناس اور ادنیٰ طبقے کے لوگوں میں سے بہترین کردار اور لیاقت کے افراد پیدا کیے ہیں۔پس بلا خوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ ابتدائی اسلام کی جمہوریت میں نیٹشا کے فلسفے کی تکذیب کا کافی سامان موجود ہے۔''[۱۰۷]

حمید نسیم کا یہ مؤقف کہ اقبال کا تصوّرِ خودی صرف ایک آمیزہ ہے: ارسطو کی True self اور فرائڈ کی Super Ego اور نیٹشے کے نظریۂ قوت کا، یک رخی سوچ کا مظہر ہے۔سوال یہ ہے کہ صداقت وقوت کی صفات کیا اللہ کی صفات نہیں ہیں؟ ان کا یہ خیال ایک عجوبے سے کم نہیں کہ اقبال کا مومن یا مردِ کامل کا تعقل ملغوبہ ہے کارلائل کے ہیرو، گوئٹے کے ایکرمین، نیٹشے کے فوق البشر اور گیتا کے ارجن کا۔حمید نسیم مفسرِ قرآن ہیں لیکن ان کی نگاہ ان پیغمبروں کی طرف نہیں گئی جن کے حوالوں سے کلامِ اقبال مزین ہے۔[۱۰۸] وہ ان اکابر صحابہؓ کو بھی نظر انداز کرتے ہیں جن کا تابندہ کردار اقبال کی نگاہوں کو روشن کرتا ہے۔[۱۰۹] اسلامی تاریخ کے اکابر بھی انھیں دکھائی نہیں دیتے جن کا ذکر کلامِ اقبال میں بکثرت ہوا ہے۔[۱۱۰] سب

سے اہم بات یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک انسانِ کامل کا حقیقی اور بلند ترین نمونہ جناب رسالت مآب ؐ کی شخصیت تھی۔[۱۱۱] صفاتِ الٰہی کا پرتو جمادات، نباتات اور حیوانات سبھی پر ہے۔انسان پر سب سے زیادہ ہے۔ وَنَفَخَ فِیهِ مِنْ رُّوحِهٖ صرف انسان کے بارے میں کہا گیا ہے۔[۱۱۲] انسانوں میں سے صفاتِ الٰہی کا پرتو، سب سے زیادہ، جنابِ رسالت مآب ؐ کی شخصیت پر ہے؛ اس لیے پوری نسلِ انسانی کے لیے اللہ تعالیٰ نے انھیں نمونہ قرار دیا ہے۔حمید نسیم اندیشہ ہائے دور دراز اور سخن ہائے بے بنیاد کا شکار ہوئے ہیں۔سیدھی اور مختصر بات یہ ہے کہ بہترین صفات اللہ کی ہیں جن کا سب سے زیادہ پرتو حضور ؐ کی ذات پر پڑا ہے۔اقبال کا سب سے قریبی تعلق خدا، قرآن اور محمد ؐ سے ہے۔حضور ؐ رحمت اللعلمین ہیں۔ ان کی انسانیت نواز، انقلاب آفرین اور آفاق گیر شخصیت کے مقابلے میں کسی مجہول ہیرو اور کسی نام نہاد فوق البشر کی حیثیت ہی کیا ہے۔ارجن کا اقبال نام تک نہیں لیتے جبکہ محمد ؐ کی زمان و مکان پر محیط شخصیت اقبال کے دل و دماغ پر چھائی ہوئی ہے۔اقبال نے انسانِ کامل کے اوصاف اللہ کی صفات کے حوالے سے بیان کیے ہیں۔[۱۱۳] اقبال مردِ یقین ہیں اور ان کا یقین حدِ کمال کو چھوتا ہے:............میرا نشیمن بھی تو خاک نشیمن بھی تو............اللہ کے بعد جناب رسالت مآب ؐ کا مقام و مرتبہ، اقبال کے نزدیک، سب سے بلند ہے اور خودی کے امکانات کی حد انہی کے حوالے سے بیان ہوئی ہے۔حقیقت جاننے کی لگن اور نیک نیتی موجود ہو تو اس پورے مسئلے کی تفہیم کے لیے یہ رباعی کلید کی حیثیت رکھتی ہے:

خودی کی جلوتوں میں مصطفائی　　خودی کی خلوتوں میں کبریائی
زمین و آسمان و کرسی و عرش　　خودی کی زد میں ہے ساری خدائی[۱۱۴]

برتر انسان کا تصوّر زمانہ قدیم سے موجود ہے۔ڈاکٹر حاتم رامپوری نے اس موضوع پر کام کیا ہے۔ان کے تحقیقی مقالے کا عنوان ہے: ''تصوّرِ بشر اور اقبال کا مردِ مومن۔'' انھوں نے مثالی انسان کے یونانی تصوّر، ارتقائے انسانی کے ہندوستانی تصوّر اور یورپی نشاۃ ثانیہ کے ہیروئی توانائی پسندی کے تصوّر کی وضاحت پہلے تین ابواب میں کی ہے۔افلاطون کے اسلاف میں سے ہومر (Homer) پہلا شخص ہے جس نے یونانیوں کو انسانی عظمت کے تصوّر

سے روشناس کرایا۔ اس کا تصوّر بشر یہ ہے کہ آزادی اور تکبر انسان کا پیدائشی حق ہے۔ فیثاغورث کے نزدیک بہترین انسان وہ ہے جو توازن و تناسب کو برقرار رکھے۔ سقراط کا ''حکیمِ خود آ گاہ'' صداقت کو روح کی گہرائیوں میں اتارنا چاہتا ہے۔ افلاطون کا ''حکیم حکمراں'' (Philosopher Ruler) کا تصوّر یہ ہے کہ ریاست کی باگ ڈور دولت مندوں کے بجائے ہوشمندوں کے ہاتھ میں ہونی چاہیے۔ ارسطو ''فراخدل انسان'' (Magnanimous Man) کی بات کرتا ہے۔ اس کا تصوّر بشر، افلاطون کی طرح، روحانیت سے زیادہ ہم آہنگ نہیں ہے۔

مکیاولی کا مختار مقنّن (Omnipotent legislator) بے پناہ قوت و صلاحیت کا حامل ہے۔ مکیاولی بقول ہابس کھلے طور پر اپنے ہیرو کو بے رحمی، شکست وخون، مکاری اور دوسری قسم کی بدعنوانیوں کی تعلیم دیتا ہے۔ رُوسو خواہش عامہ (general will) پر زور دیتا ہے اور افراد کی بڑھتی ہوئی انانیت کو کچلتا ہے۔ ہیگل کا ''تاریخی انسان'' ابدی تدبیروں کا قائل ہے، افراط وتفریط سے گریزاں ہے اور ساری قوت وصلاحیت معاشرے کی اجتماعی بہبود پر خرچ کرتا ہے۔ اضداد کی کشمکش اور ارتقا کے عمل کو ہیگل جدلیاتی عمل (Dialectical Process) کہتا ہے۔

جولیس چیکس روئی (Juleus Chaix Ruy) ''مردِ فقیر'' کا تصوّر پیش کرتا ہے۔ برنارڈ شاہ کا ''ڈُون جُو ن'' ایک اوباش، کج خلق اور ناز یبا کردار ہے۔ نیٹشے کا ''فوق البشر'' قاہرانہ سرشت کا ایک سرمست صیّاد ہے۔ وہ حق پرستی کی بجائے عزم للقوۃ (Will to Power) کا قائل ہے۔ اس قوت کو بروئے کار لا کر روایتی قدروں کو بدل کر رکھ دینا چاہتا ہے اور خدا کا منکر ہے۔ گوئٹے کا کردار فاؤسٹ ایک متبحر عالم ہے جبکہ ابلیس فاؤسٹ کے دامن میں دنیا کی ساری رنگینیاں اور تمام آسائشیں بھر دیتا ہے۔ نیٹشے گوئٹے سے متاثر ہے لیکن اس کا ''فوق البشر'' زیادہ بھیانک، بے اصول اور ملحد ہے۔ کارلائل کا ''ہیرو'' بادشاہوں کی شخصیت کا آئینہ دار ہے۔ دستووسکی کا ''خدا نما انسان'' پوشیدہ طور پر خدا کا باغی ہے۔

حاتم رامپوری نے تیسرے باب میں انسان کے ہندوستانی تصوّر اور چوتھے باب میں اسلام کے تصوّرِ انسان کی تفصیل پیش کی ہے۔ پانچویں باب میں اقبال کے مردِ مومن کا

تفصیلی مطالعہ ہے اور چھٹے باب میں تصوّراتِ بشر کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔ ان دو ابواب میں اقبال کے مردِ مومن کا ماخذ، واضح ہو جاتا ہے۔ ''اقبال کے فلسفۂ خودی'' اور ''فکرِ اقبال کے سرچشمے'' جیسے تحقیقی مقالوں کے مقابلے میں حاتم رامپوری کا تھیسس بساغنیمت اور ان کی تحقیق قابلِ قدر ہے۔ تفصیلات کے لیے تو اصل کتاب دیکھنی چاہیے تاہم حاتم رامپوری نے تصوّرِ بشر کا جو تقابلی مطالعہ پیش کیا ہے اس کے بعض حصے یہاں پیش کیے جاتے ہیں۔ ڈاکٹر حاتم لکھتے ہیں:

> ''اب تک مردِ آزاد، حکیمِ خود آگاہ، فراخدل انسان، حکیم حکمران، مختار مقنن اور تاریخی انسان کا جو جائزہ لیا گیا اس سے یہ بات روز روشن کی طرح نمایاں ہے کہ ان تمام نصب العینی انسانوں میں سے کسی کے پاس نہ تو کوئی ٹھوس قانونِ حیات موجود ہے اور نہ ہی ان کے یہاں معیارِ خیر وشر کا تصوّر واضح ہے۔ سب کے سب عقل کی گم کردہ راہ بُھول بُھلیّوں میں ہیں اور انسانیت کے عروج کا کوئی ٹھوس لائحہ عمل پیش کرنے سے قاصر ہیں۔''[۱۱۵]

ہیروئی توانائی یا قوت پسندی کے دور کے فوق البشری تصوّرات کے ضمن میں حاتم رامپوری نے لکھا ہے کہ ''ہٹلر کے منصۂ شہود پر آ جانے کے بعد جب دنیا نے ہیروئی توانائی کے تصوّر کا عملی پیکر دیکھا تو لرزہ براندام ہوگئی اور اپنے رومانی خوابوں کا بھیانک، زندہ پیکر دیکھ کر حکما، ادبا اور شعرا چونک گئے اور انھوں نے اس کے بعد سے ''فوق البشر'' کے تصوّر کے تادیبی اور نفسیاتی پہلوؤں پر زور دیا۔''[۱۱۶] اقبال کے ''مردِ مومن'' اور فوق البشر کے دوسرے تصوّرات کے فرق کا تجزیہ کرتے ہوئے ڈاکٹر حاتم رامپوری لکھتے ہیں:

> ''اقبال کا مردِ مومن نہ تو یونان کے مثالی انسان کی طرح محض عقل اور سیاسی بصیرت پر بھروسا کرتا ہے اور نہ نشاۃِ ثانیہ کے بعد سُپر مین اور قبل کے ڈُوَن جُوَن کی طرح خدا کا باغی ہے۔ وہ سُپر مین سے زیادہ توانا ہے، مضبوط تر ہے لیکن اپنی بے پناہ قوتوں کو آئینِ حق یا قرآنی قوانین کا پابند بنا دیتا ہے۔ وہ قدروں کو متبادل کر کے ایک نئی دنیا کے لیے نیا آدم پیدا کرنا چاہتا ہے

لیکن اس ذیل میں وہ حیات کی اُن تمام قدروں (values) کی بیخ کنی کرتا ہے جو انسانیت کے عروج و ارتقا کی راہوں میں حائل ہیں۔ صالح قدروں سے اسے پیار ہے۔ وہ ایک معیار خیر وشر رکھتا ہے جو اس کا اپنا تیار کردہ نہیں، قرآنی دستورِحیات تسلیم کر لینے کے نتیجے کے طور پر حاصل ہے......

نطشے کا سُپر مین کارلائل کا ہیرو، دستووسکی کا ''خدا نما انسان'' گوئٹے کا فاؤسٹ اور اس قبیل کے تمام دوسرے افراد اپنی مرضی کو مقدم گردانتے ہیں، خصوصاً میکیاولی کا مختار مقنن اور کارلائل کے ہیرو تو اپنی ہوس کا شکار ہیں۔ ان کے پاس کوئی لائحہ عمل نہیں...... ان میں سے کوئی قیصر پرست ہے، کوئی توَہم پرست اور بت پرست، کوئی عقل پرستی کا شکار ہے تو کوئی طاقت پرستی کا شکار لیکن مردِ مومن محض خدا پرست ہے اور اس کی خدا پرستی اسے تمام مصیبتوں سے نجات دلاتی ہے......

مردِ مومن تو محض خدائے واحد کا نائب ہے اور اس کے بنائے ہوئے قانون اور آئین کو اس دنیا میں اس کے بتائے ہوئے طریقوں کے مطابق نافذ کرتا ہے لیکن اس سے اس کی خودی اور شخصیت مجروح ہونے کے بجائے اور زیادہ مستحکم اور پائیدار ہو جاتی ہے کیونکہ یہ سب کچھ وہ کسی جبر کے تحت نہیں کرتا بلکہ اسے خدا اور خدا کے رسولؐ سے عشق ہے اور اپنی روحانی بلندیوں کے مقام پر وہ اسلام کو دینِ فطرت پاتا ہے، جو کچھ اس کے دل میں ہے وہی اس کتاب میں مذکور ہے اور جو کچھ انسانیت کے لیے مفید ہے وہ تمام باتیں اس کتاب میں ہیں اور کتاب میں جو کچھ ہے اسے رسولِ عربیؐ نے عملی جامہ پہنا کر دکھا دیا ہے۔''[۱۱۷]

۸

مندرجہ بالا تصریحات سے ان اعتراضات کی تردید ہو جاتی ہے جو شدومد اور تواتر سے علّامہ اقبال کی فکری اساس کے ضمن میں کیے گئے ہیں۔ ان اعتراضات کی رَو

اس طرح چلی کہ فکرِ اقبال کا ماخذ مغرب میں تلاش کرنا فیشن بن گیا۔ مخالفینِ اقبال کے علاوہ حامیانِ اقبال بھی اس فیشن کا شکار ہوئے۔ چنانچہ اس موضوع پر ابھی کچھ لکھنے کی ضرورت ہے۔

اشفاق علی خان رقم طراز ہیں کہ تمام سیاسی اور فلسفیانہ تصوّرات و مقاصد، بصیرت و آرا، اسلامی اتحاد، قومیّت، مغرب پر سخت نکتہ چینی حتّیٰ کہ خودی کے ضمن میں بھی اقبال اوریجنل نہیں تھے۔ منصوبۂ مسلم ریاست کے ضمن میں بھی ان کے نامور اور ممتاز پیش رَو موجود تھے۔[118]

خودی کا تصوّر پُرانا ہے لیکن جیسا اقبال کا ہے ویسا کسی اور کا نہیں ہے۔ اقبال کا تصوّرِ خودی، خدا پر منحصر ہے۔ مسلم ریاست کے تصوّر کا جہاں تک تعلق ہے متعدد حضرات اقبال کا رشتہ اس سے جزوی یا کلی طور پر منقطع کرتے ہیں۔ اس کا تفصیلی جائزہ کتابِ چہارم میں لیا گیا ہے۔ جن معنوں میں اشفاق علی خان نے اقبال کے اوریجنل مفکّر ہونے کا انکار کیا ہے ان معنوں میں مغربی مفکّرین میں سے بھی کوئی اوریجنل نہیں ہے۔ دراصل مبراء فیاض اللہ ہے اگرچہ اعتراض کرنے والوں نے وحی کے اوریجنل ہونے پر بھی اعتراض کیے ہیں۔ اقبال وسیع القلب اور وسیع النظر انسان تھے۔ ان کے مطالعہ واستفادہ کا میدان مشرق ومغرب اور ماضی وحال تک وسیع تھا۔ تاہم ان کا حقیقی فکری ماخذ قرآنِ حکیم ہے۔ اس اعتبار سے بھی ان کے اوریجنل مفکّر ہونے کا انکار کیا جا سکتا ہے لیکن عصری علمی اکتشافات کے تناظر میں اسرارِ کتاب جس طرح اقبال نے منکشف کیے ہیں کوئی اور ایسا نہیں کر پایا۔ اس ضمن میں متعدد علمائے کرام نے اس کی توثیق ہے۔[119] اقبال انہی معنوں میں اوریجنل مفکّر ہیں۔ ''تصوّرِ قومیّت'' اس کی ایک مثال ہے۔ بیسویں صدی کی ابتدا تک، وطنی قومیّت کے تصوّر نے، دنیا بھر میں تسلط جما لیا تھا۔ کچھ عرصہ اقبال بھی اس کے اسیر رہے۔ بعض جیّد اور مشہور علما نے اس تصوّر کو اسلامی بتایا اور اسے تقویت دی۔ یہ اقبال ہی تھے جنھوں نے اسے ردّ کر دیا اور قومیّت کا اسلامی تصوّر پیش کیا۔

اشفاق علی خان مخالفینِ اقبال میں شامل ہیں لیکن عزیز احمد اقبال کے بڑے

قدر دان ہیں۔ اس ضمن میں انھوں نے بھی غلط فہمی پھیلائی ہے۔ ''اقبال ریویو' جنوری ۱۹۶۷ء میں کاظم الہدیٰ کا مضمون ''اقبال اورتحریک پاکستان'' شائع ہوا۔ وہ لکھتے ہیں کہ ''اقبال نے دوقوموں کا تصوّر ریناں سے اخذ کیا ہےاور اپنے نظریے کی بنیاد ریناں کے اس قول پر رکھی ہے کہ..... ''انسان نہ نسل کی قید گوارا کرسکتا ہے نہ مذہب کی، نہ دریاؤں کا بہاؤ اس کی راہ میں حائل ہوسکتا ہے۔'' اس سے پہلے عزیز احمد نے لکھا تھا کہ ''اقبال نے ''قوم'' کے تصوّر کو ریناں سے اخذ کیا ہے......اقبال نے اپنی بحث کی بنیاد ریناں کے اس قول پر رکھی ہے: انسان نہ نسل کا غلام بن سکتا ہے نہ مذہب کا، نہ دریا کے بہاؤ کی سمت کا، نہ پہاڑوں کے سلسلوں کے رخ کا۔ انسانوں کا ایک بہت بڑا عاقل اور گرم دل اجتماع ایک اخلاقی شعور کی تخلیق کرتا ہے جسے قوم کہتے ہیں۔''۱۲۰

ریناں کے تصوّرِ قوم کے بعض پہلو اقبال کے اسلامی تصوّر قومیّت سے مماثلت رکھتے ہیں۔ اقبال نے خطبۂ علی گڑھ (۱۹۱۱ء) میں کہا تھا کہ ''ہماری قومیّت کا اصل اصول نہ اشتراکِ زبان ہے نہ اشتراکِ وطن، نہ اشتراکِ اغراض اقتصادی۔'' دوسرے مقامات پر اشتراکِ نسل کی نفی بھی کی ہے۔ یہاں تک اقبال ریناں کے ساتھ چلتے ہیں لیکن ریناں کے تصوّر قوم میں مذہب کا دخل بھی نہیں ہے جبکہ اقبال کے نزدیک مسلم قومیّت کی واحد بنیاد اسلام ہے۔ اس نکتے کی تفسیر وتلقین تاحینِ حیات کرتے رہے ہیں۔ خطبۂ الٰہ آباد میں جہاں ریناں کا قول نقل کیا ہے، وہاں اس کی تردید بھی کی ہے۔ اقبال نے لکھا ہے:

> ''تجربہ یہ بتاتا ہے کہ ہند میں ذات پات اور مذہب کی مختلف وحدتوں نے اپنی اپنی انفرادیت کو ایک بڑے کُل میں ضم کرنے کی خواہش کا اظہار نہیں کیا۔ ہرگروہ اپنے مجموعی وجود کو برقرار رکھنے کے لیے بے حد بے قرار ہے۔ ریناں کے خیال کے مطابق ایسے اخلاقی شعور کی تخلیق جسے ایک قوم کا ماحصل قرار دیا جاسکتا ہے ایسی قیمت کا تقاضا کرتی ہے جو ہند کے لوگ ادا کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔''۱۲۱

اقبال کے ''تصوّرِ قومیّت'' کی تفصیل کتابِ چہارم میں ہے۔ تاہم یہاں

''جوابِ شکوہ'' کا ایک مصرع نقل کیا جاتا ہے جو اقبال کے تصوّرِ قومیّت کا جوہر ہے:

قوم مذہب سے ہے مذہب جو نہیں تم بھی نہیں

مغرب پر سخت نکتہ چینی کے باب میں بھی مخالفینِ اقبال کو آل احمد سرور جیسے ماہرینِ اقبال نے مسالہ فراہم کیا ہے۔ سرور لکھتے ہیں کہ ''اس بیزاری میں بھی بعض مغرب کے فلسفی (مثلاً نیٹشے) بول رہے ہیں۔''[۱۲۲] سرسیّد کی تحریک کے ردِعمل میں مغربی تہذیب انیسویں صدی ہی میں کڑی تنقید کا ہدف بن گئی تھی۔ اکبرالٰہ آبادی کی، تہذیب مغرب پر، طنز وتعریض ان کی شاعری کا نمایاں پہلو ہے۔ مغرب پر نیٹشے اور اقبال کی تنقید ان کے اپنے اپنے مؤقف کی آئینہ دار ہے۔ اقبال کی تنقید بیشتر اخلاقی و روحانی زاویوں سے ہے، جس کا ہدف خود نیٹشے بھی ہے۔ اقبال کی تنقیدِ مغرب میں اکبرالٰہ آبادی کی نسبت زیادہ وسعت اور گہرائی ہے اور برخلاف اکبر کے اقبال مغرب کے محاسن بھی بیان کرتے ہیں۔

سلیم احمد نے لکھا ہے کہ ''حرکت اور تغیّر مادّے کی صفت ہے جو طبیعات کا شعبہ ہے۔ مابعدالطبیعیات کا تعلق مادّہ سے نہیں، ماورائے مادّہ سے ہے۔ ان معنوں میں وہ تمام جدید فلسفے جو حرکت و تغیّر پر زور دیتے ہیں اور اس سے ماورا کسی ایسی حقیقت تک نہیں پہنچتے جو بے حرکت اور بے تغیّر ہے، اپنی اصل میں مادّہ پرست فلسفے ہیں اور قطعی طور پر مابعدالطبیعیات سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ مثلاً ایک فلسفہ برگساں کا ہے جس سے اقبال کم از کم حرکت پرستی کی حد تک ضرور متاثر ہیں۔''[۱۲۳] اس سے پہلے عزیز احمد نے لکھا تھا کہ ''اسلامی اصولِ حرکت کا اجتہاد اقبال نے زیادہ تر برگساں کے زیرِ اثر کیا ہے۔''[۱۲۴]

اقبال کے نزدیک ''اسلام میں اصولِ حرکت'' سے مراد ''اسلام میں اصولِ اجتہاد'' ہے۔ یہ 'اسلامی اصولِ حرکت کا اجتہاد' کیا ہوا؟ اصولِ اجتہاد کو برگساں کے زیرِ اثر بتانا اسی رجحان کا حصہ ہے جو اقبال کے ہر تصوّر کو مغرب میں تلاش کرتا ہے جبکہ اجتہاد کا اصول پیغمبرِ اسلامؐ کے عہد سے جاری ہے۔

اقبال جب کہتے ہیں کہ: ''ہر شے مسافر ہر چیز راہی'' یا ''تڑپتا ہے ہر ذرّۂ کائنات'' تو ایک علمی حقیقت بیان کرتے ہیں۔ اگر یہ فلسفہ برگساں کا ہے تو وہ لائق تحسین ہے۔ اقبال

جب کہتے ہیں کہ ''مسلم تصوّرِ زمان اور مغربی تصوّرِ زمان میں کئی مماثلات ہیں۔'' اور ''ابنِ خلدُون کے تصوّرِ زمان نے، جو مسلسل تخلیقی حرکت کا حامل ہے، ہمارے جدید فلسفۂ تاریخ کی بنیاد رکھی۔'' نیز 'ابنِ خلدُون زمان کے مسئلے کی تخلیقی تفہیم کے حوالے سے برگساں کے پیش رو میں۔''[125] تو یہ بھی علمی حقائق ہیں اور انھیں قبول کرنا چاہیے۔ اقبال کُلَّ یومٍ ھُوَ فِیْ شَأنٍ کے تناظر میں یہ نکتہ بیان کرتے ہیں کہ: ''ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن''۔ اس سے حرکت کا نہیں لیکن تغیّر کا اظہار ضرور ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا اس کارگاہِ عالم میں کارفرمائی کا لامتناہی سلسلہ اور تخلیقی عمل جاری ہے۔[126] اس نے قرآنِ حکیم میں جہدو عمل کی بار بار تلقین کی ہے اور حقیقی اسلامی معاشرے کے افراد جہد و عمل کا پیکر تھے۔ ان کا مطمحِ نظر رہبانیت نہیں تھی جہاد تھا۔ سلیم احمد جیسے سکونی اور جمودی تصوّف کے علم بردار یہ نکتہ سمجھنے کی کوشش نہیں کرتے اور مغرب کے ساتھ ساتھ اقبال کو بھی غلط ٹھہراتے ہیں۔ تصوّف دو قسم کا ہے۔ ایک قسم ہے سکونی اور جمودی تصوّف کی جو رہبانیت پر منتج ہوتی ہے اور دوسری قسم جہد و عمل والے تصوّف کی ہے جس کی انتہا جہاد ہے۔ اقبال اجتہاد کی اہمیت اُجاگر کرتے ہیں، جہد و عمل کی تلقین کرتے ہیں اور جہاد کے لیے آمادہ کرتے ہیں۔ یہ امور اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے لیے، ناگزیر حد تک، ضروری ہیں۔

آل احمد سرور نے ''اقبال اور ابلیس'' کے عنوان سے ایک فاضلانہ مضمون ۱۹۳۸ء میں بعض اکابر کی موجودگی میں سنایا تھا۔[127] ایک مقام پر ''جاوید نامہ'' کی نظم ''نالۂ ابلیس'' کے اشعار نقل کر کے لکھا ہے کہ ''نالۂ ابلیس میں صاف گوئٹے کے شیطان کا عکس ملتا ہے۔'' اسی طرح ''بالِ جبریل'' کی نظم ''جبریل و ابلیس'' کی زبردست تحسین کے بعد لکھتے ہیں کہ ''آخری اشعار میں گوئٹے اور ملٹن دونوں کے خیالات کا عکس موجود ہے۔'' آل احمد سرور نے اقبال کے تصوّرِ ابلیس کے مآخذ میں گوئٹے اور ملٹن کو شامل کرنے کی ابتدا کی۔ انتہا اس طرح ہوئی کہ سری نگر کے ایک سیمینار منعقدہ ۱۹۷۸ء میں شمیم حنفی نے کہا کہ ''اقبال نے فوق البشر کا تصوّر ملٹن سے لیا ہے۔''[128] یہ بے معنی جملہ کہتے وقت شمیم حنفی کے ذہن میں کیا تھا، اس کی وضاحت نہ ہوئی تاہم چونکہ ملٹن نے ابلیس کو ''فردوسِ گم شدہ'' میں ہیرو بنا کر پیش کیا

ہے اور فوق البشر بھی ہیرو ہوتا ہے، اس لیے شمیم حنفی کی سوچ کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

اقبال قوّتِ حرکت وعمل کی تحسین کرتے ہیں خواہ وہ ابلیس میں کیوں نہ ہو۔ابلیس کی اسی قوت کا اظہار ''جبریل وابلیس'' کے آخری شعروں میں ہُوا ہے۔ اللہ ہو، اللہ ہو کہتے رہنے پر اقبال رسمِ شبیری ادا کرنے کو ترجیح دیتے ہیں۔جس طرح ''اسرارِ خودی'' میں اپنا مطمحِ نظر بیان کرنے کے لیے خواجہ حافظ اور افلاطون کی، اقبال نے مذمّت کی، حالانکہ اصل مقصد ان اکابر کی مذمت کرنا نہیں تھا، اسی طرح قوّتِ حرکت وعمل کے تناظر میں جبریل پر ابلیس کی فوقیت، بظاہر نمایاں ہے لیکن متعدد مقامات پر علاّمہ اقبال نے جبریل کے حوالے سے زبردست نکتے بیان کیے ہیں۔[۱۲۸] نظم ''جبریل وابلیس'' میں مقصد ابلیس کو ہیرو بنانا نہیں ہے۔''نالۂ ابلیس'' کے تحت اشعار انسانوں کو شرم دلانے، پست ہمّتی اور اطاعتِ ابلیس سے نجات دلانے اور زندہ مردِ حق پرست بننے پر آمادہ کرنے کے لیے لکھے گئے ہیں۔ یہ اشعار مذاہب کے پیروکاروں کے لیے تازیانۂ عبرت ہیں جو جانتے ہیں کہ ابلیس خدا کا باغی ہے لیکن اس کی فرمانبرداری کرتے ہیں۔ابلیس خدا سے درخواست گزار ہے کہ مجھے آدم کی صحبت نے خراب کر دیا ہے۔وہ میری کبھی حکم عدولی نہیں کرتا۔وہ اپنی عظمت سے بے خبر ہے۔وہ اس بات سے ناآشنا ہے کہ اس میں کبریائی کا شرار موجود ہے۔وہ میرا مدِّ مقابل بنتا ہی نہیں۔ اس کی پست ہمّتی نے میری ہمت بلند کو بھی پست کر دیا ہے۔اس کی فطرت خام اور عزم کمزور ہے اور میری ایک ضرب کی تاب بھی نہیں لا سکتا۔اے خداوندِ صواب وناصواب! مجھے پختہ تر حریف چاہیے جو صاحبِ نظر ہو۔پانی اور مٹی کی گڑیا نہیں چاہیے۔تنکوں کی مُٹھی نہیں چاہیے۔ تنکوں کے لیے تو میرا ایک شرار کافی ہے، پھر مجھے اس قدر آگ کیوں دی؟ میری درخواست یہ ہے کہ مقابلے کے لیے مجھے ایسا مردِ خدا دے جو میرا انکار کرے میری گردن مروڑے۔ جس کے سامنے میری حیثیت جَو کے برابر بھی نہ ہو اور جو مجھے شکست کی لذّت دے سکے۔[۱۳۰]

ان اشعار میں اقبال کی اسلامی بصیرت پوری آب وتاب کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ ان اشعار میں اور ''جبریل وابلیس'' کے آخری اشعار میں ملٹن اور گوئٹے کے اثرات کی نشاندہی بجا سہی لیکن اہم بات وہ پیغام ہے جو اقبال دے رہے ہیں اور جو ان کے نظامِ فکر

سے ہم آہنگ ہے۔ اثرات کے ضمن میں یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہیے کہ گوئٹے نے بقول ہائنا مشرق کے سینے سے حرارت تلاش کی۔[131] جگن ناتھ آزاد لکھتے ہیں کہ اکثر صوفیوں نے ابلیس کو محض علامتِ شر کے طور پر نہیں بلکہ جہد و عمل کی علامت کے طور پر دیکھا ہے۔ ملٹن اور گوئٹے نے بھی ایسا ہی کیا ہے۔ ملٹن سے قبل الجیلی اور مانی بھی قریب قریب انہی خطوط پر اپنے خیالات کا اظہار کر چکے تھے اور ملٹن ان خیالات سے خاصا متاثر معلوم ہوتا ہے۔''[132] جہاں تک نظم ''جبریل و ابلیس'' میں ابلیس کے طنطنے کا تعلق ہے تو یہ اس وقت بھی موجود تھا جب آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کر کے ابلیس نے خدا کی نافرمانی کی تھی۔ جگن ناتھ آزاد نے ملٹن کے وہ اشعار نقل کیے ہیں جن میں ابلیس کا جلال اور طنطنہ نظر آتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ابلیس کا یہ جلال اور کرّ وفر کلامِ اقبال میں بھی قدم قدم پر موجود ہے۔ اس کے ساتھ ہی ان کا بیان یہ بھی ہے کہ:

> ''بقول اقبال...... اسلام ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے اور ابلیس کو اپنے عزائم کی تکمیل کے رستے میں اسلام ایک بہت بڑی رکاوٹ نظر آتا ہے لیکن اس وقت جبکہ انسان کی پیدائش ہوئی اور ابلیس نے آدمؑ کو سجدہ کرنے سے انکار کیا اس کا طنطنہ، اس کا جلال اور اس کا کروفر اقبال کے یہاں اسی انداز سے موجود ہے:
>
> نوریٔ ناداں نیم، سجدہ بآدم برم
> او بہ نہاد است خاک، من بہ نژاد آذرم۔''[133]

تصوّرِ ابلیس کے ضمن میں اقبال پر بعض صوفیا اور شعرا کے اثرات کا ذکر این مری شمل نے بھی کیا ہے۔[134] تاہم اصل بات یہی ہے کہ اقبال نے قوّتِ جہد و عمل کے باعث ابلیس کی تحسین کی ہے اور منصور حلّاج کے زیرِ اثر اسے خواجۂ اہل فراق بھی کہا ہے۔[135] اقبال کے نزدیک درد و سوزِ آرزومندی متاعِ بے بہا ہے جو مردانِ خدا کا بنیادی وصف ہے۔ اسی عشق اور جہد و عمل سے خودی مستحکم ہوتی ہے اور مردِ خدا ابلیس کا مدِّ مقابل بنتا ہے۔ درحقیقت ابلیس نہ اقبال کا ہیرو ہے نہ ممدوح۔ اقبال کے وجدان میں ابلیس ابلیس ہی

ہے یعنی شر کا نمائندہ ہے۔ اسے سمجھنے کے لیے ضربِ کلیم کی نظم ''ابلیس کا فرمان اپنے سیاسی فرزندوں کے نام'' نیز ارمغانِ حجاز کی نظم ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' ہی کافی ہے۔ کلامِ اقبال میں اسی تصوّر کا بار بار اعادہ ہوا ہے۔ ''بالِ جبریل'' میں نظم ''جبریل وابلیس'' سے کچھ آگے ''ابلیس کی عرضداشت'' ہے، جس کا آخری شعر یہ ہے:

جمہور کے ابلیس ہیں اربابِ سیاست
باقی نہیں اب میری ضرورتِ تہ افلاک!

''ضربِ کلیم'' میں ''تقدیر'' کے عنوان سے جو نظم ہے اس کے بارے میں اقبال نے وضاحت کی ہے کہ ابنِ عربی سے ماخوذ ہے۔ ''سیاستِ فرنگ'' میں فرنگی سیاست کو ابلیسی کہا ہے۔ خدا سے کہتے ہیں کہ: بنایا ایک ہی ابلیس آگ سے تو نے/ بنائے خاک سے اس نے دوصد ہزار ابلیس۔[۱۳۶] اس سے ذرا آگے ایک نظم بعنوان ''ابلیس کا فرمان اپنے سیاسی فرزندوں کے نام'' ہے۔ ابلیس کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ مسلمان اسلام کی خاطر جان کی بازی لگا دیتا ہے، چنانچہ اپنے سیاسی فرزندوں (مغرب کے اہلِ سیاست) کے نام فرمان جاری کرتا ہے کہ: روحِ محمدؐ اس کے بدن سے نکال دو۔ اسی طرح نظم بعنوان ''جمعیتِ اقوام'' کے آخری شعر میں کہا ہے کہ شاید: ابلیس کے تعویذ سے کچھ روز سنبھل جائے۔[۱۳۷]

''ارمغانِ حجاز'' کی طویل نظم ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' میں اقبال کا تصوّرِ ابلیس واضح تر ہو جاتا ہے۔ ابتدا میں ابلیس نے اپنے جو کارنامے بیان کیے ہیں ان میں فرنگی کو ملوکیت کا خواب دکھانا، مذہب کے افسوں کو توڑنا، ناداروں کو تقدیر پرستی کا سبق سکھانا اور منعموں کو سرمایہ داری کا جنون دینا شامل ہیں۔ مشاورت کے دوران یہ حقائق سامنے آتے ہیں کہ (مغربی سرمایہ دارانہ) جمہوریت ملوکیت کا ایک پردہ ہے۔ فاشیت سے افرنگی سیاست بے حجاب ہوئی ہے اور ابلیسی نظام کے لیے خطرہ اشتراکیت نہیں بلکہ اسلام ہے۔ کلامِ اقبال میں ابلیس کا ذکر عام طور پر جس طرح ہوا ہے، اس کا اندازہ ذیل کے اشعار سے بھی لگایا جا سکتا ہے:

دہریت چوں جامۂ مذہب درید   مرسلے از حضرتِ شیطاں رسید

آں فلارنساوئ باطل پرست   سرمۂ او دیدۂ مردم شکست[۱۳۸]
ابنِ آدم دل بابلیسی نہاد   من بابلیسی ندیدم جز فساد![۱۳۹]

عقل اندر حکمِ دل یزدانی است
چوں ز دل آزاد شد شیطانی است[۱۴۰]

پروفیسر وحید الدین ''حکمتِ گوئٹے اور اقبال'' میں لکھتے ہیں کہ ''بقائے روح گوئٹے کے نزدیک ایسی حقیقت نہیں جس کا ہر شخص دعویدار ہوسکتا ہو بلکہ وہ صرف اپنے عمل کی قیمت پر منحصر ہوتی ہے۔ یہاں اقبال کے نقطۂ نظر کی گوئٹے سے مماثلت بالکل بیّن ہے کیونکہ اقبال کے نزدیک بھی آدمی بقا کا صرف امیدوار ہے، وہ دعویدار نہیں ہوسکتا۔ ظاہر ہے کہ اقبال اپنے خیالات میں یہاں پیرِ مغرب کے افکار سے بہت متاثر نظر آتے ہیں۔''[۱۴۱] اس ضمن میں خلیفہ عبدالحکیم رومی اور اقبال کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''دونوں کے ہاں بقا مشروط ہے سعی بقا پر۔''[۱۴۲] گوئٹے جرمنی کی تحریکِ مشرقی سے بہت متاثر تھا اور بقول اقبال حافظ، شیخ عطار، سعدی، فردوسی اور عام اسلامی لٹریچر کا ممنونِ احسان ہے۔''[۱۴۳]

۹

فکرِ اقبال کو مغرب سے مستعار قرار دینے والے انواع و اقسام کے اہلِ قلم ہیں۔ ان میں زیادہ نمایاں مخالفینِ اقبال ہیں جن میں سے بعض نے سنجیدگی کے ساتھ فکرِ اقبال کو مغربی فکر میں تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ بعض کی آرا رسمی، تقلیدی یا معاندانہ ہیں۔ یہ آرا اکثر کم علمی پر مبنی ہیں اور کہیں کہیں مضحکہ خیز ہوگئی ہیں۔ جوش ملیح آبادی کو ترقی پسندی کا بڑا زعم تھا لیکن لڑکپن کی توہم پرستی سے کبھی نجات حاصل نہ کر سکے۔ ''یادوں کی برات'' اس کی شاہد ہے۔ اسی کتاب میں 'پلان چٹ' کے ذریعے غیبی لیکن معتبر معلومات تک پہنچنے کی ترکیب درج ہے۔ اسی 'پلان چٹ' نے انکشاف کیا کہ اقبال کی ذاتی پونجی اوچھی ہے اس لیے کہ اقبال نے دوسروں کے خیالات کی ترجمانی کی ہے۔ اب اگر 'پلان چٹ' اتنا ہی کارگر آلہ تھا تو جوش کو چاہیے تھا کہ حیدرآباد جا کر خوار ہونے کے بجائے 'پلان چٹ' کا کارخانہ لگاتے اور غیبی معلومات کے اس مستند آلے کو ہندوستان بھر کے ضرورت مندوں کو فراہم

کرتے اور لاکھوں کروڑوں کماتے۔ اقبال کے ہاں تو افکار کی اتنی کثرت ہے کہ مثال ملنی مشکل ہے لیکن خود جوش کی ذاتی پونجی واقعی اوچھی ہے۔ ایک الگ مطالعے میں راقم نے علاّمہ اقبال پر جوش کے اعتراضات کا جائزہ لیا ہے۔[۱۴۴] اس کا حاصل یہ ہے کہ جوش نے جو اعتراضات اقبال پر کیے ہیں ان میں سے بیشتر کا ہدف وہ خود بنتے ہیں۔

جمیل جالبی چلے تھے ''پاکستانی کلچر'' کا مسئلہ حل کرنے لیکن اقبال ہی کو نیٹشے اور برگساں کا مرکب قرار دے کر ''پاکستانی کلچر'' کے فطری معمار کو رد کر دیا اور اسے ہدفِ تنقید بنا کر اصل راہ سے ہٹ گئے۔ وہ نیٹشے اور برگساں کے چکر میں پڑے بغیر اللہ کی جلالی اور جمالی صفات کو زیرِ بحث لا سکتے تھے جنھیں اقبال نے ''قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت'' کی صورت میں بیان کیا ہے۔ حسین نصر نے اقبال کے تصوّرِ ارتقا کو ڈارون کے کھاتے میں ڈالا ہے۔ یہ ایک غلط فہمی ہے جس پر کتابِ پنجم میں روشنی ڈالی گئی ہے۔ علی عباس جلالپوری نے اس بات پر بہت زور دیا ہے کہ اقبال وحدت الوجودی تھے اور اسی لیے فشٹے اور برگساں کی پیروی کی۔ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ اقبال نے وحدت الوجود کا توڑ کیا اور اسلامی فکر سے وابستہ ہو کر اور اس کا علم بردار بن کر توحید کی تفسیر و تلقین کا فریضہ مؤثر طور پر ادا کیا۔ ان کے تصوّرِ خودی کا محور بھی کلمۂ طیبہ ہے: خودی کا سِرِّ نہاں لا اِلٰہ اِلاَّ اللہ۔ کوئی دانشور اپنی فلسفہ دانی کی آڑ میں اقبال کو توحید و رسالت کے ایقان سے جدا نہیں کر سکتا۔ حمید نسیم اقبال کے فلسفۂ خودی کو مختلف فلسفوں کا آمیزہ اور تصوّرِ مردِ کامل کو کارلائل کے ہیرو، گوئٹے کے ایکرمین، نیٹشے کے فوق البشر اور گیتا کے ارجن کا ملغوبہ بتاتے ہیں۔ ان کے خیال میں ان سب کو کلمہ پڑھا کر مردِ کامل بنایا گیا۔ ایک مفسّرِ قرآن کو اتنا تو معلوم ہی ہونا چاہیے تھا کہ ادنیٰ سے ادنیٰ انسان کلمہ پڑھ کر مردِ مومن بن سکتا ہے بشرطیکہ کلمۂ طیبہ واقعتاً اس کے دل کی گہرائیوں میں اُتر جائے۔[۱۴۵] فراق گورکھ پوری نے، آنکھیں بند کر کے، اقبال کے تصوّرِ مومن کو نیٹشے کے فوق البشر سے مستعار قرار دیا ہے۔ اکثر مخالفینِ اقبال نے ایسا ہی کیا ہے۔

ڈاکٹر تاراچرن رستوگی نے البتہ اس موضوع پر کام کر کے Western Influence

in Iqbal کے عنوان سے تحقیقی مقالہ پیش کیا اور پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ انھوں نے اپنے نتائج تحقیق کو حسب ذیل الفاظ میں بیان کیا ہے:

> "Iqbal's genius assimilates some impressions, gets stimulated by some thoughts, acquiesces in some view- points, revolts against some opinions: influence is thus a process that continues making an impact on ones sensibility. His greateness lies in the fact that he drank deep at both the eastern and western sources: the knowledge of the world of his time is clearly reflected in his writings."[146]

اقبال نے علوم شرق و غرب پڑھ لیے لیکن روح میں دردو کرب باقی رہا۔[۱۴۷] ان علوم سے متاثر بھی ہوئے لیکن یہ اثر پذیری ان کے اسلامی وجدان کے منافی نہیں ہے بلکہ اس کی آئینہ دار ہے۔ مغربی مفکّرین کا ذکر کر کے پروفیسر جگن ناتھ آزاد لکھتے ہیں کہ ''ان تمام فلسفیوں کے نظریات سے اقبال جس حد تک متاثر ہوئے وہ آئینے کی طرح روشن ہے اور کلامِ اقبال کے ہر دور میں اس کی جھلک نظر آتی ہے۔[۱۴۸] سوال یہ ہے کہ کیا یہ اثر پذیری اقبال کو اپنے مرکز و محور، اپنے اسلامی وجدان اور اپنے حقیقی سرچشمۂ افکار سے دور کرنے کا سبب بنی ہے؟ علاّمہ اقبال کی فکری اساس کے تعین کے لیے یہ ایک اہم سوال ہے۔ ''اشتراکی جھلک'' کے حوالے سے جگن ناتھ آزاد نے حسب ذیل رائے کا اظہار کیا ہے:

> ''اسلام تو اقبال کا سرچشمۂ افکار ہے اور کسی بھی ناقد کے لیے یہ ممکن نہیں کہ کسی مفکّر کا تعلق اس کے سرچشمہ افکار سے توڑ سکے۔ اس لیے اگر کانٹ ویل سمتھ یا سردار جعفری یا عزیز احمد یا ڈاکٹر تاثیر نے فکرِ اقبال میں اشتراکیت کی جھلک کی طرف اشارہ کر دیا تو اس سے اقبالیات کی بنیاد کے متزلزل ہونے کا اندیشہ لاحق نہیں ہوتا۔''[۱۴۹]

اقبال اور کسی مغربی مفکّر کے ضمن میں الگ سے بھی متعدد مطالعے پیش کیے گئے ہیں۔[۱۵۰] لیکن اقبال اور مغربی فکر پر، ڈاکٹر رستوگی کے مذکورہ مقالے (۱۹۸۷ء) سے پہلے

بشیر احمد ڈار کی کتاب (Iqbal and Post- Kantian Voluntarism) ۱۹۵۶ء میں شائع ہوئی تھی۔ پروفیسر جگن ناتھ آزاد کی کتاب ''اقبال اور مغربی مفکّرین'' ۱۹۷۵ء میں شائع ہوئی۔ پروفیسر وحید الدین کا کتابچہ ''اقبال اور مغربی فکر'' ۱۹۸۱ء میں شائع ہوا۔ اسی سال آل احمد سرور کی مرتّب کردہ کتاب ''اقبال اور مغرب'' منظر عام پر آئی۔ ڈاکٹر عشرت حسن انور کی تصنیف ''اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکّرین'' ۱۹۸۹ء میں شائع ہوئی۔ دوسرے ماہرینِ اقبال نے بھی اس موضوع پر لکھا۔[۱۵۱] وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ یہ حقیقت واضح تر ہوتی گئی کہ اقبال اگرچہ شرق وغرب کے فکر وفلسفہ سے حکمت کے موتی چنتے رہے لیکن ان کا حقیقی سرچشمۂ فکر اسلام ہے۔

ڈاکٹر رستوگی اقبال کے بدترین مخالفوں میں شامل ہیں۔ تحقیقی مقالہ لکھنے کا مقصد فکرِ اقبال میں مغربی اثرات و مآخذ کی نشاندہی کرنا تھا۔ اقبال پر ایسے بعض اثرات جو ماخوذات کا درجہ رکھتے ہیں ان کے اخلاقی، سیاسی اور انسانی تصوّرات سے متصادم نہیں ہیں۔ وہ یا تو اقبال کی اسلامی بصیرت سے ہم آہنگ ہیں اور یا درحقیقت اسلامی فکر ہی کی توسیع ہیں۔ اس نقطۂ نظر سے ڈاکٹر نذیر قیصر کی تصنیف Iqbal and Western Philosophers لائقِ مطالعہ ہے۔ ڈاکٹر موصوف نے فشٹے اور اقبال، شوپنہار اور اقبال، نیٹشے اور اقبال، ولیم جیمز اور اقبال، برگساں اور اقبال، میک ٹیگرٹ اور اقبال کے عنوانات سے الگ الگ ابواب قائم کر کے تفصیلی تقابلی مطالعہ پیش کیا ہے۔ انھوں نے ان تمام فلسفیوں کے ساتھ اقبال کے اختلافات (differences) اور مماثلات (affinities) کے ضمن میں قرآنی آیات، احادیث، مثنوی رومی اور دوسرے اسلامی مآخذ کی نشاندہی کی ہے۔ ان سے مخالفینِ اقبال کے اعتراضات کے علاوہ ان اشکالات کا ازالہ بھی ہوا ہے جن سے خلیفہ عبدالحکیم اور بشیر احمد جیسے ماہرینِ اقبال دوچار رہے ہیں۔

ڈاکٹر رستوگی سمیت اس موضوع پر لکھنے والوں نے اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے کہ اقبال نے مغربی تصوّرات کے خلاف بغاوت بھی کی ہے۔ درحقیقت، بحیثیتِ مجموعی، اقبال طلسمِ علمِ حاضر کا توڑ کرتے ہیں۔ زمانۂ حاضر کے انسان نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار

کیا لیکن زندگی کی شبِ تاریک کو سَحر نہ کر سکا۔ وجہ یہ ہے کہ وہ سرمایۂ یقین سے محروم ہے۔ اقبال کا سرمایۂ یقین ہی ان کا وجدان ہے اور یہ وجدان خانوں میں بٹا ہوا نہیں ہے بلکہ واحد ہے۔ اقبال ہر اس تصوّر اور ہر اس فکری نظام کے مخالف ہیں جو الحاد اور مادّہ پرستی کو فروغ دیتا ہے اور ایقان و اخلاق پر حملہ آور ہوتا ہے۔ اقبال ملوکیت و استعمار کے مخالف اس لیے ہیں کہ ان کے نزدیک: سَروَری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے۔ اقبال سرمایہ داری کے مخالف ہیں اس لیے کہ سرمایہ دار عوام کا استحصال کرتے ہیں جس سے اخوّت، عدل اور مساوات کی اسلامی تعلیمات مجروح ہوتی ہیں۔ اقبال ان اخلاقی اصولوں کے تحت ہی سرمائے کی قوت سے کام لینے کے روادار ہیں۔ اشتراکیت اصولاً مساوات کی علم بردار ہے۔ اقبال اس بنا پر اس کی تحسین کرتے ہیں اور اس تناظر میں حرف قُلِ العَفُو کے بروئے کار آنے کی امید رکھتے ہیں لیکن جب طریقِ کوہکن میں پرویزی حیلے دیکھتے ہیں تو اس سے بیزار ہو جاتے ہیں اور چونکہ اشترایت ایک ملحدانہ نظام ہے اس لیے بحیثیت مجموعی اسے رد کر دیتے ہیں۔ اقبال سرمایہ دارانہ جمہوریت کے پَرخچے اُڑاتے ہیں اور روحانی جمہوریت کے نقیب ہیں۔

وطنی قومیّت جسے مغرب نے دنیا بھر میں پھیلا دیا ہے اقبال کے نزدیک ناقابلِ قبول ہے۔ وہ مسلمانوں کو ایک قوم یا ملّت قرار دیتے ہیں جو رنگ، نسل، وطن پر مبنی نہیں بلکہ مشترکہ اسلامی عقیدے پر استوار ہے۔ قدیم و جدید کی کشمکش اور بنیاد پرستی و آزاد خیالی (Liberalism) کے تناظر میں اقبال کی حمایت و مخالفت کا معیار اسلام ہے۔ ان کا فہمِ اسلام ابلۂ مسجد اور تہذیب کے فرزند دونوں سے مختلف اور بلند ہے۔ وہ عرب ملوکیت کی چھاپ، ازمنۂ وسطٰی کے عجمی تصوّف اور تقدیر پرستی سے مسلمانوں کو نجات دلا کر یقین و ایمان اور اسلامی اقدار کی دولت سے مالا مال کرنا چاہتے ہیں۔ مغربی تہذیب کے اسی حصے کو انھوں نے بنظرِ استحسان دیکھا جو اسلامی اقدار کے مطابق ہے یا ان کی توسیع ہے۔ الحاد اور مادّہ پرستی کے مظاہر کو سخت تنقید کا ہدف بنایا ہے۔ اقبال عقل، علم اور سائنس کی حمایت اسلامی اقدار کے تناظر میں کرتے ہیں اور انھیں انسانی فلاح کا ذریعہ بنانا چاہتے ہیں۔ وہ ایسے علم سے بیزار ہیں جو الحاد کی خدمت گزاری کرتا ہے اور ایسی عقل کا سیاہ تازہ سے قلع قمع کرتے ہیں جو حَرم

کے خلاف بغاوت کر کے خطرے کا باعث بنتی ہے۔ ان کی خرد درسِ حکیمانِ فرنگ سے افزائش پاتی ہے اور عشق اسلامی دنیا کے صاحبانِ نظر کی صحبت سے فروغ حاصل کرتا ہے۔ وہ عشق وخرد کو عین اسلامی نقطۂ نظر کے مطابق بہم آمیز کرتے ہیں اور ''عقلے بہم رساں کہ ادب خوردہ دل است'' کی تلقین کرتے ہیں۔ گب اور سمتھ نے عورت کے بارے میں اقبال کے فکری رویے پر اعتراض کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اقبال عورت کو پاک رکھنا چاہتے ہیں۔ اقبال ہیں کہ اللہ اور رسولؐ کے احکام کے مقابلے میں دانشورانِ مغرب کو کوئی اہمیت وحیثیت نہیں دیتے بلکہ عورت کو پاک رکھنے کی خاطر پردے کی حمایت بھی، اسلامی تعلیم کے مطابق کرتے ہیں۔ مغرب کو عقل پر کامل بھروسا ہے۔ اقبال عقل سے بہت کام لیتے ہیں لیکن اس پر کامل بھروسا نہیں کرتے۔ کامل بھروسا انھیں قرآن پر ہے جو تعقل وتدبر پر بہت زور دیتا ہے لیکن اسلام کی بنیاد ایمان بالغیب پر رکھتا ہے۔ محض عقلی معیار کی وجہ سے اقبال کے نزدیک: ''دانش حاضر حجاب اکبر است۔''[152] وہ کہتے ہیں کہ ''میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیل۔''[153] یہ عذاب اقبال کے تخلیقی وجود کو راستی اور مضبوطی عطا کرتا ہے اور اقبال جس وجدان وایقان کا اظہار واعلان متنوع اسالیب کے ساتھ، بار بار اور مسلسل کرتے ہیں، اس کا خلاصہ یہ مصرع ہے: درشب اندیشہ نور ازلا الٰہ یعنی فکر کی اندھیری رات کو لا الٰہ کا نور روشن کرنا ہے۔[154]

پروفیسر اسلوب احمد انصاری لکھتے ہیں کہ ''اقبال نے بلاشبہ نطشے، برگساں، لائب نیز، وائیٹ ہیڈ اور جیمز وارڈ کے افکار وتاثرات سے بھی اثر قبول کیا ہے لیکن اسی طرح رومی، الجیلی، عراقی اور ابنِ خلدُون بھی ان کی فکر پر گہرے طور پر اثر انداز ہوئے ہیں......اس میں بہت کچھ فیضان قران کی بنیادی تعلیمات کو، ان کی گہرائیوں میں جا کر دیکھنے اور اس سے اثر پذیر ہونے کا بھی ہے۔ لیکن جب اقبال کے ذہن کو انتخابی (ECLECTIC) کہا جاتا ہے، تو اس سے جو تأثر اُبھرتا ہے وہ یہ ہے کہ اقبال نے بظاہر متخالف اور متضاد سرچشموں سے مواد جمع کر کے مختلف اجزا کو ایک لڑی میں پرو دیا ہے، گویا ان کے قلم سے نکلی ہوئی ہر نظم ایک PASTICHE ہے جو اپنے عمل جواز (Authentication) کا اصول اپنے اندر نہیں رکھتی۔ یہ

دعویٰ انتہائی مغالطہ انگیز ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اقبال کا ذہن حتمی طور پر خلاّ قانہ ہے۔ ان کے ہاں جو حیرت انگیز اندرونی وحدت اور کلیت ملتی ہے، وہ اسی ذہن کا ایک بھرپور نقش ہے، اور ان کی شاعری از اوّل تا آخر اسی ذہن اور وجدان کے منزل بہ منزل بڑھنے اور پھیلنے کی داستان ہے۔"[۱۵۵]

پروفیسر انصاری نے اقبال پر انتخابیت کے الزام کی مؤثر تردید کر دی ہے لیکن شرق و غرب کے حکما و صوفیا اور قرآن کی بنیادی تعلیمات کے اثرات کا ساتھ ساتھ ذکر کے ایک ابہام کو باقی رکھا ہے۔ درحقیقت اقبال مشرقی و مغربی تصورات و افکار کو قرآن کی میزان پر پرکھے بغیر قبول نہیں کرتے۔ یوں قرآنِ حکیم ان کی فکری اساس قرار پاتا ہے۔ اسلوب احمد انصاری کا حسب ذیل بیان حقیقت کا آئینہ دار ہے:

> "And one might add that the single, fundamental and perennial source of inspiration for Iqbal as poet and thinker is the Quran and the personality of the holy prophet Mohammad."[156]

یعنی شاعر و مفکّرِ اقبال کے لیے واحد سچا، بنیادی اور سدابہار ماخذ فیضانِ قرآنِ حکیم اور شخصیتِ محمدؐ ہے۔

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ مشمولہ The Sword and the Sceptre۔ مرتبہ رفعت حسن، صفحات ۲۶۱ تا ۲۷۸

۲۔ حوالے کے لیے دیکھیے: اقبال ممدوح عالم مرتبہ، ڈاکٹر سلیم اختر، صفحات ۱۱۶۔۱۱۷

۳ تا ۵۔ The Sword and the Sceptre، صفحات (بالترتیب) ۲۶۳، ۲۷۶، ۲۷۵

۶ تا ۸۔ ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۲۸۳، ۲۸۷، ۳۰۲

۹۔ اقبالیات: مولانا غلام رسول مہر مرتبہ امجد سلیم علوی، صفحات ۵۳۔۵۴، نیز دیکھیے، سفر نامہ اقبال، مرتبہ محمد حمزہ فاروقی، صفحہ ۸۶

۱۰۔ Discourses of Iqbal مرتّبہ شاہد حسین رزّاقی، صفحہ ۲۰۰

۱۱۔۱۲۔ انگریزی ترجمے کے لیے دیکھیے، Introduction to the Thought of Iqbal از مولانا عبدالمجید ڈار، صفحات ۲۷۔۲۸۔۳۵۔ اُردو ترجمے کے لیے دیکھیے اقبال ممدوحِ عالم، صفحات ۱۹۳ تا ۲۰۸۔

۱۳۔۱۴۔ فاسٹر کے بیانات کے لیے دیکھیے: The Sword and the Sceptre صفحہ ۲۸۳ (ii) اقبال ممدوحِ عالم، صفحات ۱۴۶۔۱۴۷

۱۵۔ دیکھیے: بانگِ درا کی نظم ''ارتقا''...... نظم کا ایک اور شعر یہاں درج کیا جاتا ہے جو اقبال کے نقطۂ نظر کو مزید واضح کرتا ہے:

اسی کشاکشِ پیہم سے زندہ ہیں اقوام
یہی ہے رازِ تب و تابِ ملّتِ عربی

۱۶۔ اس ضمن میں اقبال کے یہ اشعار قابلِ توجہ ہیں:

پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصارِ دیں میں ہو
ملک و دولت ہے فقط حفظ حرم کا اک ثمر (خضرراہ-بانگِ درا)

کافر ہے تو شمشیر پہ کرتا ہے بھروسا
مومن ہے تو بے تیغ بھی لڑتا ہے سپاہی! (بالِ جبریل، صفحہ ۵۵)

۱۷۔۱۸۔ دیکھیے: (۱) In Defence of the Self، (۲) An Exposition of the Self مشمولہ Discourses of Iqbal۔

۱۹۔ اشتراکیت - ضربِ کلیم

۲۰۔۲۱۔ دیکھیے، نیٹشا - پیامِ مشرق، مقامِ حکیم المانوی نطشہ - جاوید نامہ

۲۲۔ بالِ جبریل، صفحہ ۸۲

۲۳۔ ''ضربِ کلیم'' میں نظم بعنوان ''حکیم نطشہ'' کا یہ شعر لائق توجہ ہے:

حریفِ نکتۂ توحید ہو سکا نہ حکیم
نگاہ چاہیے اسرارِ لا الٰہ کے لیے

۲۴۔ دیکھیے، اقبال ممدوحِ عالم، صفحات ۹۲۔۹۳

۲۵۔ اصل متن کے لیے دیکھیے: The Sword and the Sceptre۔ ۲۹۱

۲۶۔ Whither Islam?۔ صفحہ ۲۰۴

۲۷۔ Mohammedanism۔ صفحہ ۱۸۵

۲۸۔ Modern Trends in Islam۔ صفحہ ۸۴

۲۹۔ Modern Islam in India۔ لندن ایڈیشن، صفحہ ۱۳۴

۳۰۔ نقشِ فرنگ (پیام)- پیامِ مشرق

۳۱۔ Cabriel,s Wing صفحات ۳۲۵۔۳۲۶، ترجمہ ڈاکٹر محمد ریاض کا اختیار کیا گیا ہے۔ (شہپر جبریل، صفحہ ۳۹۹)

۳۲۔ اقبال اور مغربی مفکّرین، صفحہ ۹۰

۳۳۔ دیکھیے: (i) عرفانِ اقبال، صفحہ ۹۴ (ii) اقبال اور مغربی مفکّرین، صفحہ ۹۰

۳۴۔ جدید سماجیات سے اقبال کو کم واقف قرار دینے کا سمتھ کا مقصد یہ ظاہر کرنا ہے کہ اقبال نے اشتراکیت پر جو تنقید کی اس کا باعث یہ ادھوری آ گاہی تھی۔ ایسی بات نہیں ہے۔ اقبال کی نظر قدیم و جدید سماجیات پر گہری تھی۔ ان کا پسندیدہ معاشرہ وہ ہے جو اسلامی اصولوں پر استوار ہو نہ کہ اشتراکی اصولوں پر۔ (تفصیل کے لیے بشیر احمد ڈار کی کتاب A study of Iqbal's Philosophy کا وہ حصّہ دیکھیے جس کا عنوان ہے: Conception of Society۔ پروفیسر جگن ناتھ کا سمتھ پر یہ تبصرہ بھی لائقِ توجہ ہے:

> ''سمتھ یہ بات بھول جاتے ہیں کہ اقبال کے سامنے مسلمانوں کی بہبود کا ایک اپنا تصوّر تھا۔ پہلے تو اقبال کو کھینچ تان کر سوشلسٹ ثابت کرنا اور پھر ان کے سوشلزم پر اعتراض کرنا اور یہ کہنا کہ وہ سوشلزم کے بارے میں یہ نہیں جانتے تھے، ایک مہمل قسم کی تنقید ہے۔ سمتھ اس حقیقت کو تسلیم کیوں نہیں کرتے کہ صحیح یا غلط، اقبال مسلمانوں کے مسائل کا علاج سوشلزم کو نہیں بلکہ اسلام کو سمجھتے تھے اور اسلام بھی وہ نہیں جو مولانا ابوالکلام آزاد نے پیش کیا بلکہ وہ جو خود اقبال نے پیش کیا''...... (اقبال اور مغربی مفکّرین، صفحہ ۹۱)

۳۵۔ کلامِ اقبال میں، مغربی مفکّرین میں سے، نیٹشے کے علاوہ سب سے زیادہ ذکر ہیگل اور برگساں کا ہے۔ ''ضربِ کلیم'' کی نظم ''ایک فلسفہ زدہ سیّد زادے کے نام'' میں دونوں کے ضمن میں نیز (مغربی) فلسفے کے بارے میں اقبال کی رائے کا واضح اظہار ہوا ہے:

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا — زُنّاریِ برگساں نہ ہوتا
ہیگل کا صدف گہر سے خالی — ہے اس کا طلسم سب خیالی!
انجام خرد ہے بے حضوری — ہے فلسفۂ زندگی سے دوری!

۳۶۔ دانشورِ اقبال، صفحہ ۹۳

۳۷۔ اس قوّت آفرینی کا اندازہ کرنے کے لیے، مثلاً، ''ضربِ کلیم'' کی نظم بعنوان ''لَا اِلٰہ اِلَّا اللّٰہ'' ملاحظہ کیجیے۔

۳۸۔ دیکھیے انگریزی خطبات، شیخ سعید ایڈیشن، صفحہ ۶

۳۹۔ نقشِ فرنگ (پیام)- پیامِ مشرق

۴۰۔ اقبال ممدوحِ عالم، صفحہ ۱۸۸

۴۱۔ دیکھیے، سیّد عبدالواحد کا مضمون Iqbal and His Critics۔ مشمولہ ''اقبال ریویو''، اپریل ۱۹۶۴ء، صفحہ ۱۱۔ ''اقبالیات'' کے شمارہ برائے جنوری جولائی ۱۹۹۸ء میں ڈاکٹر این مری شمل کو پہلا بین الاقوامی اقبال ایوارڈ دینے کی تقریب کی روداد شائع ہوئی۔ اسے پڑھ کر لندن سے حمید اللہ خان نے ایک مراسلہ جاری کیا جس میں وہ لکھتے ہیں کہ ''این مری شمل وہ مستشرق ہیں جنھوں نے اپنے باضابطہ منصوبہ اور مقصد کے تحت پہلے تو علاّمہ اقبال کی غیر معمولی مدح وستائش کی اور اس کے بعد علاّمہ پر ہرزہ سرائی کی یعنی علاّمہ پر باطل الزامات لگائے اور علاّمہ کے علم و منزلت کی تحقیر کی''......(یہ مراسلہ راقم کے نام بھی آیا ہے) اس کے بعد حمید اللہ خان نے وہی اعتراضات دُہرائے ہیں جن کا اندراج سیّد عبدالواحد نے کیا ہے۔ (سیّد عبدالواحد نے ایک اقتباس کتاب کے صفحہ ۳۸۵ سے نقل کیا ہے اور غلطی سے صفحہ ۵۸۵ لکھ دیا ہے۔ حمید اللہ خان نے بھی اس غلطی کو دُہرایا ہے۔)

۴۲۔ دیکھیے، مقالاتِ حکیم، جلد دوم، صفحات ۲۴۳ تا ۲۶۵۔ خلیفہ عبدالحکیم کے برگساں سے متعلق الزام کا جائزہ آگے لیا گیا ہے۔

۴۳۔ Gabriel's Wing۔ صفحہ ۳۲۳

۴۴۔ خلیفہ عبدالحکیم نے خود لکھا ہے کہ ''قرآن کریم نے بھی ہیئت اشتری کی طرف توجہ دلائی ہے۔ فَـانـظُـرْ اِلَـی الاِبِـلِ کَیفَ خُـلِقَت (دیکھو اونٹ کی طرف کہ وہ کس طرح بنایا گیا ہے) اسلامی تہذیب و تخیل میں اونٹ علامتِ ملّی کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے۔'' (مقالات حکیم، صفحات ۲۶۳۔۲۶۴) اس سے قطع نظر اصل اہمیت ان مطالب کی ہے جو اس حوالے سے بیان ہوئے ہیں۔

۴۵۔۴۶۔ اسرارِ خودی، صفحات ۴۵، ۵۱

۴۷۔ دیکھیے: (i) Gabriel's Wing۔ صفحہ ۳۲۴ (ii) Stray Reflections۔ صفحہ ۵۴ (iii) شذراتِ فکرِ اقبال، صفحہ ۹۵۔

۴۸۔ شہپرِ جبریل (ترجمہ از ڈاکٹر محمد ریاض) صفحات ۳۹۵ تا ۴۰۰)

۴۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، Gabriel's Wing۔ صفحہ ۳۲۸

۵۰۔ قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، صفحہ ۲۳۴۔ ڈاکٹر موصوف مزید لکھتے ہیں کہ ''اقبال کے فلسفہ پر غور کرنے والے جو اس کے فکر کا ماخذ مغربی افکار کو قرار دیتے ہیں، یہ نہیں سمجھتے کہ فلسفیانہ فکر کی تدوین و تشکیل کے لیے ہمیشہ کوئی نہ کوئی ذہنی بوجھ ہی محرک ہوتا ہے جس کو رفع کرنے کے لیے غور کیا جاتا ہے۔ اقبال کے لیے محرک فکر ان سب فلاسفہ کے محرک افکار سے جدا

ہے جن کے افکار کو اقبال کے فکر کا مبداء اور ماخذ تصوّر کیا جاتا ہے۔ اقبال کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ کس طرح مسلمانوں کا احیا ہو اور وہ اس انحطاط سے کیسے نکلیں جس میں وہ مبتلا ہیں۔

۵۱۔۵۲۔ Poems from Iqbal ۔ دیباچہ، صفحات xv، xvii

۵۳۔ Studies in Iqbal's Thought and Art مرتبہ ایم سعید شیخ، صفحات ۱۰۔۱۱

۵۴۔۵۵۔(i) Gabriel's Wing ۔ صفحات ۲۲۱۔۲۲۲ (ii) اقبالیات: سیّد ابوالاعلیٰ مودودی مرتبہ سمیع اللہ وخالد ہمایوں، صفحہ ۲۰

شمل نے جس شعر کا انگریزی ترجمہ درج کیا ہے وہ یہ ہے: گوہر دریائے قرآں سفتہ ام/ شرحِ رمزِ صبغتہ اللہ گفتہ ام (مثنوی مسافر، صفحہ ۴۴) اسی صفحے پر یہ شعر بھی توجہ طلب ہے: دارم اندر سینہ نورِ لا الٰہ/ در شرابِ من سرورِ لا الٰہ۔

ان دو اشعار کا ترجمہ:

میں نے قرآنِ پاک کے سمندر سے موتی نکال کر انھیں (اپنے کلام میں) پرو دیا ہے۔ میں نے اللہ تعالیٰ کے رنگ کے راز کی شرح بیان کی ہے۔

میں اپنے سینے میں لا الٰہ کا نور رکھتا ہوں میری شاعری کی شراب میں لا الٰہ کا سرور ہے۔

۵۶۔ اقبالیات کی مختلف جہتیں، مرتبہ یونس جاوید، صفحہ ۱۴۹............حفیظ ہوشیار پوری نے ان لوگوں کے جو مغربی فلسفے سے آشنا نہیں منظومات کا ایک سلسلہ شروع کیا۔ ہر نظم میں کسی خاص موضوع سے متعلق علاّمہ اقبال اور ایک مغربی فلسفی کا نظریہ مکالے کی شکل میں پیش کیا۔ چنانچہ۔ حفیظ ہوشیار پوری نے کل تین نظمیں لکھیں۔ ایک کا موضوع خدا تھا جس میں ذات مطلق کے متعلق نیٹشے اور اقبال کا مطالعہ تھا۔ باقی دو نظموں، عزمِ للحیات اور عزمِ لِلقُوّہ، میں علیٰ الترتیب شوپنہار و اقبال اور نیٹشے و اقبال کے مکالمے تھے......ظاہر ہے کہ یہ مشکل کام تھا اور جب حفیظ ہوشیار پوری نے یہ نظمیں، اجازت طلب کرنے کی خاطر، اقبال کو ارسال کیں تو اس خیال کو سراہنے کے باوجود اقبال نے بیان کی مشکل اور بہت غور وفکر کی ضرورت کی طرف توجہ دلائی۔ (اقبال کے خط کے لیے دیکھیے: اقبالیات کی مختلف جہتیں، صفحہ ۱۵۰/ کلیات مکاتیب اقبال جلد چہارم، صفحات ۴۰۴۔۴۰۵)

۵۷۔ اقبالیات کا مطالعہ، پروفیسر سیّد وقار عظیم مرتب ڈاکٹر سیّد معین الرحمٰن۔ صفحہ ۲۳۵۔

۵۸۔ وقار عظیم لکھتے ہیں کہ ''اقبال کے کلام کے متعلق جو غلط تصوّرات عام ہو گئے تھے وہ سمٹ سمٹ کر کوئی مرکزی شکل اختیار کرتے جاتے ہیں۔ ''رومی، نطشے اور اقبال'' اس طرح کے مضامین میں ایک وقیع حیثیت رکھتا ہے جو بھٹکے ہوؤں کو راہ پر لگانے میں شمع ہدایت کا کام

دے سکتا ہے''...... یہ ''شمع ہدایت'' گمراہیوں کا سبب بنی۔ ڈاکٹر محمد صادق نے اپنی کتاب (A History of Urdu Literature) میں ڈاکٹر خلیفہ کے حوالے سے فشٹے، نیٹشے اور برگساں کو فکرِ اقبال کی اساس قرار دیا ہے۔ (صفحات ۴۵۴۔۴۵۵)

عزیز احمد نے لکھا ہے کہ ''اسرارِ خودی کے دور میں اقبال پر نیٹشے کے کچھ اور اثرات ایسے ہیں جن کو ''ماخوذات'' کہا جا سکتا ہے لیکن یہ اثرات کسی طرح اقبالؒ کے معیارِ خیر یا ان کے سیاسی اور انسانی تصوّرات سے متصادم نہیں ہیں۔ ان ماخوذات کی تفصیل خلیفہ عبدالحکیم صاحب نے اپنے مضمون ''رومی، نطشے اور اقبال'' میں بڑی اچھی طرح بیان کی ہے''......(اقبال: نئی تشکیل، صفحہ ۲۱۳) وقار عظیم اور عزیز احمد کی تحسین اپنی جگہ لیکن ان مبینہ ماخوذات کی نشاندہی جس طرح ہوئی اس سے غلط فہمیوں کو فروغ حاصل ہوا۔

۵۹۔ اقبالیات کے نقوش، مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر، صفحہ ۴۳

۵۰۔ مسائل اقبال، صفحہ ۱۴۳

۶۱۔ اقبال کا فلسفۂ خودی، ڈاکٹر آصف جاہ کاروانی، ۱۹۴

۶۲۔ Iqbal in Final Countdown......صفحات ۱۵۔۱۶...... مذکورہ نظم ''ضرب کلیم'' میں ہے جس پر رستوگی کے تبصرے کو ''فضول شے'' (trash) سے زیادہ اہمیت نہیں دی جا سکتی۔ اقبال نے نیٹشے کی تنقیص بھی کی ہے اور تحسین بھی۔ اقبال کی یہ قدر پیمائی متوازن ہے۔

۶۳۔۶۴۔ (i) مقالاتِ حکیم، جلد دوم، صفحہ ۲۶۰ (ii) اقبال کا علمِ کلام، صفحہ ۱۷۲

۶۵۔۶۶۔ (i) فکرِ اقبال، صفحہ ۴۷۸ (ii) اقبال کا علمِ کلام، صفحہ ۱۷۶

۶۷۔ Iqbal: The poet and His Message، صفحہ ۷۶، ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۰ء تک اقبال کی صرف دو مثنویاں، اسرارِ خودی اور رموزِ بیخودی، شائع ہوئیں۔ میاں محمد شریف کی تحریر کو سمجھنے میں سنہا نے غلطی کی ہے۔ ''اقبال کے تصوّرِ باری تعالےٰ'' کے لیے دیکھیے: ''مقالاتِ شریف''

۶۸۔۶۹۔ ''افکار''............کراچی، نومبر ۱۹۷۸ء، صفحہ ۲۰ نیز دیکھیے ''نقوش'' لاہور، اکتوبر نومبر ۱۹۵۳ء، صفحہ ۲۴۱

۷۰۔ یادوں کی برات، صفحہ ۴۹۰

۷۱۔ بحوالہ میزانِ اقبال، مرزا محمد منور، صفحہ ۱۴۸

۷۲۔ نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں، مرتبہ تحسین فراقی، صفحہ ۲۳۵

۷۳۔ ترقی پسند ادب، صفحات ۱۱۴، ۱۱۳

۷۴۔ پاکستانی کلچر، صفحات ۱۷۷۔۱۷۸

۷۵۔ اقبال کا علمِ کلام، صفحات، ۹۹۔۱۰۰، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۷۲، ۱۷۳

۷۶۔ اقبال ہمارے عظیم شاعر، صفحات ۲۴ تا ۲۹

۷۷۔ بحوالہ ''ہندوستان میں اقبالیات''، جگن ناتھ آزاد، صفحہ ۶۱

۷۸۔ اسلام اور مغرب کے چیلنج......ترجمہ تحسین فراقی، محمد سہیل عمر مشمولہ مجلّہ ''روایت''......۱۹۸۵ء حسین نصر کی یہ تحریر نا انصافی پر مبنی ہے......''معذرت خواہانہ انداز''......''مہلک غلطی'' ......''چاروں شانے چت ہونا'' بے بنیاد اور لایعنی باتیں ہیں۔ خطبات میں اقبال نے ڈارون کے نظریۂ ارتقا کو، جدید دنیا کے لیے مایوسی اور پریشانی و اضطراب کا باعث قرار دیا ہے اور رومی کے نظریہ ارتقا کی، ان کے اشعار درج کر کے، حمایت کی ہے۔ (دیکھیے، شیخ سعید ایڈیشن، صفحہ ۹۷

انسان کامل کے اسلامی تصوّر اور نیٹشے کے تصوّرِ فوق البشر میں تضاد کی نشاندہی خود اقبال نے وضاحت و جامعیت کے ساتھ کی ہے۔

۷۹۔ ڈاکٹر سیّد عبداللہ کی وقتی غلط فہمی کا ذکر گزشتہ اوراق میں ہو چکا ہے۔ اسلوب احمد انصاری نے لکھا ہے کہ ''اقبال نے اپنا تصوّرِ خودی نشٹے کے زیرِ اثر مرتّب کیا''......(دیباچہ Iqbal: Essays and studies......صفحہ xix) یہ جملہ اسی غلط فہمی کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے جو خلیفہ عبدالحکیم نے پھیلائی۔ جبکہ اسی صفحے پر غیر مبہم انداز میں اسلوب احمد انصاری لکھتے ہیں کہ ''بحیثیت شاعر اور مفکّرِ اقبال کے فیضان کا واحد، بنیادی اور سدا بہار ماخذ قرآنِ حکیم اور پیغمبر اسلام حضرت محمدؐ کی شخصیت ہے''......خلیفہ عبدالحکیم کے حوالے سے ڈاکٹر محمد صادق نے نیٹشے کے اقبال پر اثر کو سب سے زیادہ نفوذ کرنے والا بتایا ہے۔ (A history of Urdu literature. P 454)

۸۰۔۸۱۔ ''اقبال کے بعض ملفوظات''- از یوسف سلیم چشتی مشمولہ ''منتخب مقالات/ اقبال ریویو'' مرتّبہ ڈاکٹر وحید قریشی، صفحہ ۴۱۷

۸۲۔ ارتقا - بانگِ درا

۸۳۔ ان آیات کے ترجمے کے لیے دیکھیے تفہیم القران، جلد پنجم، صفحات ۴۱۲ تا ۴۱۵

۸۴۔ دیکھیے، تفہیم القرآن، جلد چہارم، صفحات ۱۳۵ تا ۱۳۷

۸۵۔۸۶۔ دیکھیے: Discourses of Iqbal......صفحات ۱۹۷۔ ۱۹۸، ۱۸۴

۸۷۔۸۸۔ اقبال کا علمِ کلام، صفحات ۱۷۲۔ ۱۷۶

''اقبال کا تصوّرِ ذاتِ باری'' کے زیرِ عنوان جلالپوری نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ اقبال خدا کو سریانی (Immanentist) مانتے ہیں یعنی خدا کائنات میں جاری و ساری ہے اور یہ خدا کے ماورائی (Transcendentalist) تصوّر کے منافی ہے۔ قرآن اور اقبال دونوں کے نزدیک خدا ماورا بھی ہے اور محیطِ کل (Immanent) بھی۔ اقبال Immanent کو محیطِ کل

کے معنوں ہی میں لیتے ہیں۔ خدا کو کائنات میں جاری وساری ماننے کے اقبال روادار نہیں ہیں کہ اس سے کائنات خدائی مرتبہ حاصل کر لیتی ہے اور یہ وحدت الوجود ہے۔''

۸۹۔ فلسفۂ اقبال، مرتبہ بزمِ اقبال، صفحہ ۱۰۴...... مولانا رومی سے قطع نظر ابن خلدون کا تخلیقی وارتقائی تصوّرِ زمان قابلِ توجہ ہے۔ اقبال لکھتے ہیں کہ ''حقیقتِ زمان کا ایک گہرا شعور اور زمانے میں زندگی کی مسلسل حرکت پذیری کا تصوّر...... حیات وزمان کا یہی تصوّر ہے جو ابنِ خلدون کے نظریۂ تاریخ کی دلچسپی کا مخصوص نقطہ ہے...... کہ تاریخ نام ہے تسلسل، اجتماعی حرکت پذیری اور زمانے میں حقیقی اور ناگزیر ارتقائیت کا''...... (تشکیلِ دینی پر تجدیدِ نظر، صفحات ۱۵۰۔۱۵۱) اصل متن کے لیے دیکھیے، انگریزی خطبات، سعید شیخ ایڈیشن، صفحہ ۱۱۲

۹۰۔ علی عباس جلالپوری لکھتے ہیں کہ ''اسرارِ خودی میں 'الوقت سیف' کے تحت جو امام شافعی کا قول ہے، اقبال برگساں کا نظریۂ زمان پیش کرتے ہیں۔'' اس کے بعد ''اسرارِ خودی'' کے انیس شعر اور ''جاوید نامہ'' کے دس اشعار (اس تبصرے کے ساتھ کہ زروان کی زبان سے اقبال برگساں کا نظریۂ زمان پیش کرتے ہیں) نقل کر کے جلالپوری لکھتے ہیں ''جہاں تک امام شافعی کے قول کا تعلق ہے اس کے معنی صریحاً ایسے وقت کے ہیں جو بقول غالب قاطعِ اعمار ہے۔ صنمیات کی بعض تصاویر میں وقت کو ایک بڈھے کی شکل میں دکھایا گیا ہے جس کے کندھے پر درانتی رکھی ہے۔ اسی طرح سے وہ لوگوں کا رشتۂ عمر قطع کرتا ہے۔ اس قول سے کہ 'وقت تلوار ہے' برگساں کے تخلیقی زمان کے تصوّر کو اخذ کرنا تاویلِ بے جا ہے''...... اپنے اس مؤقف کی تائید میں خلیفہ عبدالحکیم کے مضمون ''رومی نیٹشے اور اقبال'' کا ایک طویل اقتباس نقل کیا ہے جو حسبِ ذیل ہے:

> زمان کی ماہیت اور زندگی کی تغیر پذیری کے متعلق جو خیالات نظم ہوئے ہیں، وہ برگساں سے ماخوذ ہیں۔ ''اسرارِ خودی'' کے بعد بھی اقبال برگساں کے زیرِ اثر رہے۔ افسوس کا مقام ہے کہ اقبال نے ''اسرارِ خودی'' میں کہیں برگساں کا نام تک نہیں لیا اور اس کا فلسفۂ حیات ایک قول کے ماتحت بیان کر دیا ہے۔ امام شافعی کے الفاظ میں کوئی فلسفہ مخفی نہیں تھا۔ وہ شاید اس فلسفے کو سمجھنے سے قاصر رہتے جو اقبال نے برگساں سے اخذ کر کے ان سے منسوب کر دیا ہے۔ امام شافعی کا تقشّف اور راست روی اس قسم کے فلسفے کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھتی تھی۔ برگساں کا فلسفۂ زمان وحدانیت سے زیادہ الحاد کے قرین ہے۔ برگساں ابدیت کو ہی حقیقت قرار دیتا ہے اور ابدیت کو زمان کا مترادف قرار دے کر بڑی دقت نگاہ سے تصوّرِ زمان کی تصریح کرتا ہے جس کا ماحصل یہ ہے:
> زمان مکان سے بالکل مختلف ہے اگرچہ ذہن زمان کو بھی مکان پر ہی قیاس کرتا ہے۔ زمان ایک ایسی تخلیقی قوت ہے جس میں مکان کا کوئی وجود ہی نہیں ہوسکتا اور جس کی

ماہیت میں تغیر اور ارتقا موجود ہے۔ زمان سے الگ کسی چیز کا وجود نہیں ہے۔ اپنے نظریے کو حدیث نبویؐ لاتسبوا الدّھر پر مبنی قرار دے کر اقبال نے برگساں کے الحاد اور اسلام کی وحدانیت میں مفاہمت کی کوشش کی ہے۔

جلا لپوری نے مزید لکھا ہے کہ ''شافعی کے مقولے کی طرح احادیث ''لاتسبُّوا الدھر''اور ''لی مع اللہ وقت'' سے بھی برگساں کا نظریۂ زمان متبادر نہیں ہوتا''......(اقبال کا علمِ کلام، صفحات ۱۷۷تا۱۸۰)

پہلے یہ دعویٰ کرنا کہ اقبال کا تصوّرِ زمان برگساں سے ماخوذ ہے اور پھر یہ رڈّا جمانا کہ برگساں کا تصوّرِ زمان امام شافعی کے مقولے اور احادیثِ رسولؐ سے متبادر نہیں ہوتا، ستم ظریفی ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم کے طویل اقتباس اور ان کے ''اسرارِ خودی'' سے نقل کردہ نو اشعار میں مطابقت برائے نام ہے۔ (موازنے کے لیے دیکھیے: مقالاتِ حکیم، جلد دوم، صفحات ۲۶۵۔۲۶۶) اور ان میں کوئی ایسا شعر نہیں جس سے الحاد کی نشاندہی کی جا سکتی ہو۔ ان اشعار کا ترجمہ حسب ذیل ہے جو میاں عبدالرشید کے ترجمۂ اسرارِ خودی (صفحات ۱۶۹۔۱۷۰) سے نقل کیا گیا ہے:

''اے دوش و فردا کے اسیر اپنے دل کے اندر دیکھ وہاں ایک اور جہان موجود ہے۔ تو نے وقت کو (ان گنت نقطوں سے بنا ہوا) خط سمجھ کر اپنی مٹی کے اندر تاریکی کا بیج بویا ہے۔ پھر تیرے فکر نے زمانے کی طوالت کو رات اور دن کے پیمانے سے ناپا ہے۔ تو نے رات اور دن کے دھاگے کو زنّار دوش بنا لیا ہے اور بتوں کی مانند باطل فروش بن گیا ہے۔ تو وقت کی اصلیت سے آگاہ نہیں، اس لیے تجھے حیاتِ جاوداں کی آگہی بھی حاصل نہیں۔ واقعات وقت سے وابستہ نہیں۔ وقت ہمیشہ رہنے والا ہے اور سورج ہمیشہ رہنے والا نہیں۔

ان نو اشعار کے درمیان تین اشعار اور بھی ہیں جنھیں جلا لپوری نے اپنے اقتباس میں شامل نہیں کیا اور وہ یہ ہیں:

کیمیا بودی و مشتِ گِل شدی ‌ ‌ ‌ سرّ حق زائیدی و باطل شدی
مسلمی؟ آزاد ایں زنّار باش ‌ ‌ ‌ شمع بزمِ ملّتِ احرار باش
تا کجا از روز و شب باشی اسیر ‌ ‌ ‌ رمزِ وقت از لی مع اللہ یاد گیر

(اسرار و رموز، صفحہ ۸۱)

یعنی ''تو کیمیا تھا مگر مٹھی بھر خاک ہو گیا۔ تو سرِّ حق پیدا ہوا تھا مگر باطل بن گیا۔ (سرِّ حق سے اللہ تعالیٰ کی روح میں سے پھونکی ہوئی روح کی طرف اشارہ ہے) تو مسلم ہے اس

زنار سے آزاد ہو۔ملّتِ احرار کی بزم کی شمع بن۔تو کب تک روز وشب کا غلام رہے گا۔ تو وقت کے راز کو حضورِ اکرمؐ کے اس ارشاد سے (کہ مجھے اللہ تعالیٰ کے ہاں ایسا وقت میسر ہے جو کسی نبی مرسل یا فرشتۂ مقرب کو حاصل نہیں) سمجھنے کی کوشش کر۔''

اس مضمون کو: اسی روز وشب میں الجھ کر نہ رہ جا/ کہ تیرے زمان ومکاں اور بھی ہیں۔ (بالِ جبریل،صفحہ ۹۰) کی صورت میں بھی بیان کیا ہے۔اقبال نے تصوّرِ زمان کو مسلم بیداری کا ذریعہ بنایا ہے اور برگساں سے استفادے کو روا رکھا ہے۔متعدد مقامات پر، برگساں سمیت،مغربی مفکّرین کی اقبال نے کھلے دل سے تحسین بھی کی ہے۔خلیفہ عبدالحکیم کے نقل کردہ اسرارِ خودی کے اشعار برگساں کے زیرِ اثر لکھے گئے ہیں لیکن ان میں الحاد نہیں ہے اور نہ ان اشعار تک اقبال کے تصوّرِ زمان کو محدود کیا جا سکتا ہے۔خلیفہ عبدالحکیم کے اوپر درج شدہ اقتباس کے فوراً بعد ہمیں ''اسرارِ خودی'' کا یہ شعر نظر آتا ہے: زندگی از دہر و دہر از زندگی است/ لاتسبُّو االدّہر فرمان نبیؐ است۔ معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر خلیفہ نے اسی شعر کے پیشِ نظر لکھا ہے کہ اقبال نے برگساں کے الحاد اور اسلامی توحید میں مفاہمت کی کوشش کی ہے۔حدیث نبویؐ کی تاویلِ اقبال پر اعتراضات کا جائزہ کتابِ پنجم میں ''تصوّرِ زمان'' کے زیرِ عنوان لیا گیا ہے۔اس مقام پر یہ وضاحت مقصود ہے کہ اقبال پر ڈاکٹر خلیفہ کا الحاد اور توحید کو ہم رنگ بنانے کا الزام غلط ہے۔اس غلط فہمی کی وجہ اقبال کے باقی کلام کو نظر انداز کرنا ہے۔اقبال کا شعر: خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زنّاری/ نہ ہے زماں نہ مکاں لَا اِلٰہ اِلَّا اللّٰہ۔ برگساں کے الحاد کا توڑ ہے۔اس شعر میں بھی توحید ہی کا اثبات ہے:

ہم بندِ شب و روز میں جکڑے ہوئے بندے
تو خالقِ اعصار و نگارندۂ آنات

(لَا اِلٰہ اِلَّا اللّٰہ۔ضربِ کلیم،لینن خُدا کے حضور میں-بالِ جبریل)

جلالپوری نے لکھا ہے کہ جاوید نامے میں زروان کی زبان سے اقبال نے برگساں کا نظریۂ زمان پیش کیا ہے۔اس ضمن میں جلالپوری نے دو نِکات نظر انداز کیے ہیں۔ ایک یہ کہ ''زروان'' اقبال کی صراحت کے مطابق ''روح زمان و مکان'' ہے۔گویا اقبال یہاں آئین سٹائین کے نظریۂ مکان۔زمان کی تائید کرتے ہیں جبکہ برگساں کے نزدیک بقول خلیفہ عبدالحکیم مکان کا کوئی وجود ہی نہیں۔دوسرا نکتہ یہ ہے کہ اقبال یہاں بھی زمان کا غایتی نقطۂ نظر پیش کر کے برگساں سے ممتاز ہو جاتے ہیں۔اقبال کا یہ شعر غایتی تصوّر کا آئینہ دار ہے:

لی مع اللہ ہر کرا در دل نشست
آں جواں مردے طلسمِ من شکست

خلیفہ عبدالحکیم کے نزدیک امام شافعی اپنے تدیّن اور راست فکری کے باعث ابدیت کو سمجھنے کی استعداد سے محروم تھے جبکہ ابدیت کو وہی صاحبانِ علم بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں جو آخرت کے قائل ہیں۔ عام مسلمان بھی اس جہان کو عارضی اور اگلے جہان کو دائمی وابدی تصوّر کرتا ہے۔ جلالپوری کے خیال میں شافعی کے نزدیک وقت قاطعِ اعمار ہے اور (متدّین و راست فکر) شافعی نے یہ تصوّر علمِ اصنام سے اخذ کیا ہے۔ بڑے میاں سو بڑے میاں چھوٹے میاں سبحان اللہ۔ یہ سب غیر ذمہ دارانہ باتیں ہیں۔

ڈاکٹر یوسف حسین خان نے ''روحِ اقبال'' میں لکھا ہے کہ ''معلوم ہوتا ہے امام شافعیؒ کو زمانے کی حقیقت اور انسانی زندگی میں اس کی تاثیر اور اہمیت کا شدید احساس تھا۔'' ذیل میں ''مسجدِ قرطبہ'' کے ابتدائی اشعار نقل کیے جاتے ہیں جن میں اقبال استفادۂ برگساں کی حد سے آگے بڑھ کر وقت کے غایتی تصوّر کو، معجزۂ فکر و فن کی شکل میں بیان کرتے ہیں۔ یہ اشعار ''الوقت سیف'' سمیت اسلامی بصیرت کے آئینہ دار ہیں۔ خلیفہ عبدالحکیم اور علی عباس جلالپوری نے ان سے صرفِ نظر کیا ہے۔ اقبال کا ارشاد ہے:

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات
سلسلۂ روز و شب، اصلِ حیات و ممات
سلسلۂ روز و شب، تارِ حریرِ دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صِفات
سلسلۂ روز و شب، سازِ ازل کی فغاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیروبمِ ممکنات
تجھ کو پرکھتا ہے یہ، مجھ کو پرکھتا ہے یہ
سلسلۂ روز و شب صیرفیِ کائنات
تو ہو اگر کم عیار، میں ہوں اگر کم عیار
موت ہے تیری برات، موت ہے میری برات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو، جس میں نہ دن ہے رات!

۹۱۔ اقبال اور مغربی مفکّرین، صفحہ ۲۱۰
۹۲۔ اقبال۔ بعض تنقیدی تسامحات، مشمولہ ''نقد و نظر''، جلد، شمارہ ۱، ۱۹۷۹ء، صفحہ ۳۰

۹۳۔ اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکّرین، صفحات ۲۵۔۲۶

۹۴۔ فلسفۂ اقبال، مرتّبہ بزمِ اقبال، صفحہ ۱۰۳

۹۵ تا ۹۸۔ اقبال کا علم کلام، صفحات (بالترتیب) ۱۲۱، ۱۱۷، ۱۴۷، ۹۸

علی عباس جلالپوری کا معاملہ ''علم را برتن زنی مارے بود'' کا سا ہے۔ موصوف نے ہر اس ستون کو گرانے کی کوشش کی ہے جس سے ملّت اسلامیہ کا استحکام وابستہ ہے۔ رومی، غزالی اور اقبال کی مخالفت اسی ضمن میں ہے۔

۹۹۔ بڑھے جا یہ کوہ گراں توڑ کر، طلسم زمان و مکاں توڑ کر! (ساقی نامہ: بالِ جبریل)

۱۰۰۔ دیکھیے ''بانگ درا'' کی نظم ''ارتقا''......دو اشعار حسب ذیل ہیں:

مقام بست و شکست و فشار و سوز و کشید　　　میانِ قطرۂ نیسان و آتش عنبی!

اسی کشاکش پیہم سے زندہ ہیں اقوام　　　یہی ہے راز تب و تابِ ملّتِ عربی

۱۰۱۔ پورا شعر یوں ہے: خیز و نقشِ عالمِ دیگر بنہ/ عشق را با زیرکی آمیز دہ (شرق و غرب۔ جاوید نامہ)

۱۰۲۔ فلسفۂ عجم، مترجمہ: میر حسن الدین، صفحہ ۱۰۳

۱۰۳۔ دیکھیے: A History of Urdu Literature، صفحہ ۴۵۴

۱۰۴۔ جلالپوری کے خیال میں ''اقبال۔ برگساں، لائڈ مارگن اور جیمز وارڈ وغیرہ کی خوشہ چینی کا اعتراف کرنا مشرقی علوم و معارف کے لیے سُبکی کا باعث سمجھتے تھے اس لیے ان نظریات کو رومی سے منسوب کر کے انھیں پیر و مرشد کا اجتہاد قرار دیا ہے۔'' علمی دنیا میں چراغ سے چراغ جلتا ہے۔ اقبال نے مغربی دانش پر گہری نگاہ ڈالی۔ اس سے استفادہ کیا اور اس استفادے کا اعتراف بھی کیا تاہم دانشِ حاضر کے مادّہ پرستانہ پہلوؤں کو ہدفِ تنقید بھی بنایا۔ اقبال کا رویّہ علمی اور متوازن ہے۔ اس کے برعکس مغرب کے کم ہی صاحبانِ علم نے کھل کر یہ اعتراف کیا کہ علمی دنیا میں مسلمان ان کے پیش رو تھے۔ کھل کر اعتراف کرنے والوں میں رابرٹ بری فالٹ شامل ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ ''مسیحی یورپ کا راجر بیکن اسلامی علوم و قواعد کے ادنیٰ طالب علم سے زیادہ نہ تھا۔ وہ یہ اعلان کرنے سے کبھی نہیں چوکا کہ اس کے ہم عصروں کے لیے عربی اور عربی سائنس ہی حقیقی علم کا واحد راستہ ہے......مغربی ترقی کا کوئی ایک پہلو بھی ایسا نہیں ہے جس پر اسلامی تمدن کے فیصلہ کن اثرات کے آثار نمایاں نہ ہوں'' ......اقبال نے بری فالٹ کے متعدد اقتباسات پیش کیے ہیں۔ (انگریزی خطبات، صفحات ۱۰۳۔۱۰۴) تاہم جلالپوری سمیت مخصوص ذہن کے دانشوران حقائق سے آنکھیں چُراتے ہیں۔

۱۰۵۔ تفہیم القرآن، جلد سوم، صفحات ۲۵۳۔۲۵۴

۱۰۶۔ فکرِ اقبال، صفحات ۴۷۵-۴۷۶، خلیفہ عبدالحکیم نے، اقبال کے منتخب ونقل کردہ تین اشعار اقتباس میں شامل کیے ہیں جو یہ ہیں:

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گردِ شہر — کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست
زیں ہمرہانِ سست عناصر دِلم گرفت — شیرِ خدا و رستمِ دستانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جُستہ ایم ما — گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

میاں عبدالرشید نے ان اشعار کا یہ ترجمہ کیا ہے: کل شیخ چراغ لے کر شہر میں گھوم رہا تھا (اور کہتا تھا) کہ میں درندوں اور چوپایوں سے سخت تنگ ہوں اور انسان دیکھنے کی خواہش رکھتا ہوں۔ ان نکمے ساتھیوں سے بیزار ہو چکا ہوں۔ میں ایسے لوگوں کی تلاش میں ہوں جو شیرِ خدا ہوں اور رستم کی سی قوت رکھتے ہوں (روحانی اور بدنی دونوں قوتیں رکھتے ہوں) میں نے کہا، ایسے لوگ نہیں ملتے ہم بہت ڈھونڈ چکے ہیں۔ اس نے کہا کہ جو نہیں ملتا میں اسی کی تلاش میں ہوں۔''

۱۰۷۔ اُردو ترجمے کے لیے دیکھیے، ''مقالاتِ ممتاز''......صفحہ ۴۰۳، اصل انگریزی متن کے لیے: Discourses of Iqbal۔صفحہ ۱۶۴۔

۱۰۸۔ خودی اور مردِ حق (انسانِ کامل) کے تناظر میں کچھ اشعار پیش کیے جاتے ہیں:

صنم کدہ ہے جہاں اور مردِ حق ہے خلیلؑ
یہ نکتہ وہ ہے کہ پوشیدہ لَا اِلٰہ میں ہے! (بالِ جبریل، صفحہ ۹۹)

یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے
صنم کدہ ہے جہاں لَا اِلٰہ اِلَّا اللہ (لَا اِلٰہ اِلَّا اللہ-ضربِ کلیم)

ہزار چشمہ ترے سنگِ راہ سے پھوٹے
خودی میں ڈوب کے ضربِ کلیم پیدا کر (صفحۂ عنوان-ضربِ کلیم)

جہاں اگرچہ دگرگوں ہے، قُم بِاِذْنِ اللہ
وہی زمیں، وہی گردوں ہے، قُم بِاِذْنِ اللہ (کلیاتِ اقبال اُردو صفحہ ۵۲۷)

تا نبوت حکم حق جاری کند
پشتِ پا بر حکم سلطاں می زند (حکمتِ کلیمی-پس چہ باید کرد)

۱۰۹۔ اس ضمن میں چند اشعار درج کیے جاتے ہیں:

قبضے میں یہ تلوار بھی آ جائے تو مومن
یا خالدؓ جانباز ہے یا حیدرِ کرارؓ (آزادیٔ کشمیر کے اعلان پر-ضربِ کلیم)

دلِ بیدار فاروقی، دلِ بیدار کرّاری
مَسِ آدم کے حق میں کیمیا ہے دل کی بیداری (بالِ جبریل-صفحہ ۵۷)

دارا و سکندر سے وہ مردِ فقیر اولیٰ
ہو جس کی فقیری میں بوئے اسدُ اللّٰہی! (بالِ جبریل-صفحہ ۸۳)

نکل کر خانقاہوں سے ادا کر رسمِ شبیری
کہ فقرِ خانقاہی ہے فقط اندوہ و دلگیری (ضیغم لولابی-ارمغانِ حجاز)

۱۱۰۔ کچھ مثالیں ملاحظہ کیجیے:

کیا نہیں اور غزنوی کارگہٗ حیات میں
بیٹھے ہیں کب سے منتظر اہلِ حرم کے سومنات (ذوق وشوق-مسجدِ قرطبہ)

شوکتِ سنجر و سلیم، تیرے جلال کی نمود!
فقرِ جنید و بایزید، تیرا جمالِ بے نقاب! (ذوق وشوق-مسجدِ قرطبہ)

اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی
کہ ہوں ایک جنّیدی و اردشیری (دین وسیاست-بالِ جبریل)

آہ وہ مردان حق! وہ عربی شہسوار!
حاملِ ''خُلقِ عظیم''، صاحبِ صِدق و یقیں (مسجدِ قرطبہ-بالِ جبریل)

دگر بمدرسۂ ہائے حرم نمی بینم
دلِ جنید و نگاہِ غزالی و رازی (ضیغم لولابی-ارمغانِ حجاز)

اسی کشمکش میں گزریں مری زندگی کی راتیں
کبھی سوز وسازِ رومی، کبھی پیچ وتابِ رازی! (بالِ جبریل-صفحہ ۲۷)

۱۱۱۔ مثال کے طور پر دیکھیے، بالِ جبریل کی نظم ''ذوق وشوق''، جس کے تیسرے بند میں بیان کردہ صفاتِ محمدؐ، صفاتِ الٰہی سے اتنی قریب ہیں کہ ڈاکٹر عبدالمغنی نے ان اشعار کو نعتیہ کے بجائے حمدیہ قرار دیا ہے۔ اس کی ضرورت نہیں تھی۔ اقبال تو ''مسلمان'' میں صفاتِ الٰہی دیکھنے کے متمنی ہیں۔ سرورِ عالمؐ میں یہ جھلک بدرجۂ اتم موجود تھی۔

۱۱۲۔ وضاحت کے لیے دیکھیے، تفہیم القران جلد چہارم، صفحہ ۴۱، حاشیہ ۱۶

۱۱۳۔ ملاحظہ کیجیے، ''ضربِ کلیم'' کی نظم بعنوان ''مردِ مسلمان''، جس کا ایک شعر ہے: قہاری وغفاری و

قدوسی و جبروت/ یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان! اور ''بالِ جبریل'' کی نظم ''مسجدِ قرطبہ'' کا پانچواں بند جس کے دو اشعار حسب ذیل ہیں:

ہاتھ ہے اللہ کا، بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کارکشا، کارساز
خاکی و نوری نہاد، بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی، اس کا دلِ بے نیاز

۱۱۴۔ رباعیات - بالِ جبریل

۱۱۵تا۱۱۷۔ ''تصوّرِ بشر اور اقبال کا مردِ مومن''، صفحات (بالترتیب) ۴۹۴، ۵۰۰، ۵۰۳۔۵۰۴

۱۱۸۔ Iqbal's Concept of a Separate N.W. Muslim State۔صفحہ۱۹

۱۱۹۔ دیکھیے: (۱) ''اقبال اور ہم''، ڈاکٹر اسرار احمد، صفحہ ۶۳ (۲) ابوالاعلیٰ مودودی کا مضمون ''حیاتِ اقبال کا سبق''، مشمولہ اقبالیاتِ مودودی (۳) نقوشِ اقبال، ابوالحسن ندوی، صفحات ۳۱۔۳۲

۱۲۰۔ اقبال نئی تشکیل، صفحہ ۴۲۸

۱۲۱۔ علاّمہ اقبال کی تقریریں، تحریریں اور بیانات، مترجم اقبال احمد صدیقی، صفحہ ۲۴

۱۲۲۔ عرفانِ اقبال، صفحہ ۱۸۵

۱۲۳۔ اقبال ایک شاعر، صفحہ ۷۰

۱۲۴۔ اقبال نئی تشکیل، صفحہ ۱۵۰

۱۲۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ''مسلم فلسفہ میں زمان کا مسئلہ''......مشمولہ ''جہاتِ اقبال''، ڈاکٹر تحسین فراقی، صفحات ۱۲تا۲۹۔

۱۲۶۔ دیکھیے کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِیْ شَاْنٍ کی تفسیر، تفہیم القران، جلد پنجم، صفحہ ۲۶۱

۱۲۷۔ دیکھیے ''دانش ور اقبال''......صفحہ ۱۲۷، مذکورہ مضمون ''عرفانِ اقبال'' مرتبہ زہرہ معین میں شامل ہے۔

۱۲۸۔ اقبال اور مغرب مرتبہ آل احمد سرور، صفحہ ۱۹۰

۱۲۹۔ مردِ خدا، نائبِ حق یا انسانِ کامل کے بارے میں اقبال نے کہا:

او کلیمؑ و او مسیحؑ و او خلیلؑ
او محمدؐ، او کتاب، او جبرئیل! (خطاب بہ جاوید-جاوید نامہ)

پیغامِ نبوّت کے بارے میں کہا:

معنیٔ جبریل و قرآن است او
فطرۃ اللہ را نگہبان است او (حکمتِ کلیمی-پس چہ باید کرد)

کچھ اور اشعار:

بجبریل امیں ہم داستانم
رقیب و قاصد و درباں ندانم (تمہید-گلشنِ رازِ جدید)

گہے نارش زبرہان و دلیل است
گہے نورش زجان جبریل است (جواب(ا)-گلشنِ رازِ جدید)

بیاریہائے اواز خود خبر گیر
تو جبریلِ امینی بال و پر گیر (جواب(ا)-گلشنِ رازِ جدید)

خاکسار و بے حضور و شرمگیں
بے نصیب از صحبتِ روح الامیں

ایں تماشاخانہ سحرِ سامری است
علم بے روح القدس افسونگری است (مناجات-جاویدنامہ)

عشق دمِ جبرئیل ، عشق دلِ مصطفٰےؐ
عشق خُدا کا رسُول ، عشق خُدا کا کلام!

۱۳۰۔ دیکھیے، نالۂ ابلیس-جاویدنامہ

۱۳۱۔ دیکھیے، دیباچہ: ''پیامِ مشرق''

۱۳۲۔۱۳۳ اقبال اور مغربی مفکّرین، صفحات ۱۶۳ تا ۱۶۷، شعر کے لیے دیکھیے تسخیرِ فطرت (انکارِ ابلیس) -پیامِ مشرق

۱۳۴۔ دیکھیے ''کلامِ اقبال میں شیطان کا کردار'' مشمولہ ''نقد ونظر''- شمارہ ۲، ۱۹۸۴ء

۱۳۵۔ دیکھیے، جاویدنامہ، صفحات ۱۵۵، ۱۵۶

۱۳۶۔ دیکھیے، سیاستِ مشرق ومغرب (سیاستِ فرنگ)-ضربِ کلیم

۱۳۷۔ پورا شعر اس طرح ہے:

ممکن ہے کہ یہ داشتۂ پیرکِ افرنگ
ابلیس کے تعویذ سے کچھ روز سنبھل جائے!

۱۳۸ تا ۱۴۰۔ کلیاتِ اقبال فارسی، صفحات (بالترتیب) ۱۱۶، ۶۹۷، ۸۴۰

۱۴۱۔ حکمتِ گوئٹے اور فکرِ اقبال، صفحہ ۲۵

۱۴۲۔ 'رومی، نطشے اور اقبال' مشمولہ مقالاتِ حکیم، جلد دوم، صفحہ ۲۳۰

۱۴۳۔ دیکھیے، دیباچہ، پیام مشرق
۱۴۴۔ ملاحظہ کیجیے: ''علامہ اقبال پر جوش کے اعتراضات کا جائزہ''، اقبالیات، جنوری مارچ ۲۰۰۰ء، ڈاکٹر ہارون الرّشید تبسم نے اپنی کتاب ''ڈاکٹر ایوب صابر بطور اقبال شناس'' میں یہ مقالہ شامل کیا ہے۔
۱۴۵۔ رہے گا تو ہی جہاں میں یگانہ و یکتا/ اتر گیا جو ترے دل میں لا شَرِیکَ لَہٗ (محراب گل افغان کے افکار/ضرب کلیم)
۱۴۵۶۔ پیش لفظ۔ Western Influence in Iqbal
۱۴۷۔ پڑھ لیے میں نے علوم شرق و غرب/ روح میں باقی ہے اب تک درد و کرب! (پیر و مرید- بالِ جبریل) اس درد و کرب کا علاج بقول پیر رومی ماں کے پاس ہے جو محبت و خلوص و ایثار کی علامت ہے۔ اقبال اسی جذبے کو قومی و ملّی اور عالمی تعمیر نو کی بنیاد سمجھتے ہیں۔
۱۴۸۔ اقبال اور مغربی مفکّرین، صفحات ۴۰۔۴۱
۱۴۹۔ ''اقبال کی شاعری میں اختلافی پہلو''...... مشمولہ ''اقبال...... کچھ مضامین''...... مرتّبہ انجمن ترقی اُردو ہند، صفحہ ۱۰۴
۱۵۰۔ خلیفہ عبدالحکیم کے مضمون ''رومی، نطشے اور اقبال'' کے علاوہ محمد شریف بقا کی تصنیف ''نطشے اقبال کی نظر میں'' اور محمد اکرام چغتائی کی کتاب Goethe, Iqbal and the Orient اس کی کچھ مثالیں ہیں۔ اکرام چغتائی نے ایک ضخیم کتاب (Iqbal and Goethe) کے عنوان سے مرتّب کی ہے جس میں اس موضوع پر دسیوں ماہرینِ اقبال کے مضامین شامل ہیں۔
۱۵۱۔ مثلاً دیکھیے، عزیز احمد کی ''اقبال نئی تشکیل''- این مری شِمل کی Gabriel,s Wing...... اور لوس کلوڈ میتیخ کی ''فکرِ اقبال کا تعارف''
۱۵۲۔ دانشِ حاضر حجابِ اکبر است/ بت پرست و بت فروش و بت گر است (بابائے صحرائی- اسرارِ خودی)۔
۱۵۳۔ عذابِ دانشِ حاضر سے باخبر ہوں میں/ کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیلؑ! (بالِ جبریل، صفحہ ۹۲)
۱۵۴۔ درِ حضورِ رسالت مآبؐ - پس چہ باید کرد
۱۵۵۔ اقبال، بعض تنقیدی تسامحات، مشمولہ ''نقد و نظر''...... جلد اوّل، شمارہ ۱، ۱۹۷۹ء
۱۵۶۔ دیکھیے، دیباچہ Iqbal, Essays and Studies

☆......☆......☆

(ب) اقبال اور ہندی فکر

فراق گورکھ پوری لکھتے ہیں کہ اقبال نے رامانج کے فلسفے کو سراہا ہے اور یہ بھی لکھ دیا ہے کہ یہی اسلام ہے۔ انھوں نے ہوش سنبھالا تو سوامی رام تیرتھ اور سوامی دویکا نند، اربندو گھوش اور ان سے پہلے راجہ رام موہن رائے کی تعلیمات اور مہاتما گاندھی کی عالمگیر شخصیت سے کچھ شعوری اور کچھ غیر شعوری طور پر اثر لیا۔ مغرب کے مستشرقین نے بھی ان کے اندر اس احساس کو جھنجھوڑ کر جگا دیا تھا کہ قدیم ہندوستان کی روحانی اور اخلاقی دریافتیں اور تعلیمات نئی انسانیت کی تخلیق و تعمیر کے لیے کوئی معمولی قوتیں نہیں تھیں۔[۱] اس سے دو برس پہلے جگن ناتھ آزاد نے لکھا تھا کہ اقبال کی شخصیت کی تعمیر و تشکیل میں اسلامی تفکر کے ساتھ ہی ساتھ قدیم ہندوستانی فلسفہ، مغربی فلسفہ اور مارکس اور اینگلز کا جدلیاتی مادی نظامِ فکر بھی شامل ہے۔[۲] ایک اور مقام پر خیال ظاہر کیا ہے کہ اقبال کی اُپنشد کے فلسفے کے ساتھ ہم آہنگی پر کام کیا جائے تو شعرِ اقبال کے تخلیقی سرچشموں کے بارے میں ایک نیا باب ہمارے سامنے آئے گا۔[۳] پیارے لال رتن کے سو سے زائد صفحات پر مشتمل کتابچے (Living Tradition) کا مقصد، بقول ان کے، یہ دکھانا ہے کہ اقبال کا ''ساقی نامہ'' ہندوستان کی بہترین ادبی روایت کی روح کے مطابق ہے۔ اس سلسلے میں وہ لکھتے ہیں:

> "I have made an attempt to prove that the Saqinama is an interpretative verse translation of the Bhagavadgita, the great ethical product of Indian philosophy, the poem that symbolizes mostty pically Indian approach and ideal."[4]

گویا اقبال کی نظم ''ساقی نامہ'' بھگوت گیتا کی تاویل کا شاعرانہ ترجمہ ہے۔ ڈاکٹر تارا چرن رستوگی نے لکھا ہے کہ ''شعرِ اقبال میں ہندو عناصر بڑی نفاست و شائستگی سے سموئے ہوئے ملتے ہیں۔''[۵] اس سے ملتی جلتی آرا دوسرے ہندو اہلِ قلم نے بھی ظاہر کی ہیں۔

آصف جاہ کاروانی نے فلسفہ خودی کے مآخذ میں قرآن کریم سے متصل بھگوت گیتا کا ذکر کیا ہے۔ آفاق فاخری نے اقبال کے فکری سرچشموں میں ''ویدانت'' کا ذکر شامل کیا

ہے۔ ڈاکٹر رفیق زکریا لکھتے ہیں کہ ''اقبال نے سنسکرت پڑھی تھی اور گیتا میں کرشن کے پیغامِ عمل میں زبردست دلچسپی رکھتے تھے۔ وہ ویدوں سے بھی اسی قدر متاثر تھے۔''[6] کچھ آگے چل کر لکھا ہے کہ اقبال نے سوامی رام تیرتھ کی زبردست تعریف کی ہے جن کی تقریروں سے ویدوں کے اسرار منکشف ہوتے ہیں اور ان اسرار سے اقبال کے فلسفۂ خودی کو فروغ ملا۔[7] ''اقبال اور قومی یکجہتی'' میں مظفر حسین برنی نے لکھا تھا کہ ''اقبال بھگوت گیتا کے فلسفۂ عمل سے بہت متاثر تھے۔ گیتا میں آتما (خودی) کو لافانی کہا گیا ہے اور عمل کو جزا و سزا کی لاگ کے بغیر زندگی کا اعلیٰ ترین نصب العین بتایا ہے...... اقبال کے فلسفۂ عمل کے کردار کی تشکیل میں بھگوت گیتا کا اثر کارفرما نظر آتا ہے۔''[8] برنی نے ویدوں، اپنشدوں، بُدھ مت، گاتیری، بھرتری ہری اور سوامی رام تیرتھ کے اثرات کا بھی ذکر کیا ہے۔ ''مُحبِّ وطن اقبال'' میں ان اثرات کو ایک الگ باب میں ''ہندوستانی فکر و فلسفے کا اثر'' کے تحت بیان کیا ہے۔

پروفیسر آل احمد سرور لکھتے ہیں کہ ''بالِ جبریل کھولیے تو پہلا ورق اُلٹتے ہی بھرتری ہری کے اس شعر پر نظر پڑتی ہے:

پھول کی پتّی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر!

مردِ ناداں پر کلامِ نرم و نازک بے اثر!

اس شعر کے ساتھ دو باتیں یاد آجاتی ہیں۔ ایک ہرمن ہیس کی جس نے کہا تھا کہ اقبال تین اقلیموں کا فرمانروا ہے۔ ایک ہندوستانی فکر کا، دوسرے یورپی فکر کا اور پھر اسلامی فکر کا۔ چنانچہ پہلی اقلیم کی فرمانروائی کا یہ ثبوت ہے۔ بھرتری ہری، گوتم بدھ، ویدانت، گاتیری، اقبال کے ہاں ان سب کا عکس ملتا ہے۔''[9] ہرمن ہیس (Herman Hess) نے ''جاوید نامہ'' کے جرمن ترجمے کے دیباچے میں اقبال کو تین اقلیموں کا فرمانروا لکھا ہے۔ آل احمد سرور نے اس نکتے کو بار بار بیان کیا ہے اور تین فکری دھاروں کی آمیزش سے فکرِ اقبال کی تشکیل کا تاثر اُبھارا ہے، اگرچہ وہ اقبال کے ہاں اسلامی فکر کی مرکزی اہمیت کے بھی قائل ہیں۔ ایک مقام پر لکھتے ہیں کہ ''اقبال فکر کی تین اقلیموں کا حکمران ہے، ہندی، مغربی اور اسلامی۔ بلاشبہ اسلامی فکر کی مرکزی اہمیت ہے مگر فکر کے اس مینار میں ہندی اور

مغربی افکار جس طرح گھل مل گئے ہیں ان کا اعتراف عام نہیں ہے۔''[۱۰]

۲

جن صاحبانِ علم کی آرا اوپر درج ہوئی ہیں ان میں فراق اور رستوگی کے علاوہ کوئی مخالفِ اقبال نہیں ہے البتہ اکثریت کسی نہ کسی مصلحت کا شکار ہے۔ ہندوستان میں اقبال کی مقبولیت کی راہ میں رکاوٹوں کو دور کرنے کی خاطر یہ ضروری سمجھا گیا کہ ''شعرِ اقبال کا ہندوستانی پس منظر'' نمایاں کیا جائے۔ اس کام کا آغاز پروفیسر جگن ناتھ آزاد نے کیا۔[۱۱] ان کی کوشش نیک نیتی پر مبنی اور بڑی حد تک متوازن تھی۔ یہ بھی ضروری سمجھا گیا کہ اقبال کا رشتہ تصوّرِ پاکستان سے منقطع کیا جائے، چنانچہ آل احمد سرور اور مظفر حسین برنی سمیت ہندی قومیّت اور قومی یکجہتی کو فروغ دینے والے حضرات نے اس کام کا بیڑا اُٹھایا۔ افسوس ہے کہ اسلوب احمد انصاری جیسے معتبر اقبال شناس بھی اس رو میں بہہ گئے۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

> ''اقبال کی شاعری کے سلسلے میں ہندوستانی ادیبوں کا روّیہ یا تو معاندانہ رہا ہے یا سرپرستانہ۔ بعض لوگوں کے نزدیک ان کی شاعری اس لیے درخور اعتنا نہیں ہے کہ وہ تحریک پاکستان کے نہ صرف مؤیّد بلکہ مؤسس تھے، درآں حالیکہ ان کی شاعری پر اس نظریے کی چھوٹ تک نہیں پڑی ہے۔''[۱۲]

پروفیسر جگن آزاد نے ہندوستان کے لیے اقبال کو مفید قرار دینے کے لیے دوسری بنیادوں کی نشاندہی کی۔[۱۳] اور مذکورہ بے معنی مؤقف سے اپنی اقبال شناسی کو آلودہ ہونے نہ دیا۔ اسلوب احمد انصاری نے، البتہ دقیقہ رسی اور جرأت سے یہ حقیقت اُجاگر کی کہ اقبال کی فکری اساس قرآنِ حکیم ہے۔ ہندی قوم پرستوں کے لیے ایک مسئلہ اقبال کا تصوّرِ قومیّت تھا۔ اقبال کے اسلامی تصوّرِ قومیّت سے انکار محال تھا چنانچہ آل احمد سرور، جمیل مظہری اور دوسروں نے اقبال کے غلط ہونے کا اعلان کر دیا۔ تفصیل کتابِ چہارم میں بیان کی گئی ہے۔

فراق گورکھ پوری نے اشتراکی ہونے کے باوجود ہندومت کی پاسداری کی ہے اور اسے تقویت دینے کے لیے مستشرقین اور اقبال کا سہارا لیا ہے۔ یہ پاسداری ان کے

اشترا کی مؤقف سے متصادم ہے۔ اپنے اسی مضمون ''اقبال سے متعلق خوش فہمیاں'' میں فراق لکھتے ہیں کہ ''ہندو فکریات، عیسائی فکریات، بُدھسٹ فکریات یا اسلامی فکریات سے متذکرہ مسائل کے علوم بہت آگے بڑھ چکے ہیں۔''[14] فراق نے یہ عجیب بات بھی لکھی ہے کہ ''انتہائی دماغی ریاضت کے باوجود یہ حقیقت اقبال کے پلے نہیں پڑی کہ ہندو فکریات یا ہندو دھرم کسی حکومت کو قائم کرنے کے لیے پیدا ہی نہیں ہوئے تھے۔''[15] ایک اور عجیب بات فراق نے یہ لکھی ہے کہ ''مہاتما گاندھی نے اچھوتوں کو ان کا جائز مقام دینے کے لیے ہندو شاستروں کا بالکل سہارا نہیں لیا۔''[16] سوال یہ ہے کہ اچھوتوں کو جائز مقام دینے کے لیے کوئی مہاتما ہندو دھرم کی کسی مذہبی کتاب کا سہارا کیسے لے سکتا ہے؟ رِگ وید سے لے کر بھگوت گیتا تک میں نسلی امتیاز کو تحفظ فراہم کیا گیا ہے۔[17] چنانچہ اچھوتوں کو ہندو دھرم کی رُو سے جائز مقام دلانا محال ہے۔ اس مقصد کے لیے مغرب کے جمہوری طریقے، ایک حد تک، کارگر ہو سکتے ہیں۔ اسی لیے فراق لکھتے ہیں کہ ''ہندوستان نے مغربی جمہوری آدرشوں اور طریقوں کو اپنا لیا۔ یہ آدرش اور طریقے ایسے ہیں جو انسانی مساوات اور وحدتِ انسانیت پر مبنی ہیں۔''[18] یہ صاف اعتراف ہے اس بات کا کہ ہندو دھرم انسانی مساوات اور وحدتِ انسانیت پر مبنی نہیں ہے۔ تو کیا فائدہ ''قدیم ہندوستان کی روحانی اور اخلاقی دریافتوں اور تعلیمات'' کا جنھیں نئی انسانیت کی تخلیق و تعمیر کے لیے فراق گورکھ پوری نے غیر معمولی قوتیں قرار دیا ہے۔

اقبال جہاں بھرتری ہری اور گیتا سے استفادہ کرتے ہیں وہیں ہندو دھرم کے ذات پات کے عقیدے کو ظلم کا نشان بھی تصوّر کرتے ہیں اور حقیقی دردمندی سے اچھوتوں کے ساتھ برتی جانے والی ناانصافی اور ان کے غم پر اظہارِ افسوس کرتے ہیں: ''آہ! شُودر کے لیے ہندوستاں غم خانہ ہے/ دردِ انسانی سے اس بستی کا دل بیگانہ ہے۔''[19] حقیقت یہ ہے کہ جب تک ہندو دھرم زندہ ہے شودروں اور برہمنوں میں معاشرتی مساوات و اخوّت کا قیام ناممکن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہندو دھرم کے فکری دھارے کا علّامہ اقبال، غیر مشروط، خیر مقدم نہیں کر سکتے۔ بھرتری ہری کا قول ہے کہ ''یہ اینٹ پتھر سے بنے ہوئے دیوی دیوتا بڑے تنگ مایہ ہیں۔''[20] اقبال جیسے موحد کے نزدیک خدا کے علاوہ ہر خداوند بت ہے جسے توڑنا

ضروری ہے۔ انھیں ''حرم کے سومنات'' بھی کھٹکتے ہیں۔[۲۱] جہاں تک ہندو دھرم کے تحت نظام حکومت کے قیام کا تعلق ہے اقبال کو اس ضمن میں ''انتہائی دماغی ریاضت'' کی کیا ضرورت تھی۔ انھوں نے خطبۂ الٰہ آباد میں جو نکتہ اُجاگر کیا ہے وہ یہ ہے کہ متحدہ ہندوستان کی ہندی قومی ریاست میں اسلام کا اجتماعی سیاسی نظام بروئے کار نہیں آ سکتا جس کا مرکزی نقطہ اللہ کی حکمرانی کا قیام ہے۔ اقبال کے نزدیک مسلمان پابند ہیں کہ اللہ کی حکمرانی قائم کریں۔ بصورت دیگر انسانوں پر انسانوں کی حکمرانی ملوکیت کو جنم دیتی ہے۔[۲۲] جبکہ حرّیت، مساوات اور اخوّت جیسی انسانی اقدار کا فروغ نکتۂ توحید اور اسوۂ محمدؐ میں مضمر ہے۔ صاحبانِ علم جانتے ہیں کہ ہندومت، بُدھ مت اور عیسائیت پرائیویٹ مذاہب ہیں اور اجتماعی سیاسی نظام سے بیگانہ ہیں۔ ''قومی ریاست'' (Nation state) اجتماعی سیاسی نظام ہے خواہ سرمایہ دارانہ جمہوریت کی شکل میں ہو یا عوامی آمریت کی صورت میں لیکن اس کی منزل مادیّت ہے جبکہ اسلام مادی وسائل سے کام تو لیتا ہے اسے منزل نہیں بناتا۔ اقبال اسی لیے کہتے ہیں کہ: فرنگ سے بہت آگے ہے منزلِ مومن۔[۲۳] چنانچہ جہاں فراق قدیم ہندوستان کی روحانی واخلاقی دریافتوں اور تعلیمات کی جگہ مغربی جمہوری آدرشوں اور طریقوں کے اپنانے کی بات کرتے ہیں وہاں اقبال اسلامی جمہوریت کے قیام کو مسلمانوں کا مطمحِ نظر قرار دیتے ہیں۔

رستوگی کا یہ بیان کہ ''شعر اقبال میں ہندو عناصر بڑی نفاست و شائستگی سے سموئے ہوئے ملتے ہیں۔'' ان کے اپنے بعد کے مؤقف سے ردّ ہو جاتا ہے۔ اپنی کتاب (Iqbal in Final Countdown) میں انھوں نے یہ جملہ لکھا ہے:

"He has paid no attention to Indian schools of thoughts."[24]

یہ صریح تضاد بیانی ہے اور علمی کے بجائے متعصّبانہ روّیے کی حامل ہے۔ اقبال پر یہ الزام ڈاکٹر سچدانند سنہا نے عائد کیا تھا کہ ''انھوں نے نہ تو ہندو دانش کو سمجھا اور نہ سمجھنے کی کوشش کی۔''[۲۵] صحیح بات یہ ہے کہ بقول ڈاکٹر جاوید اقبال ''انھوں نے ہندو مذہب، فلسفہ اور ادب کو سمجھنے کی خاطر سنسکرت سے شناسائی پیدا کی۔''[۲۶] اقبال نے انگریزی تراجم کے

ذریعے بھی ہندو فکریات کو سمجھنے کی کوشش کی۔ بھرتری ہری کے کلام کا جو انگریزی ترجمہ اقبال کے مطالعے میں رہا وہ بقول صمد حسین جعفری ''پروہت گوپی ناتھ کا تھا۔''[۲۷] اقبال نے مقدور بھر پوری انسانی فکر کی چھان بین کی اور جو نِکاتِ دانش ان کے وجدانِ حقیقت کے مطابق تھے یا کم ازکم اس سے متصادم نہیں تھے اور اقبال کو کارآمد معلوم ہوئے، انھیں کلامِ اقبال میں جگہ مل گئی۔ یہ بات ہندو فکریات کے ضمن میں بھی درست ہے۔ مظفر حسین برنی کی یہ رائے غلط نہیں کہ اقبال گیتا کے اس مؤقف سے متاثر ہیں کہ روح لافانی ہے اور عمل اعلیٰ ترین نصب العین ہے...... چنانچہ اقبال نے ''اسرارِ خودی'' کے دیباچے میں سری کرشن کی زبردست تحسین کی ہے۔ اس حد تک ڈاکٹر رفیق زکریا کی رائے بھی غلط نہیں ہے لیکن ان کا یہ مؤقف کمزور ہے کہ سوامی رام کے بیان کردہ اسرارِ وید سے اقبال کے فلسفۂ خودی کو فروغ ملا۔ سوامی رام تیرتھ کا ''نفی ہستی کا کرشمہ'' اور ''بتِ ہستی کو توڑنے'' کا رُجحان۔[۲۸] تصوّرِ خودی کی تشکیل کے وقت قصۂ ماضی بن چکا تھا۔ جہاں تک روح کی بقا اور جہد وعمل کی تلقین کا تعلق ہے اس ضمن میں گیتا سے متاثر ہونا اور سری کرشن کی تحسین ایک بات ہے اور تصوّرِ خودی میں بھگوت گیتا کی حصہ داری ایک الگ معاملہ ہے۔ قرآنِ حکیم میں انسانی بقا کا ذکر بار بار آیا ہے اور جہد وعمل کی تلقین بھی بار بار کی گئی ہے۔ اسرارِ خودی کے دیباچے میں بھی اقبال نے اسلامی تحریک کو ''نہایت زبردست پیغامِ عمل'' کہا ہے۔ اس لیے اقبال نے سری کرشن اور سری رام نوج کی جو تحسین کی ہے اسے ان کے آفاقی ذہن کے تناظر میں دیکھنا چاہیے نہ کہ تصوّرِ خودی کے ماخذ کے طور پر۔ اسی تناظر میں بھرتری ہری کے پیغامِ عمل اور نِکاتِ دانش کو بھی دیکھنے کی ضرورت ہے۔

پیارے لال رتن کی توضیحات اپنی جگہ لیکن جہد وعمل کی اسلامی تعلیمات کو بھی نظر میں رکھنا ضروری ہے۔ گیتا نے رہبانیت کے برعکس عمل اور جدوجہد کی تعلیم دی ہے۔ اقبال نے اس کی قدر کی اور گیتا سے استفادہ بھی کیا لیکن گیتا سے ان کا ''عقیدت کا رشتہ'' قائم نہیں ہے۔[۲۹] اقبال کی نظر گیتا کے نقائص اور تضاد پر بھی تھی[۳۰]۔ عزیز احمد نے ''ساقی نامہ'' کا رشتہ فکرِ برگساں سے جوڑا ہے۔[۳۱] انھوں نے بھی کُلّ یَوۡمٍ ھُوَ فِیۡ شَأنٍ

کو نظر انداز کیا ہے جس کے پیشِ نظر اقبال نے کہا ہے ''کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود'' ...... پروفیسر جگن ناتھ آزاد نے صحیح لکھا ہے کہ ''اقبال نے اگر مشرقی اور مغربی مفکّرین کے خیالات کو اپنایا ہے تو اسی حد تک جس حد تک وہ انھیں قابلِ قبول تھے۔ اس حد کے بعد انھوں نے اپنا راستہ الگ اختیار کیا۔''[۳۲] گیتا کے تضاد اور برگساں کے تخلیقی ارتقا کی بے مقصدیت پر اقبال کی تنقید سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے۔ اقبال کی حقیقی اور گہری عقیدت کا مرکز و محور صرف قرآنِ حکیم ہے، اسی لیے قرآنی بصیرت ہی سے فکرِ اقبال کی تشکیل ہوئی ہے۔ شعرِ اقبال کا ہندوستانی پس منظر بیان کرنے کے باوجود جگن ناتھ آزاد نے اس نمایاں حقیقت کا اعتراف و اعلان بار بار کیا ہے۔ ایک مقام پر لکھتے ہیں کہ ''اسلام تو اقبال کا سرچشمۂ افکار ہے اور کسی ناقد کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ کسی مفکّر کا تعلق اس کے سرچشمۂ افکار سے توڑ سکے۔''[۳۳] مزید لکھتے ہیں کہ ''مغربی یا ہندوستانی فلسفے کے ساتھ مفکّرِ اقبال کے تعلق پر روشنی ڈالنے سے اس حقیقت پر کوئی حرف نہیں کہ اقبال کا بنیادی سرچشمۂ افکار اسلام ہے۔''[۳۴]

تین فکری اقلیموں سے اقبال کے فکری تعلق پر بار بار زور دینے کے باوجود آل احمد سرور نے بھی یہ وضاحت بار بار کی ہے کہ ''اقبال کے افکار کا سرچشمہ قرآن ہے۔''[۳۵] سرور کے بقول ''اقبال کی فکر میں وحدت ہے۔ اگرچہ انھوں نے ہندوستانی فلسفے، مغربی افکار اور انیسویں صدی کے اہم نظریات سے واضح اثر قبول کیا مگر ان کی فکر کا سرچشمہ اسلام اور اس کی اساس قرآن ہے۔''[۳۶]

ہندو قوم سمیت، اقبال کے نزدیک، مشرق کی فلسفی مزاج قومیں زیادہ تر اس نتیجے کی طرف مائل ہوئیں کہ انسانی انا محض ایک فریبِ تخیل ہے اور اس پھندے کو گلے سے اُتار دینے کا نام نجات ہے۔ انا کے پھندے سے نکلنے کے لیے ایک ہی طریق ہے اور وہ ترکِ عمل ہے۔[۳۷] ترکِ عمل کے علاوہ ہندو اخلاقیات کا مقصد ذہنی سکون کا حصول ہے جبکہ اقبال اضطراب (نصب العین سے والہانہ لگاؤ) کے علَم بردار ہیں اور نصب العین کے حصول کے لیے جہد و عمل کو ناگزیر سمجھتے ہیں۔ اس بنا پر، خشونت سنگھ نے ہندو اخلاقیات پر تنقید اور اقبال کی تحسین کی ہے۔[۳۸]

حوالے، حواشی، تعلیقات

١۔ اقبال سے متعلق خوش فہمیاں مشمولہ ''آج کل'' ...... دہلی، اقبال نمبر ١٩٧٧ء، نیز ''افکار'' کراچی، نومبر ١٩٧٨ء، صفحات ٢٠، ٢١

٢۔٣۔ اقبال اور مغربی مفکّرین، صفحات ٩، ١٦٤

٤۔ دیکھیے: Living Tradition، دیباچہ

٥۔ اقبال کی اردو نظم و غزل و رباعی، مشمولہ ''اقبال اور اردو نظم''، مرتّبہ آل احمد سرور، صفحہ ١١١

٦۔٧۔ اقبال شاعر اور سیاست دان، صفحات ٦٣، ٦٥

٨۔ دیکھیے! اقبال اور قومی یکجہتی، صفحات ٢٦ تا ٣١

٩۔١٠۔ دانش ور اقبال، صفحات ٢٧٨، ١٩٦

١١۔ دیکھیے، ''شعرِ اقبال کا ہندوستانی پس منظر''، مشمولہ ''اقبال اور اس کا عہد''

١٢۔ مطالعۂ اقبال کے چند پہلو، صفحہ ١٩

١٣۔ جگن ناتھ آزاد ''اقبال کی شاعری میں اختلافی پہلو'' کے زیرِ عنوان لکھتے ہیں کہ ''میں اقبال کے فن اور نظریے کو الگ الگ کر کے نہیں دیکھتا، اقبال کا کمال یہ ہے کہ اس نے اپنے نظریے کو فن بنا کر پیش کیا ہے اور میں اسی فن کو ہندوستان کی متاعِ بیش بہا سمجھتا ہوں۔''

١٤۔١٦۔ ''افکار'' ...... کراچی، نومبر ١٩٧٨ء، صفحات (بالترتیب) ١٩، ٢١۔٢٢، ٢٢

١٧۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، فلسفۂ ہند کے بنیادی تصوّرات، ڈاکٹر آصف اقبال خان، مشمولہ ''اقبالیات'' جولائی ستمبر ١٩٩٤ء، صفحات ٢٩، ٣١

١٨۔ ''افکار'' ...... کراچی، نومبر ١٩٧٨ء، صفحہ ٢١

١٩۔ ٹانک - بانگِ درا

٢٠۔ ''اقبال اور بھرتری ہری'' از صمد حسین رضوی مشمولہ سہ ماہی اردو، شمارہ ٤، ١٩٧٧ء، صفحہ ١٥٢

٢١۔ اقبال کہتے ہیں: کیا نہیں اور غزنوی کارگہ حیات میں/ بیٹھے ہیں کب سے منتظر اہلِ حرم کے سومنات!
(ذوق و شوق - بالِ جبریل)

٢٢۔ ملاحظہ کیجیے: ''خضرِ راہ'' کا بند جو ''سلطنت'' کے زیرِ عنوان ہے۔ نیز حسبِ ذیل شعر:

زمام کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریقِ کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی!
(بالِ جبریل، صفحہ ۶۲)

۲۳۔ محراب گل افغان کے افکار - ضربِ کلیم

۲۴۔ کتاب مذکور، صفحہ ۵۶

۲۵۔ Iqbal: The Poet and His Message......صفحہ ۶۰

۲۶۔ زندہ رُود، صفحہ ۹۵

۲۷۔ سہ ماہی اردو، شمارہ ۴، ۱۹۷۷ء، صفحہ ۱۴۸

۲۸۔ دیکھیے، ''بانگ درا'' میں اقبال کی نظم ''سوامی رام تیرتھ''

۲۹۔ جگن ناتھ آزاد کی حسب ذیل رائے صائب ہے تاہم اگر وہ ''عقیدت'' کی جگہ کوئی دوسرا لفظ لکھتے تو غلط فہمی کا امکان نہ رہتا۔ جگن ناتھ لکھتے ہیں:

''سری کرشن اور گیتا کے ساتھ علاّمہ اقبال کی عقیدت کا بڑا سبب یہی ہے کہ گیتا نے رہبانیت کے خلاف اور جدوجہد کی تعلیم دی ہے۔ سری کرشن کے بارے میں اگرچہ اقبال نے نظم میں کچھ نہیں کہا لیکن نثر میں جو کچھ لکھا ہے اس سے یہ صاف نمایاں ہے کہ اقبال سری کرشن کے فلسفۂ جہد و عمل کے پوری طرح قائل ہیں۔'' (اقبال اور مغربی مفکّرین: صفحہ ۲۴۔ پاورقی)

۳۰۔ اقبال نے ایک موقعے پر کہا کہ '' گیتا میں بڑا تضاد ہے۔ یوں بھی اس کے اکثر حصص ناقص ہیں۔ مثلاً جنگ کی تحریص تو ہے لیکن قانونِ جنگ کا کہیں مذکور نہیں''...... (اقبالیات سیّد نذیر نیازی، مرتّبہ عبداللہ شاہ ہاشمی، صفحہ ۴۵)

۳۱۔ عزیز احمد لکھتے ہیں کہ برگساں کے ان تمام تصوّرات کو اقبال نے قریب قریب بجنسہٖ ''بالِ جبریل'' کے ''ساقی نامہ'' میں دُہرایا ہے۔ اقبال نے زندگی اور دورانِ خالص میں وہی رشتہ مقرر کیا ہے جو برگساں کے نظامِ فکر میں ہے اور جوشش حرکت حیات کو ارتقائے تخلیقی کا محرک قرار دیا ہے۔'' (اقبال نئی تشکیل، صفحہ ۲۲۲) اس مقام پر رومی اور ابنِ مسکویہ کے نظریات ارتقا اور ابنِ خلدون کے تصوّرِ تاریخ کو نظر میں رکھنا چاہیے۔

۳۲۔ اقبال اور مغربی مفکّرین، صفحہ ۹۰

۳۳۔۳۴۔ اقبال کچھ مضامین، انجمن ترقی اردو ہند۔ صفحات ۱۰۴، ۱۱۱۔۱۱۲

۳۵۔۳۶۔ دانشورِ اقبال، صفحات ۱۴۴، ۱۱۵

۳۷۔ دیکھیے، دیباچہ مثنوی ''اسرارِ خودی'' مشمولہ مقالاتِ اقبال، صفحات ۱۹۴، ۱۹۵

۳۸۔ ''اقبال، شاعر اور سیاست دان'' کے تعارف میں خشونت سنگھ نے ہندو اخلاقیات کے مطابق ذہنی سکون حاصل کرنے کے لیے مراقبے کو فضول قرار دیا ہے اور اس پر اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے۔ ان کے نزدیک کوئی بڑی تخلیق ذہنی سکون سے نہیں ذہنی اضطراب سے وجود میں آتی ہے۔

مخالفِ اقبال ہونے کے باوجود خشونت سنگھ لکھتے ہیں کہ ''ڈاکٹر رفیق زکریا کو یہ ثابت کرنے کی زیادہ فکر ہے کہ اقبال کو ہندوستان سے اتنی ہی محبت تھی جتنی محبت انھیں اسلام کے ساتھ تھی۔ میرے خیال سے اس بات کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے۔ (ہندی قوم پرست مسلمان دانشوروں کے لیے لمحۂ فکریہ!) اصل اہمیت اس پیغام میں ہے کہ انسان کو چاہیے کہ اپنے اعلیٰ ترین مقام کے حصول کی خاطر مسلسل جد و جہد کرتا رہے اور عقاب کی طرح دوسروں سے زیادہ بلند پرواز رہے۔''

عمل کے نقطۂ نظر سے اقبال کا بیان کردہ یہ نکتہ لائق توجہ ہے کہ ''اگر مذہب کا مقصود عقلی تقاضوں کو پورا کرنا ہے (جیسا کہ ہنود کے رشیوں اور فلسفیوں نے خیال کیا ہے) تو زمانۂ حال کی خصوصیات کے اعتبار سے اس کو نظر انداز کر دینا چاہیے۔''

(مکاتیبِ اقبال بنام خان نیاز الدین خان، صفحہ ۲۴)

(ج) مسلم فکر اور علاّمہ اقبال

پیشتر اس کے کہ اقبال کی فکری اساس کا حتمی تعین قرآنِ حکیم کی روشنی میں کیا جائے بعض غلط بیانیوں، اعتراضات اور خیال آرائیوں کا ذکر اور ان کا مختصر جائزہ ضروری ہے۔ آغاز ''الہلال'' کے ناظم اور ''تذکرہ'' کے مرتّبِ اوّل مولوی فضل الدین مرزا کی غلط بیانی سے کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ ''تذکرہ'' کے مقدمے میں وہ لکھتے ہیں کہ ''کلکتہ سے ''الہلال'' نکلا اور اس شان سے نکلا کہ تمام ملک کی نظریں بے اختیار اس کی جانب اُٹھ گئیں......لوگ بے اختیار اپنی راہیں چھوڑ کر اسی کی راہ اختیار کرنے لگے......ڈاکٹر اقبال کا مذہبی عقائد میں پچھلا حال جو کچھ سنا ہے اس کے مقابلے میں اب ان کی فارسی مثنویاں دیکھتے ہیں تو سخت حیرت ہوتی ہے۔ ''اسرارِ خودی'' اور ''رموزِ بیخودی'' فی الحقیقت ''الہلال'' ہی کی صدائے بازگشت ہیں۔''[۱]

علاّمہ اقبال اپنے مکتوب بنام سیّد سلیمان ندوی مورخہ ۱۰ نومبر ۱۹۱۹ء میں بطور شکایت لکھتے ہیں کہ ''مولانا ابوالکلام کا تذکرہ آپ کی نظر سے گزرا ہوگا۔ بہت دلچسپ کتاب ہے، مگر دیباچہ میں مولوی فضل الدین احمد لکھتے ہیں کہ اقبال کی مثنویاں تحریکِ الہلال ہی کی آواز بازگشت ہیں۔ شاید ان کو یہ معلوم نہیں کہ جو خیالات میں نے ان مثنویوں میں ظاہر کیے ہیں ان کو برابر ۱۹۰۷ء سے ظاہر کر رہا ہوں، اس کے شواہد میری مطبوعہ تحریریں نظم ونثر، انگریزی و اردو موجود ہیں، جو غالباً مولوی صاحب کے پیش نظر نہ تھیں......میرے دل میں مولانا ابوالکلام آزاد کی بڑی عزت ہے اور ان کی تحریک سے ہمدردی، مگر کسی تحریک کی وقعت بڑھانے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ اوروں کی دل آزاری کی جائے۔''[۲]

ابوالکلام علاّمہ اقبال کی شکایت سے آگاہ ہوئے تو سلیمان ندوی کو جواباً لکھا کہ ''ڈاکٹر اقبال کا شکوہ بے جا نہیں۔ یہ نہایت ہی لغو اور سبک بات ہے کہ فلاں نے فلاں بات فلاں کے اثر سے لکھی اور فلاں کے خیال میں یوں تبدیلی ہوئی لیکن لوگوں کا پیمانۂ نظر یہی باتیں ہیں تو کیا کیا جائے۔'' اس طرح ابوالکلام نے مولوی فضل الدین کے بیان کی تردید

کر دی لیکن اپنے جواب کے آخر میں لکھتے ہیں کہ ’’لطف یہ ہے کہ اس مرتبہ جب وہ جلسے کے موقعے پر آئے اور میں نے پوچھا کہ اقبال کی نسبت آپ نے کیونکر تبدیلی معلوم کی تو خود میرے ہی ایک قول کا حوالہ دیا جو کبھی کہا تھا حالانکہ میں نے یہ جو بات کہی تھی وہ صرف یہ تھی کہ اقبال پہلے آج کل کے عامتہ الناس تصوّف میں مبتلا تھے۔ اب ان کے خیالات اس طرف سے ہٹ گئے اور دونوں مثنویوں میں جو بات ظاہر کرنا چاہتے ہیں وہ وہی ہے جو میں ہمیشہ لکھتا رہا ہوں۔‘‘[۳]

جو’’لغو‘‘ اور ’’سبک‘‘ بات بقول ابوالکلام، مولوی فضل الدین نے لکھی، اس کا ارتکاب، باندازِ دگر، خود انھوں نے بھی کیا۔ یورپ جانے سے پہلے اقبال عامتہ الناس تصوّف میں مبتلا تھے۔ ۱۸/اکتوبر ۱۹۰۵ء کو کیمبرج سے لکھے گئے اقبال کے خط بنام خواجہ حسن نظامی سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال روایتی تصوّف اور وحدت الوجود کی چھان پھٹک قرآن کی روشنی میں کرنا چاہتے ہیں۔[۴] یہاں سے ان کے شک کا آغاز ہو گیا۔ اگرچہ اس کے بعد قیام یورپ کے دوران اقبال کی بعض منظومات سے ’’وحدتِ حسنِ وجود‘‘ کا اظہار ہوتا ہے۔[۵] جو بہر حال عامتہ الناس کی سطح سے بلند تر ہے لیکن اس کے بعد وحدت الوجودی تصوّف کی حمایت کلامِ اقبال میں دکھائی نہیں دیتی۔ ۱۹۰۵ء میں ابوالکلام سترہ برس کے تھے اور ان کی کوئی معرکہ آرا تحریر یا کتاب سامنے نہیں آئی تھی جو فکرِ اقبال میں تبدیلی کا باعث بن سکتی۔

’’الہلال‘‘ کے ضمن میں دوسرے اہلِ قلم نے بھی اظہارِ خیال کیا ہے اور عتیق صدیقی کو تو مولوی فضل الدین ہی کی طرح اقبال کی نظموں میں ’’الہلال‘‘ کی ’’صدائے بازگشت‘‘ سنائی دی ہے۔[۶] اس معاملے کا جائزہ لیں تو صورتِ حال برعکس دکھائی دیتی ہے۔ جس غزل سے اقبال کی فکری تبدیلی کی توثیق ہوتی ہے وہ مارچ ۱۹۰۷ء میں ’’مخزن‘‘ میں شائع ہوئی تھی۔[۷] اس سے پہلے اقبال ہندی قومیّت کو ترک کر کے اسلامی قومیّت کے نقیب بن چکے تھے۔[۸] ’’طلبۂ علی گڑھ کالج کے نام‘‘ جون ۱۹۰۷ء، ’’صقلیہ‘‘ اگست ۱۹۰۸ء اور ’’پیام عشق‘‘ اکتوبر ۱۹۰۸ء کی نظمیں ہیں۔[۹] ’’عبدالقادر کے نام‘‘ دسمبر ۱۹۰۸ء میں ’’مخزن‘‘ میں شائع ہوئی۔[۱۰] ’’وطنیت‘‘ اور ’’ترانۂ ملّی‘‘ ۱۹۱۰ء کی منظومات ہیں۔ ۱۹۱۱ء کے اوائل میں اقبال

نے ''خطبۂ علی گڑھ'' پیش کیا۔ ''شمع و شاعر'' کے عنوان کے ساتھ فروری ۱۹۱۲ء کی تاریخ درج ہے۔ اس سے پہلے ''شکوہ''...... ''خطاب بہ جوانانِ اسلام'' اور ''غرّ ۂ شوال یا ہلالِ عید'' تخلیق ہو چکی تھیں۔ اسلامی فکر کے اس سرمائے کا کثیر حصہ منظرِ عام پر آنے کے بعد جون ۱۹۱۲ء میں کلکتے سے ''الہلال'' جاری ہوا۔[۱۱]

پروفیسر جابر علی سیّد نے اپنے مضمون ''مثنویاتِ اقبال اور الہلال'' مشمولہ ''اقبال ایک مطالعہ'' میں ابوالکلام آزاد، ''تذکرہ'' کے مرتّبِ اوّل مولوی فضل الدین اور مرتّبِ دوم مالک رام کی، ان کی غلط بیانیوں پر، خوب خبر لی ہے۔ انھوں نے یہ سوال بھی اُٹھایا ہے کہ ''کیا کوئی مالک رام ''الہلال'' کے کسی اداریے کی منظوم فارسی شکل ''اسرار'' یا ''رموز'' کے کسی باب کو ٹھہرا سکے گا؟'' لیکن جابر علی کلامِ اقبال کی زمانی ترتیب اور اقبالیات پر اچھی نظر نہ ہونے کے باعث خود بھی غلط فہمی اور غلط بیانی کا شکار ہوئے ہیں۔ ان کا مؤقف یہ ہے کہ ''اسرارِ خودی'' کا خمیر فشٹے اور زرتشت (کی فکر) سے اُٹھایا گیا ہے۔[۱۲] ان کی رائے ہے کہ ''خضرِ راہ غالباً ۱۹۱۴ء کی چیز ہے۔ اس کے فوراً بعد مثنوی اسرارِ خودی کا ڈول ڈالا گیا۔''[۱۳] اقبال پر قلم اُٹھانے والوں کی یہ بے خبری افسوس ناک ہے۔ پروفیسر جابر علی سیّد نے ای ایم فاسٹر کی یاد تازہ کر دی ہے۔[۱۴]

۲

اقبال کے فکری مآخذ کے ضمن میں الطاف حسین حالی، اکبرالٰہ آبادی، سیّد احمد خان اور مرزا غالب کے نام بھی اکثر لیے گئے ہیں۔ آل احمد سرور لکھتے ہیں کہ ''اقبال دراصل سرسیّد تحریک کی پیداوار ہیں۔'' نیز ''سرسیّد اور حالی نہ ہوتے تو اقبال بھی نہ ہوتے۔''[۱۵] ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں کہ ''اقبال سرسیّد کے مکتبۂ فکر سے تعلق رکھتے تھے۔''[۱۶] محی الدین قادری زور نے لکھا ہے کہ ''وہ حالی سے مسلمانوں کے موجودہ مصائب کو بیان کرنا سیکھتا ہے اور اکبر سے قدیم روایاتِ اسلامی کو نہ چھوڑنے اور نئی تہذیب کو مضر سمجھنے کے خیالات اخذ کرتا ہے۔ اکبر تہذیبِ نو کے مخالف تھے، حالی اس کے مخالف نہیں۔ اقبال نے ایک بات حالی سے لی اور ایک اکبر سے۔''[۱۷] جمیل مظہری لکھتے ہیں ''سچ پوچھیے تو اقبال کے ذہن کا پہلا معمار غالب

تھا نہ کہ نیٹشے اور رومی۔‘‘[18]

یہ آرا معترضانہ نہیں ہیں۔صداقت کے عنصر سے خالی بھی نہیں ہیں۔ان سے ملتی جلتی آرا دوسرے اہلِ قلم نے بھی پیش کی ہیں۔[19] لیکن یہ آرا پوری حقیقت کی آئینہ دار نہیں ہیں اور نہ اقبال کے حقیقی وجدان تک پہنچنے میں پوری رہ نمائی کرتی ہیں۔اقبال کے مطالعہ واستفادہ اور اثر پذیری کی حدود سرسیّد کے مکتبۂ فکر تک محدود بھی نہیں ہیں۔اقبال نے اسلامی تاریخ کے بیشتر علما،حکما،شعرا اور صوفیا کے اثرات قبول کیے ہیں۔جمال الدین افغانی کی رائے سرسیّد کے بارے میں اچھی نہیں تھی۔وہ سرسیّد کو مادّہ پرست سمجھتے تھے۔[20] تاہم اقبال افغانی سے بھی متاثر ہوئے اور ’’جاوید نامہ‘‘ میں سیّد احمد کی بجائے جمال الدین افغانی کو جگہ دی......اس سے قطع نظر افغانی کے بارے میں اقبال کی رائے یہ تھی کہ ’’زمانۂ حال میں میرے نزدیک اگر کوئی شخص مجدد کہلانے کا مستحق ہے تو وہ صرف جمال الدین افغانی ہے۔مصر و ایران و ترکی و ہند کے مسلمانوں کی تاریخ جب کوئی لکھے گا تو اسے سب سے پہلے عبدالوہاب نجدی اور بعد میں جمال الدین افغانی کا ذکر کرنا ہوگا۔‘‘[21] ’’جاوید نامہ‘‘ میں سعد حلیم پاشا، حلاّج، غالب، سیّد علی ہمدانی، ملا طاہر غنی کشمیری، ابدالی اور سلطان شہید کی موجودگی اقبال کے تاثرات وتناظرات کی مظہر ہے۔سلطان شہید کو شہیدانِ محبت کا امام کہا ہے اور ٹیپو کے کردار سے اپنی شمعِ فکر کو جلا دی ہے۔[22]

اقبال شاہ ولی اللہ اور شیخ احمد سرہندی کے سرمایۂ فکر کے وارث ہیں......ابنِ خلدُون، ابنِ تیمیہ، البیرونی، الغزالی، ابنِ سینا، ابن مسکویہ اور دوسرے متعدد علما وحکما سے بھی استفادہ کیا ہے۔حافظ، سنائی، عطار، امیر خسرو، عرفی، نظیری، بابا طاہر عریاں، سعدی، عراقی، جامی اور بیدل سے بھی اقبال متاثر ہوئے۔[23] مولانا رومی کے علاّمہ اقبال پکے مرید ہیں۔[24] سرسیّد جدید کی اور رومی قدیم کی علامت ہیں لیکن اقبال کا تصوّرِ زمان انھیں ماضی، حال اور مستقبل کے خانوں میں بٹنے نہیں دیتا اور وہ کسی ایک فکری تحریک تک خود کو محدود نہیں کرتے۔

اقبال کی فکری تشکیل کے وقت جدید اور قدیم کی آویزش عروج پر تھی۔یہ آویزش ابھی جاری ہے۔سرسیّد نے مغرب کے نظامِ تعلیم کو فروغ دیا۔وہ مغربی تہذیب کے

غیر مشروط حامی بھی تھے۔ اقبال نے خطبۂ علی گڑھ (۱۹۱۱ء) میں دونوں روّیوں پر تنقید کی اور اس ضمن میں اکبر الٰہ آبادی کی تحسین کی۔[۲۵] سر سیّد جدید کے جبکہ اکبر قدیم کے حامی تھے۔ اقبال نے قصہ جدید و قدیم کو کم نظری قرار دیا۔ انھوں نے توازن کی راہ اختیار کی۔ وہ نہ سر سیّد کی طرح مغربی تہذیب سے مسحور ہوئے اور نہ اکبر کی طرح مغرب کی ہر چیز کو ہدفِ تنقید بنایا۔ اقبال مغرب کے بہت بڑے ناقد ہیں تاہم اس کی خوبیوں کی تحسین بھی کی ہے۔ یہ کہنا کہ سر سیّد اور حالی نہ ہوتے تو اقبال بھی نہ ہوتے، سلسلۂ اسباب کے تناظرات کا جزوی اور سطحی اظہار ہے۔ وجدان و یقین کا جو سر چشمہ رومی، ابنِ خَلدُون، شیخ احمد سرہندی، شاہ ولی اللہ اور جمال الدین افغانی کو منصۂ شہود پر لاتا ہے وہی علاّمہ اقبال کی وجدانی و فکری سربلندیوں کا ضامن ہے۔

اقبال کی فکری اساس کا حتمی تعین کرنے کے لیے ان ذرائع اور مواقع پر نگاہ ڈالنا ضروری ہے جو قدرت کا عطیہ ہیں اور جنھوں نے اقبال کو اقبال بننے میں مدد دی۔ اقبال جس جس ماحول سے گزرے اور جو جو حالات واقعات ان کی فکری تشکیل کے دوران رونما ہوئے، انھیں بھی نظر میں رکھنا چاہیے۔ سب سے ضروری بات یہ ہے کہ اقبال کے شعور و ایقان یعنی وجدان کا سراغ لگایا جائے۔ یہ وجدان ایک وحدت اور کلیت کی شکل میں ہے۔ اسی وجدان کی روشنی میں اقبال مغرب و مشرق کے فکری رجحانات اور قدیم و جدید فکری نظاموں کو پرکھتے ہیں۔ اسی وجدان میں یہ راز مضمر ہے کہ اقبال نے وطنی قومیّت اور وحدت الوجود کے تصوّرات کیوں ترک کر دیے۔ حافظ اور ابن عربی سے استفادے کے باوجود ان کی مخالفت کیوں کی؟ اسی طرح مغربی دانش سے مستفید ہونے کے باوجود اسے عذاب کیوں قرار دیا؟ مغرب، تصوّف، جمہوریت اور اشتراکیت کے ضمن میں ان کا روّیہ کشش و گریز کا حامل کیوں ہے؟ جب ہم اقبال کے حقیقی وجدان تک رسائی حاصل کر لیتے ہیں تو نہ صرف ان مسائل کا واضح حل ہمارے سامنے آ جاتا ہے بلکہ علاّمہ اقبال کی فکری اساس کا تعین واضح حقائق و شواہد کی روشنی میں ممکن ہو جاتا ہے۔

۳

اقبال ایک مسلمان گھرانے میں پیدا ہوئے اور روایتی مسلمان معاشرے میں پروان چڑھے۔ والدین دیندار تھے۔ والد صوفی منش بھی تھے۔ سیالکوٹ میں انھیں سیّد میر حسن جیسے جیّد اور وسیع النظر عالم اور عربی و فارسی ادبیات پر دسترس رکھنے والے اُستاد سے، ایک عرصے تک، استفادے کا موقع ملا۔ لاہور کے مشاعروں نے اقبال کی شاعری کو چمکایا۔ ان کی ضرورت پوری ہونے کے بعد مشاعرے بند ہو گئے اور ''مخزن'' جاری ہو گیا جس میں کلامِ اقبال شائع ہوتا تھا۔ اس سے انھیں ہندوستان گیر شہرت حاصل ہوئی۔ زبان و بیان پر اعتراضات و مباحث کے سلسلے نے انھیں فن کے اسرار سمجھنے میں مدد دی۔ پروفیسر آرنلڈ سے فلسفے کی تحصیل نے اقبال پر مغربی فکر کا در وا کیا اور یورپ کے سہ سالہ قیام کے دوران انھوں نے مغربی دانش اور تہذیب سے گہری واقفیت حاصل کی۔ اسی دوران اقبال فکری انقلاب سے دوچار ہوئے جس کی صحیح تفہیم اقبال کے وجدان تک پہنچنے میں مدد دے سکتی ہے۔

۱۹۰۵ء تک، چند برسوں کے دوران، اقبال نے اسلام سے وابستگی رکھنے کے باوجود بعض ایسی نظمیں کہی تھیں جو ہندی قومیّت کی آئینہ دار اور اس کے فروغ کا باعث تھیں۔ وطنی قومیّت (Nationalism) کا تصوّر مغرب میں پروان چڑھا اور اب سکہ رائج الوقت تھا۔ ۱۹۰۵ء میں لارڈ کرزن نے، انتظامی بنیاد پر، بنگال کو تقسیم کر کے مشرقی بنگال اور آسام کا ایک صوبہ بنا دیا جہاں مسلمان اکثریت میں تھے۔ بنگالی ہندوؤں نے مسلمانوں کو اپنے اقتصادی، سیاسی اور تمدّنی غلبے سے نکلتے ہوئے دیکھا تو احتجاجاً بڑے بڑے جلسے جلوسوں کے ذریعے تقسیمِ بنگال کے خلاف تحریک شروع کر دی۔ دہشت گردی کا لاوا پھوٹ پڑا اور اسے کل ہند مسئلہ بنا دیا گیا۔[۲۶] ''ترانۂ ہندی'' اور ''نیا شوالہ'' لکھنے والے اقبال کی آنکھیں کھل گئیں۔ دوسری طرف یورپی لٹریچر کے مطالعے سے اقبال اس نتیجے پر پہنچے کہ یورپی اقوام، دنیائے اسلام میں وطنی قومیّت کو فروغ دے کر اُمّتِ مسلمہ کے ٹکڑے ٹکڑے کرنا چاہتی ہیں۔ اقبال میں اسلامی حِس موجود تھی۔ وہ شرر سے شعلہ بن گئی۔ ہندوؤں اور فرنگیوں کی مسلم دشمنی نے اقبال کے اندر کے مسلمان کو بیدار کر دیا۔ ملّی و عالمی تناظرات میں

اسلامی حقائق نے اقبال کی آنکھیں کھول دیں اور سینے کو منوّر کر دیا۔ پہلا بُت جس پر اقبال نے ضرب کاری لگانا شروع کی وہ وطنی قومیّت کا تھا جس کا ایک مظہر ہندی قومیّت تھی۔ انھوں نے ۱۹۰۶ء کے اواخر یا ۱۹۰۷ء کے اوائل میں کہا:

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا
بنا ہمارے حصارِ ملّت کی اتحادِ وطن نہیں ہے[۲۷]

اور جلد ہی وہ غزل کہی جس پر ''مارچ ۱۹۰۷ء'' درج ہے۔ ہندی قوم پرست اور مغربی تصوّرِ قومیّت کا علم بردار اقبال اب اسلامی نشاۃ ثانیہ کا مفکّر شاعر بن چکا تھا۔ اقبال کا ردِّعمل بیک وقت ہندوؤں اور فرنگیوں کے خلاف تھا۔ ملّتِ اسلامیہ کی بیداری ان کا مطمحِ نظر بن گئی تھی۔ ''اسرار و رموز'' سے پہلے ''شمع اور شاعر'' اور ''جوابِ شکوہ'' جیسی نظموں سے اقبال نے نہ صرف مسلمانوں کو ذلت و خواری کا احساس دلایا بلکہ اس حالت سے نکلنے کی تدابیر بھی واضح کیں۔ ''جوابِ شکوہ'' کے صرف ایک شعر سے اقبال کے وجدان تک رسائی ممکن ہے۔ اقبال اللہ کی زبان سے اسلاف کی عزت اور موجودہ مسلمانوں کی خواری کی داستان دو مصرعوں میں اس طرح بیان کرتے ہیں:

وہ زمانے میں معزز تھے مسلماں ہو کر/ اور تم خوار ہوئے تارکِ قرآں ہو کر

یہ مسلمان ہونا ہی تصوّرِ خودی ہے۔ 'جوابِ شکوہ'...... 'شمع اور شاعر'...... اور 'طلوعِ اسلام' کا ہر شعر اقبال کے شعور و ایقان کی نشاندہی کرتا ہے:

آج بھی ہو جو براہیمؑ کا ایماں پیدا/ آگ کر سکتی ہے اندازِ گلستاں پیدا
کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں/ یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں
شب گریزاں ہو گی آخر جلوۂ خورشید سے/ یہ چمن معمور ہو گا نغمۂ توحید سے
حنا بندِ عروسِ لالہ ہے خونِ جگر تیرا/ تیری نسبت براہیمی ہے معمارِ جہاں تو ہے
جب اس انگارۂ خاکی میں ہوتا ہے یقیں پیدا/ تو کر لیتا ہے یہ بال و پرِ روح الامیں پیدا

۴

قرآنِ حکیم اور محمد صلے اللہ علیہ وسلم سے اقبال کا لگاؤ واجبی نوعیت کا نہیں تھا

خصوصی اور قلبی نوعیت کا تھا۔ اقبال کے والدین دیندار تھے۔ سیّد میر حسن ان کے اُستاد دیندار بھی تھے اور عالم دین بھی۔ یہ بھی ایک بڑا سبب ہے اقبال کے اعتقاد اور یقین کا۔ لڑکپن میں ان کے والد نے انھیں نصیحت کی تھی کہ جب تم قرآن پڑھو تو یہ سمجھو کہ قرآن تم پر اُتر رہا ہے۔ اس نصیحت نے قرآن کو براہِ راست سمجھنے میں اقبال کی بڑی مدد کی۔ یہ شعر اس تجربے کے ضمن میں ہے:

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحبِ کشّاف''[۲۸]

عربی پر اقبال کی دسترس تھی، اس لیے رازی اور صاحبِ کشّاف سے استفادے کے باوجود اقبال قرآنِ حکیم کو بلاواسطہ سمجھتے تھے اور اس پر غور کرتے تھے۔ ۱۹۲۹ء میں علی گڑھ کالج کے طلبا سے خطاب کرتے ہوئے اقبال نے کہا کہ ''میں گزشتہ بیس برس سے قرآن شریف کا بغور مطالعہ کرتا ہوں، ہر روز تلاوت کرتا ہوں، مگر میں ابھی یہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ اس کے کچھ حصوں کو سمجھ گیا ہوں۔''[۲۹] اگلے برس خطبۂ الٰہ آباد کے دوران کہا کہ ''میں نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ اسلام، اس کے قوانین، اس کے نظامِ سیاست، اس کی ثقافت، اس کی تاریخ اور اس کے ادب کے محتاط مطالعے میں صَرف کیا ہے۔ روحِ اسلام کے ساتھ اس پیہم رابطے نے جیسا کہ وہ وقت کے ساتھ ساتھ اپنے پرت پلٹتا رہتا ہے، میں سمجھتا ہوں کہ ایک عالمی حقیقت کے طور پر اس کی اہمیت کے بارے میں مجھے ایک طرح کی بصیرت عطا کر دی ہے۔''[۳۰]

پروفیسر جگن ناتھ آزاد نے اقبال کا یہ بیان نقل کیا ہے کہ ''میری زندگی کا بیشتر حصہ مغربی فلسفے کے مطالعے میں صرف ہوا ہے اور یہ نقطۂ نگاہ میری فطرت ثانیہ بن گیا ہے۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر میں اسلام کے حقائق اور صداقتوں کا مطالعہ اسی نقطۂ نگاہ سے کرتا ہوں۔'' اور اس پر زور دیا ہے کہ مغربی فلسفے کے مطالعے سے اقبال کا جو زاویۂ نگاہ بنا اسے اقبال نے اپنی فطرتِ ثانیہ کہا ہے۔[۳۱] جگن ناتھ آزاد کا ذہن اس طرف منتقل نہیں ہوا کہ یہ زاویۂ نگاہ اسلام کے حقائق اور صداقتوں کی توثیق کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں

عصرِ حاضر کی ذہنی وفکری رسائی جہاں تک ہوئی ہے، اس حوالے سے اسلام کے حقائق اور صداقتوں کا انکشاف خود اقبال نے کیا۔ یہی بات ڈاکٹر اسرار احمد نے اس طرح بیان کی ہے:

''میں نے ہمیشہ کہا ہے اور علیٰ وجہ البصیرت کہا ہے اور آج پھر کہہ رہا ہوں اور ڈنکے کی چوٹ کہہ رہا ہوں کہ عہدِ حاضر کے ذہنی وفکری ظروف واحوال میں قرآنِ حکیم کی عظمت کا جس قدر انکشاف اقبال پر ہوا، اور کسی پر نہیں ہوا......اور موجودہ دور کی اعلیٰ ترین علمی وفکری سطح پر قرآن کے علم وحکمت اور ہدایت ومعرفت کی تعبیر وتبیین اور تشریح وتوضیح کی ہے صرف......اور صرف اقبال نے۔''[۳۲]

اقبال عاشقِ رسولؐ ہیں۔ وجدانِ اقبال کا یہ پہلو بھی نہایت تابناک ہے۔ ''اسرارِ خودی'' میں اس عنوان کے تحت کہ خودی عشق ومحبت سے مستحکم ہوتی ہے، اقبال کہتے ہیں کہ: دردلِ مسلم مقامِ مصطفیٰؐ است/ آبروئے ما ز نامِ مصطفیٰؐ است۔ یعنی مصطفیٰؐ کا مقام مسلمان کے دل میں ہے اور انہی کے نام سے ہماری آبرو ہے۔ ''پیامِ مشرق'' میں ''پیش کش'' کے زیرِ عنوان کہا ہے:

ہر کہ عشقِ مصطفیٰؐ سامانِ اُوست بحروبر در گوشۂ دامانِ اُوست

مطلب یہ ہے کہ جس کے پاس جنابِ رسالت مآبؐ کی محبت کا سامان ہے، بحروبر اس کے دامن کے گوشے میں ہیں۔ ''رموزِ بیخودی'' میں ''عرضِ حالِ مصنف بحضور رحمتہ للعلمینؐ'' کے تحت اس ذکر کے بعد کہ حضورؐ آپ مجھے میرے ماں باپ سے زیادہ محبوب ہیں، اقبال کہتے ہیں:

گفت برما بندد افسونِ فرنگ ہست غوغایش زقانون فرنگ
ذوقِ حق دِہ ایں خطا اندیش را اینکہ نشناسد متاعِ خویش را
گردلم آئینہ بے جوہر است ور بحرفم غیرِ قرآں مضمراست
روزِ محشر خوار و رسوا کُن مرا بے نصیب از بوسۂ پا کُن مرا
گر دُرِ اسرارِ قرآں سفتہ ام با مسلماناں اگر حق گفتہ ام
اے کہ از احسانِ تو ناکس کس است یک دعایت مزدِ گفتارم بس است

یعنی ''اس شخص نے کہا کہ اقبال ہم پر فرنگیوں کا افسوں پھونک رہا ہے۔ اس کا سارا غوغا ساز فرنگ کا مرہونِ منّت ہے۔ ایسے غلط اندیش کو جو اپنی متاع کو بھی نہیں پہچانتا سچائی کا ذوق عطا کیجیے۔ اگر میرے دل کا آئینہ بے جوہر ہے اور میرے کلام میں قرآن کے علاوہ کچھ اور مضمر ہے تو مجھے قیامت کے روز رسوا کیجئے اور اپنے بوسئہ پا سے محروم کر دیجیے۔ لیکن اگر میں نے اپنی شاعری میں قرآن کے موتی پروئے ہیں اور مسلمانوں کے سامنے حق بیان کیا ہے تو اے وہ ذات گرامی جس کے احسان سے ذرہ آفتاب بن جاتا ہے، میرے لیے دعا فرمائیے۔ آپ کی ایک دعا میرے پورے کلام کا اجر ہوگا'' ...... گہری عقیدت کے پیکر عاشقِ رسولؐ اقبال کا اپنی محبوب ترین ہستی کے سامنے یہ اظہار یہ کسی تبصرے کا محتاج نہیں۔

۵

قرآن کی صداقت کا گہرا شعور اقبال کے ایقان کا مرکزی نقطہ ہے۔ قرآن کی عملی شکل، اسوۂ رسولؐ ہے۔ جس ہستی پر قرآن نازل ہوا وہی ہستی خدا کو متعارف کرانے کا اعزاز رکھتی ہے۔ چنانچہ صداقت ومحبتِ رسولؐ بھی وجدان اقبال کے اعماق میں ناگزیر طور پر موجود ہے اور اس کا اظہار بے مثل اشعار کی صورت میں ہوا ہے۔[۳۳] اقبال نے قرآن کی خاطر اپنے آبائی رجحانات کے خلاف جہاد کیا۔[۳۴] اقبال نے اعتراضات اور مخالفت کے باوجود ان تصوّرات کو فروغ دیا جو قرآنی تعلیمات کا جز تھے۔ جہاد اور پردے کے تصوّرات ان میں شامل ہیں۔[۳۵] غلبۂ مغرب کے باعث اسلامی اصطلاحات حقیر ہو چکی تھیں، اقبال نے انھیں وقار عطا کیا۔[۳۶] سچ یہ ہے کہ اکثر غیر مسلم معترضین کا اصل اعتراض ہی یہ ہے کہ اقبال کی شاعری پر اسلام کا غلبہ ہے۔[۳۷] اقبال فی الواقع جمال وجلالِ قرآنی کا مشاہدہ اپنے قلب کی گہرائیوں سے کرتے ہیں اور بقول ڈاکٹر اسرار احمد ان کی حیثیت فی الواقع ترجمان القرآن کی ہے۔[۳۸] قرآن وحدیث کے نقوش اور اسلامی تناظرات کلامِ اقبال میں قدم قدم پر نمایاں ہیں۔[۳۹] اقبال اکثر قرآنی مضمون یا کسی آیت کے ترجمے کو شعری پیکر میں پیش کر دیتے ہیں۔[۴۰] اقبال نے سب سے زیادہ قرآن کو پڑھا ہے اور سب سے زیادہ استفادہ قرآن سے کیا ہے۔ تشکیلِ ملّت کے عناصر، توحید و رسالت بتائے ہیں اور خودی کی بنیاد

قرآنی آیات پر رکھی ہے۔[41] مومن کے تصوّر کو اللہ کی صفات اور شخصیتِ رسولؐ کی روشنی میں اُجاگر کیا ہے۔[42] اس ضمن میں ممتاز رسولوں، حضورؐ کے نامور صحابیوں اور اکابرینِ اُمّت کے تناظرات سے بھی کام لیا ہے۔[43] موسیٰؑ اور فرعون میں مشابہت تلاش کی جا سکتی ہے کہ دونوں انسان تھے۔ تاہم فرعون نیٹشے کا فوق البشر ہے جبکہ حضرت موسیٰؑ اقبال کا مردِ مومن اور دونوں کے اخلاق، اوصاف، کردار اور مقاصد میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ اقبال نے اس فرق کو ''حکمتِ کلیمی'' اور ''حکمتِ فرعونی'' کے تحت واضح کیا ہے۔[44]

تصوّرِ توحید بہ تمام و کمال قرآنِ حکیم میں بیان ہوا ہے۔ وجدانِ اقبال کا محور یہی تصوّر ہے جو خودی کا سّرِ عیاں ہے۔[45] چنانچہ مسلمان اقبال شناسوں کے علاوہ غیر مسلم صاحبانِ علم نے اس حقیقت کی تصدیق و توثیق کی ہے کہ اقبال کی فکری اساس قرآن ہے۔[46] اقبال کا اپنا دعویٰ بھی یہی ہے۔[47] مخصوص مقاصد کے تحت فکرِ اقبال کو مستعار قرار دیا گیا۔ غلط فہمی کا شکار اور کم علم اسے ہوا دیتے رہے اور اقبال دشمنوں نے اسے تکیۂ کلام بنا لیا۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے بقول ''یہ لوگ اس بات کو نظر انداز کر جاتے ہیں کہ تمام حکیمانہ افکار کسی نہ کسی تصوّرِ حقیقت کے اجزا و عناصر ہوتے ہیں، اس کی تشریح اور تفسیر کرتے ہیں اور اس کے گرد ایک نظامِ حکومت بناتے ہیں۔ اقبال کا تصوّرِ حقیقت اسلام کا خُدا ہے جس کے لیے وہ خودی عالم کی فلسفیانہ اصطلاح کام میں لاتا ہے اور مغرب میں ایک بھی فلسفی ایسا نہیں جس کا تصوّرِ حقیقت اسلام کا خدا ہو، لہٰذا ممکن ہی نہیں کہ کسی مغربی حکیم کا کوئی تصوّر اپنی اصلی حالت میں اقبال کے کام آ سکے۔''[48] ڈاکٹر رفیع الدین نے، اس تناظر میں، اقبال کی فکری اساس پر عمیق نگاہ ڈالی ہے اور اسے فلسفیانہ ہنرمندی سے پیش کیا ہے۔ ان سے استفادہ کرتے ہوئے ذیل کی سطور میں اقبال کے حقیقی وجدان اور تصوّرِ حقیقت کا سراغ لگانے کی سعی کی گئی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو جو جبلتیں عطا کی ہیں وہ کم و بیش حیوانات میں بھی ہیں۔ جبلتوں کی تسکین سے بالاتر حیوانات کا کوئی مقصد نہیں ہوتا۔ انسان کا مقصد بھی جبلت کی تسکین ہو تو وہ حیوانات کی سطح پر رہتا ہے اور بسا اوقات اس سطح سے نیچے گر جاتا ہے۔ تاہم

انسان کا مقصد یا نصب العین جبلتوں کی تسکین سے بالاتر بھی ہوتا ہے اور انسان کو اپنے نصب العین سے محبت ہوتی ہے۔ نصب العین سے محبت اور اس کی آرزو انسان کا امتیاز ہے۔ وہ اپنے نصب العین کی خاطر جبلتوں کی تسکین کو مؤخر یا ترک کرسکتا ہے۔ حیوانات ایسا نہیں کرسکتے۔ انسان کا اصل مقصد یا صحیح نصب العین تو ایک ہی ہے لیکن غلط نصب العین بے شمار ہیں۔ انسان لاتعداد پرستشوں میں مبتلا ہیں۔ زر پرستی، نسل پرستی، وطن پرستی، جاہ پرستی، جنس پرستی اور مادّہ پرستی کی دوسری تمام شکلیں ماسوا کی پرستش میں آتی ہیں۔ انسانوں نے قسم قسم کے ''خداوند'' یا بت بنائے ہوئے ہیں بلکہ بت خانے قائم کر رکھے ہیں لیکن یہ اصنامِ خاکی لہٰذا فانی ہیں:

تیرے بھی صنم خانے، میرے بھی صنم خانے
دونوں کے صنم خاکی، دونوں کے صنم فانی[۴۹]

انسان 'کفِ خاک' ہے لیکن خودنگر ہے، مادی دنیا بھی 'کفِ خاک' ہے لیکن بے بصر ہے۔[۵۰] چنانچہ ''مادّہ'' انسان کا نصب العین نہیں ہوسکتا۔ انسان کا صحیح نصب العین انسان سے بلندتر ہونا چاہیے۔ انسان کا صحیح نصب العین وہی ہوسکتا ہے جو کائنات کا اور خود انسان کا خالق و مالک ہو، جو قادرِ مطلق ہو، غالب و مددگار ہو، ہمہ دان اور لامحدود ہو، ازلی اور ابدی طور پر زندہ ہو، زمان و مکان پر محیط ہو اور ہر لحاظ سے یکتا ہو۔ یہ صفات صرف اللہ کی ہیں، اس لیے اللہ ہی انسان کا صحیح نصب العین ہے۔ صحیح نصب العین انسان کی سب سے بڑی ضرورت ہے۔ انسانی خودی کا مرکزی وصف خدا کی محبت ہے۔ اس محبت کے بغیر انسان مردہ ہے۔ ارتقا کا دارو مدار اسی محبت پر ہے۔[۵۱] اللہ یکتا ترین ہستی ہے۔ اس کی صفات بہترین صفات ہیں۔ ان صفات کو جذب کر کے انسان اپنی خودی کو مستحکم بناتا ہے اور نائبِ حق کے مقام پر فائز ہوتا ہے۔ یکتا ترین ہستی کا رنگ اختیار کر کے وہ خود بھی یکتا ہوجاتا ہے۔[۵۲] یہ ہے اقبال کا شعور وایقان۔ مولانا رومی کا وِجدان بھی کم وبیش یہی تھا۔ اقبال کہتے ہیں کہ جس طرح فتنۂ عصرِ کہن کا مقابلہ رومی نے کیا تھا، اسی طرح فتنۂ عصرِ رواں سے میں نبرد آزما ہوں:

چوں رومی در حرم دادم اذاں من　　از و آموختم اسرار جاں من
بہ دورِ فتنۂ عصرِ کہن او　　بہ دورِ فتنۂ عصرِ رواں، من[53]

دونوں میں فرق یہ ہے کہ اقبال بقول پروفیسر نکلسن وحدت الوجود کے نظریے کی اُڑانوں میں رومی کا ساتھ نہیں دیتے۔[54] نیز اقبال کے عہد تک طبعیات، حیاتیات اور نفسیات میں علمی حقائق نے حیرت ناک ترقی کر لی تھی۔ ان معلوم حقائق کو اقبال اپنے تصوّرِ حقیقت کی وضاحت کے لیے استعمال کرتے ہیں۔

اقبال عصرِ حاضر کے مادّہ پرستانہ اور ملحدانہ فکر کا توڑ کرتے ہیں۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین لکھتے ہیں کہ ''حکمائے مغرب کے تصوّرات سے متاثر اور مرعوب ہونا تو درکنار اقبال ان تصوّرات کو اپنے وجدانِ حقیقت کی روشنی میں پرکھتا ہے اور جانتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کہاں تک درست ہے اور کہاں تک غلط، جس حد تک کوئی تصوّر درست ہوتا ہے وہ اسے اپنے حکیمانہ مؤقف کی تشریح اور تفسیر کے لیے کام میں لاتا ہے اور جس حد تک وہ غلط ہوتا ہے وہ اسے نظر انداز کرتا ہے بلکہ اس کے خلاف تنبیہہ کرتا ہے۔ حکمتِ مغرب کا طلسم اس پر کام نہیں کرتا۔ وہ جانتا ہے کہ حکمتِ مغرب میں دانہ بھی ہے اور دام بھی اور وہ دانہ کو لے لیتا ہے اور دام کو توڑ ڈالتا ہے، اس طرح سے حکمت مغرب کی آگ اس کے لیے گلزارِ ابراہیمؑ بن جاتی ہے:

طلسمِ عصرِ حاضر را شکستم　　ربودم دانہ و دامش گسستم
خدا داند کہ مانندِ براہیم　　بہ نارِ او چہ بے پروا نشستم![55]

پروفیسر اسلوب احمد انصاری لکھتے ہیں کہ اقبال کے بنیادی معتقدات اور زندگی و اشیا کے بارے میں ان کے ایقانات (intutions) اور ان کا منبع اور مخزن اسلامی وجدانِ حیات تھے اور ان کی فطانت میں اس کی جڑیں اتنی دور تک پیوست تھیں کہ انھیں اس فطانت سے جدا کر کے نہیں دیکھا جاسکتا۔''[56] مختصر یہ کہ فکرِ اقبال کی اساس قرآنِ حکیم ہے۔

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ بحوالہ: اقبال ایک مطالعہ، جابر علی سیّد، صفحات ۱۴۲، ۱۴۳

۲۔ کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد دوم، صفحہ ۱۴۸

۳۔ دیکھیے، اقبال ایک مطالعہ، صفحہ ۱۴۶

۴۔ اقبال نامہ، صفحہ ۶۰۵

۵۔ دیکھیے، ''بانگ درا'' میں نظم بعنوان ''سلیمیٰ'' اور صفحہ ۱۴۷ پر غزل جس کا پہلا مصرع ہے: ''چمک تیری عیاں بجلی میں، آتش میں، شرارے میں''، اس سے پہلے اقبال نے ''سوامی رام تیرتھ'' کے زیرِ عنوان وحدت الوجودی اثر کے تحت ایک نظم لکھی تھی۔

۶۔ اقبال جادوگر، ہندی نژاد، صفحہ ۶۴
عتیق صدیقی نے لکھا ہے کہ فاطمہ بنت عبداللہ کی شہادت اور طرابلس کے قتلِ عام کی رپورٹیں ''الہلال'' میں شائع ہوئی تھیں جو اقبال کی دو نظموں بعنوان ''فاطمہ بنت عبداللہ'' اور ''حضور رسالت مآبؐ میں'' کی تخلیق کا باعث بنیں۔ اس پر تبصرے کا صحیح انداز یہ ہوتا کہ اقبال نے ''الہلال'' کی رپورٹوں سے استفادہ کیا یا ان کو ان واقعات کا علم ''الہلال'' کے مطالعے سے ہوا۔

۷ تا ۱۰۔ دیکھیے: ابتدائی کلامِ اقبال، صفحات (بالترتیب) ۳۱۱، ۲۹۷، ۳۱۲، ۳۳۴، ۳۳۰، ۳۳۱

۱۱۔ موجِ کوثر، شیخ محمد اکرام، صفحہ ۲۵۵

۱۲۔ فشٹے کے ضمن میں دیکھیے، زیرِ نظر باب کا پہلا حصہ نیز ڈاکٹر نذیر قیصر کی کتاب (Iqbal and Western Philosophers) کا پہلا باب۔ ''اسرارِ خودی'' کے ابتدائی اشعار میں فشٹے کے وحدت الوجودی رنگ کا شائبہ موجود ہے۔ اقبال اس سے بچتے تو بہتر ہوتا اس لیے کہ ''اسرارِ خودی''، ''وحدت الوجود'' کے ایک شدید ردِ عمل کی حیثیت رکھتی ہے۔

۱۳۔ ''خضرِ راہ''، ۱۹۱۴ء کی ''چیز'' نہیں ہے۔ یہ نظم ۱۹۲۲ء کی ہے۔ (''کلامِ اقبال کی اشاعت کی زمانی ترتیب''، مشمولہ ''اقبال''، جنوری/اپریل ۱۹۹۰ء صفحہ ۱۲۹) اور ''اسرارِ خودی'' کا ڈول ۱۹۱۱ء میں (''الہلال'' کے اجرا سے ایک سال پہلے) ڈالا جا چکا تھا۔ (تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، صفحہ ۷۷)

۱۴۔ فاسٹر نے منظوماتِ اقبال کی ترتیب غلط بیان کی ہے۔ مثلاً ''نیا شوالہ'' مارچ ۱۹۰۵ء میں ''مخزن'' میں شائع ہوئی تھی۔ (ابتدائی کلامِ اقبال، صفحہ ۲۷۵) جبکہ فاسٹر نے اسے ۱۹۱۶ء کی نظم بتایا ہے۔ (The Sword and the Sceptre...... صفحہ ۲۸۱) اقبال نے لکھا ہے کہ اگر میری منظومات کی صحیح زمانی ترتیب فاسٹر کے پیشِ نظر ہوتی تو میرے ادبی (اور فکری) ارتقا کے بارے میں اس کا مؤقف مکمل طور پر مختلف ہوتا۔ (Discourses of Iqbal، صفحہ ۱۸۹)

۱۵۔ دانشورِ اقبال، صفحہ ۱۹

۱۶۔ زندہ رُود، صفحہ ۵۸۴

۱۷۔ ''اُردو کا پیغام گو شاعر''...... مشمولہ ''نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں''...... صفحہ ۱۱۵

۱۸۔ ''دو اقبال'' مشمولہ ''مطالعہ اقبال''...... اقبال سیمینار منعقدہ لکھنو، صفحہ ۱۲۲

۱۹۔ مثلاً دیکھیے: شائستہ اکرام اللہ کا مضمون ''حالی کا اثر اقبال پر''...... مشمولہ اقبال ریویو، جولائی ۱۹۷۳ء...... ڈاکٹر وزیر آغا نے بھی ڈاکٹر زور کا موقف دُہرایا ہے جس کی تردید شمیم حنفی نے عمدگی سے کی ہے۔ (اقبال کا حرفِ تمنا، صفحہ ۷۰)

۲۰۔ دیکھیے، زندہ رُود، صفحہ ۳۸۸

۲۱۔ اقبال نامہ، جلد سوم، صفحہ ۵۳۳

۲۲۔ دیکھیے، جاوید نامہ، صفحات ۲۱۲ تا ۲۱۴، نیز دیکھیے ''ضربِ کلیم'' کی نظم ''سلطان ٹیپو کی نصیحت''

۲۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ''اقبال کی فارسی شاعری کا تنقیدی جائزہ''، ڈاکٹر عبدالشکور احسن اور ''مطالعۂ بیدل فکرِ برگساں کی روشنی میں'' مرتبہ ڈاکٹر تحسین فراقی

۲۴۔ ''بالِ جبریل'' کی نظم ''پیر و مرید'' میں مرید علاّمہ اقبال ہیں اور پیر مولانا رومی۔ ''جاوید نامہ'' میں اقبال یا زندہ رود مولانا رومی کی رہ نمائی میں افلاک کا سفر کرتے ہیں۔ اقبال نے متعدد مقامات پر رومی کو زبردست خراجِ تحسین و عقیدت پیش کیا۔ مثلاً ''اسرارِ خودی'' کی تمہید میں کہتے ہیں کہ:

پیرِ رومی خاک را اکسیر کرد/ از غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد...... ''پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق'' کی تمہید ان اشعار سے شروع ہوتی ہے۔

پیرِ رومی مرشدِ روشن ضمیر　　کاروانِ عشق و مستی را امیر
نورِ قرآں درمیانِ سینہ اش　　جامِ جم شرمندہ از آئینہ اش

۲۵۔ خطبۂ علی گڑھ میں اقبال نے وضاحت کی کہ گزشتہ پچاس برس کے دوران مسئلہ تعلیم ہماری ہمتوں اور سرگرمیوں کا نصب العین رہا ہے لیکن موجودہ نسل کا مسلمان نوجوان صرف نیم مسلمان بلکہ اس سے بھی کچھ کم ہے۔ اپنی قومی روایات سے عاری ہو کر مغربی لٹریچر کے نشہ میں ہر

وقت سرشار رہ کر اس نے اپنی قومی زندگی کے ستون کو اسلامی مرکزِ ثقل سے بہت پرے ہٹا دیا ہے۔ ہم نے اپنی تعلیمی جدوجہد میں اس حقیقت پر نظر نہیں ڈالی کہ اغیار کے تمدن کو بلا شرکتِ احدے اپنا ہر وقت کا رفیق بنائے رکھنا گویا اپنے تئیں اس تمدن کا حلقۂ بگوش بنا لینا ہے۔ کسی اسلامی مصنف نے اس حقیقت کو مولانائے اکبر الہ آبادی سے زیادہ واضح طور پر بیان نہیں کیا:

شیخ مرحوم کا یہ قول مجھے یاد آتا ہے
دل بدل جائیں گے تعلیم بدل جانے سے

(مقالاتِ اقبال، صفحات ۱۷۱ تا ۱۷۳)

۲۶۔ The Emergence of Pakistan...... چودھری محمد علی، صفحہ ۱۴

۲۷۔ بانگِ درا، صفحہ ۱۴۴

۲۸۔ بالِ جبریل، صفحہ ۱۱۲

۲۹۔ گفتارِ اقبال، صفحہ ۱۰۴

۳۰۔ علاّمہ اقبال: تقریریں، تحریریں اور بیانات، صفحہ ۱۹

۳۱۔ اقبال اور مغربی مفکّرین، صفحہ ۱۷

۳۲۔ علاّمہ اقبال اور ہم، صفحہ ۶۳

۳۳۔ چند اشعار ذیل میں درج کیے جاتے ہیں:

آیۂ کائنات کا معنیِ دیریاب تو!
نکلے تری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بو!
عالم آب و خاک میں تیرے ظہور سے فروغ
ذرۂ ریگ کو دیا تو نے طلوعِ آفتاب!
شوق ترا اگر نہ ہو میری نماز کا امام
میرا قیام بھی حجاب! میرا سجود بھی حجاب! (ذوق و شوق: بالِ جبریل)

۳۴۔ خواجہ حسن نظامی کے نام اپنے مکتوب مورخہ ۳۰ دسمبر ۱۹۱۵ء میں اقبال لکھتے ہیں:

''مجھے خوب معلوم ہے کہ آپ کو اسلام اور پیغمبرِ اسلامؐ سے عشق ہے۔ پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ آپ کو ایک حقیقتِ اسلامی معلوم ہو جائے اور آپ اس سے انکار کریں.......... میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے۔ میرا فطری اور آبائی میلان تصوّف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی قوی ہو گیا تھا۔ کیونکہ فلسفۂ یورپ بحیثیت مجموعی وحدت الوجود کا رُخ کرتا ہے، مگر قرآن پر تدبر کرنے اور تاریخِ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجھے

اپنی غلطی معلوم ہوئی اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا اور اس مقصد کے لیے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحانات کے ساتھ ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا۔'' (خطوطِ اقبال، صفحات ۱۱۴-۱۱۵)

۳۵ ''اسرارِ خودی'' پر ڈکنسن کا سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ اقبال جنگ کی حمایت کرتے ہیں۔ اس اعتراض کے باوجود اقبال نے جذبۂ جہاد کو ابھارا ہے اور اس ضمن میں بے مثل اشعار کہے ہیں۔

۳۶۔ اس ضمن میں ڈاکٹر سیّد عبداللہ لکھتے ہیں کہ ''ان اصطلاحوں کے ساتھ لازمی طور سے ہمیں وہ مسلمان شخصیتیں بھی عظیم نظر آنے لگیں جو ان اصطلاحوں کی واضع تھیں۔ ہم ان کے کارناموں پر فخر کرنے لگے اور ان کے درخشاں واقعاتِ زندگی کی ہمیں جستجو ہونے لگی۔ ہماری نظر میں ہیوم اور مل اور سٹوارٹ اور سپنسر اور ڈارون کے سوا کوئی بھی نہ جچتا تھا۔ اب ہم ابن خلدون، غزالی، فارابی، شبستری، شیخ مجدد، شاہ ولی اللہ اور ابن تیمیہ کا نام عزت و احترام سے لینے لگے ہیں اور ہمیں محسوس ہوا ہے کہ یہ بھی بڑے لوگ تھے اور فکرِ انسانی کی تاریخ میں ان کا رتبہ بھی بلند ہے اور کسی مغربی مفکّر سے کم نہیں''...... (مسائلِ اقبال، صفحات ۳۵۲-۳۵۳)

۳۷۔ سچدانند سنہا لکھتے ہیں کہ ''اقبال عظیم شاعر اس لیے نہ بن سکے کہ ان کی شاعری پر اسلام نے غلبہ پا لیا''...... (اقبال: شاعر اور اس کا پیغام، صفحہ ۲۴۴) خشونت سنگھ نے لکھا ہے کہ ''شاعر مفکّر پر اسلام اس درجہ مسلط تھا کہ غیر مسلموں کے جذبات کو وہ کم ہی اپیل کرتا ہے۔'' (بحوالہ ''ہماری زبان'' نئی دہلی، ۱۵ جولائی ۱۹۹۳ء) ''اقبال ان فائنل کاؤنٹ ڈاؤن'' میں رستوگی کی تان اس پر ٹوٹی ہے کہ اقبال ایک استعارہ ہیں مسلم اور غیر مسلم کی تقسیم کا اور یہ کہ وہ محض اسلامی روایت کے شاعر ہیں۔ راج بہادر گوڑ کے نزدیک ''ان کی فکر و نظر کی یہ نارسائی (منزلِ اشتراکیت تک نہ پہنچ سکنے کی) دراصل مذہبی تصوّرات اور اندازِ فکر تک اپنے آپ کو محدود رکھنے کا نتیجہ ہے''...... (فکرِ اقبال: مقالات حیدر آباد سیمینار، صفحہ ۱۵۳)

۳۸۔ ملاحظہ کیجیے ''اقبال اور قرآن'' مشمولہ ''اقبال اور ہم''

۳۹۔ قرآن حکیم، احادیث اور اسلامی تاریخ کے ساتھ کلامِ اقبال پر نظر ہو تو اس کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے۔ اس موضوع پر کتب و مقالات کی صورت میں خاصا لٹریچر شائع ہو چکا ہے۔ ''اقبال اور قرآن'' کے نام سے غلام احمد پرویز، عارف بٹالوی اور ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان کی کتب لائقِ توجہ ہیں۔ قاضی محمد ظریف کی کتاب ''اقبال قرآن کی روشنی میں'' لائقِ مطالعہ ہے۔ محمد منظور عالم کی کتاب ''کلامِ اقبال میں قرآنی آیات و احادیث اور مذہبی اصطلاحات

کا جائزہ'' بھی شائع ہوئی ہے۔ سیّد نذیر نیازی کا مضمون ''اقبال اور قرآن'' (مشمولہ ''اقبال اور ہم'') مفتی جلال الدین کا اسی عنوان سے مضمون (مشمولہ: محفلِ اقبال) اور ڈاکٹر محمد علوی مقدم کا مقالہ ''قرآن اور اقبال'' (مشمولہ ''اقبال'' اپریل ۱۹۸۹ء مترجمہ ڈاکٹر عبدالحمید یزدانی) بھی حقائق کے آئینہ دار ہیں۔

۴۰۔ مثال کے طور پر اَشِدَّاءُ عَلَى الكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ کو حسبِ ذیل پیراؤں میں پیش کیا ہے:

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم
رزمِ حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن! (مومن-ضربِ کلیم)

جس سے جگرِ لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان! (مردِ مسلمان-ضربِ کلیم)

مَصافِ زندگی میں سیرت فولاد پیدا کر
شبستانِ محبت میں حریرو پرنیاں ہو جا (طلوعِ اسلام-بانگِ درا)

۴۱۔ ڈاکٹر نکلسن کے نام نوٹ میں تخلقوا با خلاق اللہ سے خودی کی وضاحت کی ہے۔ (Discourses of Iqbal, P.184)۔ اسرارِ خودی میں قرآنی آیت: صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً (۲-۱۳۸) (کہو: اللہ کا رنگ اختیار کرو۔ اس رنگ سے اچھا اور کس کا رنگ ہوگا؟) کے حوالے سے مدعا بیان کیا ہے:

قلب را از صبغۃ اللہ رنگ دہ
عشق را ناموس و نام و ننگ دہ

ایک مقام پر خودی کی توضیح سورۂ حشر کی آیات اور متعدد دوسری آیات کے ٹکڑوں سے کی ہے۔ (دیکھیے: ایضاً، صفحات ۱۹۷-۱۹۸) سورۂ الحجر کی ۲۹ ویں اور سورۂ السجدہ کی ۹ ویں آیات میں اللہ نے انسان میں ''اپنی روح میں سے کچھ پھونکنے'' کا ذکر کیا ہے۔ یہ تصوّر خودی کا اشاریہ و اعلامیہ ہے.......... تفسیر میں ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں کہ ''انسان کے اندر جو روح پھونکی گئی ہے وہ دراصل صفاتِ الٰہی کا ایک عکس یا پرتو ہے۔ حیات، علم، قدرت، ارادہ) اور دوسری جتنی صفات انسان میں پائی جاتی ہیں، جن کے مجموعے کا ہی نام روح ہے، یہ دراصل اللہ تعالیٰ ہی کی صفات کا ایک ہلکا سا پرتو ہے جو اس کالبدِ خاکی پر ڈالا گیا ہے اور اسی پرتو کی وجہ سے انسان زمین پر خدا کا خلیفہ اور ملائکہ سمیت تمام موجوداتِ ارضی کا مسجود قرار پایا ہے۔'' (تفہیم القران، جلد دوم، صفحہ ۵۰۵) یہی بات اقبال نے کہی ہے:

It is born of His own creative Freedom whereby he has

chosen finite egos to be participaters of his life, power, and freedom. (Reconstruction.P.64)

چوتھے خطبے کی ابتدا میں اقبال نے قرآنی آیات کے حوالے سے انسان کی تین خصوصیات کی نشاندہی کی ہے۔(۱)انسان خدا کا برگزیدہ بندہ ہے(۲)اپنی خامیوں کے باوجود انسان کی تخلیق زمین پر خدا کے نمائندہ کے طور پر ہوئی ہے۔(۳)وہ ایک آزاد شخصیت کا امین ہے۔

۴۲۔ ''مسجدِ قرطبہ'' کے یہ اشعار قابلِ توجہ ہیں:

ہاتھ ہے اللہ کا، بندۂ مومن کا ہاتھ　　غالب و کار آفریں، کارکشا، کارساز
خاکی و نوری نہاد، بندۂ مولا صفات　　ہر دو جہاں سے غنی اس کا دلِ بے نیاز

''ضربِ کلیم'' کی نظم ''مردِ مسلمان'' کے مطالعے سے یہ بات مزید واضح ہو جاتی ہے۔اس کا پہلا مصرع: ''ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن''، کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِيْ شَأْنٍ (۵۵۔۲۹) یعنی ''اللہ ہر آن نئی شان میں ہے۔'' سے ماخوذ ہے۔ دوسرا مصرع: ''گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان''..........کسی شک کی گنجائش باقی نہیں چھوڑتا۔ دوسرے شعر میں اللہ کی جلالی و جمالی صفات کا ذکر کر کے کہا ہے کہ مسلمان ان سے بنتا ہے۔اگلے تین اشعار کا ماخذ جنابِ رسالت مآبؐ کا اسوۂ حسنہ ہے۔اس کے بعد یہ شعر ہے: جس سے جگرِ لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم/ دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان۔ یہ شعر قرآنِ حکیم کی ایک آیت سے ماخوذ ہے(دیکھیے، حاشیہ۴۰)جو اصحابہ کرامؓ کے بارے میں ہے۔

۴۳۔ دیکھیے، اقبال اور مغربی فکر، حاشیہ ۱۱۱،۱۱۲،۱۱۳

۴۴۔ دیکھیے، کلیاتِ اقبال فارسی، صفحات ۸۰۸ تا ۸۱۲

۴۵۔ اقبال کہتے ہیں:

خودی کا سرِ نہاں لا الٰہ الاّ اللہ
خودی ہے تیغ، فساں لا الٰہ الاّ اللہ　(لا الٰہ الاّ اللہ-ضربِ کلیم)

۴۶۔ پروفیسر نکلسن نے ۱۹۲۰ء میں کہا کہ قرآن کے منکشف کردہ مذہب، اخلاق اور قانون کی حکمرانی کو اقبال قبول کرتا ہے۔۱۹۳۱ء میں انھوں نے اعتراف کیا کہ ''میں ابتدا میں سمجھا کہ اقبال دوسرا نیٹشے ہے یا اس نے نیٹشے کے خیالات کا چربہ اُتارا ہے۔لیکن میں عمیق مطالعے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا کہ یہ تعلیم بالکل الگ ہے''......ڈکنسن نے اقبال کو پین اسلامسٹ قرار دیا۔ براؤن نے لکھا کہ اقبال کا فلسفہ کسی لحاظ سے بھی مغربی فلسفہ نہیں ہے۔ یہ فلسفیانہ انداز میں اخوّتِ اسلام کی تعلیم ہے۔گب نے لکھا کہ اقبال کا نصب العین اسلام ہے۔لوس کلوڈ میتخ نے اس موقف کا اظہار کیا کہ ''اقبال نے مغربی فکر سے برائے نام ہی اخذ کیا ہے۔

بعض اوقات وہ اس کے قریب بھی آ تا ہے لیکن جلد ہی اپنا راستہ تبدیل کر لیتا ہے۔''شمل کی رائے ہے کہ اقبال خلافِ قرآن مطالب کا تار و پود بکھیر کر رکھ دیتے ہیں۔ کیئر نان کے نزدیک اقبال کے خیال میں، مسلمانوں کے لیے، جدید دنیا کے پاس کوئی پیغامِ حیات نہیں ہے۔ اقبال نے ان کی توجہ اسلام ہی کی طرف مبذول کرائی۔ ایل ایس مے کے نزدیک اقبال نے نہ صرف قرآنی تعلیمات کی از سر نو تفسیر کی بلکہ ان کی فطانت نے انھیں ایسا خوبصورت شعری پیکر عطا کیا جو جذبات کو بہا لے گیا۔ (دیکھیے: اقبال اور مغربی فکر)

پروفیسر جگن آزاد کی رائے ہے کہ ''اسلام تو اقبال کا سرچشمۂ افکار ہے''...... مسلمان صاحبانِ علم میں سے جو اقبال شناس ہیں وہ اسی حقیقت کا اظہار کرتے ہیں۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی نے لکھا ہے کہ ''جس طرح قرآنِ پاک کا معجزہ سیرت رسولؐ ہے۔ اسی طرح عشقِ رسولؐ کا معجزہ کلامِ اقبال ہے۔''

(اقبال، شخصیت اور شاعری، صفحہ ۱۱۳) ڈاکٹر سیّد عبداللہ لکھتے ہیں کہ ''اقبال کی حکمت بڑی توانا اور اس کی قوّت بے کراں ہے، کیونکہ اس کا محور قرآنِ مجید ہے''...... (مسائل اقبال، صفحہ ۳۵۳) احتشام حسین نے لکھا ہے کہ ''مذہب ہی اقبال کی شاعری کا بنیادی پتھر ہے۔ وہ اس کے بغیر زندگی کا تصوّر بھی نہیں کر سکتے''...... (روایت اور بغاوت، صفحہ ۹۴) اسی طرح ڈاکٹر عبدالمغنی، اسلوب احمد انصاری اور ڈاکٹر محمد رفیع الدین سمیت جملہ معتبر اقبال شناسوں کا اس بات پر اتفاق رائے (Consensus) ہے کہ اقبال کی فکری اساس قرآنِ حکیم ہے۔

۴۷۔ اقبال کا یہ شعر پہلے بھی کہیں نقل ہوا ہے: تھا ضبط بہت مشکل اس سیلِ معانی کا/ کہہ ڈالے قلندر نے اسرارِ کتاب آخر (بالِ جبریل، صفحہ ۸۷) مثنوی ''مسافر'' میں اقبال نے دعویٰ کیا ہے کہ:

گوہرِ دریائے قرآں سفتہ ام
شرحِ رمزِ صبغۃ اللہ گفتہ ام
دارم اندر سینہ نورِ لا الٰہ
در شرابِ من سرورِ لا الٰہ (خطاب بہ... ظاہر شاہ - مسافر)

اقبال کا یہ دعویٰ حقیقت اور صداقت پر مبنی ہے۔

۴۸۔ حکمتِ اقبال، صفحہ ۵۹

۴۹۔ بالِ جبریل، صفحہ ۳۲

۵۰۔ ''عالم آب و خاک و باد'' سے خطاب کرتے اقبال کہتے ہیں:

تو کفِ خاک و بے بصر! میں کفِ خاک و خودنگر!
کشتِ وجود کے لیے آبِ رواں ہے تو کہ میں؟ (بالِ جبریل، صفحہ ۴۵)

۵۱۔ تفصیل کے لیے، حکمتِ اقبال، صفحات ۹۹ تا ۱۱۷

۵۲۔ اقبال کا کہنا ہے کہ:

رہے گا تو ہی جہاں میں یگانہ و یکتا
اُتر گیا جو ترے دل میں لَا شَرِیکَ لَہٗ (محراب گل افغان کے افکار-ضربِ کلیم)

۵۳۔ حضورِ رسالت (۹)-ارمغانِ حجاز

۵۴۔ اردو ترجمے کے لیے دیکھیے، اقبال ممدوحِ عالم، مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر، صفحہ ۹۷
واضح رہے کہ علاّمہ اقبال مولانا رومی کو وحدت الوجودی تسلیم نہیں کرتے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: کیا اقبال وحدت الوجودی ہیں؟) چنانچہ دونوں میں جو فرق ہے وہ اپنے اپنے ادوار کے تناظرات میں ہے۔

۵۵۔ حضورِ رسالت (۹)-ارمغانِ حجاز

۵۶۔ حرفِ چند، مشمولہ ''فکر و نظر''......۱۹۸۴ء، شمارہ ۲۰، صفحہ ۱۱۷

☆......☆......☆

دوسرا باب

کیا اقبال کے ہاں تضاد ہے؟

اقبال توحید کے علم بردار اور مُفسِر ہیں۔ محبتِ رسولؐ سے ان کا سینہ روشن ہے اور بقول ڈاکٹر اسرار احمد اقبال کی شخصیت، اس دور میں، عظمتِ قرآن کے ایک نشان (symbol) کی حیثیت رکھتی ہے اور قرآن کے مقام و مرتبہ کا انکشاف جس شدت سے اور جس درجہ میں علاّمہ اقبال پر ہوا، شاید ہی کسی اور پر ہوا ہو۔[۱] اقبال کا وِجدان اسلامی شعور و ایقان کا مظہر ہے اور علومِ شرق و غرب پر دسترس سے اس میں نکھار پیدا ہوا ہے۔ اس حقیقت کو مان کر کلامِ اقبال کا مطالعہ کیا جائے تو بانگِ درا کی اسلامی شاعری سے لے کر ارمغانِ حجاز تک ڈاکٹر عبدالمغنی کے الفاظ میں ''اقبال کے کلام و پیام کا جو تسلسل ہے وہ کم از کم تضاد سے یقیناً خالی ہے۔''[۲] لیکن مخالفینِ اقبال نے ''اقبال کے ہاں تضاد ہے'' کی رَٹ اس شدت سے لگائی ہے کہ اقبال کی فکری اساس کی طرح یہ بھی ایک متنازعہ مسئلہ بنا رہا ہے اور اقبال کے ارادت مندوں کو وضاحتیں کرنا پڑی ہیں۔ ڈاکٹر سیّد عبداللہ لکھتے ہیں کہ ''فکرِ انسانی میں تضادات کا پیدا ہو جانا کوئی انوکھی بات نہیں۔'' نیز ''اقبال کے ہمدردانہ مطالعے سے بیشتر اشکالات دور ہو سکتے ہیں۔''[۳] اقبال پر تضاد کا الزام عائد کرنے والے زیادہ تر وہ طبقے اور افراد ہیں جو فکرِ اقبال کو مستعار بتاتے ہیں اور جن کا مقصد اقبال کا انہدام ہے۔ ان میں سے ایک کا کہنا ہے کہ اقبال کی خلّاقی اور اُپج (Originality) کا دعویٰ ''جہالت'' ہے[۴]...... ایسے صاحبان سے اقبال کے ہمدردانہ مطالعے کی توقع کرنا بے سود ہے۔

اقبال کے ہاں تضاد دکھانے والے اکثر اہلِ قلم نے یا تو اقبال کے فکریِ ارتقا کو نظر انداز کیا ہے یا اقبال کی بنیادی حیثیت متعین کرنے میں عمداً یا سہواً غلطی کی ہے اور یا مختلف اصطلاحوں کے جلو میں جو مغالطے ہوتے ہیں انھیں پیش نظر نہیں رکھا۔ اقبال کا ادھورا

مطالعہ بھی اس الزام کا باعث بنا ہے۔ عجزِ فہم یا بدنیتی بیشتر صورتوں میں نمایاں ہے۔ ایسے صاحبان بھی ہیں جنھوں نے قرآنِ حکیم میں بھی تضاد کی نشاندہی کی ہے لیکن اپنے عجزِ فہم کا اندازہ نہیں کر پائے۔۵ اگر اقبال پر تضادات کے الزام کا بنظرِ غائر جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ معترضینِ اقبال جو کچھ منوانا چاہتے ہیں وہ غلط ہے اور ان کے بیان کردہ تضادات اقبال کے ہاں نہیں ہیں۔ اس جائزے سے بھی یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ اقبال کا وجدان اسلامی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کی کثیر بلکہ کثیر الجہت تخلیقات میں تضاد نہیں ہے۔

۲

مستشرقین میں سے ای ایم فاسٹر (E.M. Forster) نے، سب سے پہلے، اقبال پر فکری تناقض کا الزام عائد کیا۔ اس کے نزدیک، ڈاکٹر عبداللہ کے الفاظ میں ''اقبال وحدت الوجود کے حامی بھی تھے اور اس کے منکر بھی اور فکری تناقض کا شکار تھے۔''۶ بعد میں موصوف نے اقبال کو وحدت الوجودی ہونے کے الزام سے بری کر دیا۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ اقبال کے نزدیک ''خدا خود ہماری طرح، ایک خودی کا مالک ہے اور اس نے ہمیں اپنے وجود میں سے نہیں بلکہ عدم سے پیدا کیا ہے۔ اقبال وحدت الوجود کے نظریے کو جو کہ انھیں ہندوستان میں اپنے آس پاس ہر طرف نظر آتا ہے مثلاً ٹیگور میں، پسند نہیں کرتے۔''۷ فاسٹر کی پہلی رائے ۱۹۲۰ء کی اور دوسری ۱۹۴۶ء کی ہے۔

۱۹۲۰ء میں اسرارِ خودی پر تبصرہ کرتے ہوئے فاسٹر نے ہندو مسلم گہرے اختلاف و تضاد کا ذکر کیا ہے اور اقبال کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ ہندی قومیّت اور اسلامی قومیّت میں سے کس راستے پر چلے گا، یہ واضح نہیں ہے۔ فاسٹر کے نزدیک اقبال پہلے اسلامی اور بعد میں قومی (ہندی قومیّت کے) راستے پر چلے اور 'اسرارِ خودی' کے بعد ۱۹۱۶ء میں ''نیا شوالہ'' لکھی جبکہ 'اسرارِ خودی' سے پہلے ''ہندوستان ہمارا'' (ترانۂ ہندی) لکھی تھی۔۸ اس سے فاسٹر نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اقبال دونوں میں سے کوئی ایک راستہ اختیار نہیں کر سکے گا بلکہ ماضی کی طرح گردش میں رہے گا۔

علاّمہ اقبال گزشتہ چودہ برسوں سے اسلامی قومیّت کے راستے پر چل رہے تھے۔

''ہندوستان ہمارا'' اور ''نیا شوالہ'' دونوں نظمیں ۱۹۰۵ء سے پہلے لکھی گئیں تھیں جبکہ ''اسرارِ خودی'' ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی۔ فاسٹر کا ریویو اقبال کی نظر سے گزرا تو انھوں نے ڈاکٹر نکلسن کو لکھا کہ اگر میری اردو نظموں کی اشاعت کی تاریخوں سے تبصرہ نگار واقف ہوتا تو وہ میرے ادبی (ذہنی) ارتقا کے بارے میں کلی طور پر مختلف رائے قائم کرتا۔[۹] اس صورتِ حال سے واضح ہو جاتا ہے کہ تناقض فکرِ اقبال میں نہیں تھا بلکہ فاسٹر کی معلومات ادھوری اور غلط تھیں۔

۳

کانٹ ویل سمتھ نے اقبال پر شدّ ومد کے ساتھ تضادات کا الزام عائد کیا ہے۔ وہ خود اشتراکی ہے اور اسی نقطۂ نظر سے اقبال کو پرکھا ہے۔ اپنی مشہور کتاب (Modern Islam in India) کے تیسرے باب میں اقبال کو ''ترقی پسند'' (اشتراکی) دکھایا ہے اور چوتھے میں ''رَجعت پسند''۔ اس طرح اقبال کی وحدتِ فکر کو خانوں میں تقسیم کر کے دولخت کر دیا ہے۔ سمتھ نے لکھا ہے کہ ہم نے اقبال کے تضادات میں وحدت کی تلاش نہیں کی اور ترقی پسند اور رَجعت پسند اقبال کی جانچ پرکھ الگ الگ ابواب میں کی ہے۔ سمتھ کے نزدیک اقبال کا اثر واحد نہیں ہے اور ترقی پسند اس کی ترقی پسندی سے سروکار رکھتے ہیں نیز رَجعت پسند اقبال کا مطالعہ کرتے ہیں تو ان کی سمجھ میں وہی کچھ آتا ہے جو انھیں رَجعت پسندی میں پختہ تر کرتا ہے۔ اقبال کے غیر مربوط خیالات میں جو کوئی جو کچھ چاہتا ہے اسے مل جاتا ہے۔ اقبال نے مارکس اور مسولینی دونوں کی تعریف کی ہے۔ وہ وطنی قومیّت اور روایتی اسلام کی مخالفت کرتا ہے، اس کے باوجود روایتی مسلم اُمّت کے لیے قومیّت کا پُر جوش تصوّر پیش کیا ہے۔ بعض لوگ اقبال کے ایک حصے کی پیروی کرتے ہیں اور بعض دوسرے حصے کی۔

سمتھ اقبال کے بارے میں پہلے ایک غلط دعویٰ کرتا ہے اور جب اقبال اس کے دعوے پر پورا نہیں اُترتے تو تضاد کا الزام عائد کر دیتا ہے۔ پہلے باب میں یہ صراحت ہو چکی ہے کہ سمتھ نے اقبال کو اشتراکی ظاہر کرنے کے علاوہ ایک جدید اسلام کا بانی بھی قرار دیا ہے۔ سمتھ کے الفاظ یہ ہیں ...... The new religion was radically new, basically different. Iqbal enunciated it, boldly; اقبال چونکہ کسی ایسے اسلام پر یقین نہیں

رکھتے، اس لیے سمتھ معترض ہوتا ہے کہ اقبال میں تضاد ہے۔ چنانچہ اس جملے کو اس طرح مکمل کیا ہے:

"but he himself never really believed it without reservations."[10]

اور مزید لکھا ہے کہ اقبال شاعر تھا، باقاعدہ مفکّر نہیں تھا اور اپنی تردید خود کرنے میں تامل نہیں کرتا تھا۔

اپنی ایک اور کتاب (Islam in Modern History) میں سمتھ نے اقبال کے تضاد کو، بزعم خود، اس طرح ثابت کیا ہے:

"Yet Iqbal is so contradictory and unsystematic that it is difficult to assess him. He is the sufi who attacked sufism, and perhaps the liberal who attacked liberalism."[11]

کانٹ ویل سمتھ علاّمہ اقبال کو ایک طرف اشتراکی اور تجدّد پسند ظاہر کرتا ہے اور دوسری طرف رَجعت پسند اور ماضی پرست۔ اشتراکی نقطۂ نظر سے اقبال کا یہ مطالعہ خلطِ مبحث ہی پیدا کر سکتا تھا۔ اس نقطۂ نظر سے کسی اشتراکی کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ فکرِ اقبال اسلام کا آئینہ دار ہے اور اسلامی نقطۂ نظر سے اس میں کوئی تضاد نہیں۔ اقبال پسماندہ اور مظلوم طبقوں کی حمایت کرتے ہیں، اس لیے کہ اسلام بھی ان کی حمایت کرتا ہے۔ اس حمایت کے لیے اشتراکی ہونا ضروری نہیں ہے۔ اشتراکیت اور سرمایہ داری دونوں مادّہ پرستانہ اور ملحدانہ نظام ہیں اور اقبال نے دونوں کی مخالفت کی ہے۔ اسلام ماضی، حال اور مستقبل پر محیط ہے اور فکر و نظر میں انقلاب پیدا کرتا ہے۔ اقبال اس انقلاب کے علَم بردار ہیں۔ اس انقلاب کا ایک رُخ اجتماعیت ہے لیکن اقبال ملحدانہ اشتراکیت کو رد کرتے ہیں۔ اسلام بقول اقبال سرمائے کی قوت کو اقتصادی نظام سے خارج نہیں کرتا البتہ اسے مناسب حدود کے اندر رکھتا ہے۔[۱۲]

یہ اعتراض کہ اقبال کے غیر مربوط خیالات میں جو کوئی جو کچھ چاہتا ہے اسے مل جاتا ہے اقبال سنگھ اور دوسروں نے بھی دُہرایا ہے۔[۱۳] اس ضمن میں دو نکات پر توجہ نہیں دی

گئی...... پہلا یہ کہ اقبال توحید، رسالت اور قرآن کی صداقت وعظمت کے قائل وعلم بردار ہیں۔ سمتھ اور اقبال سنگھ سمیت غیر مسلم حضرات چاہیں بھی تو اقبال کے اس ایقان کے خلاف انھیں اقبال کے ہاں کچھ نہیں مل سکتا۔ الزام تراشی اور غلط بیانی کی بات دوسری ہے۔[۱۴] الزام تراشی اور غلط بیانی خدا اور رسولؐ کے خلاف بھی ہوسکتی ہے اور کی گئی ہے۔ اشتراکیوں نے اس ضمن میں دیدہ دلیری کا مظاہرہ زیادہ کیا ہے۔ ہٹ دھرمی اور غلط تاویلات کا مسئلہ الگ ہے۔ اس کا ذمہ دار تاویل کرنے والا ہوتا ہے۔ قرآنِ حکیم کی تاویلیں بھی کی گئیں حتیٰ کہ بقول اقبال اسے پازند بنا دیا گیا۔[۱۵]

دوسرا نکتہ یہ ہے کہ ''تضادات'' اور ''اضداد'' میں فرق نہیں کیا گیا۔ اقبال نے خود کو ''مجموعۂ اضداد'' کہا ہے۔[۱۶] اقبال سنگھ نے اسے تضادات کا اعتراف قرار دیا ہے۔[۱۷] اضداد خوشی اور غم کی طرح زندگی کا حصہ ہیں۔ انسان متین ہونے کے ساتھ ظریف بھی ہوسکتا ہے۔ عبدالمجید سالک نے لکھا ہے کہ ''علاّمہ کی طبعیت بظاہر مجموعۂ اضداد نظر آتی تھی لیکن یہی جمعِ اضداد ان کی انسانیت کا کمال تھا۔ وہ علم وفضل کے پیکر اور متانت وسنجیدگی کے مجسمے تھے لیکن اس کے ساتھ ان کی ظرافت اس قدر لطیف کہ منہ سے پھول جھڑتے تھے۔''[۱۸]

اقبال انہی معنوں میں مجموعۂ اضداد تھے۔ شخصیت اور فکر میں متنوّع مگر حیات آفرین عناصر کا ہونا خوبی کی بات ہے۔ برتر انسان جگرِ لالہ کے لیے شبنم اور دریاؤں کے لیے طوفان ہوتا ہے۔ یہ فیضان اللہ کی جمالی اور جلالی صفات کا ہے۔ اقبال کے اعتراف میں دل لگی کا پہلو واضح ہے تاہم اس ترکیب کے اگر کچھ معنی ہیں تو یہی ہیں۔ اقبال نے اپنے فکری تغیّر وارتقا کا ذکر تو کیا ہے۔[۱۹] فکری تضاد کا اعتراف کہیں نہیں کیا۔ فکری اعتبار سے تضادات گمراہی کا سبب بنتے ہیں جبکہ اقبال کے پیغام کا مجموعی اثر واحد ہے۔ وہ اسلامی نشأۃِ ثانیہ کے نقیب ہیں۔ شخصی اور فکری اعتبار سے جامعِ اضداد ہونا بشرطیکہ کوئی ضد معیوب نہ ہو توازن کی علامت ہے۔ اقبال عشق اور زیرکی کو آمیز کرتے ہیں۔ یہ توازن کی راہ ہے جو بہترین نتائج کی ضامن ہے۔ اقبال خودی وبے خودی دونوں کے علم بردار ہیں۔ مطلب یہ کہ معاشرہ ایسا ہو جو فرد کی تربیت کا بہترین ماحول فراہم کرے اور فرد اپنی تربیت اور شخصی

استحکام کے بعد تمام صلاحیتیں جماعتی مفاد کے لیے وقف کر دے۔ یہ توازن ہے فرد اور جماعت کے مابین اور ثمر ہے اسلامی تعلیمات کا۔ سمتھ اور گب کے اعتراضات کا ذکر کرکے پروفیسر ایم سعید شیخ نے ایسے متعدد اضداد گنائے ہیں۔۲۰

مارکس اور مسولینی کی تعریف میں تضاد نہیں ہے۔ مارکس کی تعریف ''توڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی طناب!'' کے تناظر میں ہے جبکہ اسی نظم ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' میں اقبال نے اشتراکی نظام کو رد کیا ہے اور آئینِ پیغمبر کی حمایت کی ہے۔ مسولینی کی تعریف ندرتِ فکر و عمل کے ضمن میں ہے۔ فاشسٹ مسولینی کی اقبال نے مذمت کی ہے۔ تفصیل ''کیا اقبال اسلامی فاشسٹ ہیں؟'' کے عنوان کے تحت آ گے آ رہی ہے۔

کانٹ ویل سمتھ نے روایتی اسلام کے مقابلے پر اقبال کے جدید (modernist) ہونے کا اعلان کیا ہے اور اقبال کے مذہبی عقائد کو جدید مغرب کے خلاف پا کر اقبال پر تضاد کا الزام لگا دیا ہے۔ اس ضمن میں گب نے سمتھ ہی کی پیروی کی ہے۔ ایچ اے آر گب نے سمتھ کا جو اقتباس نقل کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اقبال نئی دنیا میں عورت کے بہادری سے حصہ لینے کے خلاف ہیں۔ وہ اسے پاک اور محکوم رکھنا چاہتے ہیں۔ انھوں نے اپنی بیویوں کو پردے میں رکھا۔ وہ عورت کو فاطمہؓ کے نقشِ قدم پر چلانا چاہتے ہیں۔ آخر کار اقبال نے محسوس کر لیا ہوگا کہ عورت کے بارے میں وہ غلطی پر ہیں۔ نظم ''عورت'' میں اس طرح کا اشارہ ہے: میں بھی مظلومیٔ نسواں سے ہوں غمناک بہت/نہیں ممکن مگر اس عقدۂ مشکل کی کشود۔۲۱

گب نے اس کے بعد اقبال کے جدید ہونے کو سوالیہ نشان بنا دیا ہے۔ اس سے پہلے گب نے لکھا ہے کہ قرآنی آیت کی رو سے مرد عورتوں پر قوام ہیں اور اقبال نے اس آیت کو نظر انداز کیا ہے۔۲۲ اس سے صاف ظاہر ہے کہ تضاد گب کی اپنی سوچ میں ہے۔ عورت کو محکوم نہ اسلام رکھتا ہے نہ اقبال لیکن قرآن کی رو سے مرد عورتوں پر قوام ہیں اور اس میں کسی شک کی گنجائش نہیں ہے۔ قرآن عورت کو پاک رکھنا چاہتا ہے لہٰذا اقبال بھی یہی چاہتے ہیں۔ اسی مقصد کی خاطر قرآن میں پردے کا حکم آیا ہے۔ اقبال کو ایسا جدید خیال کرنا کہ وہ قرآنی احکامات کی خلاف ورزی کرتے پھریں، مستشرقین کی بڑی خواہش ہے۔ جب

ان کی یہ خواہش پوری نہیں ہوتی تو تضاد کا کھٹ راگ شروع ہو جاتا ہے۔

اقبال کے تضاد کو ثابت کرنے کے لیے کانٹ ویل سمتھ کی یہ دلیل بہت دلچسپ ہے کہ اقبال صوفی ہے لیکن تصوّف پر حملہ آور ہوتا ہے اور شاید آزاد خیال ہے لیکن آزاد خیالی کا بیڑہ غرق کر دیتا ہے۔ یہ اعتراض دلچسپ ہے اور طفلانہ بھی ہے۔ تصوّف کسی ایک چیز کا نام نہیں ہے۔ تصوّف کا یونانی، عجمی اور ویدانتی روپ اقبال کے نزدیک استحکامِ خودی کے منافی ہے۔ اقبال صرف اس تصوّف کے قائل ہیں جو اسوۂ رسولؐ اور صحابۂ کرامؓ کی تابندہ زندگیوں کے مطابق ہے۔ تصوّف کے دو رجحانات واضح طور پر ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ ایک تصوّف سکونی، جمودی اور وجودی ہے اور اس کی تان ترکِ دنیا یا رہبانیت پر ٹوٹتی ہے۔ دوسرے تصوّف میں خدمتِ خلق، اشاعتِ اسلام اور جہد و عمل ہے اور اس کا نقطۂ عروج جہاد ہے۔ اقبال پہلی قسم کے تصوّف پر حملہ آور ہوتے ہیں اور دوسری قسم کے تصوّف کی حمایت کرتے ہیں۔

جس طرح اقبال کو ترقی پسند اور رجعت پسند کے خانوں میں تقسیم کرنا غلط ہے اسی طرح ان پر لبرل یا بنیاد پرست کا لیبل چسپاں کرنا بھی ناروا ہے۔ اقبال قرآنِ حکیم کی بنیادی اور واضح تعلیمات کے ضمن میں کسی تبدیلی کے روادار نہیں۔ تاہم اسلام کو ملوکیت کی چھاپ اور پیری و مُلّائی سے آزاد دیکھنا چاہتے ہیں۔ اور جدید مسائل کا حل اجتہاد بذریعہ اجماع چاہتے ہیں۔ اقبال عشق اور علم کی طرح جدید اور قدیم کے جامع ہیں۔ ان کی جامعیت کو تضادِ فکر قرار دینے والوں کا فہمِ اقبال نارسا ہو یا نہ ہو، ان کی نیت کا فتور واضح اور نمایاں ہے۔ جدید مسلمان عموماً اور مسلمان حکمران خصوصاً، مستشرقین کے مقاصد کو سمجھے بغیر، ان کے جال میں پھنس جاتے ہیں۔ سمتھ نے روایتی اسلام کی مخالفت اور مسلم قومیّت کا پُرجوش تصوّر پیش کرنے کے باعث اقبال پر تضاد کا الزام لگایا ہے۔ اس قسم کے اعتراضات اس کے اور بھی ہیں۔ درحقیقت دوسرے اشتراکیوں، ہندوؤں (بشمول سکھ دانشور اقبال سنگھ) اور ہندی قوم پرست مسلمانوں نے، تکرار و اعادہ کے ساتھ، اقبال پر تضاد کے جو الزامات عائد کیے ہیں ان کا تعلق تصوّرِ قومیّت، تصوّرِ پاکستان اور اسلامی اتحاد (مختصراً اسلام) کے ساتھ ہے۔

ان لوگوں نے وطنی قومیّت کی مخالفت اور الگ مسلم ریاست کی تجویز میں تضاد بیان کیا ہے جبکہ مسلم ریاست ناگزیر ثمر ہے مسلم قومیّت کا۔ مخالفین نے پاکستان اور اسلامی اتحاد نیز اسلامیت اور آفاقیت میں تضاد دیکھا ہے جبکہ پاکستان، اسلامی اتحاد اور مستقبل کا عالمی نظام ایک سلسلے کی کڑیاں ہیں۔ معترضینِ اقبال کا مقصد پاکستان کو مضبوط نظریاتی اساس سے محروم کرنا اور اسلامی نشاۃِ ثانیہ کو مشکوک بنانا ہے۔ اقبال پر الزامِ تضاد نے ایک پروپیگنڈے کی شکل اختیار کر لی ہے۔ یہ کاروائی ویسی ہی ہے جیسے فکرِ اقبال کو مستعار مشہور کیا گیا۔ مخالفینِ اقبال کے مقاصد کو، جو کتابِ اوّل میں بیان ہوئے ہیں، سمجھ لینے کے بعد اقبال کے لیے کسی معذرت خواہانہ رویے کی ضرورت نہیں ہے۔ اعتراضات پر تحقیقی و تنقیدی نظر ڈالنے کی ضرورت ہے۔ اقبال پر الزامِ تضاد ان صاحبان نے بھی عائد کیا ہے جو اقبال کی عظمتِ فکر کو ماننے کے باوجود کسی مسئلے میں ان سے اختلاف رکھتے تھے یا اقبالیات پر ان کی نظر جامع اور گہری نہیں تھی۔ اقبال کے فکری ارتقا کو سہواً یا قصداً نظر انداز کرنے والے اور اپنے ہی فہمِ نارسا کے باعث زندگی کے اضداد کو اقبال کے فکری تضاد کی شکل میں دیکھنے والے عموماً اس غلط فہمی کو فروغ دینے کا باعث بنتے رہے ہیں۔ مشرقی دانشوروں کا ایک روگ مغربی اُستادوں کی پیروی بھی ہے۔

۴

دہلی کے رسالے ''آج کل'' میں یکم اور پندرہ فروری ۱۹۴۶ء کے شماروں میں میکش اکبر آبادی کا ''علاّمہ اقبال کے متضاد نظریے'' کے عنوان سے ایک مضمون شائع ہوا۔ اس کے جواب میں ڈاکٹر تاثیر اور غلام محمد بٹ کے مضامین کی اشاعت کے بعد میکش اکبر آبادی نے ''علاّمہ اقبال کی فکری وحدت یا تضاد'' کے عنوان سے ایک اور مضمون لکھا۔[۲۳] اور بالآخر ''نقدِ اقبال'' میں اپنے بیان کردہ تضادِ اقبال کو خود ہی رفع کرنے کی کوشش کی۔ میکش نے لکھا کہ ''میں نے اپنے شکوک رسالہ ''آج کل'' دہلی کی وساطت سے ظاہر کیے۔ میرے شکوک کا جواب ڈاکٹر تاثیر مرحوم اور بعض دوسرے اصحاب نے دے کر مجھے ممنون کیا۔ اگرچہ مجھے ان جوابات سے تسکین نہ ہوئی مگر میرا دل اس پر بھی آمادہ نہ ہو سکا کہ علاّمہ اقبال کے

خیالات میں اتنا صریح تضاد تسلیم کرلیا جائے اور آخر میں نے خود ہی اس مشکل کو حل کرنے کی ہمت کی۔''[۲۴] اس ہمت کا ماحصل میکش کے اپنے الفاظ میں یہ ہے کہ:

> ''علاّمہ اپنے ابتدائی دور میں وحدت الوجود کے مخالف تھے جسے اسرارِ خودی کا زمانہ کہنا موزوں ہوگا۔ اس وقت ان کا خیال تھا کہ تصوّف اور خصوصاً وحدت الوجود کا عقیدہ نفیٔ خودی کا مرادف ہے اور جب انھیں اپنے خیال کے خلافِ واقعہ ہونے کا علم ہوگیا تو انھوں نے صراحت سے وحدت الوجود کی تائید فرمائی۔''[۲۵]

میکش نے اس ضمن میں اقبال کے جو اشعار اور نثری جملے پیش کیے ہیں، انھیں ''صراحت سے وحدت الوجود کی تائید'' سمجھ لیا جائے تو اقبال کا مبیّنہ فکری تضاد دور نہیں ہوتا بلکہ اس طریقِ کار سے یہ الزام قائم و استوار ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اقبال اسرارِ خودی کے زمانے سے لے کر آخر تک خدا کو نہ صرف کائنات بلکہ اعصار و آنات کا خالق تصوّر اور بیان کرتے رہے ہیں۔ یوسف سلیم چشتی کی طرح میکش اکبر آبادی بھی وحدت الوجود کے قائل و علم بردار ہیں۔ چشتی نے کلامِ اقبال کی شرحوں میں، حتّٰی کہ اسرارِ خودی کی شرح میں بھی اقبال کو وجودی ''ثابت'' کیا ہے۔ میکش، اسرارِ خودی کے دور میں اقبال کو وحدت الوجود کا مخالف تسلیم کرتے ہیں۔ دونوں فاضلین کے مؤقف میں تضاد نمایاں ہے۔ میکش کا علاّمہ اقبال سے اختلاف وحدت الوجود کے ضمن میں تھا۔ اس اختلاف و اشکال کو جب انھوں نے اپنی ہمت سے دور کر دیا تو اقبال پر فکری تضاد کا اعتراض بھی جاتا رہا۔ ان کے نزدیک اہم اور بنیادی مسئلہ وحدت الوجود ہی کا تھا۔[۲۶] باقی اعتراضات میں بقول ڈاکٹر تاثیر مادّہ اور روح، ترکِ عالم، حقیقت عالم، نظرِ باطن، افلاطون، تقلید، مشائخِ نقشبندیہ، مرزا بیدل، قادیانیت، ابن تیمیہ، علم و حکمت اور خودی کے موضوعات شامل ہیں۔[۲۷]

میکش کے ابتدائی مضمون کے جواب میں ڈاکٹر تاثیر کے بیان کردہ بیشتر نکات وقیع ہیں تاہم وحدت الوجود کے ضمن میں ان کے استدلال سے اتفاق کرنا مشکل ہے۔ تفصیل ''کیا اقبال وحدت الوجودی ہیں؟'' کے تحت آئے گی۔ ڈاکٹر تاثیر نے ترکِ دنیا کی

توضیح محبوب الٰہیؒ کے ایک مقولے سے کی۔ یعنی ترکِ دنیا یہ نہیں کہ لنگوٹا باندھ کر بیٹھ جاؤ بلکہ لباس پہنو، کھانا کھاؤ مگر دل کو کسی چیز میں اٹکائے نہ رکھو...... نظرِ باطن کے ضمن میں لکھا کہ فقط دروں بینی رہبانیت ہے اور فقط بیروں بینی مادّیت ہے۔ اسلام کی طرح اقبال کا راستہ اعتدال کا ہے اور اعتدال میں تضاد نہیں۔ تقلید کے بارے میں وضاحت کی کہ اسے اقبال زمانۂ انحطاط میں اجتہاد سے بہتر سمجھتے ہیں کہ کم نظر عالموں کے اجتہاد سے تقلیدِ رفتگاں محفوظ تر ہے۔ اجتہاد کے یہ معنی نہیں کہ ہر پُرانی روش کو چھوڑ دیا جائے۔ تقلید اور اجتہاد دونوں کے لیے اقبال مناسب مقام اور محل تجویز کرتے ہیں۔ علم و حکمت کے تحت تاثیر نے لکھا کہ (اقبال کے نزدیک) علم اور عشق دونوں ضروری ہیں۔

قادیانیت کے سلسلے میں اقبال کا بعد کا یہ بیان ڈاکٹر تاثیر نے درج کیا کہ ''درخت جڑ سے نہیں بلکہ پھل سے پہچانا جاتا ہے اور اگر تم یہ کہتے ہو کہ میرا موجودہ روّیہ پہلے رویے کے نقیض ہے تو ہوتا رہے۔ ایک سوچنے والے زندہ انسان کے خیالات میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ نہیں بدلتا تو پتھر نہیں بدلتا۔'' اقبال نے قادیانی ہفت روزہ ''سن رائز'' کے الزامِ تناقض کے جواب میں یہ بیان دیا تھا۔[۲۸] میکش نے یہ اعتراف تو کیا کہ علاّمہ مرحوم کی یہ عبارت میری نظر سے نہ گزری تھی لیکن یہ تسلیم کرنے پر زور بھی دیا کہ ''علاّمہ ایک سوچنے سمجھنے والے زندہ انسان تھے۔ ان میں تبدیلیاں ہوتی رہتی تھیں۔''[۲۹] میکش کے مطالبے کا مفہوم اگر یہ ہے کہ اقبال کے فکری ارتقا کو مانا جائے تو اسے مانے بغیر چارہ نہیں۔ اقبال ہندی قوم پرست تھے۔ بعد میں اسلامی قومیّت کے نقیب بنے۔ پہلے وحدت الوجودی تھے۔ قرآن پر تدبر کرنے کے بعد اس سے دست بردار ہو گئے۔ قادیانی تحریک سے (پچیس سال) پہلے اقبال کو نیک نتائج کی توقع تھی لیکن اب وہ (۱۹۳۵ء میں) اس تحریک کے خطرات سے آگاہ ہو چکے تھے، اس لیے اس کی زوردار مخالفت کی۔ میکش کے مطالبے کا اگر یہ مفہوم ہے کہ اقبال میں تبدیلیاں ہوتی رہتی تھیں نیز ''وہ کبھی کچھ فرماتے تھے اور کبھی کچھ۔''[۳۰] اور اس کلیے کے تحت اقبال کو پھر سے وحدت الوجودی تسلیم کر لیا جائے تو یہ فکری ارتقا نہیں ہے بلکہ فکری تنزل ہے۔ قرآنِ حکیم کی روشنی میں وحدت الوجود کی

زوردار مخالفت کے بعد اس نظریے کی صریح تائید ایک سوالیہ نشان بن جاتا؟

میکش نے لکھا تھا کہ اقبال رومی کے مرید ہیں مگر ابنِ عربی کے مخالف حالانکہ رومی شاگرد ہے قونوی کا اور قونوی شاگرد ہے ابنِ عربی کا اور رومی اور ابنِ عربی ''ہمہ اوست'' کے مبلغ ہیں جس کے اقبال مخالف ہیں۔ نیز یہ کہ وہ بایزید کے بھی مداح ہیں اور ان کے مخالف ابنِ تیمیہ کے بھی، امام ابوحنیفہ کے بھی اور عبدالوہاب نجدی کے بھی......ڈاکٹر تاثیر نے لکھا کہ ''حضرت میکش نے غالباً یہ فرض کر لیا ہے کہ اقبال کسی خاص گروہ، فرقے یا مسلک کے پابند ہوں گے اور اس خاص حلقے سے باہر قدم رکھنا ان کے لیے ممنوع ہونا چاہیے ورنہ کفر نہیں تو تضاد کا فتویٰ لازم آتا ہے۔''......ڈاکٹر تاثیر کی اس معقول بات کے جواب میں میکش نے لکھا کہ ڈاکٹر صاحب کا ''مقصد غالباً یہ ہے کہ جو شخص کسی خاص فرقے کا پابند ہو اسے متضاد باتیں کہنے کی اجازت ہے۔''...... ڈاکٹر تاثیر کا یہ مقصد نہیں تھا۔ افسوس ہے کہ میکش نے کج بحثی کی۔ میکش کے نزدیک یہ تضاد ہے کہ اقبال بایزید کے بھی مداح ہیں اور ابنِ تیمیہ کے بھی، امام ابوحنیفہ کے بھی اور عبدالوہاب نجدی کے بھی۔ سمجھنے کی بات یہ ہے کہ اقبال ان اضداد کے جامع ہیں اور یہ ان کا فکری تضاد نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہ تمام اکابر توحید، اسوۂ محمدؐ اور قرآن کے علَم بردار ہیں۔ جہاں تک ابنِ عربی، قونوی اور رومی کی اُستادی شاگردی کا تعلق ہے، اس سے مغالطہ پیدا کیا گیا ہے۔ یہ ناگزیر بات نہیں ہے کہ شاگرد ہر معاملے میں اُستاد سے اتفاق کرے۔ ارسطو کے افلاطون سے اختلافات واضح اور نمایاں ہیں۔ ارسطو نے افلاطون کے نظریۂ امثال پر تنقید کی ہے جسے اقبال نے سراہا ہے۔ [۳۱] ابنِ عربی کی مخالفت اقبال نے وحدت الوجود کی وجہ سے کی۔ رومی اگر بقول میکش وحدت الوجودی یا ہمہ اوستی تھے تو اقبال اس دعوے کی تصدیق نہیں کرتے۔ رومی سے اقبال کی ارادت مندی کا سبب رومی کا ہمہ اوستی ہونا نہیں ہے۔ جامع اضداد ہونے اور فکری تضاد کا مرتکب ہونے میں فرق ملحوظ رکھنا چاہیے ورنہ خلطِ مبحث اور مغالطے کا امکان رہے گا۔

ڈاکٹر تاثیر کے ایک بیان پر میکش کا تبصرہ اس مغالطے کی مثال ہے۔ ڈاکٹر تاثیر لکھتے ہیں:

''تضاد اگر ہے تو اس کارگاہِ عالم میں ہے، انسانی زندگی کے عام مظاہر میں

ہے اور یہ اضداد ہی کی کارفرمائی ہے جس سے حقیقت ہر آن نئی شان سے جلوہ گر ہوتی ہے۔ نوعِ انسانی کا ارتقا، تہذیب و تمدّن کی ترقی، آزادی کی جنگ اور فتح، سب اسی تضادِ قوائے عالم کا ظہور ہے۔ غلامی کی انتہائی ذلت (غلامی کی رات) آزادی کی بلند مقامی (آزادی کی صبح) کا موجب بنتی ہے۔ خیر کے ساتھ شر کا وجود وابستہ ہے۔ خدر حیم بھی ہے قہار بھی ہے! تو پھر تضادِ بیان پر کیا اعتراض ہے۔ جب مظاہرِ عالم کی بنیاد تضاد پر ہے۔ اگر تضاد ایک حقیقت ہے تو پھر ترجمانِ حقیقت اقبال کو ان اضداد کے بیان کی وجہ سے کیوں ''نامحمود'' گردانا جائے۔''[۳۲]

ڈاکٹر تاثیر نے خلطِ مبحث اور مغالطے کا دروازہ کھول دیا ہے۔ اقبال ترجمان حقیقت ان معنوں میں نہیں ہے کہ وہ خیر و شر دونوں کے ترجمان ہیں۔ اللہ کی جلالی اور جمالی صفات ایک دوسرے کی نقیض نہیں ہیں لہٰذا ان معنوں میں متضاد نہیں ہیں۔ اقبال اضداد کے جامع ضرور ہیں لیکن وہ خیر و شر، توحید و شرک اور کفر و اسلام کے جامع نہیں بلکہ ان اضداد کے جامع ہیں جن کی اسلام سے مطابقت ہے۔ ان اضداد میں عشق و خرد، جدید و قدیم، شرق و غرب، روح و بدن، خودی و بے خودی (فرد و جماعت) تقلید و اجتہاد، خلوت و جلوت اور ذِکر و فکر وغیرہ شامل ہیں۔ اس ضمن میں تضادِ بیان کی ترکیب کا استعمال درست نہیں ہے۔ تضاد کا مادّہ بے شک ضد ہے لیکن جامعِ اضداد ہونے اور فکری تضادات کا حامل ہونے کے معنوں میں فرق ہے۔ دونوں کو خلط ملط کرنا غلط ہے۔ ڈاکٹر تاثیر کے اس بیان سے میکش نے خوب گل کھلائے ہیں۔ میکش لکھتے ہیں:

''ڈاکٹر صاحب نے یہ تسلیم فرمایا ہے کہ تضاد اگر ہے تو کارگاہِ عالم میں ہے۔ انسانی زندگی کے عام مظاہر میں، خدا کی صفات میں ہے۔ قرآن میں ہے...... اس لیے اقبال کے تضاد پر اعتراض نہیں ہونا چاہیے۔ کیونکہ تضاد حقیقت ہے اور علاّمہ اقبال ترجمانِ حقیقت تھے۔ ایک ہی چیز کا انکار اور اقرار بذاتِ خود ناروا نہیں۔''[۳۳]

ایک ہی چیز کا انکار اور اقرار بذاتِ خود نا روا ہے۔ یہ تضاد بیانی کے زمرے میں آئے گا۔ مثلاً توحید، شرک اور رسالت کا اقرار و انکار۔ تاہم عشق، عقل، مشرق، مغرب، تصوّف، جدید، قدیم وغیرہ اصطلاحوں میں سے ہر ایک کو ایک چیز خیال کرنا درست نہیں ہے۔ عشق کوچۂ جاناں میں آبرو برباد کرنے کو بھی کہتے ہیں اور دہر میں اسمِ محمدؐ سے اجالا کرنے کو بھی۔ اقبال نے پہلے عشق کی مخالفت اور دوسرے کی حمایت کی ہے۔ عقلِ عیار اور دانش نورانی ایک ہی چیز نہیں ہے۔ مشرق میں اچھائیاں ہیں تو برائیاں بھی ہیں۔ یہی حال مغرب کا بھی ہے۔ تصوّف اسلامی بھی ہے اور غیر اسلامی بھی۔ بسا اوقات اقبال ایک ہی شخصیت کی مدح بھی کرتے ہیں اور مذمت بھی۔ اس کی وجہ شخصیت کے قابلِ تعریف اور قابلِ مذمت پہلو ہوتے ہیں۔ میکش کا یہ کہنا کہ خدا کی صفات میں تضاد ہے، ان معنوں میں درست نہیں کہ وہ ایک دوسرے کی نقیض ہیں۔ ان کا یہ کہنا کہ قرآن میں تضاد ہے، گمراہی کے مترادف ہے۔ ڈاکٹر تاثیر سے یہ جملہ منسوب کرنا بھی غلط ہے۔ قرآن میں تضاد نہیں ہے اور اقبال کا وِجدان چونکہ صداقت و عظمتِ قرآن کا آئینہ دار ہے اس لیے تضادِ بیان یا فکری تضاد کے عیب سے پاک ہے۔ میکش اکبرآبادی خود بالآخر جس نتیجے پر پہنچے، اسے اس طرح بیان کیا ہے:

> ''جو مثالیں اوپر دی گئی ہیں ان سے علاّمہ کے کمال پر حرف نہیں آ سکتا کیونکہ ہر صاحبِ کمال اور محقق کے کچھ نظریات اصل ہوتے ہیں، جن پر وہ اپنے فلسفے کی بنیاد رکھتا ہے اور کچھ نظریے فرع ہوتے ہیں جو اثباتِ مدّعا میں معاون ہوتے ہیں۔ اور کچھ نظریے ایسے ہوتے ہیں جن کو فرع بھی نہیں کہا جا سکتا اور وہ محض تائید یا حسنِ کلام کے بطور استعمال ہوتے ہیں۔''[۳۴]

اقبال بدن اور روح کے جامع ہیں۔ خودی و بے خودی کے جامع ہیں۔ فکر و عمل کے جامع ہیں۔ دیوبندی بریلوی کے جامع ہیں اور سنی شیعہ کے جامع ہیں۔ وہ فقر اور سلطانی کو جمع کرتے ہیں لیکن سلطانی اور شیطانی کو جمع کرنے کے خلاف ہیں۔ اسلام ایک طرح کی اشتراکیت ہے اور اسلام سرمائے کی قوت کو اقتصادی نظام سے خارج نہیں کرتا۔ یہ دونوں

نِکات اسلام ہی کے حوالے سے اقبال نے بیان کیے ہیں۔لیکن ایسا نہیں ہے کہ اقبال اسلام اور ملحدانہ اشتراکیت کو جمع کرتے ہوں یا اسلام کے ساتھ جاگیرداری اور سرمایہ داری نظام کو جمع کرنے کے حامی ہوں۔مختصر یہ کہ اقبال حق اور باطل کے جامع نہیں ہیں۔اقبال حق کے مختلف مظاہر کے جامع ہیں خواہ وہ ایک دوسرے کی ضد ہوں یا بظاہر ضد دکھائی دیتے ہوں۔

احتشام حسین ''اقبال کی رجائیت کا تجزیہ'' میں لکھتے ہیں کہ ''اگر کسی شاعر کے ذہنی تضاد کو نمایاں کیا جائے تو لوگ کہتے ہیں کہ شاعر آخر شاعر ہے اسے فلسفہ اور منطق کی ترازو پر تولنا کہاں کی دانائی ہے۔'' یہ جملہ اشاریہ ہے اس بات کا کہ فلسفہ اور منطق کی ترازو پر تولنے سے اقبال کا ذہنی تضاد نمایاں ہوتا ہے۔چنانچہ آگے چل کر مبیّنہ تضاد کو اس طرح نمایاں کیا ہے:

> ''اقبال نے زندگی کے سمجھنے کے سلسلے میں اس ثنویت سے بچنے کی بہت کوشش کی جس نے مشرقی ادب پر اثر ڈالا تھا اور تصوّف کے فلسفہ میں جسم و جان کا فرق بن کر نمودار ہوئی تھی۔اس تفریق کو انھوں نے ''برائے شعر گفتن'' تو اچھا سمجھا لیکن فلسفیانہ حیثیت سے اسے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا:
>
> تن و جاں را دو تا گفتن کلام است/تن و جاں را دو تا دیدن حرام است......
>
> یہ حقائق کا ادراک کرنے کی طرف ایک بہت اہم قدم تھا لیکن عملی زندگی میں وہ برابر بدن اور روح، شکم اور جان پاک کی دوئی کے چکر میں پھنس جاتے تھے اور یہ تضاد انھیں وجدانی نشاط و مسرت کی حدوں کے آگے بڑھنے سے روکتا تھا۔''[۳۵]

احتشام حسین نے فلسفہ و منطق کی آڑ میں اقبال کے ہاں بزعمِ خود تضاد نمایاں کر دیا ہے۔بات صرف اتنی ہے کہ اقبال جان و تن کو جمع کر رہے ہیں جیسے وہ دین و سیاست کو جمع کرتے ہیں۔سیاست دین سے جدا ہو کر چنگیزی بن جاتی ہے، اسی طرح جان پاک کو نظر انداز کرنے والی شکم پروری کو اقبال نے سامانِ موت کہا ہے۔[۳۶] ''گلشنِ رازِ جدید'' کے جس مقام سے مندرجہ بالا شعر لیا گیا ہے، وہاں موجود یہ اشعار اقبال کے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہیں:

بجاں پوشیدہ رمزِ کائنات است   بدن حالے زِ احوالِ حیات است
بدن را تا فرنگ از جاں جدا دید   نگاہش ملک و دیں راہم دوتا دید
بکارِ حاکمی مکرو فنے بیں   تنِ بے جان و جانِ بے تنے بیں[۳۷]

احتشام حسین کی طرح ڈاکٹر مسعود حسین نے بھی اقبال کے فکری تضاد کا دعویٰ بلند آہنگی سے کیا ہے لیکن ان کا دعویٰ بھی بے جان ہے اوران کی دلیلوں میں کوئی وزن نہیں ہے۔ اپنے مضمون ''ہے عجب مجموعۂ اضداد اے اقبال تو!'' میں مسعود حسین لکھتے ہیں:

''فکرِ اقبال کے تضاد یا تناقض کے مذکور سے تنقیص مقصود نہیں اس لیے کہ فلسفۂ جدید میں تضاد محمود ہے نہ کہ نامحمود...... اگر مابعد الطبیعیاتی سطح سے بحث کا آغاز کیا جائے تو اقبال کے تصوّرِ خدا ہی سے تضادِ فکر آشکار ہے...... اقبال کی الٰہیات منطقی وحدت کی حامل ہے لیکن اس کے بعد جب وہ ماورٰی یا محیطِ کل کے مبحث پر آتے ہیں تو وہ خدا کے ان دو تصوّرات کو ملانے کی کوشش کرتے ہیں۔ محیطِ کل کا تصوّر عام طور پر وحدت الوجود سے منسوب کیا جاتا ہے اور اقبال کی تشخیص کے مطابق یہ تصوّرِ اسلام کا مرضِ کہنہ ہے۔ اقبال کے خیال میں خدا ماورا بھی ہے اور محیطِ کل بھی۔''[۳۸]

ڈاکٹر مسعود حسین نے اقبال کے تصوّرِ خدا میں تضاد کا دعویٰ کرتے ہوئے قرآنِ حکیم کو نظر انداز کیا ہے۔ خدا ماورا بھی ہے اور محیطِ کل بھی۔ یہ محض اقبال کا خیال نہیں ہے بلکہ قرآن میں خدا کا یہی تصوّر ہے۔ (وضاحت کے لیے دیکھیے، کیا اقبال وحدت الوجودی ہیں؟) ڈاکٹر موصوف نے اقبال کے افکار کی دوسری سطح ان کا تصوّرِ کائنات بتائی ہے لیکن اس ضمن میں ان کی بحث سے فکرِ اقبال کا کوئی تضاد نہیں بنتا۔[۳۹] آگے لکھتے ہیں کہ ''فکرِ اقبال کی تیسری سطح ان کا سماجی فلسفہ ہے جسے انھوں نے بے خودی کا نام دیا ہے۔ یہاں انھوں نے متوازن نقطۂ نظر کا ثبوت دیا ہے۔ اسلام کے معاشرتی نظام میں انھیں وہ حسین توازن نظر آتا ہے جہاں فرد کی نشو ونما بے خطر ہو سکتی ہے اور جہاں جماعت کے حقوق کا ہر لحظہ احترام کیا جاتا ہے۔''[۴۰]

مسعود حسین کے اس اعترافِ حقیقت پر کسی تبصرے کی ضرورت نہیں۔ لیکن وہ تو چلے تھے اقبال کے فکری تضاد کی نشاندہی کرنے، چنانچہ لکھتے ہیں کہ ''ان کے افکار میں خودی پر اس قدر زور ملتا ہے کہ اس بارے میں ان کا نظری توازن ختم ہو جاتا ہے......اس کے بعد بے خودی کے زمزمے خانہ پری کی چیز معلوم کرتے ہیں۔'' یہ اعتراض فکری تضاد پر نہیں بلکہ نظری عدمِ توازن پر ہے لیکن غلط ہے۔ اقبال کے ہاں فرد و جماعت کے ضمن میں توازن موجود ہے۔[41] مسعود حسین ''مظلومیٔ نسواں'' کا ذکر کر کے لکھتے ہیں کہ ''معاشرتی مسائل پر آ کر اقبال کا سارا اجتہادی نقطۂ نظر ختم ہو جاتا ہے اور وہ قدامت پرستی کا شکار ہو جاتے ہیں۔'' ...... یہاں کانٹ ویل سمتھ اور ایچ اے آر گب کی آواز صاف سنائی دے رہی ہے اور سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اجتہادی نقطۂ نظر کے تحت عورت کو عریانی اور مردوں کے ساتھ جنسی اختلاط کی آزادی دی جا سکتی ہے؟ ڈاکٹر مسعود حسین مزید لکھتے ہیں:

> ''سماجی افکار میں اقبال کا ''مجموعۂ اضداد'' ہونا اس وقت اور زیادہ ثابت ہو جاتا ہے جب وہ یہ کہتے ہیں کہ ''میں اسلام کو ایک قسم کی اشتراکیت ہی سمجھتا ہوں............ بلکہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ بنیادی طور پر مادّیت اور دہریت کے علاوہ انھیں مارکسی اشتراکیت اور اسلام میں کوئی اور فرق نظر نہیں آتا......اس کے لیے انھوں نے ''اسلامی اشتراکیت'' کے فارمولے میں سوچا ہے......اور جب وہ ملوکیت اور اشتراکیت کو قوسین میں رکھ کر یہ کہتے ہیں کہ:
>
> غرق دیدم ہر دورا درآب و گل
> ہر دورا تن روشن و تاریک دل!
>
> تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مادیّت کے فلسفے پر وہ تن پروری اور شکم پرستی کے روایتی اعتراضات کی بوچھاڑ کر رہے ہیں...... دراصل جب بھی کوئی مفکّر مذہبی عینیت اور مارکسی اشتراکیت کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرے گا تو اسے ایسے مراحل سے دوچار ہونا پڑے گا۔ وہ متضاد تصوّرات میں سوچے گا۔''[42]

محروموں کی حمایت اسلام بھی کرتا ہے اور سوشلزم بھی۔ اقبال نے اس وجہ سے اسلام کو ایک طرح کا سوشلزم کہا۔ تاہم اسلامی اشتراکیت کا فارمولا اقبال کا نہیں ہے اور نہ وہ اسلام اور مارکسیت کو ہم آہنگ کرتے ہیں۔ اقبال نے مادیّت اور دہریت کی مشترک صفات کے باعث ملوکیت اور اشتراکیت کو قوسین میں رکھا ہے۔ ان کے نزدیک : ہر دو یزداں ناشناس، آدم فریب! ہیں۔[۴۳] حیرت ہے کہ اقبال کی مخالفت مادیّت اور دہریت کے باوجود ڈاکٹر مسعود حسین یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اقبال نے اسلام اور مارکسی اشتراکیت کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ درحقیقت مسعود حسین کی ذاتی اُلجھن ہے۔ وہ خود تضادِ فکر کا شکار ہیں۔ اسلام میں کوئی ایسی کمی نہیں جسے دور کرنے کے لیے اسے اشتراکیت کا سابقہ یا لاحقہ بنایا جائے۔ اقبال جیسے مردِ یقین سے ایسے فارمولے منسوب کرنا محلِ نظر ہے۔ یہ کوشش دوسرے ترقی پسندوں نے بھی کی ہے۔ علی سردار جعفری نے اقبال شکنی کے دور میں لکھا کہ قومی تحریکِ آزادی کا سارا تضاد اقبال کی شاعری میں ڈھل گیا۔ نیز اقبال کی سامراج دشمنی اور احیائیت ساتھ ساتھ چلتی ہیں۔ انھوں نے یہ دعویٰ بھی کیا کہ اس تضاد کی وجہ سے اقبال کی شاعری کہیں انتہائی بلند، حسین اور پُر شکوہ ہوگئی ہے اور کہیں بے انتہا پست۔[۴۴] اقبال شکنی میں ناکامی کے بعد تضاد کے اعتراض میں نرمی اور کمی آتی ہے اور انتہائی پستی کا الزام دم توڑ دیتا ہے۔[۴۵] اب علی سردار جعفری کو خودی اور اشتراکیت میں بھی کوئی تناقض دکھائی نہیں دیتا۔ لکھتے ہیں کہ ''اقبال نے ہندوستان کی تحریکِ آزادی اور اشتراکیت بھی اپنے فلسفۂ خودی کا ایک حصہ بنا کر دیکھا۔''[۴۶] اشتراکی دانشوروں میں فیض احمد فیض کی حیثیت اس اعتبار سے منفرد ہے کہ انھوں نے، اقبال کے ضمن میں قلابازیاں نہیں کھائیں اور نہ انتہا پسندی کا مظاہرہ کیا۔ ان کی رائے ہے کہ اقبال کے ابتدائی اور آخری افکار و خیالات میں ایک داخلی ربط اور تسلسل ہے جو ٹوٹنے نہیں پاتا۔ مختلف اوقات میں مرحوم شاعر نے جن نظریات کی تفسیر اور تشریح کی ہے ان میں اختلاف تو ہے تناقض نہیں ہے۔ اس اختلاف کو بھی فیض نے نظریاتِ اقبال کا ارتقا قرار دیا ہے۔[۴۷]

ڈاکٹر مسعود حسین کے نزدیک ''فکرِ اقبال کا تضاد ان کے سیاسی نظریات کی سطح پر

اور زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔'' اس اعتراض کا جائزہ اس طرح کے دوسرے اعتراضات کے ساتھ آگے چل کر لیا جائے گا۔ اس سے پہلے کچھ اور دانشوروں کے اعتراضات پر ایک نظر ڈال لینا مناسب ہے۔

۵

سلیم احمد لکھتے ہیں کہ ''ایک تو اقبال فکر و عمل میں تضاد کا رشتہ دیکھتے ہیں، دوسرے فکر کو عمل سے فروتر کہتے ہیں۔ میری ساری تنقید اقبال کے اسی روّیے پر ہے......ان کی حقیقی عظمت ان کے فکری آدمی ہونے کی وجہ سے ہے تو پھر آخری سوال یہ ہوگا: وہ فکری آدمی یعنی اپنے جیسے آدمیوں پر عملی آدمی کو ترجیح کیوں دیتے ہیں؟......اقبال شاعر تھے، فلسفی تھے، مفکّر تھے۔ یہی ان کا شرف اور امتیاز ہے۔ اب سوال صرف اتنا ہے: وہ جو کچھ تھے اس کی نفی کیوں کرتے ہیں اور شاعری، فلسفے اور فکر پر عمل کو کیوں ترجیح دیتے ہیں۔''[۴۸]

سلیم احمد کا یہ مؤقف درست نہیں ہے کہ اقبال فکر و عمل میں تضاد کا رشتہ دیکھتے ہیں۔ شعری اندازِ بیان سے وہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہوئے ہیں۔ اقبال فکر اور عمل دونوں کے جامع ہیں بلکہ ان کی فکری شاعری ان کا عظیم عمل ہے۔ سلیم احمد معترف ہیں کہ ''اقبال کی شاعری ہمارے لیے مردانِ عمل کے ہزاروں کارناموں سے بڑا عمل ہے۔'' یہ درست ہے کہ اقبال فکر سے زیادہ عمل پر زور دیتے ہیں۔ سلیم احمد معترض ہیں کہ اقبال ایسا کیوں کرتے ہیں۔ اگر وہ اقبال کی طرف رجوع کرتے تو انھیں اس اعتراض کا جواب مل جاتا۔ انگریزی خطبات کے دیباچے کا پہلا جملہ سلیم احمد کی اس ضمن میں، تمام اُلجھنوں کا جواب ہے۔ اقبال نے لکھا ہے کہ ''قرآن ایک ایسی کتاب ہے جو فکر سے زیادہ عمل پر زور دیتی ہے۔'' تفکر کی صلاحیت سے ہر طبیعت یوں بھی بہرہ ور نہیں ہوتی لیکن عمل ہر ایک کے لیے ضروری ہے۔ ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان نے لکھا ہے کہ ''قرآنِ پاک میں تفکّر کے لیے (کم و بیش) انیس آیتیں ہیں، تدبّر کے لیے آٹھ، تفقہ کے لیے بیس، شعور کے لیے انتیس، تعقّل کے لیے انچاس اور تبصرے کے لیے چھیانوے (مجموعہ ۲۲۱)، لیکن عمل صالح کے لیے تین سو چھپن آیتیں ہیں۔''[۴۹]

ڈاکٹر وحید عشرت لکھتے ہیں کہ ''اقبال جب اپنی نثری کتاب تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ سے ہٹ کر اپنی شاعری میں تنقیصِ عقل کو اپنا شعار بنا کر ان عہدِ جدید کے حاصلات پر جرح کرتے ہیں تو ان کا فکری تضاد نمایاں ہوتا ہے......علاّمہ نے اپنے خطبات میں کہیں بھی عقل کو چھوڑ کر عشق کو راہبر بنانے کی بات نہیں کی......اقبال کا تضاد یہ ہے کہ وہ نظم میں جس عقل کو قابلِ گردن زدنی سمجھتے ہیں، اسے نثر میں عقلِ استقرائی قرار دے کر اسلام اور مذہب کا عین مطلوب و مقصود قرار دے دیتے ہیں......شعر و نثر دونوں میں اظہار نے اقبال کے اندر عشق و عقل کی ایک مصنوعی آویزش کو جنم دیا۔ اس محاذ آرائی یا آویزش سے ایک لغو بے معنی پیکار کے سوا کچھ مفہوم متعین نہیں ہوتا۔''۵۰

اقبال نے خطبات میں وجدان کی حمایت کی ہے۔ محبت کے لیے اقبال نے انگریزی لفظ love استعمال کیا ہے۔ تاہم جس طرح عقل، فکر، علم اور حکمت ایک گروہ کے الفاظ ہیں، اسی طرح یقین، محبت، عشق، جنوں، شورشِ پنہاں اور وِجدان (intution) دوسرے گروہ میں شامل ہیں۔ ان میں معنوی ربط ہے اور intution سے عشق مراد لینا غلط نہیں ہے۔ اقبال نے لکھا ہے کہ فکر و وِجدان ایک دوسرے کے حریف نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔[۵۱] نظم میں بھی عقل و عشق کی شراکت و وحدت پر اقبال نے زور دیا ہے۔[۵۲] عقلِ عیار خود غرضی کا مظہر ہوتی ہے اور الحاد کے در وا کرتی ہے۔ اس کی تان خدا پرستی کے بجائے مادّہ پرستی پر ٹوٹتی ہے۔ یہی عقل ہے جو تمام بولہب ہے جبکہ عشق تمام مصطفیٰ ہے۔ عقل سامری ہے اور عشق کلیم۔ عقل کا نصاب سیم و زر ہے اور عشق کا آزادی و مرگ۔[۵۳] عقل مفاد پرست ہے اور عشق جو خدا کا رسول اور خدا کا کلام ہے یعنی دین و ایمان کی علامت ہے، جماعت اور انسانیت کے لیے ایثار کا اشاریہ ہے۔ اقبال نے یہ نکتہ صرف نظم میں بیان نہیں کیا بلکہ نثر میں بھی اس کی وضاحت کی ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> ''کیا میں آج سے سو سال بعد زندہ رہوں گا؟ نہیں، پھر مجھے کیا ضرورت ہے کہ اپنے آپ کو قوم کے لیے قربان کروں...... یہ بے چین کرنے والا سوال ہے جو کسی قوم کے افراد کے دلوں میں پیدا ہونا ممکن ہے اور جس کا

کوئی عقلی جواب ہمارے پاس نہیں ہے۔لیکن اس خطرناک شبہ کے وقت
مذہب اپنی دست گیری کرتا ہے اور ہمیں بتاتا ہے کہ ایثار بمعنی اوروں کے
نفع کو اپنے ذاتی نفع پر مقدم رکھنے کی بنا عقل نہیں ہے بلکہ یہ نیکی جو
ارتقائے نوع انسانی اور قوم کے لیے سخت ضروری ہے، ایک فوق العادت
اصول پر مبنی ہے۔''۵۴

اقبال جس عقل کی تنقیص کرتے ہیں اور جسے ''گردن زدنی'' سمجھتے ہیں وہ یہی ہے۔ یہ عقل نارسا ہے اور کلی حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتی۔ ''بانگِ درا'' کی آخری 'غزلیات' کا یہ شعر اسی نکتے کی وضاحت کرتا ہے: بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق، عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی۔

عشق و عقل کی یہ آویزش خیر وشر کی آویزش ہے۔ اسے لغو اور بے معنی پیکار قرار دینا وحید عشرت کا ذاتی زعم ہے جس کا حقائق کی دنیا سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ عقل بطور شر کی علامت سے قطع نظر اقبال فرزانگی و عقل کی تعریف وحمایت نظم میں بھی کرتے ہیں، اسی طرح جس طرح عشق کی حمایت کرتے ہیں۔ یہاں ایک شعر ''شمع اور شاعر'' اور دوسرا ''مسجد قرطبہ'' سے نقل کیا جاتا ہے:

شوقِ بے پروا گیا، فکرِ فلک پیما گیا
تیری محفل میں نہ دیوانے، نہ فرزانے رہے
عقل کی منزل ہے وہ، عشق کا حاصل ہے وہ
حلقۂ آفاق میں گرمیٔ محفل ہے وہ

ڈاکٹر وحید عشرت نے اقبال کے وِجدان کو نثر و نظم میں دولخت کر کے دیکھا ہے اور تضاد کا الزام عائد کر دیا ہے۔ نیز بے معنی اور لغو جیسے الفاظ استعمال کیے ہیں جو زیادتی ہے۔ وہ خود معترف ہیں کہ نثر اور شعر میں انشائی کیفیتوں کا فرق ہوتا ہے۔۵۵ اس سے قطع نظر اقبال کی نظم و نثر میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ یوسف ثانی میر پور آزاد کشمیر کے ہیں اور برمنگھم انگلستان میں قیام پذیر ہیں۔ وہ اقبال کے دو عمدہ اشعار۔۵۶ نقل کر کے لکھتے ہیں کہ

''ان اشعار میں اقبال نے دو قسم کی غلطیاں کی ہیں۔ ایک یہ کہ عشق اور عقل کے درمیان ایک ناجائز تضاد پیدا کیا ہے جسے انھوں نے خود اپنے انگریزی کے خطبات میں مسترد کیا ہے۔ دوسرے رموزِ حقیقت کی آ گاہی کو 'غمِ عشق' تک محدود کر دیا ہے۔''۵۷ یوسف ثانی کے اعتراضات پر کسی نقد و تبصرہ کی ضرورت نہیں۔

فراق گورکھ پوری اپنے مضمون بعنوان 'علّامہ اقبال سے متعلق خوش فہمیاں'' میں لکھتے ہیں کہ ''روسی اشتراکی نظامِ زندگی بھی کئی ملکوں میں دعوت دے رہا ہے جسے ہندوستان کی بھی بیشتر پارٹیوں نے اپنا مقصد مان لیا ہے۔ اور جس کے ساتھ اقبال بھی کانا پردہ کرنے لگے تھے۔ اقبال کی وہ نظم جس میں لینن کو خدا کے سامنے پیش کیا گیا ہے، اس امر کی لڑکھڑاتی زبان سے غمازی کر رہی ہے کہ اقبال کی فکریات تضاد و تصادم کا شکار ہو کر رہ گئی تھیں۔''۵۸ اس سے پہلے ۱۹۷۴ء میں، علّامہ اقبال پر منعقدہ، حیدرآباد (بھارت) سیمینار میں ڈاکٹر راج بہادر گوڑ نے اقبال کے فکری تضاد کی وضاحت کے لیے اسی نظم اور اس سے وابستہ اگلی دو نظموں کا تجزیہ کر کے حسب ذیل نتیجہ اخذ کیا تھا:

> ''اقبال کی فکر اس منزل سے آگے نہیں بڑھتی .... وہ محنت کش طبقے کو جو ایک نئے تمدّن اور ایک نئی تہذیب کا معمار ہے ایک نئی طاقت کے روپ میں نہیں دیکھ پائے۔ ان کی فکر و نظر کی یہ نارسائی دراصل مذہبی تصوّرات اور اندازِ فکر تک اپنے آپ کو محدود رکھنے کا نتیجہ ہے۔''۵۹

فراق اور گوڑ دونوں روسی اشتراکیت کے نام لیوا ہیں۔ دونوں کی آرا، اقبال اور اشتراکیت کے حوالے سے، مختلف ہیں۔ ڈاکٹر راج بہادر گوڑ کا کہنا ہے کہ اسلام تک خود کو محدود رکھنے کی وجہ سے اقبال نئے اشتراکی تمدّن، نئی اشتراکی تہذیب اور نئی اشتراکی طاقت کا اندازہ نہ کر سکے۔ ان کی اس فکری نارسائی کا سبب یہ ہے کہ وہ اسلام کے دائرے سے باہر نہ نکل سکے۔ فراق گورکھ پوری کا مؤقف ہے کہ اقبال روسی اشتراکی نظامِ زندگی سے کانا پردہ کرنے لگے تھے، اس لیے ان کی فکریات تضاد و تصادم کا شکار ہوئیں۔ دونوں آرا سے صاف ظاہر ہے کہ ہندو اشتراکیوں کے پاس اقبال کے فکری تضاد کو ثابت کرنے کے لیے

حقیقی شواہد موجود نہیں ہیں۔ان دعووں کے چند برس بعد روسی اشترا کی نظام کا جنازہ نکل گیا جس کی پیش گوئی اقبال نے ۱۹۲۳ء میں کر دی تھی۔۶۰ نارسا، اقبال کی فکر نہیں تھی بلکہ ان فاضل معترضینِ اقبال کی ہے۔

ڈاکٹر راج بہادر گوڑ کے مضمون کا عنوان ہے: ''علاّمہ اقبال،ان کا ورثہ اور ان کی کوتاہیاں''۔اس مضمون کا آخری ذیلی عنوان ''اقبال کا تضاد اور فکر کی حد'' ہے۔چار موضوعات، عورت، اشتراکیت، ملک و ملت اور جمہوریت، کے حوالے سے گوڑ نے اقبال کے ہاں تضاد دکھانے کی کوشش کی ہے۔عورت کے ضمن میں ''تضاد'' کی نشاندہی انھوں نے اس طرح کی ہے۔گوڑ لکھتے ہیں:

> ''نشاۃِ ثانیہ کی ہر تحریک کا ایک لازمی جز و خواتین کی آزادی ہونا چاہیے لیکن اقبال نے مسئلے کے متعلق بڑا ہی قدامت پسندانہ روّیہ اختیار کیا ....وہ مرد کی برتری کو ماننے اور اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ مرد ہی کو عورت کے تحفظ کا حق قدرت سے ودیعت کیا گیا ہے...... یہ تصوّرِ عورت، مرد سے اس کے روابط اور معاشرے میں اس کے رول کے بارے میں تمام عصری نظریات کی نفی ہے۔''۶۱

اقبال اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے علم بردار ہیں اور اس تحریک کی کسوٹی پر پرکھا جائے تو علاّمہ اقبال کا سرمایۂ فکر اس کا آئینہ دار و متاعِ گراں مایہ ہے۔لیکن اگر علاّمہ اقبال کو اپنے مرکز و محور سے ہٹا کر یورپی نشاۃِ ثانیہ اور ہندو نشاۃِ ثانیہ کے معیاروں سے پرکھا جائے تو فکرِ اقبال واقعی ان عصری تحریکوں اور عصری نظریات سے، متعدد امور میں، متضاد و متصادم ہے بلکہ اقبال کے نزدیک اسلامی نشاۃِ ثانیہ کا ایک نمایاں پہلو مسلمانوں کو مغربی استعمار سے نجات دلانا اور ہندو راج سے محفوظ کرنا تھا۔اقبال نے ''ضربِ کلیم'' کا وضاحتی نام ''اعلانِ جنگ عصرِ حاضر کے خلاف'' رکھا ہے۔اسی کتاب سے گوڑ نے عورت سے متعلق اشعار نقل کیے ہیں۔اب اگر مرد سے عورت کے روابط اور معاشرے میں اس کے رول کے بارے میں فکرِ اقبال عصری نظریات کے منافی ہے تو اس سے اقبال کا فکری تضاد کیسے ثابت

ہوتا ہے۔ اس صورتِ حال کے بارے میں کہا یہ جا سکتا ہے کہ اگر اس نوعیت کے عصری نظریات درست ہیں تو اقبال غلطی پر ہیں اور اگر اقبال کا نقطۂ نظر درست ہے تو متصادم عصری نظریات غلط ہیں۔

یورپی نشاۃِ ثانیہ اور عصری نظریات نے عورت کو بغیر نکاح کے مردوں سے جنسی روابط رکھنے کی آزادی دی۔ اس سے کنواری ماؤں کے کلچر نے جنم لیا اور خاندانی نظام کی چُولیں ہِل گئیں۔ مغرب میں بہن بھائی، ماں بیٹے اور باپ بیٹی کے جنسی روابط بھی استوار ہوئے۔ اسلام ان تمام باتوں سے روکتا ہے اور اقبال بھی۔ وہ چونکہ اسلامی دائرے سے نکلنا نہیں چاہتے اس لیے عورت کو ایسی آزادی دینے کے خلاف ہیں۔

ڈاکٹر راج بہادر گوڑ کی صدائے بازگشت سرینگر میں ۱۹۷۸ء میں منعقدہ اقبال سیمینار میں سنائی دی۔ شمس الرحمٰن فاروقی نے کہا کہ ''اقبال کے ہاں عورت کے لیے کوئی خاص مقام نہیں ہے اور قرآن میں عورت اور مرد کا فرق نہیں ہے بلکہ دونوں برابر ہیں۔ اقبال کے ہاں بہت بڑا تضاد ہے۔''[۶۲]

یہ بات غلط ہے کہ اقبال کے ہاں عورت کے لیے کوئی خاص مقام نہیں ہے۔ اقبال عورت کی محافظت چاہتے ہیں۔ وہ میکے اور سسرال کے مرد مہیا کر سکتے ہیں۔ اسی میں عورت کی توقیر ہے۔ قرآن نے عورت اور مرد کے جو حقوق برابر رکھے ہیں اقبال ان کی تفسیر و تلقین کرتے ہیں لیکن بعض امور میں دونوں میں فرق بھی ہے۔ قرآن کے مطابق مرد عورتوں پر قوام ہیں۔[۶۳] یہ ایک فطری بات ہے۔ مغربی ممالک کی افواج آج بھی بیشتر مردوں پر مشتمل ہیں۔ امریکی افواج میں جو عورتیں ہیں وہ مردوں کی جنسی حملہ آوری (harassment) کا شکار رہتی ہیں۔ قرآن اسی لیے عورت کو بے پردہ اور بے حیا ہونے سے منع کرتا ہے۔ یہ دعویٰ بہت عجیب ہے کہ اقبال کے ہاں بہت بڑا تضاد ہے۔ ایسے دعوے کے لیے کسی ٹھوس دلیل کا ہونا ضروری ہے۔

جمیل مظہری نے، ۱۹۷۸ء ہی میں، اقبال سیمینار منعقدہ لکھنؤ میں ''دو اقبال'' کے زیرِ عنوان ایک مضمون پیش کیا۔ اس عنوان سے مضمون نگار نے ایک اقبال کے دو متضاد

اقبال بنا دیے ہیں۔ موصوف نے اقبال کا فکری تضاد جس طرح ''ثابت'' کیا ہے اس طرح دن کو رات قرار دیا جا سکتا ہے۔ لکھتے ہیں:

> ''خودی انسان کو خود اس ذات میں محدود کر دیتی ہے اور عشق دوسرے یا دوسروں کی ذات میں اپنے کو گم کر دینے کا سبق پڑھاتا ہے۔ ان دونوں جذبوں میں سے ایک کا نام فلسفہ نے ''اقرارِ ذات'' اور دوسرے کا ''انکارِ ذات'' رکھا ہے۔ اقبال ان دو مختلف المزاج جذبوں میں کوئی مفاہمت پیدا نہ کر سکے اور ہمارے لیے الفاظ ومعنی کا ایک ایسا طلسم خانہ کھڑا کر گئے جس سے ہم اپنے سر کو پٹکتے ہیں اور یہ سمجھ نہیں پاتے کہ اقبال ہمیں ''اسرارِ خودی'' کا درس دے رہے ہیں یا ''رموزِ بیخودی'' کا سبق پڑھا رہے ہیں۔''[۶۴]

بھارت میں ایسے اوّل جلول دانشور کے نام کے ساتھ ''علاّمہ'' کا سابقہ لگایا جاتا ہے۔ جمیل مظہری یا تو چکر کھا رہے ہیں یا چکر دے رہے ہیں۔ خودی اور عشق مختلف المزاج جذبے اقبال کے ہاں نہیں ہیں۔ اقبال کے نزدیک خودی عشق سے مستحکم ہوتی ہے۔ جمیل مظہری اپنا سر پٹکتے ہیں اور سمجھ نہیں پاتے کہ اقبال ''اسرارِ خودی'' کا درس دے رہے ہیں۔ یا ''رموزِ بے خودی'' کا سبق پڑھا رہے ہیں جبکہ اقبال کے عام قارئین بھی سمجھتے ہیں کہ انھوں نے دونوں سبق پڑھائے ہیں۔ جمیل مظہری کی دانش کو اگر کوئی مجبوری لاحق ہے تو اس کا علاج بھی ہے۔ انٹ سنٹ لکھنے کے بجائے کچھ نہ لکھا جائے۔

۶

ہندوؤں، اشتراکیوں، ہندی قوم پرست مسلمانوں اور مستشرقین نے وطنیت اور اسلام نیز اسلام اور انسانیت کے حوالے سے اقبال کے فکری تضاد کا بہت چرچا کیا ہے۔ ان حوالوں سے اقبال کے ہاں نہ فکری تضاد موجود ہے اور نہ کوئی ثابت کر سکا ہے البتہ معترضین کی کاوش سے خود ان کے ذہنی اعماق طشت از بام ہو جاتے ہیں۔ فراق گورکھ پوری اقبال کی حب الوطنی اور محبتِ اسلام میں واضح تضاد دیکھتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے:

> "Iqbal's poetry from the very beginning reflected a new mentality and personality which in English is

> described as 'split personality' i.e. a personality which owing to some internal contradictions gets divided into two. Those two parts existed in conflict with and in contradiction to each other. One part was patriotic while the other loved Islam or was communalist."[65]

ڈاکٹر مسعود حسین کا بیان ہے کہ ''اگر ہندوستانی مسلمان کے قلب کی اس دو نیم کیفیت کا جو ہندی نغمے اور حجازی لے میں منقسم تھی، اندازہ کرنا ہو تو اقبال کے کلام کا مطالعہ کیجیے۔ وہ ہماری سیاسی منتشر خیالی کا بہترین آئینہ دار ہے۔ اس میں ''سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا'' بھی ہے اور ''چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا'' کا جذبہ بھی کارفرما ہے۔ سیاسی فکر کا یہ تضاد اقبال کے ابتدائی دورِ شاعری تک محدود نہیں۔ اس دور میں بھی جب وہ حجازی لے میں گا رہے تھے...... ان کی دلچسپی خاکِ وطن سے برقرار رہی۔ اس حجازی لے کے دور میں اس نغمۂ ہندی کو بھی سنیے جو ضربِ کلیم کی ایک نظم ''شعاعِ امید'' میں ملتا ہے۔''[۶۶]

ڈاکٹر راج بہادر گوڑ لکھتے ہیں کہ ''وہی اقبال جنھوں نے ''سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا'' کا نعرہ بلند کیا تھا ایک منزل پر پہنچ کر کہنے لگتے ہیں ''مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا''...... اقبال کی فکر یہاں علاقائی پان نیشنلزم اور اخوّتِ اسلامی کے درمیان ٹکراؤ میں اُلجھ جاتی ہے۔''[۶۷] ایسے اعتراضات متعدد دانشوروں نے کیے ہیں۔ یہ دانشور اقبال کے فکری ارتقا کو سمجھنے سے پہلو تہی کرتے ہیں یا حب الوطنی (Patriotism) اور وطن پرستی (Nationalism) میں فرق روا نہیں رکھتے۔

اقبال ۱۹۰۵ء تک محبِّ وطن بھی تھے اور وطنی قوم پرست بھی۔ فکری انقلاب کے بعد وطنی قومیّت یا ہندی قوم پرستی کا تصوّر ترک کر دیا اور اسلامی قومیّت کا تصوّر اپنا لیا...... اس فکری ارتقا کے بعد اقبال زندگی بھر یکسو رہے۔ اسلام حبِّ وطن کی اجازت دیتا ہے کہ یہ ایک فطری جذبہ ہے۔ علّامہ اقبال محبّ وطن آخر تک رہے۔ مسعود حسین نے ضربِ کلیم کی نظم ''شعاعِ اُمید'' کا ذکر کیا ہے۔ اس نظم میں خاکِ وطن سے دلچسپی حب الوطنی کے زمرے میں آتی ہے۔ ''سارے جہاں سے اچھا ہندوستان ہمارا'' یا ''خاک وطن کا مجھ کو ہر ذرّہ دیوتا ہے'' قسم کی شاعری جو وطنی قومیّت پرستی کا مظہر ہے، اقبال کے لیے قصۂ ماضی بن

گئی تھی۔[۶۸] ۱۹۰۶ء کے بعد سے اپنی وفات تک اقبال اسلامی قومیّت، اسلامی اخوّت اور اسلامی اتحاد کے علم بردار رہے۔ اس ضمن میں فکرِ اقبال میں کوئی تناقض یا تضاد نہیں تھا۔ نہ ان کا ذہن منقسم تھا نہ شخصیت۔ فراق نے اسلام سے اقبال کی محبت کو فرقہ پرستی کہا ہے۔ اس پر الگ سے بحث آگے رہی ہے۔ اقبال کے فکری ارتقا کو نظر انداز کر کے مغالطہ وہی لوگ پیدا کرتے ہیں جو ہندی قومیّت کے علم بردار اور اسلامی تصوّرِ قومیّت کے مخالف ہیں۔

جس طرح حب الوطنی اور اسلام میں کوئی تناقض نہیں ہے اسی طرح اسلام اور انسانیت میں بھی کوئی تضاد نہیں ہے۔ ان لوگوں نے اس ضمن میں بھی مغالطہ پیدا کیا ہے۔ فراق نے لکھا ہے کہ ''اقبال کی ملت زدگی یا جنون ملت یا ملت اور اس کے ساتھ ساتھ انسان دوستی کا دعویٰ دودل پن کا شکار ہو کر رہ گیا ہے۔''[۶۹] اس سے پہلے مجنوں گورکھ پوری نے لکھا تھا...... ''سمجھ میں نہیں آتا کہ ان کا مسلک انسانیت اور آفاقیت تھا یا سلسلے قسم کی ملّیت اور اسلاف پرستی...... یہ عناصر باہم متناقض ہیں جو کسی طرح شیر وشکر نہیں ہو سکتے۔''[۷۰] جمیل مظہری ''دو اقبال'' کا آغاز اس طرح کرتے ہیں:

> ''اقبال شاعرِ ملّت یا اقبال شاعرِ آفاق، اقبال شاعرِ اسلام یا شاعرِ انسانیت، دنیا کے ادبی حلقوں میں یہ سوال ہمیشہ زیرِ بحث رہتا ہے۔ تنقید کی عینک میں بھی اقبال کی شخصّیت دُوہری نظر آتی ہے۔''[۷۱]

اقبال شاعرِ ملّت بھی ہیں اور شاعرِ آفاق بھی۔ وہ اسلامی نشاۃِ ثانیہ کو عالمی تعمیرِ نو کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اقبال شاعرِ اسلام بھی ہیں اور...... شاعرِ انسانیت بھی۔ اسلام اور انسانیت میں کوئی تضاد و تناقض نہیں ہے۔ اقبال کی فکری شخصیت میں وحدت ہے اور اسلام ہی نے انھیں آفاقی شاعر و مفکّر بننے کے لیے پائیدار اساس فراہم کی ہے۔ اگلے عنوان ''فکرِ اقبال محدود یا آفاقی؟'' کے تحت اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔

۷

اقبال اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے شاعر و مفکّر ہیں۔ اسلامی تصوّرِ قومیّت اور تصوّرِ پاکستان اسی سلسلے کی کڑیاں ہیں۔ اقبال کا یہ مقام، اسلام اور پاکستان کے مخالفین کی نظر میں کھٹکتا ہے

اور وہ اِنہدامِ اقبال کی غرض سے اقبال کو طرح طرح کے اعتراضات کا ہدف بناتے ہیں۔ ان اعتراضات میں اقبال کے فکری تضاد کا الزام بھی شامل ہے۔ یوں تو ایسے پاکستانی بھی ہیں جو پاکستان کو اسلام کا مرکزِ محسوس ماننے کے بجائے وطنی ریاست کی شکل میں دیکھتے ہیں۔[۴۲] اور ایسے ہندی مسلم دانشور بھی ہیں جو اقبال کے تضاد کو اسلامی ادبیات میں تلاش کرتے ہیں۔[۴۳] لیکن اسلام اور پاکستان دونوں کے پختہ کار دشمن ہندو، اشترا کی اور اہلِ مغرب ہیں۔ ان گروہوں نے اقبال کے فکری تضاد کو ثابت کرنے کی خاص طور پر کوشش کی ہے۔

اس مقام پر کانٹ ویل سمتھ کے اس اعتراض پر ایک نظر ڈالنی مناسب ہے جس کا ذکر ابتدا میں ہوا تھا لیکن جس پر بحث نہیں ہوئی۔ سمتھ معترض ہے کہ اقبال وطنی قومیّت اور روایتی اسلام کی مخالفت کرتا ہے لیکن اس کے باوجود روایتی مسلم اُمّت کے لیے قومیّت کا پُر جوش تصوّر پیش کیا ہے۔ سمتھ کے نزدیک اقبال نے اسلام کو ایک بحران کے سامنے کھڑا کر دیا ہے جو عالمی بحران ہے اور جس کا تمام مذاہب کو سامنا ہے۔ جدید دنیا کے معروضی حقائق ایسے ہیں کہ مذہبی روّیہ اب قابلِ تسلیم نہیں ہو سکتا۔ سمتھ لکھتا ہے کہ اقبال کے نزدیک اسلام کا مطلب ہے راست روی۔ ان معنوں کی رو سے اشترا کی، غیر اہل کتاب، وہ ڈاکٹر جو ملحد ہیں اور وہ انجینئر جو عیسائی ہیں نیز قحط سے نجات دلانے والے ہندو اور دوسرے تمام لوگ جن کے اعمال اچھے ہیں، حقیقی مسلمان قرار پاتے ہیں۔...... لیکن اقبال اپنے اس تصوّر سے ہٹ کر اسی روایتی ملّت کو لے بیٹھتے ہیں جو نام نہاد مسلمان ہے۔ اس کے ننانوے فی صد افراد مسلمان اس لیے ہیں کہ ان کے والدین مسلمان تھے۔ اقبال کی عملی وفاداری حقیقی مسلمانوں (اشترا کیوں، عیسائیوں، ہندوؤں اور ملحدوں) کے ساتھ ہونا چاہیے تھی جبکہ ایسا نہیں ہے۔ اقبال کی وفاداری نام نہاد مسلمانوں کے ساتھ ہے جو تفرقہ باز ہیں اور نفرت پھیلاتے ہیں۔[۴۴]

سمتھ کے اصل اعتراض کا جائزہ لینے سے پہلے اس کے بعض مغالطوں کا ذکر ضروری ہے۔ اقبال جب رسمی و روایتی اسلام کے خلاف بات کرتے ہیں تو اسلام کے کسی بنیادی رکن یا بنیادی تعلیم سے انحراف کی تلقین نہیں کرتے۔ ان کا زور بنیادی تعلیمات کی تاثیر و معنویت پر ہوتا ہے۔ مثلاً جب وہ کہتے ہیں: رہ گئی رسم اذاں روحِ بلالی نہ رہی، تو اس

کا مطلب یہ نہیں کہ اذان کی رسم بند کر دینی چاہیے بلکہ مقصد یہ ہے کہ اذان میں روحِ بلالی ہونی چاہیے۔اسی لیے اقبال کہتے ہیں:

وہ سَحر جس سے لرزتا ہے شبستانِ وجود
ہوتی ہے بندۂ مومن کی اذاں سے پیدا[۷۵]

اسی طرح اقبال رسمی نماز پر تنقید کرتے ہیں تو ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ایسے سجدے کا اہتمام ہو جس سے ہر دوسرا سجدہ حرام ہو جائے۔[۷۶] جو مسلمان تفرقہ باز ہیں اور نفرت پھیلاتے ہیں اقبال انھیں آڑے ہاتھوں لیتے ہیں اور ان کی فکری سطح کو بلند کرتے ہیں۔ کٹھ ملائیت کی مخالفت کرتے ہیں لیکن بلند پایہ علما کے قدر دان ہیں۔ جمودی و رہبانی تصوّف کا توڑ کرتے ہیں لیکن اس تصوّف کی حمایت کرتے ہیں جو اسلامی دائرے کے اندر اور اس کا آئینہ دار ہو۔ ملوکیت کے خلاف ہیں اور اسوۂ رسولؐ کو انسانیت کی معراج سمجھتے ہیں۔

سمتھ ایک طرف تو جملہ مذاہب کی تنقیص کرتا اور تحریف شدہ مذاہب کے ساتھ اسلام کو بھی اُڑا دینا چاہتا ہے اور دوسری طرف مسلمانوں کے مقابلے میں اشتراکیوں کے ساتھ ساتھ عیسائیوں اور ہندوؤں کی بھی تعریف کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ غیر مسلم خوبیوں کے مالک ہوں اور اچھے کام سرانجام دیں تو ان کی تحسین ہونی چاہیے اور اقبال نے یہ تحسین دل کھول کر کی ہے لیکن اقبال کا مطلوب معاشرہ متفرق قسم کے غیر مسلم افراد قائم نہیں کر سکتے۔ انسان کے مجموعی اعمال اس کے تصوّرِ حقیقت یا عقیدے کے تابع ہوتے ہیں۔ اشتراکی نظام غیر فطری تھا اور اقبال کی پیش گوئی کے مطابق ناکام ہوا۔ اشتراکی معاشرہ جبر و ظلم کا شکار رہا اس لیے کہ عوام بے بس تھے اور اشتراکی حکمرانوں نے اپنی لگام خدا کے ہاتھ میں دی ہوئی نہیں تھی۔ جہاں عوامی احتساب اور خدا کا خوف دونوں نہ ہوں عدلِ اجتماعی قائم نہیں ہو سکتا۔ عیسائیت اور ہندومت جیسے پرائیویٹ مذاہب بھی اجتماعی عدل قائم نہیں کر سکتے۔ اس جدید دور میں بھی ہندو، اپنے ہی ہم مذہب، دَلتوں کو سینے سے لگانے پر آمادہ نہیں۔ سمتھ نے ان کی تعریف مسلم دشمنی کے جذبے کے تحت کی ہے۔[۷۷] عالمِ عیسائیت میں الحاد زوروں پر ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ مغربی دنیا جرائم کی آماجگاہ بن گئی ہے۔[۷۸]

مسلمانوں میں بے شک بہت بگاڑ ہے۔ ان کی اکثریت مفلس، جاہل اور پسماندہ ہے۔ اس صورتِ حال کے ذمہ دار وہ خود بھی ہیں اور سامراجی واستعماری قوتیں بھی ہیں۔ استعمار اب بھی ان کا خون نچوڑ رہا ہے۔ مسلم اُمّت انحطاط وزوال کے طویل دور سے گزری ہے اور ابھی سنبھل نہیں پائی۔ ان کی اکثریت ابھی تک بلاشبہ نام نہاد مسلمان ہے لیکن ان کا عقیدہ قائم ودائم ہے۔ مسلمانوں کے ساتھ اقبال کی وابستگی کا بنیادی سبب یہی ہے۔ مسلمان اپنے وراثتی عقیدے کو زندہ یقین میں بدل کر اسلام اور اقبال کا مطلوب معاشرہ قائم کر سکتے ہیں۔ سرمایۂ یقین سے محروم متفرق لوگ ایسا نہیں کر سکتے۔ وہ ایک قوم یا ملّت نہیں بن سکتے۔ سمتھ کا یہ مغالطہ بھی ہے کہ اقبال قومیّت کے خلاف ہیں۔ ایسا نہیں ہے۔ اقبال وطنی قومیّت کے خلاف ہیں لیکن اسلامی قومیّت کے علم بردار ہیں۔ مسلمان کسی ایک وطن یا نسل تک محدود نہیں ہیں۔ انھیں واحد اُمّت یا قوم بنانے والا عنصر خود اسلام ہے۔ مسلمان عالمِ انسانیت کا ایک اہم اور بڑا حصہ ہیں۔ انھیں خواری کی حالت سے نکال کر سر بلند کرنا بجائے خود بہت اہم کارنامہ ہے۔ سمتھ جیسے مستشرقین انصاف پسند ہوتے تو اس ضمن میں اقبال کی تحسین کرتے۔ سوال یہ ہے کہ اقبال اپنی ملّت کے لیے کیوں کچھ نہ کرتے؟ خصوصاً جبکہ ان کا مطلوب معاشرہ وہی ملّت قائم کر سکتی ہے جو توحید اور اسوۂ رسولؐ پر یقین رکھتی ہو۔ یہ یقین اور مسلم بیداری لازم ملزوم ہیں۔ جہانِ نو کے آثار چشمِ جہاں بیں پر روشن ہیں۔ 'بالِ جبریل' کی نظم ''زمانہ'' لائق توجہ ہے جس کا ایک شعر یہ ہے:

جہانِ نو ہو رہا ہے پیدا وہ عالمِ پیر مر رہا ہے
جسے فرنگی مقامروں نے بنا دیا ہے قمار خانہ!

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ اقبال اور ہم، صفحات ۲۶، ۲۷

۲۔ اقبال کا ذہنی وفنی ارتقا، صفحہ ۱۲۷

۳۔ مسائلِ اقبال، صفحات ۱۹۱، ۱۹۴

۴۔ یوسف ثانی نے ''تجزیہ تشکیلِ الٰہیاتِ اقبال'' (Deconstruction of Iqbal) نامی کتاب تحریر کی ہے۔ کتاب کا نام، لکھنے والے کی ذہنیت کا غمّاز ہے۔

۵۔ محمد حامد نے جبر واختیار پر روشنی ڈالتے ہوئے ایک قابلِ توجہ واقعہ بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> جبر واختیار کا مسئلہ ابتدائے آفرینش سے ہی انسانی ذہن کو مضطرب رکھتا رہا ہے۔ قرآنِ حکیم نے زندگی کے ان دونوں پہلوؤں جبر اور اختیار کی طرف اشارات کیے ہیں۔ سیّد الطاف حسین صاحب جو اقبال کے ملنے والوں میں سے تھے، لکھتے ہیں کہ ایک بار میں نے کہا ''ایک پریشانی ہے جسے رفع کرنا چاہتا ہوں......نکلسن نے عربوں کی ادبی تاریخ میں قرآن شریف کی دو آیتوں کا انگریزی ترجمہ کر کے ثابت کیا ہے کہ ان کے معانی میں کامل تضاد ہے، ایک آیت کا مطلب ہے کہ انسان جو چاہے کرے اور دوسری کا یہ کہ سب کچھ خدا کے ہاتھ میں ہے......فرمانے لگے ''جب نکلسن نے کتاب شائع کی تھی، تو میں نے اس کا مطالعہ کرنے کے بعد اسے لکھا تھا کہ یہ تضاد کی بکواس کیسی، جسے تم تضاد کہہ رہے ہو وہ حقائق زندگی کے عین مطابق ہے۔'' میں نے کہا ''ڈاکٹر صاحب! میں نہیں سمجھا کہ حقائقِ زندگی کے مطابق ہونے سے آپ کی کیا مراد ہے۔'' کہنے لگے ''کیا ہر انسان خود کو بعض لمحات میں مختارِ کامل اور بعض میں بالکل مجبور محسوس نہیں کرتا؟'' (افکارِ اقبال، صفحہ ۲۹)

۶۔ مطالعۂ اقبال کے چند نئے رخ، صفحہ ۲۶۵۔ اصل متن کے لیے دیکھیے، The Sword and the Sceptre صفحہ ۲۸۴

۷۔ اقبال ممدوحِ عالم، صفحہ ۱۴۸

۸۔ دیکھیے، The Sword and the Sceptre، صفحہ ۲۸۱

۹۔ Discourses of Iqbal......صفحہ ۱۸۹

۱۰۔ Modern Islam in India۔لندن ایڈیشن،صفحہ ۱۰۰

۱۱۔ Islam in Modern History......صفحہ ۶۹(پاورتی)

۱۲۔ دیکھیے،ایڈیٹر''زمیندار'' کے نام اقبال کا خط مؤرخہ ۲۴ جون ۱۹۲۳ء......مشمولہ''خطوطِ اقبال''/ کلیاتِ مکاتیبِ اقبال،جلد دوم

۱۳۔ ''پُر جوش مسافر''(The Ardent Pilgrim) کے دیباچے میں اقبال سنگھ نے لکھا ہے:

It admits of various interpretations and offers something to every body

۱۴۔ کارڈف، برطانیہ سے جاری ہونے والے ایک اسلام دشمن رسالے میں ''ایک متنازعہ شخصیت'' کے عنوان سے محمد احمد جامی نے لکھا ہے کہ ''اقبال کو جس وجہ سے اور بھی اہمیت حاصل ہوئی وہ تھی ان کی متضاد نظریات کی حامل شاعری جس کا حوالہ دے کر ہر شخص اپنا کام چلاسکتا ہے۔''(لبرٹی جنوری ۱۹۹۸ء،صفحہ ۲۶)

۱۵۔ احکام ترے حق ہیں،مگر اپنے مفسّر/تاویل سے قرآں کو بنا سکتے ہیں پاژند(بالِ جبریل،صفحہ ۲۳)

۱۶۔۱۷۔ کلامِ اقبال میں دو مرتبہ اقبال کے لیے مجموعۂ اضداد کی ترکیب استعمال ہوئی ہے۔دونوں مرتبہ یہ ترکیب دوسروں نے اقبال کے لیے،الزامی شکل میں،استعمال کی ہے۔''بانگِ درا'' کی نظم ''زہد اور رندی'' میں ایک مولوی صاحب نے اقبال پر جہاں دوسرے الزامات عائد کیے ہیں وہاں یہ بھی کہا ہے کہ ''مجموعہ اضداد ہے اقبال نہیں ہے۔'' اقبال سنگھ نے ''پُر جوش مسافر'' کے دیباچے میں لکھا ہے کہ اقبال نے یہ بات خود آگہی کے لمحوں میں کہی ہے۔اقبال سنگھ کا یہ لکھنا اور اقبال کو ''تضاد'' کا حامل سمجھنا غلط فہمی ہے۔اس ضمن میں پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ نظم ۱۹۰۳ء کی ہے اور اقبال ابھی مفکرِ اقبال کے مقام پر فائز نہیں ہوئے تھے لہٰذا فکری تضاد کا کوئی سوال نہیں ہے۔نظم کے آخر میں اقبال نے کہا ہے: ''اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے۔'' اس کے باوجود اقبال سنگھ نے ''مجموعۂ اضداد ہے اقبال نہیں ہے'' کو اقبال کی خود آگہی کے لمحے کی بات قرار دیا ہے۔دوسری بات یہ ہے کہ اس مصرعے سے پہلے اور اس سے متصل مولوی صاحب یہ بھی کہتے ہیں کہ:

لیکن یہ سنا اپنے مریدوں سے ہے میں نے
بے داغ ہے مانند سحر اس کی جوانی

اقبال سنگھ نے ''مجموعۂ اضداد'' کا اقبال پر اطلاق کیا ہے لیکن بے داغ ہے مانندِ سحر اس کی جوانی'' کو نہ صرف نظر انداز کیا ہے بلکہ اپنی کتاب میں اقبال کی جوانی کو داغدار بنانے کی کوشش بھی کی ہے۔

تیسرا نکتہ یہ ہے کہ مولوی صاحب نے اقبال پر فکری تضاد کا الزام سرے سے عائد ہی نہیں کیا۔ پورا شعر یوں ہے:

مجموعۂ اضداد ہے اقبال نہیں ہے
دل دفترِ حکمت ہے طبیعت خفقانی

شاعروں کی طبیعت میں روایتی طور پر وحشت ہوتی ہے۔اس وحشت کے ساتھ،اس دور میں بھی،اقبال کا دل دفترِ حکمت ہے۔اس میں فکری تضاد کہاں ہے؟

دوسری مرتبہ ''مجموعۂ اضداد'' کی ترکیب ''بانگِ درا'' کی نظم ''عاشقِ ہرجائی'' میں استعمال ہوئی ہے۔نظم کا پہلا شعر ہے:

ہے عجب مجموعۂ اضداد اے اقبال! تو
رونقِ ہنگامۂ محفل بھی ہے،تنہا بھی ہے

اقبال کس قسم کا مجموعۂ اضداد تھے،اس شعر سے اس کی وضاحت ہو جاتی ہے۔اقبال کی شخصیت نہ صرف جَلوت وخَلوت کی جامع تھی بلکہ عقل وعشق،ذکر وفکر،جلال و جمال،خبر ونظر،جدید وقدیم اور شرق وغرب کی جامع بھی تھی۔

۱۸۔ اقبال نامہ،مرتّبہ چراغ حسرت،صفحہ۳۲

۱۹۔ دیکھیے،تصانیفِ اقبال کا تحقیقی وتوضیحی مطالعہ،ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی،صفحہ۴۴۹

۲۰۔ Studies in Iqbal's Thought and Art،مرتّبہ ایم سعید شیخ،صفحہ۳۲

۲۱۔۲۲۔ Modern Trends in Islam۔صفحات۱۰۳۔۱۰۲

۲۳۔ یکم اپریل ۱۹۴۶ء کے شمارے میں ڈاکٹر تاثیر کا مضمون شائع ہوا،جو اب ''اقبال کا فکر وفن'' میں شامل ہے۔غلام محمد بٹ کا مضمون دو قسطوں میں یکم اور پندرہ جون کے شماروں میں ''اقبال کی وحدتِ فکر'' کے زیرِ عنوان چھپا۔میکش کے جواب میں بشیر مخفی القادری کا مضمون بھی،''اقبال کے تضاد پر ایک نظر'' دو قسطوں میں یکم اگست اور پندرہ اگست ۱۹۴۶ء کی اشاعتوں میں شامل ہے۔میکش کا دوسرا مضمون ۱۵ستمبر اور یکم اکتوبر ۱۹۴۶ء کے شماروں میں شائع ہوا۔میکش نے ڈاکٹر تاثیر کے بعض جوابات سے اتفاق کیا۔

۲۴تا۲۶۔ نقدِ اقبال،صفحات(بالترتیب)۲۷،۲۳،۲۳،

۲۷۔ اقبال کا فکر وفن،صفحہ۱۹۱

۲۸۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے،حرفِ اقبال،صفحات ۱۱۱۔۱۱۲

۲۹۔۳۰۔ ''علامہ اقبال کی فکری وحدت یا تضاد'' مشمولہ ''آج کل'' ......مؤرخہ یکم اکتوبر ۱۹۴۶ء، صفحات ۴۸،۳۹

۳۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال...... مسلم فکر کا ارتقا، عطیہ سیّد، صفحہ ۱۹
۳۲۔ اقبال کا فکر و فن، صفحہ ۱۹۴
۳۳۔ ''آج کل''......مؤرخہ ۱۵ ستمبر ۱۹۴۶ء، صفحہ ۳۹
۳۴۔ نقدِ اقبال، صفحات ۲۲۔۲۳، مذکورہ مثالوں میں عرفی اور بیدل سے متعلق اقبال کی رائے میں تبدیلی کا ذکر ہے۔ (نقدِ اقبال، صفحات ۲۱۔۲۲)
۳۵۔ تنقید اور عملی تنقید، صفحات ۱۴۶، ۵۰
۳۶۔ بالِ جبریل کے حسبِ ذیل اشعار پاس پاس واقع ہیں:

وہ شے کچھ اور ہے کہتے ہیں جان پاک جسے
یہ رنگ و نم، یہ لہو، آب و ناں کی ہے بیشی! (بالِ جبریل، صفحہ ۴۷)
من کی دنیا؟ من کی دنیا سوز و مستی جذب و شوق
تن کی دنیا؟ تن کی دنیا سود و سودا مکر و فن
دل کی آزادی شہنشاہی، شکم سامانِ موت
فیصلہ تیرا ترے ہاتھوں میں ہے دل یا شکم؟ (بالِ جبریل، صفحہ ۴۹)

۳۷۔ جواب ۳۔ گلشنِ رازِ جدید۔ ان اشعار کے ترجمے کے لیے دیکھیے، کلیات اقبال فارسی: سلیس اُردو ترجمہ، جلد اول، صفحہ ۱۱۰۳

ڈاکٹر عبدالمغنی روح و بدن، عقل و عشق اور فکر و عمل وغیرہ کو ترکیبِ اضداد کے بجائے اجزائے کل کا ارتباط قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''خود نظریہ خودی کا تجزیہ کیا جائے تو اس میں فرد و جماعت، آزادی و ذمہ داری، انفس و آفاق، اطاعت و اختیار، تقدیر و تدبیر، فکر و عمل، قدیم و جدید، دین و دنیا، جلال و جمال، عقل و عشق، نزاکت و صلابت کا توازن اور سب سے بڑھ کر خدا و بندہ کا تعاون نمایاں ہے۔'' (اقبال کا نظریۂ خودی، صفحہ ۵۴۲)

۳۸۔ ''آج کل''......دہلی، ستمبر ۱۹۵۴ء، صفحہ ۱۴
۳۹۔ مسعود حسین لکھتے ہیں کہ ''اپنے الٰہیاتی مفروضات سے قطع نظر وہ حقیقت بین تھے کہ یہی عین اسلام ہے......اقبال ارتقائے حیات کو ''بندۂ مولا صفات'' سے آگے نہ لے جا سکے......مگر تاب گفتار کہتی ہے بس۔ یہ ''بس'' کا مقام مذہبی مفکرین کے ہاں ہمیشہ آتا ہے کیونکہ یہیں سے ایمان و ایقان کی سرحدیں شروع ہوتی ہیں۔'' یہاں مسعود حسین کا اعتراض دوسری نوعیت کا ہے۔ ان کے خیال میں اقبال کو ''بندۂ مولا صفات'' سے آگے جانا چاہیے تھا۔ اقبال نے انسان کی منزل بہت دشوار مقرر کی ہے۔ اس کی طرف پیش رفت ہمیشہ جاری رہ سکتی ہے۔ اس کے باوجود بندے کا پوری طرح مولا صفات بننا ممکن نہیں کہ خدا تو انسان کا بھی خالق

ہے۔اس سے آگے خدا بننے کا کیا سوال ہے۔انسان جس قدر آگے جا سکتا ہے اسے اقبال نے ''ارمغانِ حجاز'' کی آخری نظم کے آخری شعر میں ایک سوال کی شکل میں بیان کیا ہے۔

اگر مقصودِ کل میں ہوں تو مجھ سے ماورا کیا ہے؟
مرے ہنگامہ ہائے نو بنو کی انتہا کیا ہے؟

۴۰۔ ''آج کل''......ستمبر۱۹۵۴ء، صفحہ ۱۵

۴۱۔ ممکن ہے ڈاکٹر مسعود حسین کی نظر سے خطبۂ علی گڑھ (۱۹۱۱ء) نہ گزرا ہو۔اس میں اقبال نے لکھا ہے کہ ''فرد اس جماعت کی زندگی میں جس کے ساتھ اس کا تعلق ہے بمنزلہ ایک عارضی اور آنی لمحہ کے ہے۔اس کے خیالات، اس کی تمنائیں، اس کا طرز بود و ماند اس کے جملہ قوائے دماغی وجسمانی بلکہ اس کے ایّامِ زندگانی کی تعداد تک اس جماعت کی ضروریات وحوائج کے سانچے میں ڈھلی ہوئی ہے۔'' (تفصیل کے لیے دیکھیے، مقالاتِ اقبال، صفحات ۱۵۶۔۱۵۷)۔ ''شمع اور شاعر'' میں بھی جماعت کی اہمیت پر زور دیا ہے: فرد قائم ربطِ ملّت سے ہے تنہا کچھ نہیں/ موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں۔ ''جواب شکوہ'' میں خدا کی زبان سے کہا ہے کہ: قوم مذہب سے ہے مذہب جو نہیں، تم بھی نہیں/ جذب باہم جو نہیں محفلِ انجم بھی نہیں۔ ''رموزِ بےخودی'' کا پہلا شعر ہے: فرد را ربطِ جماعت رحمت است/ جوہر او را کمال از ملّت است۔ پوری مثنوی بےخودی کے زمزموں پر مشتمل ہے۔انھیں خانہ پُری کیسے قرار دیا جا سکتا ہے؟ اقبال کی نظم ونثر میں ان زمزموں کی گونج مسلسل سنائی دیتی ہے۔

۴۲۔ ''آج کل''......ستمبر۱۹۵۴ء، صفحہ ۱۶

۴۳۔ دیکھیے، جاوید نامہ کی نظم ''اشتراکیت وملوکیت''

۴۴۔ ترقی پسند ادب، صفحہ ۱۱۳، واضح رہے کہ سامراج دشمنی اور اسلامی نشاۃِ ثانیہ میں کوئی تضاد نہیں۔

۴۵۔ ''اقبال شناسی'' میں لکھتے ہیں کہ ''شاعرِ مشرق کی فکر میں بہت سے تضادات ہیں جو ان کے عہد کی دین ہیں......ان تضادات سے اقبال کی عظمت اور اہمیت میں کمی نہیں ہوئی۔اس قسم کے تضادات طالسطائی کے ہاں بھی ملتے ہیں......اور اقبال کے عظیم ہم عصروں کے یہاں بھی عام ہیں۔''......(صفحہ ۱۲)

۴۶۔ اقبال شناسی، صفحہ ۴۳

۴۷۔ دیکھیے ''اقبال'' از فیض، صفحہ ۷۴

۴۸۔ اقبال ایک شاعر، صفحات ۱۴۰ تا ۱۴۲

۴۹۔ اقبال اور قرآن، صفحہ ۱۰۳۳

۵۰۔ اقبال اور اسلام میں اصولِ حرکت، مشمولہ ''اقبال''......جولائی ۱۹۸۸ء، صفحات ۵۲ تا ۵۵

۵۱۔ اصل متن کے لیے دیکھیے، انگریزی خطبات: ایم سعید شیخ ایڈیشن، صفحہ۲۔ یہی بات شعر کی صورت میں اس طرح کہی ہے:

زمانہ ہیچ نداند حقیقتِ او را
جنوں قباست کہ موزوں بقامتِ خرد است (بخوانندۂ کتاب۔مثنوی پس چہ باید کرد)

۵۲۔ اقبال کہتے ہیں: عقلے بہم رساں کہ ادب خوردۂ دل است (پیغامِ برگساں۔ پیامِ مشرق) نیز: عشق را بازیرکی آمیزدہ (شرق وغرب۔ جاوید نامہ)

۵۳۔ بالِ جبریل کی ایک غزل میں اقبال کہتے ہیں:

تازہ پھر دانشِ حاضر نے کیا سحرِ قدیم
گذر اس عہد میں ممکن نہیں بے چوبِ کلیم!
مردِ درویش کا سرمایہ ہے آزادی و مرگ!
ہے کسی اور کی خاطر یہ نصابِ زر و سیم! (بالِ جبریل، صفحہ۸۹)

۵۴۔ مقالات اقبال، صفحات ۷۹۔۸۰

۵۵۔ وحید عشرت لکھتے ہیں ''اقبال کے شعر میں وجدانی اور جذبی پہلو اس لیے بھی نمایاں ہے کہ وِجدانی تاثرات اور جذبات کا اظہار شاعری کا خاصا ہے۔ شاعری فلسفیانہ منطقی استدلال کی متحمل نہیں ہوسکتی۔ اس طرح نثر اگر وجدانی تاثرات اور جذبات سے مملو ہو تو وہ خود شاعری بن جاتی ہے اور اس میں عقل، استدلال اور تفکر کا عنصر غائب ہو جاتا ہے۔'' (''اقبال''...... جولائی ۱۹۸۸ء، صفحہ۵۵)

۵۶۔ مذکورہ اشعار حسب ذیل ہیں:

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں
ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں (بالِ جبریل، صفحہ۷۰)

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ!
سکھائی عشق نے مجھ کو حدیثِ رندانہ! (بالِ جبریل، صفحہ۷۵)

۵۷۔ تجزیہ تشکیلِ الٰہیاتِ اقبال، صفحہ۹۰

۵۸۔ ''افکار'' کراچی، نومبر ۱۹۷۸ء، صفحہ۲۱

۵۹۔ فکرِ اقبال۔ مقالاتِ حیدرآباد سیمینار، صفحہ۱۵۳

۶۰۔ دیکھیے، حوالہ۱۲

۶۱۔ فکرِ اقبال۔ مقالات حیدرآباد سیمینار، صفحات ۱۵۱......۱۵۲

۶۲۔ اقبال اور مغرب، مرتبہ آل احمد سرور، صفحہ ۱۹۰

۶۳۔ پروفیسر محمد انور صادق لکھتے ہیں کہ اقبال ''اَلرِّجَالُ قَوَّا مُوْنَ عَلَی النِّسَآء'' کے حوالے سے ایک مقام پر کہتے ہیں کہ...... ''میں مرد اور عورت کی مساواتِ مطلق کا قائل نہیں ہوسکتا'' جبکہ دوسرے مقام پر اسی آیت کی روشنی میں مساوات ثابت کی ہے۔ (دیکھیے، اقبال ۸۴ء، صفحہ ۳۸۰) پروفیسر موصوف کو مغالطہ ہوا ہے۔ عورت اور مرد میں فطری فرق ہے۔ مذکورہ آیت کا یہی مفہوم ہے اور اسی وجہ سے اقبال دونوں کی مساواتِ مطلق کے قائل نہیں۔ فضیلت میں مساوات کو مانتے ہیں۔ (اس ضمن میں مزید دیکھیے، کیا اقبال قدامت پرست اور رجعت پسند ہیں؟ حاشیہ ۵۴)

۶۴۔ مطالعۂ اقبال، اقبال سیمینار منعقدہ لکھنؤ، صفحہ ۱۲۴

۶۵۔ Thus Spoke Firaq...... صفحہ ۲۷

۶۶۔ ''آج کل''...... دہلی، ستمبر ۱۹۵۴ء، صفحات ۱۶۔۱۷

۶۷۔ فکرِ اقبال، مقالاتِ حیدرآباد سیمینار، صفحہ ۱۵۴

۶۸۔ وطنی قوم پرستی (Nationalism) اور حب الوطنی (Patriotism) کا فرق واضح ہے۔ فراق نے حب الوطنی کا لفظ وطنی قوم پرستی کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ ایک مرتبہ اقبال نے بھی ایسا کیا تھا۔ (دیکھیے، Stray Reflections...... صفحہ ۴۱) فراق نے کہا ہے کہ محبِّ وطن اقبال (یعنی ہندی قوم پرست اقبال) کا کلی طور پر خاتمہ ہوگیا تھا اور پہلا اقبال دفن ہوگیا تھا۔ (Thus Spok Firaq, p 73) جب پہلا ہندی قوم پرست اقبال، فراق کے الفاظ میں محبِّ وطن اقبال (۱۹۰۶ء میں) دفن ہوگیا تھا اور بعد کا اقبال صرف محبِ اسلام تھا تو منقسم شخصیت وفکر کا کیا سوال باقی رہ جاتا ہے۔

۶۹۔ افکار، کراچی، نومبر ۱۹۷۸ء، صفحہ ۲۰

۷۰۔ تفصیل اور جائزے کے لیے: ''اقبال دشمنی ایک مطالعہ''...... صفحات ۲۵۸ تا ۲۶۰

۷۱۔ مطالعۂ اقبال، مقالات اقبال سیمینار، منعقدہ لکھنؤ، صفحہ ۱۲۲

۷۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، کتابِ چہارم میں ''تصوّرِ قومیت کے خلاف ردِّعمل'' کا ذیلی عنوان ''پاکستان میں وطنی قومیت''

۷۳۔ شمس الرحمٰن فاروقی نے اقبال سیمینار سرینگر منعقدہ ۱۹۷۸ء کے دوران کہا کہ ''اقبال کے ہاں تضاد جو ہے اور شاید ہمیشہ رہے گا وہ Islamic Philology کا ہے۔ ایک طرف یہ بات ہے کہ غربت اچھی ہے اور دوسری طرف یہ بات کہ تم خدا سے ڈرو تمہیں خوشی ملے گی۔ ایک طرف تو اقبال کے سامنے اسلامی فقر ہے اور دوسری طرف یہ بات کہ اگر تم اسلام پر عمل

کرو تو تم وارث اور مالک ہو''......(اقبال اور مغرب، صفحہ ۲۰۳)
ان جملوں سے مصنوعی تضاد پیدا کیا گیا ہے۔ فاروقی نے اسلام اور اقبال دونوں کی ناقص ترجمانی کی ہے......اسلام اور اقبال کے نقطۂ نظر سے غریبی کی حالت میں دستِ سوال دراز نہ کرنے کا نام ''فقر'' ہے نہ کہ غربت۔ مسلمان حرام ذرائع سے مال نہیں بنا سکتا لیکن حلال ذرائع سے جتنی چاہے دولت کما سکتا ہے۔ اسے اللہ نے اپنا فضل قرار دیا ہے۔ مسلمان وارث اور مالک بن کر شاہی نہیں کرتا۔ بندگی کے مقام پر رہتا ہے۔ یہ بھی فقر ہے۔ اس کے نزدیک اہمیت غریبی امیری کی نہیں، اعلیٰ کردار کی ہے۔ مسلمان کا کردار یہ ہے کہ وہ وارث و حکمران بن کر سلطانی و فقر کو جمع کرتا ہے:

آہ وہ مردانِ حق ! وہ عربی شہسوار
حاملِ ''خلقِ عظیم'' صاحبِ صدق و یقیں
جن کی حکومت سے ہے فاش یہ رمزِ غریب
سلطنتِ اہلِ دل فقر ہے، شاہی نہیں ! (مسجدِ قرطبہ-بالِ جبریل)

مسلماں فقر و سلطانی بہم کرد
ضمیرش باقی و فانی بہم کرد
و لیکن الاماں از عصرِ حاضر
کہ سلطانی بہ شیطانی بہم کرد (حضورِ ملت/عصرِ حاضر-ارمغانِ حجاز)

۷۴۔ Modern Islam in India......لندن ایڈیشن، صفحات ۱۲۵، ۱۳۷

۷۵۔ دیکھیے، ضربِ کلیم، افتتاحی نظم......سمتھ کی منطق کے مطابق رسمِ اذان اور اس رسم کے حامل بیکار لہٰذا اس رسم اور رسمی امت کو چھوڑ کر اقبال کو اپنا مخاطب غیر مسلموں کو بنانا چاہیے جو ''حقیقی مسلمان'' ہیں، حالانکہ اذان میں روح بلالی وہی لا سکتے ہیں جو اذان دیتے ہیں، نہ وہ کہ جو سرے سے اس کے قائل ہی نہیں ہیں۔

۷۶۔ وہی سجدہ ہے لائق اہتمام/کہ ہو جس سے ہر سجدہ تجھ پر حرام! (ساقی نامہ-بالِ جبریل)

۷۷۔ کانٹ ویل سمتھ کی جانب داری کا اندازہ اس سے لگایا جاتا ہے کہ ۱۹۴۷ء کے قتلِ عام کی ذمہ داری مسلمانوں پر اور اقبال کے تصوّرِ عشق پر عائد کی ہے۔ (Islam in Modern History......صفحہ ۹۵) غیر متعصب صاحبانِ علم سے قطع نظر اشتراکیوں، مستشرقین اور ہندوؤں وغیرہ کے نزدیک فکرِ اقبال مستعار ہے اور ان کے نزدیک اس میں تضاد ہے، اور یہی حرفِ آخر ہے۔ تضاد کے بڑے بڑے دعوے کیے گئے ہیں لیکن چھان بین کریں تو غلط

نکلتے ہیں۔ پروفیسر رالف رسل نے اپنے خطبے ''اقبال اور اس کا پیغام'' کی تان اس بات پر توڑی ہے کہ 'اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے' اور ''خود آگہی کی یہ کمی ہی غالباً ان ابہامات اور تضادات کی ذمہ دار ہے۔'' رسل نے اقبال کا ۱۹۰۳ء کا مصرع نقل کیا۔ تب اقبال خود آگاہ نہیں تھے۔ خود آگہی کی منزل پر وہ ادراکِ خودی کے ساتھ پہنچے۔ فاسٹر نے لکھا ہے ''کم از کم ایک بات تو ہے کہ اقبال کے ہاں ابہام اور دھندلاہٹ نہیں ملتی۔'' (اقبال ممدوحِ عالم، صفحہ ۱۴۹) خود آگہی اقبال کا نمایاں وصف تھا: جہانے را دگرگوں کرد یک مردِ خود آگاہے! (زبورِ عجم، صفحہ ۱۴۳) اقبال سنگھ کا ایک مضمون (Mohammad Iqbal: A Study in Paradox) رفعت حسن کے مرتّب کردہ مجموعے (The sword and the sceptre) میں شامل ہے۔ ابتدا میں تضادِ اقبال کے بڑے دعوے ہیں۔ قاری توقع کرتا ہے کہ اقبال کے پرزے اڑیں گے لیکن کوئی تماشا نہیں ہوتا۔

۷۸۔ چارلس جے سائیکس (Charle J. Sykes) کی کتاب A Nation of Victims /The Decay in American Character اس ضمن میں ایک اہم دستاویز ہے جس میں ان جرائم کی تفصیل مستند حوالوں کے ساتھ دی گئی ہے۔ یہ کتاب ۱۹۹۲ء میں شائع ہوئی ہے۔ ابواب کے عنوانات ہی چشم کشا ہیں۔ The Pursute of Happines کی تفصیلات اس شعر کی آئینہ دار ہیں:

ڈھونڈ رہا ہے فرنگ عیشِ جہاں کا دوام
وائے تمنائے خام! وائے تمنائے خام! (بالِ جبریل، صفحہ ۹۰)

چند اور ابواب کے عنوانات دیکھیے:

Are we all sick?
The Sexual Nightmare
The Racial Nightmare
Wrong Questions, Wrong Answers/ A
Question of Conduct.

اس کتاب کے کچھ اقتباسات ''کیا اقبال قدامت پرست اور رجعت پسند ہیں؟'' کے زیرِ عنوان ملاحظہ کیجیے۔

☆......☆......☆

تیسرا باب

فکرِ اقبال: محدود یا آفاقی؟

''اسرارِ خودی'' پر اپنے تبصرے میں ایل ڈکنسن نے لکھا تھا کہ ''فلسفۂ اقبال اگرچہ عالمگیر ہے لیکن اس کا اطلاق مخصوص ومحدود ہے۔ صرف مسلمان خلافت کے حقدار ہیں۔ باقی دنیا کو مدغم کرنا ہوگا یا دائرہ خلافت سے خارج۔''[1] ایک عرصے کے بعد ای ایم فاسٹر نے رائے ظاہر کی کہ ''اقبال پکے عقیدے کے مسلمان تھے...... وہ آفاقی نہیں تھے اس لیے کہ ان کی ثقافت کی بنیاد ہمیشہ مشرقی رہی۔''[2] تصوّرِ خودی کا خلاصہ بیان کر کے لکھا کہ ''یہ فلسفہ غیر مسیحی ہے اور ایک اعتبار سے غیر انسانیت پسندانہ۔''[3] کانٹ ویل سمتھ کا بیان ہے:

> ''اقبال کا مذہب انتہائی مثالی تھا جبکہ سیاست انتہائی تباہ کن تھی۔ یعنی وہ ''فرقہ پرستی'' (communalism) کا شکار تھے۔ اقبال نے متعدد نظموں میں مسلمانوں کے بجائے پوری دنیا سے خطاب کیا ہے اور اقبال کی بصیرت یقیناً پوری دنیا کو محیط تھی تاہم یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ وہ قدم بقدم ''فرقہ پرست'' (مسلم قومیّت کے علم بردار) تھے اور مسلم قوم پرستوں ہی نے ان سے ناجائز فائدہ اُٹھایا۔ اقبال کا عالمی بھائی چارے پر یقین ہے۔ ان کے نزدیک اسلام نے اس کی تلقین کی ہے لیکن اقبال نے اس طرف توجہ نہ دی کہ امت مسلمہ واقعی ایک متحدہ انسانی برادری کی شکل اختیار کر سکتی ہے یا ایک اور قوت (سمتھ کا اشارہ اشتراکیت کی طرف ہے) متحدہ انسانی معاشرہ وجود میں لا رہی ہے۔''[4]

رالف رسل کی رائے ہے کہ ''اقبال جب آدمی کو خلیفۂ خدا کی شکل میں دیکھتے ہیں تو ان کے تصوّر میں پوری نسلِ آدم نہیں ہوتی بلکہ اس نسل کا صرف وہ حصہ جو مسلم

ہے......اقبال اکثر و بیشتر افسوسناک قوم پرستی میں شریک دکھائی دیتے ہیں اور اس سے اپیل کرتے نظر آتے ہیں جس سے مسلم قوم اتنی ہی شدت سے متاثر ہے جتنی شدت سے ہندو اور انگریز اپنی اپنی قوم پرستی سے متاثر ہیں۔''[5]

۲

ڈاکٹر سچدانند سنہا نے بار بار اس بات پر زور دیا ہے کہ اقبال اسلام کا پروپیگنڈا کرتے ہیں اور مسلمان کی حیثیت سے مسلمانوں کے لیے لکھتے ہیں، اس لیے ان کی شاعری میں آفاقیت نہیں ہے اور دنیا کے لافانی شعرا میں ان کا کوئی مقام نہیں۔[6] اسلام کے بارے میں لکھتے ہیں کہ بقول ڈاکٹر امبیدکر'' کہا جاتا ہے کہ ہندو دھرم لوگوں کو تقسیم کرتا ہے جبکہ اسلام انھیں متحد کرتا ہے۔ یہ نیم صداقت ہے۔ اسلام مسلمانوں اور غیر مسلموں میں حقیقی تمیز پیدا کرتا ہے۔ اسلامی اخوّت عالمی اخوّت کے مترادف نہیں ہے۔ یہ اخوّت ان لوگوں کے لیے ہے جو دائرہ اسلام کے اندر ہیں۔ جو اس دائرے سے باہر ہیں ان کے لیے نفرت اور دشمنی کے علاوہ کچھ نہیں۔''[7] سنہا مزید لکھتے ہیں کہ اسلام رنگ اور نسل کی تمیز ختم کرنے میں کافی حد تک کامیاب رہا ہے لیکن ہندوستان میں اسلام، مسلمانوں اور غیر مسلموں کی تمیز ختم کرنے میں کامیاب نہیں ہوسکا۔[8] سنہا کے نزدیک انسان دوستی خاص علاقے، مذہب، نسل رنگ اور تہذیب سے بالاتر ہوتی ہے۔ انسان دوستی اور مخصوص عقیدہ دو متضاد اصطلاحیں ہیں۔ سنہا کا دعویٰ یہ بھی ہے کہ اقبال ہندو دھرم کی اعلیٰ اقدار و تعلیمات کو سمجھنے میں ناکام رہے ہیں۔ جبکہ یہ اقدار و تعلیمات انسان دوستی کے فروغ کا باعث ہیں۔ اقبال نے ہندو دانش کی تحسین بھی نہیں کی جو انسانیت کی معاشرتی اور اخلاقی ترقی کا ایک بڑا عنصر ہے۔[9] فراق گورکھ پوری نے سنہا کے برعکس اقبال کی آفاقیت تسلیم کی لیکن اس کا سرچشمہ ہندو تعلیمات کو قرار دیا۔ لکھتے ہیں:

''ہندو تعلیمات کی آفاقیت اور عالمگیریت نے ایک طرف تو اقبال کے اندر ہندوستانی ہونے کی وجہ سے ایک وِجدانی کیفیت پیدا کر دی...... انھوں نے وحدتِ انسانیت کے نظریے کے ساتھ اسلامی ملّت پرستی کو

ایک ساتھ پرونا چاہا...... ان کے نزدیک وحدتِ انسانیت کے تصوّر کی بیداری ملّت اسلام کی وحدت کی بیداری بن گئی۔''[10]

اسلام اور اقبال دونوں پر حملہ آور ہوتے ہوئے فراق لکھتے ہیں: ''اقبال کے مداح اس سوال کا جواب نہیں دیتے کہ اسلام سے وابستہ ہوئے بغیر دنیا خوشحالی، ترقی اور اعلیٰ مقاصد سے ہم کنار کیوں نہیں ہوسکتی۔''[11] اس قسم کی آرا دوسرے ہندو اہل قلم بھی ظاہر کرتے رہے ہیں۔ مثال کے طور پر ڈاکٹر کنور کرشن بالی لکھتے ہیں کہ ''اسلامی طرزِ فکر اور زندگی، سائنسی، جمہوری اور سماج وادی بہت حد تک آزاد فکر وعمل کی نفی کرتی ہے اور اس لحاظ سے بین الاقوامی تال میل کی ضامن نہیں ہوسکتی...... اقبال صرف مذہب اسلام کی کتاب قرآن ہی کے درس کو موزوں سمجھتے ہیں جبکہ قرآن میں جدید دور کے ذہنی، نفسیاتی اور اقتصادی مسائل اور پیچیدگیوں سے عہدہ برآ ہونے کا کوئی نظریہ یا کلیہ موجود نہیں ہے۔ کتاب قرآن انسان کی جدید زندگی کی ترکیب و ترتیب کو سمجھنے سمجھانے اور سنوارنے نکھارنے کے لیے وجود میں نہیں آئی تھی۔''[12] اقبال کے اسلامی تصوّرِ قومیّت کا ذکر کر کے ڈاکٹر بالی نے لکھا ہے کہ ''کسی طرح بھی ہوا اقبال نے اس مقام پر غیر جانب دارانہ نیشنل اور انسانی فکر کی راہ ایک دم ترک کر دی اور ہم مذہب مسلمانوں ہی سے زیادہ لگاؤ کے زیر اثر قوم اور وطن کا ایک انوکھا فلسفہ تراش ڈالا جس کا محور ماسوائے مذہبِ اسلام کے اور کچھ نہ تھا۔''[13] اسی طرح راجندر ناتھ شیدا کا مؤقف ہے کہ ''آئندہ ان کی فکر ہمیشہ کے لیے مذہب وملّت کی چہار دیواری میں بند ہو کر رہ گئی۔ اور ان کی ذہنی صلاحیتیں مسلمان نوجوانوں میں الحاد کے بڑھتے ہوئے طوفان کا مقابلہ کرنے کے لیے مذہب کے فرسودہ عقائد کے حق میں توجیہی فضا پیدا کرنے میں صرف ہونے لگیں۔ اقبال کے ذہن میں دراصل یہ الجھن تھی جس نے ان کی نظر کو محدود کر کے ان کے کلام کی افادیت میں نمایاں کمی کر دی۔''[14]

۳

ممتاز اشتراکی دانشور ممتاز حسین نے اقبال کے آفاقی ہونے کا انکار دو وجوہ سے کیا ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ اقبال اشتراکی نہیں ہیں اور دوسری وجہ وہی ہے جس پر

مستشرقین اور ہندوؤں نے بھی زور دیا ہے، یعنی یہ کہ اقبال اسلام کے علم بردار ہیں۔ ممتاز حسین لکھتے ہیں:

''ہر وہ مفکّر جو سچے دل سے پوری انسانیت کے لیے سوچتا ہے اور خیر و فلاح کی قدروں کو طبقاتی مفاد سے بالاتر کر دینا چاہتا ہے وہ لامحالہ اشتراکی نظام ہی کی طرف قدم اُٹھاتا ہے۔ اقبال نے کارل مارکس کو صاحب کتاب جانا اور لینن کو خدا کے حضور میں مغرب کی سرمایہ دارانہ چیرہ دستیوں کے خلاف کھڑا کر دیا لیکن اشتراکی نظام سے انھوں نے بھر پور ہمدردی کا اظہار نہ کیا...... کوئی بھی شاعر کسی مذہبی یا سیاسی تحریک کی بنا پر اور بالخصوص ایک ایسی مذہبی تحریک کی بنیاد پر جس کا ماضی بھی رہا ہو اور جس نے سینکڑوں قوموں سے ٹکر لی ہو، جس کے دشمن اور رقیب بھی ہوں، آفاقی شاعر نہیں ہوسکتا۔''[۱۵]

مجنوں گورکھ پوری کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی تھی کہ اقبال کا مسلک انسانیت و آفاقیت تھا یا سستی قسم کی ملیّت اور اسلاف پرستی۔ ان کے نزدیک اقبال قوم پرستی اور وطنیت کے تنگ دائرے سے نکل کر مذہب و ملت کے تنگ دائرے میں پھنس گئے۔ مجنوں کے نزدیک بھی اسلام اور غیر اسلام کا فرق آفاقیت کے منافی ہے۔[۱۶]

اشتراکی نقطۂ نظر کی کارفرمائی نے عزیز احمد کو خواص اور عوام (بورژوا اور پرولتاری) نیز فکر اور شعر کی تفریق میں مبتلا کر دیا۔ وہ لکھتے ہیں:

''اس حیثیت سے اقبال کی آفاقیت تسلیم کہ ان کا پیغام عالمگیر اور ساری انسانیت کے لیے ہے اور ان کا تصوّرِ حیات وسیع ہے لیکن اس حقیقت کو مانے بغیر بھی چارہ نہیں کہ فکر و علمیت کا غلبہ اتنا زیادہ ہے کہ اسے اچھی طرح سمجھنے کے لیے بڑی کدو کاوش اور وسعتِ مطالعہ کی بھی ضرورت ہے اور یہ ہر ایک کے بس کی بات نہیں۔ اس لیے اقبال کے قارئین کا دائرہ محدود ہو جاتا ہے...... اقبال کا سارا کلام پڑھنے کے بعد ایک سیدّھی سادی

بات جو ایک عامی کی سمجھ میں بھی آتی ہے وہ یہ ہے کہ انسان اپنی صلاحیتوں اور قوتوں کو پہچانے اور ان سے کام لے، خدا اور اس کے رسولؐ سے عشق رکھے، اسلامی تعلیمات کی حرکی روح کو سمجھے اور اس پر عمل کرے تو وہ حقیقت میں خدا کا جانشین بن سکتا ہے[17]...... اقبال کی آفاقیت اسی مرکزی بات کو شاعرانہ طور پر پیش کرنے ہی میں پنہاں ہے نہ کہ فلسفیانہ نکتہ آفرینیوں کے حجابوں میں۔ اقبال کے کلام کا وہی حصہ میری رائے میں آفاقی ہے جس میں فلسفیانہ نکتہ طرازیاں نہیں ہیں، کیونکہ اسی کلام میں شعریت ہے۔ وہی عام فہم بھی ہے اور اسی میں عالمگیر اپیل بھی ہے۔''[18]

جوش ملیح آبادی رقم طراز ہیں کہ ''میرے نزدیک قدرت نے انھیں سمندر بنایا تھا، وہ کوشش کر کے ایک دریا میں تبدیل ہو گئے۔ قدرت نے انھیں آفاقی شاعر کے لیے پیدا کیا تھا، وہ اسلامی شاعری پر اُتر آئے۔ وہ قطبین کو چُھو سکتے تھے لیکن انھوں نے اپنے آپ کو محدود کر لیا عرب اور حجاز میں۔''[19]

۴

بقول فاسٹر اقبال پکے عقیدے کے مسلمان تھے۔ سمتھ نے لکھا ہے کہ اقبال کے نزدیک اسلام عالمی بھائی چارے کی تلقین کرتا ہے۔ سنہا کے خیال میں اقبال اسلام کا پروپیگنڈا کرتے ہیں۔ فراق اور بالی کو بھی اقبال کی اسلام سے وابستگی پر اعتراض ہے۔ راجندر ناتھ شیدا کے نزدیک اقبال کی فکر مذہب و ملت کی چار دیواری میں بند ہو کر رہ گئی۔ جوش کے الفاظ میں اقبال اسلامی شاعری پر اُتر آئے۔ علّامہ اقبال کا واقعی اسلام پر پختہ یقین تھا اور وہ اسلام ہی کو دنیائے انسانیت کے عوارض کا علاج تصوّر کرتے تھے۔ ان کی مفکّرانہ شاعری اسلام کی بہترین ترجمان ہے اور اسلام کی طرف سے دنیائے انسانیت کے لیے ایک عظیم تحفہ ہے۔ اس مقام پر غور طلب مسئلہ یہ ہے کہ جب اقبال کی فکری اساس کی بات ہوتی ہے تو معترضین و مخالفینِ اقبال، ان کے فکری سرچشمے اسلام سے باہر تلاش کرتے ہیں حتّیٰ کہ اقبال کو اسلام کا ترجمان ماننے سے بھی انکار کیا گیا ہے۔[20] ایک طرف مستشرقین،

ہندو اور اشترا کی فکرِ اقبال کو اسلام اور اُمّت مسلمہ تک محدود اور اسی بنا پر آفاقیت کے منافی بتاتے ہیں اور دوسری طرف فکرِ اقبال کے مستعار ہونے کا اظہار و اعلان بھی کرتے ہیں اور اس کی جڑیں مغربی فکر، ہندو فکر اور اشتراکیت میں تلاش کرتے ہیں۔ یہ روّیہ نہ علمی ہے اور نہ انصاف پر مبنی ہے۔ اس کے پس منظر میں گروہی تعصّبات کارفرما ہیں۔

علاّمہ اقبال کے ایک مخالف عتیق صدیقی نے اقبال کے نام لیواؤں کو ہدفِ اعتراض بناتے ہوئے لکھا ہے کہ ''اقبال کے ساتھ جو زیادتیاں اور ناانصافیاں روا رکھی گئی ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ انھیں 'شاعرِ اسلام' بنا کر ان کی حیثیت کو محدود کر دیا گیا۔'' عتیق صدیقی نے اپنے مؤقف کی حمایت میں سر تیج بہادر سپرو کی تحریر بھی درج کی ہے۔[۲۱] جبکہ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کو صرف 'شاعرِ اسلام' مخالفینِ اقبال نے کہا ہے تاکہ ان کی حیثیت کو محدود اور آفاقیت کے منافی دکھایا جا سکے۔ اسلام اور اقبال انسانی بھائی چارے کی تلقین کرتے ہیں اور اقبال کا اسلامی نقطۂ نظر پوری انسانیت کا احاطہ کرتا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ اقبال آفاقی اسی لیے ہیں کہ اسلام آفاقی ہے۔ سپرو نے درحقیقت مخالفینِ اقبال پر تنقید کی ہے جو اقبال کو ''محض اسلامی شاعر'' کہہ کر غیر آفاقی ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ عتیق صدیقی کا نقل کردہ تیج بہادر سپرو کا اقتباس حسب ذیل ہے:

> ''اقبال کے ساتھ وہ لوگ بہت بے انصافی کرتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ وہ محض اسلامی شاعر تھا۔ یہ کہنا اس کے دائرہ اثر کو محدود کرتا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ اس نے اسلامی فلسفہ، اسلامی عظمت اور اسلامی تہذیب پر بہت کچھ لکھا ہے، لیکن کسی نے آج تک ملٹن کی نسبت یہ کہہ کر کہ وہ عیسائی شاعر تھا، یا کالیداس کی نسبت یہ کہہ کر وہ ہندو مذہب کا شاعر تھا، اس کے اثر کو نہ محدود کیا نہ کسی مذہب کے آدمیوں نے اس کی قدر میں کمی کی۔''[۲۲]

اس ضمن میں ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے پروفیسر ابو محمد سحر کی اس بات کو متوازن کہا ہے کہ ''اقبال کو شاعرِ اسلام کہنا، غلط نہیں، لیکن ان کی پرستاری یا مخالفت کے جوش میں انھیں صرف شاعرِ اسلام سمجھنا غلط ہے۔ وہ شاعر ہندوستان بھی ہیں، شاعرِ مشرق بھی اور

شاعرِ انسانیت بھی۔"[۲۳]

قابلِ توجہ نکتہ یہ بھی ہے کہ فاسٹر کے نزدیک اقبال کا فلسفۂ خودی غیر مسیحی ہے، اس لیے غیر انسانیت پسندانہ ہے۔ سمتھ کے نزدیک اشتراکیت متحدہ انسانی معاشرے کو وجود میں لا رہی ہے۔ ممتاز حسین نے بھی لکھا کہ سچے دل سے پوری انسانیت کے لیے سوچنے والا مفکّر لامحالہ اشتراکی نظام کی طرف قدم اُٹھاتا ہے۔ سنہا کے نزدیک ہندو دھرم کی اقدار و تعلیمات انسان دوستی کے فروغ کا باعث ہیں جبکہ اقبال انھیں سمجھنے میں ناکام رہے۔ فراق کے خیال میں ہندو تعلیمات کی آفاقیت و عالمگیریت ہی نے اقبال میں وجدانی کیفیت پیدا کی۔ ڈاکٹر بالی کے نزدیک ہندی قومیّت کی راہ انسانی فکر کی راہ تھی جسے اقبال نے ترک کر دیا۔ گویا مسیحیت، اشتراکیت اور ہندو دھرم نیز ہندی قومیّت انسانیت و آفاقیت کے مترادف ہیں اور فقط اسلام انسانی و آفاقی نہیں ہے۔ یہ مؤقف قابلِ غور ہے۔ مسلمانوں کے لیے بھی اور ذرا کم متعصب عیسائیوں، ہندوؤں اور اشتراکیوں کے لیے بھی۔ سلیم احمد نے لکھا ہے کہ "کیا ہمارے لیے تب تک آفاقیت کا راستہ بند ہے جب تک ہم اپنے مسلمان ہونے کی نفی نہ کر دیں؟"[۲۴] سمتھ معترف ہے کہ اقبال کی بصیرت پوری دنیا کو محیط تھی اور وہ عالمی بھائی چارے پر یقین رکھتے تھے اس لیے کہ ان کے نزدیک یہ اسلام کی تعلیم تھی۔ البتہ سمتھ نے اسلام کی جگہ اشتراکیت کو وہ قوت قرار دیا جو متحدہ انسانی معاشرہ وجود میں لا سکتی ہے۔ یہ خیال اب خام ہو چکا ہے۔

۵

ڈکنسن نے یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ اقبال کا فلسفہ اپنی حیثیت کے اعتبار سے عالمگیر ہے۔ یہ مؤقف مخالفینِ اقبال کے لیے توجہ طلب ہے۔ ڈکنسن کی یہ رائے کہ فلسفۂ انطباق کے اعتبار سے مخصوص و محدود ہے اقبال کی توجہ کا باعث بنی اور اقبال نے اس پر تفصیل سے اظہارِ خیال کیا۔ اقبال کے بیان کردہ خاص خاص نِکات حسبِ ذیل ہیں:

(۱) انسانیت کا نصب العین فلسفہ و شعر میں ہمیشہ عالمگیر ہوتا ہے لیکن اگر اسے مؤثر نصب العین بنانا اور عملی زندگی میں بروئے کار لانا مقصود ہو تو اس کے اوّلین

مخاطب فلسفی اور شاعر نہیں ہوں گے بلکہ آپ ایک ایسی سوسائٹی سے آغاز کریں گے جو ایک مستقل عقیدہ اور معین راہِ عمل رکھتی ہو، تاہم عملی نمونے اور تبلیغ سے اپنا دائرہ وسیع کرتی چلی جائے۔ میرے نزدیک اس قسم کی سوسائٹی اسلام ہے۔

(۲) انسانیت کے نصب العین کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ رنگ ونسل کا عقیدہ ہے۔ اسلام اس کا، کامیاب ترین حریف رہا ہے۔ نوعِ انسان سے محبت کرنے والوں کو اس کے خلاف بغاوت کرنی چاہیے۔ میں دیکھتا ہوں کہ نسلی اور وطنی قومیّت کا تصوّر دنیائے اسلام میں بھی قدم جما رہا ہے، اس لیے میں ایک مسلمان کی حیثیت سے اور بنی نوعِ انسان کے ہمدرد کی حیثیت سے مسلمانوں کو یاد دلاتا ہوں کہ ان کا حقیقی فرض سارے بنی آدم کی نشو وارتقا ہے۔

(۳) اسلام سے مجھے بے حد محبت ہے لیکن اس محبت کی بجائے عملی مقصد کے پیش نظر میں نے مسلم معاشرے کو مخاطبِ اوّل بنایا ہے۔ میرا مقصد دنیا کی کوئی سوسائٹی پورا نہیں کرتی۔ اس کے لیے صرف اسلام ہی موزوں ہے۔

(۴) اسلام کی روح ایسی محدود بھی نہیں ہے جیسا ڈکنسن کا خیال ہے۔ دنیائے انسانیت کے اتحاد کے لیے قرآن چھوٹے چھوٹے اختلاف کو نظر انداز کرتا ہے اور کہتا ہے: ''آؤ جو کچھ ہم سب کے درمیان مشترک ہے اس کی بنیاد پر متحد ہو جائیں۔''[۲۵]

رالف رسل کا یہ خیال درست نہیں کہ اقبال پوری نسلِ آدم کو خلافت میں شریک نہیں کرتے۔ قرآنِ حکیم اور کلامِ اقبال پر نظر رکھنے والے جانتے ہیں کہ خلافت دو طرح کی ہے۔ ایک خلافت عام یعنی پوری نسل انسانی تک وسیع ہے۔ قرآن نے اس کا ذکر سورۂ البقرہ میں اور علاّمہ اقبال نے ''محکماتِ عالمِ قرآنی'' کے زیرِ عنوان جاوید نامے میں کیا ہے۔''[۲۶] خلافت کا دوسرا مفہوم خاص ہے جس کا ذکر ''اسرارِ خودی'' میں ہوا ہے[۲۷] خاص مفہوم میں وہی قوم خلافت کی مستحق ہے جو خدائی پیغام کی حامل ہو۔ ایسی ایک سے زیادہ اقوام مشترک نِکات پر اتحاد قائم کرسکتی ہیں۔ تاہم یہ ظاہر ہے کہ وہ جو ''حق'' کو مانتے ہی نہیں ''نائبِ حق'' بننے کے

نہ امیدوار ہیں اور نہ مستحق ہیں۔[۲۸]

رالف رسل، کانٹ ویل سمتھ، ہندوؤں، اشتراکیوں اور ہندی قوم پرست مسلمانوں کا علاّمہ اقبال پر ایک بڑا اعتراض یہ ہے کہ وہ مسلم قوم پرست یا فرقہ پرست (communalist) تھے اس لیے ان کی فکر عالمگیر یا آفاقی قرار نہیں دی جا سکتی۔ ڈکنسن کے جواب میں اقبال کا مذکورہ استدلال اس اعتراض کا بھی شافی جواب ہے لیکن چونکہ یہ اعتراض تکرار و اصرار کے ساتھ دُہرایا جاتا رہا ہے، اس لیے اس پر کچھ مزید لکھنا مناسب ہے۔ اس ضمن میں سب سے پہلے یہ وضاحت ضروری ہے کہ ہندی قومیّت پر اعتقاد رکھنے والے، Communalism کے لیے ''فرقہ پرستی'' کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں جبکہ مسلمان ''فرقہ پرستی'' سے بریلوی دیوبندی یا شیعہ سنی مناقشہ مراد لیتے ہیں۔ کانگرسی زعما مسلم مطالبات کی بات کو فرقہ واریت کہتے رہے ہیں۔[۲۹] ان کی پیروی میں ہندی قوم پرست مسلمانوں نے بھی اسی اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ عبدالمالک آروی لکھتے ہیں کہ ''اقبال جب اسلامیاتی شاعری پر اُترتے ہیں تو بعض اوقات ان کے اندر ایک سخت قسم کا فرقہ وارانہ رجحان (communalistic tendency) پیدا ہو جاتا ہے۔''[۳۰] جمیل مظہری کی تجویز ہے کہ ''ہمارا فرض یہ ہونا چاہیے کہ اقبال کے آفاقی کلام کو اس کی ملّی اور قومی شاعری سے علاحدہ کر کے چھاپیں اور اس کے ترجمے کر کے دوسرے ممالک تک پہنچائیں تاکہ اس غلط فہمی کا پوری طرح ازالہ ہو سکے کہ اقبال فرقہ پرست شاعر تھا۔''[۳۱] ہندوستانیوں کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ اقبال کی اسلامی و ملّی شاعری آفاقی بھی ہو سکتی ہے۔ وہ یہ سمجھنے کی کوشش بھی نہیں کرتے کہ اقبال جب ہندی وطنی قومیّت کو مانتے ہی نہیں تو انھیں ''فرقہ پرست'' کس بنیاد پر کہا جاتا ہے۔ مولانا محمد علی مِلّت پرستی کا لفظ بمقابلہ قوم پروری استعمال کرتے تھے...... فراق گورکھ پوری نے اسلامی مِلّت پرستی کی ترکیب استعمال کی ہے۔ ان اصطلاحوں سے مفہوم تو واضح ہوتا ہے لیکن اقبال جیسے مُوَحّدِ کو مِلّت پرست یا مسلم قوم پرست کہنا بھی ناروا ہے۔ اقبال مسلمان ہیں۔ اسلامی قومیّت کے علم بردار ہیں۔ ان کی اسلامی اور ملّی شاعری آفاقیت کے منافی نہیں ہے۔ اسلام آفاقی ہے اور مِلّتِ اسلامیہ قیدِ مقام سے ماورا ہے۔ جن دانشوروں کی سمجھ میں یہ بات نہ آتی ہو، وہ یہ

تو دیکھ سکتے ہیں کہ کلامِ اقبال کا مُعتد بہ حصہ ایسا ہے جس میں براہ راست انسانوں سے خطاب ہے یا انسانوں کی ترجمانی ہے۔ انسان دوستی، احترامِ آدمیت اور عظمت انسانی کی تائید وتفسیر، کلام وفکرِ اقبال کی ایک نمایاں خصوصیت ہے۔

اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد میں اپنے communalism پر روشنی ڈالتے ہوئے حسبِ ذیل نِکات بیان کیے ہیں:

(۱) وہ قوم واریت (communalism) جو دوسری قوموں کے خلاف بدخواہی کا جذبہ رکھے ادنیٰ اور ذلیل ہے۔

(۲) میں دوسری قوموں کے رسم و رواج، قوانین اور ان کے مذہبی و معاشرتی اداروں کا بے حد احترام کرتا ہوں اور ضرورت پڑنے پر، قرآنی تعلیم کے مطابق، ان کی عبادت گاہوں کی حفاظت کو فرض خیال کرتا ہوں۔

(۳) تاہم مجھے اپنے ملّی گروہ سے محبت ہے جو میری زندگی اور روّیے کا سرچشمہ ہے اور جس نے مجھے اپنا مذہب، اپنا ادب، اپنی فکر اور اپنی ثقافت عطا کر کے مجھے وہ کچھ بنایا جو آج میں ہوں۔[۳۲]

اقبال تعصب اور بدخواہی سے بلند تھے۔ ہندو اور عیسائی لکھنے والوں نے اس کا اعتراف کیا ہے۔ ای ایم فاسٹر نے لکھا ہے ''اس کے خیالات خواہ کیسے ہی کیوں نہ ہوں مگر وہ انتہا پسند اور متعصب نہ تھا۔ چنانچہ اس نے ہندوؤں اور عیسائیوں کا ہمیشہ ادب و احترام سے تذکرہ کیا۔''[۳۳] ڈاکٹر راج بہادر گوڑ لکھتے ہیں کہ 'سب اس حد تک متفق الخیال ہیں کہ اقبال مسلمانوں کے ایک علاحدہ وطن پاکستان کے تصوّر کے بانی اور محرک تھے، لیکن کسی کو کوئی ایسا ثبوت نہ مل سکا جس کی بنا پر یہ نتیجہ اخذ کیا جائے کہ وہ غیر مسلموں سے بغض و عناد رکھتے تھے۔''[۳۴] عجیب بات یہ ہے کہ ڈاکٹر حکم چند نیر اقبال کی بے تعصبی کے پیش نظر انھیں ''خالص اسلامی شاعر'' ماننے سے انکاری ہیں۔ انھوں نے لکھا ہے کہ ''اگر علاّمہ اقبال خالص اسلامی شاعر بن گئے تھے تو غیر اسلامی ہستیوں کو خراج عقیدت پیش کرنا کیا معنی رکھتا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے ہندوستان یا ہندوؤں کے فلسفیانہ افکار و خیالات، کمالات

اور دوسری اعلیٰ ذہنی اور تمدّنی قدروں سے انکار و انحراف نہیں کیا۔''۳۵ امیا چکرورتی، ڈاکٹر گوڑ اور ڈاکٹر نیّر کی طرح معترضینِ اقبال میں شامل ہیں لیکن اقبال کی انسان دوستی کا اقرار واعلان کیا ہے۔ان کا مؤقف یہ ہے کہ علاّمہ اقبال کے کچھ اشارے سخت اور اکھنڈ ہندوستان کے منافی سہی لیکن انھیں بھلا دیا جائے گا۔اقبال کی حتمی اُبھارنے والی قوت کا انحصار ان کی نہایت گہری انسان دوستی میں مضمر ہے۔۳۶

۷

ڈاکٹر سنہا کو شکایت ہے کہ اقبال اسلام کا پروپیگنڈا کرتے ہیں اور مسلمان کی حیثیت سے صرف مسلمانوں کے لیے لکھتے ہیں۔ان کے نزدیک انسان دوستی اور مخصوص عقیدہ دومتضاد اصطلاحیں ہیں اور دنیا کے لافانی شعرا نے مخصوص عقیدے کی تبلیغ نہیں کی۔ سنہا نے اس ضمن میں کالیداس، دانتے، ملٹن، گوئٹے اور ٹیگور کے بارے میں لکھا ہے کہ انھوں نے اعتقادی پروپیگنڈا نہیں کیا۔۳۷ اس وجہ سے اقبال کو لافانی وآفاقی شعرا میں جگہ نہیں دی جاسکتی۔

اسلام تبلیغی مذہب ہے جبکہ ہندومت غیر تبلیغی۔یہی وجہ ہے کہ شودروں کے لیے وید کا سننا ممنوع رہا ہے۔اسلام کی تبلیغ اقبال سمیت ہر مسلمان پر فرض ہے تاہم اقبال کو مبلغِ اسلام کہنے کے بجائے ترجمانِ اسلام کہنا زیادہ صحیح ہے۔اقبال درحقیقت اسلامی بصیرت کے شاعر ہیں۔۳۸ اوراسی لیے مذکورہ شعرا کی نسبت کلامِ اقبال میں آفاقی وانسانی پہلو زیادہ نمایاں ہے۔دانتے نے پیغمبرِ اسلام اور حضرت علیؓ کو دوزخ میں دکھایا ہے۔۳۹ سنہا کے نزدیک وہ اس کے باوجود لافانی ہے۔اقبال نے نظم میں رام چندر جی اور نثر میں کرشن کی تعریف کی ہے لیکن ڈاکٹر سنہا جیسے متعصب ہندو کے نزدیک اقبال اس کے باوجود آفاقی نہیں ہیں۔اسلامی عقیدے کے بنیادی عناصر توحید اور رسالت ہیں۔اگر سنہا اور فراق جیسے دانشور تصوّرِ توحید کو آفاقی نہیں مانتے اور پیغمبرِ اسلام کو رَحمتُ اللّعٰلمین تسلیم نہیں کرتے تو ان کی مرضی لیکن سنہا کے اس دعوے سے تیج بہادر سپرو نے بھی اختلاف کیا ہے کہ اقبال نے صرف مسلمانوں کے لیے لکھا ہے۔سپرو کتاب سنہا کے مقدمہ نگاروں میں شامل ہیں۔ان کا

بیان ہے کہ اقبال کی اردو اور فارسی دونوں زبانوں کی شاعری میں بعض منظومات عالمگیر اپیل کی حامل ہیں[۴۰] اور حقیقت یہی ہے کہ کلامِ اقبال میں ''خاصی مقدار میں'' ایسے اشعار ہیں جن کا موضوع ''انسان'' اور ''عالمِ انسانیت'' ہے۔ کچھ آگے یہ ذکر دوبارہ کسی قدر تفصیل کے ساتھ آ رہا ہے۔ سپرو نے یہ بھی لکھا ہے کہ اقبال کی شاعری کا اسلامی رنگ ان کے لیے کوئی طعنہ نہیں ہے۔ کسی شاعر کا اپنے دین اور اپنے کلچر سے متاثر ہونا مکمل طور پر فطری امر ہے اور یہ بات تمام مذاہب کے لافانی شعرا کے لیے درست ہے۔[۴۲]

سچدا نند سنہا اسلام، امت مسلمہ اور اقبال کے خلاف تعصب میں مبتلا ہیں۔ تعصب سے بالاتر مصنفین نے اسلام کو آفاقی تسلیم کیا ہے۔ دنیا کی بڑی تہذیبوں میں سے ایک بڑی تہذیب بلکہ عظیم ترین تہذیب اسلامی تہذیب ہے۔[۴۳] اقبال نے وضاحت کی ہے کہ اسلام ذات پات، رتبہ و درجہ اور رنگ و نسل کے امتیازات مٹاتا ہے اور دنیوی معاملات میں بے نفسی اور ایثار کا جذبہ پیدا کرتا ہے۔ ہمسایوں سے تعلقات کے ضمن میں یہ اوصاف بے حد لازمی ہیں۔ یہ وہ چیز ہے جو یورپ اب بھی ہم سے سیکھ سکتا ہے، چنانچہ ایک عالمی معاشرتی نظام کی تعمیر کے لیے اسلامی معاشرتی نظام کو نظر انداز کر دینا ناممکن ہے۔[۴۴] ڈاکٹر عبدالمغنی لکھتے ہیں کہ اقبال ایک بین الاقوامی دور کے دانش ور اور فن کار تھے، اور وہ تاریخ کے سب سے پہلے اور سب سے بڑے شاعر تھے جس نے شعوری طور پر آفاقیت کو اپنا مطمحِ نظر بنایا۔[۴۵] سنہا نے عقیدے اور آفاقیت کو متضاد بتایا ہے لیکن کیا ''حرّیت و مساوات و اخوّتِ بنی نوعِ آدم'' (جسے اقبال رسالت محمدیہ کا مقصود بتاتے ہیں[۴۶]) اور آفاقیت میں کسی تضاد کی نشاندہی کی جا سکتی ہے؟ ڈاکٹر سنہا جیسے دانشوروں کے پاس اس سوال کا کوئی جواب نہیں ہے۔ اقبال نے شاعروں اور فلسفیوں کو مخاطبِ اوّل بنا کر آفاقیت کو ہوا میں معلق رکھنے کے بجائے اسے عملاً بروئے کار لانے کے لیے اسلام کو بنیاد بنایا اور اسلام پر عقیدہ رکھنے والی ملّت کی بیداری اور تعمیرِ نو پر اپنی توجہ مرکوز کی۔ تاہم دوسرے مذاہب اور دوسری اقوام کے اقبال نہ بدخواہ ہیں، نہ دشمن اور نہ ان سے متنفر بلکہ جہاں کہیں انسانیت انھیں مظلوم و مجبور دکھائی دیتی ہے، اس کے لیے آواز اُٹھاتے ہیں۔

سنہا اور فراق نے ہندو دھرم کی تعلیمات و اقدار کو عالمگیر قرار دیا ہے۔ سنہا کے خیال میں اقبال اسے سمجھ نہیں سکے اور فراق اس مفروضہ عالمگیریت کو اقبال کا سرچشمۂ فیضان ظاہر کرتے ہیں۔ ان باتوں میں کوئی وزن نہیں ہے۔ ڈاکٹر سنہا نے ڈاکٹر امبید کر کے حوالے سے جو کچھ لکھا ہے اس سے کم از کم ہندومت کی اندرونی تقسیم کی نشاندہی ہو جاتی ہے۔ شودروں کے لیے حرّیت، مساوات اور اخوّت کے دروازے بند رکھے گئے اور انھیں مسلسل ظلم اور نفرت کا ہدف بنایا جاتا رہا۔ اقبال نے ہندو دھرم کی تذلیل کیے بغیر شائستگی مگر شدتِ احساس کے ساتھ کہا:

آہ! شودر کے لیے ہندوستاں غم خانہ ہے
دردِ انسانی سے اس بستی کا دل بے گانہ ہے[۴۷]

سنہا نے شکایت کی ہے کہ ہندوستان میں اسلام، مسلمانوں اور غیر مسلموں کی تمیز ختم کرنے میں ناکام رہا ہے۔ اقبال نے ہندی قوم پرستی کے دور میں ترانۂ ہندی میں ''سارے جہاں سے اچھا ہندوستان ہمارا'' کہا تھا اور ''نیا شوالہ'' میں غیریت کے پردے اُٹھا دینے کی بات کی تھی۔ لیکن سنہا نے اعتراض ''ترانۂ ہندی'' پر بھی کیا اور ''نیا شوالہ'' پر بھی۔ ''ترانۂ ہندی'' کے فارسی الفاظ پر تنقید کی اور ''نیا شوالہ'' کو اس بنا پر بد بختانہ کہا کہ اس میں ہندوؤں سے اپیل کی گئی تھی کہ وہ اپنی مذہبی نشانیوں کو چھوڑ دیں تاکہ غیر ہندوؤں سے مل سکیں۔[۴۸] حالانکہ یہ اپیل ہندوؤں مسلمانوں دونوں سے وطن کے نام پر کی گئی تھی۔ اس سے پہلے ہندوؤں نے اکبر کے ''دینِ الٰہی'' کو بھی قبول نہیں کیا تھا اگرچہ مسلمانوں نے بھی اسے رد کر دیا تھا۔ ڈاکٹر سنہا کا تقاضا، صاف الفاظ میں، مسلمانوں سے یہ ہے کہ انھیں ہندوؤں کی شرائط پر ان میں ضم ہو جانا چاہیے تھا۔ مسلمان ایسا کر کے اوتاروں کی اولاد تو نہ بن سکتے البتہ شودروں کے درجے تک گر ضرور جاتے۔ اس کے بجائے کیا یہ بہتر نہیں کہ مسلمان اپنے اعتقاد کے مطابق حرّیت، مساوات اور اخوّت پر از سرِ نو خود بھی کاربند ہوں اور اس کے فیضان سے ''بنی نوعِ آدم'' کو بھی سرفراز کریں۔

یہ وہ مقام ہے جہاں فکرِ اقبال کے اعلیٰ وارفع نیز انسانی و آفاقی ہونے سے انکار

کرنا ممکن نہیں رہتا۔ رالف رسل پر مغربیت اور الحاد کا گہرا سایہ ہے تاہم وہ سنہا اور فراق جیسے ہندو دانش وروں سے کافی کم متعصب ہے۔ رسل نے فکرِ اقبال کی عالمگیریت کا اثبات واقرار کیا ہے۔ رسل کی رائے ہے کہ پیغامِ اقبال کی ترجمانی ایسے پیرائے میں بھی کی جاسکتی ہے جس سے نہ صرف دوسرے مذاہب کے پیرو بلکہ مجھ جیسے لا مذہب انسان بھی متاثر ہو سکتے ہیں۔۴۹ ''اقبال کا پیغام، مفلسوں اور مجبوروں کے نام'' کے زیرِ عنوان لکھا ہے کہ اقبال کے نزدیک ماحول کو بہتر بنانا ہر انسان کا فرض ہے اور جبر واستبداد کی ہر شکل خواہ وہ کسی ملک کا دوسرے ملک پر ہو یا امیروں کا غریبوں پر اس کے خلاف نبرد آزما ہونے کی ضرورت ہے۔۵۰ رالف رسل کی حسب ذیل رائے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس انگریز دانشور نے فکرِ اقبال کی آفاقی روح کو پالیا ہے۔ رسل نے لکھا ہے:

> ''مسلمان ایک واحد متحدّہ، عالمگیر امّت ہیں اور وہ اپنی یہ شناخت قائم رکھ کر ہی اپنی حالیہ مشکلات کی قید سے آزاد ہو سکتے ہیں۔ ایک بار پھر یہ کہنا ہوگا کہ گو اقبال ایک مسلمان کی حیثیت سے اپنے مسلمان بھائیوں سے مخاطب ہیں تاہم ان کے بنیادی پیغام کا اطلاق مسلمانوں اور غیر مسلموں پر یکساں طور پر ہوتا ہے اور پیغام یہ ہے کہ رنگ وخون، ملک، طبقہ کے امتیازات کو رد کرتے ہوئے اپنی زندگی اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لیے وقف کر دو اور دنیا بھر میں جو بھی ان مقاصد کو حاصل کرنے کی کوشش کر رہا ہے اس کے ساتھ مل کر کام کرو۔''۵۱

۸

فراق گورکھ پوری تسلیم کرتے ہیں کہ فکرِ اقبال میں آفاقیت وانسانیت کی وِجدانی کیفیت ہے لیکن اسے ہندو دھرم کا فیضان بتاتے ہیں۔ فراق نے سوال اُٹھایا ہے کہ اسلام سے وابستہ ہوئے بغیر دنیا خوشحالی، ترقی اور اعلیٰ مقاصد سے ہم کنار کیوں نہیں ہوسکتی اور شکایت کی ہے کہ اقبال کے مداح اس کا جواب نہیں دیتے۔ جواب یہ ہے کہ مغرب میں احیائے علوم کی تحریک اسلام کی مرہونِ منّت ہے۔ آزادی، مساوات، اخوّت، مشورہ اور دوسری اعلیٰ اقدار

بقول بری فالٹ اسلام کی دین ہیں۔ سائنس مسلمانوں کا عطیہ ہے۔ مغرب کے مصائب وعوارض مادّہ پرستی کی دین ہیں۔ مادی ترقی انسانی فلاح کی ضمانت نہیں ہے اور اگر اس کے پس منظر میں کمزور اقوام کا استحصال ہو تو اعلیٰ مقاصد واقدار کے منافی ہے۔ انسان کا اعلیٰ مقصد انسان سے برتر ہونا چاہیے۔ مادّہ انسان کا نصب العین نہیں ہوسکتا۔ مادّہ پرستی نے وطنی قومیّت، سرمایہ دارانہ جمہوریت، ملحدانہ اشتراکیت اور لوٹ کھسوٹ کو جنم دیا ہے۔ انھیں اعلیٰ مقاصد واقدار قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اعلیٰ اخلاقی مقاصد اور روحانی اقدار وحی کی دین ہیں اور وحی اپنی اصل شکل میں قرآن میں محفوظ ہے۔ دنیا کی کوئی دوسری الہامی کتاب اصل شکل میں موجود نہیں ہے۔ قوم پرستی نے بیسویں صدی کے انسانوں کو دو خوفناک اور تباہ کن جنگوں سے دوچار کیا۔ مادّہ پرستی ہی نے سود اور جوئے کے کلچر کو عام کیا ہے اور عریانی وفحاشی کو فروغ دیا ہے۔ اخلاقی مقاصد اور روحانی اقدار سے دوری نے باپ بیٹی نیز بیٹے اور ماں کے جنسی تعلق کو ممکن بنایا ہے۔ جدید ترقی یافتہ دنیا جرائم کی آماجگاہ بن گئی ہے۔ ان سب عوارض کا علاج اسلام میں ہے۔ اسلام ایک ابرِ کرم ہے اور جس سرزمین پر برسے گا اسے شاداب وسرسبز کردے گا۔

فراق کا یہ دعویٰ تسلیم نہیں کیا جاسکتا کہ فکرِ اقبال کی آفاقیت وعالمگیریت کا سرچشمہ ہندودھرم ہے۔ فراق کی دانشوری یہاں پہنچ کر مضحکہ خیز ہوگئی ہے۔ ہندودھرم اپنے پیروکاروں کو اعلیٰ وادنیٰ میں تقسیم کرتا ہے۔ اعلیٰ طبقے ادنیٰ طبقے کو ظلم وجبر کا ہدف ہزاروں برس سے بنا رہے ہیں۔ جو مذہب اندرونی طور پر منقسم، اونچ نیچ، جبر، دشمنی اور نفرت کا شکار ہو وہ عالمِ انسانیت کو آزادی، مساوات اور اخوّت کا درس کیسے دے سکتا ہے۔ اقبال نے بھی شودروں کے حق میں آواز اُٹھا کر اس انسانیت کُش طرزِ عمل کے خلاف احتجاج کیا ہے۔ فراق معترف ہیں کہ ''ہندوستان نے مغربی جمہوری آدرشوں اور طریقوں کو اپنا لیا۔ یہ آدرش اور طریقے ایسے ہیں جو انسانی مساوات اور وحدت انسانیت پر مبنی ہیں۔'' ۵۲ اس سے کیا ظاہر ہوتا ہے؟ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہندودھرم ایسے جمہوری آدرشوں اور طریقوں سے تہی دامن تھا جو انسانی مساوات اور وحدتِ انسانیت پر مبنی ہیں۔

فراق لکھتے ہیں کہ یہ بات قابلِ افسوس ہوگی اگر ہم اقبال سے اوپر نہ اُٹھ سکیں۔ ۵۳

فراق کی نسبت کم متعصب اور غیر متعصب ہندو صاحبانِ دانش کچھ اور کہتے ہیں۔ دسمبر ۱۹۳۰ء میں خطبۂ الٰہ آباد سے چند ہفتے پہلے، ڈاکٹر گوکل چند نارنگ نے ایک ادبی تقریب کے صدارتی خطبے میں کہا تھا کہ ''افسوس میرا ملک اور میری قوم کسی ہندو اقبال کو پیدا نہ کرسکی جو ہندوستان کے ہندوؤں کی مردہ ہڈیوں میں بھی از سرِ نو تازگی حیات پیدا کر دیتا۔''۵۴ اور ۱۹۷۳ء میں حیدر آباد میں منعقدہ اقبال صدی سیمینار میں ڈی پی دھر نے اپنے اختتامی خطبے کے دوران کہا:

''میں بھی آپ کی طرح اقبال کے شعروفکر کا گرویدہ ہوں اور اقبال کا گرویدہ ہونا خوش مذاقی کی دلیل ہے۔ اقبال ہندوستان میں پیدا ہوئے اور ہندوستان ہی میں ان کی وفات ہوئی۔ لیکن ہم انھیں ہندوستان کا شاعر بنا کر نہیں رکھنا چاہتے کیونکہ ان کی نظر میں سارا عالم انسانیت تھا:

مشرق سے ہو بیزار، نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

ہم اپنی اس دولت بیدار کو چاند اور سورج کی روشنی کی طرح ساری دنیا میں تقسیم کرنا چاہتے ہیں...... میں...... ہندوستان، پاکستان اور سارے عالمِ انسانیت کو دعوت دے رہا ہوں کہ اقبال کے صد سالہ جشن میں شریک ہوں۔''۵۵

۹

ممتاز حسین کے نزدیک پوری انسانیت کے لیے سوچنے والا مفکّر اشترا کی نظام کی طرف قدم اُٹھاتا ہے۔ اسلام کا چونکہ ماضی بھی ہے اور اس نے سینکڑوں قوموں سے ٹکر لی ہے اور اس کے دشمن اور رقیب بھی ہیں اس لیے اسلامی تحریک کی بنا پر کوئی بھی شاعر آفاقی نہیں ہوسکتا۔

اشترا کیت کے حق میں اگر کچھ کہا جا سکتا ہے تو وہ یہ ہے کہ اس تحریک نے مجبوروں اور مفلسوں کو بیداری کا پیغام دیا ہے۔ یہ پیغامِ اقبال نے بھی دیا ہے۔ اسلام کے اگر دشمن اور رقیب ہیں اور اس نے مختلف اقوام سے ٹکر لی ہے تو کیا اشترا کیت نے دنیا بھر

کے سرمایہ داری نظام سے وابستہ ممالک اور جملہ مذاہب کے ماننے والوں سے ٹکر نہیں لی اور اشتراکیت کا کوئی حریف ورقیب نہیں تھا؟ مارکسی نقّادوں کا اقبال پر یہ اعتراض کہ انھوں نے اشتراکیت کے بجائے اسلام کو اپنے پیغام کی بنیاد کیوں بنایا، قطعی طور پر ناروا ہے۔ اقبال کا یقین ہی اسلام پر تھا اور اسلام ہی نے اقبال کو رفعت، عظمت اور آفاقیت سے ہم کنار کیا۔ فتح محمد ملک نے لکھا ہے کہ اقبال کے انقلاب کا آفتابِ مشرق سے طلوع ہوتا ہے۔ اس کی اوّلین کرنیں اسلامی مشرق کو بیدار، متحد اور سرگرمِ عمل کرتی ہیں مگر اس کی بھرپور روشنی تمام عالمِ انسانی کو منوّر کرتی ہے۔ اقبال نئی دنیا کی تعمیر کی دعوت بطورِ خاص معمارِ حرم کو دو وجہ سے دیتے ہیں۔ اوّل یہ کہ سارا عالمِ اسلام سامراج کے آہنی جال میں اسیر ہے۔ انسانیت کا سچّا درد رکھنے والا کوئی بھی شاعر محکوم و مجبور انسانوں کے اس انبوہِ عظیم کی مادی اور روحانی غلامی کی زنجیروں سے قطع نظر نہیں کر سکتا۔ دوم یہ کہ عالمگیر اخوّت و مساوات کے اسلامی تصوّرات ہی اتحادِ انسانی کی معتبر اور پائیدار اساس بن سکتے ہیں۔ ۵۶

بعض پہلوؤں سے ممتاز حسین نے بھی اقبال کو آفاقی تسلیم کیا ہے۔ مختصراً وہ پہلو یہ ہیں کہ اقبال نے انسان کو تسخیرِ فطرت کے لیے اکسایا ہے۔ انھیں ضمیرِ کن فیکون کا راز بتایا ہے۔ مسلمانوں کو حرکت و عمل کا راستہ دکھایا ہے اور یہ تصوّرات ساری دنیا کے لیے مفید ہیں۔ نیز اقبال نے انسانیت کی بہبود کے لیے بہت سے بت توڑے ہیں۔ ۵۷ ممتاز حسین کے بیان کردہ یہ تمام پہلو اسلامی بصیرت ہی کے آئینہ دار ہیں اور جو بت اقبال نے، انسانیت کی بہبود کے لیے، توڑے ہیں ان میں اشتراکیت کا بت بھی شامل ہے۔

عزیز احمد نے اقبال کی فکر و علمیت والی شاعری کو آفاقی ماننے میں تأمّل کیا ہے۔ (شاید اس لیے کہ وہ پرولتاریوں کی سمجھ سے بالاتر ہے) اقبال سے ان کے فکر اور ان کی علمیت کو جدا نہیں کیا جا سکتا اور نہ اس کی ضرورت ہے۔ مفکّرانہ شاعری کو عام فہم شاعری سے الگ کر دیا جائے تو ایک ''مکڑا اور مکھی''، نیز ''ایک گائے اور بکری''، جیسی منظومات باقی رہ جائیں گی جو دنیا والوں کے پاس پہلے سے موجود ہیں۔ عزیز احمد نے عام فہم شاعری میں جن موضوعات کو شامل کیا ہے وہ ہیں: اپنی صلاحیتوں اور قوتوں کو پہچاننا اور ان سے کام لینا،

اللہ اور رسولؐ سے عشق نیز اسلامی تعلیمات کی حرکی روح کو سمجھنا اور اس پر عمل کر کے نائبِ حق بننا۔ علاّمہ اقبال نے ان موضوعات کو اعلیٰ ترین علمی و فکری سطح پر پیش کیا ہے۔ رہ گیا مسئلہ شعری زبان کے عام فہم ہونے کا تو یہ ایک اضافی معاملہ ہے۔ اتنی بات واضح ہے کہ فکرِ اقبال کی تفہیم کے لیے، پڑھ لکھ کر، کچھ نہ کچھ قابلیت بہم پہچانی ضروری ہے۔ منطقی دلیل کا سہارا لیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ اگر عزیز احمد کے نزدیک عوام کی سمجھ میں آنے والی اقبال کی شاعری آفاقی ہے تو ایسی مفکّرانہ شاعری جو خواص کی سطح پر سمجھی جاتی ہے آفاقیت کے منافی نہیں ہے بلکہ اس کی تکمیل کرتی ہے۔

مجنوں گورکھ پوری کے، آفاقیت کے ضمن میں، اعتراضات کا مفصل جائزہ ''اقبال دشمنی ایک مطالعہ'' میں پیش کیا جا چکا ہے۔۵۸ یہ بحث وہیں دیکھنی چاہیے۔ جوش ملیح آبادی کے نزدیک بھی اقبال اسلامی شاعری پر اُتر آئے اور اس لیے محدود ہو گئے۔ ''اقبال دشمنی ایک مطالعہ'' میں مجنوں کے اعتراضات کا جواب جوش کے اس اعتراض کا جواب بھی ہے۔ علاوہ ازیں گزشتہ صفحات میں بھی اس اعتراض کا جواب موجود ہے۔ تاہم چونکہ یہ اعتراض مستشرقین، ہندوؤں اور اشتراکیوں نے بار بار دُہرایا ہے اس لیے اس سلسلے میں کچھ مزید توضیحات کی ضرورت ہے۔

۱۰

اقبال نے دنیا بھر کے مفلس اور مظلوم انسانوں بشمول مزدوروں اور کسانوں کی حمایت کی ہے۔ انھیں تبدیلی کے لیے آمادہ کیا ہے اور جس کھیت سے دہقان کو روزی میسر نہ ہو اسے جلا دینے کا مشورہ دیا ہے۔ ''خضرِ راہ'' میں بھی بندۂ مزدور کے نام پیغام مسلم اور غیر مسلم سب مزدوروں کے لیے ہے۔ اس نظم کے اونچے سر کا شعر: اُٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے/ مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے، تبدیلی کا پیغام بھی ہے اور ایک بلند آہنگ نوید بھی۔ استبداد کا شکار بنائے جانے والے انسانوں کے لیے ''طلوعِ اسلام'' میں کس قدر دردمندی، اثر آفرینی اور عالمگیر دانش و بصیرت کے ساتھ کہا ہے کہ: ''تمیزِ بندہ و آقا فسادِ آدمیت ہے'' نیز ''قیامت ہے کہ انساں نوعِ انساں کا شکاری ہے۔'' ...... یہ نقطۂ نظر اور

یہ دردمندی کلامِ اقبال کی ایک نمایاں خصوصیّت بلکہ اس کا جوہر ہے۔علاّمہ اقبال نے بے بس اور مجبور انسانوں کی حمایت اور انسان دوستی کا یہ درس قرآنِ حکیم سے لیا ہے۔قرآن کا یہ درس اسلامی دنیا تک محدود نہیں رہا۔بقول اقبال ''یورپ میں جذبۂ انسانیت کی تحریک بڑی حد تک ان قوتوں کا نتیجہ تھی جو اسلامی فکر سے بروئے کار آئیں۔''۵۹ قرآن اور اسوۂ رسولؐ، اقبال کے جذبۂ انسانیت کا سرچشمہ ہے۔اس مقام پر کسی تفصیل میں پڑے بغیر سورۂ القصص کی پانچویں آیت کا حوالہ دینا کافی ہے۔جس میں اللہ تعالیٰ نے مستضعفین کی حمایت اور انھیں دنیا میں پیشوا نیز وارث بنانے کا ذکر کیا ہے۔درحقیقت اقبال کی انسان دوستی کو قرآنی تصوّرِ توحید سے الگ کرنا ممکن نہیں ہے۔نظریۂ توحید ہی، مستقل طور پر انسان کو خوف سے نجات دلاتا ہے اور مظلوم میں ظالم سے آنکھیں چار کرنے کا حوصلہ پیدا کرتا ہے۔اقبال جب شاہین سے کنجشک کی پنجہ آزمائی کا سوال اُٹھاتے ہیں تو اس کے پس منظر میں ''سوزِ یقیں'' ہوتا ہے۔۶۰ یہی سوزِ یقیں انسان دوستی کی پائیدار بنیاد ہے۔چنانچہ ''طلوعِ اسلام'' میں جہاں ''عملِ پیہم'' اور ''محبت فاتحِ عالم'' کو جہادِ زندگانی کی شمشیریں قرار دیا ہے۔وہاں اوّلاً ذکر یقینِ محکم کا کیا ہے۔

انسان دوستی، احترامِ آدمیت اور عظمتِ آدم ایک دوسرے سے وابستہ و پیوستہ تصوّرات ہیں۔اقبال ان سب کے پاسدار وعلم بردار ہیں، ان شعرا و مفکّرین سے کہیں زیادہ جنھیں اپنی اپنی قوموں نے آفاقی قرار دیا ہے۔ان کی آفاقیت کا بیشتر انحصار متعلقہ اقوام کے دائرۂ اثر پر رہا ہے۔جبکہ اقبال کی ملّت ابھی تک استعماری قوتوں کے نشانے پر ہے۔ہندی قومیّت کے دور میں بھی اقبال کا اصول ہے: شرابِ روح پرور ہے محبت نوعِ انساں کی۔۶۱ خالص اسلامی دور میں انسان دوستی کا تصوّر گہرا، وسیع اور محکم ہو جاتا ہے اور اقبال ایسے اشعار تخلیق کرتے ہیں جو اپنی مثال آپ ہیں:

تسلیم کی خوگر ہے جو چیز ہے دنیا میں
انسان کی ہر قوّت، سرگرمِ تقاضا ہے ۶۲

اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوالِ آدمِ خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا؟[۶۳]

عروج آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہِ کامل نہ بن جائے![۶۴]

تقدیر شکن قوّت باقی ہے ابھی اس میں
ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی[۶۵]

عروجِ آدمِ خاکی کے منتظر ہیں تمام
یہ کہکشاں، یہ ستارے، یہ نیلگوں افلاک![۶۶]

ہے گرمیِ آدم سے ہنگامۂ عالم گرم
سورج بھی تماشائی تارے بھی تماشائی![۶۷]

سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفیؐ سے مجھے
کہ عالمِ بشریّت کی زد میں ہے گردوں![۶۸]

برتراز گردوں مقامِ آدم است
اصل تہذیب احترامِ آدم است[۶۹]

بندۂ حق بے نیاز از ہر مقام
نے غلام او را نہ کس او را غلام[۷۰]

حرف بدرا برلب آوردن خطاست
کافرو مومن ہمہ خلق خداست!

آدمیت احترامِ آدمی
باخبر شو از مقامِ آدمی!

آدمی از ربط و ضبط تن بہ تن
بر طریقِ دوستی گامے بزن!

بندۂ عشق از خدا گیرد طریق
می شود بر کافر و مومن شفیق![71]

''از خدا گیرد طریق'' سے ان آخری اشعار کا فکری پس منظر واضح ہے۔ فارسی کے درج شدہ پہلے شعر میں اقبال نے آدمی کا مقام گردوں سے بلند بتایا ہے اور احترامِ آدمی کو اصل تہذیب قرار دیا ہے۔ یہ شعر ''محکماتِ عالم قرآنی'' کے پہلے ذیلی عنوان ''خلافتِ آدم'' کے زیرِ عنوان کہا گیا ہے۔ دوسرے شعر میں اقبال نے کہا ہے کہ بندۂ حق نہ کسی کا غلام ہوتا ہے اور نہ کسی کو غلام بناتا ہے نیز وہ قیدِ مقام سے ماورا ہوتا ہے۔ یہ شعر ''محکماتِ عالم قرآنی'' کے دوسرے ذیلی عنوان ''حکومتِ الٰہی'' کے تحت کہا گیا ہے۔ درج شدہ اُردو اشعار میں سے آخری میں ''معراجِ مصطفےؐ'' کا حوالہ ظاہر کرتا ہے کہ فکرِ اقبال کی آفاقیت کی جڑیں کہاں ہیں۔ دوسرے اشعار بھی جو عظمتِ آدم کے ترجمان ہیں، قرآنی بنیاد رکھتے ہیں۔ ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ پوری کائنات میں انسان کی حیثیت منفرد ہے۔ قرآن کی رو سے بھی انسان کی کائنات میں منفرد حیثیت ہے۔ سورۂ احزاب کی آیت ۷۲ کے حوالے سے پیچھے کہیں اس کی وضاحت ہو چکی ہے۔

اقبال کا نظریۂ خودی کائناتی و آفاقی ہے۔ ڈاکٹر عبدالمغنی لکھتے ہیں کہ ''توحید کا خالص و کامل تصوّر صرف اسلام میں موجود ہے۔ اسی لیے اقبال کا نظریۂ خودی اسلام کے نظریاتِ حیات سے ماخوذ اور ان کا نظامِ فکر اسلام کے نظامِ زندگی پر منحصر ہے۔''[72] یہ بات واضح ہے کہ جو قرآنی آیات نظریۂ خودی کی بنیاد ہیں ان میں سے بیشتر عظمتِ انسان اور تکریمِ انسانیت کا سرچشمہ بھی ہیں۔ کچھ مثالیں یہاں درج کی جاتی ہیں:

(۱) فَاِذَا سَوَّیْتُہ، وَ نَفَخْتُ فِیْہِ مِنْ رُّوحِیْ فَقَعُوْلَہ، سٰجِدِیْنَo [73]

(۲) لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْٓ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ o [74]

(۳) وَ اِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰٓئِکَۃِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃًo [75]

(۴) یٰٓاَیُّھَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰکُمْ مِّنْ ذَکَرٍ وَّ اُنْثٰی...... ۷۶

(۵) وَلَقَدْ کَرَّمْنَا بَنِیْٓ اٰدَمَ...... وَ فَضَّلْنٰھُمْ عَلٰی کَثِیْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِیْلاً o ۷۷

پہلی آیت سے ظاہر ہے کہ انسان کے اندر روحِ خداوندی کا نوری جوہر ہے جس کا مقصد مغلوب ہونا نہیں ہے...... دوسری آیت سے عیاں ہے کہ پوری کائنات میں انسان کی ساخت بہترین ہے۔ تیسری آیت انسان کے لیے حیات افروز اور جرأت آموز ان معنوں میں ہے کہ وہ نائبِ خدا ہے اور عناصر پر حکمرانی اس کا حق ہے۔ یہ سب آیات انسانی عظمت کا راز منکشف کرتی ہیں۔ چوتھی آیت میں بتایا گیا ہے کہ پوری نسلِ انسانی ایک جوڑے کی اولاد ہے۔ انسانی اخوّت کی پائدار بنیاد یہی تصور ہے۔ ہندو دھرم کی تعلیمات اور الحاد کو تقویت دینے والے ڈارون کے نظریۂ ارتقا میں یہ تصوّر مفقود ہے۔ پانچویں آیت بنی نوعِ آدم کی تکریم و فضیلت کا واضح اظہار و اعلان ہے۔ فکرِ اقبال میں عظمت و احترامِ آدم کی یہی بنیادیں ہیں۔ انسانی اخوّت اور وحدت کا سرچشمہ بھی قرآنی آیات ہیں۔ بقول اقبال ''وحدت صرف ایک ہی معتبر ہے اور وہ بنی نوع انسان کی وحدت ہے جو رنگ و نسل و زبان سے بالاتر ہے۔''۷۸ اقبال کے نزدیک تفریقِ ملل حکمتِ افرنگ کا مقصود ہے جبکہ اسلام کا مقصود ملّتِ آدم ہے:

مکے نے دیا خاکِ جنیوا کو یہ پیغام
جمعیّتِ اقوام کہ جمعیّتِ آدم؟۷۹

آل احمد سرور کو شکایت ہے کہ ''اقبال کے پرستاروں اور اقبال کے معترضین دونوں نے اقبال کے ساتھ زیادتی کی ہے۔ اقبال کے پرستار اقبال کی عظمت کا راز ان کی اسلامی فکر میں تلاش کرتے ہیں۔ اقبال کے معترضین اقبال کی مذہبی فکر کو محدود کہہ کر اسے ایک فرقے کا شاعر کہہ دیتے ہیں۔''۸۰ اقبال کے معترضین کی زیادتی زیرِ نظر اوراق کا بھی موضوع ہے۔ اقبال شناسوں کی زیادتی کی بات سمجھ میں نہیں آئی۔ آل احمد سرور دوسرے مقامات پر لکھتے ہیں:

''ہر آفاقیت اسی وقت معنی خیز ہوتی ہے جب اس کے تار و پود میں قدروں

کے ایک مخصوص نظام کی کارفرمائی ہو۔ اقبال کا آفاقیت کا تصوّر اگر اسلام کے حقیقی، حرکی اور جان بخش اخلاقی تصوّر پر مبنی ہے تو اس سے اس کی آفاقی اپیل میں فرق نہیں آتا۔۸۱

کچھ لوگوں کے نزدیک چونکہ اقبال کی شاعری کا محور اسلام ہے اس لیے ان کی اپیل محدود ہوگئی ہے اور وہ ساری دنیا کے شاعر نہیں کہے جاسکتے۔ یہ خیال ہی ایک غلط فہمی پر مبنی ہے۔ اقبال مذہبی فکر کے شاعر نہیں مذہبی وژن کے شاعر ہیں۔ وہ دنیا کو اخلاق، عدل اور مساوات کا درس دینا چاہتے ہیں اور چونکہ ہر عمومی تصوّر کے لیے مخصوص نظریۂ حیات کی مثال سامنے رکھنی ضروری ہوتی ہے، اس لیے اس آفاقیت کی تعبیر وہ اسلام اور قرآن کی مدد سے کرتے ہیں...... اقبال کے پیام کی آفاقیت اس کی اسلامی تعبیر سے مجروح نہیں ہوتی بلکہ روشن اور تابناک ہوجاتی ہے۔۸۲

اقبال کی اسلامیت، قرونِ وسطیٰ کی پاپائیت، جامد مذہبیت یا مہاسبھائیت سے قطعی مختلف ہے۔ یہ ایک ایسا روشن خیال، حقیقی معنوں میں ترقی پسندانہ اور حیات افروز نظریہ ہے، جو انسان دوستی کے مترادف ہے اور آفاقیت اور ہیومنزم کی بہترین قدروں کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔''۸۳

آل احمد سرور نے ان اقتباسات میں حقیقت پر مبنی مؤقف پیش کیا ہے۔ ''اقبال کے پرستاروں'' یا صحیح ترکیب استعمال کی جائے تو اقبال شناسوں سے جو زیادتی منسوب کی ہے وہ کسی وقتی مصلحت کا نتیجہ معلوم ہوتی ہے۔ اقبال شناسوں سے قطعِ نظر خود اقبال کے نزدیک اسلام اور انسانیت میں کوئی فرق نہیں۔ وہ بیک وقت اسلام اور انسانیت کے علم بردار ہیں اور دونوں کو ایک چیز سمجھتے ہیں۔ یہ نکتہ وجدانِ اقبال کا جز ہے اور اسے شاعری، نثر اور گفتگو میں متنوّع اسالیب کے ساتھ دُہرایا ہے۔۸۴

۱۱

اسلام بقول اقبال ایک ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ ہے اور اقبال اس ہیئت کو تین دائروں

کی شکل میں دیکھتے تھے۔ پہلا دائرہ جنوبی ایشیا کے مسلمان جن کی شمال مغربی ہند میں اکثریت تھی اور یہ اکثریت ایک مسلم ریاست کی شکل اختیار کر سکتی تھی۔ خطبۂ الہ آباد میں اقبال نے یہی تصوّر پیش کیا اور اس کے مطابق ہندی مسلمانوں نے ایک زبردست تحریک چلا کر پاکستان حاصل کر لیا۔۸۵ پاکستان اسلام کا مرکزِ محسوس ہے اور مسلم اکثریت کے باعث عقیدہ و وطن میں ہم آہنگی ہے۔ تاہم پاکستان کی بنیاد اسلامی قومیّت ہے اور قومیّت کا یہ تصوّر رنگ و نسل و علاقہ و زبان کی نفی کرتا ہے یا کم از کم انھیں ثانوی حیثیت دیتا ہے۔ گویا پاکستانی قومیّت توحید و رسالت کے عقیدے پر استوار ہے جس کا مظہر کلمۂ طیبہ ہے۔ یہی عقیدہ پاکستانی دائرے کو ملّی دائرے تک وسیع کرتا ہے۔ اس دائرے میں دنیا کے بہت سے مسلم ملک شامل ہیں۔ مسلم اکثریتی ممالک کو متحد ہونا ہے۔ اس اتحاد کے بغیر اس انبوہِ کثیر کا استحصال جو استعماری قوتوں کی طرف سے جاری ہے، ختم نہیں ہوسکتا۔ اتحاد کی شکل میں نہ صرف یہ استحصال ختم ہوسکتا ہے بلکہ حریف قوتیں حلیف بن سکتی ہیں۔ یہ بات اقبال نے ۱۹۱۲ء میں کہہ دی تھی:

آ ملیں گے سینہ چاکانِ چمن سے سینہ چاک
بزمِ گل کی ہم نفس بادِ صبا ہو جائے گی!۸۶

اس طرح ملّی اتحاد کا تصوّر؛ تیسرے دائرے یعنی جمعیتِ آدم تک وسیع ہوتا ہے۔ دوسرے دائرے یعنی ملّی اتحاد کے تصوّر کو سچدانند سنہا نے ''خام خیالی'' (mental case) قرار دیا ہے۔۸۷ پاگل پن تو مطالبۂ پاکستان کو بھی قرار دیا گیا تھا لیکن وہ قائم ہو کر رہا۔ اصل مشکل پاکستانی دانشوروں کے ایک حصے نے پیدا کی جو وطنی قومی ریاست (nation state) پر زور دیتا رہا اور عقیدے کو ثانوی حیثیت دے دی جس سے پاکستان دولخت ہوگیا۔ تاہم جلد یا بدیر فکرِ اقبال کے ''اطلاق و انطباق'' کی نوبت آ سکتی ہے۔ ''جمعیتِ آدم'' کے ضمن میں اشکالات زیادہ ہیں۔ یہ اشکالات نہ صرف اسلام اور اقبال کے معترضین و مخالفین کے ہیں بلکہ بعض پاکستانی دانشوروں کے بھی ہیں۔۸۸ اقبال کا ذہن تینوں دائروں کے ضمن میں صاف ہے۔ ان کے نزدیک ''مسلم ریاست'' کا قیام اس لیے ضروری تھا کہ انگریزوں اور

ہندوؤں کے تسلط سے نجات ملے...... نیز اس ریاست میں اسلام کے اجتماعی سیاسی و اقتصادی نظام کو بروئے کار لایا جائے اور حرّیت و مساوات و اخوّت کا نمونہ عالمِ اسلام اور دنیا کے سامنے پیش کیا جائے۔ ملّی اتحاد کا دائرہ بھی انہی خطوط پر تشکیل پاتا ہے۔ یہاں بھی رنگ و نسل و علاقہ و زبان کی حیثیت ثانوی رہ جائے گی اور عقیدے کو اوّلیت حاصل ہو جائے گی۔

تیسرے دائرے پر اصل اعتراض یہ ہے کہ مخصوص عقیدے اور آفاقیت میں تضاد ہوتا ہے۔ یعنی اسلامی عقیدہ آفاقیت کے منافی ہے۔ اقبال کا کہنا یہ ہے کہ ایسا نہیں ہے بلکہ اسلام ہی عملاً انسانی برادری کی وحدت قائم کر سکتا ہے۔ اس مسئلے کی صحیح تفہیم کے لیے اوّلاً حسبِ ذیل نِکات کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے:

۱۔ اقبال ملوکیت کے خلاف ہیں خواہ وہ عرب ملوکیت (نام نہاد اسلامی خلافت) ہو یا قومیّت، اشتراکیت اور فسطائیت کا نقاب اوڑھ رکھا ہو۔[۸۹]

۲۔ فرنگی قیادت دنیا کو انصاف فراہم نہیں کر سکی بلکہ دنیا کا استحصال کیا ہے۔ اس نے عالمِ اسلام کے ٹکڑے ٹکڑے کیے اور اسے شکارگاہ بنایا ہوا ہے۔ اس سے نجات کے لیے ملّتِ اسلامیہ کی تعمیرِ نو ضروری ہے۔ یہ تعمیرِ نو دنیا بھر میں مثبت تبدیلیوں کا باعث بن سکتی ہے۔[۹۰]

۳۔ ایوانِ فرنگ سست بنیاد اور آئینہ دیوار ہے۔ اس کی سَطوت قائم نہیں رہ سکتی۔[۹۱]

۴۔ خدا کی ارضی بادشاہت صرف مسلمانوں کے لیے مخصوص نہیں بلکہ تمام انسان اس میں داخل ہو سکتے ہیں۔[۹۲]

۵۔ انسانی فلاح تمام انسانوں کی مکمل مساوات اور حرّیت میں پنہاں ہے۔[۹۳]

۱۹۲۳ء میں لکھے گئے ایک نجی خط میں، مذکورہ مسئلے پر، اقبال نے بھرپور روشنی ڈالی ہے۔ اس کے بعض مندرجات حسبِ ذیل ہیں:

> ”بنی نوع انسان کے مفاد کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس وقت اسلام کے اصلی حقائق اور اس کے حقیقی پیش نہاد پر زور دینا نہایت ضروری ہے...... اسلام ایک قدم ہے نوعِ انسان کے اتحاد کی طرف۔ یہ ایک سوشل نظام ہے جو

حرّیت و مساوات کے ستونوں پر کھڑا ہے۔ پس جو کچھ میں اسلام کے متعلق لکھتا ہوں اس سے میری غرض محض خدمتِ بنی نوع ہے اور کچھ نہیں اور میرے نزدیک عملی نقطۂ خیال سے صرف اسلام ہی Humanitarian Ideal کو achieve کرنے کا کارگر ذریعہ ہے۔ باقی ذرائع محض فلسفہ ہیں۔ خوشنما ضرور ہیں مگر نا قابلِ عمل۔''۹۴

اس نجی خط میں اقبال نے اپنا دل کھول کر رکھ دیا ہے۔ اسلامی حقائق کے انکشاف سے ان کی غرض محض بنی نوعِ انسان کی خدمت ہے اور کچھ نہیں اور وہ دیانت داری سے صرف اسلام ہی کو انسانی مقاصد کے حصول کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اقبال کے دل و دماغ میں جھانک کر دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ خوار اور تباہ حال اُمّتِ مسلمہ کو اتنا طاقت ور اور متحد دیکھنا چاہتے ہیں کہ وہ بیرونی استحصال و جارحیت سے محفوظ ہو جائے۔ اس کے بعد ان کی تمام تر توجہ کا مرکز عالمِ انسانیت ہے۔ بقول پروفیسر شمس الدین صدیقی ''آخری تجربے میں علاّمہ اقبال کی سب سے زبردست فکر مندی انسان کے مستقبل اور نوعِ انسانی کے بحیثیتِ مجموعی اخلاقی ترفع کے بارے میں نکلے گی نہ کہ کسی خاص دور، ملک یا قوم کے بارے میں۔ ان کے دل میں بنی نوع انسان کے لیے ویسے ہی محبت و شفقت اور فکر مندی کے جذبات واحساسات ہیں، جیسے کسی شفیق باپ کے دل میں اپنی اولاد کے لیے ہوتے ہیں۔''۹۵

۱۲

یہ اعتراض کہ فکرِ اقبال محدود ہے محض اتہام سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ اس موضوع پر متعدّد اقبال شناسوں نے فکر انگیز تحریریں پیش کیں جو وزن رکھتی ہیں۔۹۶ معروف صاحبانِ علم و دانش نے، اپنے اپنے رنگ میں اقبال کی آفاقیت کی تصدیق وتفسیر کی ہے۔ ان میں ہر خیال کے لوگ شامل ہیں۔۹۷ کلامِ اقبال کے تراجم دنیا کی بیشتر بڑی زبانوں میں ہو چکے ہیں۔۹۸ اور علم و آگہی کے متلاشی ان سے استفادہ کر رہے ہیں۔ اقبال کی تعلیمات کیا ہیں؟ مستحکم شخصیت، محکم یقین، پیہم عمل، آزادی، مساوات، اخوّت، صداقت، عدالت، محبت، احترامِ انسانیت اور تسخیرِ کائنات۔ یہ تعلیمات و اقدار آفاقی ہیں۔

اقبال تمام مذاہب کا احترام کرتے ہیں اور مذہبی پیشواؤں کی قدردانی نظمیں لکھ کر کی ہے۔[۹۹] دنیا کے عظیم شعرا و مفکّرین کو اچھے لفظوں سے یاد کیا ہے اور بعض کو نظموں کا موضوع بنایا ہے۔ 'جاوید نامہ' کی بین الاقوامی مجلس آفاقیت کی جان اور عقیدہ، قوم، ملک، اور عہد سے ماورا ہے۔ اقبال نے برّصغیر کو توجہ کا مرکز بنایا ہے، ملّتِ اسلامیہ کو بھی اور پوری انسانیت کو بھی۔ اُمّتِ مسلمہ پر زیادہ توجہ اس لیے دی کہ ''اوّلاً وہ خوار و زبوں ہے۔ اور ثانیاً ایک آفاقی پیغام کی علم بردار ہے جسے بروئے کار لایا جائے تو دنیا کی تقدیر بدل سکتی ہے۔ کلامِ اقبال جو اسلام کے ذکر کے بغیر انسانی و آفاقی و عالمی نوعیت کا ہے وہ بھی قلیل نہیں بلکہ کثیر ہے۔[۱۰۰] اقبال نے انسان کی تجلیل کی ہے اور اس کے لیے ''تو شب آفریدی چراغ آفریدم'' جیسا اسلوب بھی اختیار کیا ہے۔[۱۰۱] اقبال کے آخری مجموعۂ کلام کی آخری نظم کا عنوان ''حضرتِ انسان'' ہے جو انسانی شرف کا اشاریہ ہے۔ اقبال کے نزدیک انسانی ترقی کی کوئی انتہا نہیں:

اگر مقصودِ کل میں ہوں تو مجھ سے ماورا کیا ہے؟
مرے ہنگامہ ہائے نو بنو کی انتہا کیا ہے؟

اقبال کو فلسفے کے ایک مسئلے سے خاص دلچسپی رہی ہے اور وہ ہے حیات بعد موت کا مسئلہ۔ وہ انسان کے شاندار اور درخشاں مستقبل پر پختہ یقین رکھتے ہیں اور ان کا عقیدہ ہے کہ انسان نظامِ کائنات میں ایک مستقل عنصر کی حیثیت حاصل کرنے کی صلاحیتوں سے بہرہ ور ہے۔[۱۰۲] یہ عقیدہ اقبال کو آفاقیت کے علاوہ ابدیت سے بھی ہم کنار کرتا ہے۔

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ The Sword and the Sceptre...... مرتبہ رفعت حسن، صفحہ ۲۸۹

۲۔۳۔ دیکھیے، محمد اقبال، مشمولہ۔ Two cheers for Democracy...... سیّد حامد حسین کے ترجمے کے لیے دیکھیے، ''سب رس'' مارچ ۱۹۷۸ء صفحات ۱۴۷، ۱۴۸...... اس مضمون کا ترجمہ ڈاکٹر سلیم اختر نے بھی کیا ہے جو ''اقبال ممدوحِ عالم'' میں شامل ہے۔

۴۔ دیکھیے، Modern Islam in India...... لندن ایڈیشن، صفحہ ۱۳۷

۵۔ اقبال اور ان کا پیغام، صفحات ۱۷، ۲۱

۶۔ دیکھیے، Iqbal: The poet and His Message......سترھواں باب

۷تا۹۔ ایضاً......صفحات ۴۱۶ تا ۴۲۲

۱۰۔ علاّمہ اقبال سے متعلق خوش فہمیاں، مشمولہ ''افکار'' کراچی، نومبر ۱۹۷۸ء، صفحہ ۲۱

۱۱۔ Thus Spoke Firaq......صفحہ ۷۶

۱۲۔۱۳۔ اقبال پر ایک تنقیدی نظر، مشمولہ ''عصری ادب'' جولائی ۱۹۹۰ء صفحات ۲۸، ۳۸، ۲۷

۱۴۔ مطالعے اور جائزے، صفحہ ۷۶

۱۵۔ نقد حیات، صفحات ۱۱۸۔۱۱۹، ۱۲۱

۱۶۔ اقبال (اجمالی تبصرہ)......صفحات ۳۶۔۳۷، ۵۳۔۵۴

۱۷۔ اقبال ''جانشین'' کی جگہ ''نائب'' کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔

۱۸۔ اقبال اور پاکستانی ادب، صفحات ۵۷، ۵۹

۱۹۔ بحوالہ: ہندوستان میں اقبالیات، جگن ناتھ آزاد، صفحہ ۹۲

۲۰۔ سچدانند سنہا نے اپنی کتاب کے انیسویں باب میں اسلام کی تاویل وترجمانی خود کی ہے اور بیسویں باب میں اقبال کی تاویل وترجمانیٔ اسلام کو غلط ٹھہرایا ہے۔ گویا اسلام کو اقبال نے نہیں بلکہ سنہا نے صحیح طور پر سمجھا ہے۔ راجندر ناتھ شیدا نے لکھا ہے کہ ''اسلام اور اقبال کی تعلیمات کو بالکل ایک سمجھنا حقیقت کو سر کے بل کھڑا کرنے کا مترادف ہے''......(مطالعے اور جائزے، صفحہ ۴۰)

۲۱۔۲۲۔ اقبال جادوگر ہندی نژاد، صفحات ۲۰، ۲۱

۲۳۔ اقبالیاتی جائزے، صفحہ ۱۶۹

۲۴۔ اقبال ایک شاعر، صفحہ ۸۴

۲۵۔ Discourses of Iqbal......صفحات ۱۹۳۔۱۹۴، اقبال نے یہ بھی لکھا ہے کہ خدا کی ارضی بادشاہت صرف مسلمانوں کے لیے مخصوص نہیں بلکہ تمام انسان اس میں داخل ہو سکتے ہیں بشرطیکہ وہ نسل وقومیت کے بت توڑ دیں اور ایک دوسرے کی شخصیت تسلیم کریں۔ (ایضاً، صفحہ ۱۹۴)

۲۶۔ دیکھیے: سورۂ بقرہ، آیت ۳۰- اس آیت کا ترجمہ ''پھر ذرا اس وقت کا تصوّر کرو جب تمہارے ربّ نے فرشتوں سے کہا تھا کہ ''میں زمین پر ایک خلیفہ بنانے والا ہوں،......'' (تفہیم القران، صفحات ۶۱-۶۲)۔ نیز دیکھیے: محکماتِ عالمِ قرآنی کا پہلا ذیلی عنوان ''خلافتِ آدم''۔ ایک شعر یہاں درج کیا جاتا ہے:

حرفِ اِنّیِ کامل'' تقدیرِ او　　　از زمیں تا آسماں تفسیرِ او

اللہ کا ارشاد ہے کہ ''میں آدم کو زمین میں اپنا نائب بناتا ہوں۔'' انسان کی تقدیر ہے اور زمین سے آسمان تک ہر شے کی تسخیر اس تقدیر کی تفسیر ہے۔

۲۷۔ نیابتِ الٰہی - اسرارِ خودی

۲۸۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال دشمنی ایک مطالعہ، صفحات ۲۷۲ تا ۲۷۴

۲۹۔ جواہر لال نہرو لکھتے ہیں کہ ''فرقہ وارانہ باتوں سے سیاسی اور اقتصادی مسائل کو ہوا دینا رَجعت پسندی کی ہمت افزائی اور دورِ وسطیٰ میں پلٹ جانے کے سوا اور کچھ نہیں۔'' (مضامینِ نہرو مرتّبہ آنند نرائن ملاّ، صفحہ ۱۳۴)

۳۰۔ اقبال کی شاعری، صفحات ۳۱۔۳۲

۳۱۔ دو اقبال، مشمولہ ''مطالعۂ اقبال''......مقالاتِ اقبال سیمینار، منعقدہ لکھنؤ، صفحہ ۱۳۱

''فرقہ پرستی'' اور ''فرقہ واریت'' کی اصطلاح، ہندو مسلم فرق و امتیاز کے لیے، اس بڑے پیمانے پر استعمال کی گئی کہ لطیف احمد خان شیروانی نے خطبۂ الٰہ آباد کے ترجمے میں communalism کا ترجمہ فرقہ واریت کیا ہے۔ (حرفِ اقبال، صفحات ۲۷، ۲۸) یہ ترجمہ قیامِ پاکستان سے پہلے ہوا تھا۔ افسوس ہے کہ اقبال احمد صدیقی نے بھی مذکورہ انگریزی لفظ کا ترجمہ ''فرقہ پرستی'' کیا ہے۔ (علامہ اقبال، تقریریں، تحریریں اور بیانات، صفحات ۲۵، ۲۶)

۳۲۔ دیکھیے، Discourses of Iqbal، صفحہ نمبر ۶۲

۳۳۔ دیکھیے، اقبال ممدوحِ عالم، مرتّبہ ڈاکٹر سلیم اختر، صفحہ ۱۴۷

۳۴۔ فکرِ اقبال، مقالات، حیدر آباد سیمینار، صفحہ ۱۲۵

۳۵۔ مطالعۂ اقبال، مقالاتِ اقبال سیمینار لکھنؤ، صفحہ ۱۱۸

اقبال کی اسلامی عصبیت مضبوط ہے تاہم اپنے فہمِ اسلام کے مطابق ہی انھوں نے رام چندر جی، گرونانک، شیکسپیئر، گوئٹے، کارل مارکس، لینن اور قرۃ العین طاہرہ کی تعریف و قدر دانی کی ......مسلم تنگ نظری نے اس بنا پر اقبال کو ''خالص اسلامی شاعر'' ماننے میں تامل کیا ہے۔ (ملاحظہ کیجیے، ''اقبال کا محاسبہ'' ......مشمولہ ''فنون'' ......سالنامہ، جلد دوم، ۱۹۸۱ء) اور اس آفاقی رویے کے باوجود غیر مسلم تنگ نظروں نے اقبال کو آفاقی ماننے سے انکار کیا ہے۔ بقول اقبال: اپنے بھی خفا مجھ سے ہیں بیگانے بھی ناخوش

۳۶۔ The Sword and the Sceptre، مرتّبہ رفعت حسن، صفحہ ۸۴

۳۷۔ Iqbal: The Poet and His Message، صفحات ۲۳۳ تا ۲۳۹

۳۸۔ کلامِ اقبال کے سرسری مطالعے سے بھی یہ نتیجہ بآسانی نکالا جاسکتا ہے کہ اقبال کی توجہ غیر مسلموں کو مسلمان بنانے پر نہیں ہے۔ وہ مسلمانوں کو مسلمان بنانا چاہتے ہیں۔ تاہم اقبال کی شاعری

اسلامی بصیرت کی آئینہ دار ہے اور اسی وجہ سے عالمگیر حقائق کی ترجمان بھی۔ مثلاً دیکھیے:

یہی مقصودِ فطرت ہے یہی رمزِ مسلمانی
اخوّت کی جہانگیری، محبت کی فراوانی!
مٹایا قیصر و کسریٰ کے استبداد کو جس نے
وہ کیا تھا؟ زورِ حیدرؓ، فقرِ بو ذرؓ، صدقِ سلمانیؓ!
تمیزِ بندہ و آقا فسادِ آدمیت ہے
حذر اے چیرہ دستاں سخت ہیں فطرت کی تعزیریں!
یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتحِ عالم
جہادِ زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں

ہوس نے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے نوعِ انساں کو
اخوّت کا بیاں ہو جا محبت کی زباں ہو جا
مصافِ زندگی میں سیرتِ فولاد پیدا کر
شبستانِ محبت میں حریر و پرنیاں ہو جا

''بانگ درا'' کی نظم ''طلوعِ اسلام'' کے تین بندوں سے یہ دو دو اشعار لیے گئے ہیں۔ یہ اشعار اسلامی بصیرت کے آئینہ دار ہیں اور ان کے مخاطب مسلمان ہیں۔ اس اعتبار سے انھیں مخصوص و محدود کہا جا سکتا ہے لیکن ان کی عالمگیریت اور آفاقیت سے انکار کرنا مشکل ہے۔ جو صاحبان اسلام کو آفاقیت کے منافی خیال کرتے ہیں ان کا مطالعۂ اسلام ناقص ہے یا وہ اسلام کے خلاف تعصب رکھتے ہیں۔

۳۹۔ کیٹو نمبر XXVIII بحوالہ ''اقبال کی شخصیت اور شاعری''...... پروفیسر حمید احمد خان، صفحہ ۱۶۵

۴۰۔ Iqbal: The Poet and His Message، صفحہ XXXIII

۴۱۔ دیکھیے، The Standrad English Urdu Dictionary ...... مرتبہ بابائے اُردو ڈاکٹر عبدالحق

۴۲۔ Iqbal: The Poet and His Message......صفحہ XXXI

۴۳۔ ملاحظہ کیجیے، رابرٹ بریفالٹ کی کتاب ''تشکیلِ انسانیت'' اور ڈاکٹر گستاؤلی بان کی کتاب ''تمدّنِ عرب''، میں نے ''عظیم تر پاکستان'' میں دونوں کتابوں کے متعدّد اقتباسات درج کیے ہیں۔ ''عظیم تر پاکستان'' زیرِ تصنیف ہے۔

۴۴۔ اقبال کی اصل تحریر یہ ہے:

I find it philosophically impossible to ignore a social system which exists with the express object of doing away with all the distinctions of cast, rank and race; and which . fosters a spirit of unwordliness so absolutely essential to man in his relations with his neighbours. This is what Europe lacks and this is what she can still learn from us. (Discourses of Iqbal. p.205)

۴۵۔ اقبال کا نظریۂ خودی، ڈاکٹر عبدالمغنی، صفحہ ۵۴۴

۴۶۔ در معنیٔ ایں کہ مقصودِ رسالتِ محمدیہ تشکیل و تاسیسِ حریت و مساوات و اخوتِ بنی نوعِ آدم است -اسرارِ خودی

۴۷۔ نانک - بانگِ درا

۴۸۔ Iqbal: The Poet and His Message ...... صفحہ ۱۹۴، ڈاکٹر گیان چند نے اس اعتراض کو نقل کیا ہے (دیکھیے، اقبال کا ابتدائی کلام، صفحہ ۲۷۶)

۴۹ تا ۵۱۔ اقبال اور ان کا پیغام، صفحات (بالترتیب) ۷، ۱۲، ۱۵ ''افکار'' ...... کراچی، نومبر ۱۹۷۸ء صفحہ ۲۱

۵۲۔ ''افکار'' ...... کراچی، نومبر ۱۹۷۸ء، صفحہ ۲۱

۵۳۔ Thus Spoke Firaq ...... صفحہ ۶۹

۵۴۔ حیاتِ اقبال کے چند مخفی گوشے، مرتبہ محمد حمزہ فاروقی، صفحہ ۱۱۰

۵۵۔ دیکھیے، اقبالیاتی جائزے، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، صفحہ ۱۵۵

۵۶۔ اقبال فکر و عمل، صفحات ۱۹۔۲۰

۵۷۔ نقدِ حیات، صفحات ۱۲۵۔۱۲۶

۵۸۔ ملاحظہ کیجیے، اقبال دشمنی ایک مطالعہ، صفحات ۲۵۸ تا ۲۷۴

۵۹۔ دیکھیے، کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد اول، صفحات ۵۸۹۔۵۹۰

۶۰۔ ''فرمانِ خدا''، (بالِ جبریل) کا دوسرا شعر ہے: گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے / کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو

۶۱۔ تصویرِ درد - بانگِ درا

۶۲۔ انسان - بانگِ درا

۶۳ تا ۶۶۔ بالِ جبریل، صفحات ۷، ۱۴، ۳۲، ۹۷

۶۷۔ لالۂ صحرا۔ بالِ جبریل

۶۸۔ بالِ جبریل، صفحہ ۴۴

۶۹۔ محکماتِ عالمِ قرآنی (خلافتِ آدم) - جاوید نامہ
۷۰۔ محکماتِ عالمِ قرآنی (حکومتِ الٰہی) - جاوید نامہ
۷۱۔ خطاب بہ جاوید - جاوید نامہ
۷۲۔ اقبال کا نظریۂ خودی، صفحات ۵۴۲۔۵۴۳
۷۳۔ سورۂ الحجر، آیت ۲۹۔ ترجمہ: ''جب میں اسے پورا بنا چکوں اور اس میں اپنی روح سے کچھ پھونک دوں تو تم سب اس کے آگے سجدے میں گر جانا۔'' (تفہیم القران جلد دوم، صفحہ ۵۰۴) اگلی آیت میں بتایا گیا ہے کہ تمام فرشتوں نے آدم کو سجدہ کیا۔ یوں اللہ نے آدم کو کائنات میں فضیلت عطا کی۔
۷۴۔ سورہ التین، آیت ۴۔ ترجمہ: ''ہم نے انسان کو بہترین ساخت پر پیدا کیا۔'' (تفہیم القران، جلد ۶ صفحہ ۳۸۷)
۷۵۔ سورۂ بقرہ، آیت ۳۰۔ ترجمہ: ''پھر ذرا اس وقت کا تصوّر کرو جب تمہارے رب نے فرشتوں سے کہا تھا کہ میں زمین میں ایک خلیفہ بنانے والا ہوں۔'' (تفہیم القران، جلد اوّل، صفحات ۶۱۔۶۲)
۷۶۔ سورہ الحجرات، آیت ۱۳۔ ترجمہ: ''لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا۔'' (تفہیم القران، جلد پنجم، صفحہ ۹۵) اسی آیت میں اللہ نے بتایا ہے کہ قومیں اور قبائل تعارف کے لیے بنائے گئے ہیں نہ کہ تصادم کے لیے اور زیادہ متقی ہی زیادہ عزت والا ہے۔
۷۷۔ سورۂ بنی اسرائیل، آیت ۷۰۔ ترجمہ: ''یہ تو ہماری عنایت ہے کہ ہم نے بنی آدم کو بزرگی دی...... اور اپنی بہت سی مخلوقات پر نمایاں فوقیت بخشی۔'' (تفہیم القران، جلد دوم، صفحہ ۶۳۱)
۷۸۔ حرفِ اقبال، صفحات ۲۱۸۔۲۱۹
۷۹۔ مکہ اور جنیوا - ضربِ کلیم
۸۰تا۸۲۔ دانشورِ اقبال، صفحات (بالترتیب) ۲۰۰، ۱۴۴، ۱۶۴
۸۳۔ دیکھیے، اقبالیاتی جائزے، صفحہ ۱۷۱
۸۴۔ ایک موقعے پر اقبال نے کہا کہ ''اسلام عبارت ہے انسانی ثقافت سے۔ اسلام سے پہلے ہر ثقافت محدود تھی، اس کا نقطۂ نظر قومی تھا یا نسلی یا وقتی اب ساری دنیا انسانیت کی طرف آ رہی ہے، اسلام کی طرف...... دراصل اسلام عبارت ہے زندگی کے تمام و کمال انکشاف سے...... اسلام کی حیثیت دراصل تاریخ عالم میں ایک ''ائتلاف'' (Synthesis) کی ہے...... اسلام اور انسانیت ایک چیز ہیں۔''...... (اقبالیات سیّد نذیر نیازی، صفحات ۳۶، ۳۷، ۳۸)
۸۵۔ اپنے خطوط بنام محمد علی جناح میں اقبال نے بنگال کو بھی مسلم ریاست بنانے کا ذکر کیا۔ شمال مغربی ہند اور مشرقی بنگال پر مشتمل پاکستان قائم ہوا لیکن اسلامی اصولوں، حرّیت، مساوات

اور اخوت کو پس پشت ڈالا گیا چنانچہ بھارت کو دخل اندازی کا موقع ملا اور اس نے جارحیت کر کے ملک کا مشرقی باز و کاٹ دیا۔

۸۶۔ شمع اور شاعر - بانگِ درا

۸۷۔ Iqbal: The Poet and His Message......صفحہ ۸۸

۸۸۔ ڈاکٹر اے بی اشرف نے اپنی کتاب ''غالب اور اقبال'' میں لکھا ہے کہ ''دراصل اقبال ایک مخصوص قوم اور ملت کے شاعر بن کر رہ گئے۔ ان کا آدرش اس قدر عظیم اور مرعوب کن تھا کہ عام انسانی محسوسات، اس سے متحرک نہ ہو سکتے تھے، لیکن عام انسانی جذبوں کو ان کا فلسفہ اپیل نہیں کرتا''......اس پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی لکھتے ہیں: ''سوال یہ ہے کہ جب اقبال نے ترجمانِ ملّت بن کر قوم کو متحرک کیا تو یہ ''عام انسانی محسوسات'' سے مغائرت کیسے ہوئی؟ کیا افرادِ ملّت کے جذبات سے ماورا ہو کر یا انھیں نظر انداز کر کے اجتماعی تحرک پیدا کیا جا سکتا ہے؟'' (اقبالیات کے تین سال، صفحہ ۱۱۰)

۸۹۔ عرب ملوکیت کی اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد میں نفی کی۔ (حرفِ اقبال، صفحات ۳۱-۳۲) یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو اقبال نے اپنی نشری تقریر میں کہا:

> ''آج زمان و مکان کی پہنائیاں سمٹ رہی ہیں اور انسان نے فطرت کے اسرار کی نقاب کشائی اور تسخیر میں حیرت انگیز کامیابی حاصل کر لی ہے لیکن اس تمام ترقی کے باوجود اس زمانے میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں دنیا بھر میں قدرِ حرّیت اور شرفِ انسانیت کی اس طرح مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا۔
>
> دنیا کی بالادست قوتوں نے اپنے اپنے مخصوص گروہ کی تسکینِ ہوس کے لیے لاکھوں کروڑوں بندگانِ خدا پر جو مظالم توڑے، ان کا ذکر کر کے اقبال نے لکھا ہے کہ ''جب تک اس نام نہاد جمہوریت، اس ناپاک قوم پرستی اور اس ذلیل ملوکیت کی لعنتوں کو مٹایا نہ جائے گا، جب تک انسان اپنے عمل کے اعتبار سے الخلق عیال اللہ کے اصول کا قائل نہ ہو جائے گا، جب تک جغرافیائی وطن پرستی اور رنگ و نسل کے اعتبارات کو نہ مٹایا جائے گا، اس وقت تک انسان اس دنیا میں فلاح و سعادت کی زندگی بسر نہ کر سکے گا اور اخوّت، حرّیت اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندۂ معنی نہ ہوں گے۔'' (حرفِ اقبال، صفحات ۲۱۷، ۲۱۹)

۹۰۔ دیکھیے، ''از خوابِ گراں خوابِ گراں خیز'' کا آخری بند، زبورِ عجم، صفحہ ۱۱۸

۹۱۔ ''شمع اور شاعر'' کا شعر ہے: دیکھ لوگے سَطوتِ رفتارِ دریا کا مآل/ موجِ مضطر ہی اسے زنجیر پا ہو جائے گی۔ ''بالِ جبریل'' کی ایک غزل میں کہا ہے: پیرِ میخانہ یہ کہتا ہے کہ ایوانِ فرنگ/ سست بنیاد بھی ہے آئینہ دیوار بھی ہے۔ (بالِ جبریل، صفحہ ۹۴)

۹۲-۹۳۔ دیکھیے، مکتوب بنام ڈاکٹر نکلسن مؤرخہ ۲۴ جنوری ۱۹۲۱ء، مشمولہ اقبال نامہ

۹۴۔ مکتوب بنام سیّد محمد سعید الدین جعفری، مؤرخہ ۱۴ نومبر ۱۹۲۳ء مشمولہ خطوطِ اقبال

۹۵۔ اقبال اور جہانِ امروز، مشمولہ ''اقبال ۸۶ء''، مرتبہ ڈاکٹر وحید عشرت، صفحہ ۲۵۹

۹۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، قمر عباس کا ''اشاریہ مضامینِ اقبال شناسی''، صفحہ ۱۹، علاوہ ازیں حسبِ ذیل تحریریں قابلِ توجہ ہیں:

(1) Iqbal, the Universal Poet, M.D. Taseer, included in: "Iqbal the Universal Poet."

(2) The Universal Note in Iqbal's Poetry included in: ''اقبال کی شخصیت اور شاعری''

۳۔ اقبال کی انسان دوستی، ڈاکٹر عبد المغنی، مشمولہ ''تنویرِ اقبال''

۴۔ شاعرِ مشرق اور شاعرِ انسانیت، ڈاکٹر عبد المغنی، مشمولہ ''اقبال کا نظریۂ خودی''

۵۔ عالمی ادب میں اقبال کا مقام، ڈاکٹر عبد المغنی، مشمولہ ''اقبال اور عالمی ادب''

۶۔ شاعرِ انسانیت، ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، مشمولہ ''فروغِ اقبال''

۷۔ عظمتِ آدم، ڈاکٹر عبد الشکور احسن، مشمولہ ''اقبال کی فارسی شاعری کا تنقیدی جائزہ''

۸۔ اقبال اور احترامِ انسانیت، ڈاکٹر محمد ریاض، مشمولہ ''اقبال اور احترامِ انسانیت''

۹۔ انسانیت دوستی، ڈاکٹر منظر اعجاز مشمولہ ''اقبال اور قومی یکجہتی''

۱۰۔ علّامہ اقبال کی اُردو غزل اور انسانی عظمت کا تصوّر، سعد اللہ کلیم، مشمولہ ''اقبال ریویو'' ......جنوری ۱۹۷۴ء

۹۷۔ ایل ڈکنسن اور کانٹ ویل سمتھ کی آرا ابتدا میں نقل ہوئی ہیں۔ وہ اصولاً فکرِ اقبال کو آفاقی مانتے ہیں...... ممتاز حسین اور عزیز احمد نے بعض پہلوؤں سے اقبال کے آفاقی ہونے کا اعتراف کیا ہے۔ جن صاحبانِ علم نے کسی تحفظ کے بغیر اقبال کو انسان دوست اور آفاقی مانا ہے، ان کی آرا زیرِ نظر اوراق میں پیش کی گئی ہیں۔ کچھ مزید آرا بھی قابلِ ذکر ہیں:

(۱) فیض احمد فیض...... ''آفاقی طریقے سے سوچنے کا ڈھب اور اس کے سوچنے کی ترغیب ہمارے ہاں اقبال نے پیدا کی۔''...... (اقبال صفحہ ۳۲)

(۲) ممتاز حسن...... ''اقبال ہمارے لیے بابِ ثقافتِ عالم ہیں۔ ان کی تصانیف ہمارے

لیے پوری انسانی تہذیب کی بوقلمونی کا ایک منظر ہیں اور جب ہم انھیں پڑھتے ہیں تو ہر عہد کے عالی دماغوں کے ساتھ ہم کو بے تکلفانہ یگانگت کا مقام حاصل ہوتا ہے جن کے ساتھ اتفاق یا اختلاف کرنے کے لیے وہ ہماری حوصلہ افزائی کرتے ہیں۔ تمام طرز ہائے فکر وعقائد کی طرف ان کا وسیع اور غیر متعصّبانہ رُخ اور ثقافتوں اور تمدنوں پر عالمگیر یگانگت کے ساتھ ان کی نظر، وہ صفات ہیں جن کی وجہ سے وہ ہر زمانے کے محبّانِ نوعِ انسانی میں سے ایک ہو گئے ہیں۔''
(مقالاتِ ممتاز، مرتّبہ شان الحق حقی، صفحہ ۳۱۵)

(۳) احتشام حسین......''اقبال جب عظمتِ انسانی کی نغمہ خوانی کرتے ہیں تو وہ دنیا کے کسی بڑے سے بڑے انسان دوست سے پیچھے نہیں رہتے۔'' (''تنقید اور عملی تنقید'' ......صفحہ ۱۶۴)

(۴) علی سردار جعفری......''اقبال مسلم بیداری کے شاعر تھے۔ اس میں ایشیائی بیداری شامل ہے۔ اقبال ہندوستان کی بیداری کے شاعر تھے۔ اس میں پوری تحریکِ آزادی شامل ہے اور اقبال عالمِ انسانیت کی بیداری کے شاعر تھے۔ اس میں اشتراکیت کی فتح اور کارل مارکس اور لینن کے افکار کی عظمت شامل ہے......اقبال صحیح معنوں میں عالمی شاعر تھے۔'' (دیباچہ: اقبال شناسی)

(۵) قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی......''اقبال کا پیغام صرف مسلمانوں کے لیے نہیں ہے بلکہ اسلام کو تو انھوں نے دنیا کے سامنے بہترین تمدنی نظام کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ اس لیے کہ وہ اسلام کو مذہبِ انسانیت سمجھتے ہیں۔'' (اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، صفحہ ۱۲۷)

(۶) حضرت علی خامنائی......''بلا شبہ ان کی کتاب (رموزِ بیخودی) میں شاید سو بار سے زیادہ اسلام اور مسلمان کی آفاقیت اور اس کے عالمی وطن ہونے کا ذکر آیا ہے۔'' (''اقبال: مشرق کا بلند ستارہ''، صفحہ ۴۴)

(۷) ڈاکٹر علی نہاد تارلان......''اقبال ان مقررہ جھروکوں سے، جنھیں دینِ اسلام نے فکر و فلسفہ کی فضا میں وا کیا ہے، اپنے وسیع پر و بال آفاق میں پھیلا کر آسمان کی بلندی تک جا پہنچا ہے۔'' (''اقبال: آفاقی شاعر و نابغہ''......مشمولہ ''اقبال ممدوحِ عالم''......صفحہ ۴۳۵)

(۸) تیسا وجے رتن......''یہی وہ پیغام تھا جس کی انسان دوستی نے اس کی شاعرانہ کشش کو عالمگیر بنا ڈالا۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں کہیں بھی محفلِ سخن گرم ہو، خواہ وہ

مسلم پاکستان ہو یا ہندو بنگال، ایران ہو یا روس کی کوئی اسلامی جمہوریہ، چین ہو یا یورپ کی یونیورسٹیوں کے مسیحی طلبہ کا کوئی اجتماع یا بدھ طالب علموں کی کوئی ایسی محفل، ہر جگہ وہ نغمے خاص توجہ سے سنے جائیں گے جنھیں اسلامی احیا کے داعی محمد اقبال کے قلم نے غیر فانی بنا دیا ہے۔'' (اقبال ممدوحِ عالم، صفحہ ۴۸)

(۹) جگن ناتھ آزاد...... ''اقبال نے جو بات کہی ہے وہ انسانیت کی بلندی سے کہی ہے۔ اقبال صرف مقصد کی عظمت ہی کے قائل نہیں ہیں بلکہ اس کے حصول کے لیے طریقِ کار کی عظمت کے بھی قائل ہیں۔ عظمت کے اس تصوّر نے اقبال کی شاعری کو ایک آفاقی حیثیت اور عالمگیر قدر بخشی ہے۔'' (اقبال اور اس کا عہد، صفحہ ۱۰۹)

(۱۰) ہنس راج رتن...... ''اقبال نے اندازہ کر لیا تھا کہ دنیا کہاں پہنچے گی۔ نئی سائنس کیا حالات پیدا کرے گی اور ان نئے حالات میں انسانیت کیسے بچے گی۔ اسی بنا پر انھوں نے ایک عالمی وطن اور ایک عالمی اخوّت کا تصوّر پیش کیا۔ اسے آپ اسلامی قوّت کہہ لیجئے یا کوئی اور نام دے دیجیے...... اقبال کی دعوت عالمگیر دعوت تھی۔'' (انسان دوست اقبال، مشمولہ ''اقبال غیر مسلموں کی نظر میں''، صفحات ۱۰۴، ۱۰۷)

۹۷۔ کلامِ اقبال کے تراجم انگریزی، جرمن، فرانسیسی، اطالوی، روسی، چیک، سویڈش، ترکی، عربی، فارسی، بنگالی، چینی، انڈونیشی اور متعدد دوسری زبانوں میں ہو چکے ہیں۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے ''کتابیاتِ اقبال'' مرتبہ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی)

۹۹۔ ''بانگِ درا'' میں شامل منظومات ''رام'' اور ''نانک'' اسلامی دور کی ہیں۔

۱۰۰۔ اقبال کے اُردو اور فارسی کلام میں بلا مبالغہ بیسیوں منظومات عالمی و آفاقی نوعیت کی ایسی ہیں جو اسلامی حوالے کے بغیر ہیں۔ غزلیات میں ایسے سیکڑوں اشعار ہیں۔ بطور مثال دیکھیے: بانگِ درا کی نظم ''انسان''...... بالِ جبریل کی منظومات ''لالۂ صحرا''...... ''زمانہ''...... ''فرشتے آدم کو جنت سے رخصت کرتے ہیں''...... ''روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے''...... ضربِ کلیم کی نظم ''شعاعِ اُمید''...... ایک پورا حصہ بعنوان ''سیاسیاتِ مشرق ومغرب''...... پیامِ مشرق کی اکثر نظمیں اور ارمغانِ حجاز کا ایک پورا حصہ بعنوان ''حضورِ عالمِ انسانی''...... یہ ذکر پہلے ہوا ہے کہ ''جاوید نامہ'' ایک بین الاقوامی مجلسِ مذاکرہ ہے جو مکانی زمانی قیود سے ماورا ہے۔ اقبال کی نثری تحریروں اور بیانات سے عالمی مسائل کے حل کی ضرورت واہمیت اور مطلوب اقدامات کی وضاحت ہوتی ہے۔ یکم جنوری ۱۹۳۸ء کا پیغام اس کی ایک مثال ہے۔

۱۰۱۔ دیکھیے، محاورہ مابین خدا و انسان - پیامِ مشرق

۱۰۲۔ دیکھیے، سفرنامۂ اقبال، محمد حمزہ فاروقی، صفحہ ۳۷

چوتھا باب

کیا اقبال اسلامی فاشسٹ ہیں؟

ایل ڈکنسن (Lowes Dickenson) نے ''اسرارِ خودی'' پر جو اعتراضات کیے تھے، ان میں سے ایک جنگ کے بارے میں ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ شخصیت پر زور، سکونی تصوّف سے بیزاری اور سخت کوشی و پیکار کی دعوت، اپنے مظلوم و مغلوب لوگوں کو اُٹھانے اور اپنے حق کے لیے کھڑا کرنے کی کوشش کے مترادف ہے۔ اس سے اقبال کی خواہش جہاد کا کھلم کھلا اظہار ہوتا ہے:

قربِ حق از ہر عمل مقصود دار
تا زِ تو گردد جلالش آشکار
صلح شر گردد چو مقصود است غیر
گر خدا باشد غرض، جنگ است خیر[1]

ان اشعار کا انگریزی ترجمہ درج کر کے ڈکنسن مزید لکھتا ہے کہ فتح، دولت اور غلبے کے لیے جنگ بے شک مذموم ہے لیکن ان مقاصد کے لیے اسے مذموم ٹھہرانا بے معنی ہے۔ جنگ تو جنگ ہے خواہ اس کا مقصد کچھ بھی بیان ہو اور تمام دوسری جنگوں کی طرح مذہبی جنگوں کا نتیجہ بھی مقبوضات کی وسعت اور غلبے کی صورت میں نکلا ہے۔ فطرتاً جنگ کا مذہب سے کوئی جوڑ نہیں اگرچہ وہ مذہب کے نام ہی پر لڑی گئی ہو۔ اور ایک مرتبہ اگر آزاد اسلامی اتحاد وجود میں آ گیا اور مسلح ہو گیا تو وہ یا تو دنیا کو فتح کرے گا یا اس کوشش میں ناکام ہو جائے گا۔ دونوں صورتوں میں اس فلسفیانہ پیغام کے لیے کچھ نہیں بچے گا جو اقبال نے اپنے ہم مذہبوں کو دیا ہے۔ یہ نظم ایک بدشگونی ہے۔ مغربی دنیا نے ایک مثال سے ثابت کر دیا ہے کہ جنگ تہذیب کے لیے تباہ کن ہے۔ اس پر صرف اندھے یقین نہیں کریں گے لیکن تمام لوگ

اندھے ہیں۔ جنگ ان اعلیٰ صورتوں میں بھی تباہ کن ہے جن سے اقبال کو دلچسپی ہے۔ مغرب کوئی سبق سیکھنے کے لیے تیار نہیں اور بعض متفکر اہلِ مغرب جو اپنے ہم وطنوں سے مایوس ہیں مشرق میں کسی ستارے کو دیکھنے لگے ہیں لیکن انھیں صرف ایک خونی ستارہ دکھائی دے گا۔ اگر یہ کتاب پیغمبرانہ پیش گوئی ہے تو آخری امید بھی ختم دکھائی دیتی ہے۔ مشرق مسلح ہو جائے تو مغرب کو بے شک فتح کر کے دم لے گا لیکن یہ انسانیت کی نجات نہیں ہوگی۔ بس دو فریقوں کی باہمی پُرانی اور خونی پیکار، پریشان حال اور اذیت میں مبتلا انسانیت کے سر، آگے اور پیچھے، منڈلاتی رہے گی۔ کیا اقبال کا حرفِ آخر یہی ہے؟[۲]

ڈکنسن کے علاوہ فاسٹر، نیلی نو، گِب اور سمتھ نے اقبال پر جنگ پسندی کا الزام لگایا۔ فاسٹر نے لکھا کہ اقبال آدابِ رزم سکھاتا ہے۔ نیلی نو نے اقبال کے جارحانہ فلسفے سے یورپی اقوام کو خبردار کیا اور گب نے اعتراض کیا کہ اقبال نے جنگجو مسلم لیگ کا ساتھ دیا ہے۔[۳] کانٹ ویل سمتھ نے اقبال پر فاشسٹ ہونے کا الزام عائد کیا۔ ایک مقام پر لکھا ہے کہ اقبال نے اس کی گنجائش نہیں چھوڑی کہ فاشسٹ اس کی پیروی کریں اور اس کے الفاظ میں اپنے الفاظ کا اضافہ کر کے مسلم متوسط طبقے کو شدید ردِ عمل پر اکسائیں تاہم بعض اوقات اقبال نے بھی ان کی اعانت کی ہے۔[۴] ایک اور مقام پر لکھا ہے کہ اقبال نے ایک سے زائد مرتبہ خود کو فاشزم میں اُلجھایا ہے اگرچہ فاشزم ان کے تصوّرِ شخصیت کی ضد ہے۔[۵] ایک اور مقام پر سمتھ لکھتا ہے کہ اقبال کی شاعری کو ایک فاشسٹ تحریک (تحریکِ پاکستان) کے لیے استعمال کیا گیا۔[۶] قیامِ پاکستان کے بعد سمتھ نے ۱۹۴۷ء کے قتلِ عام کی ذمہ داری اقبال کے تصوّرِ عشق پر ڈال دی۔[۷] تاراچن رستوگی نے سمتھ کی اس گواہی کو حسبِ ذیل الفاظ میں پیش کیا ہے:

> ''اُنیسویں صدی کے اوائل سے ٹھنڈے پڑے مسلم معاشرہ میں ۲۰ ویں صدی سے اُبال آنے لگا تھا، اور یہ کوئی کم اہم کامیابی نہیں ہے۔ تبدیلی کے آثار ہر جگہ دیکھے جا سکتے تھے اور اقبال نے اس صورتِ حال کو بہ تمام ترغیب و اشتعال اور وِجدانی جارحیت کے ساتھ اپنی شاعری کے سانچے

میں ڈھالا......اس نے ''عشق'' کو اچھالا اور ''عقل'' پر دھاوا بول دیا......
مسلم تشدد اور ۱۹۴۷ء کے قتلِ عام کی روشنی میں اقبال کی بے روک ٹوک
اسلامی جذبہ سے بھرپور نظموں کو پڑھ کر پریشان پراگندگی سے مملو تجربات
کا احساس کروٹیں لینے لگتا ہے۔''۸

برّصغیر کے اشتراکیوں اور ہندوؤں نے پوری ڈھٹائی کے ساتھ اقبال کو اسلامی فاشسٹ قرار دیا۔ اختر حسین رائے پوری، سبطِ حسن، علی سردار جعفری، فراق گورکھ پوری اور تارا چن رستوگی وغیرہ ان میں شامل ہیں۔ رائے پوری نے لکھا کہ ''اقبال قومیّت کا اس طرح قائل ہے جس طرح مسولینی۔ اگر فرق ہے تو صرف اتنا کہ ایک کے نزدیک قوم کا مفہوم نسلی ہے اور دوسرے کے نزدیک مذہبی۔ فاشسٹوں کی طرح وہ بھی جمہور کو حقیر سمجھتا ہے...... فاشزم کا ہمنوا ہو کر وہ اشتراکیت اور ملوکیت دونوں کی مخالفت کرتا ہے...... یہ فیض مسولینی کا ہے جو اطالیہ کی بہبودی کے لیے ساری دنیا کو فنا کر سکتا ہے......اقبال ایسے ڈکٹیٹر کو ہی اسلامی پاکستان کے استحکام کا ضامن سمجھتا ہے......مختصر یہ کہ اقبال اسلامی فاشسٹ ہے اور اس کا ردِعمل بھائی پرمانند اور ڈاکٹر منجے کے ہندو فاشزم کی صورت میں ظہور پذیر ہو رہا ہے۔''۹ سبطِ حسن نے اقبال کو ''دیوانگی کی حد تک اقتدار پرست'' قرار دیا اور فلسفۂ شاہین کو اسی اقتدار پرستی کا منطقی نتیجہ بتایا۔ موصوف نے مسولینی کی تعریف کے حوالے سے بھی اقبال کو طنز و تعریض کا نشانہ بنایا۔۱۰ سردار جعفری نے لکھا کہ ''اقبال نے اپنے اس شاہین کو تیمور، ابدالی، نپولین اور مسولینی کی شکل میں دیکھا تھا اور اقبال کے نزدیک پوری انسانی تاریخ ایسے ہی خودی سے سرشار افراد کے اشاروں پر چلتی ہے اور فوق البشر کی تلاش میں ہے۔ یہ انفرادیت پرستی اور ہیرو پرستی خالص بورژوا تصوّر ہے جو اپنی آخری شکل میں فاشسٹ ڈکٹیٹر کا روپ دھار لیتا ہے۔''۱۱ علی عباس جلالپوری نے بھی اقبال کی ''جارحانہ قوت پسندی'' کا ذکر کیا ہے اور جس طرح اقبال کے دوسرے تصوّرات کو مغربی فکر میں تلاش کیا ہے، اسی طرح اقبال کی قوت پسندی کو نیٹشے اور برگساں سے ماخوذ بتایا ہے۔۱۲

فراق گورکھ پوری لکھتے ہیں کہ ''بدنصیبی سے ایک جنگجوئی کا جذبہ بھی ان کے

یہاں ملتا ہے۔ اور طاقت یا قوت خواہ کسی طرح کی بھی ہو اس کے لیے ایک اندھی پرستش بھی اقبال کے یہاں ملتی ہے۔ جنگیں جیتنے، ملکوں کو فتح کرنے اور ان پر اسلامی حکومتیں قائم کر دینے کو اقبال بڑی اہمیت دیتے ہیں۔''[۱۳] اقبال کے جذبۂ جنگ جوئی کے علاوہ فراق یہ نکتہ بطورِ خاص بیان کرتے ہیں کہ اگر اقبال کے تصوّرِ خودی کو ہندوؤں، عیسائیوں اور یہودیوں نے اختیار کر لیا تو کیا ہوگا؟ ''علّامہ اقبال سے متعلق خوش فہمیاں'' میں لکھتا ہے کہ ''فلسفۂ خودی کی تحریک سے متاثر ہو کر کیا اقبال غیر مسلم قوتوں میں بھی فلسفۂ خودی کی تبلیغ کرنا چاہیں گے؟''[۱۴] Thus Spoke Firaq میں ہمیں یہ تحریر نظر آتی ہے:

> "Iqbal never had to answer what would be the fate of his philosophy and that of the world if all the non-Muslims of the world, Hindu believers in the philosophy of the self, Buddhists, Christians, Jews and those subscribing to intellectual and scientific philosophy of the Self too were to follow his philosophy."[15]

تارا چرن رستوگی نے اقبال کی ''ہلالی عسکریت و جارحیت'' کے ثبوت میں آقائے مجتبےٰ مینوی، مجنوں گورکھ پوری، فراق گورکھ پوری اور نیاز فتح پوری سمیت متعدد اہلِ قلم کے اقتباسات پیش کیے ہیں۔[۱۶] اقبال کی قوت پسندی کو ''شذراتِ فکرِ اقبال'' (Stray Reflections) کے جملوں سے واضح کیا ہے۔[۱۷] انہدامِ اقبال کی غرض سے لکھی گئی اپنی کتاب (Iqbal in Final Countdown) میں رستوگی نے لکھا ہے کہ اقبال کی ادعائیت عام طور پر جارحیت کا روپ اختیار کر لیتی ہے، خصوصاً جب اقبال قرونِ وسطیٰ کے مسلمان سپہ سالاروں اور حکمرانوں کا ذکر لے بیٹھتے ہیں۔[۱۸] اسی کتاب میں رستوگی نے لکھا ہے کہ اقبال کی جارحیت پسندی سے ان کا مسلم لیگی کردار یاد آ جاتا ہے۔[۱۹]

ہندی قوم پرست مسلمانوں کا یہ شیوہ ہے کہ وہ ہندوؤں کے مؤقف کی تائید و توثیق کرتے ہیں۔ مولانا وحید الدین خاں نے علّامہ اقبال سمیت مسلم راہ نماؤں کو قیامِ پاکستان اور سیاسی اقتدار سے دلچسپی رکھنے پر مطعون کیا ہے اور اقبال کی راہ نمائی کو غلط قرار دے کر

مسلمانوں کو مشورہ یہ دیا ہے کہ انڈونیشیا کے چینیوں اور بھارت کے پارسیوں کی طرح، صنعتوں سمیت دوسرے، اقتصادی وسائل کے حصول پر توجہ مرکوز کریں۔[۲۰] جمیل مظہری نے فراق اور رستوگی کی پیروی میں لکھا ہے کہ ''اقبال نے اپنے پیغام بری کے جوش میں یہ نہیں سوچا کہ جہاد کا پیغام، اقوامِ زمینِ ایشیا کی پاسبانی کا مژدہ، دنیا کی امامت اور سرداری کا سبق جو وہ اپنے ہم مذہبوں کو پڑھا رہے ہیں اس سے دوسری مذہبی گروہ بندیاں بھی مشتعل ہو کر امامتِ اقوام کی ہوس میں سر بکف اور بندوق بدوش میدانِ جہاد میں نکل سکتی ہیں۔''[۲۱]

۲

مستشرقین میں سے ڈکنسن کا اعتراض مفصل اور مدلّل ہے اور بظاہر بہت جاندار معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا ماحصل یہ ہے کہ مغرب والے تو کوئی سبق نہیں سیکھتے اسلامی مشرق ہی کو چاہیے کہ شخصیتوں کو مضبوط بنانے کا خیال چھوڑ دیں، سخت کوشی سے پرہیز کریں، متحد اور مسلح نہ ہوں، اہلِ مغرب کو اپنا استحصال کرنے دیں اور ہر حال میں جنگ سے گریز کریں۔ مسلمان تو، پون صدی گزر جانے کے باوجود اب بھی متحد اور مسلح نہیں ہیں لیکن اس کے باوجود بلکہ اسی سبب سے استعمار کی یلغار جاری ہے۔ برطانیہ اور امریکہ دونوں نے مل کر عربوں کے سینے پر، اسرائیل کی شکل میں، فوجی چھاؤنی قائم کی جو ابھی جوہری ہتھیاروں سے مسلح ہے۔ کشمیر پر بھارتی تسلط کی راہ برطانیہ نے ہموار کی اور خلیجی جنگ کے ذریعے امریکہ نے مشرقِ وسطیٰ کے وسائل کو دبوچ لیا۔ اکیسویں صدی کی ابتدا سے نئے شکار تلاش کیے جا رہے ہیں۔

ڈکنسن نے جن اشعار کا انگریزی ترجمہ درج کیا ان کا مفہوم یہ ہے کہ تیرے ہر عمل کا مقصد اللہ کا قرب ہونا چاہیے۔ عمل اللہ کے لیے نہ ہو تو صلح بھی شر بن جاتی ہے اور اگر اللہ کے لیے ہو تو جنگ بھی خیر ہو جاتی ہے۔ یہ اشعار جس عنوان کے تحت ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ ''مسلمان کی زندگی کا مقصد اعلائے کلمتہ اللہ ہے اور اگر جہاد کا محرک ملک گیری ہو تو وہ اسلام میں حرام ہے۔'' جہاد شر کے خلاف مقاصدِ خیر کے لیے ہوتا ہے اور اسلام میں اس کے اصول مقرر ہیں۔ ان اصولوں کی رو سے شر کی قوت کو زیر کرنا ضروری ہے۔ اس عمل کے

دوران نہ صرف انسانی حقوق بلکہ حیوانات اور نباتات تک کا خیال رکھنے کی تاکید کی گئی ہے۔ مسلمان بادشاہوں اور سالاروں نے کشور کشائی کے لیے جو جنگیں کیں اقبال ان کی تائید نہیں کرتے البتہ جہاد اللہ کا حکم ہے، اس لیے اقبال اس سے دست بردار نہیں ہوتے۔ جہاد سے دست برداری کا واضح مفہوم شر کی قوتوں سے دب جانا ہے۔ جہاد سمیت ڈکنسن کے اعتراض میں شامل دوسرے امور کے ضمن میں اقبال نے اپنا مؤقف اس طرح واضح کیا:

> ''جب ایک قوم کو حق وصداقت کی حمایت میں لڑنے کی دعوت دی جائے تو میرے عقیدے کی رو سے اس دعوت پر لبیک کہنا اس کا فرض ہے۔ لیکن میں ان تمام جنگوں کو مردود سمجھتا ہوں جن کا مقصد ملک گیری ہو۔ مسٹر ڈکنسن کا یہ کہنا درست ہے کہ جنگ خواہ حق کی حمایت میں ہو خواہ ملک گیری و فتح مندی کی خاطر تباہی و بربادی اس کا لازمی نتیجہ ہے، اس لیے اس کا بہر حال خاتمہ ہونا چاہیے، لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ معاہدے، لیگیں، پنچائتیں اور کانفرنسیں جنگ کا خاتمہ نہیں کر سکتیں۔ اگر ہم اس میں پہلے کی نسبت زیادہ کامیابی حاصل کر لیں تو ہوگا یہ کہ حریص قوتیں کمزور اقوام کے استحصال کے لیے زیادہ پرامن صورتیں اپنا لیں گی......کوئی زندہ و توانا شخصیت ہی ان مصائب کا خاتمہ کر سکتی ہے اور میں نے اس سے خطاب کرتے ہوئے کہا ہے:
>
> باز در عالم بیار ایامِ صلح
> جنگجویاں را بدہ پیغامِ صلح [۲۲]
>
> ......میرے نزدیک شخصی بقا انسان کی سب سے بڑی تمنا ہے۔ اس کے حصول کے لیے میں عمل کی تمام صورتوں بشمول تصادم و پیکار کو ضروری سمجھتا ہوں۔ اس سے انسان کو استحکام حاصل ہوتا ہے، اسی لیے میں نے جمودی و سکونی تصوّف کی مخالفت کی ہے' لیکن میں تصادم و پیکار کو سیاسی حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ضروری خیال کرتا ہوں......میرے نزدیک مسٹر ڈکنسن

کا ذہن ابھی تک یورپ والوں کے اس قدیم تصوّر سے آزاد نہیں ہوا کہ اسلام سفا کی وخونریزی کا درس دیتا ہے۔'' [۲۳]

اقبال نے یہ وضاحت بھی کی کہ جن مسلمان بادشاہوں نے ذاتی ہوس کے تحت لیکن اسلام کے پردے میں کشور کشائی کی انھوں نے مقاصدِ اسلام کو نقصان پہنچایا۔ ملک گیری اسلام کے بنیادی مقاصد میں شامل نہیں تھی۔ اس سے اسلام کے وہ اقتصادی اور جمہوری اصول نشوونما نہ پا سکے جن کا ذکر قرآن وحدیث میں ہے۔ مسلمانوں نے عظیم سلطنت تو قائم کر لی لیکن ان کے سیاسی نصب العین پر جاہلیت کا رنگ چڑھ گیا جس سے اسلام کی بعض اہم ترین امکانی قوتیں نظروں سے اوجھل ہوگئیں۔ اسلام کی فطرت میں ایسے اوصاف پنہاں ہیں جو اسے کامیابی سے ہم کنار کر سکتے ہیں۔ اس کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ چین میں اسلام کی پشت پر کوئی سیاسی قوت نہیں تھی لیکن وہاں لاکھوں انسان دائرہ اسلام میں داخل ہوگئے۔[۲۴]

''بالِ جبریل'' شائع ہوئی تو بقول ظفر احمد صدیقی بعض کم نظروں نے، جن میں سے ایک کو انھوں نے میخانۂ مغرب کا میخوار لکھا ہے، اقبال پر جنگ کی حمایت کا الزام عائد کیا۔ اعتراض اور اپنی طرف سے جواب پر مشتمل، ظفر احمد صدیقی نے، ایک نظم کہی۔ اعتراضات کی ترجمانی حسبِ ذیل اشعار سے ہوتی ہے:

اس دورِ ترقی میں بھی ہیں جنگ کے حامی
سچ پوچھو تو یہ ان کے تخیل کی ہے خامی
دیتے ہیں بہت زور وہ تعلیم خودی پر
مطلب یہ ہے بن جاؤ مسولینی و ہٹلر
اقبال تو خیر اپنے تعصب سے ہیں ناچار
اسلام بھی کیا ایسی خودی کا ہے طرفدار؟[۲۵]

اقبال نے نظم پڑھ کر ان اعتراضات کا جو جواب دیا اس سے ان کے نقطۂ نظر پر مزید روشنی پڑتی ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

''دینِ اسلام جو ہر مسلمان کے عقیدہ کی رو سے ہر شے پر مقدم ہے نفسِ انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود معین کرتا ہے۔ ان حدود کے معین کرنے کا نام اصطلاحِ اسلام میں شریعت یا قانونِ الٰہی ہے۔خودی خواہ مسولینی کی ہو خواہ ہٹلر کی قانونِ الٰہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے......معترض کا یہ کہنا کہ اقبال اس دورِ ترقی میں جنگ کا حامی ہے غلط ہے۔ میں جنگ کا حامی نہیں ہوں، نہ کوئی مسلمان شریعت کے حدودِ معینہ کے ہوتے ہوئے اس کا حامی ہو سکتا ہے۔قرآن کی تعلیم کی رو سے جہاد یا جنگ کی صرف دو صورتیں ہیں۔ محافظانہ اور مصلحانہ۔''[۲۶]

میخانۂ مغرب کے میخواروں سے قطع نظر مستشرقین کا مسئلہ یہ ہے کہ وہ اسلامی مشرق کی بیداری سے خوف زدہ ہیں۔مغربی استعمار نے اسلامی دنیا کو اس قدر تاراج کیا ہے کہ اسلامی اتحاد اور قوت واستحکام ان کے نزدیک نحس شگون ہے اور ہلاکت وخونریزی کی علامت ہے۔ وہ اسے مہیب بنا کر اس لیے پیش کرتے ہیں تا کہ بقول ڈاکٹر سیّد عبداللہ ''مغرب ان زنجیروں کو ذرا زیادہ سخت اور گراں کردے، جن سے اس نے مشرق کی جانِ ناتواں کو جکڑ رکھا ہے۔''[۲۷] تاہم یہ ظاہر ہے کہ جہاد دفاع کے لیے بھی ضروری ہے اور استعمار سے نجات کے لیے بھی۔موجودہ تناظر میں اگر فلسطین آزاد ہو جائے، کشمیر پر بھارت کا غاصبانہ تسلط ختم ہو جائے، قفقاز سے روسی فوج واپس چلی جائے اور اسلامی دنیا میں مغرب خصوصاً امریکہ کی مداخلت اور شرانگیزی بند ہو جائے تو جہاد کا جواز باقی نہیں رہتا۔مغرب متحد اور دوش تا کمر مسلح ہے۔اس صورت میں مسلمانوں کے متحد اور مسلح ہونے کے خلاف واویلا بے معنی ہے۔

کانٹ ویل سمتھ کا جو اقتباس تاراچن رستوگی نے پیش کیا ہے اس کے ساتھ سمتھ کی ایک رائے کو نظرانداز کر دیا ہے۔ ۱۹۴۷ء کے قتلِ عام کے بارے میں سمتھ نے حاشیے میں لکھا ہے کہ غیر مسلم بھی عام خونریزی میں برابر پر تشدد تھے۔[۲۸] اگرچہ سمتھ کا یہ برابر والا

مؤقف بھی ستم ظریفی ہے۔ اختر حسین رائے پوری کا یہ مؤقف بھی غلط ہے کہ ہندو فاشزم اقبال کے فاشزم کا ردِعمل تھا۔ ہندو قوم پرستی کا آغاز مسلم بیداری سے پہلے اُنیسویں صدی میں ہوا۔ بیسویں صدی کے اوائل میں اس جارحانہ قوم پرستی کے باعث ہندوؤں نے تقسیمِ بنگال کے خلاف طوفان کھڑا کر دیا۔ ہندو قوم جو مسلم اکثریت کا ایک صوبہ برداشت نہ کر سکی، ایک مسلم ملک کا تصوّر، مطالبہ اور قیام کیسے برداشت کر سکتی تھی۔ مسلم دشمنی میں سمتھ ہندوؤں کے ساتھ کھڑا نظر آتا ہے، اسی لیے تحریکِ پاکستان کو فاشسٹ تحریک قرار دیا ہے۔ گب نے بھی مسلم لیگ کو جنگجو لکھا ہے۔ یہ مستشرقین یا تو ہندو عزائم کو سمجھ نہیں سکے اور یا اسلام دشمنی کے نتیجے میں ہندوؤں کو اپنا فطری حلیف خیال کر کے ان کی پاسداری کی اور سچ لکھنے سے گریز کیا۔

۳

برِّصغیر کے اشتراکیوں نے سمتھ سے زیادہ جارحانہ انداز اختیار کیا اور اقبال کو منہدم کرنے کی غرض سے ان پر مسلم فرقہ پرستی، رَجعت پسندی اور اسلامی فسطائیت کا الزام عائد کیا اور اسے بار بار دُہرایا۔ فسطائیت کے الزام کی ابتدا اختر حسین رائے پوری نے کی اور انتہا سردار جعفری کی ایک کتاب پر ہوئی۔ جس میں بقول جگن ناتھ آزاد اقبال پر فاشسٹ ہونے کا الزام لگایا گیا لیکن اس کتاب کے خلاف اتنا شدید ردِعمل ہوا کہ اس کی تمام جلدیں تلف کرنا پڑیں۔۲۹ رائے پوری کے اعتراضات کا مدلّل جواب ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا نے ''اقبال اور فاشزم'' کے عنوان سے ایک مضمون لکھ کر دیا۔ خواجہ زکریا لکھتے ہیں کہ پہلے پہل جب مسولینی کی تحریک اٹلی کی نشاۃِ ثانیہ کا باعث بن رہی تھی، اس وقت اقبال نے اس کی تعریف وتوصیف کی۔ بعد میں جب مسولینی نے پر پرزے نکالنے شروع کیے اور افریقہ اور یورپ کے ممالک پر بھی للچائی ہوئی نظریں ڈالیں، تو اقبال نے اس کی مخالفت کی۔ خواجہ زکریا نے اشتراکیت اور فسطائیت کے جھگڑے کو دو سوکنوں کا جھگڑا قرار دیا اور اقبال کے بارے میں وضاحت کی کہ ''ان کے نظامِ فکر میں روحانیت، اخلاق اور مذہب کے عناصر ہی یہ ظاہر کرنے کے لیے کافی ہیں کہ فاشزم یا کمیونزم سے انھیں کوئی ربط وتعلق نہیں۔''۳۰ اقبال پر مجنوں گورکھ پوری کے الزامِ فاشیت کا مفصل جائزہ ''اقبال دشمنی ایک مطالعہ'' میں پیش کیا

گیا ہے۔[۳۱] اس میں شاہین اور چیتے کے حوالے سے اعتراضات پر بھی نظر ڈالی گئی ہے۔

فراق گورکھ پوری کا یہ سوال کہ کیا اقبال غیر مسلموں میں بھی فلسفۂ خودی کی تبلیغ کرنا چاہیں گے؟ ایک غلط فہمی پر مبنی ہے۔ خودی حکمتِ فرعونی نہیں حکمتِ کلیمی ہے۔ فراق لکھتے ہیں کہ اگر ہندو، عیسائی اور یہودی وغیرہ فلسفۂ خودی کو اختیار کرلیں تو دنیا کا کیا بنے گا۔ فراق سے پہلے فاسٹر نے لکھا تھا کہ ''فوق البشر بننے کی خرابی یہ ہے کہ آپ کا پڑوسی بھی آپ کی جدوجہد پر نظر رکھتا ہے اور وہ بھی فوق البشر بننے کی کوشش کرتا ہے۔ جرمنی کو اس کا تجربہ ہو چکا ہے۔''[۳۲] خودیوں کے تصادم کا سوال اقبال کے بعض دوسرے معترضین نے بھی اُٹھایا ہے۔[۳۳] جمیل مظہری نے انھیں دُہرانا ضروری خیال کیا۔ انھوں نے غیر مسلموں کے میدانِ جہاد میں نکلنے کی بات کی ہے جو محلِ نظر ہے۔ جہاد اسلامی اصطلاح ہے اور اس کے اصول مقرر ہیں۔ ہندو دانشوروں کی پیروی کر کے ہندی قوم پرست مسلمان ہندی مسلمانوں میں نفاق کو فروغ دینے کا باعث بنتے رہے ہیں۔ وہ اسلام کی بنیاد پر اتنے بھی متحد نہیں ہیں جتنے دَلت ذات کی بنیاد پر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بھارت میں مسلمان دَلتوں سے بھی پیچھے ہیں۔

خیر اور شر کی آویزش تو ازل سے جاری ہے اور جاری رہے گی لیکن اگر خیر کی حمایت ترک کردی جائے تو بھی شر کی قوتیں آپس میں ٹکرائیں گی اور انسانیت تباہی اور ذلت سے دو چار ہوتی رہے گی۔ جنگِ عظیم دوم میں صرف شر کی قوتیں مدِ مقابل تھیں۔ آفاقیت کے تناظر میں مستشرقین، اشتراکی، ہندو اور ہندی قوم پرست مسلمان فکرِ اقبال کو اسلام تک محدود بتاتے ہیں لیکن جب فکرِ اقبال کے ماخذ کی بحث چھیڑتے ہیں تو اس فکر کے محور تصوّرِ خودی کو نیٹشے وغیرہ سے مستعار قرار دینے، اقبال کے مردِ خدا کو ہٹلر اور مسولینی کے روپ میں دیکھنے اور اقبال کو اسلامی فاشسٹ قرار دینے پر زورِ قلم صرف کرتے ہیں اور اس سلسلے میں تیمور، ابدالی اور نپولین کو بھی شامل کر لیتے ہیں۔ آل احمد سرور کے نام اپنے مکتوب مؤرخہ ۱۲ مارچ ۱۹۳۷ء میں اقبال نے وضاحت کی کہ تیموریت کی روح کو اپیل کرنے سے تیموریت کو زندہ کرنا مقصود نہیں بلکہ وسطِ ایشیا کے ترکوں کو بیدار کرنا مقصود ہے۔ مسولینی کے بارے میں لکھا کہ اس بندۂ خدا میں devil اور saint دونوں کے خصوصیات جمع ہیں۔[۳۴] دراصل مسولینی اگر شر کی قوت تھی تو

اس کے مشرقی اور مغربی حریف بھی خیر کی علامت نہیں تھے۔[۳۵] اقبال نے ''ندرتِ فکر و عمل'' کے حوالے سے اور اٹلی کی نشاۃ ثانیہ کے تناظر میں مسولینی کی تعریف کی ہے۔[۳۶] لیکن فاشزم کے حوالے سے زبردست مذمت کی ہے۔[۳۷]

خودی موسیٰؑ کی بھی ہے اور فرعون کی بھی۔ اقبال فرعونی خودی کے مخالف ہیں اور: خودی میں ڈوب کے ضربِ کلیم پیدا کر، کی تلقین کرتے ہیں۔ وہ مردِ مومن کے اوصاف موسیٰؑ اور ابراہیمؑ کے حوالے سے بیان کرتے ہیں اور تان مصطفائی نیز کبریائی پر ٹوٹتی ہے۔ نمرود اور فرعون شر کی علامت تھے۔ یہی حال مسولینی، ہٹلر اور ان کے حریفوں کا ہے لیکن بقولِ اقبال ''خودی خواہ مسولینی کی ہو خواہ ہٹلر کی قانونِ الٰہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے۔'' چنانچہ خودی کو قانون الٰہی کے تناظر ہی میں دیکھنا چاہیے۔ ''فکرِ اقبال محدود یا آفاقی؟'' کے تحت یہ وضاحت کی گئی ہے کہ اقبال کے تصوّرِ خودی میں انسان دوستی، احترامِ آدمیت اور عظمتِ آدم کی بنیادی حیثیت ہے۔ اقبال نوعِ انسان کے ہاتھوں انسان کے شکاری ہونے کی مخالفت اور دنیا بھر کے مفلس اور مظلوم انسانوں کی حمایت کرتے ہیں۔ وہ ''کافر و مومن ہمہ خلقِ خدا است'' کے قائل ہیں اور ان کا مردِ خدا ''از خدا گیرد طریق'' پر کار بند ہے۔ اقبال کا تصوّرِ خودی تصوّرِ توحید پر مبنی ہے اور صرف تصوّرِ توحید ہی انسانیت کو محکومی اور خوف سے نجات دلا سکتا ہے۔ اقبال اپنی فکر کو عملی جامہ پہنانے کے لیے امتِ مسلمہ سے تبدیلی کا آغاز کرتے ہیں، اس لیے کہ وہ توحید کی حامل ہے۔ اس پیغام کو صحیح طرح سمجھ کر وہ دنیا کو بھی سمجھا سکتی ہے، چنانچہ اقبال کے پیشِ نظر سارا عالمِ انسانیت ہے اور وہ مشرق و غرب دونوں کی شب کو سحر کرنے کے آرزومند ہیں۔ اقبال کا تصوّرِ خودی بہترین انسانی اقدار کا حامل ہے۔ اقبال کی تعلیمات میں اثباتِ ذات، یقین محکم، عمل پیہم، آزادی، مساوات، اخوّت، صداقت، عدالت اور محبت و احترام انسانیت شامل ہیں۔ ان کے نزدیک خدا کی ارضی بادشاہت میں سارے انسان داخل ہو سکتے ہیں نیز عملاً اسلام ہی انسانی برادری کی وحدت قائم کر سکتا ہے کہ وہ نسلی، لسانی اور علاقائی امتیازات سے ماورا ہے۔ ہندومت اندرونی طور پر منقسم اور اونچ نیچ کا شکار ہے اور مغرب کے ملحدانہ نظاموں سے اقبال مایوس

ہیں۔ چنگیزی افرنگ دو ہولناک جنگوں کا باعث بنی ہے۔ کوئی ملحدانہ نظام کسی وقت کسی ہٹلر کو جنم دے سکتا ہے اور فرعونی خودیوں کے تصادم سے کسی وقت دنیا کا امن تہ و بالا ہو سکتا ہے۔ اقبال اسی تناظر میں نائبِ حق سے کہتے ہیں:

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا ‌ ‌ ‌ ‌ اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا
شورشِ اقوام را خاموش کن ‌ ‌ ‌ ‌ نغمۂ خود را بہشتِ گوش کن
خیز و قانونِ اخوّت ساز دہ ‌ ‌ ‌ ‌ جامِ صہبائے محبت باز دہ
باز در عالم بیار ایّامِ صلح ‌ ‌ ‌ ‌ جنگجویاں را بدِہ پیغامِ صلح [۳۸]

ملوکیت کے قیام کے لیے اقبال جنگ کے خلاف ہیں خواہ وہ اسلام کی آڑ میں لڑی گئی ہو۔ یہ خیال بھی غلط ہے کہ اقبال اقتدار پرست ہیں۔ پرستش کسی کی بھی ہو شرک ہے سوائے خدا پرستی کے۔ اقبال اللہ کی حکمرانی کے قائل ہیں تا کہ دنیا میں عدلِ اجتماعی بروئے کار لایا جا سکے۔

مولانا وحید الدین خاں نے مسلمانوں کو اقتدار پرستی کی جگہ زر پرستی کا درس دیا ہے جبکہ مسلمانوں کو اور ساری دنیا کو توحید کا درس دینے کی ضرورت ہے۔ مسلمان کا نصب العین اللہ کا قرب نہ ہو تو وہ اقتدار کے ذریعے انڈونیشیا کے چینیوں اور بھارت کے پارسیوں سے زیادہ دولت اکٹھی کر سکتا ہے۔ جیسا کہ نوّے کی دہائی اور اس کے بعد پاکستانی حکمرانوں نے کی ہے۔ اگر مسلمان کا نصب العین اللہ کے سوا کچھ اور ہو تو وہ کوڑے کا ڈھیر ہے۔ مولانا موصوف اگر یہ مشورہ دیتے کہ تاجر لوٹ مچا رہے ہیں اور صنعت کار عوام کا استحصال کر رہے ہیں نیز آلودگی پھیلا رہے ہیں، اس لیے مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ تجارت اور صنعت کے میدان میں اُتریں تا کہ وہ عوام کا استحصال نہ ہونے دیں اور آلودگی پر قابو پانے کی مثال قائم کریں تو یہ مشورہ صائب ہوتا۔ مولانا وحید الدین خاں نے کشمیر، بوسنیا اور افغانستان میں جذبۂ جنگ و جہاد کو اقبال کا اثر بتایا ہے اور اسے بھی اقبال کی غلط راہ نمائی قرار دیا ہے۔[۳۹] مولانا موصوف کا منشا یہ ہے کہ افغان روس کی غلامی قبول کر لیتے، بوسنیا پر سربیا کی حکومت رہتی اور کشمیریوں کو بھارتی تسلط قبول کر لینا چاہیے۔

علی عباس جلالپوری نے اقبال کی قوت پسندی کو نیٹشے اور برگساں سے ماخوذ بتایا ہے۔ اللہ کی ایک جلالی صفت قوی ہونا ہے۔ چنانچہ اللہ کو چھوڑ کر نیٹشے اور برگساں سے اس صفت کا اخذ ہونا محلِ نظر ہے۔ جلالپوری نے اقبال سے ''جارحانہ قوّت پسندی'' منسوب کی ہے۔ یہ بات بھی غلط ہے، اس لیے کہ اللہ جارحیت کو پسند نہیں کرتا اور اس نے پیغمبرِ اعظم و آخرؐ کو رحمت اللعالمین کے مقام پر فائز کیا ہے۔ اسوۂ رسولؐ اسلام کی ساخت میں شامل ہے اور اقبال کے نزدیک نائبِ حق بننے کا انحصار اسی اسوہ کی پیروی پر ہے لہٰذا اقبال کو جارحیت پسند کہنا غلط ہے۔ اقبال نہ اقتدار پرست ہیں، نہ جارحیت پسند اور نہ فاشسٹ، البتہ جارحیت، استعمار اور استبداد کے مخالف ہیں اور مسلمانوں سمیت دنیا بھر کے محکوموں اور مظلوموں کو آزادی، امن اور عزت سے ہم کنار کرنا چاہتے ہیں۔ قوّت کے بغیر اِن اعلیٰ و ارفع مقاصد کا حصول ناممکن ہے۔ سیّد احتشام حسین کے الفاظ میں ''انھیں قوّت اس لیے پسند نہ تھی کہ وہ فاشسٹ تھے بلکہ اس لیے کہ وہ مسلم اقوام میں اتنی طاقت دیکھنا چاہتے تھے کہ انھیں آزادی کے ساتھ اسلام کے بتائے ہوئے اصولوں کے مطابق اپنی زندگی اور اپنے تمدّن کی تشکیل کرنے پر قدرت حاصل ہو۔''[۴۰]

جارحیت کی روک تھام اور اعلیٰ و ارفع مقاصد کے لیے اللہ تعالیٰ نے جہاد بالسیف کی اجازت بھی دی ہے اور حکم بھی دیا ہے۔ یہ اقبال کا عقیدہ بھی ہے اور تصوّر بھی۔ جنگ کے کلی خاتمے کی صورت صرف یہی ہے کہ دنیا سے شر کا خاتمہ ہو جائے۔ شر کی طرف سے جارحیت کی صورت میں مدافعانہ جنگ سے گریز خود کو شر کی تحویل میں دینا ہے۔ اقبال کے نزدیک جرمِ ضعیفی مرگِ مفاجات کے مترادف ہے اور عصا نہ ہو تو کلیمی کارِ بے بنیاد ہے۔ اقبال انسانیت کے سچے خیر خواہ ہیں اور ابلیس کے اہل کاروں کی جگہ مردانِ خدا کے طالب ہیں جو قوت اس لیے حاصل کریں تا کہ سامراج اور استعمار کو جارحیت سے روکا جا سکے اور دنیا کو امن کا گہوارہ بنایا جا سکے۔

حوالے،حواشی،تعلیقات

۱۔ در بیان ایں کہ مقصدِ حیات مسلم اِعلائے کلمتہ اللہ است و جہاد اگر محرّکِ او جوع الارض باشد در مذہب اسلام حرام است۔ اسرارِ خودی

۲۔ اصل انگریزی متن کے لیے دیکھیے The Sword and the Sceptre۔ مرتّبہ رفعت حسن، صفات ۲۸۹۔۲۹۰ ڈکنسن نے یہ واضح نہیں کیا کہ اگر مغلوب و مظلوم اٹھیں گے نہیں تو سامراج و استعمار کا خاتمہ کیسے ہوگا؟

۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ''مستشرقین'' مشمولہ معترضین

۴تا۶۔ Modern Islam in India......لندن ایڈیشن، صفحات (بالترتیب) ۱۱۰،۱۳۳،۱۲۳

۷۔ Islam in Modern History......صفحہ ۹۵

۸۔ مطالعۂ اقبال میں پیغامِ اقبال، تناظر ۲، صفحہ ۶۷

۹۔ ''ادب اور زندگی''......مشمولہ ''افکار''، خاص نمبر: نذر اختر حسین رائے پوری......صفحات ۳۲۹ تا ۳۳۱

۱۰۔ ''فلسفۂ شاہین''......مشمولہ ''نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں''......صفحات ۲۳۶، ۲۳۷

۱۱۔ ترقی پسند ادب، صفحہ ۱۱۹

۱۲۔ اقبال کا علمِ کلام، صفحہ ۱۵۵

۱۳۔ مدیر ''نقوش'' کے نام مکتوب مورخہ ۲۳ فروری ۱۹۵۳ء بحوالہ ''تو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے''......محمد بدیع الزمان، صفحہ ۲۴

۱۴۔ ''افکار''......کراچی، نومبر ۱۹۷۸ء، صفحہ ۲۰

۱۵۔ Thus Spoke Firaq......صفحہ ۳۷

۱۶۔۱۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ''مطالعۂ اقبال میں پیغامِ اقبال''......مشمولہ تناظر ۲، صفحات ۶۲ تا ۷۰

۱۸۔۱۹۔ Iqbal in Final countdown......صفحات ۱۵، ۲۵

۲۰۔ دیکھیے ''زمانہ کو پہچانیے'' نیز ''اقبال کی شاعری سے امت ٹس سے مس ہوئی یا نہیں؟ اقبال کا راستہ منزل کی جانب ہی نہ تھا'' مشمولہ ''اقبال ریویو''......حیدرآباد، نومبر ۱۹۹۵ء

۲۱۔ ''دو اقبال''......مشمولہ ''مطالعۂ اقبال''......مجموعۂ مقالاتِ اقبال سیمینار لکھنؤ، صفحہ ۱۲۷

۲۲۔ نیابتِ الٰہی - اسرار و رموز، شعر کا مفہوم یہ ہے کہ ''دنیا میں ایک بار پھر امن و امان قائم کراور جنگجوؤں کو پھر صلح کا پیغام دے۔''

۲۳۔۲۴۔ The Sword and the Sceptre .... صفحات ۲۸۹۔۲۹۰ نیز دیکھیے، مکتوب بنام ڈاکٹر نکلسن مؤرخہ ۲۴ جنوری ۱۹۲۱ء، مشمولۂ اقبال نامہ، کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد دوم، صفحات ۲۲۹ تا ۲۳۵، اقبال کا یہ مکتوب Discourses of Iqbal میں شامل ہے۔ (صفحات ۱۸۹ تا ۱۹۶)

۲۵۔۲۶۔ دیکھیے، نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں، صفحات ۳۴۱ تا ۳۴۶۔ نیز دیکھیے، مکتوب بنام ظفر احمد صدیقی مؤرخہ ۱۲ دسمبر ۱۹۳۶ء، مشمولہ اقبال نامہ

۲۷۔ مسائلِ اقبال، صفحہ ۱۴۵، اس ضمن میں ڈاکٹر عبداللہ مزید لکھتے ہیں:

> ''نکلسن اور فاسٹر یا ڈکنسن جو بھی ہوں انھیں اقبال کی تعلیم کی صورت میں مشرق سے ایک ایسی گونج سنائی دی جو فطرتِ انسانی کے عمیق اور پختہ ادراک پر مبنی تھی۔ جس کا اثر یقینی طور پر بجز اس کے اور کچھ نہیں ہو سکتا کہ مشرق زندگی کے اس احساس سے بہرہ ور ہوگا، جس سے شعور میں انقلاب پیدا ہونا یقینی ہے اور جس کے اثرات دوررس اور جس کے نتائج ہمہ گیر ہوں گے۔ اسی وجہ سے اقبال کے مغربی نقادوں کے نزدیک پیامِ اقبال کا مفہوم جارحانہ طور پر سیاسی ہے۔''

۲۸۔ Islam in Modern History ...... صفحہ ۹۵

۲۹۔ ہندوستان میں اقبالیات، آزادی کے بعد اور دوسرے توسیعی لیکچر، صفحہ ۱۵

۳۰۔ دیکھیے، ''اقبال اور فاشزم'' مشمولہ ''اقبال شناسی اور محور'' ...... صفحات ۷۷ تا ۸۶

۳۱۔ اقبال دشمنی ایک مطالعہ، صفحات ۲۷۸ تا ۲۸۸

۳۲۔ The sword and the Sceptre ...... صفحہ ۲۸۳

۳۳۔ مثلاً احتشام حسین لکھتے ہیں کہ ''دنیا فوق البشروں کے سماج میں تبدیل ہو جائے گی یا ایک ہی آمر فوق البشر کے زیرِ نگین ہوگی؟ خودیوں کے تصادم کو روکنے کے کیا ذرائع ہوں گے اور نیابتِ الٰہیہ کی منزل عام بنی آدمؑ کی منزل ہوگی یا صرف چند کی؟'' (تنقید اور عملی تنقید صفحہ ۱۶۰) ڈاکٹر کنور کرشن بالی رقم طراز ہیں کہ ''ذاتی مذہبی اور قومی ایغو کا شدید احساس اور جنوں کی حد تک پروردہ جذبہ جب دوسروں کے مقابل ہوتا ہے تو ان سے دوستی اور اشتراک کرنے کے بجائے تضاد اور ٹکراؤ کی صورتیں پیدا کر کے زندگی کی تحریک کا باعث بن جاتا ہے۔ مذہبی اور قومی ایغو، خودی کے باہمی ٹکراؤ اور فساد کی غلط مثالوں سے انسانی تاریخ بھری پڑی ہے جس کی مثالیں جدید دنیا میں بھی کم نہیں ہیں۔ اس صورتِ حال میں اقبال نے ذاتی مذہبی اور

قومی ایغو، خودی کی پرورش، بحالی اور اظہار پر زور دے کر دنیا کے لوگوں کو گمراہ کیا ہے۔"
(''عصری ادب''، جولائی ۱۹۹۰ء صفحہ ۸۴)

احتشام حسین کے پہلے اور آخری سوال کا جواب یہ ہے کہ اقبال دنیا میں اسی خدائی بادشاہت کی بات کرتے ہیں جہاں ہر فرد تربیت یافتہ ہوگا اور ان کم و بیش بے مثل انسانوں کی جمہوریہ میں صدر وہ ہوگا جو سب سے زیادہ منفرد و یکتا ہوگا۔ (Discourses of Iqbal، صفحہ ۱۸۸)

ڈاکٹر بالی جیسے دانشوروں کو چاہیے کہ اپنی سرکار کو سمجھائیں کہ کشمیری مسلمانوں پر مظالم بند کرے اور ان کے حقِ خود اختیاری کو تسلیم کرے نیز برصغیر کو جوہری جنگ سے بچائے......

اقبال کے خلاف باتیں بنانے کے بجائے بھارتی دانشوروں کو یہ سوچنا چاہیے کہ مقبوضہ کشمیر میں چھ سات لاکھ ہندوستانی فوج کیا اور کیوں کر رہی ہے اور سنگھ پریوار کے عزائم و مشاغل کیا ہیں؟

۳۴۔ کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد چہارم، صفحات ۴۳۶۔۴۳۷

۳۵۔ دیکھیے، اقبال کی نظم مسولینی (اپنے مغربی اور مشرقی حریفوں سے) ضربِ کلیم، صفحہ ۱۵۱

۳۶۔ دیکھیے بالِ جبریل کی نظم ''مسولینی''، کلیاتِ اقبال اُردو، صفحات ۴۴۲۔۴۴۳

۳۷۔ دیکھیے، ضربِ کلیم کی نظم ''ابی سینیا''، جس میں مسولینی کو یورپ کا کرگس کہا ہے۔

۳۸۔ نیابتِ الٰہی - اسرار و رموز

۳۹۔ اقبال ریویو، حیدرآباد، نومبر ۱۹۹۵ء، صفحات ۵۴۔۵۵

۴۰۔ روایت اور بغاوت، صفحہ ۱۰۸

☆......☆......☆

پانچواں باب

کیا اقبال قدامت پرست اور رَجعت پسند ہیں؟

کانٹ ویل سمتھ کی کتاب (Modern Islam in India) کا چوتھا باب ''رَجعت پسند اقبال'' (Iqbal the Reactionary) کے عنوان سے قلمبند کیا گیا ہے۔ سمتھ نے لکھا ہے کہ اصول پیش کرتے وقت اقبال بہت دلیر، انتہائی جدید اور اعلیٰ و افضل ہوتے ہیں لیکن خاص معاملات میں ڈگمگا جاتے ہیں۔ اپنے ارتقائی فلسفے کے باوجود اسلام کی خاتمیت پر یقین رکھتے ہیں اور قادیانیوں کی مذمت کرتے ہیں۔ کھانے پینے کی رسوم اور عورت کے ضمن میں جدید طریقوں سے ہچکچاتے ہیں اور قدامت پسندی (conservatism) کا شکار ہو جاتے ہیں۔ اجتہاد پر زور دیتے ہیں لیکن زمانۂ انحطاط میں اجتہاد پر تقلید کو ترجیح دیتے ہیں۔ ان تجدد پسندوں (Modernists) کی مذمت کرتے ہیں جو اسلامی شریعت پر کاربند نہیں ہیں اور ان کا رخ مسلمہ مذہبی شعائر (Orthopraxy) کی طرف موڑ دیتے ہیں۔ استحکامِ خودی کا پہلا مرحلہ ''اطاعت'' بتاتے ہیں جس کا مطلب ہے اسلام کے روایتی ضابطوں کی پابندی؛ چنانچہ کہا ہے: شکوہ سنجِ سختیِ آئیں مشو/ از حدودِ مصطفیٰ بیروں مرو۔[1] دوسرا مرحلہ 'ضبطِ نفس'' کا ہے جسے حاصل کرنے کے لیے اقبال اسلام کے روایتی پانچ ارکان کی تلقین کرتے ہیں۔ مزید یہ کہ اقبال اسلاف کی پیروی کو ملّی استحکام کا باعث قرار دیتے ہیں: راہِ آبا رو کہ ایں جمعیت است/ معنیِ تقلید ضبطِ ملت است۔[2] اس وجہ سے ماضی کو یاد کرتے ہوئے تھکتے نہیں:

ہاں یہ سچ ہے، چشم بر عہدِ کہن رہتا ہوں میں
اہلِ محفل سے پُرانی داستاں کہتا ہوں میں[3]

سمتھ نے یہ بھی لکھا ہے کہ اقبال کو اجتہاد کا تذکرہ اچھا لگتا ہے، اجتہاد پر عمل نہیں۔ اس طرح اقبال لبرل قدامت پسندوں کے اس خوف میں شریک ہو جاتے ہیں کہ

اسلام ایک آئین، ایک مثالی نمونے کی حیثیت سے ناپید نہ ہو جائے۔[۴] گزشتہ اوراق میں یہ ذکر آ چکا ہے کہ سمتھ کے نزدیک اقبال ایک ایسے لبرل ہیں جو لبرل ازم پر حملہ آور ہوتے ہیں۔[۵] اقبال پر مستشرقین کا خاص اعتراض عورت کے ضمن میں ہے۔ ایچ اے آر گب نے کانٹ ویل سمتھ کا ایک اقتباس نقل کر کے اقبال کی جدیدیت سے انکار کیا ہے۔ منقولہ اقتباس کا ترجمہ حسب ذیل ہے:

> ''اقبال کبھی سمجھے نہیں اور ہمیشہ ان کی مخالفت کی جو باور کرتے ہیں کہ اس نئی دلیر دنیا میں عورت بھی حصہ لینے کی مجاز ہے...... اقبال عورت کو پاک اور محکوم رکھنا چاہتے ہیں اور اس کے لیے سرگرمی، آزادی اور نیابتِ الٰہی کی حمایت نہیں کرتے...... ان کے خیال میں عورت کو ایسا ہی رہنا چاہیے جیسا وہ اسلام میں ہمیشہ رہی ہے۔ مقید، مرد کے آگے چپ چاپ اور رضامند، خود کچھ نہ حاصل کر سکنے والی اور مقاصد کا ذریعہ بننے والی۔ اقبال نے اپنی بیویوں کو پردے میں رکھا اور دنیا کو مثالی عورت کا یہ تصوّر دیا:
>
> مرزعِ تسلیم را حاصل بتولؑ   مادراں را اسوۂ کامل بتول
> نوری و ہم آتشی فرمانبرش   گم رضائے در رضائے شوہرش
> آں ادب پروردۂ صبر و رضا   آسیا گردان و لب قرآں سرا[۶]
>
> تاہم آخرکار اقبال نے تسلیم کر لیا ہوگا کہ عورت کے بارے میں ان کا مؤقف غلط ہے۔ ایک مختصر نظم ''عورت'' میں اس طرف اشارہ ہے:
>
> میں بھی مظلومیٔ نسواں سے ہوں غمناک بہت
> نہیں ممکن مگر اس عقدۂ مشکل کی کشود!''[۷]

یہ اقتباس پیش کر کے گب نے لکھا ہے کہ اقبال کا یہ اعترافِ ناکامی ان کی جملہ جدیدیت کا نچوڑ ہے۔ اس سے کچھ پہلے الزام عائد کیا ہے کہ اقبال نے قرآن کی رو سے مرد و زن کی مساوات کا دعویٰ کرتے ہوئے الرِّجَالُ قَوّٰامُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ سے چشم پوشی کی ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ مرد عورت پر فوقیت رکھتا ہے۔ گیوم نے لکھا ہے کہ ''جدید ضرورتوں

کے تحت تاویلِ قرآن کا موقع آتا ہے تو اقبال اپنی فکر کے اردگرد باڑ لگا دیتے ہیں۔"[8]

برّصغیر کے اشتراکی خواہ وہ ہندو ہوں یا مسلمان اقبال پر ماضی پرستی اور رَجعت پسندی کے اعتراض کو دہراتے رہے ہیں۔ یہ سلسلہ حکمتِ عملی کی تبدیلی تک زور شور سے جاری رہا۔ سبطِ حسن نے لکھا کہ "اقبال ماضی کا پجاری ہے...... وہ بجھی ہوئی شمعوں کا پروانہ ہے۔ اجڑی ہوئی محفلوں کو سجانا چاہتا ہے۔"[9] احمد علی نے اقبال کی شاعری کو رَجعت پسندانہ کہا۔[10] مجنوں کو یہ الجھن پیش آئی کہ اقبال کو ترقی پسند کہا جائے یا قدامت پرست۔[11] سردار جعفری نے رائے ظاہر کی کہ "جب انقلاب کے بعد نئے نظام کا سوال آتا ہے تو اقبال قدامت پرستی کا شکار ہو جاتے ہیں۔"[12] جعفری کے بقول "یہ درویشی اور قلندری، شاہین اور انفرادیت پرستی، تجدید مذہب اور احیائیت اور تصوّف ہمارے کام کی چیزیں نہیں ہیں کیونکہ ان سے آج عوام کو کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔"[13] احتشام حسین نے لکھا کہ "اقبال تصوّریت کے چکر میں پھنس کر کسی کسی موقع پر آزادیٔ افکار سے گھبرا جاتے ہیں اور اسے شیطان کی ایجاد کہہ دیتے ہیں۔"[14] جوش ملیح آبادی نے "آزادیٔ افکار" کی بجائے "افکار کو جانتے ہیں کارِ ابلیس" کا الزام عائد کر دیا۔[15] زہیر صدیقی نے لکھا ہے:

> "ایک طرف تو وہ ہر مسئلے کو ایک نہایت ترقی پسند اور سائنٹفک نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے جس کا مقصد ہے ہر اس قوت سے انسان کو آزاد کرایا جائے جو اسے توہم اور تشدّد کی دلدل میں پھنسائے رکھنا چاہتی ہے۔ دوسری طرف وہ اپنا موروثی نظریۂ فکر بھی پوری طرح چھوڑنے کو تیار نہیں جس کی جڑیں بعید اور دھندلے ماضی میں ہیں۔"[16]

ہندو اشتراکیوں کے اعتراضات کو سمجھنے کے لیے راجندر ناتھ شیدا اور کنور کرشن بالی کے حوالے کافی ہیں۔ شیدا نے سوال اُٹھایا ہے کہ "آخر یہ مجاز کی طرف مراجعت کرنے والا ارتقا کس قسم کا ہے؟" اور جواب یہ دیا ہے کہ "حیاتِ جاوید کے جامہ کو بے وجہ چاک کر کے اس پر ماضی کے بوسیدہ پیوند لگانا بھی دراصل اسی مذہب پسندی کی اُلجھن کا نتیجہ ہے۔"[17] شیدا نے لکھا کہ "اقبال کے ساتھ دقت یہ ہے کہ وہ فروعی باتوں میں تو تبدیلی کے لیے تیار،

بلکہ مصر ہیں لیکن اصولی باتوں میں کسی تبدیلی کے لیے تیار نہیں ہوتے۔ بڑی سے بڑی بات وہ یہ کر سکتے ہیں کہ قدیم کو جدید سے ہم آہنگ کرنے کے لیے پُرانی شراب کو نئی بوتلوں میں بھر کر ان پر جدت اور ترقی کے لیبل چسپاں کر دیں۔"[۱۸] ڈاکٹر بالی رقم طراز ہیں:

"سیاسی لحاظ سے وہ ایک پُرانے انداز کے نظامِ حکومت کے حامی ہو گئے تھے۔ ان کی پسند کا وہ نظام دینی نظامِ حکومت تھا اور خصوصاً وہ بھی دینِ اسلام کی اساس پر مبنی نظامِ حکومت جسے اسلامی اصطلاح میں نظامِ خلافت کہا جاتا ہے...... اقبال نے دنیا اور اہلِ اسلام کے لیے اس طرح کے فرسودہ مذہبی نوعیت کے نظامِ حکومت کی تائید کر کے کوئی نیک کام نہیں کیا......

ہم مذہب لوگوں سے خاص اور زیادہ ہمدردی رَجعت پسندی کی حامل ہوتی ہے۔ اقبال بھی اس رَجعت پسندی کا خوب خوب شکار ہوئے۔"[۱۹]

کنور کرشن بالی نے، متعدد دوسرے معترضین کی طرح، عورت کے حوالے سے بھی، اقبال کو رَجعت پسند قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر راج بہادر گوڑ جیسے متوازن رویے کے ہندو دانش ور نے بھی "علاّمہ اقبال، انکا ورثہ اور ان کی کوتاہیاں" میں عورت کے حوالے سے اقبال پر قدامت پسندی کی مہر ثبت کی ہے۔ حد یہ ہے کہ میاں محمد شریف جیسے بظاہر بالغ نظر مسلمان صاحبِ علم نے "ڈاکٹر سنہا کی کتاب پر تنقید" کے ضمن میں لکھا ہے "یہ صحیح ہے کہ عورت کے بارے میں اقبال کا اندازِ فکر کسی حد تک قدامت پسندانہ ہے اور یہ غالباً ان کی فکر کا انتہائی کمزور پہلو ہے۔ انھوں نے یقیناً اس مسئلے پر کما حقہ، غور نہیں کیا۔ عورتوں کے بارے میں اقبال کو بس یہی تردد رہا کہ انھیں مغربی طرزِ زندگی کی برائیوں سے بچایا جائے جو آہستہ آہستہ ان کی زندگی میں نفوذ کر رہی تھیں۔"[۲۰]

۲

اقبال اسلام کی خاتمیّت پر یقین رکھتے ہیں۔ اِن تجدد پسندوں کی مذمت کرتے ہیں جو اسلامی شریعت پر کار بند نہیں ہیں۔ "از حدودِ مصطفٰے بیروں مرو"......اور اسلام کے بنیادی پانچ ارکان کی تلقین کرتے ہیں۔ اسلام کو ایک آئین اور مثالی نمونے کی حیثیت سے

قائم رکھنا چاہتے ہیں۔ ان کے نزدیک مثالی عورت کا تصوّر اسوۂ بتولؓ ہے۔ جدید ضرورتوں کے تحت قرآن سے انحراف نہیں کرتے اور نظامِ خلافت کے حامی ہیں۔ یہ ہے وہ چارج شیٹ جو اقبال کو قدامت پرست اور رَجعت پسند ثابت کرنے کے لیے اقبال کے خلاف عائد کی گئی۔ اس سے وہ معترضین اقبال عبرت حاصل کر سکتے ہیں جو فکرِ اقبال کو مستعار قرار دینے پر مصر ہیں اور وہ مسلمان قدامت پرست بھی جو فکرِ اقبال کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھتے ہیں اور اقبال پر غیر اسلامی رجحانات کا الزام عائد کرتے ہیں۔ (قدامت پرستوں کے اعتراضات کتابِ پنجم میں زیرِ بحث آئے ہیں۔)

رَجعت پسند، ترقی پسند کی ضد ہے۔ یہ دونوں اصطلاحیں اشترا کیوں کی ہیں۔ ''ترقی پسند'' (Progressive) وہ ہوتا ہے جو اشترا کی خطوط پر ترقی کا حامی ہو۔ جو اس کے برعکس ہو وہ ''رَجعت پسند'' (reactionary) ہے۔[21] اشترا کیوں کی یہ اصطلاحیں اقبال کے ضمن میں بے کار ہیں۔ یہی حال ''قدامت پسند'' (conservative) اور ''تجدید پسند'' یا ''جدید'' (modern) کا ہے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال سمیت بعض اقبال شناس اقبال کو ''لبرل'' ثابت کرتے ہیں۔[22] جبکہ سمتھ کے اس مؤقف کو بھی غلط کہنا صحیح نہیں کہ اقبال لبرل ازم پر حملہ آور ہوتے ہیں۔ دراصل یہ اصطلاح متعین مفہوم کی حامل نہیں ہے۔ لبرل ازم کا جو مفہوم سمتھ کے ذہن میں ہے (انیسویں صدی کے اواخر سے جنگِ عظیم اوّل تک انگلستان کے بورژوا متوسط طبقے کی اقدار اور اس طبقے کے مقاصد[23]) اس کی رو سے اقبال کو کلی طور پر ''لبرل'' کہنا درست نہیں۔ ''لبرل'' سے مراد ''حرّیت پسندی'' لیں تو اسلام اور اقبال دونوں لبرل ہیں۔ ''آزاد خیالی'' مراد لیں تو اقبال اس کے حامی بھی ہیں اور مخالف بھی۔ اقبال نے مسلمان لبرل دانشوروں کی حمایت کی ہے لیکن انھیں خبردار بھی کیا ہے۔[24] اقبال کو ''راسخ العقیدہ'' (orthodox) کہا جا سکتا ہے لیکن وہ ''ادعائی'' (dogmatic) نہیں تھے اور اسلام کو ڈاگما نہیں مانتے تھے۔ اقبال کے لیے ''لبرل'' اور ''بنیاد پرست'' (fundamentalist) دونوں اصطلاحیں استعمال ہوئی ہیں، کہیں موافقانہ کہیں مخالفانہ۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ''قدامت پسند''...... ''رَجعت پسند''...... ''ماڈرن''...... ''لبرل''...... ''بنیاد پرست'' وغیرہ کوئی ایک اصطلاح

تنہا اقبال کا احاطہ نہیں کرتی۔ یہ سب مغربی اصطلاحیں ہیں اور مخصوص معنوں نیز مقاصد کے لیے وضع کی گئی ہیں۔ ''پین اسلام ازم'' کی اصطلاح سے اس کی وضاحت ہوسکتی ہے۔ اس اصطلاح کا مفہوم اہلِ مغرب کے نزدیک مذموم اور تشویش ناک ہے۔ اقبال اسلامی اتحاد کے علم بردار ہیں لیکن ان مخصوص معنوں میں نہیں۔ اسی طرح ''بنیاد پرست'' کی اصطلاح ہے۔ اسلام کے حوالے سے مغرب میں یہ اصطلاح بھی مذموم اور پرتشویش ہے۔ ان معنوں میں اقبال ''بنیاد پرست'' نہیں ہیں۔ مغرب والے ''سیاسی اسلام'' کے مخالف ہیں اور اسے بنیاد پرستی قرار دیتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک اسلام لازماً ایک سیاسی نظام رکھتا ہے اور وہ اسلامی اتحاد کی طرح اس کے علم بردار ہیں، تاہم تھیا کریسی کے حق میں نہیں تھے۔ اقبال جن معنوں میں جدید ہیں ان معنوں میں اسلام کو بھی جدید تصوّر کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اسلام ماضی، حال اور مستقبل پر حاوی ہے۔ اقبال اسلام کے جدید ترجمان و مفسر ہیں۔[۲۵] سمتھ نے شجاعت، عظمت، قناعت اور صدقہ کو قدیم جبکہ مواقع شناسی، متحرک پہل اور اپنے لوگوں سے جذباتِ محبت کی استواری کو جدید اسلام بتایا ہے اور اسلام کی اس نئی تشکیل کے ضمن میں اقبال کو خراجِ تحسین پیش کیا ہے۔[۲۶] جبکہ شجاعت، عظمت، قناعت، صدقہ، متحرک پہل اور اسلامی اخوّت سبھی خصوصیات اصلی اسلام کی تعلیمات ہیں۔ اقبال ان سب کے علم بردار ہیں۔ مسلمان عہدِ صحابہؓ ہی میں شرق وغرب میں پھیل گئے تھے۔ اسلامی معاشرہ تب جامد نہیں تھا۔ جمود اور ٹھہراؤ جاگیرداری، پاپائیت اور رہبانی تصوّف کا نتیجہ ہے۔ اقبال نے ان تینوں کی پرزور مخالفت کی ہے۔ مواقع سے سمتھ کی مراد کمائی کے مواقع ہیں۔ جدید مغرب کی نظر حصولِ زر اور عیشِ دوام پر ہے۔ اسلام نیز اقبال رزقِ حلال کی تگ و دو کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں اور متحرک وقوت آفریں (dynamic) مسلم معاشرہ دولتِ دنیا سے پوری طرح بہرہ ور تھا۔ تاہم اس کی نظر ترقی سے زیادہ کامیابی پر تھی۔ مسلمان معاشرے ترقی یا جدید کاری اور مواقع کی تلاش کو نظر انداز نہیں کرسکتے۔ عالمی تناظر میں ان کی اہمیت بڑھ گئی ہے تاہم اقبال کے نزدیک مسلمانوں کی حقیقی کامیابی کا راز اپنے نصب العین سے محبت پر ہے۔ یہی محبت جہد وعمل کا محرک بنتی ہے جس سے دولتِ دنیا بھی

حاصل ہوتی ہے تاہم دولت کی حیثیت ثانوی ہے:

مردِ درویش کا سرمایہ ہے آزادی و مرگ
ہے کسی اور کی خاطر یہ نصابِ زر و سیم![۲۷]

سمتھ کی نظر پورے کلامِ اقبال پر نہیں ہے۔اس نے یہ شعر: ہاں یہ سچ ہے چشم بر عہدِ کہن رہتا ہوں میں/ اہلِ محفل سے پُرانی داستاں کہتا ہوں میں۔ بانگِ درا سے نہیں بلکہ عبداللہ انور بیگ کی کتاب سے نقل کیا ہے۔[۲۸] بانگ درا میں اس سے متصل دو اشعار اور بھی ہیں جنھیں پیشِ نظر رکھے بغیر اقبال کے بارے میں متوازن رائے قائم نہیں کی جا سکتی۔ وہ اشعار حسبِ ذیل ہیں:

یادِ عہدِ رفتہ میری خاک کو اکسیر ہے
میرا ماضی میرے استقبال کی تفسیر ہے
سامنے رکھتا ہوں اِس دورِ نشاط افزا کو میں
دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں

اقبال ماضی کے آئینے میں مستقبل کو دیکھتے ہیں اور ان کی نظر ماضی، حال اور مستقبل تینوں پر ہے۔اقبال کا یہ شعر خاصا معروف ومشہور ہے:

زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک
دلیلِ کم نظری قصّۂ جدید و قدیم[۲۹]

مستشرقین سمیت اقبال کو قدامت پرست یا ماضی پرست کہنے والے اسی کم نظری کا شکار ہوئے ہیں۔

۳

اقبال تغیّر وثبات اور جدید وقدیم کے ضمن میں متوازن نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔جدید کی آڑ میں اقبال کو مغربیّت کے معیار پر پرکھنا درست روّیہ نہیں ہے۔مغربی تہذیب کے جو عناصر اسلامی تہذیب کی دین ہیں اقبال ان کے حامی ہیں۔ان میں حرکت وتغیّر کا عنصر شامل ہے لیکن مادّہ پرستی کے نتیجے میں جو نظریات اور نظامات مغرب میں یکے بعد دیگرے منظرِ عام

پر آتے رہے، اقبال انھیں منہدم کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک حرکت و تغیّر (اجتہاد) کے اصول کو نظر انداز کر کے مسلمان گزشتہ پانچ چھے صدیوں سے جمود کا شکار ہیں اور مغرب نے ثبات و دوام (وحی) کے اصول کو ترک کرتے ہوئے نت نئے نظریات و نظامات اختیار کیے جو اس کی ناکامی کا سبب بنے۔ جمود کی بجائے حرکت کے لیے قرآن کی تائید کا ذکر کر کے اقبال لکھتے ہیں کہ ''البتہ ہمیں نہیں بھولنا چاہیے تو یہ کہ زندگی محض تغیّر ہی نہیں، اس میں حفظ و ثبات کا ایک عنصر بھی موجود ہے...... زندگی چونکہ ماضی کا بوجھ اُٹھائے آگے بڑھتی ہے اس لیے ہمیں چاہیے جماعت میں تغیّر و تبدل کا جو نقشہ ہم نے قائم کیا ہے اس میں قدامت پسندانہ قوتوں کی قدر و قیمت اور وظائف فراموش نہ کریں۔ تعلیماتِ قرآنی کی یہی وہ جامعیت ہے جس کا لحاظ رکھتے ہوئے جدید عقلیت کو اپنے ادارات کا جائزہ لینا ہوگا۔''[۳۰]

سائنس کی فراہم کردہ ترقیات و سہولیات سے دنیا مستفید و مانوس ہو رہی ہے۔ سائنس نے مغرب کو قوت دی ہے۔ علم و فن کے کرشمے جدید مغربی تہذیب کا درخشاں پہلو ہیں۔ سر سیّد نے علم و فن کے ان حاصلات کے ساتھ مغربی تہذیب کو بحیثیت مجموعی قابلِ تقلید سمجھا۔ ردِّ عمل میں ٹائپ کے حرف اور پانی کے پائپ سے بھی بیزاری ظاہر کی گئی۔[۳۱] کتابِ اوّل میں اقبال پر قدیمیوں اور جدیدیوں کے اعتراضات کے ساتھ شیخ محمد اکرام کی یہ رائے بھی درج کی گئی ہے کہ ''اگر قدیم کو نظر انداز کیا جائے تو ماضی کا رشتہ جس سے قومی شیرازہ بندھتا ہے ٹوٹ جائے......اسی طرح اگر جدید سے بے توجہی برتی جائے تو مستقبل کی ترقی اور نشو و نما کا راستہ بند ہو جائے۔''[۳۲] شیخ محمد اکرام کا یہ تجزیہ بھی درست ہے کہ ''اقبال ہمارے چند با اثر بزرگوں کی طرح قدامت پرست نہیں۔ وہ مغرب کی کورانہ تقلید کا مخالف ہے، لیکن اچھی چیزیں اخذ کرنے میں کوئی نقص نہیں سمجھتا بلکہ حالاتِ زمانہ کے مطابق اسے ضروری سمجھتا ہے۔''[۳۳] کانٹ ویل سمتھ کی یہ رائے لائقِ توجہ ہے کہ ''اقبال نے یورپی زندگی کے بعض پہلوؤں میں بہت کچھ قابلِ قدر دیکھا لیکن وہ کامل نمونہ کبھی نہ بن سکتی تھی۔ وہ اتنی اچھی نہیں تھی کہ اقبال اسے معیار بنا لیتے۔''[۳۴]

اگر پیرویِ مغرب (westernization) سے جدید کی پیروی (modernization) کو

الگ کر کے دیکھا جائے تو اقبال کی حیثیت متعین کرنے میں مدد مل سکتی ہے۔ ہمارا معاشرہ شاہ ولی اللہ اور علاّمہ اقبال کی راہ نما فکر کے باوجود ابھی تک افراط وتفریط کا شکار ہے۔ ایک طرف جامد ملائیت نیز فرقہ پرستی کا زور ہے اور دوسری طرف یہ دعوے ہیں کہ اقبال کا یہ مؤقف احساسِ کمتری کا مظہر ہے کہ سائنسی علوم کی طرف رجوع کرنا مسلمانوں کے لیے اپنی اصل کی طرف لوٹنا ہے۔ پروفیسر کرّار حسین لکھتے ہیں کہ ہم جسے مغربی تہذیب کہتے ہیں یہ عملاً ایک عالمی تہذیب ہے۔ہم خود بھی مغربی تہذیب کا حصہ ہیں۔اس کا کائناتی نظریہ (World View) اور زندگی کی قدروں کے متعلق اس کا نقطۂ نظر سائنس اور ٹیکنالوجی سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بات نہیں ہوسکتی کہ سائنس کو تو لے لو اور اپنے مذہب کی روایت اور اقدار کو بھی جوں کا توں برقرار رکھو۔ ان دو باتوں کا میل نہیں ہوسکتا۔[۳۵] اقبال کے نزدیک سائنسی علوم سمیت مغربی تہذیب کے تمام عمدہ اصولوں کا سرچشمہ اسلام ہے لہٰذا اسلام اور سائنسی علوم کی مغائرت کا سوال بے معنی ہے۔اقبال کے الفاظ ہیں:

> ''میں دعوے کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ اسلام مغربی تہذیب کے تمام عمدہ اصولوں کا سرچشمہ ہے...... یورپ میں سائنس کا چرچا مسلمانوں ہی کی یونیورسٹیوں سے ہوا تھا......کسی یورپین کا یہ کہنا کہ اسلام اور علوم یکجا نہیں ہو سکتے، سراسر ناواقفیت پر مبنی ہے اور مجھے تعجب ہے کہ علومِ اسلام اور تاریخ اسلام موجود ہونے کے باوجود کوئی شخص کیونکر کہہ سکتا ہے کہ علوم اور اسلام ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔''[۳۶]

اقبال کے مؤقف کی تائید وتوثیق 'تمدّنِ عرب' اور ڈاکٹر گستاؤلی بان اور ''تشکیلِ انسانیت'' مصنّفہ رابرٹ بریفالٹ سے ہوتی ہے۔ بریفالٹ نے اس حقیقت کو بار بار بیان کیا ہے کہ یورپ کے لیے سائنس مسلمانوں کی دین تھی اور یہ کہ مسلمان نہ ہوتے تو یورپی تہذیب وجود ہی میں نہ آتی۔ ''تشکیلِ انسانیت'' کا باب بعنوان ''بیتِ الحکمت'' پروفیسر کرّار حسین کی نظر سے گزرا ہوتا تو وہ ایسا لایعنی دعویٰ کرنے سے بچ جاتے۔

آل احمد سرور نے جدید کو اپنانے کے لیے ''جدید کاری'' اور پیرویِ مغرب کے

لیے ''مغرب کاری'' کی اصطلاحیں استعمال کی ہیں۔ اقبال کے زیرِ اثر ان کا یہ مؤقف ہے کہ جدید کاری کے عمل کے دوران مغرب کاری کے مضر اثرات سے بچا جا سکتا ہے۔ ''ترقی'' سے پیدا ہونے والے مسائل کے تناظر میں لکھتے ہیں:

> ''جدید کاری کو چونکہ مغرب کے راستے پر چلنے کا دوسرا نام مان لیا گیا ہے اس لیے مغرب کے ان مسائل سے اب مشرق بھی دو چار ہے۔ عقلی اور سائنسی نقطۂ نظر میں اتنی رُعونت آ گئی ہے کہ وہ اپنے حدود کو بھلا بیٹھا ہے۔ مادی خوشحالی اور صارفیت کے فلسفے نے بدن کو بیدار اور روح کو خوابیدہ کر دیا ہے۔ انسان کی مشین پر حکومت نہیں ہے۔ مشین حاکم ہو گئی ہے۔ جمہوری ادارے جمہور کی آواز نہیں رہے، حکومت یا سرمائے کے ہاتھوں میں کھلونا بن گئے ہیں۔ فرد کی آزادی کی لے اتنی بڑھ گئی ہے کہ وہ ہر سماجی اور اخلاقی پابندی سے آزاد ہونا چاہتا ہے۔ طاقت کی پرستش نے بے رحمی اور سخت دلی پیدا کی ہے۔ عورت کی بے لگام آزادی نے اسے شترِ بے مہار بنا دیا ہے...... تعلیم نے مہارت پر زور دیا ہے۔ سیرت سازی پر توجہ نہیں کی۔ اس نے علم دیا بصیرت نہیں دی۔ ہنر دیا نظر نہیں پیدا کی...... جدیدیت سے تو مفر نہیں لیکن جدید کاری کے عمل کو مغرب کے نقشِ قدم پر آنکھ بند کر کے چلنے سے روکا جا سکتا ہے۔''۳۸

اقبال کے اس خیال سے اختلاف کرنا مشکل ہے کہ: آدم کو ثبات کی طلب ہے/ دستورِ حیات کی طلب ہے۔ ۳۸ اقبال اسلامی دستورِ حیات کے نقیب اور مفسر ہیں اور اصل اسلام کا انکشاف انھیں عہدِ زوال کی قدامت سے وابستہ نہیں کرتا بلکہ تعمیرِ نو کا نشان بناتا ہے جس کا تعلق آج اور آنے والے کل سے ہے۔ اقبال عورت سمیت معاشرے کے غصب شدہ حقوق کے لیے شمشیر بدست ہیں۔ وہ جاگیرداری کے بجائے حرّیت، مساوات اور اخوّت کے حامی ہیں۔ اقبال سنگھ نے لکھا ہے کہ ''اقبال نے مسلم ذہن کے جاگیردارانہ دور سے جدید دور تک عبور کی رفتار کو تیز کیا۔ شاعر اور پیامبر دونوں حیثیتوں سے۔ وہ کل اور آج کے

درمیان خلیج پر پل بناتا ہے اور اس خلیج پر پل بہر حال بننا تھا تاکہ کل وجود میں آ سکے، یہی اس کے کارنامے کا خلاصہ ہے جو بہت بڑا ہے۔"[39] اقبال اسلام کی خاتمیت پر یقین رکھتے ہیں لیکن فقہ کی خاتمیت پر یقین نہیں رکھتے اور اجتہاد پر زور دیتے ہیں۔ان کا مؤقف ہے:

"چونکہ زمانہ بدل چکا ہے اور دنیائے اسلام ان نئی نئی قوتوں سے متاثر اور دوچار ہو رہی ہے جو فکرِ انسانی کی ہر سمت میں غیر معمولی نشوونما کے باعث پھیل رہی ہیں کیسے کہا جا سکتا ہے کہ مذاہبِ فقہ کی خاتمیت پر اصرار کرتے رہنا چاہیے۔ کیا ائمۂ مذاہب نے کبھی بھی یہ دعویٰ کیا تھا کہ ان کے استدلال اور تعبیرات حرفِ آخر ہیں؟"[40]

عورت کے ضمن میں اقبال ان حقوق پر زور دیتے ہیں جو اسلام نے یورپ سے پہلے عورت کو دیے لیکن آزادی کے نام پر عورت کی بے راہ روی کی مخالفت کی۔ اقبال قومی تعمیر میں عورت کے زبردست کردار کے قائل ہیں اور اسے بروئے کار لانا چاہتے ہیں لیکن مغرب کی تقلید کے باعث عورت کا استعمال اس کردار کے منافی ہے۔اقبال علم وفن کی حمایت اور عریانی کی مخالفت کرتے ہیں۔"جاوید نامہ" میں کھوٹے کو کھرے سے الگ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ......تقلیدِ مغرب کے باعث مشرق نے خود کو کھو دیا ہے۔مشرق کو چاہیے کہ مغرب کو تنقید کی نظر سے دیکھے۔مغرب کی قوت چنگ ورباب کی وجہ سے نہیں اور نہ اس کا سبب دخترانِ بے حجاب کا رقص ہے۔عورتوں کی ننگی پنڈلیوں، بالوں کی کٹائی اور لادینی کی بجائے مغرب کی قوّت کا راز علم وفن میں ہے۔اسی چراغ سے اس کی آگ روشن ہے۔ علم وفن کے لیے مغز چاہیے نہ کہ مغربی لباس۔نگاہ چاہیے نہ کہ یہ ٹوپی یا وہ ٹوپی۔علم وفن کے لیے طبعِ تیز بین اور فکرِ زودرس کی ضرورت ہے۔[41] چنانچہ اقبال جدید کاری کے مخالف نہیں۔ علم وحکمت میں کبھی ہم یورپ کے اُستاد تھے آج مغرب کی شاگردی ضروری ہے لیکن اقبال مغرب کاری کے خلاف ہیں اور مغربیت کے ان پہلوؤں کو زیرِ تنقید لاتے ہیں جو اسلام اور فطرت دونوں کے خلاف ہیں۔ترقی یہ نہیں ہے کہ بیٹیاں بے پردہ ہو کر رقص کریں اور عورتوں کی پنڈلیاں بلکہ ٹانگیں اوپر تک ننگی کی جائیں اور اس ضمن میں سردی کی کاٹ کو بھی

نظر انداز کر دیا جائے۔ راقم کو موسمِ سرما میں برطانوی خواتین کی پوری ٹانگیں ننگی دیکھ کر ان کی محرومی و مظلومی کا اندازہ ہوا۔[۴۲]

۴

عورت کے تناظر میں نہ صرف مخالفوں نے بلکہ قدر دانوں نے بھی اقبال کو ''قدامت پرست'' ٹھہرایا ہے۔ عزیز احمد رقم طراز ہیں:

> ''آزادیِ نسواں کے مسئلے میں اقبال بڑی شدت سے قدامت پرستی اور روایت پرستی پر قائم ہیں...... مسئلہ نسواں میں ان کی رائے کی قدامت بڑھتی ہی گئی...... مرد اور عورت کے باہمی تعلق میں اقبالؒ نے عورت کو بالکل مرد کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ مرد کا جوہر تو خود بخود عیاں ہو جاتا ہے لیکن عورت کے جوہر کی نمود غیر کے ہاتھ میں ہے...... اور آخری شعر (میں بھی مظلومیٔ نسواں......) میں جہاں اقبالؒ نے مسئلہ نسواں پر بحث کی ہے وہاں اپنی شکست یا اپنی ضد کا اعتراف بھی کر لیا ہے۔''[۴۳]

عزیز احمد بہر حال ''ترقی پسند'' مصنف ہیں لیکن ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی نے جو ''عروجِ اقبال'' کے باعث مسلمہ اقبال شناس ہیں۔ یہ مناسب اور ضروری خیال کیا ہے کہ پروفیسر محمد انور صادق کے مضمون بعنوان ''فکرِ اقبال میں عورت کا مقام'' کی تلخیص ''فروغِ اقبال'' میں شامل کریں۔ اس تلخیص کا اختتام ان جملوں پر ہوا ہے...... ''مختصر یہ کہ اقبال ''مظلومیٔ نسواں'' سے غمناک ہونے کے باوجود اس مسئلے کو حل کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکے، جس کا برملا اعتراف وہ یوں کرتے ہیں: میں بھی مظلومیٔ نسواں سے ہوں غمناک بہت/نہیں ممکن مگر اس عقدۂ مشکل کی کشود۔''[۴۴] پروفیسر محمد انور صادق کے اصل مضمون کی تان اس جملے پر ٹوٹی ہے کہ ''فکرِ اقبال کا مرکز و محور فلسفۂ خودی ہے جس میں ہمیں عورت کا وجود کہیں دکھائی نہیں دیتا۔''[۴۵] اس سے قبل یہی اعتراض سردار جعفری نے بھی کیا تھا۔[۴۶] اور اقبال پر لکھنے والے کئی دوسرے صاحبان نے بھی کیا ہے۔[۴۷]

چونکہ کاٹ ویل سمتھ، ایچ اے آر گب، عزیز احمد، علی سردار جعفری، راج بہادر گوڑ، محمد انور صادق اور دوسروں نے اقبال کی مختصر نظم ''عورت'' کے حوالے سے اقبال کو بطورِ خاص ہدفِ اعتراض بنایا ہے، اس لیے تیار حوالے کے طور پر اسے ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

جوہرِ مرد عیاں ہوتا ہے بے منّتِ غیر
غیر کے ہاتھ میں ہے جوہرِ عورت کی نمود
راز ہے اس کے تپ غم کا یہی نکتۂ شوق
آتشیں لذتِ تخلیق سے ہے اس کا وجود!
کھلتے جاتے ہیں اسی آگ سے اسرارِ حیات
گرم اسی آگ سے ہے معرکۂ بود و نبود!
میں بھی مظلومیٔ نسواں سے ہوں غمناک بہت
نہیں ممکن مگر اس عقدۂ مشکل کی کشود![۴۷]

بیشتر معترضین نظم کا مفہوم سمجھ نہیں پائے۔ اس نظم کا تعلق عورت کے اس جوہر سے ہے جو اسے خدا کے بعد بہترین خالق کا مقام عطا کرتا ہے لیکن بے منتِ غیر اس جوہر کی نمود ممکن نہیں۔[۴۹] سعید جعفری کے نزدیک اقبال کی ''زندہ حقیقت'' یہ ہے کہ عورت مرد کی دست نگر رہے، مرد اس کا محافظ رہے، عورت بچے پیدا کرے اور مرد ''خودی'' کے مسائل حل کیا کرے۔''[۵۰] تخلیقی عمل کا یہ استخفاف ناروا ہے اور معترض کا طرزِ محلِ نظر ہے۔ عورت کو بچوں کی پیدائش پر قدرت نے مامور کیا ہے نہ کہ اقبال نے اور مرد کو عورت کا محافظ بھی خدا نے بنایا ہے نہ کہ اقبال نے اور محافظت مثبت عمل ہے نہ کہ منفی۔ نیز بچے کے وجود میں انسانی عظمت مضمر ہوتی ہے۔ عورت جذبۂ تخلیق سے عاری ہوتی تو معرکۂ بود و نبود گرم نہ ہوسکتا لیکن تخلیقی عمل میں مظلومی کا ایک پہلو ہے جس کا کوئی حل نہیں ہے۔ عملِ پیدائش بسا اوقات بہت زیادہ تکلیف کا باعث بنتا ہے۔[۵۱] کہہ سکتے ہیں کہ اس کا حل سرجری کے ذریعے بچے کو ماں کے پیٹ سے نکالنا ہے۔ درست، مگر نو ماہ بچے کو پیٹ میں عورت ہی رکھتی ہے اور آپریشن بھی اسی کے پیٹ کا ہوتا ہے۔ معترضین کا یہ کہنا کہ اقبال ''مظلومیٔ نسواں'' کا حل

تلاش کرنے میں ناکام رہے ناسمجھی کی بات ہے۔ مغربی اور مشرقی معترضین بتائیں کہ عورت کی اس مظلومی کا حل کیا ہے؟ جہاں تک ''جوہرِ مرد عیاں ہوتا ہے بے منت غیر'' کا تعلق ہے، یہ قول دوسرے تناظرات میں درست نہیں ہے۔ یہ بات نثرِ اقبال کی مدد سے سمجھی جاسکتی تھی لیکن کسی نے اس کی زحمت نہیں کی۔ اقبال نے برملا کہا ہے:

> ''کوئی ایسا شخص نہ ہوگا جو اپنی ماں کی تربیت کے اثرات اپنی طبیعت میں نہ پاتا ہو یا بہنوں کی محبت اس کے دل پر اپنا نشان نہ چھوڑتی ہو۔ وہ خوش نصیب شوہر، جن کو نیک بیویاں ملی ہیں، خوب جانتے ہیں کہ عورت کی ذات مرد کی زندگی کے ارتقا میں کس حد تک اس کی مدد و معاون ہے۔''[۵۲]

اَلرِّجَالُ قَوّٰامُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ کا صاف سیدھا مفہوم یہ ہے کہ مرد عورتوں کے محافظ ہیں۔ ابوالاعلیٰ مودودی نے لکھا ہے کہ ''قوام یا قیّم اس شخص کو کہتے ہیں جو کسی فرد یا ادارے یا نظام کو درست حالت میں چلانے اور اس کی حفاظت و نگہبانی کرنے اور اس کی ضروریات مہیا کرنے کا ذمہ دار ہو۔''[۵۳] گب کا یہ کہنا کہ اقبال نے 'الرجال قوامون علی النساء' سے چشم پوشی کی ہے، ظاہر کرتا ہے کہ گب کے نزدیک یہ نکتہ قران اور اقبال کا کمزور پہلو ہے۔ یہ بات نہیں ہے۔ اقبال نے اس پر کھل کر بحث کی ہے۔ اس آیت میں اللہ نے مرد کی فضیلت کا ذکر بھی کیا ہے اگرچہ ابوالاعلیٰ مودودی نے بھی جنھیں مستشرقین بنیاد پرست کہتے ہیں۔ اس فضیلت کو ''فوقیت'' کے معنوں میں نہیں لیا۔[۵۴] مرد کی وہ خصوصیات اور قوتیں جو اس افضیلت کا باعث ہیں سمجھنے کے لیے صرف اس نکتے پر غور کافی ہے کہ امریکہ کی تاریخ میں کتنی عورتیں ملک کی سربراہی اور فوج کی جرنیلی پر فائز ہوئی ہیں۔ اسی آیت میں اچھی عورت کی اطاعت شعاری کا ذکر ہے۔ اس اطاعت شعاری میں معاملات کی درستگی اور خاندانی وحدت کا راز مضمر ہے۔ یہ نکتہ اس طرح سمجھا جاسکتا ہے کہ برطانوی فوج میں ہر فوجی کے لیے لازمی ہے کہ اپنے افسر کا حکم مانے تاکہ ضبط و نظم قائم رہے اور اہداف حاصل ہو سکیں۔ اس کے بغیر انتشار کا راستہ روکنا ممکن نہیں۔ برطانوی فوجی اپنے افسر کا صحیح یا غلط ہر حکم مانتا ہے جبکہ اسلام میں بیوی خاوند کا صرف وہ حکم ماننے کی مکلّف ہے جو خدا کے حکم کے

منافی نہ ہو۔ تاہم برطانوی فوج میں یہ نظم وضبط مساوات کے منافی نہیں۔ اسی طرح بقول اقبال یہ آیت مرد وزن کی مساوات کے منافی نہیں ہے۔ اقبال کا اسلامی نقطۂ نظر ان کے حسبِ ذیل بیان سے واضح ہے:

> "الرِّجَالُ قَوّٰامُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ"۔ عربی محاورے کے رو سے اس کی یہ تفسیر صحیح معلوم نہیں ہوتی کہ مرد کو عورت پر فوقیت حاصل ہے۔ عربی گرامر کی رو سے قائم کا صلہ علیٰ پر آئے تو معنی محافظت کے ہو جاتے ہیں...... عورت کے بحیثیت عورت اور مرد کے بحیثیت مرد، بعض خاص علاحدہ علاحدہ فرائض ہیں۔ ان فرائض میں اختلاف ہے، مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ عورت ادنیٰ ہے اور مرد اعلیٰ۔ فرائض کا اختلاف دوسرے وجوہ پر مبنی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جہاں تک مساوات کا تعلق ہے اسلام کے اندر مرد وزن میں کوئی فرق نہیں...... اگر آپ ان حقوق پر نظر ڈالیں جو اسلام نے عورتوں کو دیے ہیں تو آپ پر واضح ہو جائے گا کہ اس مذہب نے عورت کو کسی طرح مرد سے ادنیٰ درجہ پر نہیں رکھا...... سب سے اوّل اسلام ہی نے اس امر کا اعلان کیا کہ عورت اپنی علاحدہ جائیداد کا حق رکھتی ہے...... غالباً ۱۸۷۵ء تک انگلستان میں عورت جائیداد کی مالک نہ تھی۔ اس کی جائیداد نکاح کے وقت خاوند کی جائیداد میں جذب ہو جاتی تھی...... تعجب کی بات ہے کہ اولاد کی ولایت کا حق انگریز ماں کو اِس وقت بھی نہیں۔ اسلام میں یہ حق ہمیشہ سے موجود ہے۔ ان تمام امور میں یورپین قومیں یا تو اسلام کا تتبّع کر رہی ہیں یا خود فطرت نے اب انھیں اس طرف توجہ دلا دی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ یورپ نے بھی وضعِ قانون کے معاملے میں اسلام سے بہت کچھ سیکھا ہے۔"[۵۵]

مستشرقین نے اقبال کی وفات کے بعد، عورت کے ضمن میں، ان پر جو اعتراضات کیے ان کا جواب وہ اپنی زندگی میں دے چکے تھے۔ سب سے زیادہ اعتراضات "محافظت"

کے ضمن میں ہیں جیسے ''قید''...... ''محکومی'' اورانہی جیسے دوسرے الفاظ سے ظاہر کیا گیا ہے۔ مستشرقین کی یہ خواہش نظر آتی ہے کہ اقبال زیادہ نہیں تو کم ازکم اَلرِّجَالُ قَوّامُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ ہی سے اختلاف کرتے اوراسے ناقص ٹھہرادیتے۔ لیکن اللہ کا قول ناقص کیسے ہوسکتا ہے؟ یہ مؤقف محض ڈانگمانہیں بلکہ جدید مغرب کے تناظر میں، واجبی سوجھ بوجھ سے بھی کام لیا جائے تو، اس کی صداقت واضح ہو جاتی ہے۔ اس پر نظر ڈالنے سے پہلے یہ وضاحت ضروری ہے کہ اسلام عورت کو بے حیائی سے بچنے کی تلقین کرتا ہے۔ چہرے کا پردہ ضروری ہے یا نہیں اس پر اختلاف ہے۔ اقبال اس پردے کے مشروط طور پر حامی ہیں۔[۵۶] مسلمان معاشرے میں عورت سے جو ناانصافی روا رکھی جاتی ہے اقبال اسے خلافِ اسلام سمجھتے ہیں اور عورتوں کے حق کے لیے لڑتے ہیں۔[۵۷] تاہم عورتوں کو اسلامی تعلیمات پر کاربند رہنے کی تلقین کرتے ہیں اور مبیّنہ ''آزادی'' کے فریب میں مبتلا ہونے سے روکتے ہیں۔[۵۸] حقیقت یہ ہے کہ معترضین خواہ وہ اشتراکی ہوں یا ہندو، مستشرقین ہوں یا مغربیت کے حامی مسلمان دانشور؛ اسلام اور اقبال کے جس پہلو کو وہ سب سے زیادہ کمزور سمجھتے ہیں وہی جدید مغرب کا سب سے کمزور پہلو ہے۔

مغرب کی لادینی نے عورت کو مرد کی محافظت سے آزاد کیا تو اس بے لگام آزادی نے ''عریانی، فحاشی اور جنسی بے راہ روی کے بند کھول دیے جس نے مغرب میں خاندانی وحدت کی چُولیں ہلا دیں اور اس سے اندوہناک مسائل پیدا ہوئے۔[۵۹] مسلح افواج میں ملازم خواتین کی یہ عام شکایت ہے کہ انھیں جنسی اعتبار سے ہراساں کیا جاتا ہے۔[۶۰] چارلس جے سائیکس (Charles J Sykes) کی کتاب (A Nation of Victims) کے چودھویں باب کا عنوان ''جنسی بھیانک خواب'' (The Sexual Nightmare) ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ بقول ''نیوز ویک'' امریکہ میں عِصمت دَری (rape) مقبول تدبیر وترکیب ہے۔''[۶۱] جہاں جنسی آزادی ہو اور خواتین کو رضامند کر کے جنسی تعلق قائم کرنے کا ''انسانی'' بمنزلہ حیوانی راستہ کھلا ہو وہاں انھیں زبردستی ذلیل کرنا حیرت ناک ہے۔ مذکورہ مصنف نے مذکورہ باب میں ایک الگ عنوان ''تمدّنِ زنا بالجبر'' (The rape culture) قائم کیا ہے جس کی تفصیلات

عبرت انگیز ہیں۔ وہ لکھتا ہے کہ بقول ڈیانہ رسل (Diana Russel) ۵۴ فی صد عورتیں اُٹھارہ سال کی عمر سے پہلے جنسی درندگی (rape) کا شکار ہو جاتی ہیں۔ امریکہ کے ایک قومی ادارے (National Victim Center) کے مرتّب کردہ نتیجے کے مطابق ۱۹۹۰ء میں بالغ عورتوں کے ساتھ زنا بالجبر کی وارداتوں کی تعداد چھے لاکھ تراسی ہزار تھی۔[۶۲] مسلمان عورت کی عزت کا محافظ اس کا باپ بھائی شوہر اور بیٹا ہے جبکہ مغربی عورت اس محافظت سے محروم ہو کر ذلت سے دوچار ہے۔ اس ذلت کا اندازہ حسبِ ذیل جملے سے بآسانی کیا جا سکتا ہے:

> "Rape is seen as expression of Western civilization's fear and hostility toward woman a product of phallocentric political, economic, and social forces that demand the submission and humiliation of woman."[63]

اسلام میں زنا کی روک تھام کے لیے سخت قوانین ہیں۔ مسلمان عورت کو مرد جو محافظت فراہم کرتا ہے اس کی حقیقت بھی سمجھنے کی ضرورت ہے۔ مسلمان معاشرے میں عورت کا محافظ باپ اور بھائی ہوتا ہے۔ شادی کے بعد اسے خاوند اور بعد میں بیٹے کی محافظت بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ بات یہاں ہر کوئی جانتا ہے کہ باپ کو بیٹی، بھائی کو بہن، خاوند کو بیوی اور بیٹے کو ماں کی عزت و عصمت اپنی جان سے زیادہ عزیز ہوتی ہے۔ اقبال کا یہ مصرع: نسوانیتِ زن کا نگہباں ہے فقط مرد۔[۶۴] توجہ کا مستحق ہے۔ لادینی کے زیرِ اثر مغرب نے عورت کو غیر محفوظ اور بے سہارا کر دیا ہے۔ وہاں اب نسوانیتِ زن کا نگہباں نہ باپ ہے نہ بھائی نہ خاوند نہ بیٹا۔ بلکہ حال یہ ہے کہ بیٹی کو بے آبرو (rape) باپ کرتا ہے۔ بہن کو نشانۂ ہوس بھائی بناتا ہے اور ماں کے ساتھ دست درازی اس کا بیٹا کرتا ہے۔ اس ضمن میں یہ تعین مشکل ہے کہ کب یہ وارداتیں باہمی رضامندی سے ہوتی ہیں، کب شراب نوشی کے نتیجے میں ہوتی ہیں اور کب زبردستی کی جاتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ جن گھرانوں میں مذہب کا اثر باقی ہے وہ اس بے ہودگی سے بچتے ہوں گے لیکن جنسی اعتبار سے آزاد معاشرے کی وسعتوں میں عورت اپنے محرم مردوں کی محافظت سے محروم ہو گئی ہے۔ اس تناظر میں ان معترضین کو اپنے گریبانوں میں جھانک کر دیکھنا چاہیے جو اقبال کو ''قدامت پسندی'' کا

موردِ الزام ٹھہراتے ہیں۔

۵

کانٹ ویل سمتھ نے اقبال کو ''ترقی پسند'' (progressive) بھی ٹھہرایا ہے اور ''رَجعت پسند'' (reactionay) بھی...... ''قدامت پسند'' اور ''رَجعت پسند'' کا فرق بتاتے ہوئے وہ لکھتا ہے:

> "The conservative aims at preserving the past, the reactionary at reconstructing it."[65]

برِّصغیر میں ''رَجعت پسند'' کا لفظ اشتراکی حضرات بطور گالی استعمال کرتے رہے ہیں، جس طرح ان کے لیے ''سُرخے'' کا لفظ بطور گالی استعمال ہوا ہے۔ ان اصطلاحوں کو ترک کرنے کی ضرورت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اقبال اصل اسلام کی طرف دعوت دیتے ہیں وہ اسلام جس پر ملوکیت، پاپائیت اور جمودی تصوّف کی چھاپ نہ ہو، تاہم ''رَجعت'' کے لفظ سے انھیں چڑ نہیں ہے: ''رَجعتے سوئے عرب می بایدت۔''[۶۶] اشتراکی بلکہ عیسائی اور ہندو بھی اسلام کو ''فرسودہ'' اس لیے کہتے ہیں کہ وہ قرآن کو اللہ کا کلام نہیں مانتے۔ مانتے تو مسلمان ہوتے۔ انھیں اقبال کی اسلام اور امتِ مسلمہ سے وابستگی پسند نہیں۔ اقبال اسلامی نشاۃِ ثانیہ کی بات کرتے ہیں تو وہ ''اصطلاحوں'' کے تیر چلاتے ہیں۔ برِّصغیر کے مسلمانوں نے الگ مسلم ریاست کی بات کی تو جواہر لال نہرو نے اسے ''رَجعت پسندی'' کہا۔[۶۷] جبکہ یہ پیش قدمی تھی۔ اشتراکیوں کی اس مخصوص اصطلاح کو نظر انداز کر دینا بہتر ہے۔ ستم ظریفی اور اشتراکیوں کے لیے مقامِ عبرت یہ ہے کہ بعض اشتراکیوں نے برملا یا بادلِ ناخواستہ اپنی غلطی کا اعتراف کیا۔[۶۸] اور اقبال کو اشتراکی دکھانے پر زورِ قلم صَرف کرنا شروع کر دیا۔ غلط بیانیوں کے اس نئے سلسلے کا جائزہ ''کیا اقبال اشتراکی ہیں؟'' کے زیرِ عنوان لیا گیا ہے۔

اقبال کی زندگی ہی میں ان کی اسلام اور اُمّتِ مسلمہ سے وابستگی پر اعتراضات کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا۔ یہ اعتراضات ہندو، اشتراکی اور مستشرقین سبھی کر رہے تھے۔ تفصیل کتابِ اوّل میں بیان ہو چکی ہے۔ لیکن خدا کا شکر ہے کہ اقبال کسی کے جال میں نہیں

پھنسے۔ اقبال جیسے مردِ یقین کو زیر دام لانے کی مساعی کو ناکام ہی ہونا تھا۔ اقبال نے مسلمان جدیدیوں کو بھی حقائق کا ادراک عطا کیا:

لادینی و لاطینی ! کس پیچ میں اُلجھا تُو
دارو ہے ضعیفوں کا لَا غَالِبَ اِلَّا ھُوْ
صیادِ معانی کو یورپ سے ہے نومیدی
دلکش ہے فضا، لیکن بے نافہ تمام آ ہو![۶۹]

اقبال اسلام کے جدید مفسر ہیں اور ان کے نزدیک اسرارِ کتاب کا انکشاف مستقبل میں بھی جاری رہے گا۔ وہ زمانے کو قدیم و جدید میں تقسیم نہیں کرتے اور شرق و غرب دونوں پر نظر رکھتے ہیں اور دونوں کی شب کو سحر کرنا چاہتے ہیں۔ وہ راسخ العقیدہ اور قدامت پسند بھی ہیں اور لبرل نیز جدیدیت پسند بھی۔ ڈاکٹر این مری شمل نے اپنی کتاب (Gabriel's Wing) میں اپنے مطالعے کا حاصل حسب ذیل الفاظ میں پیش کیا ہے:

> "......in short, his work and personality contained all the divergent elements of conservatism and liberalism, of prophetical and mystical religious experience, of orthodoxy and heterodoxy."[70]

قدامت پسندی کے ساتھ وسیع النظری اور راسخ العقیدگی کے ساتھ آزاد خیالی کے تناظر میں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ علاّمہ اقبال کا وجدان خانوں میں بٹا ہوا نہیں ہے اور بنیادی طور پر اسلامی ہے۔ تصوّف بھی ان کے نزدیک وہی معتبر ہے جو شعور نبوّت سے مستفید ہوا ہو۔ کانٹ ویل سمتھ نے یہ دعویٰ بھی کیا ہے کہ اقبال نے ایک نئے اخلاقی ڈھانچے کی عمدہ اور گہری بنیادیں استوار کیں جو روایتی اسلام سے قطعی مختلف ہیں۔[۷۱] اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ مدینہ میں پیغمبرؐ کے دور سے خلافتِ راشدہ کے اختتام تک اسلام خالص، اشتراکی نوعیت کا اور سادہ بتایا گیا ہے۔[۷۲] سمتھ کی تضاد بیانی سے قطع نظر، اقبال اسی اسلام کو پیش کرتے ہیں جو قرآن اور اسوۂ رسولؐ پر مبنی ہے اور جس کا بہترین اظہار پیغمبرؐ کے دور سے خلافتِ راشدہ کے اختتام تک ہوا۔

اقبال نے روایتی اسلام کے جن پہلوؤں سے اختلاف کیا ہے وہ تقلید، جمود، رسوم پرستی اور قدامت پرستی نیز مسلکی شدّت پسندی کا مظہر ہیں۔ (ان کی تفصیل تصوّرِ اجتہاد کے ضمن میں بیان ہوئی ہے جو کتابِ پنجم میں شامل ہے۔)

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ اطاعت - اسرارِ خودی۔ شعر کا ترجمہ ہے: بختی آئین کی شکایت نہ کر اور حدودِ مصطفےٰؐ سے باہر نہ جا۔

۲۔ اسرار و رموز، صفحہ ۱۴۳، شعر کا ترجمہ ہے: اسلام کے راستے پر چل کہ اسی میں جمعیّت ہے۔ تقلید کا مفہوم ضبطِ ملّت ہے۔

۳۔ مسلم - بانگِ درا

۴۔ دیکھیے، Modern Islam in India...... صفحات ۱۴۸ تا ۱۵۰

۵۔ Islam in Modern History...... صفحہ ۶۹

۶۔ اسرار و رموز، صفحہ ۱۷۸، سمتھ اور گب نے ان اشعار کا انگریزی ترجمہ درج کیا ہے۔ اُردو ترجمہ حسب ذیل ہے:

''فاطمہؓ تسلیم و رضا کی کھیتی کا حاصل اور ماؤں کے لیے اسوۂ کاملہ ہیں۔ نوری اور آتشی سب آپ کے فرمانبردار تھے۔ آپ نے اپنی رضا کو شوہر کی رضا میں گم کر دیا تھا۔ آپ نے صبر و رضا کی ادب گاہ میں پرورش پائی تھی۔ ہاتھ چکی پیستے اور لبوں پر قرآن کی تلاوت ہوتی۔''

۷۔ Modern Trends in Islam...... صفحہ ۱۰۳

۸۔ Islam...... صفحات ۱۵۸، ۱۵۹

۹۔ ''فلسفۂ شاہین''...... مشمولہ ''نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں''...... مرتبہ ڈاکٹر تحسین فراقی، صفحہ ۲۳۵

۱۰۔ ''آرٹ کے ترقی پسند نظریے''...... بحوالہ ''عرفانِ اقبال''...... صفحہ ۷۷

۱۱۔ اقبال (اجمالی تبصرہ)، صفحہ ۳۶

۱۲۔۱۳۔ ترقی پسند ادب، صفحات ۱۴۴، ۱۲۵

۱۴۔ تنقید اور عملی تنقید، صفحہ ۱۶۶

۱۵۔ ''سنبل وسلاسل'' میں جوش کہتے ہیں: افکار کو جانتے ہیں کارِ ابلیس/ اچھا اس مرتبے پہ فائز ہیں حضور! بحوالہ ''میزانِ اقبال''......صفحہ ۱۴۲

۱۶۔ ''اقبال کی شاعری میں ترقی پسند اور رجعت پسند رجحانات''......مشمولہ ''جاوید''......خاص نمبر صفحہ ۱۱

۱۷۔۱۸۔ ''اقبال کا نظریۂ ارتقا''......مشمولہ ''اقبال شناسی اور نیاز و نگار''......صفحات ۸۱۔۸۲، ۸۳

۱۹۔ اقبال پر ایک تنقیدی نظر، مشمولہ ''عصری ادب''......جولائی ۱۹۹۰ء، صفحات ۳۳۔۳۴

۲۰۔ مقالاتِ شریف، صفحہ ۹۳

۲۱۔ دیکھیے، Modern Islam in India......صفحہ ۳۴۸

۲۲۔ دیکھیے ''جدید اسلام میں 'لبرل ازم' کی تحریک اور اقبال'، مشمولہ ''مئے لالہ فام''

''زندہ رود'' میں ڈاکٹر جاوید اقبال نے لبرل ازم کو ''وسیع النظری'' کہا ہے۔ ''گو اسلام کا جدید احیا ''وہابیت'' کے ہاتھوں وجود میں آیا لیکن ایک دو نسلوں کے بعد مسلمانوں میں وسیع النظری یا لبرل ازم کی تحریک عالمِ وجود میں آئی اور دنیائے اسلام میں کچھ ایسے مصلحین بھی پیدا ہو گئے جنھوں نے مغربی نظریات کو اسلامی رنگ دینا شروع کر دیا''...... (صفحہ ۱۰۱)
اقبال یقیناً وسیع النظر تھے۔ ان کی نظر مشرق و مغرب یا قدیم و جدید دونوں پر تھی تاہم ''مغربی نظریات کو اسلامی رنگ دینا'' اقبال کا مطمحِ نظر نہیں تھا:

عشق کے دردمند کا طرزِ کلام اور ہے
اوروں کا ہے پیام اور میرا پیام اور ہے

یہ بھی سنو کہ نالۂ طائرِ بام اور ہے
طائرِ زیرِ دام کے نالے تو سن چکے ہو تم

اس کا مقام اور ہے، اس کا نظام اور ہے
جذبِ حرم سے ہے فروغ انجمنِ حجاز کا

(طلبۂ علی گڑھ کالج کے نام......بانگِ درا)

۲۳۔ Modern Islam in India......صفحہ ۳۴۸

۲۴۔ حسبِ ذیل اقتباس سے اقبال کا مؤقف واضح ہے:

"We heartily welcome the liberal movement in modern Islam, but it must also be admitted that the appearance of liberal ideas in Islam constitutes also the most critical moment in the history of Islam. Liberalism has a tendency to act as a force of disintegration,."

۲۵۔ دیکھیے، ایم سعید شیخ کا مقالہ: Iqbal as a modern interpreter of Islam۔ مشمولہ Studies in Iqbal's Thought and Art

۲۶۔ Modern Islam in India......صفحہ ۱۰۴

۲۷۔ بالِ جبریل، صفحہ ۸۹

۲۸۔ دیکھیے: Modern Islam in India...... صفحہ ۳۶۷، حوالہ ۳، (شعر کے لیے دیکھیے، ''مسلم''، مشمولہ بانگِ درا)

۲۹۔ علم اور دین - ضربِ کلیم

۳۰۔ ترجمہ: نذیر نیازی، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ......صفحہ ۲۵۷

۳۱۔ اکبر الٰہ آبادی کے اس شعر: حرف پڑھنا پڑا ہے ٹائپ کا/ پانی پینا پڑا ہے پائپ کا۔ پر ڈاکٹر خواجہ زکریا کا تبصرہ دیکھیے (اکبر الہ آبادی: تحقیقی و تنقیدی مطالعہ، صفحات ۲۰۴-۲۰۵) اور اس کے بعد اقبال کے اس شعر پر غور کیجیے:

آئینِ نو سے ڈرنا، طرزِ کہن پہ اڑنا منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

۳۲۔ دیکھیے، کتاب اوّل کا دسواں باب بعنوان ''قدامت پرست اور مغرب پرست''

۳۳۔ موجِ کوثر، صفحہ ۲۳۶

۳۴۔ Modern Islam in India......صفحہ ۱۰۹

۳۵۔ عصری تقاضے اور خطباتِ اقبال مشمولہ ''اقبال: فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید''............مرتبہ ڈاکٹر حسین محمد جعفری

۳۶۔ حوالے اور مزید تفصیل کے لیے دیکھیے ''اوراقِ گم گشتہ'' مرتبہ رحیم بخش شاہین، صفحات ۱۸۲-۱۸۳

۳۷۔ دیکھیے، فکرِ روشن، صفحہ ۱۱، مندرجہ اقتباس کے لیے، صفحہ ۳۷

۳۸۔ ایک فلسفہ زدہ سیّد زادے کے نام - ضربِ کلیم

۳۹۔ ترجمہ: آل احمد سرور، دانش ور اقبال، صفحہ ۷۷

۴۰۔ ترجمہ: سیّد نذیر نیازی، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ' صفحات ۲۵۹-۲۶۰

۴۱۔ جاوید نامہ، صفحہ ۲۰۹

۴۲۔ نومبر ۱۹۹۶ء میں بی بی سی کے لیے میرا ایک انٹرویو ریکارڈ کر کے رضا علی عابدی مجھے رخصت کرنے میرے ساتھ نیچے آئے۔ سڑک تک جب باہر پہنچے تو ہلکی ہلکی بارش ہو رہی تھی۔ میں نے گرم پتلون کے ساتھ ایک موٹا سویٹر پہنا ہوا تھا۔ عابدی نے کہا ''اوور کوٹ بھی پہننا تھا۔'' میں اکثر سویٹر کے اوپر کوٹ بھی پہنتا تھا۔ یہ واقعہ اس لیے لکھا ہے کہ اس روز بھی، حسبِ معمول، ایسی خواتین نظر آئیں جن کی ٹانگیں کسی بھی قسم کے لباس سے عاری تھیں۔

۴۳۔ اقبال نئی تشکیل، صفحات ۳۴۵ تا ۳۵۵

۴۴۔ فروغِ اقبال، صفحات ۴۴۲ تا ۴۴۵

۴۵۔ اقبال، اپریل ۱۹۸۹ء، صفحہ ۹۸

۴۶۔ اقبال اور مغرب، مرتّبہ آل احمد سرور، صفحہ ۱۸۸

۴۷۔ مثلاً دیکھیے، سعید جعفری کا مضمون بعنوان ''اقبال کی نگاہ میں عورت کی حیثیت'' مشمولہ ''اقبالیات کے نقوش''......ڈاکٹر سلیم اختر نے غالباً معیاری نقش سمجھ کر یہ مضمون اپنے مرتّب کردہ مجموعے میں شامل کیا۔

۴۸۔ عورت - ضربِ کلیم

۴۹۔ سردار جعفری نے ایک سیمینار میں اقبال کا مصرع یوں پڑھا: ''مرد کے ہاتھ میں ہے جوہرِ عورت کی نمود'' (اقبال اور مغرب، صفحہ ۱۸۸) بات یہی ہے لیکن اقبال نے ''مرد'' کی جگہ ''غیر'' کا لفظ لکھا ہے۔ شعری حسن بشمول تہ داری کی خاطر......عورت کا خاص جوہر، جوہرِ تخلیق ہے۔ عورت کا پورا وجود اس کا گواہ ہے۔ اس جوہر کی نمود مرد کے باعث ہے۔ عزیز احمد نے جوہر کو ''جواہر'' بنا کر خلطِ مبحث پیدا کیا ہے۔ جہاں تک جوہرِ مرد کا تعلق ہے تو اس مقام پر اس سے مراد کلیتاً خودی نہیں ہے۔ خودی کے خواصِ استحکام اور مراحلِ ترتیب سے مرد اور عورت دونوں وابستہ ہیں۔

۵۰۔ اقبالیات کے نقوش، صفحہ ۲۲۲

۵۱۔ اقبال نے ذوالفقار علی خان کی موٹر کار کی 'خاموشی' سے یہ فلسفیانہ نکتہ نکالا تھا کہ ''ہے جادۂ حیات میں ہر تیز پا خموش''۔ یہ کیسے ممکن تھا کہ اپنی اولاد کی پیدائش کے واقعات و مشاہدات ان کی کارگہِ فکر کو متحرک نہ کرتے۔ سردار بیگم شادی کے گیارہ برس بعد لذتِ تخلیق سے بہرہ یاب ہوئیں۔ انھی دنوں مختار بیگم ''مظلومیِ نسواں'' کی اندوہناک تصویر بن گئیں۔ شیخ عطا محمد کے نام اپنے خط مؤرخہ ۲۲ اکتوبر ۱۹۲۴ء میں، اقبال لکھتے ہیں:

> مرحومہ کی موت کا منظر نہایت دردانگیز تھا۔ خدا تعالیٰ اس کو اپنے جوارِ رحمت میں جگہ دے۔ بہترین ڈاکٹروں کا علاج تھا جو دن میں تین دفعہ اور اگر ضرورت ہو تو اس سے زیادہ دفعہ آتے تھے اور بعض دفعہ رات بھر یہیں رہتے تھے......نمونیہ نے اسے سخت کمزور کر دیا تھا۔ یہاں تک کہ ڈلیوری کی زحمت وہ برداشت کرنے کے ناقابل تھی۔ آخر میں نے ڈاکٹروں سے کہا کہ وہ جہاں تک ممکن ہو اس کی جان بچانے کی کوشش کریں اور بچہ کا خیال نہ کریں۔ چنانچہ یہی تجویز قرار پائی۔ بچے کو رحم سے نکالنے کے لیے آلات کا استعمال شروع ہی ہوا تھا کہ اس نے جان دے دی۔ مرنے سے قریباً دو گھنٹے پہلے تمام دردِ زہ بند ہو گیا تھا اور

یہی علامت بڑی خراب تھی۔غرض کہ درد کی حالت میں اس کی حالت بے چارگی
اور بے کسی کی تھی کہ میرے لیے اس کے چہرے کی طرف نگاہ کرنا بھی مشکل تھا
اور میرا قلب سخت رقیق ہو گیا۔ایک معمولی انسان کو دنیا میں لانے کے لیے جو
پچاس ساٹھ سال سے زیادہ اس دارِ فانی میں نہیں ٹھہرتا نیچر اس قدر تکلیف ایک
ضعیف عورت کو دیتی ہے۔......خط بنام شیخ عطا محمد مؤرخہ ۱۲۲ کتوبر ۱۹۲۴ء مشمولہ
مظلومِ اقبال، نیز دیکھیے، کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد دوم، صفحات ۵۵۶۔۵۵۷

۵۲۔ گفتارِ اقبال، مرتّبہ محمد رفیق افضل، صفحہ ۷۵۔

۵۳۔ تفہیم القرآن، جلد اول، صفحہ ۳۴۹

۵۴۔ سیّد مودودی لکھتے ہیں کہ ''یہاں فضیلت بمعنی شرف اور کرامت اور عزت نہیں ہے، جیسا کہ عام اُردو خواں آدمی اس لفظ کا مطلب لے گا، بلکہ یہاں یہ لفظ اس معنی میں ہے کہ ان میں سے ایک صِنف (یعنی مرد) کو اللہ نے طبعاً بعض ایسی خصوصیات اور قوتیں عطا کی ہیں جو دوسری صنف (یعنی عورت) کو نہیں دیں یا اس سے کم دی ہیں۔اس بنا پر خاندانی نظام میں مرد ہی قوام ہونے کی اہلیت رکھتا ہے اور عورت فطرۃً ایسی بنائی گئی ہے کہ اسے خاندانی زندگی میں مرد کی حفاظت و خبر گیری کے تحت رہنا چاہیے۔'' (تفہیم القران، جلد اوّل......صفحہ ۳۴۹)
چنانچہ اقبال فطری فرق کے باعث اور اسی آیت کی روشنی میں عورت اور مرد کی مساواتِ مطلق کے قائل نہیں۔عورت اور مرد کے فطری فرق کو دنیا بھر کی افواج کے تناظر میں سمجھا جا سکتا ہے۔

۵۵۔ گفتارِ اقبال، صفحات ۷۶۔۷۷

۵۶۔ اقبال نے ''انجمنِ خواتین اسلام، مدراس'' سے خطاب کے دوران کہا کہ ''پردہ کے متعلق اسلام کے احکام صاف اور واضح ہیں۔'غضِ بصر' کا حکم ہے اور وہ اس لیے کہ زندگی میں ایسے وقت بھی آتے ہیں۔جب عورت کو غیر محرم کے سامنے ہونا پڑتا ہے۔خاص اس وقت کے لیے یہ حکم ہے، دیگر حالات کے لیے اور احکام ہیں۔پردے کے سلسلے میں اسلام کا عام حکم عورت کو یہ ہے کہ وہ اپنی زینت کو ظاہر نہ کرے۔'' (گفتارِ اقبال، صفحہ ۷۹)
ایک اور مضمون میں جو گول میز کانفرنس کے سلسلے میں قیامِ لندن کے دوران اقبال نے شائع کرایا تھا، اپنے مؤقف کا اظہار اس طرح کیا ہے:

یورپ میں عورت اپنے بلند مقام سے گر گئی ہے اور اس کی ذمہ دار وہ خود ہے۔وہ
آزادی اور مساواتِ حقوق چاہتی ہے، جس کا مفہوم وہ خود نہیں سمجھتی......قرآن
میں خَلوت و حجابِ نسوانی کے بارے میں کئی ایک قوانین پیش کیے گئے ہیں،

پردہ ان میں سے ایک ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور قانون بھی ہے جس کی رُو سے عورتیں اور مرد ایک دوسرے سے مل سکتے ہیں اور ہم کلام ہو سکتے ہیں، مگر وہ بے تکلّف ہو کر ایک دوسرے کو دیکھنے کے مجاز نہیں۔ انھیں تلقین کی گئی ہے کہ ایسے موقع پر اپنی نگاہیں نیچی رکھیں۔ اگر یہ دستورِ عمل عالمگیر ہو جائے تو پھر نقاب کی ضرورت نہیں رہتی۔ ہندوستان کے دیہات اور دیگر اسلامی ممالک میں اکثر مسلمان عورتیں نقاب نہیں اوڑھتیں۔ پردہ دراصل مخصوص نفسی رویہ کی مادی صورت ہے جس کی ضرورت ہر ملک کے عام حالات اور رفتارِ زمانہ پر منحصر ہے۔ (اقبال ریویو، حیدر آباد۔ اپریل ۱۹۹۳ء صفحات ۸۱۔۸۲)

۵۷۔ انجمن خواتینِ مدراس سے خطاب کے دوران اقبال نے کہا:

آپ کو اپنے حقوق پر شدت کے ساتھ اصرار کرنا چاہیے۔ جہاں تک شریعتِ اسلامی کا تعلق ہے، مسلمان عورتیں یہ شکایت نہیں کر سکتیں کہ انھیں شریعت نے حقوق نہیں دیے یا وہ حقوق ایسے ہیں جن سے انھیں مردوں کے ساتھ مساوات کا درجہ حاصل نہیں۔ وہ حق، جس کا عورت انصاف و عقل کے ساتھ کبھی مطالبہ کر سکتی ہے، وہ قرآنِ پاک نے دے دیا ہے۔ اگر آپ اس سے جاہل و غافل رہیں یا اس سے فائدہ نہ اٹھائیں یا اس کے حاصل کرنے پر اصرار نہ کریں، بوقتِ ضرورت قانونی چارہ جوئی نہ کریں تو یہ قرآن یا شریعتِ اسلام کا قصور نہیں...... پنجاب میں تو اچھی اچھی عدالتوں میں کہہ دیتے ہیں کہ ہم رواج کے پابند ہیں، شریعت کے پابند نہیں۔ محض اس لیے کہ بیٹیوں کو جائیداد سے حصہ نہ دینا پڑے۔ ہم کو کوشش کرنی چاہیے کہ ہم رواج کی قیود سے آزادی حاصل کریں۔ میں آپ کو بتاتا ہوں کہ مجھے قانون پیشہ ہونے کی وجہ سے کئی بار عدالتوں میں لڑکیوں کے حقوق کے لیے لڑنا پڑا ہے، اور کئی دفعہ یہ خدمت میں نے بغیر فیس کے انجام دی ہے۔ (گفتارِ اقبال، صفحات ۸۱، ۸۴)

۵۸۔ اسی مذکورہ خطاب کے دوران اقبال نے کہا:

آپ نے اپنے لیے، ایڈریس میں 'اسیرانِ قفس' کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ ان سے مجھے مغربی عورتوں کی اس تحریک کا خیال ہوا جسے ترکی میں یا اور جگہ یورپ میں ''مردوں کے غلبے سے نجات'' (emancipation) کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ جن باتوں کو لفظ قیود سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ اپنی اصل میں قیود ہیں یا نہیں۔ اگر مصطفےٰ کمال کے خیال کے مطابق یہ قیود اُٹھا

بھی دی گئیں تو آخر نتیجہ کیا دیکھنے میں آ رہا ہے۔ ابھی چند دن ہوئے اخبارات میں یہ خبر شائع ہوئی کہ حکومتِ ترکیہ کو معلوم ہوا ہے کہ عورتوں میں خودکشی کے واقعات بڑھ رہے ہیں۔ عورت خود زندگی کا سرچشمہ ہے۔ اگر عورت ہی زندگی سے بیزار ہو جائے تو پھر زندگی کے آگے بڑھنے کے کیا امکان باقی رہ گئے۔ اس معاملہ کی تحقیق کے لیے ترکی نے کمیشن بٹھایا۔ پھر اپنے علما کو جو اس قدر موردِ عتاب تھے، بلا کر کہا کہ اپنے وعظوں کے ذریعہ عورتوں کو سمجھائیں کہ اسلام میں خودکشی گناہ ہے۔ یہ نتیجہ ہوا ایمنسی پیشن کا ترکی میں! میں حیران ہوتا ہوں کہ جب عورتوں نے تمام ان باتوں سے جن کو وہ قیود کہتی تھیں، آزادی حاصل کر لی تو پھر خودکشی پر کیوں آمادہ ہوئیں۔ انگلستان میں بیشتر عورتوں کا طلاق کے لیے عدالتوں میں جانا اور ترکی میں خودکشی کی وارداتوں کا ہونا ایسے دو اہم واقعات ہیں کہ ہمیں ان کی علتوں پر گہری نظر سے غور کرنا ہوگا۔ یہ مشکل مسئلہ ہے اور بغیر انسانی فطرت کے گہرے اور صحیح مطالعے کے اس کے عمل پر پہنچنے کی اُمید کرنا مشکل ہے۔ (گفتارِ اقبال، صفحات ۷۸-۷۹)

حواشی ۵۷ اور ۵۸ کی روشنی میں عزیز احمد کا یہ اندازِ بیان کہ ''مرد اور عورت کے باہمی تعلق میں اقبالؒ نے عورت کو بالکل مرد کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا ہے کا محلِ نظر ہے۔ میاں محمد شریف کی یہ رائے بھی غلط ہے کہ اقبال نے اس مسئلے پر کما حقہٗ غور نہیں کیا۔ البتہ انھوں نے یہ درست لکھا ہے کہ اقبال کو یہ تردد رہا کہ عورتوں کو مغربی طرزِ زندگی کی برائیوں سے بچایا جائے۔ اسی لیے اس موضوع پر اقبال نے متعدد نظمیں لکھیں۔

۵۹۔ مغرب میں ایسے بچے جو والدہ یا والد یا دونوں کی محافظت و پرورش سے محروم ہیں خود مغرب کے اہلِ دانش کے لیے لمحۂ فکریہ ہیں۔ میرے قیامِ انگلستان کے دوران اکتوبر ۱۹۹۶ء کے اواخر یا نومبر کے اوائل میں بی بی سی نے ان بچوں کے بارے میں ایک رپورٹ نشر کی جو والدین کی تربیت سے محروم ہیں اور حفاظت گاہوں میں پل رہے ہیں۔ ان حفاظت گاہوں میں ان کے ساتھ جنسی زیادتی ہوتی ہے چنانچہ وہاں سے بچے بھاگ نکلنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ ایسا بچہ سڑک پر کھڑے ہو کر ہر اس شخص کے ساتھ جانے کو تیار ہوتا ہے جو کار روک کر اسے اٹھا لے اور جنسی تسکین حاصل کر کے اسے کچھ پونڈ دے دے۔ ایک لڑکے کو ٹی وی پر دکھایا گیا جس نے بتایا کہ میں نے اس طرح اب تک ساٹھ پونڈ کما لیے ہیں۔

۶۰۔ اس ضمن میں ایک رپورٹ ''وائس آف امریکہ'' نے ۲۰۰۰ء کے اوائل میں نشر کی۔

۶۱-۶۳۔ A Nation of Victims: The Decay of the American Character ......

صفحات ۱۷۷، ۱۸۶

۶۴۔ عورت کی حفاظت - ضربِ کلیم

۶۵۔ Modern Islam in India......صفحہ ۳۴۹

۶۶۔ درحقیقتِ شعر واصلاحِ ادبیاتِ اسلامیہ - اسرارِ خودی

۶۷۔ دیکھیے، نہرو کا مضمون بعنوان، ''کانگرس اور مسلمان'' مشمولہ مضامینِ نہرو......صفحہ ۱۳۴

۶۸۔ دیکھیے، کتابِ اوّل، عنوان: اشتراکی

۶۹۔ محرابِ گل افغان کے افکار (۱۲) - ارمغانِ حجاز

۷۰۔ Gabriel's Wing......صفحہ ۳۸۶

۷۱۔۷۲۔ Modern Islam in India......لندن ایڈیشن، صفحات ۱۱۰، ۱۱۷

☆......☆......☆

چھٹا باب

کیا اقبال اشتراکی ہیں؟

پروفیسر آل احمد سرور، ایک مضمون میں لکھتے ہیں ''میں اکثر اس بات پر غور کرتا ہوں کہ ترقی پسند تحریک نے اقبال کے ساتھ انصاف کیوں نہ کیا''......اس سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''ترقی پسندی ہمارے باطن سے پیدا نہیں ہوئی تھی، مستعار لی گئی تھی اور ایک سیاسی پارٹی کے مقاصد کی علم بردار تھی۔ اس لیے اس نے ایک سطحی نظر پیدا کی جو سائنس اور سیکولرزم کے نام پر مذہبی فکر کو شبہے کی نظر سے دیکھنے لگی۔''[۱] اشتراکیوں نے اقبال کو اپنے اصل رنگ میں کبھی قبول نہیں کیا۔ کانٹ ویل سمتھ نے انھیں ''ترقی پسند'' اور ''رَجعت پسند'' کے خانوں میں تقسیم کر کے دیکھا اور کھلم کھلا اقبال پر تضاد کا غلط اور نا روا الزام عائد کیا۔ برِّصغیر کے اشتراکی انہدامِ اقبال کی مہم کے دوران انھیں رَجعت پسند، ماضی کا پجاری اور اسلامی فاشسٹ کہتے رہے۔ ان کے اعتراضات میں بہت گھن گرج تھی۔ اقبال کو منہدم تو نہ کیا جا سکا اور مخالفتِ اقبال ترقی پسندوں کو مہنگی پڑی تو اکثر و بیشتر کا روّیہ تبدیل ہو گیا اور وہ اس کوشش میں مصروف ہو گئے کہ اقبال کو اشتراکی ثابت کیا جائے۔ اپنی تقویت کے لیے اقبال کو اشتراکی رنگ میں پیش کرنا بھی غلط اور نا روا تھا۔ اشتراکیوں کے پیش نظر دو اصول رہے۔ ایک یہ کہ ''اقبال کی دانش وری یا فکر بس اسی حد تک قابلِ قبول ہے جہاں تک اقبال اور اشتراکیت کی قدریں مشترک ہیں۔''[۲] دوسرا یہ کہ ''اگر تم اقبال کو comdemn نہیں کر سکتے تو اسے convert کر دو۔''[۳]

ترقی پسند تحریک اقبال کے ضمن میں تضادات کا شکار ہوئی ہے۔ اشتراکی حضرات کا ذاتی اور باہمی تضاد بھی بہت نمایاں ہے۔ سردار جعفری، اقبال کے کچھ اشعار نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ ''پہلی قسم کے اشعار سے اقبال کو ترقی پسند اور دوسری قسم

سے رَجعت پرست ثابت کرنا بہت آسان ہے لیکن یہ غلط طریقہ ہے جس کے بعض ترقی پسند مصنفین شکار ہوئے ہیں۔ جن میں میں خود بھی شامل ہوں۔''[4] اقبال کو اشتراکی ثابت کرنے والوں میں سے بعض کو اقبال کی اوّلین تصنیف ''علم الاقتصاد'' ہی میں کارل مارکس کی صدائے بازگشت سنائی دی ہے۔ اکثر نے اقبال کے اشتراکی ہونے کا اعلان ''خضرِ راہ'' نیز ''پیامِ مشرق'' کی بعض منظومات کی بنا پر کیا ہے۔ بعض کو خطبۂ الٰہ آباد سمیت خطباتِ اقبال میں بھی اشتراکیت کی تصویر نظر آئی ہے۔ متعدد حضرات نے ''جاوید نامہ۔'' ''بالِ جبریل'' اور ''ضربِ کلیم'' کے علاوہ اقبال کے بعض خطوط کو اقبال کے اشتراکی رجحان کا ثبوت قرار دیا ہے اور بعض نے دعویٰ کیا ہے کہ اقبال آخری عمر میں اشتراکی ہو گئے تھے۔ ایک گروہ نے زور دار انداز سے اقبال کو اسلامی سوشلسٹ ثابت کرنے کے لیے مہم چلائی۔ اس کا ردِ عمل بھی ہوا جس کا بہت عمدہ جائزہ پروفیسر وقار عظیم نے ایک مضمون بعنوان ''اقبال اور اشتراکیت'' میں لیا ہے۔[5] ایک نے فکرِ اقبال میں اشتراکی رنگ بھرا تو دوسرے نے اس ''مؤثر طریق'' کی تعریف کی۔ ایک کتاب کے پیش لفظ میں پروفیسر محمد عثمان لکھتے ہیں ''تحریر کا کمال اس سے بڑھ کر اور کیا ہوسکتا ہے کہ ایک ہمہ جہت شخصیت کی ایک جہت کو کامیابی کے ساتھ یوں پیش کیا جائے کہ اس پر پوری شخصیت کا گمان ہو۔''[6] جبکہ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کے الفاظ میں ''پروفیسر محمد عثمان مصنف کی جس خوبی کی طرف قارئین کی توجہ مبذول کر رہے ہیں، فی الحقیقت وہی ان کی بنیادی خامی ہے کہ وہ اقبال کی ہمہ جہت شخصیت کی یک رخی اور جزوی تصویر پیش کر رہے ہیں۔''[7]

مختصر یہ کہ جس طرح، اعتراضات کا ہدف بنا کر، اشتراکیوں نے فکرِ اقبال کو مسخ کرنے کی مہم چلائی تھی اسی طرح اسے اشتراکیت یا اسلامی اشتراکیت میں رنگنے کی کوشش سے اس کی شکل بگاڑنے کا اہتمام کیا۔ چنانچہ یہ ضروری ہے کہ اس کوشش اور غلط بیانیوں کے تناظر میں اقبال کے پورے کلام نظم و نثر پر نظر ڈالی جائے اور مخصوص مقاصد کے تحت کچھ ''ثابت'' کرنے کی جگہ اقبال کے صحیح مؤقف کا تعین کیا جائے۔

۲

عتیق صدیقی نے ''علم الاقتصاد'' سے ایک اقتباس نقل کر کے، اس کی بنیاد پر، دعویٰ کیا ہے کہ ملکیّتِ زمین کے باب میں اقبال نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے، ان میں کارل مارکس کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے۔۸ منقولہ اقتباس میں اقبال نے لکھا ہے کہ ''جائیداد شخصی تمام برائیوں کا سرچشمہ ہے۔'' اس جملے کو کارل مارکس کی صدائے بازگشت کہا جا سکتا ہے تاہم ''علم الاقتصاد'' کے مقدمے میں اقبال نے وضاحت کی ہے کہ ''اس کے مضامین مختلف، مشہور اور مستند کتب سے اخذ کیے گئے ہیں۔'' ظاہر ہے کہ ان مضامین میں مارکس کی رائے بھی آ گئی ہے۔ ''علم الاقتصاد'' مجموعی اعتبار سے سرمایہ دارانہ اقتصادیات کی ترجمان ہے۔ اقبال نے ذرائع پیداوار میں زمین اور محنت کے علاوہ سرمایہ اور تنظیم کو بھی شامل کیا ہے۔

اسی منقولہ اقتباس میں اقبال نے لکھا ہے کہ زمین پر ''قوم کے ہر فرد کو مساوی حقِ ملکیت حاصل ہے۔'' اس سے اقبال کی خواہشاتِ مساوات کی عکاسی ہوتی ہے تاہم یہ مؤقف مارکسیت کی نفی کرتا ہے اس لیے کہ مارکسی معاشیات میں ذرائع پیداوار افراد کی ملکیت سے نکال کر سرکاری تحویل میں لے لیے جاتے ہیں اور افراد اپنی ہی زمینوں پر مزدور کی حیثیت سے کام کرتے ہیں۔

عتیق صدیقی مزید لکھتے ہیں کہ ''علمِ الاقتصاد'' میں جو بات اقبال نے کہی تھی، وہی انھوں نے تیس سال بعد ''بالِ جبریل'' کے اس شعر میں دُہرائی:

دِہ خدایا! یہ زمیں تیری نہیں، تیری نہیں!
تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں، میری نہیں!

یہ بات وہی نہیں ہے۔ نظم کا عنوان ہے ''اَلْاَرْضُ لِلّٰہِ''۔ کیا کوئی حقیقی اشتراکی یہ تصوّر قبول کر سکتا ہے؟ اس تصوّر کے مطابق زمین کا حقیقی مالک نہ کوئی فرد ہے نہ سرکار بلکہ اللہ ہے۔ ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' میں فکر و عمل کے انقلاب کے حوالے سے اقبال نے اس تصوّر کو اشتراکیت کے مقابلے پر پیش کیا ہے:

اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و عمل کا انقلاب!
پادشاہوں کی نہیں اللہ کی ہے یہ زمیں!

اقبال کا مؤقف اب یہ ہے کہ آئینِ پیغمبرؐ افراد کو مال و دولت کا مالک نہیں بلکہ امین بناتا ہے۔[۱۰]

''علم الاقتصاد'' ۱۹۰۴ء میں شائع ہوئی تھی۔ اسی سال لکھے گئے مضمون بعنوان ''قومی زندگی'' میں اقبال نے اقتصادی مسائل کے حل کے لیے جاپان کی پیروی کا مشورہ دیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ تعلیم اور اصلاحِ تمدّن نے قوم کی قوم کو اور سے کچھ اور بنا دیا۔ یہ ملک دنیوی اعتبار سے ہمارے لیے سب سے اچھا نمونہ ہے۔[۱۱] اقبال کا ''تحقیقی مقالہ'' ۱۹۰۷ء میں تیار ہوا۔ فرد کے ضمن میں کارل مارکس کا ذکر ممکن تھا لیکن نہیں ہوا۔ ۱۹۱۰ء میں تحریر کیے گئے ''شذرات'' میں متعدد اہم شاعروں اور فلسفیوں کا ذکر ہوا ہے سوائے کارل مارکس کے۔ اقبال اب اسلامی زاویۂ نگاہ کو حتمی طور پر اختیار کر چکے تھے۔ چنانچہ ''خطبۂ علی گڑھ'' (۱۹۱۱ء) کی تان ان الفاظ پر ٹوٹتی ہے۔ ''اگر ہم اچھے کاریگر، اچھے دکاندار، اچھے اہلِ حرفہ اور اچھے شہری پیدا کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں چاہیے کہ انھیں اوّل پکا مسلمان بنائیں۔''[۱۲]

''شکوہ'' (۱۹۱۲ء) میں مسلمانوں کی معاشی پسماندگی کا گلہ اللہ سے کیا ہے اور اللہ ہی سے اُمید وابستہ کی ہے: کیوں مسلمانوں میں ہے دولتِ دنیا نایاب/ تیری قدرت تو ہے وہ جس کی نہ حد ہے نہ حساب۔ اور اللہ نے مسلمانوں کے صحراؤں سے تیل کے چشمے جاری کر دیے۔

''اسرارِ خودی'' ۱۹۱۵ء اور ''رموزِ بیخودی'' ۱۹۱۸ء میں شائع ہوئی۔ ''اسرارِ خودی'' میں برتر انسان یا نائبِ حق یا مسلمان کا تصوّر بیان ہوا ہے جو اشتراکیوں کے لیے بھاری پتھر کی حیثیت رکھتا ہے۔ ان حضرات کو 'شاہین' اور 'قلندر' میں بورژوا خصوصیات نظر آتی ہیں۔[۱۳] اقبال فرد کی صلاحیتوں کو بروئے کار دیکھنا چاہتے ہیں جو جماعت کے لیے وقف ہوتی ہیں۔ فرد اور جماعت میں معاونت کا رشتہ ہوتا ہے۔ سرمایہ دارانہ یا اشتراکی معاشروں کی طرح فرد اور ریاست کے مفادات میں تصادم نہیں ہوتا۔ اس صورتِ حال کے پس منظر

میں افراد کا یقین ہوتا ہے۔ افراد کا یقین ہی سرمایۂ تعمیرِ ملّت ہے۔ اقبال کا دوسرا بنیادی تصوّر ملّت کا تصوّر ہے۔ جو ''رموزِ بیخودی'' میں بیان ہوا ہے۔ دونوں بنیادی تصوّرات کی اساس اسلام ہے۔ اشتراکیت نہ تصوّرِ مسلمان کو قبول کرتی ہے اور نہ تصوّرِ ملّت کو۔ علاّمہ اقبال نے دونوں تصوّرات تمام تر اسلامی حوالوں سے پیش کیے ہیں۔ دونوں مثنویوں میں اشتراکیت یا مارکس کا کوئی حوالہ نہیں ہے۔

۳

۱۹۲۳ء میں اقبال پر اشتراکی ہونے کا الزام عائد کیا گیا۔ شمس الدین حسن اشتراکی خیالات کے حامل اور ''انقلاب'' کے سابق مدیر تھے۔ ان کا ایک مضمون، اپنے ایک گرفتار شدہ ساتھی کے دفاع میں، ۲۳ جون ۱۹۲۳ء کے روزنامہ ''زمیندار'' میں شائع ہوا۔ موصوف نے لکھا کہ اشتراکیت کی حمایت کوئی جرم نہیں ہے اس لیے کہ علاّمہ اقبال بھی بالشویک خیالات رکھتے ہیں۔ وہ ایک اشتراکی ہی نہیں اشتراکیت کے مبلّغِ اعلیٰ بھی ہیں۔ شمس الدین حسن نے 'خضرِ راہ' کے علاوہ ''پیامِ مشرق'' کی دو نظموں اور حسبِ ذیل مطلع کا حوالہ پیش کیا:

تیر و سنان و خنجر و شمشیرم آرزوست
بامن میا کہ مسلکِ شبیرم آرزوست[۱۴]

''خضرِ راہ' کے علاوہ ''پیامِ مشرق'' کی بعض منظومات کی بنیاد پر متعدد اشتراکیوں نے اقبال کو اشتراکی قرار دیا ہے۔ بقول عتیق صدیقی ''خضرِ راہ'' میں بیان کردہ خیالات کو سیدھے سادے الفاظ میں اشتراکی تعلیمات کا نچوڑ کہنا غلط نہ ہوگا۔ وہ مزید لکھتے ہیں کہ ''پیامِ مشرق'' کے دیباچے میں، اقبال نے، جس نئے آدم کے ظہور کا مژدہ سنایا ہے، اس نے سوویت یونین میں جنم لیا تھا۔ نیز ''پیامِ مشرق'' کی تمام نظموں میں، خواہ سیاسی ہوں یا غیر سیاسی، جو نیا ولولہ اور نیا آہنگ ملتا ہے، وہ انقلابِ روس ہی کی دین تھا۔[۱۵]

عزیز احمد کا اقبالیات میں بڑا نام ہے۔ انھوں نے اقبال پر، ترقی پسندوں کے عائد کردہ الزامات کی تردید کی ہے۔ تاہم ان کا مسئلہ یہ ہے کہ وہ بیک وقت اقبال اور

اشتراکیت کے حامی ہیں۔ ان کے نزدیک اشتراکیت کے معاشی پہلو سے اقبال کو پورا اتفاق ہے۔ ان کی رائے ہے کہ ''پیامِ مشرق'' کے دور میں اقبال پر اشتمالی تصوّرات کا اثر گہرا ہو چکا ہے۔[16]

پروفیسر محمد عثمان بھی اقبال کے ارادت منداور اشتراکی رجحان کے حامل ہیں۔ انھوں نے 'خضرِ راہ' کے بند ''سرمایہ و محنت' کے متعدد اشعار نقل کیے ہیں جن میں حسبِ ذیل دو اشعار خاص طور پر لائقِ توجہ ہیں:

آفتابِ تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہوا
آسماں! ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک!
توڑ ڈالیں فطرتِ انساں نے زنجیریں تمام
دوریٔ جنت سے روتی چشمِ آدم کب تلک[17]

اس کے بعد پروفیسر محمد عثمان لکھتے ہیں کہ ''اشتراکی روس پر اقبال کا یہ پہلا پبلک تبصرہ تھا۔ اس میں انھوں نے انقلابِ روس کو زمانے کے پیٹ سے پیدا ہونے والے ایک نئے سورج سے اور اس کی بدولت قائم ہونے والی معاشرت کو جنت سے تعبیر کیا ہے۔''[17] یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ اقبال کے ایک شارح پروفیسر یوسف سلیم چشتی، نے ان اشعار کا یہی مفہوم بیان کیا ہے لیکن غلام رسول مہر نے 'آفتابِ تازہ' کی توضیح اسلامی حوالے سے کی ہے۔[18] اگلی متصل نظم ''طلوعِ اسلام'' کے پہلے شعر کے پیشِ نظر 'آفتابِ تازہ' کی یہ توضیح بالکل درست ہے۔

تاہم اگر پروفیسر محمد عثمان کے بیان کردہ مفہوم کو صحیح مانا جائے تو اس کے پس منظر میں دو وجوہ کارفرما نظر آتی ہیں۔ ایک یہ کہ اقبال ابتدا ہی سے افلاس کا خاتمہ چاہتے تھے۔ ''علم الاقتصاد'' کے دیباچے میں سوال اُٹھاتے ہیں کہ ''کیا یہ ممکن نہیں کہ ہر فرد مفلسی کے دُکھ سے آزاد ہو؟ کیا ایسا نہیں ہوسکتا ہے کہ گلی کوچوں میں چپکے چپکے کراہنے والوں کی دلخراش صدائیں ہمیشہ کے لیے خاموش ہو جائیں اور ایک دردمند دل کو ہلا دینے والے افلاس کا دردناک نظارہ ہمیشہ کے لیے صفحۂ عالم سے، حرفِ غلط کی طرح، مٹ جائے؟''

'قومی زندگی' میں ہندی مسلمانوں کی 'نہایت مخدوش' اقتصادی حالت پر تشویش ظاہر کی ہے۔[۱۹] 'خطبۂ علی گڑھ' میں بھی مسلمانوں کی اقتصادی حالت کو 'نہایت ہی افسوس ناک اور قابلِ رحم' قرار دے کر اصلاح کی تدبیریں بتائی ہیں۔[۲۰]

دوسری وجہ یہ ہے کہ، فراہم کردہ اطلاعات کے مطابق، روسی عوام خوشحالی سے ہم کنار ہو رہے تھے۔[۲۱] روسی انقلاب نے ملوکیت اور کلیسا کے استبداد اور بے لگام سرمایہ داری کا خاتمہ کر دیا تھا۔ اشتراکی انقلاب کے اس پہلو کی اقبال نے بار بار تحسین کی ہے۔ تاہم اصل حالات پر دبیز پردے پڑے ہوئے تھے۔ ایسی صورت میں روسی انقلاب کو 'آفتابِ تازہ' اور اشتراکی روس کو 'جنت' قرار دینا، ایک وقتی تاثر قرار دیا جا سکتا ہے اور کہا جا سکتا ہے کہ سروش وقتی طور پر غلط آہنگ ہو گیا۔[۲۲] تاہم صاحبِ ساز کی نظر روسی انقلاب کے نتائج پر رہی اور بعد میں اسے سخت تنقید کا ہدف بنایا۔

پروفیسر محمد عثمان کے بیان کردہ مفہوم سے قطع نظر اہم بات یہ ہے کہ اقبال، وقتی طور پر بھی، اسلام، اس کے عقیدے اور اس کے سیاسی و اقتصادی نظام سے دست بردار نہ ہوئے۔ 'خضرِ راہ' میں 'سرمایہ و محنت' کے بعد 'دنیائے اسلام' کا ذیلی عنوان ہے۔ اس میں 'ربط و ضبط ملّت بیضا' کو مشرق کی نجات بتایا ہے اور دین کے حصار میں داخل ہونے کی تلقین کی ہے۔[۲۳] 'خضرِ راہ' کے بعد اس سے متصل نظم 'طلوعِ اسلام' ہے۔ مطلع میں اسلامی نشأۃِ ثانیہ کے لیے اُفق سے آفتاب ابھرا' کے الفاظ استعمال کیے ہیں:

دلیلِ صبحِ روشن ہے ستاروں کی تنک تابی
اُفق سے آفتاب اُبھرا گیا دورِ گراں خوابی!

اس نظم میں ایمان اور یقین سے متعلق متعدد بے مثل اشعار ہیں اور اسلامی تمدّن کے بارے میں اہم نکات بیان ہوئے ہیں۔[۲۴] یہ بات بہرحال یاد رکھنی چاہیے کہ اقبال نے جس کسی میں اور جہاں کہیں کوئی خوبی دیکھی ہے، اس کی برملا تعریف کی ہے۔ مغرب کو سخت تر تنقید کا ہدف بنانے کے باوجود اس کے دیہات اور قصبات کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

فردوس جو تیرا ہے کسی نے نہیں دیکھا
افرنگ کا ہر قریہ ہے فردوس کی مانند![۲۵]

اس سے یہ نتیجہ نکال لینا کہ اقبال سرمایہ داری نظام کے حامی ہو گئے تھے، غلط ہو گا۔ یہ روش اقبال شناسی اور دانش مندی دونوں کے منافی ہے۔ حالانکہ یہ شعر اقبال کے مشاہدے پر مبنی ہے جبکہ اشتراکی روس کو اگر اقبال نے جنت کہا تو فراہم کردہ غلط اطلاعات کی بنا پر کہا۔ اور اگر اشتراکی روس جنت بن گیا تھا اور اقبال کی رائے درست بھی تھی تو اس سے اقبال کا اشتراکی ہونا ثابت نہیں ہوتا، خصوصاً جبکہ اقبال نے، قطعیت کے ساتھ، بالشویک خیالات کو دائرہ اسلام سے خارج ہونے کے مترادف قرار دیا ہے۔

'خضرِ راہ' ۱۹۲۲ء میں انجمنِ حمایتِ اسلام کے جلسے میں سنائی گئی۔ ''پیامِ مشرق'' ۱۹۲۳ء میں شائع ہوئی۔ 'خضرِ راہ'، 'قسمت نامۂ سرمایہ دار و مزدور' اور 'نقشِ فرنگ' کے زیرِ عنوان متعدد منظومات سرمایہ داری اور ملوکیّت کے خلاف ردِّعمل کا عکس ہیں۔ اقبال مزدوروں سمیت محروموں اور مظلوموں کے حامی ہیں اور انھیں بیداری کا پیغام دیتے ہیں۔ 'خضرِ راہ' اور 'قسمت نامۂ سرمایہ دار و مزدور' میں سرمایہ داروں کی ذہنیت کا پردہ چاک کیا ہے۔ 'نوائے مزدور' (نہ کہ نوائے وقت، جیسا کہ شمس الدین حسن نے لکھا تھا) میں سرمایہ دارانہ نظام کی جگہ نئے نظام کے قیام کا ذکر ہے۔ تاہم یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ ''پیامِ مشرق'' ہی کے دور میں اقبال اس نتیجے تک پہنچ چکے تھے کہ حکومت مزدور کے ہاتھ میں آجائے تو بھی غلامی جمہور کا مقدر رہے گی اس لیے کہ عوام پُرانے خداؤں کی جگہ نئے خدا تراش لیتے ہیں اور خسرو کی جگہ کوہکن لے لیتا ہے۔ یہ بات قیصر ولیم کی زبان سے کہی ہے:

دمادم نو خداونداں تراشد
کہ بیزار از خدایانِ کہن ہست
''نماند نازِ شیریں بے خریدار
اگر خسرو بنا شد کوہکن ہست''[۲۶]

وقت گزرنے کے ساتھ اقبال کا یہ مؤقف پختہ ہو گیا اور ''بالِ جبریل'' میں یہی

بات، زیادہ وثوق سے، اپنی زبان سے کہی ہے:

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا!
طریقِ کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی![۲۷]

اس شعر کے ردِ عمل میں اختر حسین رائے پوری نے لکھا تھا کہ ''اقبال مزدوروں کی حکومت کو چنداں پسند نہیں کرتا۔''[۲۸] شعر کی یہ تاویل درست نہیں ہے۔ اقبال ''مزدور'' کے ''پرویزی حیلوں'' کی مخالفت کر رہے ہیں۔ اقبال کا اصل مؤقف یہ ہے کہ نظامِ حکومت کوئی بھی ہو اگر دین کو سیاست سے الگ رکھا جائے تو اس کا نتیجہ چنگیزی کی شکل میں نکلتا ہے۔[۲۹]

۴

علّامہ اقبال کو جب معلوم ہوا کہ ان سے بالشویک خیالات منسوب کیے گئے ہیں، تو انھوں نے مدیرِ ''زمیندار'' کے نام، ایک جامع خط لکھ کر اس الزام کی تردید کی۔ ان کا خط ۲۴ جون ۱۹۲۳ء کو ''زمیندار'' میں شائع ہوا۔ یہ اہم دستاویز ان تمام حضرات کے مؤقف کو ردّ کرتی ہے جو ''خضرِ راہ'' یا ''پیامِ مشرق'' کے حوالے سے، اقبال کو کسی سطح پر بھی، اشتراکی قرار دیتے ہیں۔ یہ خط عام طور پر دستیاب ہے۔[۳۰] اسے پورا نقل کرنے کی جگہ اس کے خاص خاص نِکات ذیل میں درج کیے جاتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک:

- بالشویک خیالات رکھنا دائرہ اسلام سے خارج ہونے کے مترادف ہے۔
- مغربی سرمایہ داری اور روسی بالشویک ازم دونوں افراط و تفریط کا نتیجہ ہیں۔
- قرآن نے اعتدال کی راہ بتائی ہے اور اقتصادی مسائل کا بہترین حل پیش کیا ہے۔
- بالشویک سرمائے کی قوّت کو معاشی نظام سے خارج نہیں کرتے ہیں۔ یہ انسانی فطرت کے خلاف ہے۔ اسلام سرمائے کی قوت کو معاشی نظام سے خارج نہیں کرتا تاہم اسے مناسب حدود کے اندر رکھتا ہے تاکہ مساوات قائم ہو سکے۔ اس مقصد کے لیے قرآنِ حکیم نے قانونِ میراث، حرمتِ ربا اور زکوٰۃ وغیرہ کا نظام تجویز کیا ہے۔ (بعد

میں اقبال نے ''قُلِ العَفوَ'' کی طرف بھی توجہ دلائی۔)

- اشتراکیوں کا اقتصادی نصب العین درست مگر طریقِ کار غلط ہے۔ اس نظام کے نقائص، تجربے سے معلوم کر کے، روسی قوم بالآخر اشتراکیت سے دست بردار ہو جائے گی۔

۵

بھارت کے ہندی قوم پرست اور اشتراکی رجحانات رکھنے والے عتیق صدیقی نے، اس دستاویز کے باوجود، ناانصافی اور عیاری کے ساتھ، اقبال کو اشتراکی قرار دینے نیز اقبال شکنی کا اہتمام کیا ہے۔ موصوف نے، ڈھٹائی کے ساتھ، یہ دعویٰ کیا ہے کہ اقبال تھے تو اشتراکی لیکن اشتراکیت سے برأت کا اظہار خوف اور گھبراہٹ کی بنا پر کیا۔ وہ اس لیے کہ اقبال کے فکر و عمل میں تضاد تھا۔ ایک ناروا الزام کو ثابت کرنے کے لیے دوسرے ناروا الزام کا سہارا لینا اگر ناانصافی و عیاری نہیں تو اور کیا ہے؟ تضادِ فکرِ اقبال میں نہیں بلکہ اشتراکیوں کے ادلتے بدلتے روّیوں میں ہے۔ شمس الدین حسن کے مضمون پر اقبال کے ردِّ عمل کا ذکر عتیق صدیقی نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

> ''جس دن یہ مضمون چھپا، اسی دن اقبال کے کسی دوست نے ان سے اس کا تذکرہ کیا تو اقبال کو اپنے پیروں کے نیچے سے زمین سرکتی ہوئی محسوس ہوئی اور وہ اس درجہ مُتوحّش اور متردّد ہوئے کہ مضمون بلا دیکھے ہوئے اس کی تردید انھوں نے ضروری سمجھی۔''[۳۱]

عتیق صدیقی مزید لکھتے ہیں کہ ''اقبال کوئی بھی ایسا اقدام کرنے پر خود کو آمادہ نہیں کر سکتے تھے جس سے حکومت کی ابروئے چشم پر شکن پڑنے کا بھی احتمال ہو سکتا ہو۔ انقلاب روس کے بعد، حالات کی روش کو، حکومت انتہائی پرتشویش اور غضب ناک نظروں سے دیکھ رہی تھی۔ دار و گیر کا سلسلہ بھی شروع ہو گیا تھا۔ حکومت کو اقبال کے اشتراکی ہونے اور اشتراکیت کے مبلغ ہونے کا اگر یقین ہو جاتا تو ان کی زندگی کے اس پہلو پر سرے سے پانی پھر سکتا تھا، جس کی تعمیر میں انھوں نے اپنی عوامی مقبولیت کو بھی داؤ پر لگا دیا تھا، اور ان کی وہ

نائٹ ہڈ بھی خطرے میں پڑ سکتی تھی، جس کے حصول پر ابھی چھ مہینے بھی نہیں ہوئے تھے۔''۳۲

اپنے مطلوبہ مقاصد کے لیے عتیق صدیقی، علّامہ اقبال کو ڈرپوک اور 'انگریز کا آدمی' بھی ظاہر کر رہے ہیں۔ اشتراکی ذہن و اخلاق کے ساتھ ہندی قوم پرستی کی مصلحتیں بھی شامل ہوگئی ہیں۔ (انگریز سرکار سے وفاداری'' کے الزام پر تفصیلی بحث 'کتابِ سوم' میں ہے۔) اقبال کو اشتراکی رنگ روپ میں پیش کرنے کا یہ انداز، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کے بقول عتیق صدیقی کی ''فنکاری'' ہے جس کا مظاہرہ موصوف نے، اپنی کتاب میں، جا بجا کیا ہے۔ ڈاکٹر ہاشمی اس 'مہارتِ فن' کا تعاقب کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''ایک لمحے کے لیے ہم فرض کر لیتے ہیں کہ جون ۱۹۲۳ء کے اس خط کے ذریعے اقبال نے بالشوزم سے اپنی برأت کا اظہار، اپنی کھال بچانے کے لیے کیا تھا۔ مگر عین اس زمانے (مئی ۱۹۲۳ء) میں انھوں نے ''پیامِ مشرق'' شائع کی، جس کی بعض نظموں میں بقول عتیق صدیقی ''اقبال نے انقلابِ روس کی پوری داستان بیان کی ہے۔ (ص ۱۰۷) اور اس کے دیباچے میں ''اقبال نے جس نئے آدم کے ظہور کا مژدہ سنایا تھا اس نے سوویت یونین میں جنم لیا تھا۔'' مزید یہ کہ ''پیامِ مشرق کی تمام نظموں میں، خواہ سیاسی ہوں یا غیر سیاسی، جو نیا ولولہ اور آہنگ ملتا ہے، وہ انقلابِ روس ہی کی دین تھا۔'' (صفحہ ۱۰۷)
>
> ''پیامِ مشرق'' مارچ ۱۹۲۴ء میں دوبارہ شائع ہوئی۔ اس میں بھی بالشویک نقطۂ نظر کی ساری نظمیں شامل تھیں۔ چند ماہ بعد ستمبر ۱۹۲۴ء میں ''بانگِ درا'' منظرِ عام پر آئی جس میں اقبال 'خضرِ راہ' جیسی نظم شامل کرنے سے نہیں ہچکچائے جو بقول عتیق صدیقی اقبال کی ''کامیاب ترین نظم'' ہے اور جسے ''سیدھے سادے الفاظ میں اشتراکی تعلیمات کا نچوڑ کہنا غلط نہ ہوگا۔'' (ص ۱۰۶) اب یہ کیسی عجیب اور ساتھ ہی دلچسپ صورتِ حال ہے کہ ایک طرف تو اقبال ''زمیندار'' میں مطبوعہ مراسلے کے ذریعے، بالشوزم

سے اپنی لاتعلقی ظاہر کرتے ہیں۔ عتیق صدیقی کی تاویل کے مطابق محض
اس خوف سے کہ انگریز ان پر گرفت نہ کریں لیکن دوسری طرف ''پیام
مشرق'' اور ''بانگِ درا'' کی اشاعت سے وہ اپنی بالشوزم پسندی اور
اشتراکیت پرستی کا ثبوت بھی فراہم کر رہے ہیں۔ جناب عتیق صدیقی غور
فرمائیں کہ وہ کہاں کھڑے ہیں؟''[۳۳]

یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ ۱۹۲۰ء کے آخر میں ''اسرارِ خودی'' پر ڈکنسن کا مخالفانہ تبصرہ شائع ہوا۔ اس نے تان اس بات پر توڑی کہ اقبال ایک خونی ستارہ ہے اور چاہتا ہے کہ اسلامی دنیا آزاد، متحد اور مسلح ہو جائے۔ ایسا ہو گیا تو اسلامی مشرق مغرب کو فتح کرنے کی کوشش کرے گا۔[۳۴] اقبال اس ''خطرناک'' تنقید سے مُتوحّش نہ ہوئے اور متانت وحوصلہ سے اس کا جواب دیا۔ اقبال نے لکھا کہ حق وصداقت کے لیے جہاد کی دعوت دی جائے تو اس پر لبیک کہنا فرض ہے۔[۳۵]

۶

خطبات کی تیاری کا سلسلہ ۱۹۲۴ء سے ۱۹۳۲ء تک پھیلا ہوا ہے۔ اس دوران ۱۹۲۷ء میں ''زبورِ عجم'' شائع ہوئی اور اقبال نے دو بڑے اہم سیاسی خطبے پیش کیے، ۱۹۳۰ء میں ''خطبۂ الٰہ آباد'' پیش کیا گیا اور ۱۹۳۲ء میں ''خطبۂ لاہور''۔ اسی سال کے اوائل میں ''جاوید نامہ'' کی اشاعت ہوئی۔

''زبورِ عجم'' کو اشتراکیوں نے عموماً نظر انداز کیا ہے۔ ''فغانِ نیم شبی'' سے انھیں کوئی سروکار نہیں ہے۔ ''ملک است تنِ خاکی و دیں روحِ رواں است'' اور ''معمارِ حرم باز بہ تعمیر جہاں خیز'' میں مذہبِ اسلام اور ملّی تعمیرِ نو کا ذکر ہے جبکہ سردار جعفری نے لکھا تھا کہ مذہب اور احیائیت ہمارے کام کی چیزیں نہیں ہیں۔[۳۶] محمد حنیف رامے نے ''اقبال اور سوشلزم'' کے پیش لفظ میں خطبۂ الٰہ آباد کا ایک اقتباس دو مرتبہ درج کیا ہے۔ وہ اقتباس یہ ہے:

''اس (پاکستان) کے ذریعے اسلام کو یہ موقع ملے گا کہ وہ اس چھاپ
سے نجات پا سکے گا جو عرب ملوکیت نے اس پر لگا رکھی ہے اور یوں یہ اپنے

قانون، اپنی تعلیم، اپنی ثقافت کو تحریک دے کر انھیں اپنی اصل روح اور روحِ عصر سے قریب تر لا سکے گا۔''

اقبال نے اسلامی قانون، اسلامی تعلیم، اسلامی ثقافت اور ملوکیت سے آزاد اصل اسلام کی بات کی ہے لیکن رامے غالباً ''روحِ عصر'' سے مغالطہ دینے کے خواہشمند ہیں جبکہ اقبال وضاحت کر چکے تھے کہ بالشویک خیالات رکھنا میرے نزدیک دائرہ اسلام سے خارج ہو جانا ہے۔ ''خطبہ الہ آباد'' صرف اسلام کی وکالت کرتا ہے۔ یہی حال خطبہَ لاہور کا ہے۔ ذیل کے اقتباس سے اقبال کے مؤقف کی وضاحت ہوتی ہے:

> ''جس دین کی آپ نمائندگی کرتے ہیں وہ فرد کی قدر و قیمت کو تسلیم کرتا ہے اور اسے ایسی تربیّت دیتا ہے کہ وہ اپنا سب کچھ خدا کی خدمت کے لیے وقف کر دے۔ اس کے ممکنات تا حال ختم نہیں ہوئے۔ یہ اب بھی ایک نیا عالم تخلیق کر سکتا ہے جس میں کسی انسان کا سماجی رتبہ اس کی ذات پات، اس کے رنگ یا اس کی ذاتی آمدنی سے متعین نہیں ہوتا بلکہ اس کا تشخص اس پر منحصر ہوتا ہے کہ کس قسم کی زندگی بسر کرتا ہے، جس میں غریب امیروں پر ٹیکس عائد کرتے ہیں، جس میں انسانی معاشرے کی بنیاد مساواتِ شکم کے بجائے مساواتِ روح پر رکھی جاتی ہے۔''[۳۸]

''خطبات'' میں اشتراکیت کی حمایت نہیں ہے بلکہ اسے برملا رد کیا گیا ہے لیکن محمد حنیف رامے نے ''مہارتِ فن'' سے کام لیتے ہوئے اقبال کے قلم سے ''اشتراکیت کے تجربے کو اسلام کا مقدر اور اس کی روح'' قرار دیا ہے۔ موصوف نے یہ اقتباس ''اقبال اور سوشلزم'' کے سرِ ورق پر درج کیا ہے:

> ''اسلامی دنیا کے آس پاس اشتراکیت کی صورت میں جو نیا اقتصادی تجربہ کیا جا رہا ہے اس سے اسلام کے مقدر اور اس کی اصل روح کے بارے میں ہماری آنکھیں کھل جانی چاہئیں۔''

اصل بات اُلٹا دی گئی ہے۔ اقبال کا مفہوم وہ نہیں جو رامے نے بیان کیا ہے۔

یہاں سیاق وسباق سمیت اقبال کا اقتباس درج کیا جاتا ہے:

"The Great European war bringing in its wake the awakening of Turkey — the element of stability in the world of Islam — as a French writer has recently described her, and the new economic experiment tried in the neighbourhood of Muslim Asia, must open our eyes to the inner meaning and destiny of Islam. Humanity needs three things today — a spiritual interpretation of the universe, spiritual emancipation of the individual, and basic principals of a universal import directing the evolution of human society on a spiritnul basis.[39]

اس اقتباس کا ترجمہ حسب ذیل ہے:

''یورپ کی جنگِ عظیم جس نے ترکی، یعنی عالمِ اسلام کے مستحکم ترین عنصر میں جیسا کہ ایک فرانسیسی اہلِ قلم نے لکھا ہے بیداری کی لہر دوڑا دی ہے، علیٰ ہٰذا وہ نیا معاشی تجربہ جو اسلامی ایشیا کے حوالی میں کیا گیا، یہ دونوں باتیں ایسی ہیں جن کے پیشِ نظر ہمیں خوب سمجھ لینا چاہیے کہ اسلام کا معنی ومنشا اور اس کی تقدیر فی الحقیقت کیا ہے۔ عالمِ انسانی کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ کائنات کی روحانی تعبیر، فرد کا روحانی استخلاص اور وہ بنیادی اصول جن کی نوعیت عالمگیر ہو اور جن سے انسانی معاشرے کا ارتقا روحانی اساس پر ہوتا رہے۔''[۴۰]

اقبال نے جنگِ عظیم اوّل اور اشتراکی روس کے اقتصادی تجربے کا ذکر ایک ساتھ کیا ہے اور اسلام کا معنی ومنشا اور اس کی تقدیر سمجھانے کے لیے جن تین چیزوں کا ذکر کیا ہے وہ ہیں فرد کی روحانی آزادی، انسانی معاشرے کا روحانی ارتقا اور کائنات کی روحانی تعبیر۔ اشتراکی روس اسی روحانیت کا منکر ہے اور محمد حنیف رامے نے اپنی مرتّب کردہ کتاب کے پیش لفظ میں ''ایمان'' ہی کو زک پہنچائی ہے۔ قرآنِ حکیم میں ایمان اور عمل پر بار بار زور

دیا گیا ہے۔اوّلاً ایمان پر اور ثانیاً عمل پر تاکہ عمل ایمان کی روشنی میں ہو۔علاّمہ اقبال نے بھی یہی کیا ہے۔یہ وہ مقام ہے جہاں اشتراکیت اور اسلامی اشتراکیت کا راستہ اسلام اور اقبال سے جدا ہو جاتا ہے۔''خطبات'' میں اقبال نے اپنا مؤقف ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

> "Neither the technique of medieval mysticism, nor nationalism, nor atheistic socialism can cure the ills of a despairing humanity."41

اقبال نے واضح طور پر ملحدانہ اشتراکیت کو رد کر دیا ہے اور اشتراکیت بمعنی مارکسیت ملحدانہ ہی ہوتی ہے لیکن پاکستان میں ایک دامِ ہم رنگِ زمین بچھایا گیا۔''اقبال اور سوشلزم'' کے مقالہ نگاروں (خواجہ محمد زکریا، پروفیسر محمد عثمان، خلیفہ عبدالحکیم، عزیز احمد، محمد صفدر میر اور محمد حنیف رامے) کا مؤقف یہ ہے کہ اقبال بے شک ملحدانہ اشتراکیت کا مخالف ہے لیکن وہ اسلامی سوشلزم کا علم بردار ہے۔خواجہ محمد زکریا بعد میں اس مؤقف سے دست بردار ہو گئے۔[۴۲] خلیفہ عبدالحکیم کے ضمن میں پروفیسر وقار عظیم لکھتے ہیں کہ خلیفہ صاحب کا اقبال کو ''مسلم سوشلسٹ'' کہہ دینا جوشِ بیان کے سوا کچھ اور نہیں۔[۴۳] عزیز احمد، پروفیسر محمد عثمان، محمد صفدر میر اور محمد حنیف رامے کو اسلامی سوشلزم کے نظریہ ساز کہا جا سکتا ہے۔رامے نے اپنی مرتّب کردہ کتاب ''اقبال اور سوشلزم'' کے سرورق پر یہ فارمولا بھی درج کیا ہے: بالشوزم+خدا=اسلام

۷

یہ فارمولا سر فرانسس ینگ ہسبنڈ کے نام اقبال کے ایک مکتوب سے اخذ کیا گیا ہے۔اس خط میں اقبال نے لکھا ہے کہ ''اگر بالشوزم میں خدا کی ہستی کا اقرار شامل کر دیا جائے تو بالشوزم اسلام کے بہت ہی قریب آ جاتا ہے۔اس لیے میں متعجب نہ ہوں گا اگر کسی زمانے میں اسلام روس کو جذب کر لے یا روس اسلام کو۔''[۴۴] مسلم اشتراکیوں کو ایک فارمولا چاہیے تھا چنانچہ انھوں نے اسے حاصل کر لیا لیکن غیر اشتراکی حضرات نے بھی ان جملوں کے پس منظر پر، سیاق و سباق کے تناظر میں، مناسب غور نہیں کیا۔اس خط کا اصل موضوع ہندی مسلمانوں کا مستقبل ہے۔اقبال اس کے ذریعے انگریز حکمرانوں کو خبردار

کرتے ہیں کہ اگر انھوں نے اقتدار ہندو اکثریت کے حوالے کر دیا تو ایشیا کے مسلمان روسی اشتراکیت کی آغوش میں چلے جانے پر مجبور ہوں گے اور یہ بات برطانیہ کے مفاد میں نہیں ہوگی۔ اس ضمن میں کہ روسی اشتراکی نظام کی بنیاد الحاد ہے جو ایک منفی بنیاد ہے اور کوئی نظام الحاد کی بنیاد پر قائم نہیں رہ سکتا، اقبال توقع کرتے ہیں کہ حالات معمول پر آ جانے کے بعد روسیوں کو اپنے نظام کی مثبت بنیاد تلاش کرنا ہوگی اور:

> ''چونکہ 'بالشوزم مع خدا' تقریباً اسلام کے مماثل ہے مجھے تعجب نہ ہوگا اگر وقت گزرنے پر اسلام روس پر چھا جائے یا روس اسلام پر۔ میرے نزدیک نتیجہ بہت حد تک اس بات پر منحصر ہے کہ نئے دستور میں ہندی مسلمانوں کو کیا حیثیت دی جاتی ہے۔''[۴۵]

یہ ایک کھلی دھمکی تھی کہ اگر مسلمانوں پر ہندوؤں کو مسلط کیا گیا تو وہ روس کے ساتھ مل جائیں گے اور اس سے برطانیہ کے مفادات کو زک پہنچے گی۔ بعض باتیں دلیل کو مضبوط بنانے کے لیے لکھی گئی ہیں تاہم یہ واضح ہے کہ اقبال ملحدانہ اشتراکیت کو قبول نہیں کر رہے اور اگر اس میں خدا کا تصوّر شامل کر دیا جائے تو بالشوزم قائم نہیں رہ سکتا۔ اس کی بنیاد بہر حال لادینی ہے اور بنیاد ہٹا دینے سے عمارت گر جاتی ہے۔ یہ اس خط کا حقیقی تناظر ہے۔ چنانچہ چھ ماہ بعد، اس ضمن میں، ایک صحافی کے استفسار پر اقبال نے وہی مؤقف پیش کیا جو ۲۴ جون ۱۹۲۳ء کے بیان میں تھا یعنی قرآن نے قومی اور نجی ملکیت کے باب میں درمیانی راہ اختیار کرنے کی تعلیم دی ہے۔[۴۶] اقبال اقتصادی مسائل کے حل کے لیے بار بار اسلام اور قرآن کا نام لیتے ہیں اور ''اسلامی سوشلزم'' کی ترکیب کہیں استعمال نہیں کی۔ ''اسلامی اشتراکیت'' میں اہم لفظ ''اشتراکیت'' ہے۔ اسلام محض سابقہ ہے اور اسلام کی یہ حیثیت اقبال تو کجا کوئی بیدار ذہن مسلمان قبول نہیں کر سکتا۔ اس ضمن میں اے کے بروہی لکھتے ہیں:

> ''اس اصطلاح کو قبول کرنے اور رواج دینے کے معنی یہ ہیں کہ اسلام ہمارے مسائل کے حل اور زندگی کی تنظیم نہ کر سکا اس لیے ہم اس کے بجائے ''اسلامک سوشلزم'' کو اختیار کر رہے ہیں...... جو شخص آج اسلامی

اشتراکیت کے تصوّر کو قبول کر رہا ہے، وہ کل اسلام کی آواز پر کان دھرنے کے بجائے سوشلزم کی آواز کی طرف توجہ دے گا، اس لیے کہ اسلامی اشتراکیت کی ترکیب میں اصل لفظ ''اشتراکیت'' ہے۔ اسلام کی حیثیت تو محض ایک توصیفی کلمے کی ہے۔''۴۷

سر فرانس ینگ ہسبنڈ کے نام مکتوب ۳۰ جولائی ۱۹۳۱ء کو ''سول اینڈ ملٹری گزٹ'' میں شائع ہوا۔ اگلے برس ''جاوید نامہ'' منظر عام پر آیا۔ اس میں علّامہ اقبال نے ملوکیت اور اشتراکیت دونوں کو، واضح طور پر رد کر دیا۔ ''اشتراکیت و ملوکیت'' کے زیرِ عنوان پہلے بند میں اشتراکیت پر تنقید ہے، دوسرے میں ملوکیت پر اور تیسرے میں دونوں پر۔ تیسرے بند کے دو شعر یہاں درج کیے جاتے ہیں:

ہر دو یزداں ناشناس، آدم فریب!	ہر دو را جاں نا صبور و نا شکیب
غرق دیدم ہر دو را در آب و گل	ہر دو را تن روشن و تاریک دل!۴۸

اقبال کو اشتراکی ثابت کرنے والوں کے پاس اس ضربِ کاری کی کوئی تاویل نہیں۔ عزیز احمد لکھتے ہیں کہ ''جمال الدین افغانی کی زبانی اقبالؒ نے ملوکیت اور اشتراکیت پر ایک ساتھ حملہ کیا ہے۔ یہ ایسی غلطی تھی جو جمال الدین افغانی سے سرزد ہو سکتی تھی مگر الفاظ تو بہر حال اقبال کے ہیں اور اقبال کو اس مقام پر رَجعت کے الزام سے بری کرنا مشکل ہے۔''۴۹ عزیز احمد نے بات بنانے کی کوشش کی ہے لیکن بنی نہیں۔۵۰ مذکورہ ''غلطی'' کے ضمن میں علّامہ اقبال، جمال الدین افغانی سے پوری طرح متفق ہیں۔ ''محکماتِ عالمِ قرآنی'' (۱۔ خلافتِ آدم، ۲۔ حکومتِ الٰہی، ۳۔ ارض ملکِ خدا است، ۴۔ حکمت خیرِ کثیر است) بھی افغانی ہی کی زبانی بیان ہوئے ہیں اور اس مقام پر بھی عزیز احمد نے جو گُل کھلایا ہے، وہ دیدنی ہے۔ لکھتے ہیں کہ ''عالمِ قرآنی کی دوسری خصوصیت حکومتِ الٰہی یا اسلامی اشتراکی جمہوریت کا قیام ہے۔''۵۱ ''محکماتِ عالم قرآنی'' میں اقبال نے اشتراکیت کا ذکر تک نہیں کیا اور صرف چند صفحات پہلے اسے ''یزداں ناشناس'' اور ''آدم فریب'' کہا ہے۔ اب یہ کیسی عجیب بات ہے کہ حکومتِ الٰہی کو حکومتِ الٰہی کہنے کے بجائے ''اسلامی اشتراکی

جمہوریت'' کہا جائے اور اس طرح اقبال کا رشتہ اشتراکیت سے جوڑا جائے۔ اشتراکیت کی مطابقت نہ اسلام سے ہے نہ جمہوریت سے۔ اشتراکیت نے ابتدا ہی سے بدترین آمریت کی شکل اختیار کر لی تھی۔[۵۲] ایسی آمریت جو حکومتِ الٰہی کی ضد ہے۔[۵۳] اقبال کو اسلامی اشتراکیت کا حامی ثابت کرنا اور اقبال کے حوالے سے: بالشوزم + خدا = اسلام کا کلیہ وضع کرنا اقبال پر غلط الزام لگانا ہے۔ کلامِ اقبال کے حوالے سے جو کلیہ بنتا ہے وہ ہے: توحید + رسالت = اسلام۔[۵۴] کلمۂ طیبہ بھی اسی کلیے پر مشتمل ہے۔

۸

''بالِ جبریل'' (۱۹۳۵ء) کی بعض منظومات کو بھی ''اسلامی اشتراکیت'' والوں نے اشتراکیت کا جامہ پہنایا ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم نے ''فرمانِ خدا'' کو کمیونسٹ مینی فسٹو (اشتراکی منشور) کا لبِ لباب قرار دیا ہے۔[۵۵] عزیز احمد کے نزدیک یہ ''انقلابِ روس کا فرمان ہے۔''[۵۶] اسی نظم کی بنیاد پر غلام ربانی عزیز نے اقبال کو تشدد پسند انقلابی جماعت کا فرد قرار دیا ہے۔ جبکہ ان کے نزدیک لینن ''صلح و آتشی سے دنیا میں انقلاب لانا چاہتا تھا۔''[۵۷] بالِ جبریل کی ایک اور نظم ''اَلْاَرْضُ لِلّٰہِ'' کے ضمن میں خلیفہ عبدالحکیم نے لکھا ہے کہ ''علاّمہ اقبال زمین کے معاملے میں قومی ملکیت کے قائل تھے۔''[۵۸] عزیز احمد سمیت بعض دوسرے صاحبان کا بھی یہی مؤقف ہے۔ ''لینن۔ خدا کے حضور میں'' اور ''فرشتوں کا گیت'' کے سلسلے میں بھی دلچسپ موشگافیاں کی گئی ہیں۔ مثلاً اس شعر: جوہر زندگی ہے عشق جوہرِ عشق ہے خودی/ آہ کہ ہے یہ تیغِ تیز پردگیٔ نیام ابھی!۔ سے عزیز احمد نے یہ مفہوم اخذ کیا ہے کہ ''ابھی تک خودی پر اشتراکیت کا انطباق نہیں ہو سکا ہے۔''

اشتراکیت خودی پر کیسے منطبق ہو سکتی ہے جبکہ اشتراکی جبر میں انفرادی آزادی کچلی جاتی ہے اور خودی کا ستیاناس ہو جاتا ہے۔ یہ مؤقف بھی درست نہیں کہ اقبال زمین کے معاملے میں قومی ملکیت کے قائل تھے۔ ''اَلْاَرْضُ لِلّٰہِ'' کا مفہوم یہ ہے کہ زمین خدا کی ملکیت ہے۔ اس سے اگر کوئی بات ثابت ہوتی ہے تو وہ یہ ہے کہ اقبال جاگیرداری نظام کے خلاف تھے۔ اقبال نے یہ کہیں نہیں لکھا کہ زمین قومی ملکیت میں ہونی چاہیے بلکہ اس

کے برعکس اقبال زمین کی ریاستی ملکیت کو ظالمانہ نظریہ بتاتے ہیں۔ اقبال نے پنجاب اسمبلی میں ایک تقریر کے دوران کہا:

''اراضی کے مالیہ پر اس اصول کے عدم اطلاق کا جواز گا ہے اس ظالمانہ نظریے میں تلاش کیا جاتا ہے جس کی رو سے تمام زمینیں ریاست کی ملکیت ہوتی ہیں۔ نہ تو ہندوستان کے عہدِ عتیق میں اور نہ مغلیہ دور میں، حکمران نے کبھی ہمہ گیر ملکیت کا دعویٰ کیا...... اس لیے میری گزارش ہے کہ بفرضِ محال اگر یہ نظریہ کبھی کسی ملک میں رائج بھی رہا ہو، اس بیسویں صدی میں اسے برقرار نہیں رکھا جاسکتا۔''[۵۹]

یہ ظلم ہے کہ کاشت کار سے اس کی زمین چھین لی جائے اور وہ مزدور کی حیثیت سے، کسی کی ماتحتی میں، اسی زمین پر کام کرے۔ اقبال کے نزدیک جس طرح ''اسلام سرمائے کی قوت کو معاشی نظام سے خارج نہیں کرتا بلکہ فطرتِ انسانی پر ایک عمیق نظر ڈالتے ہوئے اسے قائم رکھتا ہے۔''[۶۰] اسی طرح یہ بات بھی انسانی فطرت کا تقاضا ہے کہ زمین کسان کی اپنی ہو اور وہ خوب محنت کر کے خوب پیداوار حاصل کرے۔ اشتراکی روس میں چھوٹے زمینداروں سے بھی زمین چھین لی گئی۔ یہ اقدام ظالمانہ تھا۔ نیا نظام پیداوار میں کمی کا سبب بنا اور بڑا قابلِ کاشت رقبہ رکھنے کے باوجود اشتراکی روس گندم درآمد کرتا رہا۔ مدینہ کی اسلامی ریاست نے زمین کو قومی تحویل میں نہیں لیا تھا۔ اسلام صرف قرآن ہی میں نہیں اسوۂ رسولؐ میں بھی ہے۔ علّامہ اقبال سے ایک غیر اسلامی مؤقف منسوب کرنا بجائے خود محلِ نظر ہے۔ اقبال جاگیرداری کا خاتمہ کر کے زمین کاشت کاروں کی تحویل میں دینا چاہتے ہیں۔ کاشت کاروں اور چھوٹے زمینداروں سے زمین چھین کر سرکاری تحویل میں دینا انسانی فطرت اور اسلام دونوں کے منافی ہے۔[۶۱]

''فرمانِ خدا'' کے بارے میں خلیفہ عبدالحکیم نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس کا روسی زبان میں مؤثر ترجمہ لینن کے سامنے پیش کیا جاتا تو وہ اسے بین الاقوامی اشتراکیت کا ترانہ بنا دیتا۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ خدا کا فرمان اور وہ بھی فرشتوں سے، اشتراکیت کا ترانہ

کیسے بنتا جبکہ اشتراکیت خدا اور فرشتوں کا انکار کرتی ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ کو یہی سوچ کر لکھنا پڑا کہ ''ملحد لینن کو اس میں یہ خلل نظر آتا کہ اس میں خدا یہ پیغام اپنے فرشتوں کو دے رہا ہے اور اس کے نزدیک وجود نہ خدا کا ہے نہ فرشتوں کا۔ وہ کہتا کہ کیا افسوس ہے کہ خدا دشمن مگر انسان دوست انقلابی تعلیم کو بھی قدیم توہمات کے سانچوں میں ڈھالا گیا ہے۔''[۶۲] ''فرمانِ خدا'' کو اشتراکی لائحہ عمل کا لبِ لباب قرار دینا یا انقلابِ روس کا فرمان تصوّر کرنا بھی محلِّ نظر ہے۔ نظم کے بعض مصرعے اشتراکیت کی نفی کرتے ہیں۔[۶۳] جبکہ پوری نظم میں کوئی بات غیر اسلامی نہیں ہے۔[۶۴] کچھ آگے چل کر ڈاکٹر خلیفہ نے بھی اس نظم کو ''اسلامی انقلاب کا پیغام'' قرار دیا ہے۔[۶۵] اقبال کے نزدیک روس ''لا'' کی منزل پر تھا۔ اس نے کلسیا، جاگیرداری اور سرمایہ داری کا خاتمہ کیا۔ ان اقدامات کی اقبال نے تحسین کی لیکن افغانی کی زبان سے روس کو ''الاّ'' کا پیغام بھی دیا۔[۶۶] یہ ظاہر ہے کہ الاّ تک پہنچنے کا مطلب کلیتًا اسلام کو اختیار کرنا ہے۔

تین نظموں کے سلسلے میں پہلی نظم ''لینن (خدا کے حضور میں)''...... دوسری ''فرشتوں کا گیت'' اور تیسری ''فرمانِ خدا'' ہے۔ پہلی نظم کے ضمن میں پروفیسر محمد عثمان لکھتے ہیں کہ ''مغرب کی سرمایہ دار تہذیب کے بارے میں لینن اور اقبال کے مؤقف میں کامل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ ''کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ'' کی آرزو اور دُعا میں اقبال اور لینن خصوصیت سے ہم نوا ہیں۔''[۶۷] یہ بات درست ہے لیکن پورے طور پر نہیں۔ اقبال کا حتمی مؤقف ان کی شاعری کے علاوہ نثر کو سامنے رکھ کر متعین کرنا چاہیے۔ یہ وضاحت ہو چکی ہے کہ اقبال سرمائے کی قوت سے کام لینے کے حق میں ہیں لیکن اسے اخلاقی حدود کا پابند بناتے ہیں۔ علاوہ ازیں اس نظم میں اقبال کا تصوّر تو پوری طرح جلوہ گر ہے لیکن لینن کو خدا کے حضور کھڑا کر کے اقبال نے ملحد لینن کو ٹھکانے لگا دیا ہے۔ اشتراکیت کے ایک حامی راجندر ناتھ شیدا نے طنزیہ شوخی کے ساتھ لکھا ہے کہ ''اقبال نے عالمِ خیال میں اس کی روح کو، اپنے تصوّرات کی زنجیروں میں، باندھا اور خدا کے حضور میں پیش کر کے مادّہ پرستی اور الحاد کے لیے معذرت کرائی۔ معلوم نہیں غریب کے گناہ بخشے بھی گئے یا نہیں۔''[۶۸]

جو لوگ اقبال کو اشتراکی دکھانا چاہتے ہیں ''بالِ جبریل'' کے اس شعر: زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا/ طریقِ کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی! سے پریشان رہے ہیں اور اس کی دوراز کار تاویلیں کی ہیں۔ عزیز احمد لکھتے ہیں کہ اس سے پرولتاری حکومت مراد نہیں۔ انگلستان کی لیبر پارٹی کی طرف اشارہ ہے۔[۶۹] محمد صفدر میر نے اسی بات کو کچھ تفصیل سے بیان کیا ہے۔[۷۰] لیکن دوسرے اشتراکی اس مؤقف کو نہیں مانتے۔ اختر حسین رائے پوری کی یہ رائے نقل ہو چکی ہے کہ ''اقبال مزدوروں کی حکومت کو چنداں پسند نہیں کرتا۔'' سردار جعفری کے بقول اقبال انقلاب کی دعوت بھی دیتے ہیں اور انقلاب سے گھبراتے بھی ہیں۔ ''گھبراہٹ'' کے ضمن میں یہی شعر نقل کیا ہے۔[۷۱] ''انقلاب'' سے مراد ظاہر ہے کہ روسی اشتراکی انقلاب ہے۔

۹

جولائی ۱۹۳۶ء میں ''ضربِ کلیم'' منظرِ عام پر آئی اور اکتوبر ۱۹۳۶ء میں ''مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق'' شائع ہوئی۔ ''ضربِ کلیم'' میں اشتراکیت کے حوالے سے متعدد منظومات ہیں۔ مذکورہ مثنوی میں بھی اس کا تذکرہ ہے۔ ۱۹۳۶ء ہی میں خواجہ غلام السیّدین کے نام ایک خط میں اقبال نے اس موضوع پر اظہارِ خیال کیا تھا۔ اس خط کے ایک اقتباس کو اشتراکیوں نے بار بار نقل کیا ہے۔ ۱۹۳۷ء میں اقبال نے محمد علی جناح اور آل احمد سرور کے نام ایک ایک خط میں اس موضوع پر اظہارِ خیال کیا ہے۔ اقبال کو اشتراکی ظاہر کرنے والوں نے اقبال کے مکتوب بنام جناح کا بہت چرچا کیا ہے۔ آل احمد سرور کے نام متعلقہ خط کو نظر انداز کیا ہے۔ ان صاحبان کا طریقِ کار یہ ہے کہ اقبال کی شاعری یا نثر کے اسی حصے سے دلچسپی رکھتے ہیں جس میں روس، مارکس یا اشتراکیت کا ذکر ہو اور اس حصے کی من مانی تاویل کر کے اقبال کو اشتراکیت یا اسلامی اشتراکیت کا حامی ثابت کرتے ہیں۔ کہیں ''سوشل'' کا لفظ مل جائے تو اس سے بھی کام نکال لیتے ہیں۔ اقبال کے کلامِ نظم و نثر پر جامع نظر ڈالنا انھیں اپنے مقصد کے لیے مضر دکھائی دیتا ہے، اس لیے اس سے بچتے ہیں۔ ''مسجدِ قرطبہ'' ''ذوق و شوق'' اور ''ساقی نامہ'' بالِ جبریل کی بہترین نظمیں ہیں لیکن اشتراکیوں کو ان سے

کوئی سروکار نہیں۔ پوری ''بالِ جبریل'' کیا گواہی دیتی ہے اس سے انھیں کوئی غرض نہیں۔ ''ضربِ کلیم'' کی ابتدا ہی میں ''صبح'' اور لَا اِلٰـہَ اِلَّا اللّٰـہ'' جیسی ایمان افروز نظمیں ہیں لیکن وہ انھیں نظر نہیں آتیں۔ ان کی نگاہیں 'روس' اور 'اشتراکیت' کو تلاش کرتی ہیں اور کان 'کارل مارکس کی آواز' سننا چاہتے ہیں۔ علاّمہ اقبال نے جہاں کہیں اشتراکیت کو واضح طور پر رد کیا ہے، اس کی تاویل ممکن نہ ہو تو عموماً اسے نظرانداز کر دیتے ہیں۔

''ضربِ کلیم'' میں ''سیاسیاتِ مشرق ومغرب'' کے تحت تین منظومات کے عنوانات ہیں، 'اشتراکیت'...... 'کارل مارکس کی آواز' اور 'بالشویک روس' نظم بعنوان ''اشتراکیت'' کا آخری شعر ہے: جو حرفِ قُلِ العفوُ میں پوشیدہ ہے اب تک/ اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار۔ پروفیسر محمد عثمان اور محمد صفدر میر نے لکھا ہے کہ ''قُلِ العفوُ'' کے مضمرات کی طرف اقبال کی توجہ انقلابِ روس کے بعد ہوئی۔[۷۲] اس حد تک بات درست ہے تاہم اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اقبال اشتراکیت کی حمایت کر رہے ہیں یا اسے اسلامی قرار دے رہے ہیں۔ اقبال کا کہنا ہے کہ ''قرآن مجید ان سب حقائق کا جامع ہے جو ہمارے ادراک میں آ چکے ہیں اور ان کا بھی جن کا ادراک باقی ہے۔ خواہ یہ حقائق سنوسی کی زبان سے ادا ہوں، خواہ لینن کی۔ حقائق بہر حال حقائق ہیں۔ ان کو سمجھنے کی جس طرح بھی کوشش کی جائے اپنی جگہ پر ٹھیک ہے۔ مقصد ہے اس کا سمجھنا اور قبول کرنا۔''[۷۳]

اقبال کے نزدیک سب حقائق کا جامع قرآن مجید ہے۔ اشتراکیت کے تناظر میں اقبال نے قرآن ہی کی ایک تعلیم کی طرف توجہ دلائی ہے۔[۷۴] اور قرآن ہی میں غوطہ زن ہونے کی، نہ کہ اشتراکیت میں، تلقین کرتے ہیں۔ حسب ذیل شعر اسی نظم کا ہے:

قرآن میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلماں
اللہ کرے تجھ کو عطا جدّتِ کردار

''کارل مارکس کی آواز'' میں اہلِ مغرب پر تنقید ہے اور اقبال اس سے متفق ہیں۔ اقبال کا ذہن کھلا اور آفاقی ہے اور پوری دنیا پر ان کی نظر ہے۔ اس نظم میں اقبال نے سرمایہ داروں کے دولت سمیٹنے کے ہتھکنڈوں کو ہدفِ تنقید بنایا ہے۔[۷۵] تاہم اس کا یہ مطلب

نہیں کہ اقبال سرمایہ دارانہ ہتھکنڈوں کے مقابلے میں مارکسی اقتصادی نظام کی حمایت کر رہے ہیں۔ اقبال اسلامی اقتصادی نظام کے نقیب تھے اور اس سے کبھی دست بردار نہیں ہوئے۔ نظم بعنوان ''بالشویک روس'' میں حاصلِ نظم حسبِ ذیل شعر ہے:

یہ وحی دہریتِ روس پر ہوئی نازل
کہ توڑ ڈال کلیسائیوں کے لات و منات!

یہ دہریتِ روس کا منفی کردار تھا اور اقبال اس سے متفق ہیں اور اسے لا کی منزل بتاتے ہیں۔ تاہم الاّ کی منزل کے لیے مسلسل اصرار کرتے ہیں اور اشتراکی روس کو خبردار کرتے ہیں کہ اِلاّ سے بیگانہ رہنے کی صورت میں اس کا خاتمہ ہو جائے گا۔ ''ضربِ کلیم'' کی نظم بعنوان ''لا و الاّ'' کے یہ اشعار لائقِ توجہ ہیں:

نہادِ زندگی میں ابتدا لا انتہا الاّ
پیامِ موت ہے جب لا ہوا الاّ سے بیگانہ!
وہ ملت روح جس کی لا سے آگے بڑھ نہیں سکتی
یقیں جانو ہوا لبریز اس ملت کا پیمانہ!

''پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق'' میں ''حکمتِ کلیمی'' اور ''حکمتِ فرعونی'' کے بعد ''لَا اِلٰہَ اِلّا اللّٰہ'' کے زیرِ عنوان نظم میں اقبال نے پھر لا اور الاّ پر مفصّل اظہارِ خیال کیا ہے۔ اقبال کا پیغام آئینے کی طرح صاف ہے لیکن عزیز احمد نے اسلامی اشتراکیت کا مغالطہ پیدا کرنے کے لیے لکھا ہے:

> ''سیاسی حکمت دو طرح کی ہو سکتی ہے ''پس چہ باید کرد'' میں اقبال نے مغرب کی سرمایہ دار اور سامراجی حکمتِ عملی کو حکمتِ فرعونی قرار دیا ہے۔ اس کے برعکس اسلامی اشتراکیت کی حکمتِ عملی کلیمی ہے۔ یہ وحی برحق میں جدید اشتراکی قدروں کی تلاش اور ان کی اساس پر اسلامی اشتراکی جمہوریت کی انقلاب انگیز تخلیق ہے۔''[۷۶]

اس تحریر پر کوئی تبصرہ نہ کرنا ہی بہتر ہے۔[۷۷] 'حکمتِ کلیمی' اور 'حکمتِ فرعونی'

کے بعد اقبال لاَ اِلٰـہَ اِلّا اللّٰـہ کے اَسرار بیان کرتے ہیں۔ نظم میں روس کا بطور خاص ذکر ہے۔ ایک بار اقبال یہی نکتہ اُٹھاتے ہیں کہ اشتراکی روس ''لَآ الٰہ'' کے مقام پر پھنس کر رہ گیا ہے جبکہ حیات اس مقام پر رک نہیں سکتی، اس لیے کہ کائنات ''اِلّا اللّٰہ'' کی طرف پیش قدمی کر رہی ہے۔ ۷۸

۱۰

قائداعظم محمد علی جناح کے نام اقبال کے مکتوب مؤرخہ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کے حسبِ ذیل اقتباس سے ''اسلامی اشتراکیت'' کشید کی گئی ہے:

> ''میرے ذہن میں یہ بات صاف ہے کہ اگر ہندومت ''اشتراکی جمہوریت'' قبول کرتا ہے تو پھر یہ ہندومت نہیں رہتا۔ البتہ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے ''اشتراکی جمہوریت'' کی کسی ایسی صورت کو قبول کرنا جو اسلام کے قانونی اصولوں سے ہم آہنگ ہو، کوئی انقلاب نہ ہوگا بلکہ اسلام کی اصل پاکیزگی کی جانب لوٹنے کے مترادف ہوگا۔''۷۹

یہ اقتباس درج کر کے خواجہ محمد زکریا نے لکھا تھا ''یعنی اسلامی عقائد کو مدّنظر رکھتے ہوئے ہمیں اقتصادی ڈھانچا ایسا بنانا پڑے گا جو اشتراکیت سے ملتا جلتا ہو۔ افسوس اقبال نے تفصیل نہیں دی اور نہ ہی ایک خط اس کا متحمل ہوسکتا تھا۔ شاید انھوں نے یہ بات اقتصادیات کے ماہرین پر چھوڑ دی ہو۔ لیکن کیا یہ نظریہ اسلامی سوشلزم کا نظریہ نہیں؟ معلوم تو یہی ہوتا ہے اور پھر کیا اشتراکیت کے اقتصادی ڈھانچے کو مدِنظر رکھ کر، قرآن کی روشنی میں، اس سے بہتر ڈھانچا نہیں بنایا جاسکتا؟''

''معلوم تو یہی ہوتا ہے''، قسم کے اندازِ بیان سے ظاہر ہے کہ فکرِ اقبال میں اسلامی اشتراکیت کی کوئی حقیقی بنیاد موجود نہیں۔ ''اقبال اور اشتراکیت'' کے زیرِ عنوان اپنے دوسرے مضمون میں پروفیسر خواجہ محمد زکریا نے اقبال کا قائداعظم کے نام زیرِ نظر مکتوب پورا نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ نہرو نے مسلمانوں کو متحدہ ہندوستان کی تحریک میں ملانے کے لیے ایک لائحہ عمل طے کیا۔ مسلم عوام کی غربت کو مدِنظر رکھ کر سوچا کہ اگر انھیں سوشلزم کے

نام پر کہا جائے کہ سارا مسئلہ اقتصادی ہے، مذہبی نہیں۔ تو مسلمان اس دام میں آ جائیں گے۔ اس سے کانگرس کو فائدہ ہوگا۔ اقبال اس سازش کو تاڑ گئے۔ چنانچہ انھوں نے ایک طرف محمد علی جناح کو یہ مشورہ دیا کہ غریب مسلم عوام کے اقتصادی مسائل کے حل کے لیے کوئی پروگرام پیش کریں اور دوسری طرف یہ لکھا کہ لادین اشتراکیت، مسلمانوں کے لیے قابلِ قبول نہیں ہے۔ البتہ اسلام میں سب اقتصادی مسائل کا حل موجود ہے۔ مسلمانوں کو اسلام کے اقتصادی نظام کے ہوتے ہوئے، اشتراکیت کی ضرورت نہیں ہے اور نہ ہمیں اشتراکیت سے خائف ہونا چاہیے۔ اشتراکیت کے اچھے نِکات اسلام میں پہلے سے موجود ہیں۔ ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا مزید لکھتے ہیں کہ ''اقبال نے کہیں بھی اسلامک سوشلزم کی اصطلاح استعمال نہیں کی۔ اس خط میں بھی سیکولر سوشلزم اور سوشل ڈیموکریسی کی اصطلاحیں استعمال کی گئی ہیں جن کا ترجمہ اسلامی اشتراکیت نہیں ہوسکتا۔''[۸۰]

علّامہ اقبال کے اس خط کا ایک اقتباس ان کے مؤقف کی وضاحت کے طور پر ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

> ''اسلامی قانون کے طویل و عمیق مطالعے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اگر اس نظامِ قانون کو اچھی طرح سمجھ کر نافذ کیا جائے، تو ہر شخص کے لیے کم از کم حقِ معاش محفوظ ہو جاتا ہے لیکن شریعتِ اسلام کا نفاذ اور ارتقا ایک آزاد مسلم ریاست یا ریاستوں کے بغیر اس ملک میں ناممکن ہے۔''[۸۱]

خواجہ غلام السیّدین کے نام اقبال کے خط مورخہ ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۶ء کے ایک ایسے حصے کو اشتراکی حضرات نقل کرتے ہیں جس کی تاویل سے ان کی مقصد براری ہو سکے۔ محمد حنیف رامے نے یہ حصہ نقل کیا ہے۔ ''باقی رہا سوشلزم، سو اسلام خود ایک قسم کا سوشلزم ہے جس سے مسلمان سوسائٹی نے آج تک بہت کم فائدہ اُٹھایا ہے۔''[۸۲] محمد صفدر لکھتے ہیں کہ ''جدید زمانے کی بین الاقوامی طبقاتی کشمکش میں اسلام کی حیثیت بھی ایک قسم کے سوشلزم کی ہے۔ جیسا کہ انھوں نے خواجہ غلام السیّدین کے نام ایک خط میں لکھا۔''[۸۳] ''ایک قسم

کے سوشلزم'' سے اقبال کی مراد مارکسی یا روسی سوشلزم نہیں ہے۔ مذکورہ خط پورا سامنے رکھا جائے تو کسی مغالطے کی گنجائش نہیں رہتی۔ اقبال لکھتے ہیں:

> ''سوشلزم کے معترف ہر جگہ روحانیات کے مذہب کے مخالف ہیں اور اس کو افیون تصوّر کرتے ہیں۔ لفظ افیون اس ضمن میں سب سے پہلے کارل مارکس نے استعمال کیا تھا۔ میں مسلمان ہوں اور انشاء اللہ مسلمان مروں گا۔ میرے نزدیک تاریخِ انسانی کی مادّی تعبیر سراسر غلط ہے۔ روحانیت کا میں قائل ہوں مگر روحانیت کے قرآنی مفہوم کا، جس کی تشریح میں نے ان تحریروں میں جا بجا کی ہے اور سب سے بڑھ کر اس فارسی مثنوی میں جو عنقریب آپ کو ملے گی۔ جو روحانیت میرے نزدیک مغضّب ہے یعنی افیونی خواص رکھتی ہے اس کی تردید میں نے جا بجا کی ہے۔ باقی رہا سوشلزم، سو اسلام خود ایک قسم کا سوشلزم ہے، جس سے مسلمان سوسائٹی نے آج تک بہت کم فائدہ اُٹھایا ہے۔''[۸۴]

اقبال مصر ہیں کہ وہ مسلمان ہیں۔ اشتراکی نہیں ہیں۔ تاریخ کی مادی تعبیر کو سراسر غلط سمجھتے ہیں اور کارل مارکس سمیت اشتراکیوں کو اسلام کا مخالف تصوّر کرتے ہیں۔ ''ایک طرح کا سوشلزم'' اسلام کے اندر ہے نہ کہ باہر۔ مارکسی اشتراکیت سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ اسے ''قُلِ العفوَ'' سے سمجھا جا سکتا ہے، جس سے مسلمان معاشرے نے بہت کم فائدہ اُٹھایا ہے۔ آج بھی صحیح اسلامی معاشرہ قائم ہو اور اہلِ ثروت میں سے نصف لوگ بھی قُلِ العفوَ کی تعلیم کو اپنا لیں، تو عالمِ اسلام سے غریبی کا خاتمہ ہو جائے۔ یقین پختہ ہو تو یہ ممکن ہے، اسی لیے اسلام نے (اور اقبال نے بھی) یقین پر بہت زور دیا ہے۔ شہادت کا راز بھی یقین ہے۔ مسمان اگر شہید ہو سکتا ہے تو قُلِ العفوَ پر عمل پیرا بھی ہو سکتا ہے۔

اپنے مکتوب، بنام آل احمد سرور مورخہ ۱۲ مارچ ۱۹۳۷ء، میں اقبال لکھتے ہیں:

> ''میرے نزدیک فاشزم، کمیونزم یا زمانۂ حال کے اور ازم کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ میرے عقیدے کی رو سے صرف اسلام ہی ایک حقیقت ہے

جو بنی نوع انسان کے لیے ہر نقطۂ نگاہ سے موجب نجات ہو سکتی ہے۔''۸۵

۱۱

''ارمغانِ حجاز'' ۱۹۳۸ء میں، وفاتِ اقبال کے بعد، شائع ہوئی۔ اس میں شامل طویل نظم ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' فاشیت، سرمایہ دارانہ جمہوریت، اشتراکیت اور اسلام کے بارے میں اقبال کے افکار کا نچوڑ ہے۔ اقبال نے سارے نظاموں کو رد کر کے صرف آئینِ پیغمبرؐ کی حمایت کی ہے لیکن اشتراکیوں نے اس نظم سے بھی اپنے مطلب کے نِکات اخذ کیے ہیں۔ عزیز احمد نے ''جاوید نامہ'' کی نظم ''اشتراکیت وملوکیت'' پر اقبال کی شدید تنقید کو افغانی سے منسوب کیا لیکن مذکورہ نظم کے اس شعر: وہ کلیمِ بے تجلّی وہ مسیحِ بے صلیب/ نیست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب! جو ابلیس کے تیسرے مشیر کی زبانی ادا ہوا ہے، اقبال سے منسوب کیا ہے۔ نظم کے مرکزی خیال کو نظر انداز کر کے خوب موشگافیاں کی گئی ہیں۔ عزیز احمد لکھتے ہیں ''کارل مارکس کی اس سے زیادہ تعریف اور کیا ہو سکتی ہے۔''۸۶ عتیق صدیقی نے اس شعر کی بنا پر کارل مارکس اور اس کی کتاب ''سرمایہ'' کے لیے اقبال کی ''عقیدت ومحبت'' کا ذکر کیا ہے۔۸۷ پروفیسر محمد عثمان نے پہلے مصرعے کی بنیاد پر مارکس کو ایسا پیغمبر قرار دیا ہے۔ ''جس کی طرف حق تعالیٰ نے جبریلؑ کو بھیجنا ضروری یا مناسب خیال نہیں کیا۔''۸۸

علاّمہ اقبال نے دسیوں غیر مسلم علمی، ادبی، سیاسی اور روحانی شخصیات کی تحسین کی ہے۔ متعدد شخصیات کی تعریف بھی کی اور ان پر تنقید بھی کی۔ ان میں کارل مارکس شامل ہے۔ اقبال مارکس کی صرف تحسین کرتے اور تنقیص نہ کرتے تو بھی اشتراکی نہ ہو جاتے۔ ''رام'' کی صرف تحسین کی ہے۔ بلکہ رام کو ''چراغِ ہدایت'' کہا ہے۔۸۹ کیا اس بنا پر اقبال کو ہندو کہا جا سکتا ہے؟

محمد صفدر میر نے ڈاکٹر جاوید اقبال کے حوالے سے اقبال کو اسلامی سوشلزم کا حامی قرار دیا ہے۔۹۰ جبکہ جاوید اقبال نے بعد میں اس نقطۂ نظر کی تردید کر دی۔۹۱

جواہر لال نہرو لکھتے ہیں کہ ''اپنی زندگی کے آخری برسوں میں اقبال سوشلزم کے بہت قریب آ گئے تھے۔ سوویٹ یونین نے جو عظیم ترقی کی تھی، اس نے انھیں گرویدہ بنا لیا

تھا۔''۹۲ اسی طرح کی رائے کانٹ ویل سمتھ نے بھی ظاہر کی ہے۔ نہرو اور سمتھ کے پیروکاروں نے ان کی آرا کو بطور سند پیش کیا ہے۔۹۳ اگر اقبال کو اشتراکی مان لیا جائے، زندگی کے صرف آخری حصے میں بھی، تو تصوّرِ پاکستان کی مثبت اور محکم فکری بنیاد باقی نہیں رہتی۔ یہی جواہر لال کا مقصد تھا۔ چنانچہ یہ دعویٰ بھی کیا ہے کہ وفات سے پہلے اقبال تصوّرِ پاکستان سے دست بردار ہو گئے تھے۔۹۴ یہ دونوں مؤقف نہرو کے سیاسی مقاصد سے ہم آہنگ ہیں لیکن درست نہیں ہیں۔

سمتھ کا دعویٰ ہے کہ اقبال اشتراکی تھے اور کمیونسٹ پارٹی کے ہمنوا تھے۔ اقبال اس دعوے پر پورا نہ اُترے تو اپنے دعوے کو غلط کہنے کے بجائے سمتھ نے اقبال کو بورژوا کہا اور ترقی پسندانہ (اشتراکی) خیالات کی نفی کا مرتکب قرار دیا۔ ایک مقام پر لکھا ہے کہ اقبال سائنسی اشتراکی نہیں تھے البتہ اخلاقی لحاظ سے اشتراکی تھے۔۹۵ سمتھ کے دعوے متضاد، غلط اور عجیب وغریب ہیں۔۹۶ ایک عجیب دعویٰ یہ کیا ہے کہ اقبال کے کچھ دوستوں نے، ان کی وفات سے کچھ پہلے، اقبال کو باور کرا دیا تھا کہ وہ اشتراکیت کو سمجھے نہیں، چنانچہ شاید وہ اپنی لاعلمی کا ازالہ کرنے کی تیاری کر رہے تھے کہ فوت ہو گئے۔۹۷

جواہر لال نہرو، کانٹ ویل سمتھ اور ان کے پیروکاروں کا یہ مؤقف صریحاً غلط ہے کہ اقبال آخری عمر میں اشتراکیت کے بہت قریب آ گئے تھے یا قریب آنے لگے تھے کہ فوت ہو گئے۔ اشتراکی حضرات نے برسوں اقبال شکنی کی مہم چلائی، اس بنا پر کہ وہ اشتراکی نہیں تھے۔ انھیں ماضی پرست اور رَجعت ہونے کے طعنے دیے گئے۔ بعدازاں اقبال کو اشتراکی یا اشتراکیت کے قریب ثابت کیا جانے لگا۔ اقبال نے زندگی کے آخری تیس برسوں میں جو پیغام دیا تھا وہ ایک ہی تھا لیکن اشتراکیوں کا روّیہ بدلتا رہا۔ جس طرح مقامِ شبیری ایک مستقل حقیقت ہے لیکن اندازِ کوفی وشامی بدلتے رہے ہیں۔ اشتراکی کسی ایک نقطے پر متفق نہیں ہیں۔ انفرادی طور پر خود اپنی تردید آپ بھی کی ہے۔ علی سردار جعفری نے نہرو کے مؤقف کی تائید کے باوجود ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' کے تناظر میں لکھا ہے کہ ''اقبال سرمایہ داری کو نئی زندگی عطا کرتا ہے۔''۹۸ ایک روسی اشتراکی نے، جو ہندوستان کے سیاسی

چکروں سے واقف نہیں تھا، لکھا ہے کہ اقبال پہلے اشتراکی تھے لیکن آخر عمر میں غیر اشتراکی ہو گئے تھے۔ میر سیّد میر شکر نے اقبال کے انقلابی خیالات کو سراہا ہے لیکن بالآخر یہ رائے ظاہر کی ہے:

''اقبال نے اپنی زندگی کے آخری ایّام میں خود کو گوشہ گیر کر لیا تھا اور مایوسی و نا اُمیدی کے عالَم میں تھے، ان کے اشعار میں پان اسلامیت کی اس بوسیدہ فکر کی تکرار ہے جس کی اساس ان کے تصوّرِ دین پر ہے۔''[99]

میر شکر نے یہ بھی لکھا ہے کہ ''اقبال کے انتقال کے بعد مشرقی ممالک کے ادبیات شناسوں اور تنقید نگاروں کی ایک بہت بڑی تعداد اس نتیجے پر پہنچی کہ اقبال صرف مذہبِ اسلام کے مدّاح تھے اور بس۔''[100] میر شکر کے دائرہ گواہی میں اشتراکی روس کے ادیب اور نقاد شامل ہیں، جنھوں نے اقبال کو اشتراکیت کا نہیں اسلام کا مداح کہا ہے۔

اقبال نے ''اسرار و رموز'' میں دو بنیادی نظریات پیش کیے تھے جن کی انھوں نے پوری زندگی تفسیر و تلقین کی۔ یہ نظریات ہیں اسلامی شخصیت اور اسلامی قومیّت۔ اشتراکیت کے لیے دونوں نظریات قابلِ قبول نہیں۔ یہ نظریات اشتراکیت کی نفی کرتے ہیں۔ خودی جبر کے ماحول میں پروان نہیں چڑھ سکتی۔ اسلامی شخصیت خدائی صفات سے مستفید ہوتی ہے جبکہ اشتراکیت خدا کی منکر ہے۔ اقبال کا تصوّرِ ملّت بھی اشتراکیت کو قبول نہیں۔ عزیز احمد لکھتے ہیں کہ ''ہندوستان کی اشتمالی جماعت مسلمانوں کو جداگانہ قوم نہیں، البتہ سرحدی پٹھانوں، سندھیوں، پنجابیوں، بنگالیوں وغیرہ کو جداگانہ قومیّتیں تسلیم کرتی ہے۔''[101] اس مؤقف کو تسلیم اور اقبال کو اشتراکی تصوّر کیا جائے تو اقبال کا سیاسی کارنامہ ''تصوّرِ پاکستان'' زمین بوس ہو جاتا ہے۔ اس سے خیال کیا جا سکتا ہے کہ نہرو کی نگاہیں کہاں لگی ہوئی تھیں۔

تصوّرِ قومیّت یا معرکۂ دین و وطن، حیاتِ اقبال کا آخری معرکہ تھا جو ان کی وفات سے چند ہفتے پیشتر اختتام پذیر ہوا۔ اس دوران اقبال نے وضاحت کی کہ ''اسلام ہئیتِ اجتماعیہ انسانیہ کے کسی اور آئین سے راضی نامہ یا سمجھوتا کرنے کو تیار نہیں۔ بلکہ اس امر کا اعلان کرتا ہے کہ ہر دستور العمل جو غیر اسلامی ہو، نامعقول و مردود ہے۔''[102] اقبال

نے اسی بنیاد پر اسلام کے ماسوا جملہ ازموں کو ردّ کیا۔ ایسا وہ زندگی بھر کرتے رہے۔ یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو، اپنی وفات سے تین چار ماہ پہلے، اقبال نے سالِ نو کے پیغام میں بھی یہی کیا۔اس پیغام میں اقبال نے کہا:

> ''دورِ حاضر کو عقلی علوم اور سائنس کی بے مثال ترقی پر بڑا فخر ہے۔ یہ فخر بلاشبہ جائز ہے۔ آج زمان ومکان کی وسعتیں سمٹ رہی ہیں۔ انسان نے اسرارِ فطرت کو منکشف کرنے اور ان سے کام لینے کے سلسلے میں حیرت انگیز کامیابی حاصل کی ہے۔لیکن ان تمام ترقیوں کے باوجود استعمار نے جمہوریت، نیشنلزم، کمیونزم، فاشزم اور خدا جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں، دنیا بھر میں، قدرِ حرّیت اور شرفِ انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخِ عالم کا تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا۔''۱۰۳

اقبال نے اس پیغام میں اسلام کے سوا سارے ازموں کو مسترد کیا ہے۔ اپنے مضمون ''جغرافیائی حدود اور مسلمان'' میں بھی ایسا ہی کیا ہے۔ اپنی نظم بعنوان ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' میں بھی ایسا ہی کیا ہے۔ یہ بیان، یہ مضمون اور یہ نظم اقبال کی زندگی کے آخری برس کی نشانیاں ہیں۔ ان کی موجودگی میں جواہر لال نہرو کی اس رائے سے کیسے اتفاق کیا جا سکتا ہے کہ اپنی زندگی کے آخری برسوں میں اقبال سوشلزم کے بہت قریب آ گئے تھے۔ کانٹ ویل سمتھ کا یہ کہنا کہ اقبال کے کچھ دوستوں نے انھیں باور کرا دیا تھا کہ وہ اشتراکیت کو سمجھے نہیں اور وہ اپنی لاعلمی کا ازالہ کرنے کی تیاری کر رہے تھے کہ فوت ہو گئے، ایک ایسا دعویٰ ہے جس کا انحصار سجاد ظہیر کے بیان پر ہے۔ سجاد ظہیر لکھتے ہیں:

> ''شاید میں نے ان سے کہا 'ہماری نظر میں قوم کی غلامی، بین الاقوامی جنگ، محنت کشوں کے ظالمانہ استحصال کا علاج موجودہ دور میں اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے لیکن انھوں (اقبال) نے بعض مقامات پر اپنے کلام میں اشتراکی نظریہ پر غلط نکتہ چینی کی ہے۔ خود ان کی آزادی خواہی اور

انسان نوازی کی منطق ہمیں سوشلزم کی طرف لے جاتی ہے اور ہماری نظر میں نوعِ انسانی کی موجودہ ارتقا کی منزل وہی ہے۔ میں نے کہا کہ نوجوان ترقی پسند ادیبوں کا گروہ اس نئے نظریے سے کافی متاثر ہے۔ وہ بڑی توجہ اور سنجیدگی سے میری باتیں سنتے رہے۔ بلکہ مجھے معلوم ہوتا تھا کہ وہ اس طرح کی باتوں کے لیے میری ہمت افزائی فرما رہے ہیں۔ پھر انھوں نے کہا ''تاثیر نے مجھ سے ترقی پسند تحریک کے متعلق دو ایک بار باتیں کی تھیں اور مجھے اس سے بڑی دلچسپی ہوئی ہے...... ممکن ہے سوشلزم کے سمجھنے میں مجھ سے غلطی ہوئی ہو...... بات یہ ہے کہ میں نے اس کے متعلق کافی پڑھا بھی نہیں ہے۔ میں نے تاثیر سے کہا تھا کہ وہ اس موضوع پر مجھے مستند کتابیں دیں۔ انھوں نے وعدہ کیا تھا لیکن ابھی تک پورا نہیں کیا...... میرا نقطۂ نظر آپ جانتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ مجھے ترقی پسند ادب یا سوشلزم تحریک کے ساتھ ہمدردی ہے۔ آپ لوگ مجھ سے ملتے رہیے۔''[۱۰۴]

سجاد ظہیر کے بقول اقبال نے سوشلزم پر غلط نکتہ چینی کی تھی اس لیے کہ اقبال سے سوشلزم کو سمجھنے میں غلطی ہوئی اور تاثیر نے انھیں سوشلزم پر مستند کتابیں، وعدہ کر کے، مہیا نہ کیں۔ وقت نے جو کچھ ثابت کیا ہے وہ تو یہ ہے کہ اقبال نے سوشلزم کو سمجھنے میں غلطی نہیں کی حتّٰی کہ ان کی ۱۹۲۳ء والی پیش گوئی بھی درست ثابت ہوئی۔ سوشلزم کو اقبال نے سجاد ظہیر سمیت جملہ اشتراکیوں سے بہتر سمجھا تھا۔ آزادی خواہی اور انسان نوازی کو سوشلزم کے اوصاف سمجھنا سجاد ظہیر کی غلط فہمی ہے۔ اس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اقبال نے مزدور نوازی کے حوالے سے سوشلزم میں دلچسپی لی تھی لیکن ''طریقِ کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی'' کی بنا پر وہ اس سے مایوس بھی ہو گئے تھے۔ سجاد ظہیر نوعِ انسانی کے موجودہ ارتقا کی منزل سوشلزم بتا رہے ہیں۔ جبکہ خود اشتراکی روس نے، اس ارتقا سے دست بردار ہو کر، آزاد منڈی کو منزل بنا لیا ہے۔ یہ خیال ایک مفروضہ ہے کہ اگر تاثیر اقبال کو مبیّنہ مستند کتب مہیا کر دیتے تو وہ اشتراکیت سے قریب اور اسلام سے دور ہو جاتے۔ یہ کہانی اقبال

کے تمام تر وقیع سرمایۂ فکر ونظر کو غارت کرنے کے لیے کافی نہیں ہے۔ نیز اگر اسلامی سوشلسٹ وعدہ خلافی کر سکتا ہے تو پکا سوشلسٹ غلط بیانی بھی کر سکتا ہے۔ خارجی شواہد سجاد ظہیر کے بیان کے توثیق نہیں کرتے۔ بیان کے داخلی شواہد بھی اسے کمزور بناتے ہیں۔ سجاد ظہیر لکھتے ہیں کہ ''شاید میں نے ان سے کہا'' ''شاید کے استعمال سے ظاہر ہے کہ انھیں اپنے بیان کے حرف بحرف درست ہونے کا یقین نہیں ہے۔ اگر اقبال نے یہ کہا بھی کہ ''ممکن ہے سوشلزم کے سمجھنے میں مجھ سے غلطی ہوئی ہو'' تو یہ صرف ایک منکسرانہ (modest) بات ہے۔ بہرحال ایک اشتراکی کے کمزور نیز مشکوک بیان کو بنیاد بنا کر دوسرے اشتراکی کا یہ دعویٰ کہ ''اقبال کے کچھ دوستوں نے اقبال کی وفات سے کچھ پہلے اقبال کو باور کرا دیا تھا کہ وہ اشتراکیت کو سمجھے نہیں، چنانچہ شاید وہ اپنی لاعلمی کا ازالہ کرنے کی تیاری کر رہے تھے کہ فوت ہو گئے''، علمی سطح پر قابلِ قبول نہیں ہے۔

سجاد ظہیر کی تحریر میں اقبال کے بعض دوستوں کا نہیں بلکہ صرف ایک دوست، ڈاکٹر تاثیر، کا ذکر ہے اور ڈاکٹر تاثیر یا خود سجاد ظہیر، جو اقبال کے دوست نہیں تھے، اقبال کو کچھ باور نہیں کرا سکے۔ ڈاکٹر تاثیر نے، مختلف مواقع پر، اقبال کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس سے سجاد ظہیر کے بیان کی توثیق نہیں ہوتی۔ اشتراکیت سے وابستگی کی بدولت ڈاکٹر تاثیر نے اقبال کو اسلامی سوشلسٹ قرار دے کر خلطِ مبحث پیدا کیا جس پر جگن ناتھ آزاد نے عمدہ تبصرہ کیا ہے۔[۱۰۵] یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ ''اسلامی سوشلزم'' کے نعرے سے قطع نظر ڈاکٹر محمد دین تاثیر نے علّامہ اقبال ہی کے مؤقف کو معتبر اور مستند سمجھا اور اشتراکیت کی مذمّت میں اقبال کے ساتھ ہم نوائی کی۔ تاثیر اپنے مضمون بعنوان ''اقبال کا سیاسی نظام'' میں لکھتے ہیں:

> ''اقبال کی جاودانیت وہی ہے جو قرآن کی جاودانیت ہے کیونکہ کلامِ اقبال تفسیرِ کلامِ الٰہی ہے......اشتراکی ہوں یا مغربی سرمایہ داران کا معبودِ حقیقی فقط پیٹ ہے۔ ان کا مذہب فقط معدہ ہے! اشتراکیوں اور سرمایہ داروں میں اگر اختلاف ہے تو دولت کی تقسیم کے متعلق ہے۔ دولت کے مصرف میں

دونوں ہم آہنگ ہیں...... ملوکیت بھی پیٹ پوجا ہے اور اشتراکیت بھی پیٹ پوجا ہے...... اقبال اس بات سے خوش ہے کہ اشتراکیوں نے سرمایہ دارانہ ملوکیت کو کمزور کر دیا ہے۔ ایک مادّی تحریک نے دوسری مادّی تحریک سے ٹکر لی ہے اور بادشاہت کے بت کو توڑ ڈالا ہے لیکن یہ بت لا الہ کی حد تک ہے، محض نفی ہے۔ الا اللہ کی مثبت آواز نہیں۔[۱۰۶]

یہ اصل صورتِ حال ہے۔ سجاد ظہیر اور کانٹ ویل سمتھ نے علمی حقائق کو غلط بیانیوں سے مسخ کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جگن ناتھ آزاد نے نہ صرف سمتھ بلکہ جواہر لال نہرو کے اس مؤقف کی بھی تردید کی ہے کہ اقبال زندگی کے آخری برسوں میں سوشلزم کے قریب آ گئے تھے۔[۱۰۷]

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ اقبال کے مطالعے کے تناظرات، صفحہ ۶
۲-۳۔ دیکھیے، اقبالیاتی جائزے، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، صفحات ۷۱، ۱۶۵
۴۔ ترقی پسند مصنفین، صفحہ ۱۱۶
۵۔ دیکھیے، اقبالیات کا مطالعہ، صفحہ ۲۹۷ تا ۳۱۶
۶-۷۔ دیکھیے، اقبالیاتی جائزے، صفحہ ۱۷
۸۔ اقبال۔ جادوگر ہندی نژاد، صفحات ۱۰۹-۱۱۰
۹۔ کلیاتِ اقبال اردو، صفحہ ۶۵۵
۱۰۔ اسلام اور اشتراکیت کے تناظر میں یہ شعر قابلِ توجہ ہے:

کرتا ہے دولت کو ہر آلودگی سے پاک و صاف
منعموں کو مال و دولت کا بناتا ہے امیں

۱۱-۱۲۔ مقالاتِ اقبال، صفحات ۸۶، ۱۸۳
۱۳۔ ترقی پسند ادب، سردار جعفری، صفحہ ۱۱۸
۱۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، خطوطِ اقبال، مرتّبہ رفیع الدین ہاشمی، صفحات ۱۵۳-۱۵۴، منقولہ مطلع کے لیے دیکھیے، مئ باقی۔ پیامِ مشرق، شعر کا مفہوم یہ ہے کہ میں تیروستاں اور خنجر و شمشیر کی آرزو رکھتا ہوں۔ میرے ساتھ نہ آ کہ میں مسلکِ شبیرؓ کا جو یا ہوں۔
۱۵۔ اقبال جادوگر ہندی نژاد، صفحات ۱۰۶-۱۰۷
۱۶۔ اقبال نئی تشکیل، صفحہ ۳۵۶
۱۷۔ دیکھیے، اقبال اور سوشلزم، مرتّبہ محمد حنیف رامے، صفحہ ۳۲
۱۸۔ یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں کہ ''تجھے خبر نہیں کہ روس میں عظیم الشان انقلاب (آفتابِ تازہ) رونما ہو چکا ہے پس تو کب تک پرانے اور فرسودہ طریقوں (زمینداری، جاگیرداری، سرمایہ داری اور ملوکیت) کے گیت گاتا رہے گا۔ میں تجھے خوش خبری سناتا ہوں کہ مزدوروں نے زارِ روس کا تختہ اُلٹ دیا۔ آخر چشم آدم (مزدور طبقہ) آسائش دنیوی (جنت) کے لیے کب تک روتی رہتی؟ (شرحِ بانگِ درا، صفحہ ۵۰۲)

مولانا غلام رسول مہر نے انقلابِ روس کے تذکرے اور حوالے سے گریز کیا ہے۔(دیکھیے: مطالبِ بانگِ درا، صفحہ ۳۱۸)

۱۹۔۲۰۔ مقالاتِ اقبال، صفحات ۸۷۔۱۸۳

۲۱۔ اس زمانے میں روس کی اقتصادی ترقی کے بڑے چرچے تھے لیکن غلط پروپیگنڈے پر مبنی تھے۔ اصل صورتِ حال واضح ہوئی تو دنیا کو پتا چلا کہ روس سرمایہ دارانہ نظام رکھنے والے ممالک کی نسبت اقتصادی ترقی کے اعتبار سے پیچھے رہ گیا ہے۔

۲۲۔ علاّمہ اقبال کا ایک شعر ہے:

صاحبِ ساز کو لازم ہے کہ غافل نہ رہے
گاہے گاہے غلط آہنگ بھی ہوتا ہے سروش (بالِ جبریل، صفحہ ۱۰۸)

۲۳۔ یہ اشعار دیکھیے:

ربط و ضبطِ ملت بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر
پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصارِ دیں میں ہو
ملک و دولت ہے فقط حفظِ حرم کا اک ثمر

۲۴۔ بطورِ مثال، ایک بند کے، تین اشعار نقل کیے جاتے ہیں:

ولایت پادشاہی علمِ اشیا کی جہانگیری یہ سب کیا ہیں؟ فقط اک نکتۂ ایماں کی تفسیریں
تمیزِ بندہ و آقا فسادِ آدمیت ہے حذر اے چیرہ دستاں سخت ہیں فطرت کی تعزیریں
یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتحِ عالم جہادِ زندگانی میں ہیں یہ مَردوں کی شمشیریں

۲۵۔ بالِ جبریل، صفحہ ۳۴

۲۶۔ موسیو لینن و قیصر ولیم۔ پیامِ مشرق

۲۷۔ بالِ جبریل، صفحہ ۶۲

۲۸۔ نذرِ اختر حسین رائے پوری، ''افکار'' کا خاص نمبر، صفحہ ۳۳۰

۲۹۔ ''طریق کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی'' کے ساتھ ہی اقبال نے کہا ہے:

جلالِ پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

۳۰۔ دیکھیے (۱) گفتارِ اقبال، مرتبہ محمد رفیق افضل، صفحات ۶ تا ۸ (۲) خطوطِ اقبال مرتبہ رفیع الدین ہاشمی، صفحات ۱۵۵ تا ۱۵۷ (۳) کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد دوم، صفحات ۴۵۳ تا ۴۵۷

۳۱۔۳۲۔ اقبال۔ جادوگر ہندی نژاد، صفحات ۱۰۲ تا ۱۰۵

۳۳۔ اقبالیاتی جائزے، صفحات ۱۹۲۔۱۹۳
۳۴۔۳۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: زیرِ نظر باب کا عنوان ''کیا اقبال اسلامی فاشسٹ ہیں؟''
۳۶۔ ''بالِ جبریل'' میں اقبال نے کہا ہے:

اگر ہو ذوق تو خلوت میں پڑھ زبورِ عجم
فغانِ نیم شبی بے نوائے راز نہیں

۳۷۔ ترقی پسند ادب، صفحہ ۱۲۵
۳۸۔ Discourses of Iqbal۔ صفحہ ۹۷
۳۹۔ The Reconstruction of Religious Thought in Islam۔ صفحہ ۱۴۲
۴۰۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، (ترجمہ: سیّد نذیر نیازی) صفحات ۲۷۵۔۲۷۶
۴۱۔ The Reconstruction of Religious Thougt in Islam۔ صفحہ ۱۴۹
۴۲۔ دیکھیے، ''اقبال کا ادبی مقام'' جس میں پہلا اور دوسرا دونوں مضامین شامل ہیں۔
۴۳۔ اقبالیات کا مطالعہ، صفحات ۳۰۹۔۳۱۰
۴۴۔۴۵۔ دیکھیے ''اقبال اور سوشلزم'' مرتبہ محمد حنیف رامے، صفحات ۴۶، ۱۱۱، ۱۹۰، ۲۰۲
سر فرانسس ینگ ہسبنڈ کے نام مکتوبِ اقبال کے اصل متن کے لیے دیکھیے:
Speeches, Writings and Statements of Iqbal مرتبہ لطیف احمد خان شیروانی، صفحات ۲۴۷ تا ۲۵۲۔ ترجمے کے لیے، حرفِ اقبال ۱۵۳ تا ۱۵۸۔ کلیاتِ مکاتبِ اقبال، صفحات ۱۳۹ تا ۱۴۴۔
۴۶۔ دیکھیے، Letters and Writings of Iqbal۔ مرتبہ بشیر احمد ڈار، صفحہ ۵۷
۴۷۔ حوالے اور تفصیل کے لیے دیکھیے، ''اقبالیات کا مطالعہ''...... پروفیسر سیّد وقار عظیم، صفحات ۳۱۵۔۳۱۶
۴۸۔ اشتراک و ملوکیّت - جاوید نامہ
۴۹۔ اقبال نئی تشکیل، صفحہ ۳۸۴
۵۰۔ عزیز احمد بھی مغالطے یا مغالطہ دہی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ اس مقام پر خواہ مخواہ یہ سوال اٹھایا ہے کہ ''یہ اعتراض ممکن ہے اقبال کا اپنا نہ ہو اور جمال الدین افغانی سے بحیثیت کردار کرایا گیا ہو۔'' ثبوت یہ ہے کہ ''جاوید نامہ میں نغمۂ ابوجہل بھی ہے''...... یہ واضح ہے کہ ابلیس (جیسے ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' میں) کی زبانی ابلیسیت کی اور ابوجہل کی زبانی جاہلیت کی بات اقبال کے موقف کے برعکس ہے جبکہ افغانی سے اقبال پوری طرح متفق ہیں۔ یہاں جس دلیل بازی سے عزیز احمد کام لے رہے ہیں (اور جس سے ''اقبال اور سوشلزم'' کے مباحث

بھرے پڑے ہیں) اسی کے باعث انھیں مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ہے۔مثلاً لکھتے ہیں کہ ''لیکن اس اعتراض میں بعض مصرعے ایسے سخت ہیں کہ جن کی نہ توجیہ کی جا سکتی ہے اور نہ ان کو اقبال کے اشتراکی تصوّرات سے مربوط کیا جا سکتا ہے۔مثلاً یہ شعر: رنگ و بو از تن نگیرد جانِ پاک/ جز بہ تن کارے ندارد اشتراک''۔سوال یہ ہے کہ اقبال جب اشتراکی تصوّرات کو اسلامی تصوّرات کے منافی سمجھتے ہیں اور بالشویک خیالات رکھنے کو دائرہ اسلام سے خارج ہونے کے مترادف بتاتے ہیں تو کلامِ اقبال کو اشتراکی تصوّرات سے مربوط کرنے کا جواز ہی کیا ہے۔

ایک اور مقام پر عزیز احمد لکھتے ہیں کہ ''اقبال کے اسلامی اشتراکیت کے تصوّر میں یقیناً کسی قدر ابہام ہے اور بہت سی کڑیاں مربوط نہیں ہیں، مذہبی عینیت اور مارکسی اشتراکیت میں جو التزامی ربط انھوں نے پیدا کیا ہے، اس میں بھی خالص منطقی نقطۂ نظر سے کئی طرح کے اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں۔'' (اقبال، نئی تشکیل، صفحہ ۴۲۵ - اقبال اور سوشلزم، صفحہ ۱۵۵)

اصل بات یہ ہے کہ نہ تو اقبال نے اسلامی اشتراکیت کا تصوّر پیش کیا ہے اور نہ مذہبی عینیت اور مارکسی اشتراکیت میں کوئی ربط ہے۔ان مسائل و اشکالات کی ذمہ داری عزیز احمد پر عائد ہوتی ہے۔اقبال کا ان خرافات سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

۵۱۔ اقبال، نئی تشکیل، صفحہ ۴۰۲۔عزیز احمد مصر ہیں کہ ''اسلامی اشتراکی مملکت کی مدنیت کا تصوّر اقبال نے کئی جگہ باندھا ہے۔'' (ایضاً، صفحہ ۴۲۲)

۵۲۔ روس کی کمیونسٹ پارٹی نے انفرادی ملکیت ختم کرنے کے لیے انتہائی ظلم روا رکھا۔انیس لاکھ افراد ہلاک کیے گئے۔بیس لاکھ کو مختلف سزائیں دی گئیں۔چالیس پچاس لاکھ کو ملک بدر کیا گیا۔یہ بدترین نوعیت کی آمریت تھی۔یہ آمریت عوام کی نہیں تھی۔کمیونسٹ پارٹی اور بطورِ خاص اس کے سربراہ کی تھی۔اجتماعی ملکیت کا نظام قائم ہوا تو پورا معاشرہ پانچ فی صد افراد کے سامنے بے بس ہو کر رہ گیا۔(تفصیل کے لیے دیکھیے، اسلام اور جدید معاشی نظریات، ابوالاعلیٰ مودودی، صفحات ۵۵ تا ۶۵)

۵۳۔ مدینہ کی اسلامی ریاست جو حکومت الٰہی کی صحیح آئینہ دار تھی اور پیغمبرِ آخر و اعظمؐ کی سربراہی میں قائم ہوئی تھی، اس میں نجی ملکیت قائم رکھی گئی۔

۵۴۔ ''رموزِ بیخودی'' میں اقبال اسلام اور ملّتِ اسلامیہ کے دو اساسی ارکان توحید اور رسالت کو زیرِ بحث لاتے ہیں۔اسلام اور فکرِ اقبال کی پوری عمارت انہی دو ستونوں پر کھڑی ہے۔حریت، مساوات اور اخوت کا انحصار بھی انہی بنیادی ارکان پر ہے۔

۵۵۔ فکرِ اقبال، صفحہ ۲۵۷

۵۶۔ اقبال، نئی تشکیل، صفحہ ۳۶۸

۵۷۔ ''اقبال اور نظریۂ جمہوریت'' مشمولہ ''اقبال شناسی اور نیاز و نگار''، صفحہ ۱۰۹

۵۸۔ فکرِ اقبال، صفحات ۲۵۶۔۲۵۷

۵۹۔ اقبال اور سوشلزم، جسٹس ایس اے رحمان، صفحہ ۵۲۔ اصل متن اور تفصیل کے لیے دیکھیے، Thoughts and Reflections of Iqbal مرتبہ سیّد عبدالواحد، صفحات ۳۱۱۔۳۱۲ نیز دیکھیے، صفحات ۳۲۶ تا ۳۳۲

۶۰۔ دیکھیے، اقبال کا مکتوب بنام مدیر ''زمیندار'' جو ۲۴ جون ۱۹۲۳ء کو شائع ہوا۔

۶۱۔ کانٹ ویل سمتھ نے لکھا ہے کہ مسلمان دعویٰ کرتے ہیں کہ اسلام فطرت کے مطابق ہے، لیکن وہ اس بات سے خوف زدہ ہیں کہ اسے فطرت یعنی سوشلزم سے تبدیل کیا جائے۔ (Modern Islam in India۔ صفحات ۴۳، ۷۷، ۱۰۱) سمتھ اسلام سے بدظن تھا اور سوشلزم کے بارے میں خوش فہمی میں مبتلا تھا۔

۶۲۔ فکرِ اقبال، صفحہ ۲۵۷

۶۳۔ یہ مصرعے دیکھیے، ''گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے''...... ''میرے لیے مٹی کا حرم اور بنا دو''...... ''آدابِ جنوں شاعرِ مشرق کو سکھا دو''...... ''سوزِ یقیں سے مراد ایمان کی حرارت ہے۔ ''حرم'' اسلام کا روحانی مرکز ہے۔ جنوں اس بے خوفی کے معنوں میں ہے جو عشق یا ایمان کا ثمر ہے۔ اقبال جب کہتے ہیں: ''مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر''۔ تو وہ اسلاف کے جذبِ دروں کے خواہشمند ہوتے ہیں اور ''شریک زمرۂ لایحزنوں'' ہونا چاہتے ہیں۔

۶۴۔ پہلے شعر میں محلات پر تنقید ہے۔ عام غربت کی موجودگی میں محلات کا کوئی جواز نہیں۔ جناب رسالت مآبؐ کا ارشاد ہے کہ امتیازات پیدا نہ کرو۔ خود انھوں نے سربراہِ ریاست ہونے کے باوجود کوئی محل نہیں بنوایا تھا۔ جو محل عوامی استحصال کے نتیجے میں بنے ہوں انھیں ہلا دینے سے اور گرا دینے سے ظلم کا خاتمہ ہو سکتا ہے۔ دوسرا شعر: گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے/ کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو۔ اس مفہوم کا حامل ہے کہ بقول خلیفہ عبدالحکیم ''غلام اپنے ایمان کی قوت سے بڑے بڑے فرعونوں سے ٹکر'' لیں۔ (فکرِ اقبال، صفحہ ۲۵۹) تیسرے شعر میں ملوکیت کے خاتمے اور جمہوریت کے استقبال کی تلقین ہے۔ چوتھا شعر: جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہ ہو روزی/ اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو۔ جاگیرداری نظام کو اکھاڑ پھینکنے کا پیغام ہے۔ اسی طرح خالق و مخلوق کے درمیان حائل ہونے والوں کو، حائل کیوں رہنے دیا جائے۔ پادری، پنڈت، ملا اور پیر مذہبی دلّال و اجارہ دار بنے ہوئے ہیں۔ یہ دلّالی ختم ہونی چاہیے۔ حق را بسجودے صنماں را بطوافے/ بہتر ہے چراغِ حرم و دیر بجھا دو۔ سے عزیز احمد

نے مذہب کی تنسیخ مراد لی ہے۔ اگلے شعر کا مفہوم ان کے نزدیک مذہب کی حقیقی اقدار کی طرف واپسی ہے۔ (اقبال کی نئی تشکیل، صفحات ۳۶۸۔۳۶۹) کسی شعر کا ایسا مفہوم لینا جو اقبال کے پورے فکر کی نفی کرتا، ہو نا روا ہے۔ راقم کے نزدیک سجدۂ حق کے ساتھ طوافِ بتاں چونکہ شرک ہے اس لیے اقبال نے چراغِ حرم و دیر بجھا دینے کو اس سے بہتر کہا ہے۔ آخری شعر میں سرمایہ داری تہذیب کے خاتمے کی خواہش کا اظہار ہے۔

۶۵۔ فکرِ اقبال، صفحہ ۲۵۹

۶۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، پیغامِ افغانی یا ملّتِ روسیہ۔ جاوید نامہ، یہاں چند اشعار نقل کیے جاتے ہیں:

کردۂ کارِ خداونداں تمام — بگذر از لا جانبِ اِلّا خرام
در گذر از لا اگر جویندۂ — تا رہِ اثبات گیرد زندۂ
داستانِ کہنہ شستی باب باب — فکر را روشن کن از امّ الکتاب
چیست قرآں؟ خواجہ را پیغامِ مرگ — دستگیرِ بندۂ بے ساز و برگ!
فاش گویم آنچہ در دل مضمر است — ایں کتابے نیست چیزے دیگر است
چوں بجاں در رفت جاں دیگر شود — جاں چو دیگر شد جہاں دیگر شود

یعنی تو نے خداوندوں کا کام تمام کر دیا ہے اور لا کی منزل حاصل کر لی ہے لیکن اگر تجھے ثبات کی تلاش ہے تو لا سے آگے نکل الّا کی منزل پا لے۔ تو نے کہنہ داستان کا ایک ایک باب دھو ڈالا ہے، اب اپنے فکر کو قرآنِ حکیم سے روشن کر۔ قرآن کیا ہے؟ قرآن خواجگی کے لیے موت کا پیغام ہے اور بندۂ بے سروسامان کا دستگیر ہے۔ اگر دل کی بات برملا کہوں تو یہ کتاب نہیں چیزے دیگر ہے۔ اس کا اثر جان تک پہنچتا ہے تو جان کو بدل دیتا ہے اور جان بدل جائے تو جہان بدل جاتا ہے۔

۶۷۔ اقبال اور سوشلزم، مرتّبہ محمد حنیف رامے، صفحات ۳۸۔۳۹

۶۸۔ اقبال شناسی اور نیاز و نگار، صفحہ ۸۷

۶۹۔ ترقی پسند ادب، عزیز احمد، صفحہ ۷۰

۷۰۔ اقبال اور سوشلزم، مرتّبہ محمد حنیف رامے، صفحہ ۱۸۵

۷۱۔ ترقی پسند ادب، سردار جعفری، صفحہ ۱۲۳

۷۲۔ اقبال اور سوشلزم، صفحات ۳۶، ۱۸۱

۷۳۔ اقبال کے حضور، سیّد نذیر نیازی، صفحہ ۵۸

۷۴۔ ''قُلِ العَفوَ'' کے ضمن میں عبدالسلام ندوی نے لکھا ہے کہ ''یہ حکم بعد میں منسوخ ہو گیا۔''

(اقبالِ کامل، صفحہ ۳۵۶) عبدالسلام ندوی کی رائے محلِ نظر ہے۔ شاہ ولی اللہ، مولانا محمود الحسن، ابوالاعلیٰ مودودی — کسی نے اس حکم کو منسوخ تسلیم نہیں کیا۔ (دیکھیے، شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ، صفحہ ۸۷، اسلام اور جدید معاشی نظریات، صفحہ ۱۰۰) ''قُلِ الْعَفْوَ'' یقیناً قرآنی تعلیم ہے اگرچہ اسے ضابطے کی شکل نہیں دی گئی جبکہ زکوٰۃ فرض ہے اور اسے باضابطہ نافذ کیا گیا۔

۷۵۔ دیکھیے، مطالبِ ضربِ کلیم، مولانا غلام رسول مہر، صفحات ۱۶۴۔۱۶۵

۷۶۔ اقبال نئی تشکیل، صفحہ ۴۰۶

۷۷۔ عزیز احمد کی ''اقبال نئی تشکیل'' (۱۹۴۷ء) اور خلیفہ عبدالحکیم کی ''فکرِ اقبال'' (۱۹۵۷ء) اقبال پر اہم کتابیں ہونے کے باوجود اقبال شناسی کو آلودہ کر رہی ہیں۔ ان کا ایک بھرپور جائزہ لینے کی ضرورت ہے جس میں ''ترقی پسند ادب'' اور ''مقالاتِ حکیم'' جلد دوم کو شامل کرنا چاہیے۔

۷۸۔ چند اشعار یہاں نقل کیے جاتے ہیں:

روس را قلب و جگر گردیدہ خوں — از ضمیرش حرف لا آمد بروں
کردہ ام اندر مقاماتش نگہ — لا سلاطیں، لا کلیسا، لا الٰہ
فکر او در تند بادِ لا بماند — مرکبِ خود را سوئے الّا نراند
آیدش روزے کہ از زورِ جنوں — خویش را زیں تند باد آرد بروں
در مقامِ لا نیاساید حیات — سوئے الّا می خرامد کائنات
لا و الّا ساز و برگِ امّتاں — نفی بے اثبات مرگِ امّتاں

یعنی روس کا قلب اور جگر خون ہوا تو اس کے ضمیر سے حرفِ لا باہر آیا۔ میں نے اس انقلاب پر نگاہ ڈالی ہے۔ اس سے سلاطین' کلیسا اور اللہ سب کی نفی ہو گئی ہے۔ روسی فکر لا کی تیز آندھی میں رہا اور اپنی سواری کا رخ الّا کی جانب نہ موڑا۔ ایک دن آئے گا کہ زورِ جنوں سے اس تیز آندھی سے نکل آئے گا۔ زندگی لا کے مقام پر آسودہ نہیں ہو سکتی۔ کائنات اِلّا کی سمت بڑھ رہی ہے۔ لا اور الا اُمتوں کا سامان ہے۔ صرف لا اُمتوں کی موت ہے۔

۷۹۔ ترجمہ خواجہ محمد زکریا۔ ''اقبال اور سوشلزم'' مرتبہ محمد حنیف رامے، صفحہ ۲۸

۸۰۔ دیکھیے، ''اقبال کا ادبی مقام''...... صفحات ۵۶ تا ۵۹

۸۱۔ ''اقبال کے خطوط جناح کے نام''...... ترجمہ و ترتیب، محمد جہانگیر عالم، صفحہ ۴۹۔ اقبال کے اس خط کے اصل انگریزی متن کے لیے دیکھیے: Letters of Iqbal...... مرتبہ بشیر احمد ڈار، صفحات ۲۵۳ تا ۲۵۵

۸۲۔۸۳۔ اقبال اور سوشلزم، مرتبہ محمد حنیف رامے، صفحات ۱۰، ۱۷۷

۸۴۔ اقبال نامہ، صفحہ ۲۴۳

۸۵۔ اقبال نامہ، صفحات ۵۷۹-۵۸۰

۸۶۔ ترقی پسند ادب، صفحہ ۸۷

۸۷۔ اقبال جادوگر ہندونژاد۔ صفحات ۱۱۱-۱۱۲

۸۸۔ اقبال اور سوشلزم، مرتبہ محمد حنیف رامے، صفحہ ۴۰

۸۹۔ دیکھیے، بانگِ درا کی نظم، ''رام''

۹۰-۹۱۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے اقبال کے ''بکھرے خیالات'' (Stray Reflections) کے دیباچے میں لکھا ہے ''لہٰذا وہ (اقبال) برعظیم ہند میں پہلے مسلمان ہیں جنھوں نے اسلامی سوشلزم کے نفاذ کا ایک معقول مطالبہ کیا۔'' محمد صفدر میر نے یہ عبارت نقل کی ہے۔ (اقبال اور سوشلزم، صفحہ ۱۹۵) اس سے پہلے اقبال کی نظم ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' کی ڈاکٹر جاوید اقبال کی کی ہوئی تفسیر سے، صفدر میر نے ایک اقتباس نقل کیا ہے۔ جس کا آخری جملہ ہے:

> ''ان کے وہ خیالات جو مسلمان ملکوں کے اندر ایک اسلامی سوشلسٹ جمہوری نظام کے نفاذ اور اسلامی دنیا کے اتحاد سے متعلق ہیں، ہنوز شرمندۂ تعبیر نہیں ہوئے۔''

ان اقتباسات سے ثابت یہ ہوتا ہے کہ ایک خاص دور میں ڈاکٹر جاوید اقبال کا یہ مؤقف تھا کہ علّامہ اقبال نے اسلامی سوشلزم کی تعلیم دی ہے۔ اِس سلسلے میں ایک بات یہ ہے کہ علّامہ اقبال کے بارے میں ڈاکٹر جاوید اقبال کی ہر رائے کو حرفِ آخر کا درجہ نہیں دیا جاسکتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اقبال کی بہتر تفہیم کے بعد ڈاکٹر جاوید اقبال نے اپنی رائے بدل دی۔ اپنے بعد کے مضمون بعنوان اقبال کے معاشی تصوّرات میں لکھتے ہیں:

> بعض مستشرقین نے جس طرح اتحادِ اسلام کی تحریک کو پین اسلامزم اور اسلامی ممالک میں سیاسی آزادی کی تحریکوں کو مسلم نیشنلزم کا نام دیا، اسی طرح علّامہ کے معاشی تصوّرات کو ''وجدانی یا مسلم سوشلزم'' کا نام دیا ہے۔ مگر علّامہ کے معاشی تصوّرات کو خواہ وجدانی یا مسلم یا اسلامی سوشلزم کا نام دیا جائے، اس حقیقت سے آج تک کسی نے انکار نہیں کیا کہ ان کے معاشی تصوّرات کی اساس قرآن ہے اور اس اساس کے سبب ان کے تمام دینی، سیاسی، معاشی، اخلاقی اور تمدنی تصوّرات میں وحدتِ فکر پائی جاتی ہے۔ پاکستان کے نئے اسلامی سوشلسٹ بدقسمتی سے اس وحدتِ فکر سے محروم ہیں کیونکہ ان کا مسلک ہے...... ''اسلام ہمارا دین ہے، سوشلزم ہماری معیشت ہے۔'' یعنی وہ مذہبی معاملات میں تو اپنے آپ کو محمد مصطفیٰؐ کے پیرو ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں لیکن

معاشی معاملات میں کارل مارکس کے پیرو ہیں۔ بالفاظ دیگر وہ الاّ اللہ اور لآ اِلٰہ کو علاحدہ علاحدہ بریکٹوں میں رکھنا چاہتے ہیں۔ اس قسم کی دوئی کا جواز اقبال کے ہاں ملنا محال ہے لہٰذا جب بھی وہ علاّمہ کو سوشلزم کا حامی ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں، انھیں مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے...... (مئے لالہ فام، صفحات ۱۳۸۔۱۳۹)

ڈاکٹر جاوید اقبال کی یہ تحریر نہ صرف فکرِ اقبال کی صحیح ترجمانی ہے بلکہ ان تمام حضرات کے مضامین کی مؤثر تردید ہے جو اقبال کو اسلامی سوشلزم کا حامی قرار دینے پر مصر رہے ہیں۔

۹۲۔ Discovery of India۔ صفحہ ۳۰۵

۹۳۔ مثلاً دیکھیے (۱) ترقی پسند ادب، سردار جعفری، صفحات ۱۲۳۔۱۲۴ (۲) اقبال جادوگر ہندی نژاد صفحہ ۱۱۹

۹۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، کتاب چہارم/تصوّرِ پاکستان۔

۹۵۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے، Modern Islam in India۔ تیسرا اور چوتھا باب، زیرِ نظر حوالوں کے لیے (لندن ایڈیشن) صفحات ۱۰۹، ۱۰۰، ۱۱۳، ۱۱۱

۹۶۔ پروفیسر جگن ناتھ آزاد کانٹ ویل سمتھ کے عجیب وغریب دعووں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

کسی بھی سوشلسٹ کی طرف سے اقبال کے مقصد حیات کو غلط تو قرار دیا جا سکتا ہے لیکن ایک ایسا مقصد ان کی حیات سے وابستہ کر کے جو دراصل ان کا مقصدِ حیات نہیں ہے ان کے بارے میں یہ کہنا کہ ''جذباتی اعتبار سے وہ سوشلسٹ تھے۔'' ''ذہنی اعتبار سے وہ سوشلسٹ نہیں تھے۔'' ''وہ تجزیاتی طور پر یہ نہیں جانتے تھے کہ سرمایہ داری میں کیا خرابی ہے۔'' ''انھوں نے اشتراکیت کے بارے میں مختلف قسم کا اظہار کیا ہے۔'' ''ان کی تحریروں سے سوشلسٹ قسم کا تاثر جھلکتا ہے۔'' ''آخر میں انھوں نے کئی اشتراکیانہ نظمیں کہیں اور انھوں نے مغربی تہذیب کی مخالفت میں کارل مارکس کا نام استعمال کیا۔'' ''لیکن بنیادی بات یہ ہے کہ انھیں اس بات کا علم ہی نہیں تھا کہ اشتراکیت کیا ہے۔'' بالکل بے سروپا باتیں ہیں اور ایک ایسے طالب علم کی جو صدقِ دل سے اقبال کا مطالعہ کرنا چاہتا ہے، کوئی رہ نمائی نہیں کرتیں۔ اقبال کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ یہ نہیں جانتے تھے کہ اشتراکیت کیا ہے اور پھر ان کے کلام کو ''اشتراکیانہ'' قرار دے کر اس پر بحث کرنا اقبال کو ان کی شخصیت سے باہر لے جا کے دیکھنے کی کوشش ہے۔ کسی بھی فنکار کا مطالعہ اس کی شخصیت سے باہر جا کر نہیں کیا جا

سکتا۔(اقبال اور مغربی مفکرین، صفحات ۹۴۔۹۵)

۹۷۔ Modern Islam in India۔(لندن ایڈیشن، صفحہ ۱۱۳)

۹۸۔ دیکھیے۔ترقی پسند ادب، صفحات ۱۲۳۔۱۲۴،۱۴۴

۹۹۔۱۰۰۔ محمد اقبال از میر سیّد میر شکر، صفحہ ۸۰

۱۰۱۔ اقبال نئی تشکیل، صفحہ ۴۳۷

۱۰۲۔ ''جغرافیائی حدود اور مسلمان''......مشمولہ''مقالاتِ اقبال''صفحات ۲۶۴۔۲۶۵

۱۰۳۔ دیکھیے، حرفِ اقبال، صفحہ ۲۱۷۔ اصل انگریزی متن کے لیے، Thoughts and Reflections of Iqbal صفحہ ۳۷۳

۱۰۴۔ روشنائی، صفحات ۱۷۷۔۱۷۸

۱۰۵۔ پروفیسر جگن ناتھ آزاد کا بیان ہے کہ ''ڈاکٹر تاثیر مرحوم نے تو اس سلسلے میں خاصا خلطِ مبحث سے کام لیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ ''پیامِ مشرق'' میں اقبال لینن کو قیصر ولیم کی پست سطح پر لے آئے ہیں اور ''بالِ جبریل'' میں انھوں نے لینن کو ایک سَنت کے روپ میں پیش کیا ہے۔ کانٹ ویل سمتھ نے اپنی کتاب ''ہندوستان اور پاکستان میں جدید اسلام'' میں ڈاکٹر تاثیر کا یہ فقرہ نقل کیا ہے لیکن اپنی طرف سے اس میں لفظ ''جہنم'' کا اضافہ کر دیا ہے اور فقرہ یوں مکمل کیا ہے کہ اقبال لینن کو جہنم میں قیصر کی پست سطح پر لے آئے ہیں۔'' (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال اور مغربی مفکرین، صفحات ۸۶۔۸۷)

۱۰۶۔ ''اقبال کا فکر و فن'' از ڈاکٹر تاثیر، مرتّبہ افضل حق قریشی، صفحات ۹۵ تا ۱۰۰

۱۰۷۔ پروفیسر جگن ناتھ آزاد کی یہ تحریر لائقِ توجہ ہے:

> ''ڈاکٹر تاثیر نے بھی کہہ دیا ہے کہ انھوں (اقبال) نے کئی موقعوں پر کھلے لفظوں میں یہ کہا تھا کہ 'اگر مجھے کسی مسلم ملک کا ڈکٹیٹر بنا دیا جائے تو پہلا کام جو میں کروں گا یہ ہوگا کہ اس ملک کو سوشلسٹ ملک بنا دوں گا'۔ (ڈکٹیٹری اور کسی مسلم ملک کو سوشلسٹ ملک بنانے کی خواہش کو اقبال سے منسوب کرنا افسوس ناک ہے۔ تاثیر کی غلط بیانی اور تضاد بیانی اشتراکی رجحان کے سبب ہے) لیکن اس دعوے کی تائید نہ اقبال کی نظم سے ہوتی ہے نہ ان کی نثر سے............
> ایڈورڈ تھامسن، جواہر لال نہرو اور کانٹ ویل سمتھ نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ اقبال عمر کے آخری حصے میں مطالبۂ پاکستان کے حامی نہیں رہ گئے تھے۔ میں یہاں اس موضوع کو زیرِ بحث نہیں لاؤں گا، اگرچہ اس کا اقبال اور اشتراکیت کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔ کیونکہ اقبال اگر واقعی اشتراکی بن چکے تھے

تو ان کا مطالبۂ پاکستان سے دست بردار ہونا لازمی تھا لیکن اقبال کی کوئی تحریر (نظم یا نثر) نہ تو ان کے اشتراکی ہونے کی شہادت دیتی ہے نہ اس بات کی کہ وہ مطالبۂ پاکستان سے دست بردار ہوگئے تھے۔‘‘(اقبال اور مغربی مفکرین،صفحہ ۸۵)

☆......☆......☆

ساتواں باب

کیا اقبال خرد دشمن اور مخالفِ علم ہیں؟

سیّد احتشام حسین نے ''روحِ اقبال پر ایک نظر'' میں اقبال کے تصوّرِ عقل وعشق پر حسبِ ذیل الفاظ میں گرفت کی تھی: ''کہیں''،عشق سراپا حضور'' اور ''عقل سراپا حجاب'' ہے۔ کہیں ''عشق تمام مصطفیٰ'' ہے اور ''عقل تمام بولہب'' لیکن ''روحِ اقبال'' کے مصنف کا یہ کہنا کہ اقبال ''عشق کو عقل کے مقابلے میں فضیلت دیتا ہے، اس واسطے کہ اس کے ذریعے حقائقِ اشیا کا مکمل علم اور بصیرت حاصل ہوتی ہے۔'' ایسی تصوّریت ہے جو اقبال کے نقطۂ نظر کو تو واضح کرتی ہے لیکن اسے بالکل نظر انداز کر جاتی ہے کہ حقائقِ اشیا کا یقینی علم صرف مادی تجربوں سے ممکن ہے اور مادی تجربے علم میں شامل ہیں۔ عشق اور عقل کی جنگ نظریہ اور عمل کے افتراق سے پیدا ہوتی ہے۔ دونوں کی تفریق کا اصل سبب تصوّریت اور مادیّت میں ایک ایسا تناسب قائم کرنے کی کوشش ہے، جس میں تصوّریت کو زیادہ اہمیت دی جاتی ہے اور یہ ماننے سے انکار کیا جاتا ہے کہ شعور اور ذہن کے مخفی پہلو بھی خارجی اثرات اور مادّی روابط کا نتیجہ ہوتے ہیں۔''[1]

''اقبال کی رجائیت کا تجزیہ'' میں احتشام حسین نے لکھا کہ ''اقبال نے بہت سے مقام پر عقل کی اہمیت کو تسلیم کیا ہے اور وجدان کو اس کی اعلیٰ شکل بتایا ہے لیکن مجموعی طور پر وہ عقل اور وجدان میں زبردست تضاد دیکھتے ہیں۔ دونوں مصطفیٰ اور بولہب کی طرح ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اس تصوّر کا اثر اقبال کے پورے طریقِ فکر پر پڑتا ہے اور بعض اوقات ان کا نعرۂ عمل بے سمت و بے جہت نظر آنے لگتا ہے۔''[2] گزشتہ اوراق میں کانٹ ویل سمتھ کی یہ رائے نقل ہو چکی ہے کہ اقبال نے عشق کو اچھالا اور عقل پر دھاوا بول دیا۔

علی عباس جلالپوری نے علاّمہ اقبال کو فلسفے اور سائنس کا مخالف قرار دیا ہے اور بار

بارخرد دشمن کہا ہے۔ ’’اقبال کا علمِ کلام‘‘ میں لکھتے ہیں کہ اقبال نے برگساں کی طرح بڑے جوش وخروش سے عقل وخرد کی تنقیص کی ہے۔[۳] اقبال کے کچھ اشعار نقل کر کے لکھتے ہیں:

> ’’راقم کے خیال میں عقل کو شورش پنہاں میں شریک کرنے کی دعوت دینا یا جبلت و وجدان پر اعمال کی بنیاد رکھنا اور زندگی کو خیال ونظر کی مجذوبی قرار دینا حد درجہ خطرناک ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ شورشِ پنہاں پر عقل کا محکم تصرف قائم کیا جائے اور اعمال کی بنیاد عقل وخرد پر رکھی جائے۔‘‘[۴]

جوش ملیح آبادی نے ’’یادوں کی برات‘‘ میں لکھا ہے کہ اقبال نے ’قرآن کے مردود لفظ ’’عشق‘‘ کو آسمان پر چڑھا کر اسے تمام انسانی شرف ومجد کا مرکز تسلیم کیا اور قرآن کے محبوب لفظ ’’عقل‘‘ کو خاک میں ملا کر، اس کو تمام مفاسد کا سرچشمہ ٹھہرا دیا۔‘‘[۵]

سلیم احمد نے لکھا ہے کہ ’’دین و دنیا کا ہر چھوٹا بڑا کام ہم عقل کی مدد سے کرتے ہیں۔ عقل ہی سے روزی کماتے ہیں، عقل ہی سے انسانی تعلقات کے تقاضوں کو پورا کرتے ہیں، عقل ہی سے نئی نئی آرام دہ اور مفید چیزیں بناتے ہیں۔ عقل ہی سے مذہب کے مسائل پر غور کرتے ہیں اور خدا اور اس کے رسولؐ کے احکام کو سمجھتے ہیں۔ پھر اقبال عقل کے مخالف کیوں ہیں؟ اور اسے ابوجہل اور ابولہب کے خطاب سے کیوں نوازتے ہیں؟‘‘[۶] ’’اقبال کا جہاد‘‘ نامی مضمون میں کچھ آگے چل کر سلیم احمد لکھتے ہیں:

> ’’قرآنِ حکیم میں جا بجا کہا گیا ہے کہ کائنات کی تمام چیزیں آیاتِ الٰہی ہیں اور عقل سے کام لینے والے ان سے ہدایت حاصل کرتے ہیں۔ جو ان سے ہدایت حاصل نہیں کرتے وہ بے عقل ہیں۔ گونگے، بہرے اور اندھے ہیں۔ مثل جانوروں کے ہیں۔ میرے خیال میں اب یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ عقل کی مجرد مخالفت کسی طرح بھی کوئی معنی نہیں رکھتی۔ نہ دنیاوی معنوں میں، نہ دینی معنوں میں۔ سوال گھوم پھر کر پھر وہیں آ جاتا ہے کہ اقبال عقل کے مخالف کیوں ہیں؟

اچھا قبل اس کے کہ ہم اس سوال پر غور کریں، ہمیں ایک حقیقت کو فراموش نہیں کرنا چاہیے، اقبال شاعری میں عقل کے مخالف ہیں، لیکن خطبات بھی تو اقبال ہی کی تخلیق ہیں۔ خطبات میں وہ عقلِ استقرائی کے زبردست حامی ہیں اور اسے اسلامی تہذیب کی بنیاد قرار دیتے ہیں۔ یعنی شاعری میں انھیں عقل ابوجہل اور ابولہب نظر آتی ہے اور خطبات میں عینِ اسلام...... ہمیں غور کرنا ہے کہ اقبال کی فطرت میں وہ کیا ثنویّت ہے جو انھیں متضاد باتیں کہنے پر مجبور کرتی ہے؟[7]

کرنل خواجہ عبدالرشید اور ڈاکٹر وحید عشرت کی آرا سے سلیم احمد کے بیان کی تائید و توثیق ہوتی ہے۔ خواجہ عبدالرشید قرآن کی حمایتِ عقل کے حوالے سے رومی اور اقبال دونوں کو ہدفِ تنقید بناتے ہیں۔ انھوں نے لکھا ہے کہ قرآنِ حکیم جا بجا عقل کی تلقین کر رہا ہے مگر یہ دونوں برگزیدہ ہستیاں جذبات کے ہاتھوں کھیل رہی ہیں۔[8] ڈاکٹر وحید عشرت نے تصوّرِ عقل کے حوالے سے اقبال کو تضاد کا موردِ الزام ٹھہرایا ہے۔ ان کی رائے ہے کہ ''اقبال جب اپنی نثر کی کتاب تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلام سے ہٹ کر اپنی شاعری میں تنقیصِ عقل کو شعار بنا کر ان عہدِ جدید کے حاصلات پر جرح کرتے ہیں تو ان کا فکری تضاد نمایاں ہوتا ہے۔''[9]

اقبال پر مخالفتِ عقل کا الزام لگانے والوں نے انھیں مخالفتِ علم کا موردِ الزام بھی ٹھہرایا ہے۔ مثلاً جوش ملیح آبادی کہتے ہیں:

یا علم کی منزلوں میں گھبراتے ہیں ۔۔۔ یا علم کی وادیوں سے کتراتے ہیں
کیوں شرم انھیں آتی نہیں اے عقلِ سلیم ۔۔۔ جو لوگ کہ عشق عشق چلّاتے ہیں[10]

ڈاکٹر کنور کرشن بالی نے لکھا ہے کہ اقبال مادّی علم کو ناقص خیال کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک کائنات کا ادراک علم کے ذریعے ممکن نہیں بلکہ صرف احساس و تخیل بہ الفاظِ دیگر وجدان اور عرفان سے ہی ممکن ہے۔[11] حمید نسیم نے ''انجامِ خرد ہے بے حضوری'' اور ''بندۂ تخمین وظن کرمِ کتابی نہ بن'' پر سخت تنقید کی ہے۔[12] انھوں نے قرآن و حدیث کے حوالے سے علمِ اشیا کی اہمیت و ضرورت پر روشنی ڈالنے کے بعد لکھا ہے:

''علّامہ اقبال فرماتے ہیں: عشق پہ بجلی حلال عشق پہ حاصل حرام۔ یہ شاعری تو بہت اچھی ہے اور شاعری کی حد سے آگے اسے لے جانا

مناسب بھی نہیں۔علم سے حاصل شدہ ''حاصل'' کو حرام کہنے کی روش خلافتِ راشدہ کے اختتام اور ملوکیت کے آغاز پر حاکموں نے کرائے کے عالموں کے وسیلے سے اُمّتِ مسلمہ میں عام کرنے پر اپنی مطلق العنان بادشاہت کے تمام وسائل استعمال کیے تھے۔ یہی حاصل سے روکشی تھی جس کی وجہ سے مسلمان قوم صدیوں سے محکوم و مجبور چلی آ رہی ہے اور آج کی نو آزاد مسلم اقوام ترقی یافتہ کافر اقوام سے نوری برس پیچھے ہیں۔ یہودی ہر زمانے میں علمِ اشیا میں مہارتِ تامہ حاصل کرتے رہے تو دیکھو کہ آج کا تیس لاکھ یہودیوں پر مشتمل اسرائیل سارے شرقِ اوسط میں غالب قوت ہے اور عرب اقوام اس کے رحم و کرم پر ہیں...... وہ اکثر مقامات پر اپنی شاعری میں علم کے بارے میں ان خیالات کا اظہار کرتے ہیں جو بالکل ایسے ہی ہیں جو سیّد احمد خان کی جدید علوم کے حصول کی تحریک کے دوران میں ہمارے نیم خواندہ ملاّ کہا کرتے تھے کہ جدید علوم زندیقیت کی طرف لے جاتے ہیں۔''۱۳

''اقبال ایک شاعر'' کے دوسرے ایڈیشن میں سلیم احمد نے اختلافی آرا کا جواب لکھا۔اقبال کی مخالفتِ عقل کے ضمن میں لکھتے ہیں:

''نظیر صدیقی کا کہنا ہے کہ اقبال عقل کو ابوجہل اور ابولہب کہنے کے باوجود عقل کے مخالف نہیں ہیں۔ پروفیسر محمد عثمان کا بھی یہی کہنا ہے۔ان کے نزدیک اقبال نے عقل کی مخالفت نہیں کی ہے بلکہ اس کی حدود کو متعین کیا ہے۔نظیر صدیقی لکھتے ہیں: 'عقل سے لڑنے اور عقل کا مخالف ہونے کے فقرے اقبال پر تہمت ہیں...... وہ عقل کی ضرورت سے کبھی انکار نہیں کرتے لیکن وہ انسانی صلاحیت پر اکتفا بھی نہیں کرنا چاہتے۔انھیں عشق جیسی بلند تر قوت زندگی کے بلند ترین مقامات پر پہنچانے کا وعدہ کرتی نظر آتی ہے'۔کسی صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ اقبال عقل کو ایک ناقص

ذریعۂ علم کہتے ہیں اس لیے عقل سے برتر قوتوں کے قائل ہیں۔ یہ سب باتیں جزوی طور پر صحیح ہیں لیکن شاعری میں عقل سے متعلق اقبال کے پورے رویے کو دیکھیں تو ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے وہ عقل کے خلاف مقدمہ لڑ رہے ہیں...... ''بانگِ درا'' سے ''ضربِ کلیم'' تک اقبال کا روّیہ عقل کے بارے میں سخت سے سخت تر ہوتا جاتا ہے۔ یہ مخالفت نہیں ہے تو اور کیا ہے؟ دراصل نظیر صدیقی کو اس بات کا جواب دینا چاہیے کہ عقل کا ذکر کرتے وقت وہ ہمیشہ اس کے کسی نہ کسی منفی پہلو کو کیوں اجاگر کرتے ہیں اور کوئی ایک بھرپور بات اس کی حمایت میں اس طرح کیوں نہیں کہتے جس طرح انھوں نے خطبات میں کہی ہے؟ شاعری میں بات کرتے ہوئے انھیں ہمیشہ عقل کے کمزور پہلو ہی کیوں نظر آتے ہیں؟''[۱۴]

۲

اللہ نے علمِ اشیا کی بدولت آدم کو فرشتوں پر فضیلت عطا کی۔قرآنِ حکیم میں اَفَلَا تَعۡقِلُوۡن اور اَفَلَا یَتَدَبَّرُوۡن کا بار بار ذکر آیا ہے جس سے عقلِ خداداد کی اہمیت و ضرورت واضح ہے۔اقبال کی فکری اساس قرآنِ حکیم ہے۔وہ عقل اور علم کے مخالف کیسے ہو سکتے ہیں لیکن جب عقل اور علم کو قرآن ہی کے خلاف استعمال کیا جائے تو اقبال اس کی حمایت نہیں کرتے اور مخالفت کرتے ہیں۔صرف شاعری میں نہیں بلکہ نثر میں بھی اور صرف زندگی کے آخری ادوار میں نہیں بلکہ ابتدائی ادوار میں بھی۔''قومی زندگی'' ۱۹۰۴ء کا مضمون ہے۔اس میں اقبال لکھتے ہیں:

''یہاں ایک عجیب اور مشکل سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جس صورت میں کسی خاص فرد کو قوم کی آئندہ نسلوں کی بہبودی، ان کی عظمت وجلال اور ان کی عقلی و تمدّنی ترقی میں کوئی دلچسپی نہیں ہے تو کیوں اس کے ذاتی حقوق پر قومی ارتقا کو ترجیح دی جائے؟ کیا میں آج سے سو سال بعد زندہ رہوں گا؟ نہیں، پھر مجھے کیا ضرورت ہے کہ اپنے آپ کو قوم کے لیے

قربان کروں اور اپنی نیند حرام کر کے قوم کی آئندہ بہبودی کے لیے خواب راتیں بسر کروں؟ یہ بے چین کرنے والا سوال ہے جو کسی قوم کے افراد کے دلوں میں پیدا ہونا ممکن ہے اور جس کا کوئی عقلی جواب ہمارے پاس نہیں ہے لیکن اس خطرناک شبہ کے وقت مذہب اپنی دست گیری کرتا ہے اور ہمیں بتاتا ہے کہ ایثار بمعنی اوروں کے نفع کو اپنے ذاتی نفع پر مقدم رکھنے کی بنا عقل نہیں ہے بلکہ یہ نیکی جو ارتقاءِ نوعِ انسانی اور قوم کے لیے سخت ضروری ہے، ایک فوق العادت اصول پر مبنی ہے۔

آوازِ نبوّت کا اصلی زور اور اس کی حقیقی وقعت عقلی دلائل اور براہین پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس کا دار و مدار اس روحانی مشاہدے پر ہے جو نبی کے غیر معمولی قُوای کو حاصل ہوتا ہے۔ باریک بین لوگ جانتے ہیں کہ قبائل انسانی کو ایثار کی تعلیم نہ دی جاتی تو یقیناً ارتقائے انسانی کا سلسلہ ٹوٹ جاتا اور موجودہ تہذیب و تمدّن کی وہ صورت مطلق نہ ہوتی جو آج ہے۔ اگر ارتقائے تمدّن و تہذیبِ انسان کو ایک درخت سے تعبیر کیا جائے تو مذہب اس کا ایک پھل ہوگا اور پھل بھی ایسا پھل جس کا کھانا قومی زندگی کے لیے ایسا ہی ضروری ہے جیسے پانی، ہوا اور غذا کا استعمال جسمانی بقا کے لیے لازم ہے۔"[۱۵]

لیکن اقبال کے نزدیک جو فوق العادت اصول پانی، ہوا اور غذا کی طرح لازم ہے، اسے "عقلیت" کے نام پر تباہ کیا گیا۔ بن (Benn) لکھتا ہے:

> "Rationalism means the hostile criticism of theological dogma, the mental habit of using reason for the destruction of religious beliefs."[16]

جب مذہب اور عقلیت میں اس طرح دست بدست جنگ ہوتی ہے تو اقبال "عشق تمام مصطفٰے، عقل تمام بولہب" کہہ کر ولایتِ عشق سے تازہ سپاہ الجادو بولہبی کے مقابلے پر لاتے ہیں۔[۱۷] اور یوں "بغاوتِ خرد" سے "حرم" کو جو خطرہ لاحق ہوتا ہے، اس کا

استیصال کرتے ہیں۔

اقبال کے معترضین اقبال کے پورے کلام نظم ونثر کو سامنے نہیں رکھتے۔ وہ اقبال کے واحد وجدان کو کبھی ترقی پسندی اور رَجعت پرستی میں تقسیم کرتے ہیں اور کبھی اسے شاعری اور نثر میں تقسیم کر دیتے ہیں۔ اقبال مجرد عقل کی مخالفت نہیں کرتے اس لیے کہ یہ تو ایک خداداد نعمت ہے۔ اقبال نے نہ صرف اس کی حمایت خطبات میں کی ہے بلکہ شاعری میں بھی کی ہے۔ معترضین نے اس طرح کے اشعار کو نظر انداز کیا ہے:

شوقِ بے پروا گیا، فکرِ فلک پیما گیا
تیری محفل میں نہ دیوانے نہ فرزانے رہے[18]
عقل ہے تیری سپر، عشق ہے شمشیر تری
مرے درویش! خلافت ہے جہانگیر تری[19]
اسی کشمکش میں گزریں میری زندگی کی راتیں
کبھی سوز وسازِ رومی، کبھی پیچ وتاب رازی![20]
خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ!
سکھائی عشق نے مجھ کو حدیثِ رندانہ![21]
فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا
حرفِ تمنا جسے کہہ نہ سکیں روبرو![22]
عقل کی منزل ہے وہ، عشق کا حاصل ہے وہ
حلقۂ آفاق میں گرمیِ محفل ہے وہ[23]
جن کی نگاہوں نے کی تربیت شرق وغرب
ظلمتِ یورپ میں تھی جن کی خرد راہ بیں[24]

آخری پانچ اشعار ''بالِ جبریل'' سے لیے گئے ہیں۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ پختگی فکر کے دور میں بھی اقبال عقل وخرد کی اہمیت وضرورت کے پوری طرح قائل ہیں۔ یہ بھی واضح ہے کہ اقبال نے عقل کی جو حمایت خطبات میں کی ہے، وہ شاعری میں بھی کی

ہے اور جس طرح شاعری میں عقل سے عشق کو بلند تر بتایا ہے، ایسا خطبات میں بھی کیا ہے۔[۲۵] ایک نکتہ معترضین کے اندازِ فکر سے باہر رہا ہے۔ انھوں نے اس حقیقت کا ادراک نہیں کیا کہ جس طرح عشق کی بلندی وپستی کا انحصار محبوب کے بلند وپست ہونے پر ہے اسی طرح عقل کے مفید ومضر ہونے کا دارومدار اس کے مفید یا مضر استعمال پر ہے۔ محبوب محمدؐ جیسی ہستی ہو تو قوتِ عشق سے ہر پست کو بالا کیا جا سکتا ہے۔[۲۶] اور اگر کوئی غزل کے روایتی محبوب کے عشق میں مبتلا ہے تو اقبال اسے کوچۂ جاناں میں آبرو برباد کرنے سے روکتے ہیں اور ایسے عشق کو ''پیروی عقلِ خداداد'' کا مشورہ دیتے ہیں:

عشق اب پیروی عقلِ خدا داد کرے

آبرو کوچۂ جاناں میں نہ برباد کرے[۲۷]

اسی طرح اگر عقل صحیح نصب العین کے حصول میں معاون ہے تو بلاشبہ مفید ہے۔[۲۸] ورنہ اس کی افادیت محدود اور مشکوک ہے۔ اور جب عقل صحیح نصب العین کے حصول میں رکاوٹ بنتی ہے یا کسی غلط نصب العین کی وکالت کرتی ہے تو اقبال اس کا قلع قمع کرتے ہیں۔ اور اس مقصد کے لیے ''دانشِ نورانی'' سے کام لیتے ہیں۔ ''دانشِ نورانی'' عقل کی بلند تر صورت ہے۔ اقبال اس کے لیے شاعری میں ''عشق'' اور نثر میں ''وجدان'' (intuition) کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ احتشام حسین کی اس رائے کا کہ ''اقبال نے بہت سے مقامات پر عقل کی اہمیت کو تسلیم کیا ہے اور وجدان کو اس کی اعلیٰ شکل بتایا ہے۔'' یہی تناظر ہے۔ اور جب احتشام حسین یہ رائے ظاہر کرتے ہیں کہ مجموعی طور پر اقبال عقل اور وجدان میں زبردست تضاد دیکھتے ہیں اور انھیں مصطفیٰ اور ابولہب کی طرح مختلف سمجھتے ہیں تو بات کا تناظر مختلف ہوتا ہے۔ عشق کو مصطفیٰ اور عقل کو بولہب کہنا ہی یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہاں عقل الحاد کے مترادف ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ''عقلیت'' (rationalism) اور ''علم'' (یعنی فلسفہ وسائنس) مروجہ عیسائیت کی لایعنی توہم پرستیوں کے مقابلے میں بساغنیمت تھے لیکن اسلام تو توہم پرستی نہیں ہے۔ اقبال کے نزدیک خرد دیکھے اگر دل کی نگاہ سے/ جہاں روشن ہے نورِ لاالہ سے۔[۲۹] ''عقلیت'' اور ''سائنسی نظریات'' کے ہتھیاروں سے اسلام پر

بھی وار کیے گئے۔ اقبال کا ایک معترض لکھتا ہے کہ ''اقبال کو یہ معلوم نہیں تھا کہ انسانی معلومات کی تیز ترقی نے علم اور الحاد کو لازم وملزوم بنا دیا ہے۔'' [۳۰] چنانچہ علم یا عقل جب الحاد کے مترادف ہوں تو اقبال ایسے علم کو ''نخیلِ بے رطب'' کہتے ہیں اور عقل کو ''تمام بولہب'' قرار دیتے ہیں۔ احتشام حسین نے جس تضاد کا ذکر کیا ہے وہ عقل اور وجدان کا نہیں ہے بلکہ الحاد اور ایمان کا ہے۔ لہٰذا احتشام حسین کا یہ کہنا کہ اقبال کا نعرہ عمل بے سمت و بے جہت نظر آنے لگتا ہے نا روا ہے۔ اقبال کی سمت اور جہت متعین اور واضح ہے۔ وہ عشق (صحیح نصب العین کا گہرا عرفان وایقان) پر اعمال کی بنیاد رکھنے کی تلقین کرتے ہیں۔

علی عباس جلالپوری کی یہ رائے کہ عقل کو شورشِ پنہاں میں شریک کرنے کی دعوت دینا یا جبلت ووجدان پر اعمال کی بنیاد رکھنا حد درجہ خطرناک ہے اور ضرورت اس بات کی ہے کہ شورشِ پنہاں پر عقل کا محکم تصرف قائم کیا جائے اور اعمال کی بنیاد عقل وخرد پر رکھی جائے؛ درحقیقت الحاد کی وکالت ہے۔ احتشام حسین بھی جب یہ کہتے ہیں کہ ''شعور اور ذہن کے مخفی پہلو خارجی اثرات اور مادی روابط کا نتیجہ ہوتے ہیں'' تو یہ دراصل ان سائنسی اور فلسفیانہ نظریات کی ترجمانی ہے جن کی رو سے حقیقت مادی دنیا ہے۔ جلالپوری کی تنقید اقبال کے حسبِ ذیل اشعار کے حوالے سے ہے:

عقل کو تنقید سے فرصت نہیں　　عشق پر اعمال کی بنیاد رکھ [۳۱]
یہ عقل جو مہ و پرویں کا کھیلتی ہے شکار　　شریکِ شورشِ پنہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں [۳۲]

انسان اپنے حقیقی نصب العین سے غافل ہو کر سورج کی شعاعوں کو گرفتار تو کر سکتا ہے، زندگی کی شبِ تاریک کو سحر نہیں کر سکتا۔ [۳۳] حرّیت، مساوات اور اخوّت کے تصوّرات وحی کے عطا کردہ ہیں۔ حقوق اللہ اور حقوق العباد پر اسلام نے زور دیا ہے۔ آج ''حقوق العباد'' (Human Rights) کا بول بالا ہے لیکن الحاد کے نتیجے میں بچے ماں یا باپ یا دونوں کی محافظت وتربیت سے محروم ہیں۔ یہ انسانی حقوق کی سب سے بڑی خلاف ورزی ہے۔ لیکن عقل جب ''ادب خوردۂ دل'' ہوتی ہے۔ [۳۴] یا ''شریکِ شورشِ پنہاں'' ہوتی ہے یعنی وجدان کا درجہ حاصل کرتی ہے یا انسان کے حقیقی نصب العین کے حصول میں مدد ومعاون بن

جاتی ہے تو انسانیت کے لیے فوز و فلاح کا سبب بنتی ہے۔ وحی (عشق خدا کا کلام [۳۵]) نے ہمیشہ ایک درس دیا ہے اور وہ توحید ہے جس پر اعمال کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے لیکن عقل (اندیشہ ہائے گوناں گوں [۳۶]) پر اعمال کی بنیاد رکھنا فکر و عمل کے انتشار میں مبتلا ہونا ہے۔ انسان اکثر ملوکیت کا شکار رہے ہیں، نسلی اور وطنی جارحانہ قوم پرستی میں مبتلا رہے ہیں، چمکتی ہوئی دھاتوں کو خداوند کا درجہ دیتے ہیں، کل تک جو اشتراکیت کو حرفِ آخر تصوّر کرتے تھے آج نجکاری پر زور دے رہے ہیں۔

جلال پوری لکھتے ہیں کہ اقبال نے برگساں کی طرح بڑے جوش و خروش سے عقل و خرد کی تنقیص کی ہے۔ موصوف کا یہ رجحان کہ اقبال کے فکری رویے مغرب کے مرہونِ منت ہیں، ایک ایسا شوق ہے جو حقائق کا ادراک نہیں کر پاتا۔ رومی نے برگساں سے بہت پہلے عقل جزئی اور عقلِ کلی کی اصطلاحات استعمال کر کے عقل کی تنقیص اور وجدان کی حمایت کی تھی۔ [۳۷] غزالی نے عقلیت کے رعب کو خاک میں ملا دیا تھا۔ اس ضمن میں مسلم مفکّرین کو جدید مغرب کے فلسفیوں پر تقدم حاصل ہے۔ [۳۸] بقول اقبال برگساں نے وجدان کو عقل و فکر (intellect) کی ترقی یافتہ شکل کہا ہے۔ اس اعتبار سے اقبال تو کجا برگساں کو بھی ''خرد دشمن'' کہنا ناروا ہے۔ تاہم بقول جلالپوری ''برگساں نے وجدان کو جبلّت کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔'' [۳۹] اور اپنے اس مفروضے کی بنا پر کہ اقبال کا تصوّرِ عشق برگساں کے ''جوششِ حیات'' کی صدائے بازگشت ہے، وجدان بمعنی جبلّت کو اقبال سے منسوب کر دیا ہے۔ [۴۰] جبکہ اقبال کے نزدیک ''وحدتِ وجدانی'' جبلّت کا نہیں بلکہ ''شعور کا روشن نقطہ'' ہے۔ 'اسرارِ خودی' کے دیباچے کا آغاز اس جملے سے ہوا تھا: ''یہ وحدتِ وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات و تمنّیات مستنیر ہوتے ہیں......'' [۴۱] علاّمہ اقبال پر علی عباس جلال پوری کا الزامِ خرد دشمنی نہ صرف غلط ہے بلکہ ان کے مضمون ''تقابلِ عقل و وجدان'' میں درج شدہ بیشتر آرا کا اقبال سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ پوری کتاب کی طرح اس مضمون میں بھی عقل کا جس طرح استعمال ہوا ہے، وہ لائقِ تحسین نہیں ہے۔

۳

حمید نسیم نے قرآن وحدیث کے حوالے سے علمِ اشیا کی اہمیت وضرورت بیان کر کے اقبال پر کڑی لیکن غیر ذمہ دارانہ اور لایعنی تنقید کی ہے۔ حالانکہ اقبال نے قرآن ہی کے حوالے سے علمِ اسما کو ''اعتبارِ آدم'' کہا ہے اور حکمتِ اشیا کو حصارِ آدم قرار دیا ہے:

علمِ اسما اعتبارِ آدم است　　حکمتِ اشیا حصارِ آدم است[۴۲]

اقبال کے بیشتر شعری مجموعوں میں حکمتِ اشیا کی توصیف وتلقین موجود ہے۔ ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' میں کہا ہے:

ہر چہ می بینی ز انوارِ حق است　　حکمتِ اشیا ز اسرارِ حق است
ہر کہ آیاتِ خدا بیند حر است　　اصلِ ایں حکمت زحکمِ اُنظر است[۴۳]

مثنوی ''مسافر'' میں لکھا ہے کہ حکمتِ اشیا کا آغاز فرنگیوں سے نہیں ہوا بلکہ جب مسلمانوں نے یورپ کے اندر کشور کشائی کی تو وہاں علم وحکمت کی بنیاد رکھی۔ صحرانشینوں نے دانہ کاشت کیا اور فصل کا حاصل فرنگیوں نے سمیٹا۔ حکمتِ اشیا کی پری ہمارے کوہ قاف کی ہے، تُو اسے دوبارہ حاصل کر۔ لیکن اس کے ساتھ لادین تہذیب اختیار کرنے سے بچنا ضروری ہے کہ یہ تہذیب اہلِ حق کے ساتھ دشمنی رکھتی ہے۔[۴۴]

''پیامِ مشرق'' کے یہ اشعار بھی لائقِ توجہ ہیں:

زندگی جہد است واستحقاق نیست　　جز بعلمِ انفس و آفاق نیست
گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر　　ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر[۴۵]

علم اور عشق انسان کے امتیازی اوصاف ہیں۔ بندۂ مومن ان دونوں اوصاف کا انتہائی حد تک حامل ہوتا ہے۔ دونوں سے خودی مستحکم ہوتی ہے اور علم اگر کم بصر نہ ہو تو تجلیاتِ کلیم ومشاہداتِ حکیم کا درجہ رکھتا ہے:

ترے علم و محبت کی نہیں ہے انتہا کوئی
نہیں ہے تجھ سے بڑھ کر سازِ فطرت میں نوا کوئی[۴۶]

خودی ہو علم سے محکم تو غیرتِ جبریل
اگر ہو عشق سے محکم تو صورِ اسرافیل[۴۷]
وہ علم کم بصری جس میں ہم کنار نہیں
تجلیاتِ کلیم و مشاہداتِ حکیم![۴۸]

''جاوید نامہ'' میں متعدّد مقامات پر علم و فن کی اہمیت اجاگر کی ہے۔[۴۹] نثر میں بھی یہ روش برابر قائم ہے۔[۵۰] حکمتِ اشیا اور علم و فن پر اقبال نے اس قدر زور دیا ہے کہ ڈاکٹر سیّد عبداللہ نے اقبال کو شاعر کے علاوہ سائنسی مفکّر کہا ہے اور اس کی توجیہہ حسبِ ذیل الفاظ میں کی ہے:

> میں نے انھیں سائنسی مفکّر اس لیے کہا ہے کہ انھوں نے سائنسی نظریاتِ جدید سے فائدہ اُٹھایا اور سائنسی طریقہ کار اور سائنسی منہاج پر زور دے کر استقرا کے ساتھ ساتھ، ادراک بالحواس کی اہمیت جتلائی۔ اقبال نے عالمِ فطرت کو حقیقت قرار دے کر، اس کی تسخیر پر اُبھارا۔ انھوں نے قرآن مجید کی عملی و سائنسی رو کو منکشف کیا اور مذہب اور سائنس کو متضاد سلسلۂ فکر و عمل قرار دینے کی بجائے انھیں ایک دوسرے کا معاون ثابت کیا۔[۵۱]

مسلمان مذہب سے وابستگی کے باوجود، سائنس میں پیچھے ہونے کے سبب، پسماندگی کا نشان بنے ہوئے ہیں۔ دوسری طرف اہلِ مغرب، سائنسی کمالات دکھانے کے باوجود، الحاد سے وابستگی کے باعث، دکھی انسانیت کو گھمبیر مسائل سے نجات دلانے میں ناکام رہے ہیں۔ اقبال مذہب اور سائنس یا عشق و زیرکی کے اشتراک و تعاون سے ایک نئی دنیا تخلیق کرنے کے آرزومند ہیں۔ ''جاوید نامہ'' میں سعید حلیم پاشا کی زبان سے کہتے ہیں کہ اہلِ مغرب کے لیے زیرکی سازِ حیات ہے اور اہلِ مشرق کے لیے کائنات کا رازِ عشق ہے۔ زیرکی عشق کی مدد سے حق شناس بنتی ہے جبکہ کارِ عشق زیرکی سے محکم اساس ہوتا ہے۔ جب عشق عقل سے ہم کنار ہوتا ہے تو ایک نیا جہان تعمیر کرتا ہے۔ اس نئے جہان کے قیام کے لیے عشق اور زیرکی کو ملا دو۔[۵۲] اقبال کا کہنا ہے کہ اہلِ مغرب سے سوز و ساز کی توقع

رکھنے کے بجائے اہلِ مشرق کو نیا جہان تعمیر کرنا چاہیے۔[۵۳]

ان شواہد کی موجودگی میں اقبال کو مخالفِ علم اور خرد دشمن کہنے کا کوئی جواز نہیں۔ اقبال نے خطبات میں لکھا ہے کہ ''اسلام کا ظہور استقرائی عقل کا ظہور ہے۔ اسلام میں نبوّت چونکہ اپنے معراجِ کمال کو پہنچ گئی، لہٰذا اس کا خاتمہ ضروری ہو گیا۔ اس میں یہ گہرا نکتہ پنہاں ہے کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ شعورِ ذات کی تکمیل کے لیے ضروری تھا کہ انسان خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے۔''[۵۴] اس پر ''لائٹ'' کے مدیر نے اعتراض جڑ دیا کہ ''اقبال نے عقلِ انسانی کو وحی پر ترجیح دی ہے۔'' مدیر موصوف کی یہ غلط فہمی تھی۔[۵۵] اقبال اس عقل کے حامی ہیں جو وحی کو سمجھنے اور اسے بروئے کار لانے میں مدد دے اور اس کی مخالفت نہ کرے۔ یہ وضاحت ہو چکی ہے کہ خرد جب وحی کے خلاف بغاوت کرتی ہے تو اقبال اس بغاوت کا قلع قمع کرتے ہیں۔ یہ کاروائی دانشِ نورانی یا عشق کے بل پر ہوتی ہے۔ کیا اس بنا پر اقبال کو ''خرد دشمن'' کہنا چاہیے؟ اس کے لیے ایک مثال پر غور کرنا ضروری ہے۔

اقبال قوّت کے حامی ہیں۔ کسی نے کبھی یہ نہیں کہا کہ اقبال مخالفِ قوّت یا قوّت دشمن ہیں جبکہ ''قوّت اور دین'' کے زیرِ عنوان اقبال لکھتے ہیں:

لا دیں ہو تو ہے زہرِ ہلاہل سے بھی بڑھ کر
ہو دیں کی حفاظت میں تو ہر زہر کا تریاق![۵۶]

قوّت ایک صورت میں زہر ہے اور دوسری صورت میں تریاق۔ قوّت لا دین ہو تو اقبال اس کے مخالف ہیں۔ دین کی حفاظت کرے تو اس کے حامی ہیں۔ یہی حال عقل اور علم کا ہے۔ عقل اور علم بھی قوتیں ہیں۔ ایک بات تو یہ ہے کہ اقبال اصل اہمیت عشق بمعنی وحی کو دیتے ہیں کہ وہ ''اُمّ الکتاب'' ہے اور علم ظاہر ہے کہ ''ابن الکتاب'' ہے۔ اسی طرح عقل خود غرض ہوتی ہے اور یہ بات اقبال کے ایک یورپی معترض پروفیسر رالف رسل نے بھی تسلیم کی ہے۔[۵۷] عقل اور وحی کا فرق اقبال نے اس طرح واضح کیا ہے:

عقلِ خود بیں غافل از بہبودِ غیر　　سودِ خود بیند نہ بیند سودِ غیر

وحی حق بینیدۂ سودِ ہمہ　　در نگاہش سود و بہبودِ ہمہ[۵۸]

دوسری بات یہ ہے کہ بغاوتِ خرد کی طرح جب علم بھی وحی کے خلاف بغاوت کرتا ہے اور شیطنت کی تقویت کا باعث بنتا ہے تو اقبال اس علم کو طاغوتی قرار دیتے ہیں۔اس علم سے بچنے کی تلقین وہ ''بندۂ تخمین وظن' کرمِ کتابی نہ بن'' کہہ کر کرتے ہیں۔''جاوید نامہ'' میں اقبال نے ''محاکماتِ عالمِ قرآنی'' کے زیرِ عنوان (۱) خلافتِ آدم (۲) حکومتِ الٰہی (۳) ارض ملکِ خداست اور (۴) حکمت خیرِ کثیر است کے ذیلی عنوان قائم کیے ہیں۔ اقبال محکماتِ عالمِ قرآنی کے علم بردار ہیں۔اس میں کوئی شک نہیں ہے۔قوّت بھی اللہ کی صفت ہے اور اقبال اس کے علم بردار ہیں تاہم اسکی اچھائی اور برائی کا انحصار دینی یا لادینی ہونے پر ہے۔یہی حال عقل وعلم کا ہے۔''حکمت خیرِ کثیر است''میں اقبال کہتے ہیں:

علم بے عشق است از طاغوتیاں　　علم با عشق است از لاہوتیاں![۵۹]

اور جس طرح اقبال پر ''مخالفِ قوت'' ہونے کا اعتراض وارد نہیں ہوتا اسی طرح انھیں ''خرد دشمن'' اور ''مخالفِ علم'' کہنا بھی غلط ہے۔ اقبال نے علم وحی کو کفایتِ فکر کہا ہے۔[۶۰] تاہم وہ کسی دوسری باطنی معرفت پر علوم ِحسّیہ عقلیہ کو ترجیح دیتے ہیں۔[۶۱]

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ روایت اور بغاوت، صفحہ ۸۷
۲۔ تنقید اور عملی تنقید، صفحہ ۱۵۴
۳۔۴ اقبال کا علمِ کلام، صفحات ۲۰، ۱۲۱،۲۱۱، ۱۲۲
۵۔ یادوں کی برات، صفحہ ۱۷۱
۶۔۷ اقبال ایک شاعر، صفحات ۵۹، ۶۳-۶۳
۸۔ ماہنامہ فیض الاسلام، اقبال نمبر، جنوری ۱۹۷۸ء، صفحہ ۱۳۱
۹۔ ''اقبال'' جولائی ۱۹۸۸ء، صفحہ ۵۲
۱۰۔ ''سموم وصبا'' کی ایک رباعی، بحوالہ ''ہندوستان میں اقبالیات''، جگن ناتھ آزاد، صفحہ ۹۴
۱۱۔ عصری ادب، جولائی ۱۹۹۰ء، صفحہ ۶۷
۱۲۔۱۳۔ اقبال ہمارے عظیم شاعر، صفحات ۲۴ تا ۲۶
۱۴۔ اقبال ایک شاعر، صفحات ۱۵۱۔۱۵۲
۱۵۔ مقالاتِ اقبال، صفحات ۷۹۔۸۰
۱۶۔ Encyclopaedia of Religions and Ethics ۔۱۰/۵۸۰، بحوالہ ''اقبال''...... اکتوبر ۸۵ء، صفحہ ۱
۱۷۔ ''پس چہ باید کرد'' کی ابتدا میں ''بخوانندۂ کتاب'' کے عنوان سے اقبال نے چند اشعار ''خرد'' کے بارے میں کہے ہیں۔ پہلا شعر ہے:

سپاہِ تازہ بر انگیزم از ولایتِ عشق
کہ در حرم خطرے از بغاوتِ خرد است

۱۸۔ شمع اور شاعر - بانگِ درا
۱۹۔ جوابِ شکوہ - بانگِ درا
۲۰۔۲۱۔ بالِ جبریل، صفحات ۲۷، ۷۵
۲۲۔ دُعا - بالِ جبریل
۲۳۔۲۴۔ مسجدِ قرطبہ - بالِ جبریل

۲۵۔ اقبال نے ''زبورِ عجم'' میں کہا ہے: ہر دو بمنزلے رواں ہر دو امیرِ کارواں، عقل بہ حیلہ می برد عشق برد کشاں کشاں۔ خطبات میں لکھتے ہیں کہ ''ایک جزواً جزواً حقیقتِ مطلقہ پر دسترس حاصل کرتا ہے اور دوسرا من حیث الکل''۔ اصل عبارت حسب ذیل ہے:

The one grasps Reality piecemeal the other grasps
it in its wholeness. (شیخ سعید ایڈیشن، صفحہ۲)

۲۶۔ قوتِ عشق سے ہر پست کو بالا کردے/ دہر میں اسمِ محمدؐ سے اجالا کردے (جوابِ شکوہ۔ بانگِ درا)

۲۷۔ ادبیات - ضربِ کلیم۔ واضح رہے کہ سلیم احمد کے قول کے مطابق ''بانگِ درا سے ضربِ کلیم تک اقبال کا رویہ عقل کے بارے میں سخت سے سخت تر ہوتا جاتا ہے۔''

۲۸۔ سلیم احمد عقل کی حمایت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ ''میں حج بیت اللہ کے لیے جانا چاہتا ہوں، اس کے وسائل فراہم کرنا اور تیاری میں مدد دینا، یہ کام کس کا ہے؟...... چار و ناچار عقل ہی کا نام لینا پڑتا ہے...... میں برٹرینڈ رسل کے ملحدانہ خیالات کا جواب لکھنا چاہتا ہوں۔ یہ کام کس کا ہے؟ افسوس یہ کام بھی عشق کا نہیں عقل کا ہے۔ پھر عقل میں ایسی کون سی برائی ہے کہ اس سے دشمنی رکھی جائے۔'' (اقبال ایک شاعر، صفحہ ۵۹)

سوال یہ ہے کہ آپ حج کے لیے کیوں جانا چاہتے ہیں اور برٹرینڈ رسل کے ملحدانہ خیالات کا جواب کیوں لکھنا چاہتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ یہ مقاصد، صحیح نصب العین سے محبت یعنی عشق یا ایمان کے تحت آتے ہیں۔ سمجھنے کی بات یہی ہے کہ اقبال اس عقل کی مخالفت نہیں کرتے۔ اس عقل کو اقبال ''دانشِ نورانی'' کہتے ہیں اور اس کے علم بردار ہیں۔ تاہم عقل کا استعمال عیارانہ، خود غرضانہ، منافقانہ اور مفسدانہ بھی ہوتا ہے۔ عقل ظلم اور استحصال کی منصوبہ بندی بھی کرتی ہے اور الحاد کے فروغ کا باعث بھی بنتی ہے۔ کیا ایسی صورت میں بھی اس کی حمایت ضروری ہے؟

۲۹۔ پوری رباعی حسبِ ذیل ہے:

خرد دیکھے اگر دل کی نگاہ سے
جہاں روشن ہے نورِ لا اِلٰہ سے
فقط اک گردشِ شام و سحر ہے
اگر دیکھیں فروغِ مہر ومہ سے! (ارمغانِ حجاز، صفحہ ۲۵۵)

۳۰۔ مطالعے اور جائزے، راجندر ناتھ شیدا، صفحہ ۴۶

۳۱۔ آخری غزل - بانگِ درا

۳۲۔ تصوّف - ضربِ کلیم

۳۳۔ ضربِ کلیم کی نظم ''زمانۂ حاضر کا انسان'' کے زیرِعنوان اقبال لکھتے ہیں:

اپنی حکمت کے خم و پیچ میں اُلجھا ایسا — آج تک فیصلۂ نفع وضرر کر نہ سکا
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا — زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نہ سکا

۳۴۔ پیامِ مشرق کی نظم ''پیامِ برگساں'' کے زیرِعنوان اقبال کہتے ہیں:

نقشے کہ بستۂ ہمہ اوہامِ باطل است
عقلے بہم رساں کہ ادب خوردۂ دل است

۳۵۔ اقبال نے ''عشق'' کو ''مسجدِ قرطبہ'' میں خدا کا رسول اور خدا کا کلام کہا ہے۔

۳۶۔ جلالپوری نے اقبال کے اس شعر: حیات کیا ہے خیال ونظر کی مجذوبی/خودی کی موت ہے اندیشہ ہائے گوناں گوں! (بالِ جبریل، صفحہ ۴۳) کو بھی ''حد درجہ خطرناک'' کہا ہے۔ (اقبال کا علمِ کلام، صفحات ۱۲۱۔۱۲۲) خیال ونظر پر حقیقی نصب العین کا جذب وعشق چھا جائے تو اقبال اسے زندگی کہتے ہیں۔ انسان سے بالاتر صرف اللہ کی ذات ہے اور اسی کا جذب وعشق انسان کو انسانیت کے بلندتر مقامات پر فائز کرسکتا ہے۔ ''اندیشۂ ہائے گونا گوں'' انسانیت کو مختلف اور متضاد انتہاؤں کی طرف دھکے دیتے رہے ہیں۔

۳۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ''اقبال کا نظریۂ عقل وعشق''، از ڈاکٹر میر ولی الدین صفحات ۹۳ تا ۱۰۲

۳۸۔ دیکھیے، عروجِ اقبال، صفحہ ۳۴۳

۳۹۔۴۰۔ اقبال کا علمِ کلام، صفحات ۱۱۷، ۱۲۱

۴۱۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۱۹۳

۴۲۔ توسیعِ حیاتِ ملّیہ...... - اسرارِ خودی

۴۳۔ پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق - مثنوی پس چہ باید کرد مع مسافر

۴۴۔ جن اشعار کا مفہوم بیان کیا گیا ہے وہ حسبِ ذیل ہیں:

حکمتِ اشیا فرنگی زاد نیست — اصلِ او جز لذّتِ ایجاد نیست
نیک اگر بینی مسلماں زادہ است — ایں گہر از دستِ ما افتادہ است
چوں عرب اندر اروپا پرکشاد — علم و حکمت را بنا دیگر نہاد
دانہ آں صحرا نشیناں کاشتند — حاصلش افرنگیاں برداشتند
ایں پری از شیشۂ اسلافِ ماست — بازصیدش کن کہ اواز کافِ ماست
لیکن از تہذیبے لا دینے گریز — زاں کہ او با اہلِ حق دارد ستیز

واضح رہے کہ اہلِ مغرب نے مسلمانوں سے حکمتِ اشیا حاصل کرتے وقت ان کا دین قبول نہیں کیا تھا۔ ہمیں بھی سائنسی علوم کی تحصیل کے دوران ان کی لادین تہذیب سے گریز کرنا ہوگا۔

۴۵۔ پیش کش - پیامِ مشرق

۴۶۔ طلوعِ اسلام - بانگِ درا

۴۷۔ بالِ جبریل، صفحہ ۹۲

۴۸۔ علم اور دین - ضربِ کلیم

۴۹۔ دیکھیے، اہلِ مریخ، ابدالی

۵۰۔ مثلاً ایک مقام پر لکھتے ہیں کہ ''اصل حقیقت تو یہ ہے کہ یورپ کا فلسفۂ جدید اس صداقت کا ثبوت ہے کہ کس طرح انسان عقلی اور مذہبی بے ہودگیوں کو چھوڑ کر آخر کار فطرت اللہ کے قریب جا پہنچتا ہے جس پر مذہبِ اسلام مبنی ہے اور میرے نزدیک یورپ کی ذہنی تاریخ اسلام کی صداقت کا ایک قطعی ثبوت ہے۔ مسلمانوں کو تو حکم ہے کہ علم اگر چین میں بھی ملے تو اس کو حاصل کرو۔'' (مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۱۵)

۵۱۔ مقاصدِ اقبال، صفحات ۲۳۲۔۲۳۳

۵۲۔۵۳۔ متعلقہ اشعار حسبِ ذیل ہیں:

غربیاں را زیرکی سازِ حیات   شرقیاں را عشق رازِ کائنات
زیرکی از عشق گردد حق شناس   کارِ عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چوں بازیرکی ہمبر شود   نقش بندِ عالمِ دیگر شود
خیز و نقش عالمِ دیگر بنہ   عشق را با زیرکی آمیزدہ
زندگی را سوز و ساز از نارِ تست
عالمِ نو آفریدن کارِ تست!

(شرق و غرب - جاوید نامہ)

۵۴۔ خطبات، شیخ سعید ایڈیشن، صفحہ ۱۰۱

۵۵۔ اس عبارت سے اقبال کا منشا یہ ہے کہ اب کسی نئی نبوت کے سہارے کی ضرورت نہیں۔ نیز ''ختمِ نبوّت کا مقصد یہ ہے کہ ہماری داخلی واردات کی دنیا میں بھی نئے نئے مظاہرِ علم کا انکشاف ہو۔'' (تفصیل کے لیے دیکھیے: ''اقبالیات سیّد نذیر نیازی۔'' صفحات ۲۷۲ تا ۲۷۴)

۵۶۔ قوّت اور دین - ضربِ کلیم

۵۷۔ رالف رسّل لکھتے ہیں کہ ''جہاں تک اقبال تنگ نظر اور خود غرض عقلیت کی مذمت کرتے ہیں میں ان سے متفق ہوں۔ اکثر سننے میں آتا ہے کہ 'اصول اپنی جگہ درست لیکن......' اس ''لیکن'' کے بعد خاموشی سے جس عقلیت کا اظہار ہوتا ہے وہ یہی عقلیت ہے جس کی مذمت

اقبال (اور میں بھی) کرتے ہیں۔'' رالف رسّل نے یہ منصفانہ رائے لکھ کر ''لیکن'' کا خود استعمال کر دیا ہے۔ ان کا اگلا جملہ ہے ''مگر یہ عقل کا بہت ہی محدود تصوّر ہے''۔ (اقبال اور ان کا پیغام، صفحہ ۸) یہ جملہ غلط فہمی پیدا کرتا ہے۔ اصل اہم سوال یہ ہے کہ ''خود غرض عقلیت'' نے جس ''مادّی تہذیب'' کو جنم دیا اس کا ادراک و اعتراف کیا جائے اور اس کا ازالہ کر کے اعلیٰ ترین اخلاقی اقدار کو فروغ دیا جائے جو صرف عشق (وحی پر اعتقاد و ایقان) کی بنا پر ممکن ہے۔ مادّی تہذیب کے پیشِ نظر صرف مادی منفعت ہوتی ہے اور اس سے بالاتر اخلاقی اقدار بے معنی ہو جاتی ہیں۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے، مقالاتِ حکیم، صفحات ۱۰۴ تا ۱۰۸)

مذکورہ جملے کے بعد کی رالف رسّل کی عبارت لائق توجہ ہے۔ لکھتے ہیں ''عقل بنفسہٖ محدود نہیں بلکہ یہ وہ شے ہے جو 'عشق' کے شانہ بشانہ پوری ہم آہنگی کے ساتھ مصروفِ عمل رہنے کی اہلیت رکھتی ہے۔ عقل ''عشق'' کے ساتھ مل کر کام کر سکتی ہے بلکہ کرنا چاہیے۔'' اقبال کا یہی مؤقف ہے۔ ''کارِ عشق از زیرکی محکم اساس'' اور ''عشق را با زیرکی آمیزدہ'' کا یہی مفہوم ہے۔

۵۸۔ حکومتِ الٰہی - جاوید نامہ، ان اشعار میں اقبال نے بتایا ہے کہ خود بین عقل کے پیشِ نظر صرف اپنا مفاد ہوتا ہے، دوسروں کا نہیں ہوتا جبکہ اللہ کی طرف سے نازل شدہ وحی سب کا فائدہ پیشِ نظر رکھتی ہے۔

۵۹۔ حکمت خیرِ کثیر است - جاوید نامہ۔ یعنی وہ علم جو عشق سے نابلد ہو صرف نخیلِ بے رطب ہی نہیں شر کا منبع بھی ہے، جبکہ عشق کا ساتھ دینے والا علم انسانیت کے فروغ کا باعث بنتا ہے۔

۶۰۔ دیکھیے، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۱۹۱

۶۱۔ ''علمِ ظاہر و علمِ باطن'' میں اقبال لکھتے ہیں کہ ''معرفت کو علم پر ترجیح دینا مذہبی اعتبار سے ہر قسم کی رہبانیت کی جڑ ہے اور علمی اعتبار سے ان تمام علومِ حسیّہ عقلیہ کی ناسخ ہے جن کی وساطت سے انسان نظامِ عالم کے قویٰ کو مسخر کر کے اس زمان و مکان کی دنیا پر حکومت کرنا سیکھتا ہے۔'' (انوارِ اقبال، مرتّبہ بشیر احمد ڈار، صفحہ ۲۶۹)

☆......☆......☆

آٹھواں باب

کیا اقبال کی حمایتِ عشق غلط اور تصوّرِ عشق مبہم ہے؟

کانٹ ویل سمتھ کی یہ رائے نقل ہو چکی ہے کہ اقبال نے عشق کو اچھالا اور عقل پر دھاوا بول دیا۔ سمتھ کے نزدیک اقبال کی اسلامی جذبے سے بھرپور نظموں کے نتیجے میں مسلم تشدّد اور ۱۹۴۷ء کا قتلِ عام ہوا۔[1]

انگریزوں کی غلامی سے نجات کے ساتھ ہی مسلمان ہندوؤں کی محکومی قبول کر لیتے اور پاکستان قائم نہ ہوتا تو ۱۹۴۷ء کا قتلِ عام نہ ہوتا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ مسلم اکثریت کے علاقے ہی آزادی سے محروم کیوں رہیں؟ یہودیوں کو باہر سے فلسطین میں لا کر ان کی آزاد ریاست قائم کی گئی۔ مشرقی تیمور میں چند ماہ کے فسادات کے بعد انڈونیشیا پر استصوابِ رائے کے لیے دباؤ ڈالا گیا جس کے نتیجے میں عیسائی اکثریت کا علاقہ آزاد ہو گیا۔ اس کے برعکس کشمیر میں اقوام متحدہ کی استصوابِ رائے کے حق میں قراردادوں کے باوجود کشمیری مسلمانوں کو ان کے حق سے محروم کیا جا رہا ہے۔ کشمیر میں آزادی کے لیے عسکری جدوجہد شروع ہوئی تو اسے دہشت گردی کا نام دے کر کشمیریوں پر بے پناہ مظالم ڈھائے گئے۔ انسانی حقوق کی بین الاقوامی تنظیموں کی ایک رپورٹ کے مطابق، بیسویں صدی کے آخر تک، انسٹھ ہزار کشمیریوں کو شہید کیا جا چکا تھا۔ ۹۹ ہزار کو زخمی کیا گیا تھا۔ ۹۲ ہزار کو گرفتار کیا گیا تھا اور ۲۷ ہزار گھر اور کاروباری مراکز نذرِ آتش کیے گئے تھے۔[2]

غاصب بھارت آزادی کی غیر معمولی قیمت وصول کر رہا ہے۔ اس وصولی پر اور جذبۂ آزادی کو کچلنے کے لیے سات لاکھ مسلح فوجی، کارروائیوں میں مصروف ہیں۔ اسی طرح پاکستان قائم ہوا تو ہندو اکثریت غضبناک ہو گئی۔ ہندوستان بھر کے شہروں اور دیہاتوں

خاص طور پر دہلی میں مسلمانوں پر حملے شروع ہو گئے۔ لوٹ مار ہوئی، گھر جلائے گئے۔ آبروریزی ہوئی اور مسلمانوں کا قتلِ عام کیا گیا۔ جان بچا کر جن مسلمانوں نے پاکستان آنا چاہا ان کے قافلوں پر حملے کیے گئے اور وہ سب کچھ ہوا جس کا تصوّر ہی شرمناک ہے۔ یہ اصل تاریخ ہے جسے سمتھ نے نظر انداز کیا ہے۔ علّامہ اقبال نے اسلامی جذبے سے بھرپور نظمیں لکھ کر اور ہندی مسلمانوں کو بیدار کر کے کوئی جرم نہیں کیا۔ کشمیریوں کا استصوابِ رائے کا مطالبہ بھی غلط نہیں ہے۔[۳] لیکن جس طرح کشمیری نوجوانوں کو اذیت کے مراکز میں لے جا کر تعذیب کا نشانہ بنانا، مسلمانوں کو قتل کرنا، ان کے گھر اور کاروباری مراکز جلانا اور سب سے بڑھ کر عورتوں کو بے آبرو کرنا ان کے منصفانہ مطالبے کا بھارت کی طرف سے جواب ہے، اسی طرح قیامِ پاکستان کا جواب ۱۹۴۷ء کے قتلِ عام کی صورت میں دیا گیا۔ مسلم اکثریتی علاقوں میں اس قتلِ عام کا جو ردِّعمل ہوا سمتھ نے اسے اصل واقعے کے طور پر پیش کیا ہے اور حاشیے میں لکھ دیا ہے کہ غیر مسلم بھی برابر کے پرتشدّد تھے۔ سمتھ نے اس طرح ۱۹۴۷ء کے قتلِ عام کی ذمہ داری مسلمانوں پر اور اقبال کے تصوّرِ عشق پر ڈال دی ہے۔ یہ تاریخ کو مسخ کرنا ہے۔ اقبال ہندو مسلم فسادات کے مخالف تھے اور اس ضمن میں ان کی اصلاحِ احوال کی کوششیں ریکارڈ پر ہیں۔[۴]

۲

علی عباس جلالپوری اور ان کے پیروؤں نے اقبال کو نہ صرف خرد دشمن قرار دیا بلکہ ان کی حمایتِ عشق و وجدان کو بھی غلط ٹھہرایا ہے۔ اس ضمن میں جو ''دلائل و شواہد'' پیش کیے ہیں وہ یا تو اقبال سے غیر متعلق ہیں اور یا اقبال کے کلامِ نظم و نثر کو، مجموعی طور پر، نظر انداز کر کے پیش کیے ہیں۔

جلالپوری لکھتے ہیں کہ بقول برٹرینڈ رسل ''برگساں کے فلسفے کا غالب حصہ محض روایتی تصوّف پر مشتمل ہے۔ اس کے افکار کی ہر دلعزیزی کا باعث اس کا نظریۂ جوششِ حیات ہے۔ اس کی سب سے بڑی جدت یہ ہے کہ اس نے تصوّف پر ارتقا اور حقیقتِ زمان کا پیوند لگا دیا ہے۔'' برگساں کے بارے میں رسل کی یہ رائے نقل کر کے جلالپوری نے لکھا ہے کہ

''اقبال بھی ایک صوفی ہیں جو متصوّفانہ افکار کی تشریح برگساں کے رنگ میں کر کے انھیں نئی شکل وصورت دینا چاہتے ہیں۔''[۵] جلالپوری مزید لکھتے ہیں کہ ''اقبال کا عشق برگساں کی جوششِ حیات کی صدائے بازگشت ہے یعنی ایسی تخلیقی قوتِ حیات جس نے نظامِ حیات کو قائم و برقرار رکھا ہوا ہے۔''[۶] اس کے بعد جلالپوری نے وہ ''شواہد اور حقائق'' پیش کیے ہیں جن کی بنا پر وہ جبلّت و وجدان کی عقل وخرد پر سیادت کو ردّ کرتے ہیں۔[۷] ان مبیّنہ حقائق وشواہد کا تعلق اقبال سے، بذریعہ برگساں جوڑا گیا ہے۔ یہ طویل بحث، غلط یا صحیح اصلاً برگساں کے بارے میں ہے جبکہ کہیں کہیں اقبال کا ذکر بھی کیا ہے۔ یہ ''حقائق وشواہد'' مختصراً حسبِ ذیل ہیں:

(۱) برگساں کہتا ہے کہ جب جبلّت عقل کے دخیل ہونے سے خود آگاہ ہوتی ہے تو وجدانی کوائف ظہور پذیر ہوتے ہیں گویا وجدانی کوائف عقل ہی کی تخلیق ہیں۔ اس لیے یہ دعویٰ کرنا کہ وجدان عقل کی تکمیل کرتا ہے نا قابلِ فہم ہے۔

(۲) وجدانی کیفیات کا انحصار کسی شخص کے مخصوص رنگِ مزاج (mood) پر ہوتا ہے جو بذاتِ خود طبیعت کی افتاد، موسم کی تبدیلی اور ماحول کے گونا گوں اثرات کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، اس لیے اس کے اخذ کیے ہوئے نتائج پر بھروسا نہیں کیا جا سکتا۔ وجدان کے برعکس عقل کے اخذ کردہ نتائج رنگِ مزاج کی تلوّن کیشی کے محتاج نہیں ہوا کرتے۔

(۳) وجدانی کیفیات متضاد اور متناقض ہو سکتی ہیں۔ اپنے نقطۂ نظر کی رو سے اقبال کو شیخ احمد سرہندی کے وجدان کی طرح ابنِ عربی کے مشاہدات بلکہ ویدانتیوں کے نِروان کو بھی صحیح تسلیم کرنا پڑے گا۔

(۴) وجدانی کیفیات منفرد اور شخصی ہوتی ہیں۔ ان میں عمومیت کا رنگ پیدا نہیں ہو سکتا جو انھیں قابلِ فہم اور قابلِ اظہار بنا دے۔ اظہار و ابلاغ کے لیے وجدان عقل کا محتاج ہے۔

(۵) برگساں اور اقبال کہتے ہیں کہ جبلّت اور وجدان ادراکِ حقیقت کے

قابل ہیں جبکہ عقل اس کے ادراک سے معذور ہے۔ اگر وہ عقلی استدلال سے اس نتیجے پر پہنچے ہیں تو ان کے نظریے کے مطابق یہ نتیجہ غلط ہے اور اگر وجدانی کشف وشہود سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے تو بقول خود ان کی، وجدانی کیفیات نا قابلِ اظہار ہوتی ہیں۔سی ایم جوڑ نے سچ کہا ہے کہ عقل کے دشمن بھی اس کی نارسائی ثابت کرنے کے لیے عقلی استدلال سے کام لیتے ہیں۔

(۶) جن دلائل سے عقل کو حقائقِ اشیا کے ادراک کے نا قابل قرار دیا جاتا ہے وہی کشف و وجدان کے خلاف استعمال کیے جاسکتے ہیں۔

(۷) برگساں اور اقبال کا خیال ہے کہ وجدانی کیفیات کو چند لمحات سے زیادہ طول نہیں دیا جاسکتا۔اس لیے وجدان پر کسی نظریے کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی جبکہ عقلی استدلال اور سائنسی تحقیق کو مہینوں اور برسوں طول دیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ علمی انکشاف پر دنیا بھر کے سائنس دانوں کا اتفاق ہو جاتا ہے۔ جبکہ یہ بات صوفی کی وجدانی کیفیات کے متعلق نہیں کہہ سکتے۔

(۸) وجدان علم کا مصدر و ماخذ نہیں بن سکتا اس لیے کہ وہ اپنی کیفیات کی تعریف کرنے سے قاصر ہے،ان کے اظہار و بیان سے عاجز ہے کہ الفاظ و تراکیب عقل وشعور ہی کی تخلیق ہیں نیز عقل کی مدد کے بغیر وجدان اپنی کیفیات میں صحیح وغلط کی تمیز نہیں کرسکتا۔

(۹) اقبال نے خطبات میں صوفیہ کے کشف وشہود سے استدلال کیا ہے لیکن فنکاروں کو نظر انداز کر دیا ہے حالانکہ صوفیہ کی نسبت ان کی وجدانی کیفیات زیادہ قابلِ اعتماد ہوتی ہیں۔حقیقت یہ ہے کہ فنونِ لطیفہ کے شاہکاروں ہی میں فکر و احساس کا صحیح و صالح امتزاج عمل میں آ سکتا ہے۔

(۱۰) مہذب انسان وہی ہوتا ہے جس کے جذبات واحساسات عقل کی پاسبانی میں ہوں اور ترقی یافتہ اور متمدّن معاشرہ اسے کہا جاتا ہے جس کے افراد کی جبلّتیں بے راہ رو نہ ہونے پائیں جبکہ روسو اور اقبال کی طرح تمام خرد دشمن صحرائیت اور بدویت کی تعلیم دیتے ہیں۔ عمرانی ترقی کے لیے ضروری ہے کہ انسان سوچ سمجھ کر چند واضح نصب العینوں کا تشخص کرے اور پھر ان کے حصول کے لیے مسلسل شعوری کوشش کرے۔

(۱۱) محاسنِ اخلاق کا انحصار بھی اس بات پر ہے کہ انسان کے جذبات اور جبلّتیں اس کی عقل کی متابعت میں رہیں۔ خیر وشر کا وجود عقلی ہے۔ یہ روزمرہ کے مشاہدے کی بات ہے کہ جرائم پیشہ اور غلط کار لوگ وہی ہوتے ہیں جن کی جبلّتوں پر عقل وخرد کی گرفت کمزور پڑ جاتی ہے۔

(۱۲) عقلی تحریکیں ہمیشہ اقوامِ عالم کے سیاسی عروج کے زمانوں میں پنپتی رہی ہیں جبکہ خرد دشمنی اور معاشرتی تنزل کا چولی دامن کا ساتھ رہا ہے۔

ان تمام دلائل سے جلالپوری یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ عقل تمام قوائے نفسی کی رئیس ہے اور عقل ہی انسان کو حیوان سے ممتاز کرتی ہے نیز جبّلت ووجدان سے بھی عقل کی رہ نمائی ہی میں کام لیا جاسکتا ہے۔

۳

عقل کی حمایت میں علی عباس جلالپوری نے دلائل کا ڈھیر اس طرح لگایا ہے جیسے کسی بین الکلیاتی مباحثے میں قائدِ ایوان قرارداد کے حق میں لگاتا ہے۔ اگلے لمحات میں قائدِ حزبِ اختلاف ان دلائل کی تردید کر دیتا ہے۔[۸] عقل وخرد کی مخالفت اور عشق ووجدان کی حمایت میں بھی بہت کچھ کہا گیا ہے۔ مثلاً ڈاکٹر عشرت حسن انور اپنے مضمون ''اقبال، رومی اور برگساں'' میں لکھتے ہیں کہ انسانی ضروریات پورا کرنے میں دوسرے ذرائع کے علاوہ عقل بھی اپنی کارگزاری دکھاتی ہے۔ لیکن انکشافِ حقیقت کے لیے عقل غیر ضروری ہی

نہیں بلکہ کئی وجوہ سے سدِّ راہ بھی ہے۔ یہ کسی حقیقت کو بھی بغیر تجزیہ کیے سمجھ نہیں سکتی۔ آپ جس شے کا بھی تصوّر کیجیے عقل آپ کے سامنے اس کے اجزائے ترکیبی لا کر پیش کر دے گی اور اس طرح شے کی وحدت کو کثرت میں منقسم کر دے گی۔ ذاتِ شخص ایک واضح حقیقت ہے۔ اس کا ادراک ہم سب کو براہِ راست ہوتا ہے لیکن ایسی بیّن حقیقت کو بھی جب عقل سمجھنے کی سعی کرتی ہے تو یہ واضح نہیں ہوتا کہ وجودِ شخصی کہاں ہے؟ اثبات، انکار اور تضاد عقل کا خاصا ہے۔ انسان کے متضاد فکری تصوّرات کی لاتعداد مثالیں ہمارے آپ کے سامنے ہیں۔ عقل تجزیہ اور تضاد ہی کی نہیں، بلکہ تعیناتِ مکانی کی پابند اور اسباب و علل کی محکوم بھی ہے۔ زمانے کا عقلی تصوّر بھی مکانی تعینات کا زخم خوردہ ہے۔ ان تعینات کے ماورا جانا عشق کے ذریعے ممکن ہے۔ ۹

اس کے علاوہ بھی عقل کے، ہر لحاظ سے، معتبر نہ ہونے کے عقلی دلائل بہت ہیں۔ ۱۰ لیکن یہاں معاملہ بنیادی طور پر مختلف ہے۔ علی عباس جلالپوری کے دلائل و شواہد دو مفروضوں پر مبنی ہیں اور وہ مفروضے حقائق کے منافی ہیں۔ ایک مفروضہ یہ ہے کہ اقبال کا تصوّرِ عشق برگساں کے جوششِ حیات کی صدائے بازگشت ہے۔ جلالپوری نے بار بار جبلّت و وجدان کا ذکر بحوالہ برگساں اور اقبال کیا ہے حالانکہ اقبال کے تصوّرِ عشق میں جبلّت کی وہ حیثیت نہیں جو برگساں کی جوششِ حیات میں ہے۔ اقبال کا عشق، جبلّت کی ترقی یافتہ شکل نہیں ہے۔ اقبال جبلّتوں کو سیدھی راہ پر لگانے کے حامی ہیں۔ اس ضمن میں وہ عقل سے بھی کام لینے کے قائل ہیں، لیکن حقیقی انحصار اللہ کی طرف سے عطا کردہ ہدایت پر کرتے ہیں۔ اس لیے کہ عقل خود جبلی خواہشات کی تکمیل کا، خواہ وہ غلط ہی کیوں نہ ہوں، آلۂ کار بن جاتی ہے۔

جلالپوری نے لکھا ہے کہ وجدانی کیفیات کا انحصار کسی شخص کے مخصوص رنگِ مزاج پر ہوتا ہے جس میں موسم کی تبدیلی سمیت ماحول کے گوناگوں اثرات دخیل ہوتے ہیں۔ نیز وجدانی کیفیات متضاد ہو سکتی ہیں۔ یہ درست ہے۔ اسی طرح عقلی تصوّرات متضاد ہو سکتے ہیں اور متضاد ہیں۔ ایک ہی صورتِ حال کے بارے میں عقلی آرا کا مختلف ہونا

روزمرہ مشاہدے کی بات ہے۔ کسی شخص کا وجدان شیطانی بھی ہوسکتا ہے۔ اسی طرح کسی شخص کی عقل عیار، خود بین، خودغرض اور گمراہ ہوسکتی ہے۔ انسان کو جس ثبات اور دستور کی طلب ہے وہ نہ کسی واحد شخص کے وجدان پر منحصر ہے اور نہ عقل کے ادلتے بدلتے تصوّرات پر۔ یہ دستورِ حیات جس میں زندگی کی اعلیٰ ترین اقدار شامل ہیں انبیا کی تعلیمات کا مرہونِ منت ہے۔ یہ تعلیمات تصوّرِ توحید پر مبنی ہیں اور تصوّرِ توحید اپنی کامل ترین صورت میں قرآنِ حکیم میں محفوظ ہے۔

چنانچہ اصل اور اہم بات یہ دیکھنا ہے کہ اقبال کا وجدان کیا ہے؟ برگساں کی صدائے بازگشت قرار دینے سے پہلے یہ دیکھنا ہوگا کہ برگساں کا وجدان کیا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ برگساں کا ''ذوقِ وجدان باری تعالیٰ کے وجود کا حامی نہیں ہے۔''[۱۱] جبکہ اقبال کے وجدان کا مرکزی نقطہ اللہ کی ہستی ہے۔ خودی کا مرکز و محور بھی یہی نقطہ ہے۔ ''کیا فکرِ اقبال مستعار ہے؟'' کے زیرِ عنوان اس پر روشنی ڈالی جا چکی ہے۔ اقبال صاف لفظوں میں کہتے ہیں:

عشق دمِ جبرئیل، عشق دلِ مصطفیٰؐ
عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام!
عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات!
عشق سے نورِ حیات، عشق سے نارِ حیات[۱۲]

عشق کا یہ تصوّر اقبال کو برگساں کے بجائے رومی سے قریب کرتا ہے۔ عقل و وجدان کے ضمن میں برگساں کے بعض خیالات کی رومی سے ''مماثلت حیرت انگیز ہے۔''[۱۳] جلال پوری نے بنیادی بحث سے رومی کو دور رکھا ہے تاکہ عقل و وجدان کے تقابل میں برگساں پر رومی کو جو تقدّم حاصل ہے اس کی نشان دہی نہ ہو اور اقبال کے تصوّرِ عشق کا ماخذ بآسانی برگساں کی جوششِ حیات کو قرار دیا جا سکے۔

جلالپوری کا دوسرا غلط مفروضہ یہ ہے کہ اقبال خرد دشمن ہیں۔ یہ وضاحت ہو چکی ہے کہ ایسا نہیں ہے۔[۱۴] چنانچہ علی عباس جلالپوری نے چونکہ غلط مفروضوں پر اپنے دلائل کو استوار کیا ہے اس لیے وہ دور از کار رہیں اور بے معنویت کا شکار ہو گئے ہیں۔

یہ نکتہ لائقِ توجہ ہے کہ اقبال نہ عقل کی غیر مشروط حمایت کرتے ہیں نہ عشق کی۔ عقل شر کی آلۂ کار ہو تو اقبال اس کے مخالف ہیں اور عشق غلط نصب العین کے ساتھ ہو، تو اقبال عشق کی مخالفت کرتے ہیں۔ انسانوں کا صحیح نصب العین صرف اللہ ہے۔ اس سے شدید محبت یعنی عشق قرآن کی تلقین ہے۔ ہر دوسری جائز محبت اس محبت کے تحت ہوگی اور ناجائز محبت و پرستش مردود و مذموم۔ اس سے قطع نظر اقبال عقل اور عشق دونوں کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں اور ان کے نزدیک دونوں کے امتزاج سے بہترین نتائج حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ اقبال لکھتے ہیں کہ اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ فکر اور وجدان اصلاً ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ دونوں کا سرچشمہ ایک ہے اور دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا سبب بنتے ہیں۔ ایک جزواً جزواً حقیقتِ مطلقہ کا ادراک حاصل کرتا ہے، دوسرا من حیث الکل۔ ایک کے سامنے حقیقت کا ابدی و اخروی پہلو ہے دوسرے کے پیشِ نظر زمانی و دنیوی۔ گویا وجدان اگر بیک وقت تمام حقیقت سے لطف اندوز ہونے کا طلب گار ہے تو فکر اس راستے پر رک رک کر قدم اُٹھاتا اور اس کے مختلف اجزا کی تخصیص و تجدید کرتا چلا جاتا ہے تاکہ فرداً فرداً ان کا مشاہدہ کر سکے۔ دونوں کو اپنی تازگی اور تقویت کے لیے ایک دوسرے کی ضرورت ہے[۱۵]۔ یہاں اقبال جس وجدان کی بات کر رہے ہیں اس کی نوعیت شیطانی نہیں یزدانی ہے۔ کلامِ اقبال میں جس عشق کی مسلسل حمایت ہے وہ صحیح نصب العین سے محبت کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے۔ عشقِ رسولؐ، جذبِ حرم، قرآن سے لگاؤ، امتِ مسلمہ کی بیداری اور ایک جہانِ نو کی تخلیق کا اضطراب جو آزادی، مساوات اور اخوّت کا نمونہ ہو۔ یہ سب مظاہر اسی نصب العین کے متعلقات ہیں۔

۴

علی عباس جلالپوری کے پیرووں نے فکرِ اقبال کو مسخ کرنے کا عمل جاری رکھا ہوا ہے۔ پروفیسر حبیب الرحمٰن کا مضمون ''عقل و وجدان، برگساں اور اقبال کی نظر میں'' ایسی ہی کوشش ہے۔ حبیب الرحمٰن اپنے مضمون کے آخر میں لکھتے ہیں:

> ''اس تمام بحث کا حاصل یہ ہے کہ علّامہ اقبال نے مذہب اور خصوصاً مذہبِ اسلام میں انائے مطلق اور انائے انسانی کے تصوّر کو ثابت کرنے

کے لیے عقل و وجدان کے نظریات برگساں سے مستعار لیے ہیں، البتہ
ان نظریات میں اپنی ضرورت کے مطابق کچھ تصرّفات کیے ہیں۔''[۱۶]

اسی طرح پروفیسر انور صادق کا مضمون ''اقبال کے تصوّرِ عشق کا تنقیدی جائزہ'' جلالپوری کے دعووَں کی تائید و توسیع ہے[۱۷]۔ اگرچہ بعض امور میں جلالپوری سے اختلاف بھی کیا ہے۔[۱۸] انور صادق اقبال کی حمایتِ عشق کو ہدف اعتراض بناتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اقبال کے تصوّرِ عشق میں ابہام اور ان کے استدلال میں موجود خلا کی کئی ایک وجوہات ہیں۔ جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں اقبال کا فلسفۂ خودی دو عناصر پر مشتمل ہے، اوّل خودی کی ماہیت اور دوم عشق کا تصوّر۔ اقبال کے فلسفۂ خودی کا جزوِ اوّل یعنی خودی تو براہِ راست وحدت الوجود کا ردِّ عمل ہے اور تعلیماتِ قرآنی کے عین مطابق جبکہ جزوِ دوم یعنی عشق وحدت الوجود کے مطابق اور تعلیمات قرآن کے برعکس، کیونکہ تمام قرآنِ حکیم میں عشق کا تصوّر تو کجا لفظ تک نہیں ملتا اور نہ کہیں حدیث میں یہ اصطلاح نظر آتی ہے۔ جبکہ تدبّر اور تفکّر پر قرآن میں جابجا زور دیا گیا ہے۔ اس لیے اقبال کے فلسفۂ خودی اور تصوّرِ عشق میں جو ابہام اور پیچیدگی ملتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے خودی کے ساتھ استحکامی قوّت کے طور پر عقل کے بجائے عشق کو پیوست کر کے نہ صرف متضاد عناصر کو یکجا کیا ہے بلکہ قرآنی تعلیمات کی روح کے بھی منافی ہے۔[۱۹]

پروفیسر انور صادق نے اقبال کے تصوّرِ عشق میں ابہام کا مسئلہ ڈاکٹر سیّد عبداللہ کی تحریروں سے اخذ کیا ہے۔ ڈاکٹر عبداللہ لکھتے ہیں کہ ''اقبال کا مکمل نظریۂ عشق (خصوصاً اس کا وہ حصہ جو عقلیات کے حریف کی حیثیت سے سامنے آتا ہے) بعض اوقات مبہم، پیچیدہ اور مشکل ہو جاتا ہے......اقبال کا نظریۂ عقل ہو یا نظریۂ عشق اپنی تکمیلی صورت میں صوفیوں اور عارفوں کے نظریۂ عشق سے بھی زیادہ پیچیدہ اور تحیر انگیز ہے۔''[۲۰] ڈاکٹر وحید عشرت نے بھی اس رائے کو اپنے انداز میں دُہرایا ہے۔ لکھتے ہیں کہ ''عشق کے بارے میں علاّمہ کا نقطۂ نظر

غیر واضح اور مبہم ہے اور علاّمہ کے ہاں عشق کا لفظ کیا مفاہیم رکھتا ہے یا اس کی تعبیر و تضمّن کیا ہے اس کا کوئی علم نہیں ہوتا۔ یوں علاّمہ کی عشق کی اصطلاح وضاحت طلب اور ناقابلِ ابلاغ ہے کیونکہ معرکۂ عقل و عشق میں عشق مبہم اور پُراسرارسی سریت کے سوا کوئی مفہوم نہیں رکھتا۔''[۲۱]

ان اعتراضات کے پیشِ نظر یہ سوالات پیدا ہوتے ہیں کہ:

(۱) کیا اقبال کا تصوّرِ عشق برگساں سے مستعار ہے؟

(۲) کیا اقبال کا تصوّرِ عشق مبہم اور غیر واضح ہے؟ اور

(۳) کیا اقبال کا تصوّرِ عشق قرآن کے منافی ہے؟

ذیل میں ان سوالات کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

پروفیسر انور صادق لکھتے ہیں کہ ''جس طرح اقبال کی عشق دوستی کا روّیہ فارسی شاعری کے اثرات کا نتیجہ ہے، اسی طرح ان کی خرد دشمنی کا روّیہ بھی فارسی شاعری کے اثرات ہی سے مرتّب ہوا تھا...... اقبال کی عشق دوستی اور خرد دشمنی کا سرچشمہ قرآنِ حکیم نہیں بلکہ فارسی شاعری اور خاندانی ماحول ہی کو قرار دیا جا سکتا ہے...... مولانا جلال الدین نے جو فلسفۂ و تصوّف دونوں سے پوری طرح آگاہ تھے، فلسفے کے مقابلے میں تصوّف اور عقل کے مقابلے میں عشق کو ترجیح دینے لگے اور یوں مسلمانوں میں خرد دشمنی کی روایت کا آغاز کیا...... خرد دشمنی کی اس روایت کو جس کا آغاز غزالی اور رومی نے کیا تھا اقبال نے بیسویں صدی میں اپنی شاعری اور نثر کے ذریعے آگے بڑھانے کی کوشش کی۔''[۲۲]

ان معترضانہ آرا میں جو بات لائقِ توجہ ہے وہ یہ ہے کہ عشق دوستی اور مبینہ خرد دشمنی مسلمان صوفیوں کی صدیوں کی روایت ہے اور اقبال نے برگساں سے خواہ کتنا ہی استفادہ کیا ہو، ان کے تصوّرِ عشق کا ماخذِ فکر برگساں نہیں ہے۔ چنانچہ پروفیسر حبیب الرحمٰن کا جلالپوری کے تتبع میں یہ اصرار کہ اقبال نے عقل و وجدان کے نظریات برگساں سے مستعار لیے ہیں، قابلِ قبول نہیں ہے۔

یہ دعویٰ کہ اقبال کی خرد دشمنی کا سرچشمہ قرآنِ حکیم نہیں ہے، مغالطہ انگیز اور گمراہ کن

اس لیے ہے کہ اقبال خرد دشمن نہیں ہیں۔قرآن کو حکیم اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ حکمت کا خزانہ ہے۔قرآن میں جناب رسالت مآبؐ کے جو اوصاف بیان کیے گئے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ انسانوں کو حکمت سکھاتے ہیں۔قرآن نے علم پر زور دیا ہے اور اقبال نے قرآن کے حوالے سے علم و حکمت کی تعریف کی ہے۔''کیا اقبال خرد دشمن اور مخالفِ علم ہیں؟'' کے زیرِعنوان تفصیل آ چکی ہے۔علم و حکمت کے فروغ میں عقل کا کردار بہت اہم ہے۔اقبال کو خرد دشمن کہنے والے یہ تک بھول جاتے ہیں کہ اقبال کو علاّمہ کہا جاتا ہے تو علم کی بنیاد پر اور حکیم الامت کہا جاتا ہے تو حکمت و دانش کی بنیاد پر۔انھیں خرد دشمن کہنا اُن پر غلط الزام لگانا ہے۔قرآن میں تفکر و تدبر پر بھی زور دیا گیا ہے۔حکمت کی باتوں اور اللہ کی نشانیوں کو سمجھنے کے لیے۔اقبال انہی معنوں میں مفکّر ہیں۔اقبال مفکّرِ اسلام ہیں۔وہ مفکّرِ سرمایہ داری، مفکّرِ اشتراکیت یا مفکّرِ فسطائیت نہیں ہیں۔فکر و تدبر کا رخ اگر اسلام کی طرف ہے اور یہی قرآن کا منشا ہے تو اقبال کی اہمیت واضح ہے۔ان کا فکر، ان کا تدبر، ان کا علم اور ان کی حکمت و دانش سب قرآن کی روشنی سے منوّر ہیں۔اس اعتبار سے ان کی خرد دوستی کا سرچشمہ قرآنِ حکیم ہے۔تاہم جو فکر و تدبر لادینی کے فروغ کے لیے وقف ہو وہ قرآن کی منشا کے خلاف ہے اور اقبال اس کی مخالفت کرتے ہیں۔یہ ایسا ہی ہے جیسے حرّیت، مساوات اور اخوّت کو فروغ دینے والی حکومت کی حمایت کی جائے اور انسانوں کا لہو پینے والی حکومت کی مخالفت کی جائے۔کوئی سمجھنا چاہے تو کلامِ اقبال میں کوئی پیچیدگی نہیں ہے:

یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبّر، یہ حکومت!
پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیمِ مساوات![۲۳]

اساتذہ کا قلم ڈگمگاتا ہے تو علم و دانش کا زیادہ نقصان ہوتا ہے، اس لیے کہ لوگ ان کے حوالے سے گمراہی پھیلاتے ہیں۔ڈاکٹر سیّد عبداللہ کا اقبالیات میں اہم مقام ہے لیکن ان کی اس رائے سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا۔راقم نے طویل عرصے تک ایم اے کی سطح پر اقبالیات کا درس دیا ہے۔کبھی اقبال کے تصوّرِ عقل و عشق کے ضمن میں کوئی اشکال پیدا نہیں ہوا۔ڈاکٹر عبداللہ کے نزدیک عشق جب عقل کے حریف کی حیثیت سے سامنے آتا ہے تو

خاص طور پر مبہم اور پیچیدہ ہو جاتا ہے، جبکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ تقابل، عقل و عشق کی زیادہ واضح تفہیم کا باعث بنتا ہے۔ یہ نکتہ سمجھنے کے لیے اقبال کے ابتدائی دور کی نظم ''عقل و دل'' اور آخری دور کی نظم ''علم و عشق'' لائقِ توجہ ہیں۔[24] اقبال نے عقل اور عشق کے لیے جو الفاظ مترادفات کے طور پر یا قریب کے معنوں میں استعمال کیے ہیں وہ ان تصوّرات کی وضاحت کرتے ہیں۔[25] جہاں جہاں عقل اور عشق کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں وہ اشعار بھی ایک دوسرے کی وضاحت کرتے ہیں۔ ان تصوّرات کی تکمیلی صورت یہی ہے کہ اقبال عقل اور عشق دونوں کے حامی ہیں اور دونوں کا امتزاج چاہتے ہیں۔ یہ اشعار لائقِ توجہ ہیں:

شوق بے پروا گیا، فکرِ فلک پیما گیا
تیری محفل میں نہ دیوانے، نہ فرزانے رہے[26]

ترے علم و محبت کی نہیں ہے انتہا کوئی
نہیں ہے تجھ سے بڑھ کر سازِ فطرت میں نوا کوئی[27]

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ!
سکھائی عشق نے مجھ کو حدیثِ رندانہ![28]

کیا تو نے صحرا نشینوں کو یکتا
خبر میں، نظر میں، اذانِ سحر میں![29]

بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے
یہ ہے نہایت اندیشۂ و کمالِ جنوں[30]

نقشے کہ بستہ ہمہ اوہامِ باطل است
عقلے بہم رساں کہ ادب خوردۂ دل است[31]

زیرکی از عشق گردد حق شناس — کارِ عشق از زیرکی محکم اساس
خیز و نقشِ عالمِ دیگر بنہ — عشق را با زیرکی آمیزدہ[32]

نثر میں بھی اس امتزاج کی حمایت ہے۔ خطبات سے ایک حوالہ گزشتہ اوراق میں درج ہوا ہے۔ اس سے پہلے، اسرارِ خودی کے ضمن میں، پروفیسر نکلسن کے نام اقبال

نے ''نائبِ حق'' کے بارے میں لکھا تھا:

> The highest power is united in him with the highest knowledge. In his life, thought and action, instinct and reason become one.[33]

ای ایم فاسٹر معترضینِ اقبال میں شامل ہے تاہم وہ لکھتا ہے: ''کم از کم ایک بات تو ہے کہ اقبال کے ہاں ابہام اور دھندلاہٹ نہیں ملتی۔''[۳۴]

۵

پروفیسر انور صادق کا یہ مؤقف محلِّ نظر ہے کہ عقل اور عشق متضاد عناصر ہیں۔ متضاد وہ اسی وقت ہوتے ہیں جب عقل کا لفظ الحاد اور عشق کا لفظ ایمان کی علامت کے طور پر استعمال ہوتا ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ عشق کی افقی اور عمودی کئی سطحیں ہیں اور بقول اقبال اس کے ہزاروں مقام ہیں: عشق ہے ابن السبیل اس کے ہزاروں مقام۔[۳۵] اقبال نے عقل اور عشق دونوں الفاظ کو معنوی تنوع کے ساتھ استعمال کیا ہے، (دیکھیے، حاشیہ ۲۵) اور اکثر مقامات ایسے ہیں جہاں اچھے مقاصد کی لگن (عشق) عقل کے تعاون سے ثمر ور ہوتی ہے۔ ڈاکٹر وحید عشرت لکھتے ہیں کہ ''میرے نزدیک عشق سے کہیں بہتر لفظ ایمان ہے۔''[۳۶] یہ بات درست ہے اور اقبال نے لفظ ''ایمان'' استعمال کیا ہے۔[۳۷] ایک اور لفظ ''یقین'' بھی استعمال کیا ہے۔[۳۸] لیکن وحید عشرت یہ بات نظر انداز کر رہے ہیں کہ شاعرانہ اسالیب لفظوں کے استعمال میں وسعت طلب ہوتے ہیں اور اقبال لفظ عشق ہر مقام پر ''ایمان'' کے معنوں میں استعمال نہیں کرتے۔ نصب العین اللہ ہو تو اس نصب العین سے عشق ایمان ہے۔ نصب العین دولت ہو، نسل ہو یا عورت ہو تو ایسے مقاصد سے عشق ''ایمان'' نہیں ہے۔ اقبال ہر ایسے عشق کے مخالف ہیں:

عشق اب پیرویٔ عقلِ خدا داد کرے
آبرو کوچۂ جاناں میں نہ برباد کرے![۳۹]

پروفیسر انور صادق اس بات پر زور دیتے ہیں کہ وہ عشق عشق ہی نہیں جس میں وصل نہ ہو۔[۴۰] یہ محض خلطِ مبحث ہے۔[۴۱] ان کا یہ اعتراض کہ اقبال کا تصوّرِ عشق قرآن وحدیث کے

منافی ہے اقبال کو اپنی فکری جڑ بنیاد سے اکھاڑ پھینکنے کی کوشش ہے۔قرآنِ حکیم نے بے شک لفظ ''عشق'' استعمال نہیں کیا۔ اقبال نے کیا ہے۔ اس وجہ سے اقبال پر جوشؔ نے زیادہ جارحانہ انداز کے ساتھ اعتراض کیا ہے حالانکہ جس قسم کے عشق سے قرآن نے روکا ہے جوشؔ اسی میں مبتلا رہے ہیں۔[۴۲] اقبال نے قرآنی حکمت کے عین مطابق آبرو کوچۂ جاناں میں برباد نہ کرنے کا مشورہ دیا۔لفظ عشق کو بے شک مسلم صوفیا نے رواج دیا ہے اور مولانا رومی نے اسے بہت استعمال کیا ہے لیکن علمائے اسلام نے اس استعمال کو ناجائز قرار نہیں دیا۔قرآن نے ''شدید محبت'' کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔[۴۳] ''عشق'' کا لفظ ''شدید محبت'' کے معنوں میں شعری ضرورت تھی، اسی لیے رومی اور اقبال نے اس سے کام لیا۔جن کو آم کھانے سے غرض ہے اور گٹھلیاں نہیں گنتے، ان کے نزدیک مذکورہ اعتراض کی کوئی وقعت نہیں۔ جب اللہ کا فرمان ہے کہ اس سے ''شدید محبت'' مومن کی خصوصیت ہے اور جناب رسالت مآبؐ کا ارشاد ہے کہ مومن وہی ہے جسے اللہ اور رسولؐ کے ساتھ سب سے زیادہ محبت ہو۔[۴۴] تو درحقیقت اقبال نے اسلام کے بنیادی تقاضے کا اعلیٰ ادراک حاصل کیا ہے اور اپنے کلام کو اسی بنیادی تقاضے کی اشاعت اور فروغ کا ذریعہ بنایا ہے جس کے ساتھ وہ محبت کرتا ہے۔ انسانوں کے بے شمار غلط نصب العین ہیں۔صحیح نصب العین صرف ایک ہے اور وہ اللہ ہے۔ اللہ سے شدید محبت مومن کی خصوصیت ہے۔یہی اسلام ہے اور یہی اقبال کا پیغام ہے۔

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ دیکھیے ''کیا اقبال اسلامی فاشسٹ ہیں؟''...... اصل حوالے کے لیے دیکھیے، Islam in Modern History۔ صفحہ ۹۵

۲۔ دیکھیے، روزنامہ جنگ مورخہ ۲۸ مارچ ۲۰۰۰ء، اداریہ

۳۔ ایضاً، ارشاد احمد حقانی نے اپنے کالم میں لکھا ہے کہ بھارت کے ممتاز ترین تجزیہ نگار اور سکالر بھابانی سین گپتا نے میرے سوال کے جواب میں برجستہ کہا کہ میں بھارت کا وزیرِاعظم ہوتا تو استصواب رائے کا مطالبہ تسلیم کر لیتا۔

۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ''گفتارِ اقبال'' مرتّبہ محمد رفیق افضل، صفحات ۲۸ تا ۳۳

۵ تا ۷۔ اقبال کا علمِ کلام، صفحات ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۲ تا ۱۳۰

۸۔ علی عباس جلالپوری کے دلائل کے ضمن میں، بالترتیب، کچھ اشارات ذیل میں درج کیے جاتے ہیں:

(۱) برگسان کیا کہتا ہے اور جلالپوری کا اس پر کیا تبصرہ ہے، اس سے اقبال کا تعلق؟

(۲) جو وجدان (ناروا) افتادِ طبع، موسم کی تبدیلی اور ماحول کے گوناگوں اثرات سے وابستہ ہو اقبال نے اس کی تائید و حمایت کہاں کی ہے؟

(۳) وجدانی کیفیات متضاد اور متناقض ہو سکتی ہیں۔......درست مگر...... واضح رہے کہ اسی لیے ویدانتیوں کا نروان تو کجا اقبال ابنِ عربی کے وجدان سے بھی اختلاف کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک ختمِ نبوّت کے بعد وجدانی مشاہدات کی اطاعت لازم نہیں ہے۔ پانچویں خطبے میں لکھتے ہیں:

> ''وارداتِ باطن کی کوئی بھی شکل ہو ہمیں بہر حال حق پہنچتا ہے کہ عقل اور فکر سے کام لیتے ہوئے اس پر آزادی کے ساتھ تنقید کریں، اس لیے کہ اگر ہم نے ختم نبوت کو مان لیا تو گویا عقیدۃً یہ بھی مان لیا کہ اب کسی شخص کو اس دعوے کا حق نہیں پہنچتا کہ اس کے علم کا تعلق چونکہ کسی مافوق الفطرت سرچشمے سے ہے، لہٰذا ہمیں اس کی اطاعت لازم آتی ہے۔''

شیخ احمد سرہندی کا وجدان نظریۂ توحید کی تائید وتوثیق کرتا ہے لہٰذا اقبال ان سے متفق ہیں۔

(۴) یہ درست ہے کہ اظہار وابلاغ کے لیے وجدان عقل کا محتاج ہے لیکن اس سے عقل کا وجدان پر فائق ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ انسان بولنے کے لیے زبان کا محتاج ہے تو انسان پر زبان کی فوقیت ثابت نہیں ہوتی۔

(۵) اقبال کو، غیر مشروط طور پر، عقل کا دشمن قرار دینا غلط ہے۔ وجدانی کیفیات میں بقول اقبال تعقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے۔ (تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۳۱)

(۶) حقائق اشیا کے علاوہ عقل اقبال کے نزدیک اس قابل ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کا ادراک بھی حاصل کر لے البتہ ایسا وہ جزواً جزواً کرتی ہے جبکہ وجدان من حیث الکل اس کا مشاہدہ کر سکتا ہے۔ (ایضاً، صفحہ ۳) شعر میں اسے اس طرح بیان کیا ہے:

ہر دو بمنزلے رواں، ہر دو امیر کارواں
عقل بہ حیلہ می برد، عشق برد کشاں کشاں (زبورِ عجم، صفحہ ۲۷)

(۷) اس دلیل سے بھی واضح ہے کہ جلالپوری سنجیدہ علمی بحث کے بجائے مباحثے کا انداز اختیار کیے ہوئے ہیں۔ اقبال نے صوفی کے جس ''حال'' کو ایک لمحہ قرار دیا ہے وہ حقیقتِ مطلقہ کے مشاہدے کا لمحہ ہے۔ (ایضاً، صفحہ ۲۸) علمِ اشیا اور سائنس کا فروغ عقلِ استقرائی کا رہینِ منّت ہے اور عقل استقرائی کی اقبال نے حمایت وتعریف کی ہے۔

(۸) وجدان بمعنی ''خدا کا کلام'' ''اُمّ الکتاب'' ہے جبکہ علم ابن الکتاب۔

(۹) یہ دعویٰ درست نہیں کہ وجدانی کیفیات کے ضمن میں اقبال نے فنکاروں کو نظر انداز کیا ہے۔ اقبال پہلے خطبے کا آغاز اس طرح کرتے ہیں:

> 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 کیا مقام ہے؟ باعتبار اس مقام کے ہمارا طرزِ عمل کیا ہونا چاہیے؟ یہ سوالات ہیں جو مذہب، فلسفہ اور اعلیٰ شاعری میں مشترک ہیں۔ لیکن شاعرانہ واردات سے جو علم حاصل ہوتا ہے انفرادی ہوتا ہے۔ . . . البتہ مذہب . . .

(۱۰) یہ درست ہے کہ متمدن معاشرہ وہ ہوتا ہے جس کے افراد کی جبلتیں بے راہ رو

نہ ہونے پائیں۔ جبلتیں بے راہ روی سے عشق (صحیح نصب العین سے محبت) کی بدولت بچ سکتی ہیں نہ کہ عقل کی بدولت۔ عقلی اور حسی تہذیب اس مقام پر پہنچ گئی تھی کہ لوگوں نے ہائڈ پارک میں بھی جنسی جبلت کی تسکین شروع کر دی تھی۔ اہلِ مذہب کی تنقید کے سبب اس روش کو تبدیل کیا گیا۔ انسانوں کا واضح اور صحیح نصب العین اللہ ہے جو بہترین صفات کا مالک ہے۔ دوسرے مقاصد کا تعین اس کے تحت ہونا چاہیے۔ اسی میں پوری انسانیت کی فلاح ہے۔

(۱۱) محاسنِ اخلاق کا انحصار وحی پر ہے۔ خیر و شر کا معیار بھی وحی ہے۔ جرائم پیشہ اور غلط کار لوگ حیوانات کی طرح جبلتوں کی تسکین کے پیچھے پڑے ہوئے ہوتے ہیں۔ اس تگ و دو میں عقل ان کا ساتھ دیتی ہے۔ صرف خدا پرستی جرائم کو روک سکتی ہے۔

(۱۲) مسلمانوں کی ترقی اور ان کے شاندار تمدن کی بنیاد نکتۂ ایمان تھا۔ قرآن میں سب سے زیادہ زور ایمان اور عمل پر دیا گیا۔ تفکر و تدبر کی تلقین بھی کی گئی۔ یہ تلقین اصلاً اللہ کی نشانیوں کو سمجھنے کے لیے ہے۔

۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین'.....صفحات ۱۳۹ تا ۱۵۴

۱۰۔ عقل کو حواس معلومات بہم پہنچاتے ہیں تو وہ کسی نتیجے پر پہنچتی ہے۔ اگر کسی وجہ سے کوئی حس غلط اطلاع دے تو عقل کا فیصلہ غلط ہو جاتا ہے۔ یہ بات ایک مثال سے سمجھی جا سکتی ہے۔ ایک جج کے سامنے مدعی ایک واقعہ بیان کرتا ہے۔ فریقِ ثانی اس کی جزوی یا کلی تردید کرتا ہے۔ چشم دید گواہ اپنے اپنے بیان قلمبند کراتے ہیں اور وکلا بحث کرتے ہیں تو جج کسی نتیجے تک پہنچتا ہے۔ اس عمل میں غلط گواہی سے فیصلہ غلط ہو سکتا ہے۔ اسی طرح آنکھ کے دیکھنے، کان کے سننے، جسم کے چھونے، ناک کے سونگھنے اور زبان کے چکھنے میں کوئی گڑبڑ ہو جائے تو عقل صحیح فیصلہ نہیں کر سکتی۔ اقبال نے کسی نظامِ بدویت کی حمایت نہیں کی۔ صحرا اور کوہستان سخت کوشی کی علامتیں ہیں۔

۱۱۔ اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، ڈاکٹر عشرت حسن انور، صفحہ ۱۴۴

۱۲۔ مسجدِ قرطبہ - بالِ جبریل

۱۳۔ اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، صفحہ ۱۴۱

۱۴۔ دیکھیے، ''کیا اقبال مخالفِ علم اور خرد دشمن ہیں؟''

۱۵۔ دیکھیے، پہلا خطبہ

۱۶۔ خیابانِ دانائے راز، صفحہ ۳۱۴

۱۷۔ پروفیسر انور صادق نے علی عباس جلالپوری کی بیان کردہ اقبال کی رومانیت پسندی نیز صحرائیت و بدویت کی تائید وتوثیق کی ہے۔ (جائزے کے لیے دیکھیے ''کیا اقبال رومانی ہیں؟'') اسی طرح جلالپوری کی پیروی میں لکھا ہے۔''اب سوال یہ ہے کہ اقبال صوفی اور پیغمبر کی وجدانی کیفیات میں یا یہ کہ وحی اور وجدان میں بنیادی فرق کو روانہیں رکھتے حالانکہ بقول سیّد علی عباس جلالپوری: پیغمبر اور صوفی کے احوال اور مقامات میں بنیادی فرق ہے۔ صوفی کے متعلق بے شک یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ باطنی کیفیات کو مِن وعَن دوسروں تک منتقل نہیں کر سکتا لیکن پیغمبر کے متعلق یہ بات کہنا اسے اپنے منصب و مقام سے گرا دینے کے مترادف ہے۔''(اقبال' اکتوبر ۱۹۸۵ء)

اقبال پر جلالپوری کی یہ الزام تراشی جسے انور صادق نے حرفِ آخر خیال کیا ہے اقبال کے ایک جملے کی، جو وحی سے ہرگز متعلق نہیں ہے (دیکھیے تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۳۰) من مانی تاویل ہے۔ اقبال کے نزدیک مستند، معتبر نیز ابدی صرف قرآن ہے۔ خود انور صادق نے ''روزگارِ فقیر'' سے ایک واقعہ نقل کیا ہے جس کی رو سے اقبال ''وحی باللفظ'' پر یقین رکھتے تھے۔

۱۸۔ مثلاً جلالپوری کا دعویٰ ہے کہ اقبال وحدت الوجودی تھے جبکہ پروفیسر انور صادق نے لکھا ہے کہ اقبال وحدت الوجود کے مخالف تھے۔

۱۹۔ ''اقبال'' ......اکتوبر ۱۹۸۵ء، صفحہ ۸۳

۲۰۔ مسائلِ اقبال، صفحات ۲۳۰۔۳۲۱

۲۱۔ ''اقبال'' ......جولائی ۱۹۸۸ء، صفحہ ۵۳

۲۲۔ ''اقبال'' ......اکتوبر ۱۹۸۵ء، صفحات ۱۰۰۔۱۰۱

۲۳۔ لینن (خدا کے حضور میں)۔ بالِ جبریل

۲۴۔ عقل کا گزر فلک پر ہے لیکن یہ باطن سے آشنا نہیں ہے۔ عقل خدا کو تلاش کرتی ہے جبکہ عشق کو اس کا یقین ہے۔ عقل کی حد زمان و مکان تک ہے جبکہ عشق ان سے ماورا جا سکتا ہے۔ عشق خدا تک رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ یہ ماحصل ہے نظم ''عقل ودل'' کا۔ ''علم وعشق'' میں کہتے ہیں کہ جب فلسفہ زندگی سے دور اور تخمین وظن کا مظہر بن جائے تو اس سے گریز ضروری ہے۔ سراپا یقین اور کامیابی کی ضمانت عشق ہے۔ علم کا انحصار کتابوں پر ہے جبکہ عشق اُمّ الکتاب ہے یعنی لوحِ محفوظ جہاں سے علم کے چشمے جاری ہوتے ہیں۔ گویا وحی کا مقام ہر دوسرے علم سے برتر ہے۔

۲۵۔ عقل کے لیے اقبال نے زیادہ تر خرد، اندیشہ، دانش، شعور، ہوش، فکر، فرزانگی، فلسفہ، حکمت اور علم (نیز نثر میں عقلِ استقرائی) کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ مثالیں درج ذیل ہیں:

(۱) **خرد:** جن کی نگاہوں نے کی تربیتِ شرق و غرب
ظلمتِ یورپ میں تھی جن کی خرد راہ بیں (مسجدِ قرطبہ - بالِ جبریل)
دل از نورِ خرد کر دم ضیا گیر
خرد رابر عیارِ دل زدم من (لالۂ طور، ۳۹- پیامِ مشرق)
سپاہِ تازہ بر انگیزم از ولایتِ عشق
کہ در حرم خطرے از بغاوتِ خرد است (نجوانندۂ کتاب-پس چہ باید کرد)

(۲) **اندیشہ:** بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے
یہ ہے نہایتِ اندیشہ و کمالِ جنوں (مدنیتِ اسلام-ضربِ کلیم)

(۳) **دانش:** تاتہ و بالا نہ گردد ایں نظام
دانش و تہذیب و دیں سودائے خام (دراسرارِ شریعت۔پس چہ باید کرد)
عذابِ دانشِ حاضر سے باخبر ہوں میں
کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیلؑ (بالِ جبریل، صفحہ ۹۲)

(۴) **شعور:** حیاتِ پُر نفس بحر روا نے
شعور و آگہی او را کرانے
ہر آں چیزے کہ آید در حضورش
منور گردد از فیضِ شعورش (گلشنِ راز جدید۔ ج ۲)

(۵) **ہوش:** شعور و ہوش و خرد کا معاملہ ہے عجیب
مقامِ شوق میں ہیں سب دل ونظر کے رقیب (بالِ جبریل، صفحہ ۱۱۲)

(۶) **فکر:** شوقِ بے پروا گیا، فکرِ فلک پیما گیا
تیری محفل میں نہ دیوانے، نہ فرزانے رہے (شمع اور شاعر۔ بانگِ درا)

(۷) **علم:** ترے علم و محبت کی نہیں ہے انتہا کوئی
نہیں ہے تجھ سے بڑھ کر سازِ فطرت میں نوا کوئی (طلوعِ اسلام۔ بانگِ درا)
خودی ہو علم سے محکم تو غیرتِ جبریل
اگر ہو عشق سے محکم تو صورِ اسرافیل (بالِ جبریل، صفحہ ۹۲)

(۸) **فلسفہ:** انجامِ خرد ہے بے حضوری
ہے فلسفہ زندگی سے دوری (ایک فلسفہ زدہ سیّد زادے کے نام۔ضربِ کلیم)

(۹) **حکمت:** او نداند از حلال و از حرام
حکمتش خام است و کارش نا تمام (دراسرارِ شریعت۔پس چہ باید کرد)

عشق و محبت کی قوتوں کو اقبال نے جن الفاظ و تراکیب سے واضح کیا ہے، ان میں سے بیشتر حسبِ ذیل ہیں:

(۱) **دل:** نقشے کہ بستۂ ہمہ اوہامِ باطل است
عقلے بہم رساں کہ ادب خوردۂ دل است (پیغامِ برگساں-پیامِ مشرق)
دگر بمدرسہ ہائے حرم نمی بینم
دلِ جنیدو نگاہِ غزالی ورازی
(ملازادہ ضیغم لولابی کشمیری کا بیاض-ارمغانِ حجاز)

زندہ دل سے نہیں پوشیدہ ضمیرِ تقدیر
خواب میں دیکھتا ہے عالمِ نو کی تصویر! (عالمِ نو-ضربِ کلیم)
دل بیدار فاروقی، دل بیدار کراری
مسِ آدم کے حق میں کیمیا ہے دل کی بیداری (بالِ جبریل-صفحہ۵۷)

(۲) **شوق:** ہر لحظہ نیا طور، نئی برقِ تجلّی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے! (شاعر - ضربِ کلیم)
شوق مری لے میں ہے، شوق مری نے میں ہے
نغمۂ اللہ ھو میرے رگ و پے میں ہے (مسجدِ قرطبہ - بالِ جبریل)

(۳) **آشنائی:** دو عالم سے کرتی ہے بیگانہ دل کو
عجب چیز ہے لذّتِ آشنائی! (طارق کی دُعا - بالِ جبریل)

(۴) **بے تابی:** عطا ہوئی ہے تجھے روز و شب کی بیتابی
خبر نہیں کہ تو خاکی ہے یا کہ سیمابی!
(فرشتے جنت سے آدم کو رخصت کرتے ہیں-بالِ جبریل)

(۵) **جذب:** جذبِ حرم سے ہے فروغ انجمنِ حجاز کا
اس کا مقام اور ہے، اس کا نظام اور ہے
(طلبۂ علی گڑھ کالج کے نام - بانگِ درا)

اک شرعِ مسلمانی، اک جذبِ مسلمانی
ہے جذبِ مسلمانی سرِ فلک الافلاک (بالِ جبریل،صفحہ۶۳)

(۶) **تب وتاب:** مرے خاک وخوں سے تونے یہ جہاں کیا ہے پیدا
صلۂ شہید کیا ہے؟ تب و تاب جاودانہ! (بالِ جبریل،صفحہ۲۳)

(۷)**سوز:** احوالِ محبت میں کچھ فرق نہیں ایسا
سوز وتب وتاب اول سوز وتب وتاب آخر! (ایضاً،صفحہ۷۷)

(۸)**آتش:** کیا عجب! مری نواہائے سحر گاہی سے
زندہ ہوجائے وہ آتش کہ تری خاک میں ہے (ایضاً،صفحہ۹۵)

(۹)**جنوں:** وہ حرفِ راز کہ مجھ کو سکھا گیا ہے جنوں
خدا مجھے نفسِ جبرئیل دے تو کہوں (ایضاً،صفحہ۶۳)

(۱۰)**دلسوزی:** اے بادِ بیابانی مجھ کو بھی عنایت ہو
خاموشی و دل سوزی ، سرمستی و رعنائی (لالۂ صحرا - بالِ جبریل)

(۱۱)**مستی:** من کی دنیا؟ من کی دنیا سوز و مستی جذب وشوق
تن کی دنیا؟ تن کی دنیا سود و سودا مکر و فن (بالِ جبریل،صفحہ۴۹)

(۱۲) **درد:** آہ! شودر کے لیے ہندوستاں غم خانہ ہے
دردِ انسانی سے اس بستی کا دل بیگانہ ہے (نانک - بانگِ درا)

(۱۳) **عرفاں:** غلام قوموں کے علم و عرفاں کی ہے یہی رمزِ آشکارا
زمیں اگر تنگ ہے تو کیا ہے فضائے گردوں ہے بے کرانہ
(ملازادہ ضیغم لولابی کشمیری کا بیاض - ارمغانِ مجاز)

(۱۴)**نظر:** خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں
ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں (بالِ جبریل،صفحہ۷۰)

(۱۵)**قلب:** قلب ونظر کی زندگی دشت میں صبح کا سماں
چشمۂ آفتاب سے نور کی ندّیاں رواں! (ذوق وشوق - بالِ جبریل)
عقل کو ملتی نہیں اپنے بتوں سے نجات
عارف و عامی تمام بندۂ لات و منات!
خوار ہوا کس قدر آدمِ یزداں صفات!
قلب ونظر پر گراں ایسے جہاں کا ثبات!
کیوں نہیں ہوتی سحر حضرتِ انساں کی رات؟ (عالمِ برزخ-ارمغانِ حجاز)

(۱۶)**خونِ جگر:** نقش ہیں سب نا تمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر (مسجدِ قرطبہ-بالِ جبریل)

۲۶۔ شمع اور شاعر- بانگِ درا

۲۷۔ طلوعِ اسلام - بانگِ درا

۲۸۔ بالِ جبریل، صفحہ ۷۵
۲۹۔ طارق کی دُعا - بالِ جبریل
۳۰۔ مدنیتِ اسلام - ضربِ کلیم
۳۱۔ پیغامِ برگساں - پیامِ مشرق
۳۲۔ شرق و غرب - جاوید نامہ
۳۳۔ Discourses of Iqbal...... صفحہ ۱۸۷
۳۴۔ اقبال ممدوحِ عالم، مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر، صفحہ ۱۴۹
۳۵۔ مسجدِ قرطبہ - بالِ جبریل
۳۶۔ ''اقبال''...... جولائی ۱۹۸۸ء، صفحہ ۵۷
۳۷۔ بطور مثال دو اشعار دیکھیے:

آج بھی ہو جو براہیمؑ کا ایماں پیدا
آگ کر سکتی ہے اندازِ گلستاں پیدا (جوابِ شکوہ، بانگِ درا)

ولایت، پادشاہی، علمِ اشیا کی جہانگیری
یہ سب کیا ہیں؟ فقط اک نکتۂ ایماں کی تفسیریں! (طلوعِ اسلام، بانگِ درا)

کرنل خواجہ عبدالرشید نے: بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق۔ پر یہ اعتراض کیا ہے کہ ''یقیناً حضرت ابراہیمؑ آگ میں کود پڑے۔ یہ ایک تاریخی واقعہ ہے مگر جس بات نے ان کو آگ میں کودنے پر مجبور کیا وہ عشق نہیں، ایقان تھا۔'' (ماہنامہ فیض الاسلام، جنوری ۱۹۷۸ء، صفحہ ۱۳۱) یہ اعتراض کرتے ہوئے خواجہ موصوف نے ''جوابِ شکوہ'' کا مندرجہ بالا شعر نظر انداز کیا ہے۔ یہ بات سمجھنے کی کوشش بھی نہیں کی کہ اقبال ''عشق'' اور ''ایقان'' کو مترادف کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ لفظ کا استعمال اپنے تناظرات میں تفہیم کو ممکن اور سہل بناتا ہے لیکن معترضین اکثر طالب علمانہ انداز کے ساتھ کلامِ اقبال کو سمجھنے سے پہلے اعتراض جڑ دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر یہ رباعی دیکھیے:

عطا اسلاف کا جذبِ دروں کر شریکِ زمرہ لَایَحزَنُون، کر
خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر
(بالِ جبریل، صفحہ ۲۴)

سورۂ بقرہ کی ابتدائی آیات (لَا یَحزَنُون تک) سے واضح ہے کہ اقبال نے ''جنوں'' کا لفظ ''ایمان'' کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اب اگر ڈاکٹر وحید عشرت یہ کہیں کہ لفظ ''ایمان'' لفظ ''جنون'' سے بہتر ہے تو اعتراض درست ہوگا مگر غیر ضروری ہوگا اور شعری ذوق و اسلوب

سے بیگانگی کا نتیجہ۔

۳۸۔ صرف ایک نظم ''طلوعِ اسلام'' میں لفظ ''یقین'' متعدد اشعار میں استعمال ہوا ہے۔ دو شعر یہاں نقل کیے جاتے ہیں:

جب اس انگارۂ خاکی میں ہوتا ہے یقیں پیدا
تو کر لیتا ہے یہ بال و پرِ رُوح الامیں پیدا
یقیں افراد کا سرمایۂ تعمیرِ ملّت ہے
یہی قوت ہے جو صورت گرِ تقدیرِ ملّت ہے

۳۹۔ ادبیات - ضربِ کلیم

۴۰۔ پروفیسر انور صادق نے ''عشق'' کو ''وحدت الوجود'' کی خصوصیت بتایا ہے۔ جبکہ ''وحدت الوجود'' (Oneness of Being) میں جہاں خالق اور مخلوق نیز عابد اور معبود کا سوال پیدا نہیں ہوتا وہاں عاشق اور معشوق کی تفریق بھی بے معنی ہے۔ اقبال خدا اور بندے میں ''فرق'' کرتے ہیں۔ یہی ''فراق'' ہے جو ''وِصال'' سے مختلف ہے۔ اقبال خدا سے ''وِصال'' پر نہیں ''قربت'' پر زور دیتے ہیں۔ ''مجھے ہم کنار کر'' کا یہی مفہوم ہے۔ اقبال کا کلامِ نظم و نثر اس نکتے کا مظہر ہے کہ بندۂ مومن جس قدر خدا سے قریب ہوتا ہے، اس کی یکتائی میں اضافہ ہوتا ہے اور جس قدر خدا سے دور ہوتا ہے اس کی انفرادیت کمزور پڑ جاتی ہے۔ پروفیسر نکلسن کے نام اپنے وضاحتی نوٹ میں اقبال لکھتے ہیں:

> The greater his distance from God, the less his individuality. (Discourses of Iqbal. P.184)

۴۱۔ ''وِصال'' عجمی تصوّف کی اصطلاح ہے اور اقبال کے نظریۂ خودی کے منافی ہے، اس لیے کہ اسلام کے منافی ہے۔ قرآن نے انسانی انفرادیت پر زور دیا ہے۔ یہ انفرادیت آخرت میں بھی برقرار رہے گی۔ وصال یا فنا کا یہ تصوّر جو پانی کے قطرے کا سمندر میں ملنا ہے، خالق اور مخلوق کے ضمن میں نہ ممکن ہے نہ مطلوب۔ انسانی خودی خدا سے اس طرح قرب حاصل کر سکتی ہے جیسے سمندر میں موتی۔ انور صادق کی موشگافیاں اور عدمِ وصال کے تصوّر کو ''محبوب سے بیزاری'' قرار دینا (دیکھیے، ''اقبال''......اکتوبر ۱۹۸۵ء، صفحہ ۹۰) خلطِ مبحث ہے۔ اقبال کا تمام تر انحصار اللہ اور اس کے رسُولؐ پر ہے: میرا نشیمن بھی تو شاخِ نشیمن بھی تو (دُعا-بالِ جبریل) اسے ''بیزاری'' کہنا ایک الٹی بات ہے۔

ایک اچھا ہندو اگر گائے کے لیے جذبۂ پرستش و محبت رکھتا ہے تو اس کی بھلے مانسی کو اپنائے گا۔ اسی طرح بندۂ مومن کی نظر خدائی صفات پر رہتی ہے۔ انور صادق نے خود لکھا ہے کہ ''انسان

میں نیابت کا حق ادا کرنے کے لیے وہی صفات ہونی چاہئیں۔ جو خدا میں ہیں۔'' یہی صفات خدا سے محبت وقربت کا مظہر ہیں۔انور صادق کا یہ کہنا کہ ''عشق لفظ خودی اور استحکام ذات کا ذریعہ ہونے کی بجائے فنائے خودی اور انہدامِ ذات کا رستہ ہے،اور اسے بقائے خودی اور استحکام کی غرض سے ہرگز استعمال نہیں کیا جا سکتا۔'' (''اقبال''......اکتوبر ۱۹۸۵ء،صفحہ ۱۰۶) یہ ایک اور خلط مبحث ہے۔اس کا سبب یہ ہے کہ پروفیسر انور صادق، علی عباس جلالپوری کی طرح رومی کے عشق کو فلسفۂ اشراقیت سے ماخوذ بتاتے ہیں اور اگرچہ جلالپوری نے اقبال کے وجدان کو برگسان کی جوششِ حیات کی صدائے بازگشت کہا ہے تاہم انور صادق اقبال کے تصوّرِ عشق کو فارسی شعرا بشمول رومی سے ماخوذ بتاتے ہیں اور اقبال کے تصوّرِ عشق کا رشتہ اشراقیت سے جوڑ کر اشراقی نقطۂ نظر سے اقبال پر معترض ہوتے ہیں۔

اقبال کو لایعنی حوالوں سے سمجھنے کی بجائے صحیح تناظر میں دیکھا جائے تو کوئی اشکال پیدا نہیں ہوتا۔ تَخَلَّقُوْا بِاَخْلاقِ اللہ کے حوالے سے اقبال لکھتے ہیں:

> He who comes nearest to God is the completest person. Not that he is finally absored in God. On the contrary, he absorbs God into himself (Discourses of Iqbal/P.184)

۴۲۔ ایک مضمون بعنوان ''علاّمہ اقبال پر جوش ملیح آبادی کے اعتراضات کا جائزہ'' میں اس معاملے پر راقم نے روشنی ڈالی ہے۔یہ مضمون 'اقبالیات' جنوری۔مارچ ۲۰۰ میں شامل ہے۔

۴۳۔ سورۂ بقرہ آیت ۱۶۵ کا ایک ٹکڑا ہے: وَ الَّذِیْنَ آمَنُوْ اَشَدَّ حُبّاً لِلّٰہِ

۴۴۔ دیکھیے ''معارف الحدیث'' مولانا محمد منظور نعمانی، جلد اوّل، صفحہ ۱۳۳

واضح رہے کہ اقبال نے ''عشق'' کے لیے انگریزی میں لفظ ''love'' (محبت) لکھا ہے:

> The Ego is fortified by love (عشق)
>
> (Discourses of Iqbal/P.186)

پروفیسر انور صادق کا یہ جملہ بھی ملاحظہ ہو......''انتہائے محبت کا نام عشق ہے''، (''اقبال''، اکتوبر ۱۹۸۵ء،صفحہ ۹۱) انھوں نے صحیح لکھا ہے۔''انتہائے محبت'' اور ''شدید محبت'' ایک ہی بات ہے۔چنانچہ اقبال کے تصوّرِ عشق کا ماخذ قرآنِ حکیم ہے۔

☆......☆......☆

نواں باب

اقبال کے مبیّنہ رومانی افکار

'اقبال کا علمِ کلام' میں علی عباس جلالپوری نے ایک مضمون بعنوان ''اقبال کے رومانی افکار'' میں رومانیت کے خلاف اور اقبال کو رومانی قرار دے کر اقبال کے خلاف ایک فردِ جرم تیار کی ہے۔ اس فردِ جرم میں اوّلاً رومانیت کے اجزائے ترکیبی، ازمنۂ وسطیٰ کے فوق الطبع قصص، پُراسرار مہماتِ عشقِ ناکام اور مسلکِ نسائیت (عورت کی محبت میں پرستش کا شمول) کا ذکر ہے۔ اس مقام پر یہ وضاحت نہیں کی کہ ان میں سے کون سا جز کلامِ اقبال میں موجود یا نمایاں ہے۔ اس کے بعد ہائینے کے حوالے سے لکھا ہے کہ ''ازمنۂ وسطیٰ صحرائیت و بدویت کا مبلغ تھا۔ جو فلسفی اور ادیب اس سے متاثر ہوئے ان میں گوئٹے شامل ہے جس کی تالیف 'آلامِ ورتھر' رقیق جذباتیت اور تخیل آرائی کے باعث رومانیت کا صحیفۂ اوّل سمجھی جاتی ہے۔ یہ کتاب اس قدر مقبول ہوئی کہ جرمنی میں ورتھرمت کے نام سے ایک مستقل مسلک کی بنیاد رکھی گئی۔ کئی نوجوانوں نے جو اس مسلک سے وابستہ تھے جذباتیت کی رو میں بہہ کر خودکشی کر لی۔''[1] جلالپوری نے یہ نہیں بتایا کہ اقبال کے مسلک سے وابستہ کتنے نوجوانوں نے رقیق جذباتیت اور تخیل آرائی کے باعث خودکشی کی ہے۔

رومانیت کے ساتھ اقبال کی وابستگی کا پہلا حوالہ پروفیسر محمد شریف کا اور دوسرا ایچ اے آر گِب کا ہے۔ پروفیسر شریف کے بقول ''رومانیت کی فطری شاعری اور نوفلاطونی جمالیاتی نظریوں نے جو اُردو اور فارسی شاعری میں روایتی حیثیت اختیار کر چکے تھے اقبال پر گہرا اثر ڈالا'' — پروفیسر گِب کے بقول ''رومانیت ہندوستان میں نہایت مقبول ہوئی کیونکہ اس میں جذبہ و وجدان کو عقل و شعور سے زیادہ اہم سمجھا جاتا تھا...... اقبال بھی رومانیت کے اس خرد دشمن عنصر سے زیادہ متاثر ہوئے جس کا پیغامبر مغرب میں برگساں

تھا۔ برگساں کی جذباتیت میں یہی رومانیت کارفرما ہے۔"[۲]

رومانیت کے خلاف سنگین تر فردِ جرم لارڈ برٹرینڈ رسل اور جیرارڈ کے حوالے سے تیار کی ہے۔ بقول لارڈ رسل "رومانیت سیاسیات میں استبداد، عمران میں فردیت، فلسفے میں خرد دشمنی، ادبیات میں جذباتیت اور اخلاق میں انانیت کی پرورش کرتی ہے۔" بقول جیرارڈ "رومانیت کا مطلب مریضانہ انانیت، جنون اور کجروی ہے۔ رومانی تمام دنیا سے برسرِ پیکار ہوتا ہے اور تمام خارجی قیود کو خیرباد کہہ کر اپنی ہی عظمت اور الوہیت کا اعلان کرتا ہے۔"[۳] جلالپوری نے مزید حوالوں سے خود مرکزیت، داخلیت، طفولیت پسندی اور ماضی پرستی کو رومانیت کی خصوصیات بتایا ہے۔

رومانیت کے جو نقائص جلالپوری نے بیان کیے ہیں اور جس طرح انھیں اقبال کے کھاتے میں ڈالا ہے اسے مبالغہ آرائی، مغالطہ آمیزی اور الزام تراشی ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ رومانیت کی جو تصویر جلالپوری نے بنائی ہے وہ معقول و متوازن نہیں ہے۔ ڈاکٹر وہاب اشرفی نے لوکاس کی کتاب The decline and fall of romantic ideal کے حوالے سے رومانیت کی ۱۱۳۹۶ (گیارہ ہزار تین سو چھیانوے) تعریفوں کا ذکر کیا ہے۔[۴] رومانیت کی تعریف مختلف لوگوں نے مختلف انداز سے کی ہے۔ جلالپوری نے رسل کے حوالے سے استبداد کو رومانیت کا ایک عنصر قرار دیا ہے جبکہ ہربرٹ ریڈ نے کلاسکیت کو سیاسی استبداد اور ظلم کا ذہنی شریک قرار دیا ہے اور ڈاکٹر محمد حسن نے اس سے اتفاق کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ "کلاسکیت عقل اور فکرِ محض کے بل پر انسانی جذبات کو کچل ڈالنا چاہتی تھی اور جذبات کی ان گنت لاشوں پر بے روح سانچوں اور جامد اصولوں کی عظمت کا مینار تعمیر کرنا چاہتی تھی۔"[۵]

رومانیت کے بارے میں صرف منفی خصوصیات کی فہرست بنانا جلالپوری کی من مانی کارروائی ہے۔ اس پر مستزاد یہ کہ ان نقائص کے ساتھ اقبال کا تعلق بھی جوڑ دیا ہے۔ اقبال نے ازمنۂ وسطیٰ کے مافوق الطبع قصص کب پیش کیے ہیں؟ عشق کی پراسرار اور ناکام مہمات کلامِ اقبال کے کس حصے میں ہیں؟ اور مسلکِ نسائیت کس مقام پر بیان ہوا ہے؟ ان معاملات

کی وضاحت نہیں کی گئی۔ اقبال ماضی پرستی کا شکار نہیں ہوئے۔ ان کی نظر ماضی، حال اور مستقبل سب پر ہے۔ اقبال کے ہاں نہ طفولیت پسندی ہے اور نہ وہ تمام دنیا سے برسرِ پیکار ہوتے ہیں۔ اقبال بالغ نظر ہیں اور احترامِ آدمیت کی تلقین کرتے ہیں۔ مریضانہ انانیت، کج روی اور جذباتیت اقبال کے تناظر میں بے معنی الفاظ ہیں۔ جنون کا لفظ اقبال کے ہاں عشق اور ایمان کے معنوں میں بطورِ علامت استعمال ہوا ہے۔ فردیت (Individualism) کے بارے میں جلالپوری کی اپنی توضیح یہ ہے کہ ''کسی فرد کا ماحول کے خارجی تقاضوں سے روگردانی کر کے اپنی ہی ذات کو حق وصداقت کا معیار مقرر کر لینا اسے انفرادیت سے مخلوط نہ کیا جائے۔''[6] جبکہ اقبال انفرادیت کے علم بردار ہیں۔ اس ضمن میں بھی ان میں یک رُخا پن نہیں ہے۔ وہ اجتماعیت کے علم بردار بھی ہیں اور فرد کی یکتائی کو جماعت کی فلاح کا ذریعہ بناتے ہیں۔

اقبال عشق کو عقل پر فوقیت دیتے ہیں لیکن خرد دشمن نہیں ہیں۔ ''کارِ عشق از زیرکی محکم اساس'' کے قائل ہیں اور ''عشق را بازیرکی آمیزدہ'' کی تلقین کرتے ہیں۔ تفصیل ساتویں باب پیش کی گئی ہے۔ پروفیسر محمد شریف کا یہ کہنا کہ 'رومانیت' کی فطری شاعری اور نوفلاطونی جمالیاتی نظریوں نے اقبال پر گہرا اثر ڈالا، بقول پروفیسر موصوف اقبال کی ۱۹۰۸ء تک کی شاعری سے متعلق ہے۔ پروفیسر شریف نے اس ضمن میں جو مثالیں پیش کی ہیں وہ بانگِ درا کے حصّۂ اوّل اور حصّۂ دوم میں سے ہیں۔ اقبال جلد ہی وحدت الوجود اور وحدتِ حسن وجود کے نظریوں سے آگے نکل گئے۔ اس کی تفصیل خود پروفیسر شریف نے بھی بیان کی ہے۔[7] آگے چلنے سے پیشتر مناسب ہے کہ رومانیت کے ضمن میں پروفیسر محمد شریف کی رائے یہاں درج کر دی جائے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ''مغربی رومانیت نے فوقیتِ عقل، جابر اداروں کے استبداد، پرتصنع ہیئت، قوانین اور طریقوں، مجلسی اور مذہبی رواجوں، جامد خیالات، انداز نظر اور روایات کے خلاف اعلانِ بغاوت کیا تھا۔ اس تحریک نے عقل کا جانشین ایسے وجدان اور تخیل کو قرار دیا جو جذبات سے مملو ہوں اور نئے تصوّرات، نئے سانچوں، اظہار میں خلوص اور جذبات کی آمیزش، فطرت سے والہانہ لگاؤ اور حسن کے لطیف احساس کی

قدر ومنزلت بڑھائی۔''[8]

۲

علی عباس جلالپوری کو اقبال کی رومانی شاعری پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔ وہ اقبال کے اصلاحی افکار کو رومانی رنگ دے کر ان پر اعتراضات کرتے ہیں۔ ان اعتراضات کے جائزے سے پہلے یہ تعین کر لینا ضروری ہے کہ اقبال کی رومانی شاعری کی نوعیت کیا ہے۔ اقبال کی رومانی شاعری بیشتر بانگِ درا کے حصہ اوّل اور حصہ دوم کی منظومات پر مشتمل ہے۔ ڈاکٹر عبدالمغنی نے ''اقبال کا نظامِ فن'' اور ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی نے ''عروجِ اقبال'' میں، اقبال کی رومانی شاعری کے ضمن میں، انہی منظومات سے سروکار رکھا ہے۔ جلالپوری نے بھی ان نظموں کی تعریف وتوصیف کی ہے۔ لکھتے ہیں:

> ''بانگِ درا کے پہلے دوحصوں کی اکثر نظمیں رومانی ہیں۔ یہ زمانہ اقبال کے اوائلِ شباب کا تھا جب وہ ہر صحت مند، باذوق اور ذکی الحسن نوجوان کی طرح حسن و جمال کی جستجو میں سرگرداں و حیراں تھے۔ اقبال نے ان منظومات میں فطری مناظر کی دلآویز لفظی تصویریں پیش کی ہیں...... آفاق کی پہنائیوں سے ان کے مسلکِ انسانیت کو تقویت بہم پہنچتی ہے...... اقبال کی ان نظموں میں کیف ہے، موسیقیت ہے، تفکر ہے، جوش وخروش ہے، جذبۂ دردِانسانی کی ولولہ انگیز ترجمانی ہے۔ ان خصوصیات کی بنا پر یہ نظمیں نہ صرف اُردو شاعری میں بے مثال ہیں بلکہ انھیں دنیا کے کسی بھی عظیم شاعر کے کلام کے مقابلے میں فخر واعتماد کے ساتھ پیش کیا جا سکتا ہے۔''[9]

اپنے اپنے بتوں کے پجاری معترضینِ اقبال نے اقبال کی رومانی شاعری اور رومانی نقطۂ نظر کو پسند کیا ہے۔ کلیم الدین احمد اقبال کی نظم ''حور وشاعر'' کے اشعار نقل کر کے لکھتے ہیں کہ ''یہ رومانی نقطۂ نظر ہے، پھر بھی اگر اقبال اسی نظریہ پر عمل کرتے اور پیغمبری کی تمنا نہ کرتے تو بہت اچھے شاعر ہوتے۔''[10] کلیم الدین احمد کی طرح علی عباس جلالپوری کو بھی اقبال کی پیغمبری ناپسند ہے، چنانچہ افکارِ اقبال کو مغالطے دے کر مشکوک بنانا اور منہدم

کرنا چاہا ہے۔اس کے برعکس آسی ضیائی اسلامی نقطۂ نظر رکھتے ہیں اور محض اپنی کوتاہ نظری سے اقبال کی اس رومانیت میں بوالہوسی کی جھلک دیکھتے دکھاتے ہیں۔[11]

ایک بات نمایاں طور پر واضح ہے کہ اقبال کی رومانیت میں 'مسلکِ نسائیت' (عورت کی محبت میں پرستش کا شمول) نہیں۔ان معنوں میں اقبال رومانی نہیں ہیں بلکہ آگے چل کر اس مسلک پر ضربِ کاری لگائی ہے۔ یہاں صرف دو اشعار بطور مثال پیش کیے جاتے ہیں:

صورت نہ پرستم من ، بت خانہ شکستم من
آں سیلِ سبک سیرم، ہر بند گسستم من[12]
ہند کے شاعر و صورت گر و افسانہ نویس
آہ! بیچاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار![13]

اقبال کی رومانیت میں مسلکِ نسائیت نہیں بلکہ مسلکِ انسانیت ہے، چنانچہ لفظ ''رومانیت'' کی جگہ 'رومانویت' استعمال کرنا چاہیے۔[14] رومانویت کو اپنے بنیادی مفہوم کے اعتبار سے بھی 'مسلکِ انسانیت' قرار دیا جا سکتا ہے۔ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی لکھتے ہیں کہ ''رومان کو عموماً حسن و عشق کے مترادف سمجھا جاتا ہے حالانکہ اپنے اصل ماخذ کے اعتبار سے لفظ رومانس، از منۂ وسطیٰ کی ان عشقیہ داستانوں کے لیے بولا جاتا تھا، جن میں مظلوم انسانیت یا حق و خیر کی حمایت میں مجاہدانہ کارنامے اور سرفروشانہ مہمات کے عناصر شامل ہوتے تھے۔''[15] مسلکِ انسانیت کا نقطۂ عروج اقبال کا تصوّرِ انسان یا تصوّرِ مومن ہے اور ایک جہانِ نو کی تعمیر کا جذبہ، جہاں اس دنیا کے انسان آزادی، انصاف، مساوات اور اخوّت سے بہرہ یاب ہوں۔

بانگِ درا کے حصہ اوّل اور حصہ دوم میں رومانیت یا رومانویت کا عمل دخل مسلّم ہے۔اسلامی نشأۃِ ثانیہ کے دور کی شاعری میں بھی رومانیت کے عناصر تلاش کیے جا سکتے ہیں اور کیے گئے ہیں۔قدرتی مناظر کی تصویر کشی اپنے مقاصد کے تحت اقبال نے گاہے گاہے روا رکھی ہے۔نوعِ انسانی سے محبت اور ساری انسانیت کا درد ان کا نمایاں وصف ہے۔تخلیقی اپج

اور بے کراں تخلیقی قوت نے اقبال کو ہمہ گیریت عطا کی۔ جذبات و احساسات کی فراوانی، خطر پسندی و بے باکی اور تخیل کی رفعت بھی رومانوی عناصر ہیں۔شعری اسالیب کی تازگی وندرت کے اعتبار سے بھی اقبال کو رومانوی قرار دیا جا سکتا ہے۔[16] تاہم رومانویت کی وسعت و گونا گونی کے باوجود اقبال کو رومانویت کے خانے میں بند نہیں کیا جا سکتا۔ وہ رومانوی اور کلاسیکی دونوں ہیں۔اقبال کے ہاں رومانویّت اور کلاسیکت کا امتزاج ہے۔

ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی اپنے مضمون ''کلامِ اقبال میں رومانیت اور کلاسکیت'' میں لکھتے ہیں کہ ''زبان ہیئت اور اسلوب کے بارے میں بھی اقبال کا روّیہ کلاسیکی فن کاروں کی روایت پرستی اور رومانیوں کی روایت شکنی کے بین بین ہے۔''[17] 'مسجدِ قرطبہ' کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''مسجدِ قرطبہ رومانیت کی سحر آفرینی اور کلاسکیت کے فنی رکھ رکھاؤ کا بہترین نمونہ ہے۔''[18] آل احمد سرور نے لکھا ہے کہ ''اقبال جدید بھی ہیں اور رومانی بھی، مگر چونکہ انھیں روایت کا احساس بھی ہے اور کلاسکیت کے ضبط و نظم کا پاس بھی، اس لیے انھیں صرف جدید اور رومانی نہیں کہا جا سکتا۔''[19] ڈاکٹر عبدالحق 'اقبال کا شعری آہنگ' میں لکھتے ہیں:

> ''اقبال کی نظر کلاسیکی ادب کے بیش بہا ذخیرے پر بہت گہری اور نتیجہ خیز ہے۔ انھیں کلاسیکی ادب کے اسالیب و اظہار کا بھر پور عرفان حاصل ہے۔ وہ خواہ عربی ہو یا فارسی۔ ساتھ ہی انگریزی ادب کی آگہی نے اس تجربہ کی دنیا کو اور بھی بے کراں بنا دیا ہے۔لفظوں کی باہمی ترتیب، ترکیبوں کی تخلیق اور استعمال پر انھیں پوری قدرت حاصل ہے۔ان کے کلام میں قدیم فنکاروں کی فکر، اشعار کی تضمین اور حوالوں کے ذکر سے پتا چلتا ہے کہ اقبال کو ان کے اسالیب سے بھر پور واقفیّت حاصل ہے۔ اس لیے اقبال کے آہنگ میں کلاسیکی مزاج کی کارفرمائی ناگزیر تھی۔ ان کے آہنگ کا ایک غالب حصہ اسی کلاسیکی آہنگ سے خمیر حاصل کرتا ہے۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اُردو شعرا میں اقبال کا آہنگ سب سے زیادہ کلاسیکی ہے۔''[20]

ڈاکٹر محمد حسن کے الفاظ میں ''اقبال کو محض رومانوی شاعر نہیں کہا جاسکتا کیونکہ وہ حالی کی طرح ادب کی مقصدیت کے بھی قائل ہیں اور جذبے کے ساتھ ساتھ فکر کو بھی نظر انداز نہیں کرتے۔''[۲۱] ڈاکٹر عبدالمغنی لکھتے ہیں کہ ''حسن کے رومانی تصوّر میں بھی اقبال کی فلسفیانہ نظر کارفرما ہے اور ان کا ذہن اپنے جذبے کے عناصر اور حقائق دونوں کا تجزیہ کر رہا ہے۔''[۲۲] علی عباس جلالپوری کے اپنے بقول بانگِ درا کی ابتدائی نظموں میں اقبال کا زاویۂ نگاہ فلسفیانہ ہے۔[۲۳] گویا تفکر کا عنصر اقبال کی مخصوص رومانوی شاعری میں بھی موجود ہے۔ اس تفکر سے کلاسکیت کی نشاندہی ہوتی ہے۔ رفتہ رفتہ اقبال کی فکری دسترس زمان ومکان پر محیط ہوتی گئی۔ اقبال کی شاعری میں فکر اور احساس بہم آمیز ہیں۔ ان کے ہاں جذبہ وعقل اور فکر ونظر کا امتزاج ہے۔

۳

چھ سات صفحات میں تمہید اُٹھا کر علی عباس جلالپوری افکارِ اقبال پر معترض ہوتے ہیں۔ تمہید یک رخی، مغالطہ انگیز اور غیر معقول ہے۔ یہی حال افکار پر اعتراضات کا ہے، لیکن افکار کو بھی زیرِ بحث لانے سے پہلے وہ اقبال کی زندگی کو ہدفِ اعتراض بنا کر اسے رومانی قرار دیتے ہیں۔ یہاں رومانیت کا تصوّر یہ ہے کہ وہ عمل کی ضد ہے۔ جلالپوری لکھتے ہیں کہ ''مندرجہ بالا تصریحات کی روشنی میں ہم اقبال کی رومانیت کا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے۔ اقبال کی زندگی کے جو حالات ہم تک پہنچے ہیں ان سے بھی اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ وہ بالطبع رومانی تھے اور زندگی کے عملی شعبوں سے گریز کر کے تخیلات ومراقبات کی دنیا میں رہنا پسند کرتے تھے۔''[۲۴]

یہاں ''بھی'' کا استعمال محلِ غور ہے۔ زندگی کے عملی شعبوں سے گریز، کا ثبوت وہ 'حالات' ہیں جو جلالپوری تک پہنچے ہیں۔ اگر یہ غلط ہیں تو دروغ برگردنِ راوی۔ اقبال کے بیماری کے عہد کو لے کر 'تخیّلات ومراقبات' کی دنیا اقبال کے لیے تخلیق کی گئی ہے۔ معروف معنوں میں مراقبے اقبال کی پسند کبھی نہیں تھے۔ بیماری کے برسوں میں بھی نہیں۔ اقبال کا تفکر ملّی بیداری کے لیے تھا۔ ان کی فکر مندی حرم کے درد کے درماں کے لیے تھی۔

مراقبے عموماً اپنی ذات کے لیے ہوتے ہیں جنھیں اقبال نے بیماری ہی کے برسوں میں ہدفِ تنقید بنایا ہے:

یہ حکمتِ ملکوتی یہ علمِ لاہوتی
حرم کے درد کا درماں نہیں تو کچھ بھی نہیں
یہ ذکرِ نیم شبی یہ مراقبے یہ سرور
تری خودی کے نگہباں نہیں تو کچھ بھی نہیں ۲۵

اور خودی کی نگہبانی کا مقصد حرم کے درد کا درماں اور ایک جہانِ نو کی تشکیل ہے۔

مجنوں گورکھ پوری اقبال کے معترضین میں شامل ہیں اور وجہ وہی جلالپوری کی طرح مجنوں کا اشتراکی ہونا ہے، لیکن ان میں یک رخا پن جلالپوری سے کم ہے، چنانچہ ڈھنگ کی باتیں بھی لکھی ہیں۔ ان کا یہ اعتراف لائقِ توجہ ہے:

''انسان کی انفرادی شخصیت کی تہذیب و ترقی اس لیے ضروری ہے کہ بالآخر اسی سے تمام جماعتِ انسانی کی فلاح ہو سکتی ہے۔ جب انسان اپنی انفرادی شخصیت کو مکمل کر چکتا ہے تو پھر دوسرا فرض جو اقبال کا فلسفہ اس پر عائد کرتا ہے یہ ہے کہ اس تربیت یافتہ شخصیت کو جماعت کا تابع اور تمام دنیائے انسانیت کی ترقی اور بہبود کا ایک عنصر بنایا جائے۔''۲۶

جن معنوں میں جلالپوری نے اقبال کو بالطبع رومانی کہا ہے وہ ان کی مطلوبہ سوچ (Wishful thinking) ہے ورنہ اقبال نہ صرف ایک حقیقت پسند مفکّر تھے بلکہ انھوں نے ایک بھرپور عملی زندگی بھی گزاری تھی۔ اقبال نے اپنی زندگی میں جو وقیع اور تابندہ کارنامے انجام دیے، ان سے متعلق حقائق اگر جلالپوری تک نہیں پہنچے تو قصور کسی اور کا نہیں ہے۔ کسی بھی موضوع پر قلم اُٹھانے والے شخص کا فرض ہے کہ وہ متعلقہ معلومات حاصل کرے۔ کیا اقبال نے تعلیم کی تکمیل پی ایچ ڈی کی سطح تک نہیں کی؟ کیا انھوں نے بیرسٹری کی سند حاصل نہیں کی اور ذریعۂ معاش کے طور پر وکالت کا پیشہ اختیار نہیں کیا؟ کیا ایک طویل عرصے پر پھیلے ہوئے ان کے خطبات، بیانات، خطوط اور مضامین عمل کی عمدہ اور روشن مثالیں نہیں

ہیں؟ اقبال نے نہ صرف مسلسل کام کیا ہے بلکہ مفید کام کیا ہے۔ انھوں نے جریدۂ عالم پر اپنا نقش اپنے عمل سے ثبت کیا ہے۔ یہ نقش روشن ترین انسانی نقوش میں سے ایک ہے۔ جلالپوری کا سرمایۂ عمل ان کی تصانیف ہیں جن کا کوئی مثبت اثر مسلمانوں کی حیاتِ اجتماعی پر نظر نہیں آتا۔ علاّمہ اقبال کی ایک ایک شعری (اور نثری) تصنیف اطرافِ عالم میں اپنی نظیر نہیں رکھتی۔ سیاسی میدان میں بھی اقبال نے قوم کی نہ صرف فکری بلکہ عملی طور پر بھی رَہ نمائی کی ہے۔ کتاب سوم میں ''بے عملی'' کے زیرِ عنوان اس اعتراض کا جائزہ لیا گیا ہے۔ جلالپوری کا الزام بھی زیرِ بحث آیا ہے۔ اپنے من پسند نتائج حاصل کرنے کے لیے موصوف نے جن دعووں کا سہارا لیا ہے ایک ایک کر کے، اپنے اپنے مقام، پر ان کا غلط اور بے بنیاد ہونا واضح کیا گیا ہے۔

۴

علاّمہ اقبال کے افکار پر علی عباس جلالپوری کے بڑے بڑے اعتراضات چار ہیں جنھیں خودمرکزیت، خرد دشمنی، صحرائیت و بدویت اور جارحانہ قوت پسندی کا نام دیا گیا ہے۔ 'خودمرکزیت' کا ثبوت جلالپوری کے نزدیک اقبال کا نظریۂ خودی ہے جو ایک رومانی فلسفی فشٹے سے ماخوذ ہے۔ لکھتے ہیں:

> ''ہم نے رومانی احساس پر بحث کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ خودمرکزیت (Egocentricity) ہی رومانی احساس کا اصلِ اصول ہے۔ جس شخص کی افتادِ طبع رومانی ہو وہ خارج اور معروض سے...... چنداں اعتنا نہیں کرتا اور بقول اقبال اپنے ہی من میں ڈوب کر زندگی کا سراغ پانے کی کوشش کرتا ہے۔ اقبال کی اس رومانی خودمرکزیت کی شہادت ان کے نظریۂ خودی میں ملتی ہے جو ظاہراً فشٹے سے ماخوذ ہے۔''[۲۷]

اس اقتباس سے پہلے اور اس کے بعد بھی مغالطّوں کا ایک تانا بانا تیار کیا ہے تاکہ ان کے دعوے کا اعتبار قائم ہو جائے۔ اس تحریر سے پہلے لکھا ہے کہ اقبال فلسفۂ جدید کے صرف رومانی مکاتب ہی سے متاثر ہوئے ہیں۔ اور اس دعوے کے بعد اقبال کی انانیت کے ثبوت

میں اشعار پیش کیے ہیں جو زیادہ تر ''اسرارِ خودی'' کی تمہید سے لیے گئے ہیں۔ اس کے بعد مماثلت کی خاطر وکٹر ہیوگو کا یہ دعویٰ نقل کیا ہے کہ میرا موازنہ یسوع مسیح سے ہونا چاہیے۔ ورڈز ورتھ کو ابلیس کی طرح مغرور بتایا ہے۔ مزید لکھا ہے کہ حلاّج اور ابن عربی ابلیس اور فرعون کو اپنا شیخ اور استاد سمجھتے ہیں۔ ان لایعنی باتوں کا ربط اقبال سے جوڑ کر ابلیس کو اقبال کا ہیرو بتایا ہے اور اقبال کے تصوّرِ ابلیس کو غیر اسلامی قرار دیا ہے۔

رومانی فلسفیوں کے ہاں جو علمی حقائق ہیں اقبال نے ان سے استفادہ ضرور کیا ہے لیکن اقبال کی فکری اساس قرآنِ حکیم ہے اور اس موضوع پر مفصل روشنی ڈالی جا چکی ہے۔ اس ضمن میں جلالپوری کے مغالطے افسوس ناک ہیں۔ اقبال نے خود کو نہ یسوع مسیح کہا اور نہ ابلیس و فرعون کو اپنا اُستاد مانا ہے۔ انانیت اور غرور کو اقبال سے منسوب کرنا جہالت (ignorance) ہے۔ اقبال نے اپنی اہمیت وحیثیت کے بارے میں جو اشعار کہے ہیں ان میں بظاہر مبالغہ شعری اسلوب کی بنا پر ہے۔ اس اسلوب سے قطع نظر اقبال کا مرتبہ مسلّم اور فیضانِ زندگی آموز ہے اور اس کے اظہار کا مقصد قاری کو اس طرف توجہ دلانا ہے کہ تیری فکری راہ نمائی کرنے والا کوئی ایسا ویسا شخص نہیں ہے۔ جلالپوری نے اقبال کو ایسا ویسا شخص ہی ثابت کرنا چاہا ہے۔ یہی وتیرہ دوسرے مخالفینِ اقبال کا رہا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ قوم و ملّت اور انسانی برادری فکر و پیغامِ اقبال سے مستفید نہ ہو سکے۔ اقبال کے نقل شدہ فارسی اشعار کا مقصد و مفہوم اُردو کے اس شعر میں موجود ہے:

بنتے ہیں مری کارگہِ فکر میں انجم
لے اپنے مقدّر کے ستارے کو تو پہچان!

ضربِ کلیم کی نظم ''مردِ مسلمان'' کا یہ آخری شعر ہے۔ اقبال کے تصوّرِ خودی کا حاصل اور ہیرو ابلیس نہیں بلکہ مردِ مسلمان یا مردِ مومن ہے۔ یہ اقبال کا پسندیدہ موضوع ہے اور اس پر بکثرت روشنی ڈالی ہے۔ مردِ مسلمان خدائی صفات کا مظہر ہے اور قرآن کی چلتی پھرتی تصویر ہے۔ ذیل کے اشعار میں سے پہلا خدائی صفات اور دوسرا اُخلقِ محمدؐ کے تناظر میں ہے:

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن
کردار میں گفتار میں اللہ کی برہان!
یہ راز کسی کو نہیں معلوم کہ مومن
قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن!

مردِ مسلمان ابلیسی قوتوں کے لیے طوفان ہوتا ہے: دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان! جبکہ موجودہ مسلمان خاک کا ڈھیر ہے کہ اس کی آتشِ عشق بجھی ہوئی ہے۔ ابلیس کا قابلِ تعریف پہلو اس کا سوز اور اس کی سرگرمی (حرکت وعمل) ہے۔ یہ وہ ہتھیار ہیں جن سے مسلمان کو بھی مسلّح ہونا چاہیے ورنہ وہ ابلیس کا مقابلہ کیسے کرے گا۔ زندگی کی علامت حرکت وعمل ہے۔ مردِ مسلمان کو مضبوط عزم کا مالک اور زندہ وحق پرست ہونا چاہیے ورنہ وہ ابلیس کا مقابلہ نہ کر سکے گا۔ جاوید نامہ میں ''نالۂ ابلیس'' کے چند اشعار یہ ہیں:

اے خداوندِ صواب و نا صواب — من شدم از صحبت آدم خراب!
فطرتِ او خام و عزمِ او ضعیف — تابِ یک ضربم نیارد ایں حریف
بندۂ صاحب نظر باید مرا — یک حریفِ پختہ تر باید مرا!
اے خدا یک زندہ مردِ حق پرست
لذّتے شاید کہ یابم در شکست!

یعنی نیکی و بدی کے مالک! میں صحبتِ آدم کے باعث خراب ہو گیا ہوں۔ اس کی فطرت خام اور عزم کمزور ہے۔ یہ میری ایک ضرب کی تاب بھی نہیں لا سکتا۔ مجھے صاحبِ نظر بندہ اور پختہ تر حریف چاہیے۔ اے اللہ مجھے زندہ مردِ حق پرست عطا کر، شاید اس سے شکست کھا کر میں لذّت حاصل کر سکوں۔ یہ اسلوب مفکّرانہ شاعری کے شعری اسالیب میں سے ہے۔ مقصد مسلمان اور انسان کی بیداری، مضبوطی اور سربلندی ہے۔

مثنوی پس چہ باید کرد، میں 'حکمتِ کلیمی' اور 'حکمتِ فرعونی' کے عنوان سے دو الگ الگ نظمیں موجود ہیں۔ اقبال حکمتِ کلیمی کے علم بردار ہیں نہ کہ حکمتِ فرعونی کے۔ ان کے نزدیک ابلیس شر کی علامت ہے۔ کلامِ اقبال میں اس کی شہادتیں بہت ہیں۔ بطورِ مثال

ضربِ کلیم کی نظم 'ابلیس کا فرمان اپنے سیاسی فرزندوں کے نام' اور ارمغانِ حجاز کی نظم ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' کو دیکھ لینا کافی ہے۔

''اسرارِ خودی' میں استحکامِ خودی کے مراحل اطاعتِ الٰہی، ضبطِ نفس اور نیابت الٰہی بتائے گئے ہیں۔ یہ آخری مرحلہ مردِ مومن یا نائبِ حق کا مقام ہے جو ایک نیا معاشرہ تعمیر کرتا ہے۔ ملّی بیداری و مضبوطی کے ذریعے ایک جہانِ نو (New Word Order) کی تشکیل کرتا ہے اور دنیا کو محبت و اخوّت و امن کا پیغام دیتا ہے:

اے سوارا شہبِ دوراں بیا　　اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا
شورشِ اقوام را خاموش کن　　نغمۂ خود را بہشتِ گوش کن
خیز و قانونِ اخوّت ساز دہ　　جامِ صہبائے محبت باز دہ
باز در عالم بیار ایّام صلح　　جنگجویاں را بدہ پیغامِ صلح

یہاں تفصیلات کی گنجائش نہیں، صرف یہ اشارہ کرنا ضروری ہے کہ اقبال کے تصوّرِ خودی پر عمل پیرا ہو کر ہمیں بے مثال انفرادی قوّت حاصل ہو سکتی ہے۔ ہمارا ملک ایک مضبوط اور فلاحی ریاست بن سکتا ہے۔ دنیائے اسلام مضبوط و متحد ہو سکتی ہے اور اقوامِ عالم کو محبت و اخوّت اور امن کا تحفہ دیا جا سکتا ہے۔ ایک طرف یہ حقائق ہیں اور دوسری طرف فاضل معترضِ اقبال تصوّرِ خودی کو خود مرکزیت یا ایک قسم کی مریضانہ نرگسیت قرار دے کر سب کچھ برباد کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔ انھوں نے ذہنی کجروی اور بے یقینی کو فروغ دیا ہے۔ ان کی علمی بدعنوانی (corruption) کو بھلایا نہ جا سکتا تو افسوس کے ساتھ یاد رکھا جائے گا۔ تصوّرِ خودی جہاں داخلی توانائی کا سرچشمہ ہے وہاں وہ خارجی طور پر ایک جہانِ دیگر کی طرح ڈالنے کا منشور بھی ہے۔ ڈاکٹر انور سدید جلالپوری کے مؤقف کو رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''علی عباس جلالپوری نے اقبال کے نظریۂ خودی کو رومانی خود مرکزیت قرار دیا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اقبال کی خودی فرد کو داخلی طور پر قوت اور توانائی عطا کرتی ہے۔ تاہم اسے خود مرکزیت کی شہادت قرار دینا اس لیے درست نہیں کہ خودی نرگسیت کی مریضانہ صورت پیدا نہیں کرتی۔

خودمرکزیت فرد کواپنی ذات کے خول میں اسیر کرڈالتی ہے جبکہ خودی فرد کو
بار بار خارج کی طرف لپکنے اور موجود کومنقلب کرنے کی دعوت دیتی ہے۔
اس لحاظ سے اقبال کا نظریۂ خودی ان مثبت اوصاف کا حامل ہے جن سے
زندگی تخلیقی فعالیّت کی طرف جادہ پیما ہو جاتی ہے۔ انسان کی فطری
صلاحیتیں اجاگر ہوتی ہیں اور ان کی تکمیل و معراج اسے مردِمومن بنانے
میں معاونت کرتی ہیں۔''[۲۸]

اقبال کے رومانی افکار کے ضمن میں جلالپوری کا دوسرا دعویٰ یا اعتراض یہ ہے کہ وہ خرد دشمن ہیں۔ اس اعتراض کا جائزہ ''کیا اقبال خرد دشمن اور مخالفِ علم ہیں؟'' نیز ''کیا اقبال کی حمایتِ عشق غلط اور تصوّرِ عشق مبہم ہے؟'' کے زیرِ عنوان لیا گیا ہے۔ جلالپوری کا یہ دعویٰ بھی ان کے اکثر و بیشتر دعووں کی طرح حقائق کے منافی ہے۔ اس مقام پر اس نکتے کی دوبارہ نشاندہی کر دینا مناسب ہے کہ اقبال مجموعی اور حتمی طور پر یقین و عشق اور عقل و خرد کے امتزاج کے علَم بردار ہیں اور یہ اسلامی روایت ہے۔ قرآنِ حکیم میں اَفَلَا تَعْقِلُوْن نیز اَفَلَا یَتَدَبَّرُوْن جیسے الفاظ بار بار استعمال ہوئے ہیں۔[۲۹] اس سے زیادہ زور یقین و ایمان پر دیا گیا ہے اور مومن کا وصف یہ بتایا گیا ہے کہ وہ خدا سے شدید محبت (یعنی عشق) رکھتا ہے۔ عقل و عشق کے امتزاج کا تصوّر اقبال کے ہر دور کے کلام میں موجود ہے۔ مثالیں گزشتہ ابواب میں دی گئی ہیں؛ البتّہ چند اشعار، ترجمے سمیت، دوبارہ نقل کیے جاتے ہیں:

خرد افزود مرا درسِ حکیمانِ فرنگ
سینہ افروخت مرا صحبتِ صاحب نظراں! (مئی باقی۔ پیامِ مشرق)

غربیاں راز زیرکی سازِ حیات — شرقیاں را عشق رازِ کائنات
زیرکی از عشق گرددحق شناس — کارِ عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چوں با زیرکی ہمبر شود — نقش بند عالمِ دیگر شود
خیز و نقشِ عالمِ دیگر بنہ — عشق را با زیرکی آمیزدہ [۳۱]

(شرق و غرب۔ جاوید نامہ)

۵

''صحرائیت و بدویت'' کے ضمن میں جو اشعار جلالپوری نے نقل کیے ہیں اُن میں نمائندہ اور اہم ترین یہ تین اشعار ہیں:

کیوں تعجب ہے مری صحرا نوردی پر تجھے
یہ تگا پوئے دما دم زندگی کی ہے دلیل

فطرت کے مقاصد کی کرتا ہے نگہبانی
یا بندۂ صحرائی یا مردِ کہستانی!

تن و جاں محکم از بادِ درو دشت — طلوعِ امّتاں از کوہ وصحراست!

اقبال کے اشعار، موضوع سے متعلقہ اور غیر متعلقہ، نقل کرنے کے بعد علی عباس جلالپوری لکھتے ہیں کہ:

> ''ان اشعار میں اقبال صحرائی زندگی کے شیدائی نظر آتے ہیں۔ اقبال بجا فرماتے ہیں کہ اُمّتوں کا طلوع ہمیشہ کوہ وصحرا سے ہوتا ہے کیونکہ صحرائی اور کوہستانی متمدّن اقوام کی بہ نسبت زیادہ شہ زور، قوی ہیکل، تنومند اور شجاع ہوتے ہیں...... اقبال نے عجمیت کے سلبی اثرات کا جا بجا ذکر کیا ہے۔ ان اشعار میں بھی فرمایا ہے کہ عربوں کا رختِ ہستی عجم کے میکدے میں خوابیدہ ہو کر رہ گیا۔ اقبال نے صحرائیت کی حمایت کے جوش میں عجمیوں کی تمدّنی خدمات کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اہل عجم ایک عظیم الشان تمدّن کے وارث تھے...... بدویت کی پر جوش مداحی میں اقبال نے تمدّن کی برکات کو یکسر نظر انداز کر دیا ہے...... انھوں نے 'جاوید نامے' میں ایک مثالی معاشرہ بسایا ہے جس کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں 'دیو مشین' نہیں ہے...... ہر طبیعت دیو ماشیں چیرہ نیست/ آسماں ہا از دخاں ہا تیرہ نیست۔ ظاہر ہے کہ جدید معاشرتی تقاضوں کی تشفی نہ ماضی بعید میں پناہ لینے سے ممکن ہو سکتی ہے اور نہ خیالی اور مثالی عالم بسانے سے۔''[۳۲]

جلالپوری کے اندازِ نقد کا ایک نقص یہ ہے کہ وہ کلامِ اقبال کے تناظرات کو چھپاتے ہیں اور اپنے طے شدہ مؤقف کے برعکس جو کچھ اقبال کے ہاں ہوتا ہے اسے زیرِ بحث نہیں لاتے اور جزوی مطالعے کی بنا پر غلط نتائج نکالتے ہیں اور اس طرح قارئین کو مغالطوں میں مبتلا کرتے ہیں۔

'خضرِ راہ' کے چھ اشعار جلالپوری نے نقل کیے ہیں۔ ان میں حضرتِ خضر کی صحرانوردی پر انہی کی زبانی ایک تبصرہ ہے۔ اصل مدّعا پہلے شعر کے دوسرے مصرعے سے واضح ہوا ہے: یہ تگاپوئے دمادم زندگی کی ہے دلیل۔ یعنی زندگی جہدِ مسلسل اور سخت کوشی سے عبارت ہے۔ باقی پانچ اشعار مظاہرِ فطرت کی تحسین پر مبنی ہیں۔۳۳ جن پر عقل و ذوق رکھنے والے کسی شخص کو کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا۔ اقبال کے ایک معترض کلیم الدین احمد نے اقبال کے ایسے اشعار ہی کو عمدہ شاعری قرار دیا ہے۔ اصلاً یہ شاعری بھی کسی مقصد کے تحت ہے اور اس مقصد کی نشاندہی بند کے آخری شعر سے ہوتی ہے:

پختہ تر ہے گردشِ پیہم سے جامِ زندگی
ہے یہی اے بے خبر رازِ دوامِ زندگی!

اقبال کا یہ حقیقی مطمحِ نظر (view) ہے، باقی اسلوبِ بیان ہے۔ صحرانوردی اقبال کے کثیر تناظرات میں سے ایک تناظر ہے اور مقصود بالذات نہیں ہے۔ اقبال کہیں بھی متمدّن بستیوں کو صحراؤں میں جا کر آباد ہونے کی تلقین نہیں کرتے بلکہ صحرائیت کے ایک وصف، مسلسل جدوجہد کو اختیار کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔

بندۂ صحرائی اور مردِ کہستانی کی سخت کوشی اسے مضبوط اور تنومند رکھتی ہے۔ جلالپوری نے اس بات سے اتفاق کیا ہے کہ اُمّتوں کا طلوع ہمیشہ کوہ و صحرا سے ہوتا ہے۔ علاّمہ اقبال کی اس رائے سے بھی اختلاف کرنا مشکل ہے کہ جفاکش اور مضبوط اقوام تہذیبی تن آسانی اور عیاشی کا شکار ہو کر زوال پذیر ہو جاتی ہیں۔ رہ گئی یہ بات کہ اقبال نے تمدّن کی برکات کو یکسر نظر انداز کیا ہے، اور عجمیوں کی تمدّنی خدمات کو نظر انداز کیا ہے، ۔جلالپوری کے یہ دعوے حقیقت کے منافی ہیں: عجم کا حسنِ طبیعت، عرب کا سوزِ دروں۔ اقبال ہی نے کہا

ہے۔خود صحرائے عرب تصوّرِ توحید اور شخصیتِ رسولؐ کے زیرِ اثر تمدّن کا سرچشمہ بن گیا تھا:

تمدّن آفریں، خلّاقِ آئینِ جہانداری
وہ صحرائے عرب، یعنی شتر بانوں کا گہوارا[۴۳]

سخت کوشی اور جہدِ مسلسل کی تلقین کے لیے اقبال نے رنگارنگ مؤثر اسالیبِ بیان سے کام لیا ہے لیکن وہ تمدّنی برکات کے منکر نہیں ہیں۔اقبال اسلامی تمدّن کے علم بردار ہیں جس کے تحفظ اور فروغ کی خاطر برّصغیر میں ایک الگ مسلم ریاست کا تصوّر پیش کیا تھا۔ تمدّن اقبال کا پسندیدہ موضوع ہے۔ان کے نزدیک مغربی تہذیب کے داخلی عناصر (مثلاً علمی جستجو ...... معاشرے میں عدل وانصاف کا قیام ...... حرّیت، اخوّت، مساوات...... عوامی فلاح و بہبود...... صفائی پسندی) اسلامی اقدار کی توسیع ہیں۔مغربی تہذیب کے مادّہ پرستانہ مظاہر کی اقبال نے مخالفت کی ہے۔اسلامی تمدّن کے خدوخال کیا ہیں؟اس مقام پر ضربِ کلیم کی صرف ایک نظم 'مدنیتِ اسلام' کا مطالعہ پیش کیا جاتا ہے۔اس نظم کے صرف پانچ اشعار ہیں جن میں اسلامی تمدّن کے اہم ترین پہلوؤں کی نشاندہی کی گئی ہے۔اس میں جلالپوری کے متعدد دعووں اور الزامات کی تردید موجود ہے:

بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے
یہ ہے نہایتِ اندیشہ و کمالِ جنوں!
طلوع ہے صفتِ آفتاب اس کا غروب
یگانہ اور مثالِ زمانہ گوناگوں!
نہ اس میں عصرِ رواں کی حیا سے بیزاری
نہ اس میں عہدِ کہن کے فسانہ و افسوں!
حقائقِ ابدی پر اساس ہے اس کی
یہ زندگی ہے نہیں ہے طلسمِ افلاطوں!
عناصر اس کے ہیں روح القدس کا ذوقِ جمال
عجم کا حسنِ طبیعت، عرب کا سوزِ دروں!

اندیشہ اور جنون کے الفاظ بقول ڈاکٹر عبدالمغنی اردو اور فارسی میں عقل اور عشق کے مترادفات ہیں۔[۳۵] اسلامی زندگی صرف عقلی زندگی نہیں ہے۔ وہ تنہا عشق پر مبنی بھی نہیں ہے۔ وہ عقل و عشق دونوں کا مرکب ہے بلکہ دونوں کے درجہ ہائے کمال پر مشتمل ہے۔ ایک طرف ایمان اس قدر محکم کہ اللہ اور رسولؐ کے احکامات دل و جان سے قبول اور دوسری طرف تدبر امتیاز بردست کہ انفس و آفاق کے مشاہدہ و مطالعہ پر محیط۔

مولانا غلام رسول مہر ''مطالبِ ضربِ کلیم' میں لکھتے ہیں کہ ''آ، میں تجھے بتاؤں کہ مسلمان کی زندگی کیا ہے؟ اس میں عقل بھی اوجِ کمال پر ہوتی ہے اور عشق بھی۔ یعنی مسلمان کی زندگی میں عقل و عشق ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو اپنی اعلیٰ سے اعلیٰ صورت میں موجود ہوتے ہیں۔''

مسلمان کی زندگی مانندِ آفتاب ہے۔ مسلمان نشیب سے بھی گزرتا ہے، امتِ مسلمہ زوال پذیر بھی ہوتی ہے لیکن ہر نشیب فراز کا اور ہر زوال طلوع کا پیش خیمہ ہوتا ہے۔ یہ زندگی زمانے کی طرح ایک ابدی حقیقت ہے جس کا تسلسل اور رنگارنگی قائم دائم ہے۔

عصرِ رواں فسانہ و افسوں سے بیزار ہے جو خوبی کی بات ہے لیکن حیا سے بھی بیزار ہے جو خوبی نہیں بلکہ خامی ہے اور اس وجہ سے خاندانی نظام کی چولیں ہل گئی ہیں۔ عہدِ قدیم میں حیا تھی لیکن اس میں اوہام و خرافات کا زور بھی تھا۔ اسلامی تمدّن عہد جدید اور عہدِ قدیم دونوں کی خوبیاں رکھتا ہے لیکن دونوں کی خامیوں سے پاک ہے۔ اس میں افراط و تفریط نہیں ہے۔ یہ تمدّن حکمت اور روشن خیالی کے ساتھ اخلاق و حیاداری کا حامل بھی ہے۔

مدنیتِ اسلام کی اساس حقائق پر ہے۔ کسی قسم کے طلسم (یا رومانیت) پر نہیں ہے۔ یہ حقائق ابدی ہیں اس لیے کہ زندگی کے خالق نے بنائے اور بتائے ہیں۔

آخری شعر میں اوّلاً اس بات کی توثیق کی گئی ہے کہ اسلامی زندگی کی بنیاد وحی ہے۔ وحی کو 'ذوقِ جمال' کہہ کر اسلام کی جمالی قدر کو واضح کیا گیا ہے۔ ثانیاً ذوقِ جمال کے دو عناصر ''عجم کا حسنِ طبیعت'' اور ''عرب کا سوزِ دروں'' بتائے گئے ہیں۔ گویا اسلامی زندگی مشتمل ہے جسمانی و معاشرتی نفاست اور روحانی سوز و مشتاقی پر۔ پوری نظم اس بات پر

دلالت کرتی ہے کہ مدنیتِ اسلام افراط وتفریط، غروب وزوال، افسانہ وافسوں، بے راہ روی اور طلسم وتوہم سے پاک ہے۔ اسلامی تمدّن ایک مرکب ہے عقل وعشق کے کمالات کا، جمال وجلال کے اوصاف کا، قدیم وجدید کی خوبیوں کا اور ایمان وحکمت کی برکتوں کا۔

یہ ہے اسلامی تمدّن یا اقبال کا مثالی معاشرہ۔ اس تناظر میں علی عباس جلالپوری کے دعوے بے بنیاد، ان کی تصریحات یک رخی اور ان کی دلیلیں مغالطہ آمیز ہیں۔[۳۶] وہ اپنے طے شدہ مؤقف کو ثابت کرنے کے لیے بنیادی اور نمایاں حقائق کا سامنا کرنے کے بجائے انھیں چھپاتے ہیں یا ان سے کترا جاتے ہیں۔

۶

''جارحانہ قوت پسندی'' کا اعتراض اقبال پر جلالپوری کا چوتھا اور آخری الزام ہے۔ فکرِ اقبال کو رومانی ثابت کرنے کی غرض سے لکھا ہے کہ ''وہ مغرب کے طاقت پرست فلاسفہ سے متاثر ہوئے ہیں۔'' اور یہ کہ ''فشٹے اور برگساں کا فلسفہ قوت پسندی پر منتج ہوتا ہے۔ ان کے علاوہ اقبال نیٹشے سے متاثر ہوئے ہیں جو قوت وصولت کا شیدائی تھا۔''[۳۷]

جلالپوری کا یہ وتیرہ ہے کہ وہ کسی مفروضے کو ثابت کرنے کی غرض سے کسی دوسرے مفروضے کو بنیاد بناتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اقبال مسلمانوں کو اپنی آزادی وسلامتی کی خاطر قوی ہونے کی تلقین کرتے ہیں، اس لیے کہ: ہے جرم ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات۔ لیکن اس بات کے لیے یورپ کے رومانی فلاسفہ کو ماخذ ٹھہرانا بیکار اور فضول ہے۔ اقبال نے ''اسرارِ خودی'' کی تمہید میں: پیر رومی خاک را اکسیر کرد/ از غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد۔ کا اعتراف واعلان کیا ہے اور بالِ جبریل کی نظم ''پیر و مرید'' میں مولانا رومی کا یہ شعر بھی درج کیا ہے:

مصلحت در دینِ ما جنگ و شکوہ
مصلحت در دینِ عیسیٰ غار و کوہ

معترض ومخالفینِ اقبال سے قطع نظر جن صاحبانِ علم نے اقبال کے فلسفۂ قوت کا ماخذ یورپی فلسفے میں تلاش کیا ہے، رومی کو وہ بھی نظر انداز نہیں کر سکے۔[۳۸] فکرِ اقبال سے واجبی واقفیت رکھنے والے بھی جانتے ہیں کہ اقبال بندۂ مومن میں خدائی صفات کی جھلک

دیکھنا چاہتے ہیں۔ اللہ کی ایک صفت ''قوی'' ہونا ہے چنانچہ قوّت پسندی کے لیے اقبال کو یورپ کے رومانی فلاسفہ سے رجوع کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔

اقبال کی فکری اساس کے ضمن میں یہ ایک مفروضہ ہے۔[۳۹] اس کی بنیاد پر موصوف یہاں جس الزام کا ہدف اقبال کو بنا رہے ہیں وہ ''جارحیّت پسندی'' ہے۔ اقبال کو جارحیّت پسند قرار دینا مفروضے کے علاوہ حقائق کو مسخ کرنا ہے۔ اقبال کے کل تین شعر جلالپوری کو مل سکے ہیں جنھیں خونریزی اور اقبال کی جارحانہ قوت پسندی کے لیے بطور ثبوت پیش کیا ہے۔[۴۰] جلالپوری نہ شعری اسلوب کا خیال رکھتے ہیں اور نہ یہ دیکھتے ہیں کہ کسی مسئلے پر اقبال کا بحیثیت مجموعی کیا مؤقف ہے جو ان کے کلامِ نظم ونثر سے نمایاں طور پر واضح ہوتا ہے۔

''کیا اقبال اسلامی فاشسٹ ہیں؟'' کے زیرِ عنوان جلالپوری کے علاوہ دوسرے اشتراکیوں نیز مستشرقین اور ہندو اہلِ قلم کے بھی اس اعتراض کا احاطہ کیا گیا ہے۔

سامراجی اور استعماری طاقتیں کئی صدیوں سے عالمِ اسلام کو تاخت و تاراج کر رہی ہیں اور ان کے وسائل کو لوٹ رہی ہیں۔ اقبال اس جبر وظلم کا خاتمہ چاہتے ہیں، اس لیے مسلمان ممالک کو مضبوط و متحد ہونے کی تلقین کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک قوّت کا استعمال خیر کی حمایت میں اور شر کے خلاف ہونا چاہیے۔ اقبال کا مردِ خدا (نائبِ حق) جنگجوؤں کو صلح کا پیغام دیتا ہے اور دنیا کو امن کا گہوارہ بناتا ہے۔ اقبال انسانیت کے سچے خیر خواہ ہیں اور ابلیس کے اہل کاروں کی جگہ دنیا کی زمام مردانِ خدا کے ہاتھ میں دینا چاہتے ہیں۔

۷

حقیقت پسندی کا تقاضا کیا ہے؟ کیا اسلامی دنیا کا کمزور رہنا اور استعمار کی یلغار کے آگے بے بسی اور لاچاری کا عبرتناک نمونہ بنے رہنا؟ کیا یہ مناسب اور صحیح اقدام نہ ہوگا کہ مسلمان ممالک بھی مضبوط و متحد ہوں تاکہ جارحیت اور استحصال کے سلسلے کو روک سکیں؟ اقبال صحرائیت کی تعریف اس لیے نہیں کرتے کہ وہ متمدّن آبادیوں کو صحراؤں میں دھکیلنا

چاہتے ہیں بلکہ ان کا منشا اس سے بھی یہ ہے کہ کمزور اقوام سخت کوشی اختیار کر کے قوت حاصل کریں۔ وہ تمدّن اور صحرائیت کی مثبت خصوصیات کو جمع کرتے ہیں۔

اقبال کو جارحانہ قوت پسندی کا ملزم ٹھہرا کر جلالپوری مسلم اقوام کو کمزور رکھنا چاہتے ہیں۔ اقبال کو خرد دشمنی کا الزام دینے کا مقصد بھی یہ ہے کہ خرد افروزی کے نام پر اسلامی دنیا کا رشتہ یقین وایمان سے منقطع کر دیا جائے۔

اقبال کو بالطبع رومانی (زندگی کے عملی شعبوں سے گریز کرنے والا) مشہور کر کے وہ اقبال شکنی کا اہتمام کرتے ہیں تا کہ اقبال کے فکر وفلسفہ کو غیر مؤثر بنایا جا سکے، جبکہ کسی حد تک فطری طور پر اور بڑی حد تک بیماری کے برسوں میں مضمحل ہونے کے باوجود اقبال نے نہایت ذمّہ داری سے بروقت اقدامات کیے اور اپنے قومی وملّی نیز انسانی فرائض سے بدرجۂ کمال عہدہ برآ ہونے میں کامیاب رہے۔

اقبال خرد افروزی کی انتہا چاہتے ہیں لیکن اس کے ساتھ یقین وایمان کا کمال بھی ان کا مطلوب ومقصود ہے۔ صرف خرد پر زور دے کر جلالپوری ایک مادی نظام (اشتراکیت) کی طرف مسلمانوں کا رُخ موڑنا چاہتے ہیں جبکہ اقبال دونوں مادی نظاموں (اشتراکیت اور سرمایہ داری) کے خلاف ہیں۔ دنیا اشتراکیت کا تجربہ کر کے اور اس کا خمیازہ بھگت کر اسے چھوڑ چکی ہے اور سرمایہ داری کے دامن میں پناہ لے رہی ہے جبکہ اقبال کے نزدیک:

تدبّر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدّن کی بنا سرمایہ داری ہے [۴۱]

جہان میں اقوام کی معاش غارت گری بنی ہوئی ہے۔ دنیا کو ایک ایسے فلسفے پر عمل پیرا ہونے کی ضرورت ہے جو نہ اشتراکی نہ سرمایہ دارانہ ہو بلکہ جو دونوں کی خامیوں سے پاک ہو اور دونوں کی خوبیوں کا حامل ہو۔ اس کے ساتھ یہ مادی فلسفہ روحانی واخلاقی اقدار کے تابع ہو اور اس کی اساس ابدی حقائق پر ہو۔

اس مقام پر یہ غلط فہمی دور کرنے کی ضرورت ہے کہ اقبال حق اور باطل کا امتزاج روا رکھتے ہیں:

باطل دوئی پسند ہے، حق لاشریک ہے
شرکت میانۂ حق و باطل نہ کر قبول![۴۲]

اقبال تمدّن وبدویّت، جدیدوقدیم،شرق وغرب، رومانیت وکلاسیکت،عقل وعشق، دنیاوآخرت اور مختصراً ایمان وحکمت کے امتزاج کوروار کھتے ہیں اوراس امتزاج کو جہانِ تازہ کی نمو کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں لیکن یہ سارا عمل حق کی روشنی میں اور باطل کا مقابلہ کر کے انجام پاتا ہے۔شاعری اور شاعرانہ اسالیب کی حدتک اقبال کے ہاں رومانویت اور کلاسکیت کا امتزاج ہے لیکن اقبال کے افکار اسلام کی ابدی اقدار پر مبنی ہیں۔انھیں رومانی کہنا مغالطہ انگیز اور گمراہ کن ہے۔علی عباس جلالپوری کی تحقیق ناقص ہے اور مقاصد مشکوک ہیں اور ان کے دعوے حقائق کے منافی ہیں۔اقبال رومانی نہیں بلکہ ایک حقیقت پسند مفکّر ہیں، البتہ اگر رومانویت کی تعریف یہ کی جائے کہ وہ پُرانے ڈھانچے کو توڑ دیتی ہے تو خود اسلام میں رومانویت موجود ہے۔ اسلام نے انسان کو بندوں کی بندگی سے آزاد کر کے معاشرے کو مساوات واخوّت کے اصولوں پر استوار کیا۔اس مفہوم میں اسلام میں اور افکارِ اقبال میں رومانویت یقیناً موجود ہے مگر ان معنوں میں نہیں ہے جن پر جلالپوری کو اصرار ہے۔

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱ تا ۳۔ دیکھیے، اقبال کا علمِ کلام، صفحات (بالترتیب) ۱۳۱۔۱۳۳، ۱۳۳۔۱۳۴، ۱۳۴۔۱۳۶

۴۔ ''اقبال اور ان کی رومانیت''، مشمولہ ''اقبال کا شعور و فن: عصری تناظر میں'، مرتبہ ڈاکٹر قمر رئیس، صفحہ ۹۲

۵۔ اُردو ادب میں رومانوی تحریک، صفحات ۱۴۔۱۵

۶۔ اقبال کا علم کلام، صفحہ ۱۳۴: حاشیہ

۷۔۸۔ دیکھیے، جمالیاتِ اقبال کی تشکیل، مشمولہ مقالاتِ شریف

۹۔ اقبال کا علمِ کلام، صفحات ۱۳۸۔۱۳۹

۱۰۔ اقبال ایک مطالعہ، صفحہ ۲۶۳

۱۱۔ آسی ضیائی لکھتے ہیں کہ ''سب سے بڑھ کر عاشقِ ہرجائی جیسی نظمیں اس کے قلم سے نکلنے لگیں! ان تمام نظموں میں وہی ایک روح ملتی ہے، یعنی...... بوالہوسی۔'' (کلامِ اقبال کا بے لاگ تجزیہ، صفحہ ۴۹)

'عاشقِ ہرجائی' میں اقبال نے کہا ہے:

موجبِ تسکیں تماشائے شرارِ جستۂ
ہو نہیں سکتا، کہ دل برق آشنا رکھتا ہوں میں
ہر تقاضا عشق کی فطرت کا ہو جس سے خموش
آہ! وہ کامل تجلّی مدعا رکھتا ہوں میں

''کامل تجلّی'' کے الفاظ معمول کے برعکس موٹے حروف میں لکھے ہیں۔ (دیکھیے، بانگِ درا، صفحہ ۱۳۰) لیکن آسی ضیائی کو دکھائی نہیں دیے۔ انھوں نے ان اشعار کا مفہوم سمجھنے کی کوشش بھی نہیں کی۔ سمجھنے کے نِکات یہ ہیں کہ 'عاشقِ ہرجائی' کی ترکیب اقبال اپنے لیے خود استعمال نہیں کر رہے بلکہ مخالفینِ اقبال ایسا کر رہے ہیں اور اقبال ''شرارِ جستہ'' سے گزر کر کامل تجلّی، کو مدعا بنا رہے ہیں تاکہ عشق کی فطرت کا ہر تقاضا پورا ہو سکے۔

۱۲۔ پیامِ مشرق، صفحہ ۱۷۹

۱۳۔ ہنروَرانِ ہند۔ ضربِ کلیم

۱۴۔ ڈاکٹر محمد حسن ''اردو میں رومانوی تحریک'' کے دیباچہ طبع ثانی میں لکھتے ہیں کہ ''اُردو میں رومانی کا لفظ اکثر عشق و محبت کے سلسلے میں استعمال ہوتا ہے اور جب کبھی اس تحریک کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو جو یورپ میں رومانٹک یا رومان ٹی سزم کے نام سے معروف ہوئی تو اندیشہ رہتا ہے کہ اُردو میں اس سے عشقیہ مراد نہیں لی جائے اس لیے 'وُ' کا اضافہ روا رکھا گیا ہے۔''

۱۵۔ عروجِ اقبال، صفحہ ۱۵۹

۱۶۔ کلیم الدین احمد منظومات (بلکہ غزل میں بھی) جس طرح کا ربط و تسلسل چاہتے ہیں وہ کلاسکیت کا وصف ہے۔ اقبال کی طویل نظموں میں رومانویت کے زیرِ اثر ربط و تسلسل داخلی نوعیت کا ہے اور خارجی قسم کے تسلسل کی مستقل پروا نہیں کی۔ کلیم الدین احمد کے اعتراض پر اظہارِ رائے کرتے ہوئے ڈاکٹر عبدالمغنی نے لکھا ہے کہ ''لوگ کبھی کلاسکی عناصر کو پسند کرتے ہیں اور کبھی رومانی عناصر کو۔ یہ رجحان اور ذوق بلا وجہ نہیں ہوتا، تاریخی اور نفسیاتی طور پر عمل اور ردِ عمل کا ایک چکّر چلتا ہے، جب لوگ خیالات کی فراوانی اور تندی سے تھکنے اور اکتانے لگتے ہیں تو ان کی دلچسپی اسالیب کی ترتیب و ترکیب کے ساتھ بڑھ جاتی ہے اور جب وہ ہیئت کی میکانکی یکسانی، خشکی اور جمود سے بیزار ہوتے ہیں تو تخیّل کی گرمی، شادابی اور رنگا رنگی کے طلب گار ہوتے ہیں۔'' (اقبال اور عالمی ادب، صفحہ ۲۲۴)

۱۷۔۱۸۔ دیکھیے، اقبال، بحیثیت شاعر مرتبہ پروفیسر رفیع الدین ہاشمی، صفحات ۱۵۵، ۱۳۲

۱۹۔ اقبال کے مطالعے کے تناظرات، صفحہ ۱۳

۲۰۔ اقبال کے شعری اسالیب، صفحہ ۱۳۷

۲۱۔ اردو ادب میں رومانوی تحریک، صفحہ ۳۲

۲۲۔ اقبال کا نظامِ فن، صفحہ ۱۹۷

۲۳۔۲۴۔ اقبال کا علمِ اقبال، صفحات ۱۹، ۱۳۷۔۱۳۸

۲۵۔ تصوّف۔ ضربِ کلیم

۲۶۔ اقبال (اجمالی جائزہ) صفحات ۲۲۔۲۳

۲۷۔ اقبال کا علمِ کلام، صفحہ ۱۴۲

۲۸۔ رومانیت، مخزن اور اقبال۔ مشمولہ ''نقوش: اقبال نمبر ۲''، دسمبر ۱۹۷۷ء، صفحہ ۲۶۹

۲۹۔ ''قرآن پاک میں تفکر کے لیے (کم و بیش) انیس آیتیں ہیں، تدّبر کے لیے آٹھ، تفقہ کے لیے بیس، شعور کے لیے انتیس، تعقّل کے لیے انچاس اور تبصّر کے لیے چھیانوے (مجموعہ ۲۲۱)......آیتیں ہیں۔'' (اقبال اور قرآن، ڈاکٹر غلام مصطفٰے خان، صفحہ ۱۰۳۳)

قرآنِ حکیم کی طرف ہمہ وقت رجوع کرنے والے اقبال کے لیے ان آیات کو نظر انداز کرنا

ممکن نہیں تھا۔ چنانچہ عملاً وہ شعور و عقل اور فکر و تدبر کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کرتے۔ اقبال نے تو خودی کو بھی ''وحدتِ وجدانی'' کے ساتھ ''شعور کا روشن نقطہ'' کہا ہے۔ (دیباچۂ مثنوی اسرارِ خودی/ مقالاتِ اقبال، صفحہ۱۹۳)

''جاوید نامہ'' میں ''محکماتِ عالم قرآنی'' کے باب میں ''حکمت خیرِ کثیر است'' کا باقاعدہ عنوان قائم کیا ہے اور بتایا ہے کہ: گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر/ ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر۔ یعنی اللہ نے حکمت کو خیر کثیر کہا ہے۔ تجھے جہاں بھی یہ خیر نظر آئے اسے اپنا لے۔

۳۰۔ یعنی ''یورپی اساتذہ نے میری خرد کو چمکایا اور صاحبانِ نظر نے میرے سینے کو روشن کیا۔''

۳۱۔ ان اشعار کا ترجمہ یہ ہے...... ''اہلِ مغرب کے لیے عقل سازِ حیات ہے اور اہلِ مشرق کے لیے عشق رازِ کائنات۔ عقل عشق کی بدولت حق شناس بنتی ہے اور عشق عقل کی بدولت اپنے کام کو محکم اساس بناتا ہے۔ عشق اور عقل کا امتزاج ایک جہانِ دیگر کی صورت گری کرتا ہے۔ اٹھ اور عشق و عقل کو ملا کر جہانِ دیگر کی تعمیر کر۔

۳۲۔ دیکھیے، اقبال کا علمِ کلام، صفحات ۱۴۱ تا ۱۵۵

۳۳-۳۴۔ دیکھیے، بانگِ درا، صفحات ۲۹۱-۲۹۲، ۱۹۸

۳۵۔ اقبال کا نظامِ فن، صفحہ ۴۲۲۔ نظم کا مفہوم متعین کرنے میں ڈاکٹر عبدالمغنی کی تشریحات کو پیشِ نظر رکھا گیا ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے، کتابِ مذکور، صفحات ۴۲۲ تا ۴۲۶)

۳۶۔ 'دیومشینوں' سے نکلتے ہوئے تہ در تہ دھوئیں کے تاریک بادلوں کو جلالپوری جدید معاشرتی تقاضوں کے نام پر قبول کرنے کا مشورہ دیتے ہیں اور اس کے مقابلے پر تازہ وصاف ہوا کی تحسین پر اقبال کو مطعون کیا ہے۔ دنیا اب فضائی، آبی اور زمینی آلودگی کے خلاف احتجاج کر رہی ہے اور جلالپوری کی دانشوری اسے قبول کرنے کا مشورہ دیتی ہے۔

کیا انسان کی فلاح اسی میں ہے کہ صنعتی پیداوار حد و حساب سے باہر ہو لیکن انسان کو پاک صاف ہوا میسر نہ ہو؟ جلالپوری کا دعویٰ ہے کہ ''جدید معاشرتی تقاضوں کی تشفی نہ ماضی بعید میں پناہ لینے سے ممکن (ہوسکتی؟) ہے اور نہ خیالی اور مثالی عالم بسانے سے۔''

اسلامی معاشرہ مثالی ضرور ہے لیکن خیالی نہیں ہے۔ اس کی اساس حقائقِ ابدی پر ہے جبکہ جدید معاشرتی تقاضے تو مقدس رشتوں کو بھی پامال کر رہے ہیں۔

ماضی بعید میں پناہ لینے کی بات محلِ نظر ہے۔ اسلام اور اقبال قدیم و جدید کے حامل ہیں اور اقبال نے جدید و قدیم کی تقسیم و تفریق کو تنگ نظری کہا ہے۔ ''کیا اقبال قدامت پرست اور رجعت پسند ہیں؟'' کے زیرِ عنوان اس مسئلے پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ علّامہ اقبال نے 'اسرارِ خودی' کی تمہید ہی میں کہہ دیا تھا کہ ''من نوائے شاعرِ فرداستم''، لیکن جلالپوری

انھیں ماضی پرست قرار دینے پر تلے ہوئے ہیں اور اس مقصد کے تحت 'مسجدِ قرطبہ' کے اس شعر: آبِ روانِ کبیر! تیرے کنارے کوئی/ دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب! کو ''ماضی کا خواب'' لکھا ہے۔ (اقبال کا علم کلام، صفحہ ۱۴۰) جبکہ یہ شعر پچھلے بند کے سیاق میں ہے اور یہ خواب ''مستقبل کا خواب'' ہے۔

۳۷۔ اقبال کا علمِ کلام، صفحہ ۱۵۵

۳۸۔ مثلاً میاں محمد شریف لکھتے ہیں کہ ''مغرب کے متعدّد ملکوں میں بیک وقت پھیلنے والے فلسفۂ قوّت میں اقبال کو بڑی جاذبیت نظر آئی......احادیثِ نبویؐ کے ماسویٰ، مولانا رومی کی مثنوی میں انسانِ کامل کا جس قدر تذکرہ ملتا ہے اتنا ذکر کسی اور موضوع کا نہیں۔ رومی بھی نیطشے اور دیگر بطل پرست روحیتی فلسفیوں کی مانند ارتقا، اختیار، امکانات، ابدیتِ ذات، ارادۂ حصولِ قوّت اور فوق ایغو کی قدر و قیمت کے قائل ہیں اور پرانے سانچوں کو توڑ کر نئے پیمانے بنانے کے معتقد ہیں۔ برگسان کی مانند رومی حرکت کو اصل حقیقت اور وجدان کو مبداء علم قرار دیتے ہیں۔ (مقالاتِ شریف، صفحہ ۶۱)

اقبال کی نظر، یورپی فلسفے اور مثنوی رومی دونوں پر گہری تھی۔ دیکھنا یہ ہے کہ نیٹشے، برگساں اور رومی میں سے زمانی تقدّم کسے حاصل ہے۔

۳۹۔ تفصیل کے لیے ''کیا فکرِ اقبال مستعار ہے؟''

۴۰۔ وہ اشعار یہ ہیں:

ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام
سخت کوشی سے ہے تلخِ زندگانی انگبیں!
جو کبوتر پر جھپٹنے میں مزا ہے اے پسر
وہ مزا شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں!
جھپٹنا پلٹنا پلٹ کر جھپٹنا
لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ!

پہلے شعر میں سخت کوشی کی تعلیم ہے اور اسے خونریزی کے ثبوت میں پیش کرنا جلالپوری کے سے فاضل ہی کی کارروائی ہوسکتی ہے۔ آخری شعر میں لہو گرم رکھنے کے لیے جھپٹنے پلٹنے پلٹ کر جھپٹنے کا ذکر ہے، خونریزی کا نہیں ہے۔ دوسرے شعر میں بھی خونریزی کو ترجیح حاصل نہیں۔ اس شعر سے کسی مظلوم کے خلاف ظالم کی طرف سے جارحیت ثابت کرنا اقبال کے شعری اسلوب اور ان کے حقیقی موقف کو نظر انداز کرنے کے مترادف ہے۔ ان اشعار سمیت شاہین کے حوالے سے مفصل بحث ''اقبال دشمنی ایک مطالعہ'' (دیکھیے، صفحات ۲۸۰ تا ۲۸۶)

میں کی گئی ہے۔ حاصلِ کلام یہ ہے کہ ''اقبال کمزور اور محکوم مسلمان کو اپنے نصب العین سے عشق اور اس کے حصول کے لیے جفاکشی اور حوصلے کے ساتھ جدوجہد کی تلقین کرتے ہیں۔ اس میں قوت کا راز ہے جو استعمار سے نجات دلا سکتی ہے۔''

۴۱۔ طلوعِ اسلام - بانگِ درا

۴۲۔ سلطان ٹیپو کی وصیّت - ضربِ کلیم

☆......☆......☆

کیا اقبال وحدت الوجودی ہیں؟

مباحثِ وحدت الوجود سے ذخیرۂ اقبالیات بوجھل ہے۔ بیسویں صدی کے اوائل سے لے کر اختتام تک اس موضوع پر کثرت سے لکھا گیا ہے اور یہ سلسلہ جاری رہنے کا امکان ہے۔ متعدّد داہلِ قلم نے علاّ مہ اقبال کو وحدت الوجودی قرار دیا ہے۔ ان میں وحدت الوجود اور اقبال دونوں کے حامی شامل ہیں۔ کلامِ اقبال کے مشہور شارح پروفیسر یوسف سلیم چشتی علاّ مہ اقبال کے ارادت مند بھی ہیں اور نظریۂ وحدت الوجود کے علم بردار بھی۔ انھوں نے کلامِ اقبال کی شرحیں لکھنے اور اس آڑ میں علاّ مہ اقبال کو وحدت الوجودی ثابت کرنے میں زندگی گزار دی۔ معترضین ومخالفینِ اقبال میں اقبال کو وحدت الوجودی قرار دینے والوں میں نمایاں نام علی عباس جلالپوری کا ہے۔ انھوں نے انہدامِ اقبال کی غرض سے اقبال کو وحدت الوجودی ٹھہرایا۔

اس موضوع پر اوّلاً میکش اکبرآبادی نے اپنی توجہ مرکوز کی۔ وہ نظریۂ وحدت الوجود کے حامی ہیں اور اقبال سے ان کی ارادت مندی مشروط ہے اس بات سے کہ وہ کس حد تک وحدت الوجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ ۱۹۴۶ء کے دوران ''آج کل'' کے متعدّد شماروں میں میکش نے اقبال پر تضاد کا الزام عائد کیا۔ وحدت الوجود کے ضمن میں انھوں نے اقبال کو بطورِ خاص ہدفِ تنقید بنایا جبکہ ڈاکٹر تاثیر نے ان کی تنقید کا جواب دیتے ہوئے اقبال کے وحدت الوجودی ہونے کی توثیق کردی[۱]۔ میکش ''نقدِ اقبال'' کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ ''میرے شکوک کا جواب ڈاکٹر تاثیر مرحوم اور بعض دوسرے اصحاب نے دے کر مجھے ممنون کیا۔ اگرچہ مجھے ان جوابات سے تسکین نہ ہوئی مگر میرا دل اس پر بھی آمادہ نہ ہو سکا کہ علاّ مہ اقبال کے خیالات میں اتنا صریح تضاد تسلیم کرلیا جائے اور آخر میں نے خود ہی اس

مشکل کو حل کرنے کی ہمت کی۔'' میکش اکبر آبادی نے اپنے نتائجِ تحقیق کو کتاب کے آخر میں اس طرح پیش کیا ہے:

''ابتدا میں علّامہ اقبال کے علم میں ابنِ عربی اور سری شنکر کے نظریات کا فرق واضح نہ تھا اور تصوّف کی بھی تفصیلات ان کے ذہن میں نہ تھیں لیکن آخر بتدریج ان کی واقفیت بڑھتی گئی اور ان کے نظریات بدلتے گئے۔ اس لیے علّامہ کے مسلک کو متعین کرنے کے لیے ان کی آخری تصانیف ہی پر انحصار کرنا چاہیے جس میں وضاحت کے ساتھ تصوّف اور وحدت الوجود کو تسلیم کیا ہے اور اس کی ترجمانی کی ہے۔''[۲]

میکش کے اثرات، بعد کے لکھنے والوں نے قبول کیے۔ ان کے ایک پیرو سردار احمد علیگ نے ایک کتاب شائع کی جس کا عنوان ہے: ''فکرِ اقبال کا تدریجی انقلاب: وحدت الوجود سے وحدت الوجود تک'' — سردار احمد کے نزدیک اقبال نے وحدت الوجود کی دوبارہ تائید کی۔ وجودی فلسفے سے متاثر دوسرے صاحبانِ علم نے بھی اقبال کو وحدت الوجودی قرار دیا ہے۔ ان میں ڈاکٹر عشرت حسن انور شامل ہیں۔

پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے ''شرحِ اسرارِ خودی'' کی فصلِ ہفتم میں ''اقبال اور نظریۂ وحدت الوجود'' پر مفصل بحث کی ہے۔ ان کے نزدیک ۱۹۰۱ء تک اقبال وحدت الوجودی تھے۔ ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۲ء تک اس موضوع پر کچھ نہیں لکھا اور ۱۹۲۲ء سے ۱۹۳۸ء تک اس عقیدے کی تبلیغ کی۔[۳] سلیم چشتی نے ''مسلکِ وحدت الوجود کی قرآنی بنیاد'' پر تقریباً بیس صفحے قلمبند کیے ہیں۔[۴] کلامِ اقبال کی دوسری شرحوں میں بھی انھوں نے اقبال کو وحدت الوجودی اور وحدت الوجود کو اسلامی قرار دیا ہے[۵]۔ میکش نے بھی ''ابن عربی کا نظریۂ وحدت الوجود'' کے زیرِ عنوان لکھا ہے کہ ''حضرت ابن عربی کے نظریے کی بنیاد قرآن و حدیث پر ہے۔''[۶]

۲

''اقبال کا علمِ کلام'' علّامہ اقبال کے خلاف علی عباس جلالپوری کی اہم مخالفانہ تصنیف ہے۔ کتاب کے چوتھے باب کا عنوان ''اقبال اور نظریۂ وحدت الوجود'' ہے۔

جلالپوری وحدت الوجود کو غیر اسلامی نظریہ قرار دیتے ہیں۔ جبکہ ان کی تحقیق کے مطابق ''اقبال کے فکر و نظر کا آغاز بھی وحدت الوجود اور سریان سے ہوا تھا اور انجام بھی وحدت الوجود اور سریان پر ہوا۔'' موصوف کے دلائل حسب ذیل ہیں:

(۱) وحدتِ وجود یا ہمہ اوست کا نظریہ خالصتاً آریائی ہے۔ ویدانت، اشراقیت اور ابنِ عربی کے وحدتِ وجود میں بنیادی اصول اور قدریں مشترک ہیں۔ تینوں نظریے احدیّت (Monism) کے ترجمان اور سریانی ہیں۔

(۲) اقبال کو دو واسطوں سے وحدتِ وجود یا ہمہ اوست کا نظریہ ذہنی اور ذوقی میراث میں ملا تھا۔ ایک تو وہ برہمن نژاد تھے اور سریان کا تصوّر صدیوں سے ان کے آبا و اجداد کے ذہن و عقل میں نفوذ کر چکا تھا اور دوسرے ان کے والد ایک صاحبِ کشف و حال صوفی تھے۔ اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں بقول میاں محمد شریف ''اقبال صرف نو افلاطونی ہی نہ تھے بلکہ وحدت الوجود پر کامل یقین رکھتے تھے۔ یورپ کے دورانِ قیام میں بھی ایک مدت تک اقبال وحدت الوجود کے قائل رہے۔''

(۳) مابعد الطبیعیاتِ ایران لکھنے کے بعد اقبال کے خیالات و عقائد میں نمایاں تغیّر رونما ہونے لگا۔ یہ تغیّر کیوں اور کیسے رونما ہوا، اس کے متعلق شواہد موجود نہیں ہیں۔

(۴) مقامِ حیرت ہے کہ اقبال نے تمام وجودی صوفیہ و فلاسفہ کی سخت مخالفت کی لیکن مولانا جلال الدین رومی کو جو وحدتِ وجود کے مشہور اور ممتاز ترجمان سمجھے جاتے ہیں نہ صرف مستثنیٰ قرار دیا بلکہ ان کو اپنا پیر و مرشد بھی تسلیم کر لیا۔ تمام مؤرخین و شارحین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مولانا روم وحدتِ وجود کے نہ صرف قائل تھے بلکہ اس کے پُر جوش مبلغ بھی تھے۔

(۵) عام طور سے خیال کیا جاتا ہے کہ اقبال مرتے دم تک وحدتِ وجود اور سریان کے مخالف رہے لیکن یہ عدمِ تدبر کا نتیجہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال اواخرِ عمر میں وحدتِ وجود کی طرف دوبارہ رجوع کرنے پر مجبور ہو گئے تھے۔ چنانچہ خطباتِ مدراس میں انھوں نے واشگاف انداز میں سریان کی حمایت کی اور اسی تصوّر پر الٰہیات کی عمارت

استوار کی۔ یاد رہے کہ صوفیۂ وجودیہ بھی ذاتِ خداوندی کے سریان کے قائل ہیں۔ جب الٰہیاتِ اسلامیہ کی تشکیلِ جدید کے لیے قلم اُٹھایا تو وہ صوفیہ وجودیہ کی الٰہیات کو اپنانے پر مجبور ہو گئے۔ ان کے سریان کی ترجمانی جدید فلسفۂ ارتقا کی روشنی میں کی اور ابنِ عربی، عراقی، منصور حلاّج، شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول اور شیخ بایزید بسطامی جیسے مشاہیر صوفیہ وجودیہ سے بلا تکلف اخذ و استفادہ کرنے لگے۔

۳

یہ درست ہے کہ یورپ کے دورانِ قیام تک اقبال ہمہ اوست کے شعر کہتے رہے جو درحقیقت بیشتر ''وحدتِ حسنِ وجود'' کے آئینہ دار ہیں۔ یہ ان کی شاعری کے مختلف رجحانات میں سے ایک رجحان تھا۔ اس کے ثبوت میں اقبال کے دسیوں واضح اشعار موجود ہیں جو جلالپوری نے نقل کیے ہیں۔ جلالپوری کی بیان کردہ وجوہ کے علاوہ اُردو فارسی کے شعری ادب، انگریزی کے متعدد شعرا بشمول ورڈزورتھ اور یورپی فلسفے کے مطالعے نے اقبال کے اس رجحان کو تقویت دی۔ تاہم ۱۹۰۵ء ہی میں اقبال وحدت الوجود کی، قرآنِ حکیم کی روشنی میں، چھان بین کرتے دکھائی دیتے ہیں۔[۷] اقبال وحدت الوجود سے جلد ہی دست بردار ہو گئے اور بعد میں اس کی زوردار مخالفت کی۔ یہ خیال درست نہیں ہے کہ اس تغیّر کے شواہد موجود نہیں ہیں۔ اقبال اپنے مکتوب بنام خواجہ حسن نظامی مورخہ ۳۰ دسمبر ۱۹۱۵ء میں لکھتے ہیں:

> ''میرا فطری اور آبائی میلان تصوّف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی قوی ہو گیا تھا۔ کیونکہ فلسفۂ یورپ بحیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے، مگر قرآن پر تدبر کرنے اور تاریخِ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجھے اپنی غلطی معلوم ہوئی اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا۔''[۸]

قرآن پر تدّبر اور تاریخِ اسلام کے بغور مطالعے سے اقبال کو اپنے وحدت الوجودی رجحان کے غلط ہونے کا علم ہوا اور قرآن ہی کی خاطر انھوں نے اس عقیدے کو ترک کر دیا۔ وحدت الوجود کو ترک کر کے اقبال نے اسلامی نشاۃِ ثانیہ کی بنیاد قرآنِ حکیم پر رکھی اور

تاحینِ حیات یہی ان کا مطمحِ نظر اور دستورِ عمل رہا۔ اقبال پر لکھنے والے وحدت الوجود کے حامی علاّمہ اقبال کو وحدت الوجودی ثابت کرنے کے لیے زورِ قلم صرف کرتے رہے ہیں۔ ان سے تقویت پا کر اور ان کی تاویلات میں کچھ اور تاویلات کا اضافہ کر کے جلالپوری نے اقبال کو سریانی اور وحدت الوجودی قرار دے دیا اور اس حربے سے اقبال شکنی کا کام لیا۔ جلالپوری کا یہ اِدّعا کہ ''اقبال آخرِ عمر میں وحدت الوجود کی طرف دوبارہ رجوع لانے پر مجبور ہو گئے تھے'' اور یہ کہ ''ان کا انجام بھی وحدت الوجود اور سریان پر ہوا'' ایک ایسا موقف ہے جس کی تائید حقائق سے نہیں ہوتی۔ جلالپوری کے دلائل و شواہد مختصراً حسب ذیل ہیں:

(۱) وحدت الوجود یا ہمہ اوست کا نظریہ خالصتاً آریائی ہے۔

(۲) اقبال برہمن نژاد تھے اور سریان کا تصوّر صدیوں سے ان کے آبا و اجداد کے ذہن و عقل میں نفوذ کر چکا تھا۔

(۳) مولانا روم وحدت الوجود کے قائل اور اس کے پُرجوش مبلغ تھے اور اقبال نے انھیں پیرومرشد بنا لیا تھا۔

(۴) خطباتِ مدراس میں اقبال نے واشگاف طور پر سریان کی حمایت کی ہے اور اس ضمن میں صوفیائے وجودیہ ابن عربی، عراقی، منصور حلاّج، شیخ سہروردی مقتول اور شیخ بایزید بسطامی سے اخذ و استفادہ کیا ہے۔

سب سے پہلے ان دلائل کا جائزہ لینا ضروری ہے۔

۴

وحدت الوجود یا ہمہ اوست (Pantheism) کی سات اقسام انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا میں درج ہیں۔[۹] سریان یا حلول وحدت الوجود کا لازمی جز نہیں ہے اور نہ یہ نظریہ خالصتاً آریائی ہے۔[۱۰] کائنات کی ہر شے میں خدا کا سرایت و حلول کرنا ہر شے کو خدائی کے مرتبے پر فائز کر دیتا ہے۔ یہ عقیدہ غیر اسلامی ہے اور عقیدۂ توحید کو منہدم کرتا ہے۔ اس سے بچنے کے لیے علاّمہ اقبال خدا کے ہر جگہ حاضر و موجود (Omnipresent) ہونے کے بجائے، ''نور'' کے استعارے سے خدا کی مطلقیت (Absoluteness) مراد لیتے ہیں۔ وہ خدا کو

محیطِ کل (Immanent) مانتے ہیں۔اللہ تعالیٰ ہر چیز کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔انہی معنوں میں وہ حاضر و موجود ہے۔سرایت یا حلول کرنے کے معنوں میں نہیں۔اقبال کا کہنا ہے کہ ہم موتیوں کی طرح حیاتِ الٰہی کے سیلِ رواں میں پیدا ہوتے اور زندگی بسر کرتے ہیں۔[۱۱] نور نیز موتی کے استعاروں سے متعلق اقتباسات کچھ آگے نقل کیے گئے ہیں۔

یہ دعویٰ کہ اقبال وحدت الوجود کی طرف دوبارہ رجوع لانے پر مجبور ہو گئے تھے اور ان کا انجام وحدت الوجود اور سریان پر ہوا تھا، ٹھوس شواہد کا متقاضی ہے جو موجود نہیں ہیں۔جلالپوری کے پاس، حتمی طور پر، دو دلائل ہیں۔ایک یہ کہ اقبال مولانا روم کو پیر مانتے ہیں جو وحدت الوجودی تھے اور دوم یہ کہ اقبال نے خطباتِ مدراس میں واشگاف طور پر سریان کی حمایت کی ہے اور وجودی صوفیہ کی الٰہیات کو اپنانے پر مجبور ہوئے جو ذاتِ خداوندی کے سریان کے قائل ہیں۔

اقبال وحدت الوجودی ہیں، ایک مفروضہ ہے۔اسے ثابت کرنے کے لیے جلالپوری کہتے ہیں کہ مولانا روم وحدت الوجودی تھے۔یہ ایک اور مفروضہ ہے۔سوال یہ ہے کہ کیا اقبال نے رومی کو پیر و مرشد اس لیے بنایا کہ وہ وحدت الوجودی تھے؟ اقبال کے کلامِ نظم و نثر سے ایسا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔اس کے برعکس ''اسرارِ خودی'' کی تمہید سے پہلے اقبال نے رومی کے جو تین اشعار درج کیے ہیں، ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال اور رومی میں شیرِ خدا انسان یا انسانِ کامل کا نظریہ قدرِ مشترک ہے۔[۱۲] ''اسرارِ خودی'' کی تمہید نیز ''پس چہ باید کرد'' کی تمہید سے بھی وضاحت ہوتی ہے کہ اقبال نے رومی کو پیر و مرشد کا درجہ کیوں دیا۔رومی عشق و مستی اور جہد و جہاد کے علم بردار ہیں اور مثنوی میں اسرارِ قرآن پیش کرتے ہیں۔[۱۳] یہ نکتہ اقبال نے مذکورہ دونوں تمہیدوں میں بیان کیا ہے:

ع کو بحرفِ پہلوی قرآں نوشت

ع نورِ قرآں درمیانِ سینہ اش

میر ولی اللہ مثنوی رومی کو ''اس سرے سے اس سرے تک'' پڑھنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ مثنوی ''سعی و عمل اور جہد و جہاد کی ایک نہایت ہی منظّم تعلیم ہے۔''[۱۴]

پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے ''شرحِ اسرارِ خودی'' میں ایک فصل ''اقبال اور رومیؒ'' کے عنوان سے لکھی ہے۔اس مقام پر انھوں نے حقیقت پسندی سے کام لیا ہے اور اقبال و رومی میں وحدت الوجود کے بجائے جہد و عمل اور عشقِ رسولؐ کی اقدار کو مشترک بتایا ہے۔چشتی کی بیان کردہ تفصیلات سے ظاہر ہوتا ہے کہ مولانا رومی نے عینیت اور ہمہ اوست جیسے غیر اسلامی نظریات کی بیخ کنی کی۔[۱۵] مثنوی کے جن اشعار پر وحدت الوجود کا گمان ہوتا ہے وہ درحقیقت وحدت الشہود کے آئینہ دار ہیں۔ جو صوفی و مفکّر شاعر عمل اور جہاد کا علم بردار ہو اس کے اشعار کی تعبیر وحدت الوجودی رنگ میں کرنا غیر مناسب ہے۔ یہ زیادتی کلامِ اقبال کے ساتھ بھی ہوئی ہے۔ثابت کرنے والوں نے وحدت الوجود کو قرآن سے بھی ''ثابت'' کیا ہے جہاں بہ تکرار خالق و مخلوق کا ذکر موجود ہے۔اس میں شک نہیں کہ متعدد صاحبانِ علم نے مثنوی رومی کو ابن عربی کا فیضان قرار دیا ہے اور مثنوی کے کئی اشعار کی وحدت الوجودی تعبیر کی ہے۔[۱۶] ان فاضلین کی آرا کو یکسر نظر انداز کرنا مشکل ہے تاہم دیکھنا یہ ہے کہ کیا اقبال وحدت الوجود کے ضمن میں رومی کی پیروی کرتے ہیں؟ پروفیسر نکلسن لکھتے ہیں کہ اقبال ''اس عظیم صوفی شاعر کے ترکِ دنیا کے نظریے کو منسوخ کر دیتا ہے اور وحدت الوجود کے نظریے کی اُڑانوں میں اس کا ساتھ نہیں دیتا۔''[۱۷] پروفیسر میاں محمد شریف لکھتے ہیں کہ اقبال نے مثنوی رومی کے ان تمام حصوں کو نظر انداز کر دیا جن کی وحدت الوجودی تعبیر ممکن ہو سکتی تھی۔[۱۸] مذکورہ حصوں کی وحدت الشہودی تعبیر بھی ممکن ہے، تاہم اہم بات یہ ہے کہ اقبال ایسے حصوں کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور وحدت الوجود کے نظریے کی اڑانوں میں رومی کا ساتھ نہیں دیتے۔اس سے بھی اہم نکتہ یہ ہے کہ علّامہ اقبال مولانا رومی کو وحدت الوجودی نہیں مانتے۔اس کا حتمی ثبوت ان کے مضمون بعنوان ''سرِ اسرارِ خودی'' میں موجود ہے۔ خواجہ حسن نظامی کے ایک الزام کا جواب دیتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

> ''حضرت میں نے مولانا جلال الدین رومی رحمتہ اللہ علیہ کی مثنوی کو بیداری میں پڑھا ہے اور بار بار پڑھا ہے۔آپ نے شاید اسے سکر کی حالت میں پڑھا ہے کہ اس میں آپ کو وحدت الوجود نظر آتا ہے۔مولوی اشرف علی صاحب

تھانوی سے پوچھیئے وہ اس کی تفسیر کس طرح کرتے ہیں۔ میں اس بارے میں انہی کا مقلّد ہوں۔"[۱۹]

۵

علی عباس جلالپوری کی دوسری دلیل خطباتِ مدراس سے متعلق ہے۔ان کا دعویٰ ہے کہ خطبات میں اقبال نے واشگاف انداز میں سریان کی حمایت کی ہے اور اسی تصوّر پر الٰہیات کی عمارت استوار کی ہے۔ یہ دعویٰ مغالطہ انگیز ہے۔ اقبال کو سریان نیز دوسرے معنوں میں وحدت الوجودی اسی صورت میں قرار دیا جا سکتا ہے۔ جب وہ حسبِ ذیل تین شرائط پوری کرتے ہوں:

(۱) اقبال نے اللہ کی انفرادیت و ماورائیت اور صفتِ تخلیق کا انکار کیا ہو۔

(۲) خدا کو کائنات کے اندر جاری وساری مان کر کائنات ہی میں محدود کر دیا ہو۔

(۳) وحدت الوجود(Pantheism) کی واشگاف اور بتکرار حمایت وترجمانی کی ہو۔

ان میں سے کوئی بات خطباتِ مدارس سے لے کر ارمغانِ حجاز تک اقبال کی نثر و نظم میں نظر نہیں آتی۔ تیسرا خطبہ جس کی بنیاد پر جلالپوری نے اقبال کو وحدت الوجود اور سریان کا حامی بتایا ہے اللہ کی یکتائی اور ماورائیت کے اقرار و اعلان سے خالی نہیں ہے۔ اس میں اللہ کی صفتِ تخلیق کا ذکر قرآن کے حوالے سے موجود ہے۔ خطبے کا آغاز سورۂ اخلاص کی تفسیر سے ہوتا ہے جو تصوّرِ توحید کی نمایاں ترین بنیاد ہے اور اختتام عبادت کے قرآنی تصوّر پر ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ وحدت الوجود میں عبد کا وجود ہی نہیں ہے اور ہمہ اوست میں عبد اور معبود کی تمیز ہی نہیں ہے۔ اقبال نے کہیں بھی کائنات کو خدا کا درجہ نہیں دیا اور نہ خدا کو کائنات میں محدود کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خطبات میں اگر کہیں "ہمہ اوست" (Pantheism) کا تاثر اُبھرتا ہے تو اس سے "ہمہ از اوست" (Panentheism) ہی مراد لی جا سکتی ہے۔ اقبال وحدت الوجود کا اثبات نہیں کرتے اور صوفیانہ "ہمہ اوست" کو زیرِ تنقید لاتے ہیں۔ ڈاکٹر ابصار احمد لکھتے ہیں:

"Iqbal's doctrine of God is panentheistic although as pointed out above he calls it pantheistic. There is no

explicit reference to the sufi doctrine of Wahdat-ul-Wajud (Oneness of Being), although he does mention `Pantheistic sufism, at least once (Page 180), and criticises it."[20]

تیسرے خطبے کی ابتدا میں اقبال نے اللہ کی انفرادیت کو واضح کیا ہے۔ اللہ کے لیے ''نور'' کے استعارے سے بعض حضرات وحدت الوجود ثابت کرتے ہیں۔[۲۱] جبکہ اقبال اس سے خدا کی مطلقیت اور فردیت مراد لیتے ہیں۔ متعلقہ آیت کی تفسیر بیان کر کے اقبال لکھتے ہیں:

The metaphor of Light as applied to God, therefore, must in veiw of modern knoledge, be taken to suggest the Absoluteness of God and not his Omnipresence which easily lends itself to a pantheistic interpretation.

''لہٰذا اگر نور کا اطلاق اللہ پر کیا جائے تو ہمیں اپنی جدید معلومات کی روشنی میں یہ سمجھنا چاہیے کہ اس کا اشارہ ذاتِ الٰہیہ کی مطلقیت (فردیت) کی طرف ہے، ہر کہیں موجودگی کی طرف نہیں، جس سے بے شک ہمارا ذہن ہمہ اوست کی جانب منتقل ہو جاتا ہے۔''[۲۲]

یہ نکتہ قابلِ توجہ ہے کہ اقبال خدا کی ''ہر کہیں موجودگی'' کے اعتراف سے بچتے ہیں کہ اس سے سریان یا ہمہ اوست کی راہ ہموار ہوتی ہے۔ تاہم قرآنِ حکیم میں ارشاد ہے کہ ''ہم اس کی رگِ گردن سے بھی زیادہ اس سے قریب ہیں۔''[۲۳] اس کا ذکر کر کے اقبال لکھتے ہیں:

Like pearls do we live and move and have our being in the perpetual flow of divine life.[24]

مچھلی اور دریا کا استعارہ بھی انسان کی انفرادیت کو برقرار رکھتے ہوئے اللہ کے محیطِ کل ہونے کا اثبات ہے۔[۲۵] یہ مسئلہ نازک اور دقیق ہے۔ بشیر احمد ڈار بھی اس کا ادراک صحیح طور پر نہیں کر سکے اور اعلان کر دیا کہ ''توحیدی مذاہب کا خدا ماورائی بھی ہے اور سریانی بھی۔''[۲۶] سریانیت اور ہمہ اوست متحد المعنی ہیں۔ جلالپوری کا یہ ادعا درست ہے کہ ''خدا

بیک وقت ماورائی اور سریانی نہیں ہوسکتا۔ یہ محالات قطعی میں سے ہے۔''[۲۷] سریانیت یا ہمہ اوست کا مفہوم یہ ہے کہ خدا کائنات میں جاری وساری ہے اور کائنات سے ماوراء اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ جو بات جلالپوری کی سمجھ میں نہیں آئی وہ یہ ہے کہ ماورا خدا محیطِ کل بھی ہے۔[۲۸] اقبال محیطِ کل کے لیے (Immanent) کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ جلالپوری اس سے مراد سریانی خدا مراد لیتے ہیں اور دعویٰ کر دیتے ہیں کہ اقبال سریانیت لہٰذا وحدت الوجود کے قائل ہیں۔ اصطلاحوں کا من مانا استعمال مغالطوں کو جنم دیتا ہے۔[۲۹] جلالپوری نے سریانیت کے جولوازمات بتائے ہیں (خدا کا غیر شخصی تصوّر، اشراقیت، خدا اور مادّہ دونوں کا قدیم ہونا، وحدت الوجود یا ہمہ اوست اور وحی سے بے نیازی[۳۰]) وہ قرآن کے منافی ہیں اور اقبال کے لیے ناقابلِ قبول ہیں۔ اقبال کو ان معنوں میں سریانی قرار دینا حقائق سے صریح انحراف ہے۔

جلالپوری کا یہ ادّعا کہ خطباتِ مدراس میں اقبال نے ''واشگاف طور پر سریان کی حمایت کی ہے، صداقت سے عاری ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو موصوف کو ایک غلط ترجمے کا سہارا نہ لینا پڑتا۔[۳۱] اقبال ابتدا میں ایسے عقائد کے قائل تھے جو وجودی تصوّف سے خاص ہیں۔ اس کا برملا اعتراف کیا ہے۔ ان عقائد کو ترک کیا تو اس کا اظہار بھی واشگاف طور پر کیا۔ اقبال لکھتے ہیں:

> ''مجھے اس امر کا اعتراف کرنے میں کوئی شرم نہیں کہ میں ایک عرصے تک ایسے عقائد ومسائل کا قائل رہا جو بعض صوفیا کے ساتھ خاص ہیں اور جو بعد میں قرآن شریف پر تدبّر کرنے سے قطعاً غیر اسلامی ثابت ہوئے۔ مثلاً شیخ محی الدین ابن عربی کا مسئلہ قِدَمِ ارواحِ کملا، مسئلہ وحدت الوجود یا مسئلہ تنزلاتِ ستہ...... میرا مذہب یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ نظامِ عالم میں جاری وساری نہیں بلکہ نظامِ عالم کا خالق ہے اور اس کی ربوبیت کی وجہ سے یہ نظام قائم ہے۔ جب وہ چاہے گا اس کا خاتمہ ہوجائے گا۔''[۳۲]

مسئلہ وحدت الوجود اور تنزلاتِ ستہ کو ترک کر دیا کہ وہ قطعاً غیر اسلامی ثابت

ہوئے اور اپنا مذہب یہ بیان کیا کہ خدا نظامِ عالم کا خالق و ربّ ہے۔ بعدازاں اقبال نے کبھی یہ مذہب ترک نہیں کیا اور اللہ کو نظامِ عالم کا خالق و رب ہی مانتے رہے۔[۳۳] جلالپوری لکھتے ہیں کہ ''ایسی شخصیت کا تصوّر رہی نہیں کیا جا سکتا جو کائنات میں جاری و ساری ہو، چنانچہ اقبال کا یہ ادّعا کہ انائے مطلق کائنات میں ساری ہے اجتماع المغائرین کے مترادف ہے۔''[۳۴] اقبال کا تو یہ ادعا ہے ہی نہیں کہ انائے مطلق کائنات میں جاری و ساری ہے۔ (دیکھیے، حاشیہ ۳۱) اقبال شخصی خدا کے قائل ہیں۔ کسی حوالے کی ضرورت نہیں کہ اقبال کے کلامِ نظم و نثر میں یہ حقیقت قدم قدم پر ظاہر ہے۔ خطبات سے بھی اسی حقیقت کا اظہار ہوتا ہے۔ تیسرے خطبے کی ابتدا میں اقبال لکھتے ہیں:

"In order to emphasize the individuality of the Ultimate Ego the Quran gives Him the proper name of Allah."

چنانچہ جلالپوری ایک معلوم و معروف حقیقت پر استدلال کی بنیاد رکھتے تو اقبال پر اجتماع المغائرین کا الزام لگانے سے بچ جاتے۔ خدا ایک شخصیت ہے، ایک ہستی ہے اور محیطِ کل ہستی ہے۔

اسرارِ خودی کے خلاف قلمی ہنگامے کے دوران اقبال نے وجودی تصوّف کے جن نتائج کی نشاندہی کی اور جن کی مخالفت کی، ان میں نفیِ ہستی یا خود کو ہیچ تصوّر کرنا، رہبانیت اور بے عملی شامل ہیں، اقبال نے ان کے خلاف، اپنی زندگی کے آخری لمحوں تک، مسلسل اور مؤثر جہاد کیا۔[۳۵] جب وہ وحدتِ وجود اور نفیِ ہستی کے قائل تھے تو ان کے چار برسوں کے کلام میں سے جو شمع (دسمبر ۱۹۰۲ء) سے لے کر ''سوامی رام تیرتھ'' (جنوری ۱۹۰۷ء) تک کا کلام ہے، جلالپوری نے وجودی تصوّف کے آئینہ دار تیس اشعار نقل کیے ہیں۔[۳۶] ان اشعار سے وجودی تصوّف کا واشگاف اظہار ہوتا ہے۔ پھر کیا وجہ ہے کہ خطباتِ مدراس کی تصنیف سے لے کر اقبال کی وفات تک، دس برسوں کے کلام سے، جلالپوری کو تیس شعر نہ مل سکے۔ انھوں نے جو اشعار نقل کیے ہیں وہ بھی وحدتِ وجود کی ترجمانی نہیں کرتے۔ ان کا جائزہ، الگ سے، آگے لیا گیا ہے۔

۶

علی عباس جلالپوری کی دوسری دلیل کا تعلق ان صوفیا سے متعلق ہے جو بقول جلالپوری وجودی تھے اور سریان کے قائل تھے۔ جلالپوری کا ادعا ہے کہ اقبال نے جب الٰہیاتِ اسلامیہ کی تشکیلِ جدید کے لیے قلم اُٹھایا تو وہ صوفیائے وجودیہ کی الٰہیات کو اپنانے پر مجبور ہو گئے۔ ان کے سریان کی ترجمانی جدید فلسفۂ ارتقا کی روشنی میں کی اور ابنِ عربی، عراقی، منصور حلاّج، شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول اور شیخ بایزید بسطامی جیسے مشاہیر صوفیہ وجودیہ سے بلا تکلف اخذ و استفادہ کرنے لگے۔

جلالپوری کی اس دلیل کا جائزہ لینے سے پہلے اس ضمن میں، ڈاکٹر سیّد عبداللہ کی رائے درج کی جاتی ہے:

> ''بلاشبہ وحدت الوجود کے مسئلے میں علاّمہ اقبال کا احتجاج شدید ہے لیکن یہ ایک فکری مسئلہ ہے اور اس کے جواز کو ماننے کے باوجود کسی حقیقی صوفی نے خدا، رسولؐ اور قرآن و عقبیٰ کا انکار نہیں کیا۔ اور سچ پوچھیے تو یہ ایک نازک اور دقیق مسئلہ ہے جس کی فکری منطقی مشکلات ایسی ہیں کہ خود علاّمہ اقبال بھی ''خطبات'' میں اس کے کسی نہ کسی رخ کو کچھ کچھ مانتے نظر آتے ہیں۔''۳۷

یہ رائے متوازن اور قابلِ توجہ ہے۔ ''کسی حقیقی صوفی نے خدا، رسولؐ اور قرآن و عقبیٰ کا انکار نہیں کیا۔'' ایسا کوئی حقیقی صوفی سریانیت کا قائل نہیں ہو سکتا۔ جلالپوری وحدتِ وجود (Monism) اور سریانیت یا ہمہ اوست (Pantheism) میں فرق ملحوظ نہ رکھنے کے باعث بار بار خلطِ مبحث کا ارتکاب کرتے ہیں۔ مثلاً اقبال کا درج کردہ بایزید بسطامی کا قول انھوں نے نقل کیا ہے کہ ''اب بھی صرف خدا ہی کا وجود ہے۔''۳۸ یہ قول کائنات کے وجود کی نفی کر رہا ہے لہٰذا سریانیت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ڈاکٹر عبداللہ نے اس طرف بھی توجہ دلائی ہے کہ وحدتِ وجود ایک نازک اور دقیق مسئلہ ہے اور اس میں فکری و منطقی مشکلات ایسی ہیں کہ اقبال بھی خطبات میں اس کے کسی نہ کسی رُخ کو کچھ کچھ مانتے نظر آتے ہیں۔ وحدتِ وجود

کے ''کسی نہ کسی رُخ کو کچھ کچھ ماننے'' سے اقبال وحدت الوجودی نہیں ہو جاتے خصوصاً جبکہ وہ قدم قدم پر قرآنِ حکیم سے استشہاد کرتے ہیں اور اللہ کی انفرادیت کا اعلان کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ وہ انسانی انفرادیت پر بھی زور دیتے ہیں، جس سے وحدتِ وجود اور سریانیت کی واضح نفی ہوتی ہے۔

ابنِ عربی، عراقی، منصور حلاّج، شیخ سہروردی مقتول اور شیخ بایزید بسطامی میں سے صرف ابنِ عربی اور بایزید بسطامی کا خطبات میں نقل کردہ ایک ایک قول وحدتِ وجود سے متعلق (relevant) ہے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر ابصار احمد لکھتے ہیں:

> It is of interest to note that at least too of Iqbal's sufi quotations amount to a statement of wahdat-ul-wajud, athough probably he himself seems unaware of this:
>
> 1. Ba Yazid al-Bistamis's reply quoted above.
> 2. Ibnal-Arabi: God is a percept; the world is a concept. 39

راقم کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ چند وجودی اقوال کی تائید سے اقبال کو وحدت الوجودی قرار دینا درست نہیں خصوصاً جبکہ یہ بات یقینی نہ ہو کہ اقبال شعوری طور پر وحدت الوجود کی تائید کر رہے ہیں۔ بنیادی طور پر ان صدہا مقامات کو نظر انداز کرنے کا کوئی جواز نہیں جہاں اقبال واضح طور پر وحدت الوجود اور ہمہ اوست کو رد کرتے ہوئے خدا، انسان اور کائنات کا ذکر الگ الگ وجود کی حیثیت سے کرتے ہیں۔ یہ مقامات اقبال کے کلامِ نظم و نثر میں قدم قدم پر دیکھے جا سکتے ہیں۔

جلالپوری نے یہ تو لکھ دیا کہ منصور حلاّج، ابن عربی اور دوسرے صوفیہ وجودیہ کے متعلق اقبال کی رائے میں نمایاں تبدیلی پیدا ہو گئی اور اس طرح موصوف نے اقبال کے وحدت الوجودی ہونے کا تاثر اُبھارا ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ حلاّج کو جب تک اقبال نے وحدت الوجودی خیال کیا، اس کی مخالفت کی اور لکھا کہ ''اس زمانے کے مسلمان منصور کی سزا دہی میں بالکل حق بجانب تھے۔''[۴۰] لیکن حلاّج کے بارے میں اقبال کی رائے اس وجہ سے تبدیل نہیں ہوئی کہ اقبال وحدت الوجودی ہو گئے تھے بلکہ تبدیلی رائے کی وجہ یہ تھی

کہ اقبال اب حلاّج کے نعرۂ اناالحق کو وحدت الوجود کے بجائے خودی کا آئینہ دار سمجھنے لگے تھے۔ اس ضمن میں متعلقہ اقتباس سے، جو جلالپوری نے نقل کیا ہے، جو حقیقت واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ خطبات لکھتے وقت بھی اقبال وحدت الوجود کے مخالف تھے اور خدا کی ماورائیت نیز انسانی خودی (انفرادیت) کے علم بردار تھے۔ مذکورہ اقتباس حسبِ ذیل ہے:

> ''اب اگر صرف مذہبی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ان واردات کا نشوونما حلاّج کے نعرۂ اناالحق میں اپنے معراجِ کمال کو پہنچ گیا اور گو حلاّج کے معاصرین علیٰ ہذا متّبعین نے اس کی تعبیر وحدت الوجود کے رنگ میں کی لیکن مشہور فرانسیسی مستشرق موسیو میسے نوں نے حلاّج کی تحریروں کے جو اجزا حال ہی میں شائع کیے ہیں ان سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اس شہید صوفی نے اناالحق کہا تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ اسے ذاتِ الٰہیہ کے وراء الوراء ہونے سے انکار تھا۔ لہٰذا ہمیں اس کی تعبیر اس طرح (نہیں) کرنی چاہیے جیسے قطرہ دریا میں واصل ہو گیا۔ حالانکہ یہ اس امر کا ادراک، بلکہ علی الاعلان اظہار تھا کہ خودی ایک حقیقت ہے جو اگر ایک عمیق اور پختہ تر شخصیت میں پیدا کر لی جائے تو ثبات واستحکام حاصل کر سکتی ہے۔''[۴۱]

جلالپوری چلے تھے اقبال کو وحدت الوجودی ثابت کرنے لیکن اس اقتباس میں اقبال واضح طور پر وحدت الوجود اور حلول وسریان کی نفی کر رہے ہیں۔ جلالپوری اپنے مفروضوں پر اَڑے رہتے ہیں خواہ حقائق' کلی طور پر، ان کی نفی کرتے ہوں۔

صوفیہ وجودیہ کے حوالے سے جلالپوری نے اقبال کو وحدت الوجودی قرار دینے کے لیے جو دلیل تفصیل سے پیش کی ہے وہ اقبال کی ''ہوعبدہٗ'' کی حمایت ہے۔ جلالپوری لکھتے ہیں کہ ''آخر نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ انھوں نے جاوید نامہ میں حلاّج کا ''ہوہو' اور ابنِ عربی کے حقیقت الحقائق کا تصوّر ''عبدہٗ'' کے نام سے پیش کیا۔ یہ لوگس کا نظریہ ہے جس کا تاریخی جائزہ مفید مطلب ثابت ہوگا۔''[۴۲] اور اس کے بعد اس ''مفید مطلب'' جائزے

کو جلالپوری نے سات صفحات میں پھیلا کر پیش کیا ہے۔ آخر میں لکھا ہے کہ ''ان حقائق وشواہد سے اس امر کا ثبوت بہم پہنچتا ہے کہ اقبال کے فکر ونظر کا آغاز بھی وحدت الوجود اور سریان سے ہوا تھا اور انجام بھی وحدت الوجود اور سریان پر ہوا۔''

علی عباس جلالپوری کے ''حقائق وشواہد'' گزشتہ اوراق میں زیرِ بحث آ چکے ہیں۔ جہاں تک اس آخری دعوے کا تعلق ہے اقبال نے حلاّج کی زبان سے ''ہو عبدہ'' یقیناً کہا ہے لیکن اس سے وحدت الوجود یا سریان ثابت نہیں ہوتا۔ جن صاحبان کی نظر، بحیثیت مجموعی، کلامِ اقبال پر ہے اور جو اقبال کے اسلوبِ بیان سے آگاہ ہیں وہ جلالپوری کی تائید نہیں کر سکتے۔ اقبال کائنات کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں اور ایسا ایک مرتبہ نہیں ہزار مرتبہ کیا ہے تاہم جب اقبال انسانی عظمت کو اُجاگر کرتے ہیں تو کہیں اسے ''عالمِ آب وخاک وباد'' کے مقابلے میں ''سرعیاں'' اور ''خودنگر'' قرار دیتے ہیں اور کہیں اس کے مقابلے میں ''وجودِ دوجہاں'' سے انکار کر دیتے ہیں:

ع عالمِ آب وخاک وباد! سرِ عیاں ہے تو کہ میں؟

ع تو کفِ خاک وبے بصر! میں کفِ خاک وخودنگر![43]

ع کہ تو ہستی و وجودِ دو جہاں چیزے نیست[44]

اقبال نے اس اندازِ بیان سے بڑا کام لیا ہے۔ ''دہقان'' سے، جس کا بہت استحصال کیا گیا، خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں: دانہ تو، کھیتی بھی تو، باراں بھی تو، حاصل بھی تو۔[45] اس سے کوئی وحدت الوجود نکالنا چاہے تو اس کی عقل کا ماتم ہی کیا جا سکتا ہے۔ یہاں بات دہقان کے حوالے سے ہے۔ اقبال جب فقط ''انسان'' کو مرکزِ فکر بناتے ہیں تو کہتے ہیں کہ: جہاں ہے تیرے لیے تو نہیں جہاں کے لیے۔[46] بلکہ یہاں تک کہتے ہیں کہ:

حق بات کو لیکن میں چھپا کر نہیں رکھتا
تو ہے، تجھے کچھ بھی نظر آتا ہے نہیں ہے![47]

ذرا آگے بڑھیں تو ایک اور حقیقت سامنے آتی ہے۔ وہ یہ کہ انسانوں میں سب سے عظیم اور بہترین ہستی محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی ہے۔ اقبال جب انھیں مرکزِ فکر ونظر بناتے

ہیں تو نسلِ انسانی کا انکار کرنے کے بجائے انھیں یا تو ''آیۂ کائنات کا معنی دیریاب'' کہتے ہیں اور یا اللہ تعالیٰ سے قریب تر دکھاتے ہیں۔ کبھی سنائی کا ہمنوا ہو کر، انھیں: ''نگاہِ عشق و مستی میں وہی اوّل وہی آخر''[۴۸] کہتے ہیں، اور کبھی حلّاج کی زبان سے ''بگو ہو عبدہٗ'' کا نعرہ بلند کرتے ہیں۔[۴۹] ان اقوال میں سے جذب و مستی کا عنصر نکال دیں اور اقبال کے مخصوص اسلوبِ بیان کو پیشِ نظر رکھیں تو اقبال کا یہ مؤقف واضح ہوتا ہے کہ اللہ سے قریب ترین ہستی حضورؐ کی ہے حتّٰی کہ حضورؐ ہی کو یہ شرف حاصل ہے کہ خدا کے روبرو بھی اپنی انفرادی ہستی کو برقرار رکھنے میں کامیاب رہے ہیں۔ خطبات میں، قرآن کی توثیق کے ساتھ، اقبال نے یہ نکتہ واضح طور پر بیان کیا ہے۔[۵۰] اس سے جنابِ رسالت مآبؐ کی عظمت و رفعت اور انفرادیت کا اثبات ہوتا ہے۔

کچھ اور آگے بڑھیں تو اللہ کی ہستی کو مرکزِ فکر بناتے ہوئے اقبال لاموجود الا اللہ کہنے سے گریز نہیں کرتے۔ یہ جذب آمیزی کے ساتھ اللہ کی ہستی کا اقرار و اعلان ہے۔ انسان اور جہان کی نفی ہرگز نہیں ہے۔ جو صاحبانِ علم اس سے وحدتِ وجود اخذ کرتے ہیں وہ سخت غلطی پر ہیں۔ اگر یہ قول صرف مثنوی ''مسافر'' اور ''ارمغانِ حجاز'' ہی میں ہوتا تو اسے وحدت الوجود قرار دینے کا کچھ جواز ہوتا۔ تاہم دونوں جگہ یہ جملہ ''خودی'' کے ضمن میں آیا ہے۔[۵۱] اہم تر نکتہ یہ ہے کہ لَامَوْجُوْدَ اِلَّاھُوْ ''اسرار و رموز'' میں بھی ہے اور ''حفظ و نشرِ توحید'' کے ضمن میں ہے۔[۵۲] اس دور کے بارے میں پروفیسر یوسف سلیم چشتی اور سیّد علی عباس جلالپوری بھی مانتے ہیں کہ اقبال وحدت الوجود کے مخالف تھے۔

منصور حلّاج کے حوالے سے دو نِکات واضح ہیں۔ ایک یہ کہ علّامہ اقبال جب تک حلّاج کو وحدت الوجودی خیال کرتے رہے اس کی مخالفت کی اور جب اس کے قول ''اناالحق'' کا مفہوم یہ لیا کہ ''انسانی انا حق ہے۔''[۵۳] تو حلّاج کی مخالفت ترک کر کے اسے اہمیت دی۔ اس اہمیت کا اندازہ ''جاوید نامہ'' سے ہوتا ہے جہاں اقبال نے حلّاج کی زبانی ''عبدہٗ'' کا مقام متعین کیا ہے۔ اس ضمن میں اقبال کا حلّاج سے عمومی اتفاق ہے تاہم ''ہُوَ عبدہٗ'' سے کلی اتفاق نہیں ہے۔ ''ہُوَ عبدہٗ'' میں جذب آمیزی اور شعری مبالغہ بھی ہے۔ اور اگر اس

کلمے کو اقبال کے پورے کلامِ نظم ونثر کے تناظر میں دیکھا جائے تو حاصل یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک اللہ سے قریب ترین ہستی ''عبدہٗ'' کی یعنی جنابِ رسالت مآبؐ کی ہے۔

۷

مخالفین ومعترضینِ اقبال نے لکھا جو کچھ کہ لکھا لیکن اقبال شناسی کی شہرت رکھنے والے اور اقبال کے ارادت مند بعض حضرات نے بھی خلطِ مبحث پیدا کرنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی۔ ان میں نمایاں نام پروفیسر یوسف سلیم چشتی کا ہے۔ جس طرح ابنِ عربی نے قرآنِ حکیم کی تاویل وحدت الوجود کے رنگ میں کی، ہر چند کہ نیک نیتی سے کی، اسی طرح نیک نیتی سے یوسف سلیم چشتی نے کلامِ اقبال کو وحدت الوجود کے رنگ میں ڈبو دیا۔ اس دھن میں غیر متعلق اور طویل مباحث میں پڑتے رہے اور اس طرح اپنی شرحوں کی افادیت مجروح کر دی۔ ایسے شارح کے ہاتھ جب ''بگو ہو عبدہٗ'' کا چلتا ہوا جملہ آئے گا تو وہ کھلم کھلا محمدؐ کے خدا ہونے کا اعلان کیوں نہیں کرے گا اور علاّمہ اقبال کو وحدت الوجودی قرار کیوں نہیں دے گا، چنانچہ ''شرحِ جاوید نامہ'' میں لکھا ہے:

> ''یہی مقام اس کتاب کی روح ہے اور اسی جگہ اقبال نے اپنا مسلک یا اپنا فلسفہ (وحدت الوجود) اس شعر میں بیان کیا ہے: لا الہ تیغِ دودم او عبدہٗ / فاش تر خواہی بگو ہو عبدہٗ۔''[۵۴]

آگے چل کر کسی مولانا آسی کے الفاظ میں لکھتے ہیں کہ ''وہی خدا جو مستویٔ عرش ہے یعنی اس وقت بھی وہاں مستوی ہے، وہی خدا بشکلِ مصطفےٰ جلوہ گر ہے۔''[۵۵] پروفیسر موصوف کو غلط فہمی لاحق ہوئی ہے۔ وحدت الوجود (وجود کی اکائی یا Oneness of existence) کی دو صورتیں ہیں۔ خدا کا وجود ہے جبکہ اس کے سوا کچھ موجود نہیں ہے۔ کائنات ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے۔ یا عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے۔ انسان کی ہستی وہم سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کائنات میں خدا جلوہ گر ہے اور کائنات ہی خدا ہے اور کائنات سے ماورا خدا کا الگ وجود نہیں ہے۔ اب اگر محمدؐ اور خدا کا وجود ایک مان بھی لیا جائے تو جب تک ابوجہل، فرعون، ابلیس، حیوانات بشمول کتوّں اور سؤروں کے اور زمین

بلکہ پوری کائنات کو خدا نہیں مانیں گے، وحدت الوجود کی صورت نہیں بنے گی۔

۸

میکش اکبر آبادی نے ''وحدت الوجود کی تائید'' کے زیرِ عنوان ''پیام مشرق'' کی حسبِ ذیل رباعی نقل کی ہے:

کرا جوئی؟ چرا در پیچ و تابی؟ — کہ او پیدا ست تو زیرِ نقابی
تلاشِ او کنی، جز خود نہ بینی — تلاشِ خود کنی، جز او نیابی[56]

یوسف سلیم چشتی نے علّامہ اقبال کے دوبارہ وحدت الوجودی ہو جانے کا دور ۱۹۲۲ء یا ۱۹۲۳ء سے، اس رباعی کی بنا پر شروع کیا ہے[57]۔ اس کا مطلب بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''اس رباعی میں اقبال نے ہمہ اوست کی وہ تعبیر پیش کی ہے جس کے علم بردار شیخ اکبرؒ ہیں۔''[58] پروفیسر ملک حسن اختر نے لکھا ہے کہ ابنِ عربی کے نزدیک ''انسان اپنے آپ کو تلاش کرے تو اپنے آپ کو پالیتا ہے اور خدا کو پائے تو اپنے آپ کو ہی پاتا ہے۔''[59] اقبال جس سے جو نکتہ لیتے ہیں وہ ان کے فکری اسلوب و نظام کے مطابق ہوتا ہے۔ یہ بھی ہے کہ ابنِ عربی کی ہر بات وحدت الوجود نہیں ہوتی۔ میکش کا اس رباعی کو وحدت الوجود کی تائید میں پیش کرنا اور چشتی کا اسے ہمہ اوست کی تعبیر قرار دینا خاص طور پر محلِ نظر ہے۔ سوال یہ ہے کہ خدا اور انسان کی اس وحدت (Oneness/Unity) میں جب تک کیڑے مکوڑے، پالتو اور جنگلی جانور اور کوہ و دشت و صحرا اور نظام شمسی اور کہکشائیں سب شامل نہ ہوں وحدت الوجود یا ہمہ اوست کیسے ممکن ہے؟ اس رباعی کا وہ مفہوم کیوں نہ لیا جائے جو اقبال کے باقی کلام نظم و نثر سے مطابقت رکھتا ہو۔ اقبال پر لکھنے والوں کو یہ بنیادی بات تو معلوم ہی ہونی چاہیے کہ تصوّرِ خودی افکارِ اقبال کا محور ہے اور جو صاحبان اس محور سے ہٹ کر کلامِ اقبال کی تشریح کرتے ہیں وہ غلط کرتے ہیں۔ انسانی روح امرِ ربی ہے۔ وَ نَفَخۡتُ فِیۡهِ مِنۡ رُّوۡحِیۡ سے اس کی تائید مزید ہوتی ہے۔ اسی لیے اقبال نے کہا ہے:

ع خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات[60]

ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے خودی کے تناظر میں اس رباعی کو دیکھا ہے۔ وہ لکھتے

ہیں کہ ''خودی کا مقصد یہ تھا کہ وہ خدا (یعنی خدا کی محبت اور دوستی) کو حاصل کرے اور یا خدائی کی جستجو کرے تو یہ بھی بالکل درست ہے۔لیکن خدا کی اس جستجو سے اسے جو کچھ حاصل ہوا تھا وہ اس کی اپنی ہی مکمل خودی تھی۔ گویا خودی اگر خدا کی جستجو کرے تو اپنے آپ کو پاتی ہے اور اگر اپنے آپ کی جستجو کرے تو خدا کو پاتی ہے۔''۶۱

ڈاکٹر موصوف نے ''خدا کو پانا اپنے آپ کو پانا ہے'' کے زیرِ عنوان کلامِ اقبال کے حوالے سے جو کچھ لکھا ہے اس سے اس رباعی کی خودی سے مطابقت واضح ہو جاتی ہے۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین لکھتے ہیں:

> ''اقبال کے ہاں خدا کو تلاش کرنا یا اپنی خودی کو تلاش کرنا...... خدا کی نمود ہونا یا انسان کی نمود ہونا، خدا کا انسان کو بے حجاب کرنا یا انسان کا خدا کو بے حجاب کرنا، خدا کو فاش دیکھنا یا خودی کو فاش دیکھنا...... خدا سے خودی کو طلب کرنا یا خودی سے خدا کو طلب کرنا...... خدا کی طرف گامزن ہونا یا اپنی طرف گامزن ہونا، خدا سے پیوستہ ہونا یا اپنے آپ سے پیوستہ ہونا، ایک ہی حقیقت کو بیان کرنے کے مختلف پیرائے اور ایک ہی عمل کی مختلف تعبیرات ہیں:
>
> نمود تیری نمود اس کی نمود اس کی نمود تیری
> خدا کو تو بے حجاب کر دے خدا تجھے بے حجاب کر دے
>
> اگر خواہی خدا را فاش بینی
> خودی را فاش تر دیدن بیاموز
>
> از ہمہ کس کنارہ گیر صحبتِ آشنا طلب
> ہم ز خدا خودی طلب ہم ز خودی خدا طلب
>
> محکم از حق شو سوئے خود گامزن لات و عزائے ہوس را سر شکن!
> چناں با ذاتِ حق خلوت گزینی ترا او بیند و او را تو بینی''۶۲

خدا کو تو بے حجاب کر دے خدا تجھے بے حجاب کر دے۔ خودی را فاش تر دیدن

بیاموز۔ ہم ز خدا خودی طلب ہم ز خودی خدا طلب۔ محکم از حق شوسوئے خود گامزن ...... ترا او بیند و او را تو بینی...... یہ تمام مصرعے وحدتِ وجود کی نفی اور خودی کا اثبات کر رہے ہیں۔ خودی کا انحصار خدا پر ہے۔ اقبال صحبتِ آشنا طلب کرنے اور حق سے خودی کو محکم کرنے کا پیغام دیتے ہیں۔

میکش اور چشتی کے ادعا کو بعض صاحبانِ علم نے بغیر غور کیے یا ایک حد تک ہم مسلکی کے باعث دہرا دیا ہے۔ مثلاً ڈاکٹر تحسین فراقی لکھتے ہیں کہ ''اسرارِ خودی کی تخلیق کے بعد اپنی نثری تحریروں میں انھوں نے وحدت الوجود کی خاصی مخالفت کی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ شعر میں ان کے یہاں بانگِ درا سے لے کر گلشنِ راز جدید، ضربِ کلیم اور ارمغان حجاز تک مختلف پیرایوں میں وحدت الوجودی مضامین ہی کو بڑے جذبے سے پیش کیا گیا ہے اور: کرا جوئی چرا در پیچ و تابی/ کہ او پیدا ست تو زیرِ نقابی...... تلاشِ او کنی جز خود نہ بینی/ تلاشِ خود کنی جز او نیابی۔ اور: زمین و آسمان و چار سو نیست/ دریں عالم بجز اللہ ہو نیست! جیسے اشعار خود ان کے 'وجودی صوفی' ہونے کی تصدیق کرتے ہیں۔''[٦٣]

اقبال کو ''وجودی صوفی'' قرار دینا غلط ہے۔ بانگِ درا میں ۱۹۰۷ء کے بعد کا کلام وحدت الوجودی مضامین سے خالی ہے۔ اس بات کو یوسف سلیم چشتی نے بھی تسلیم کیا ہے۔[٦٤] چشتی کے نزدیک جس طرح شیخ محمود نے ''گلشنِ راز'' میں ''شیخ اکبرؒ کے فلسفۂ وحدت الوجود کی تشریح کی ہے''...... اسی طرح علاّمہ اقبال نے بھی ''جوابات وحدت الوجود کی روشنی میں لکھے ہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ اقبال بھی شیخ محمود کی طرح اسی مسلک پر عامل ہیں اور اسی کو حق سمجھتے ہیں۔''[٦٥] اس مؤقف کو درست تسلیم کرنا مشکل ہے۔ ڈاکٹر سیّد عبداللہ لکھتے ہیں:

> ''یہاں مجھے اس خیال کا اعادہ کرنا پڑتا ہے کہ علاّمہ اقبال وحدت الوجود کے کھلے مخالفوں میں ہیں لیکن ان کے اشعار و افکار میں وحدت الوجود جیسے ایک تصوّر کا بار بار گمان گزرتا ہے اور بسا اوقات وہ اس تصوّر کے بالکل قریب نظر آتے ہیں۔ لیکن جو شخص اس نتیجے پر پہنچے وہ اس حقیقت کو بھی مدِّنظر رکھے کہ علاّمہ اقبال کے یہاں اگر تصوّرِ وحدت الوجود کی کوئی

جھلک ہے تو وہ لا عین اور لا غیر کے تصوّر پر قائم ہے، لہٰذا اس تصوّر کو ابنِ عربی اور شبستری کے خیالات سے مختلف ہی سمجھنا چاہیے۔''

گلشنِ رازِ جدید'' میں علاّمہ نے شبستری کی تردید میں جو تصوّرات پیش کیے ہیں ان کی نوعیت کچھ اس طرح کی ہے جس سے میری مذکورہ بالا رائے کی تائید ہوتی ہے۔[٦٦]

اقبال نے محمود شبستری کی تردید میں تصوّرات پیش کیے ہیں اور وہ لا عین کے قائل ہیں۔ اقبال کائنات کو ابنِ عربی کی طرح خدا کا عین (identical) تصوّر نہیں کرتے۔ جو چیز عین نہیں ہوتی وہ مختلف (different) ہوتی ہے۔ البتہ اقبال کائنات کو خدا کا غیر (opposite) بھی تصوّر نہیں کرتے۔[٦٧] اور نہ کائنات کے وجود سے انکار کرتے ہیں۔ یہ کسی بھی قسم کا وحدت الوجود نہیں ہے۔ عورت یا عورت ہوتی ہے یا نہیں ہوتی۔ اقبال نہ کائنات کو خدا کا عین مانتے ہیں اور نہ کائنات کے وجود سے انکار کرتے ہیں، لہٰذا وہ بلاشبہ وحدت الوجودی نہیں ہیں۔ خدا کائنات کے ساتھ اس لیے ہے کہ وہ محیطِ کل ہے۔ انسان کے وہ نہایت قریب ہے اس لیے کہ پوری کائنات میں اللہ کی صفات کا عکس سب سے زیادہ انسان ہی پر پڑا ہے۔

ڈاکٹر تحسین فراقی نے ضربِ کلیم کے وحدت الوجودی اشعار نقل نہیں کیے البتہ یہ دو شعر میکش اکبر آبادی نے پیش کیے ہیں:

یہ مال و دولتِ دنیا یہ رشتہ و پیوند
بتانِ وہم و گماں لَا اِلٰہَ اِلّا اللہ!
خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں ! لَا اِلٰہ اِلّا اللہ![٦٨]

دونوں شعر توحید کے ترجمان ہیں۔ ردیف اس کا اعلان کر رہی ہے۔ پہلے شعر کے ضمن میں غلام رسول مہر لکھتے ہیں: ''مطلب یہ کہ مال، رشتے، دوستیاں، عزیز داریاں راہِ حق میں تیرے لیے زنجیر پا نہ بنی چاہئیں۔ وہم و گمان کے ان بتوں کو توڑ ڈال۔''[٦٩] لطف کی بات یہ ہے کہ پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے بھی اس شعر کی شرح وحدت الوجودی رنگ میں

نہیں کی۔[70] البتہ دوسرے شعر کے ڈانڈے وحدت الوجود سے ملائے ہیں۔ لکھتے ہیں کہ ''صرف اللہ ہی موجود ہے۔ اور یہ دنیا اور اس کے مظاہر یعنی زمان و مکان، سب ظلّی وجود رکھتے ہیں۔ یہ سب اس کے سہارے سے موجود ہیں، انکا وجود حقیقی یا خانہ زاد نہیں ہے۔''

وضاحتِ مزید کے طور پر بال جبریل کی حسبِ ذیل رباعی درج کی ہے:

وہی اصلِ مکان و لامکاں ہے ۔۔۔ مکاں کیا شے ہے اندازِ بیاں ہے

خضر کیونکر بتائے کیا بتائے ۔۔۔ اگر ماہی کہے دریا کہاں ہے[71]

چشتی لکھتے ہیں کہ ''اس رباعی میں اقبال نے وحدت الوجود کا نظریہ پیش کیا ہے۔ بایں معنی کہ درحقیقت ذاتِ باری کے سوا اور کسی شے کا مستقل وجود نہیں ہے۔''[72]

'شرحِ اسرارِ خودی' میں بھی، ذاتی رجحان کے دباؤ میں آکر، یوسف سلیم چشتی نے یہ رباعی وحدت الوجود کے ثبوت میں پیش کی ہے[73]۔ اس کے علاوہ ارمغانِ حجاز کا وہ شعر درج کیا ہے جسے ڈاکٹر تحسین فراقی نے بھی علّامہ اقبال کے 'وجودی صوفی' ہونے کے دلیل ٹھہرایا ہے۔ شعر یہ ہے:

زمین و آسمان و چار سو نیست

دریں عالم بجز اللہ ہو نیست[74]

عارضی یا ظلّی قسم کے الفاظ سے قطع نظر سوال یہ ہے کہ انسان اور کائنات کا وجود ہے یا نہیں؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ علّامہ اقبال انسان اور زمان و مکان کا وجود مانتے ہیں یا نہیں مانتے اور اگر مانتے ہیں تو ان مصرعوں کا مفہوم کیا ہے:

ع ۔۔۔ نہ ہے زماں نہ مکاں! لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللہ

ع ۔۔۔ نہ مکاں کیا شے ہے اندازِ بیاں ہے

ع ۔۔۔ زمین و آسمان و چار سو نیست

وجود انسان کا بھی ہے اور زمین و آسمان کا بھی ہے۔ قرآنِ حکیم میں انسان اور زمین و آسمان کی تخلیق کا بار بار ذکر آیا ہے۔ قرآن نے اللہ کو خالق اور انسان، زمین اور آسمانوں کو مخلوق کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ وجود خالق کا بھی ہے اور مخلوق کا بھی۔ اقبال

بھی خالق اور مخلوق دونوں کا وجود تسلیم کرتے ہیں۔ اقبال کے ہر مجموعۂ کلام میں اور ہر نثری تصنیف میں خدا، انسان اور کائنات کا ذکر تو اُتر سے ہوا ہے۔ اس سے آنکھیں بند نہیں کرنی چاہییں۔ مثلاً بالِ جبریل کی ایک رباعی ہے:

یہی آدم ہے سلطاں بحر و بر کا؟ کہوں کیا ماجرا اس بے بصر کا!
نہ خود بیں نے خدا بیں نے جہاں بیں یہی شہ کار ہے تیرے ہنر کا؟۷۵

رباعی میں جہان، انسان اور خدا سب کے وجود کا اثبات ہے۔ یہاں آدم کو بے بصر کہہ کر کچوکا لگایا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ وہ خود بین وخود شناس بنے اور جہاں بینی وخدا شناسی کے مقامات پر فائز ہو۔ اقبال طنز سے بھی کام لیتے ہیں اور انسان کو بیدار کرنے کے لیے اسے جہان بھر میں ممتاز و برتر ہونے کا احساس بھی دلاتے ہیں۔ توجہ اور غور کے لیے چند اشعار نقل کیے جاتے ہیں:

عالمِ آب و خاک و باد! سرّ عیاں ہے تو کہ میں؟
وہ جو نظر سے ہے نہاں اس کا جہاں ہے تو کہ میں؟
تو کفِ خاک و بے بصر! مَیں کفِ خاک وخودنگر!
کشتِ وجود کے لیے آبِ رواں ہے تو کہ میں؟۷۶

تو نے یہ کیا غضب کیا! مجھ کو بھی فاش کر دیا
میں ہی تو ایک راز تھا سینۂ کائنات میں!۷۷

اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں۷۸

ہے گرمیٔ آدم سے ہنگامۂ عالم گرم
سورج بھی تماشائی تارے بھی تماشائی!۷۹

ہیں تیرے تصرّف میں یہ بادل یہ گھٹائیں یہ گنبدِ افلاک، یہ خاموش فضائیں
یہ کوہ، یہ صحرا، یہ سمندر، یہ ہوائیں تھیں پیشِ نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں
آئینہ ایّام میں آج اپنی ادا دیکھ!۸۰

ان اشعار سے واضح ہے کہ اقبال بادلوں، گھٹاؤں، گنبدِ افلاک، فضاؤں، کوہ و صحرا، سمندر اور ہواؤں، سورج، تاروں، زمان ومکان، کائنات، ایّام اور جو نظر سے نہاں ہے سب کے وجود کو مان کر بات کرتے ہیں۔ اب اس سوال کو لیتے ہیں کہ منقولہ بالا تین مصرعوں کا مفہوم کیا ہے؟ کیا ان میں اقبال نے زمان، مکان، زمین اور آسمان کی نفی نہیں کر دی؟ اس سوال کے صحیح جواب کے لیے اسالیبِ اقبال میں سے ایک اسلوب کا تحقق ضروری ہے۔ اس ضمن میں حسبِ ذیل اشعار قابلِ غور ہیں:

دانشِ مغربیاں ، فلسفۂ مشرقیاں
ہمہ بتخانہ و در طوفِ بتاں چیزے نیست
از خود اندیش وازیں بادیہ ترساں مگذر
کہ تو ہستی و وجودِ دو جہاں چیزے نیست[81]

بے ذوقِ نمود زندگی موت　　　تعمیرِ خودی میں ہے خدائی!
اک تو ہے کہ حق ہے، اس جہاں میں!　　　باقی ہے نمود سیمیائی![82]

نقطۂ پرکارِ حق مردِ خدا کا یقیں
اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز[83]

اہلِ مشرق کا فلسفہ اور اہلِ مغرب کی دانش خدا بن جائیں تو اقبال دونوں کو ہیچ کہتے ہیں۔ دنیا کے ہنگاموں اور فتنوں سے خوف زدہ انسان سے کہتے ہیں کہ زندگی گزارتے ہوئے گھبرانے کی ضرورت نہیں۔ ہستی صرف تیری ہے جبکہ دونوں جہانوں کا وجود کوئی چیز نہیں۔ اور اگر انسان جذبۂ پیدائی اور لذتِ یکتائی سے بے بہرہ ہے تو اس کا وجود، عدم اور اس کی زندگی موت ہے۔ مردِ خدا سے کہتے ہیں کہ اس جہان میں حق صرف تو ہے باقی سب طلسم ہے۔ مزید کہتے ہیں کہ مردِ خدا کے یقین کے مقابلے میں، استعماری قوتوں سمیت، تمام عالم وہم، طلسم اور مجاز ہے۔ گزشتہ اوراق میں ایک شعر زیرِ بحث آیا ہے جس میں اقبال انسان سے کہتے ہیں کہ: تو ہے تجھے جو کچھ نظر آتا ہے نہیں۔

کائنات کو وہم کہنا یا اس کے وجود سے یہ انکار حقیقی نہیں ہے، محض ایک اسلوبِ

بیان ہے۔اوپر ہم دیکھ چکے ہیں کہ علاّمہ اقبال کائنات کے وجود کا اثبات کرتے ہیں۔انکار کا اسلوب انسان اور اس سے بڑھ کر مردِ خدا کی عظمت کو اجاگر کرنے کے ہے۔یہی انسان جب خدا کے وجود سے انکار کرتا ہے تو اقبال اس کے وجود سے انکار کر دیتے ہیں:

تری نگاہ میں ثابت نہیں خدا کا وجود
مری نگاہ میں ثابت نہیں وجود ترا![۸۴]

دلیل یہ ہے کہ جوہرِ خودی کی نمود بے خدا رہ کر ممکن نہیں۔''محاورہ مابین خدا اور انسان'' جیسی نظموں کے باوجود خدا کے مقابلے میں انسان کی کیا حقیقت ہے، اس کا اندازہ حسبِ ذیل اشعار سے بخوبی کیا جا سکتا ہے:

میری بساط کیا ہے؟ تب و تابِ یک نفس
شعلہ سے بے محل ہے الجھنا شرار کا[۸۵]
ہم بندِ شب و روز میں جکڑے ہوئے بندے
تو خالقِ اعصار و نگارندۂ آنات[۸۶]

''تو ہے تجھے جو کچھ نظر آتا ہے نہیں ہے۔'' انسان سے خطاب کرتے ہوئے کہا ہے۔''اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز'' مردِ خدا کے یقین کے مقابلے پر کہا ہے اور خود خدا کے مقابلے پر یہ شعر کہا ہے:

زمین و آسمان و چار سو نیست ۔۔۔۔ دریں عالم بجز اللہ ہو نیست

یہ شعر خالصتاً توحید کا آئینہ دار ہے۔زمین و آسمان کا انکار ایسا ہی ہے جیسے انسانی وجود و عظمت کے پیشِ نظر روا رکھا گیا یہ مصرع ہے:''تو ہے تجھے کچھ نظر آتا ہے نہیں ہے۔'' اقبال کو''وجودی صوفی'' قرار دینے کے لیے وافر شواہد چاہئیں جبکہ اقبال کے کلامِ نظم و نثر میں ایسے چند شواہد بھی موجود نہیں ہیں۔تاویل سے تو قرآن کو بھی پازند بنایا جا سکتا ہے۔ میکش اکبر آبادی نے''خطبۂ الٰہ آباد'' کے اس جملے کو بھی وحدت الوجود کی تائید میں پیش کیا ہے:''مذہبِ اسلام کی رو سے خدا اور کائنات، کلیسا اور ریاست اور روح اور مادّہ ایک ہی کل کے مختلف اجزا ہیں۔'' حافظ عباد اللہ فاروقی نے بھی میکش کی پیروی میں اپنے مضمون

بعنوان ''علاّمہ اقبال اور وحدت الوجود'' کی تان اسی جملے پر توڑی ہے۔[87] حالانکہ خطبۂ الٰہ آباد کا وحدت الوجود سے کوئی تعلق نہیں ہے اور اگر وحدت الوجود کے تناظر میں خطبے کا مطالعہ کیا جائے تو اس نظریے کی نفی ہو جاتی ہے۔[88] جس مقام سے یہ جملہ لیا گیا ہے وہاں بھی وحدتِ وجود کا نہیں بلکہ وحدتِ انسانی کا ذکر ہے۔ وہ بھی اسلامی تعلیم کے طور پر نہ کہ برسرِ زمین ایک عملی حقیقت کی حیثیت سے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> ''اسلام کے نزدیک ذاتِ انسانی بجائے خود ایک وحدت ہے۔ وہ مادّے اور روح کی کسی ناقابلِ اتحاد ثنویت کا قائل نہیں۔ مذہب اسلام کی رو سے خدا اور کائنات، کلیسا اور ریاست اور روح اور مادّہ ایک ہی کل کے مختلف اجزا ہیں۔ انسان کسی ناپاک دنیا کا باشندہ نہیں جس کو اسے ایک روحانی دنیا کی خاطر جو کسی دوسری جگہ واقع ہے ترک کر دینا چاہیے۔ اسلام کے نزدیک مادّہ روح کی اس شکل کا نام ہے جس کا اظہار قیدِ زمانی و مکانی میں ہوتا ہے۔''[89]

سوال یہ ہے کہ کیا خدا کا اظہار بھی قیدِ زمانی و مکانی میں ہوتا ہے؟ خدا کائنات کو سنبھالے ہوئے ہے اور اس کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ زمان و مکان کو خدائی حیثیت دی جائے تو اقبال اس کی نفی کرتے ہیں: نہ ہے زماں نہ مکاں لَا اِلٰہ اِلاَّ اللہ۔ مذکورہ جملے میں ترجمے کی بے احتیاطی شامل ہے۔[90] اقبال جس نکتے کی وضاحت کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ اسلام میں دین و دنیا (یا دین و سیاست) الگ الگ نہیں ہیں بلکہ اسلام ان کا امتزاج پیش کرتا ہے۔ اسلام روحانیت کو مادی دنیا سے جوڑ دیتا ہے۔

علاّمہ اقبال کے جن اشعار یا نثری جملوں سے وحدتِ وجود ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے' ان پر، ان کے تناظرات سمیت، ذرا گہری نگاہ ڈال کر جائزہ لیا جائے تو واضح نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ اقبال وحدتِ وجود کے قائل نہیں ہیں۔ اقبال توحید کے قائل اور مفسر ہیں اور انسانی خودی (انفرادیت) پر زور دیتے ہیں اور اس ضمن میں کلامِ اقبال میں تسلسل اور کثرت کے ساتھ شواہد موجود ہیں۔

۹

علاّمہ اقبال کو وحدت الوجودی ثابت کرنے والوں نے اس اصطلاح کی جامع ومانع تعریف نہیں کی۔ علی عباس جلالپوری نے جس طرح، اپنے نزدیک، فلسفہ اور کلام کا مفہوم متعین کیا ہے اس طرح کی تعریف (Definition) وحدت الوجود کی بھی کرنا چاہیے تھی جس سے انھوں نے پہلوتہی کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وحدت الوجود کی تعبیرات میں رنگا رنگی نظر آتی ہے۔ لیکن وحدت الوجود کا مفہوم اس اصطلاح کے الفاظ سے واضح ہے۔ وحدت الوجود کا ترجمہ اُردو میں ''وجود کی اکائی'' ہے اور انگریزی میں Unity of Being یا Oneness of existence ہوگا۔ اس کی دو صورتیں ہیں۔ وجود صرف خدا کا ہے۔ کائنات موجود نہیں ہے۔ عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے۔[91] اور ''ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے۔''[92] ہماری اپنی ہستی وہم سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ کائنات موجود ہے جبکہ ماورا خدا کا وجود نہیں ہے۔ خدائیت کائنات ہی میں کارفرما ہے۔ اس میں جاری وساری ہے لیکن اس سے باہر نہیں ہے۔ اسے ''ہمہ اوست'' (Pantheism) کہا گیا ہے۔ مغرب میں یہ نظریہ سپائی نوزا کے ہاں زیادہ وضاحت سے ظاہر ہوا ہے۔ Encyclopaedia of Religion and Ethics میں سپائی نوزا کے زیرِ عنوان وحدت الوجود کا تذکرہ وتجزیہ مختصراً حسبِ ذیل ہے:

> ''وحدت الوجودی کائنات کی وسعت سے اس قدر مرعوب ہیں کہ اسے مخلوق تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک کائنات چونکہ خدا کا عین ہے اس لیے کائنات سے ماورا کچھ نہیں۔ اس طرح خدا کے تشخص کی نفی ہو جاتی ہے اور ایسی ہستی باقی نہیں رہتی جس کی عبادت کی جائے۔ وجودیوں کے نزدیک خدا اور انسان میں مذہب کا نہیں بلکہ کل اور جز کا رشتہ ہے۔ جز کا مقصد اپنی معرفت کے بجائے اپنے آپ کو کل میں فنا کر دینا ہے۔ یہی جز کی بازیافت ہے۔ اس طرح انسانی شخصیت اپنی آزادی اور بقا کا تیقّن نہیں کر سکتی۔ وحدت الوجود کے نظام میں تصوّریت عمل کی جگہ لے لیتی

ہے۔ انسانی میلان جدوجہد کے بجائے سکون کی طرف ہو جاتا ہے۔
وجودیوں کے نزدیک اچھائی اور برائی میں کوئی فرق نہیں، اس لیے اخلاقی
جدوجہد کا مفہوم باقی نہیں رہتا۔ گناہ کے شعور اور بہتری کی کوشش کا سوال
ہی پیدا نہیں ہوتا۔‘‘

ان نِکات میں سے کوئی نکتہ فکرِ اقبال سے مطابقت نہیں رکھتا۔ (۱) کائنات کو مخلوق تسلیم نہ کرنا (۲) خدا کے تشخص کی نفی (۳) انسان اور خدا میں عابد اور معبود کے بجائے جز اور کل کا رشتہ (۴) جز کا کل میں فنا ہونا اور انسانی شخصیت کی آزادی اور بقا سے محرومی اور (۵) اچھائی اور برائی کا خاتمہ نیز اخلاقی جدوجہد کے بجائے، سکون کی طرف میلان۔ یہ نِکات واضح طور پر غیر اسلامی ہیں اور چونکہ فکرِ اقبال کا محورِ اسلام ہے اس لیے اقبال کو وحدت الوجودی قرار دینے کا کوئی جواز نہیں۔ ان نِکات کی تفصیل میں پڑنا طوالت کا باعث ہو گا لیکن ان پر ایک نظر ڈالنا بھی ضروری ہے تا کہ زیرِ بحث مسئلہ پوری طرح صاف ہو جائے۔

جلالپوری نے توحید اور وحدت الوجود کے ضمن میں درست لکھا ہے کہ ’’واحدانیت میں خدا کو مختارِکل اور فاعلِ بااختیار سمجھا جاتا ہے جو اشیا کو عدم سے وجود میں لا سکتا ہے۔ اس میں دوئی کا تصوّر لازماً موجود ہوتا ہے۔ خالق اور مخلوق کی دوئی۔ ویدانت، اشراقیت اور وحدتِ وجود میں اس دوئی کو تسلیم نہیں کیا جاتا بلکہ خالق اور مخلوق، ذاتِ مطلق اور کائنات کو ایک دوسرے کا عین سمجھا جاتا ہے۔‘‘[۹۳] خالق اور مخلوق کے تصوّر کو مان لیں تو وحدت الوجود کا خاتمہ ہو جاتا ہے اسی لیے وحدت الوجودی اعیانِ ثابتہ اور تنزّلاتِ ستہ کے قائل ہیں چنانچہ خدا و کائنات کو عین قرار دیتے ہیں۔ میکش اکبر آبادی لکھتے ہیں کہ ’’صوفیائے اسلام کا سب سے بڑا گروہ جس میں شیخ اکبر محی الدین ابنِ عربی بھی شامل ہیں عالم کو معدوم یا فریب نظر نہیں مانتا بلکہ ان کے خیال میں عالم اور انسان عینِ حق یا مظہرِ حق ہے اور یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ قرآن سے اسی نظریہ کی تائید ہوتی ہے۔‘‘[۹۴] میکش یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ ابنِ عربی کے اعیانِ ثابتہ اور افلاطون کے اعیان ہم معنی ہیں اور اعیانِ ثابتہ

کا نظریہ افلاطون کے اعیان سے ماخوذ ہے۔[95] ''تنزلات'' کے زیرِ عنوان لکھا ہے کہ ''اقبال نے بھی تنزلات کو اپنے انداز اور الفاظ میں بیان کیا ہے۔[96] پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے، شرحِ ارمغانِ حجاز میں، حسبِ ذیل وضاحت کی ہے:

> ''شیخ اکبرؒ.....حلول یا اتحاد کے قائل نہیں ہیں بلکہ عینیت کے قائل ہیں۔
>
> حلول کا مطلب یہ ہے کہ خدا، کائنات میں سما گیا ہے۔
>
> اتحاد کا مطلب یہ ہے کہ خدا اور کائنات دونوں ایک ہو گئے۔
>
> عینیت کا مطلب یہ ہے کہ خدا کائنات ہے اور کائنات خدا ہے۔''[97]

شرح جاوید نامہ میں کچھ رباعیاں درج کر کے لکھا ہے کہ ''ان رباعیات میں اقبال نے صاف لفظوں میں عینیت کا اثبات کیا ہے یعنی خودی عینِ خدا ہے۔''[98] ان اقتباسات سے ظاہر ہے کہ وحدت الوجود میں خالق اور مخلوق کا تصوّر نہیں ہے۔ اس کے باوجود وحدتِ وجود کے حامی اسے اسلامی نظریہ ثابت کرنے پر تلے ہوئے ہیں اور اقبال کو بھی اس نظریے کا حامی قرار دیتے ہیں جبکہ قرآنِ حکیم میں اللہ کو خالق اور انسان نیز کائنات کو مخلوق بار بار کہا گیا ہے۔[99] وحدت الوجودی حضرات قرآن کی عجیب وغریب تاویلات کرتے ہیں[100]۔ لیکن رات کو دن ثابت کرنا مشکل مسئلہ ہے۔ چنانچہ ان کا دعویٰ یہ بھی ہے کہ عقیدہ وحدت الوجود سندِ متصل سے پیغمبرِ اسلام سے اہلِ باطن کو پہنچا ہے۔[101]

اعیانِ ثابتہ سے قرآن کا کوئی تعلق نہیں۔ میکش اکبرآبادی نے تسلیم کیا ہے کہ ابنِ عربی کے اعیانِ ثابتہ افلاطون کے اعیان سے ماخوذ ہیں۔ اسرارِ خودی میں اعیان کے تناظر میں افلاطون کی مذمت کرنے کے بعد دوبارہ کبھی اقبال نے اعیان کی حمایت نہیں کی۔ تنزلاتِ ستہ کا بھی قرآن سے کوئی تعلق نہیں۔ قرآن نے ''خلق'' کے علاوہ صرف ''امر'' کا ذکر کیا ہے اور اقبال نے تنزلاتِ ستہ کو قرآن سے ثابت کرنے کی کوشش کو رد کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

> ''کل میں ایک صوفی مفسرِ قرآن کی ایک کتاب دیکھ رہا تھا، لکھتے ہیں
> 'خلق الارض والسّمٰوٰت فی ستۃ ایّام' میں ایّام سے مراد تنزلات ہیں، یعنی

فی ستّۃ تنزّلات۔کم بخت کو یہ معلوم نہیں کہ عربی زبان میں 'یوم' کا یہ مفہوم قطعاً نہیں......اس طرح ان لوگوں نے نہایت بے دردی سے قرآن اور اسلام میں ہندی اور یونانی تخیلات داخل کر دیے ہیں۔[102]

اس تحریر کے بعد بھی کبھی اقبال نے تنزلاتِ ستہ کی حمایت نہیں کی۔میکش کا یہ لکھنا کہ خطبات میں اقبال نے تنزلات کو اپنے انداز میں بیان کیا ہے، مغالطے پر مبنی ہے۔[103] میکش لکھتے ہیں کہ ابن عربی کے نزدیک عالم معدوم یا فریبِ نظر نہیں ہے بلکہ عینِ حق ہے جبکہ چشتی کی توضیح کے مطابق ''ان اعیانِ ثابتہ نے وجود کی بو بھی نہیں سونگھی ہے۔''[104] گویا کائنات خدا کا عین ہے لیکن اس کا وجود نہیں۔جیسے آئینے میں عکس کہ وہ چہرے کا عین ہوتا ہے لیکن اس کا کوئی وجود نہیں ہوتا۔قرآن نے انسان اور ارض وسما کی تخلیق کا بکثرت ذکر کیا ہے۔اگر مخلوق کے وجود سے انکار کیا جائے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اللہ نے کیا پیدا کیا۔

مخلوق کے وجود سے انکار انسانی ہستی کو وہم اور ہیچ سمجھنے پر منتج ہوتا ہے جبکہ اللہ نے انسان کو اپنا نائب بنایا ہے۔خدا کو کائنات اور کائنات کو خدا کہنا تصوّرِ توحید سے انحراف ہے۔پروفیسر یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں کہ ''وحدت الوجود یہ ہے کہ جسے تم کائنات کہتے ہو اس کی اپنی کوئی حقیقت نہیں ہے یعنی یہ بذاتِ خود موجود نہیں ہے۔یہ حق کی جلوہ گری یا اس کے ظہور کا دوسرا نام ہے۔اتحاد الوجود یہ ہے کہ پہلے کائنات کو موجود تسلیم کیا جائے پھر یہ کہا جائے کہ حق تعالیٰ اس کائنات میں جلوہ گر ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً زید یا بکر میں خدا جلوہ گر ہے۔یہ عقیدہ سراسر غیر قرآنی ہے کیونکہ یہ تو اتحاد ہے یا حلول ہے یعنی یا تو خداوند زید سے متحد ہو گیا یا اس میں حلول کر گیا۔یہ دونوں صریحاً کفر اور الحاد ہیں۔''[105] پروفیسر چشتی کا مدعا یہ ہے کہ دو وجودوں، خدا اور کائنات، کا اتحاد صریحاً کفر ہے لیکن وجود کی اکائی، بصورت خدا: کائنات، کفر نہیں ہے۔اس منطق کو قرآنِ حکیم کے مطابق قرار نہیں دیا جا سکتا کہ قرآن خدا کو خالق اور کائنات کو مخلوق قرار دیتا ہے۔علّامہ اقبال کا نقطۂ نظر قرآن کے مطابق ہے۔اقبال اللہ کو خالق اور انسان نیز کائنات کو مخلوق مانتے ہیں۔[106] پروفیسر چشتی نے اقبال کی جو رباعیاں بطور شواہد پیش کی ہیں، ان کا کوئی واسطہ خدا اور کائنات کی عینیت

سے نہیں ہے۔ ان میں تصوّرِ خودی بیان ہوا ہے اور انسانی خودی یا روح کا تعلق ''خلق'' سے نہیں ''امر'' سے ہے۔۱۰۷ جس طرح اتحاد یا حلول غیر اسلامی نظریہ ہے اسی طرح عینیت بھی غیر اسلامی نظریہ ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ خود پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے اس کا اعتراف کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

> ''شیخ اکبرؒ پر جو لوگ اتحاد یا عینیت یا حلول (غیر اسلامی تصوّف) کے الزامات عائد کرتے ہیں انھوں نے یا تو شیخ کے فلسفہ کا مطالعہ ہی نہیں کیا یا کیا لیکن سمجھ نہ سکے۔''۱۰۸

اس اعتراف سے پہلے چشتی نے شیخ اکبر کا یہ قول درج کیا ہے کہ ''عبد ہمیشہ عبد ہی رہے گا خواہ وہ کتنی ہی ترقی کیوں نہ کرے اور رب ہمیشہ رب ہی رہے گا خواہ وہ کتنا ہی تنزل کیوں نہ کرے۔'' اس جملے کا دوسرا حصہ محلِ نظر ہے۔ خدا کے تنزل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ شیخ اکبر کے نظریۂ وحدت الوجود اور عینیت کی توضیح یوسف سلیم چشتی نے بار بار کی ہے اور اس نظریے کو اسلامی قرار دیا ہے جبکہ مندرجہ بالا اقتباس سے ظاہر ہے کہ چشتی کے نزدیک عینیت کا تصوّر حلول کی طرح غیر اسلامی ہے۔ ''فصوص الحکم'' میں ابنِ عربی وحدت الوجود اور عینیت کے علم بردار ہیں جبکہ ''فتوحاتِ مکیہ'' میں اسلامی نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔ بعض جملے یہاں نقل کیے جاتے ہیں:

> ''اللہ ایک ہے۔ الوہیت میں اس کا ثانی نہیں۔ وہ بیوی بچوں سے پاک ہے، منزّہ ہے۔ وہ سب کا مالک ہے۔ اس کا کوئی شریک نہیں۔ مکان اور متمکن دونوں کو اس نے پیدا فرمایا۔ زمانے کو بھی اس نے پیدا کیا۔''۱۰۹

ان تصریحات کی روشنی میں ''خدا کائنات ہے اور کائنات خدا ہے۔'' کا نظریہ نہ اسلام کے مطابق ہے اور نہ فکرِ اقبال کے مطابق ہے۔ جہاں تک وحدت الوجودیوں کے اس ادّعا کا تعلق ہے کہ عقیدۂ وحدت الوجود سندِ متصل سے پیغمبرِ اسلام سے اہلِ باطن کو پہنچا ہے، اقبال نے اس کی زوردار تردید کی ہے۔ اس ضمن میں اقبال کا مضمون ''علمِ ظاہر و باطن'' قابلِ توجہ ہے۔۱۱۰ سراج الدین پال کے نام ایک مکتوب میں لکھتے ہیں کہ ''کسی مذہب یا

قوم کے دستور العمل و شعار میں باطنی معانی تلاش کرنا یا باطنی مفہوم پیدا کرنا اصل میں اس دستور العمل کو مسخ کر دینا ہے۔''[۱۱۱] پروفیسر یوسف سلیم چشتی کلامِ اقبال کی شرحوں میں بہت کچھ فضول اور غلط باتیں لکھنے کے بعد بالآخر توحید کے بہت قریب پہنچ گئے، اگر چہ ''وحدت الوجود'' کی اصطلاح سے آخر تک چھٹکارا حاصل نہ کر سکے۔[۱۱۲] ان کی کتاب ''تاریخِ تصوّف'' لائقِ مطالعہ ہے، خصوصاً اس کا وہ باب جو کتاب میں شامل نہ ہو سکا اور ''اسلامی تصوّف میں غیر اسلامی نظریات کی آمیزش'' کے عنوان سے الگ شائع ہوا ہے۔ پروفیسر موصوف نے، حضورؐ اور صحابہؓ سے متعلق اور اکابر صوفیہ کی تحریروں میں، خطرناک اور گمراہ کن الحاقات کی نشان دہی کی ہے۔ انھوں نے تصوّف پر باطنیت کے اثرات سے متعلق چشم کشا حقائق بیان کیے ہیں۔ جناب رسالت مآبؐ سے جو باطنی تعلیم منسوب کی جاتی ہے اور جس کی مؤثر تردید علاّمہ اقبال نے کر دی تھی، اس کا پول پروفیسر چشتی نے بھی کھولا ہے اور اس طرح میکش اکبر آبادی کا مؤقف رد ہو جاتا ہے۔[۱۱۳]

وحدت الوجود کی ہمہ اوستی شکل میں ''کائنات خدا ہے اور خدا کائنات ہے۔'' اس طرح خدا کے تشخص کا انکار ہو جاتا ہے۔ قرآن اور اقبال خدا کے تشخص کا اثبات کرتے ہیں۔ یہ اثبات مسلسل اور بکثرت ہے۔ اقبال کے تیسرے خطبے سے وحدت الوجود اور تنزّلات اخذ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ جبکہ اس خطبے کا آغاز سورۂ اخلاص کی تفسیر سے ہوتا ہے۔ اللہ کے لیے نور کے استعارے سے بھی وحدت الوجود ثابت کیا جاتا ہے جبکہ اقبال نے اس پر روشنی ڈالتے ہوئے خدا کے تشخص کا اثبات کیا ہے۔ یہاں اس مسئلے کی وضاحت ہو گئی ہے تاہم، وضاحتِ مزید کے طور پر، اقبال کے ''تصوّرِ خُدا'' سے متعلق ایک الگ مطالعہ کتاب پنجم میں بھی شامل ہے۔

کائنات معدوم اور انسان کی ہستی وہم ہو تو بھی اور کائنات بشمول انسان خدا ہو تو بھی انسان اور خدا میں عابد اور معبود کا رشتہ قائم نہیں ہو سکتا۔ جب ہر چیز خدا ہے تو کوئی کسی کے آگے سجدہ ریز کیوں ہو گا۔ قرآن کی رو سے اللہ نے انسان کو پیدا ہی اپنی عبادت کے لیے کیا ہے۔ سورۂ فاتحہ کی یہ آیت کہ ''ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھی سے مدد مانگتے

ہیں۔'' حقیقی اسلام ہے۔انسان عبد ہے اور خدا معبود ہے بلکہ خدا ہی معبود ہے۔کلمۂ طیبہ میں یہی نکتہ ہے جو مسلمان ہونے کی بنیادی شرط ہے۔اس عقیدے کی تفسیر اقبال نے مؤثر پیرایوں میں کی ہے۔[۱۱۴] درحقیقت اسلام کا عقیدۂ توحید ہی ہے جس کے اقبال مفسر،ترجمان اور علم بردار ہیں۔خودی کا تصوّر بھی توحید پر مبنی ہے۔اللہ خالق ہے۔کائنات کا بھی اور انسان کا بھی۔انسان کا جسم ارضی عناصر سے بنایا گیا۔پھر اسے روح یا خودی (شخصیت) عطا کی گئی۔[۱۱۵] یہ روح خلق نہیں بلکہ امر ہے۔گویا انسان پر صفات الٰہی کا پرتو ہے: خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات۔[۱۱۶] اللہ انسان کا حقیقی نصب العین ہے۔اس کی محبت و عبادت سے شخصیت میں استحکام پیدا ہوتا ہے۔عبادت اس کے اوامر اور نواہی کی پابندی کا نام ہے۔ اللہ کی محبت کا تقاضا ہے کہ انسان اپنی شخصیت میں، زیادہ سے زیادہ، خدائی صفات کی جھلک پیدا کرے۔یہی محبت اخلاقی جدوجہد کا محرک جذبہ ہے۔اس جدوجہد سے انسانی خودی تابندہ و مضبوط کردار کی حامل بنتی ہے۔موت کا فرشتہ یوں بھی بدن کے مرکز (روح یا خودی) سے دور رہتا ہے۔[۱۱۷] لیکن مضبوط خودی یا مستحکم شخصیت کی بقا ایک یقینی امر ہے۔وحدت الوجود اور خودی ایک دوسرے کی ضد ہیں۔[۱۱۸] وحدت الوجود میں فنا یا بقا کا تصوّر یہ ہے کہ قطرہ سمندر میں مل جائے۔یہ بقا نہیں ہے، اس لیے کہ قطرے کی انفرادیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ جبکہ اقبال انسانی شخصیت کے لیے موتی کا استعارہ استعمال کرتے ہیں جس کی انفرادیت دریا میں بھی قائم رہتی ہے۔تصوّرِ خودی فکرِ اقبال کا محور ہے۔اقبال صرف ''اسرارِ خودی'' کے دور ہی میں نہیں بلکہ زندگی بھر اس کے نقیب و علم بردار رہے۔اقبال نے خودی کے لوازمات کی حمایت و تلقین مسلسل اور زندگی کے آخری دور تک کی۔[۱۱۹] اسی طرح وحدت الوجود کے آثار و عواقب کی تردید و مخالفت مسلسل اور زندگی کے آخری دور تک کی۔[۱۲۰] چنانچہ یہ دعویٰ کہ اقبال دوبارہ وحدت الوجودی ہو گئے تھے یا یہ کہ ان کا انجام وحدت الوجود پر ہوا، علمی اعتبار سے، ایک بے بنیاد دعویٰ ہے۔

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ ایم ڈی تاثیر نے لکھا کہ ''میکش صاحب اقبال کے کلام سے وحدتِ وجود ثابت کرتے ہیں اور ان کے اقوالِ نثر سے اس کی مخالفت۔ مجھے نظم و نثر کا یہ مقابلہ ناپسند ہے۔ ایک شعر بھی تو مخالفت میں نہیں نکلتا تو پھر تضاد نمائی کرتے جھجکنا چاہیے۔ اس لیے کہ اقبال کی نظم اگر اس تضاد سے مطلقاً بری ہے تو شاید نثر کا مفہوم کچھ اور ہو اور وہ مفہوم دیباچۂ اسرارِ خودی کے اس فقرے سے ظاہر ہے۔ کہ ایرانی شعرا نے وحدت الوجود کے مسئلہ کی تفسیر ''خطرناک طریقے'' سے کی۔ یہ خطرناک طرح کی تفسیر ہی جمودی تصوّف ہے۔ اس سے نفی خودی ہوتی ہے اور اقبال وحدت الوجود سے اثباتِ خودی کرتا ہے۔'' (اقبال کا فکر و فن، صفحہ ۱۹۵)

۲۔ نقدِ اقبال، صفحات ۳۰۶۔۳۰۷

۳۔۴۔ شرحِ اسرارِ خودی، صفحات ۱۸۶، ۲۰۷ تا ۲۲۵

۵۔ مثلاً دیکھیے:

(i) شرحِ پیامِ مشرق، رباعیات ۸، ۸۷ تا ۸۱ اور ۱۰۷ کی شرح

(ii) شرح زبورِ عجم، صفحات ۴۰۴ تا ۴۱۱۔ یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں کہ ''گلشنِ راز'' شیخ اکبرؒ کے فلسفۂ وحدت الوجود کی تشریح ہے اور ''گلشن رازِ جدید'' میں اقبال نے بھی اسی مسلک کو پیش کیا ہے۔

(iii) شرحِ جاوید نامہ، صفحات ۱۹۱، ۱۱۲۰، ۱۱۴۷ تا ۱۱۴۷

(iv) شرحِ بالِ جبریل، صفحہ ۵۱

(v) شرحِ ارمغانِ حجاز۔ حصہ فارسی، صفحات ۷، ۲۳

(vi) شرحِ ارمغانِ حجاز۔ حصہ اردو، صفحات ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۱۴

۶۔ نقدِ اقبال، صفحہ ۶۶

۷۔ اپنے مکتوب بنام خواجہ حسن نظامی مؤرخہ ۱۱۸ اکتوبر ۱۹۰۵ء میں اقبال لکھتے ہیں کہ ''قرآن شریف میں جس قدر آیات صریحاً تصوف کے متعلق ہوں ان کا پتا دیجیے...... اس بارے میں آپ قاری شاہ سلیمان صاحب یا کسی اور صاحب سے مشورہ کر کے مجھے بہت جلد مفصل جواب دیں...... اگر قاری صاحب موصوف کو یہ ثابت کرنا ہو کہ مسئلہ وحدت الوجود یعنی تصوّف کا

اصل مسئلہ قرآن کی آیات سے نکلتا ہے تو وہ کون کون سی آیات پیش کر سکتے ہیں اور ان کی کیا تفسیر کرتے ہیں؟'' (اقبال نامہ، حصہ دوم، صفحات ۳۵۳-۳۵۴)

۸۔ خطوطِ اقبال، مرتبہ رفیع الدین ہاشمی، صفحہ ۱۱۴

۹۔ وحدت الوجود کی مختلف شکلوں کی وضاحت ان عنوانات کے تحت کی گئی ہے:

(1) Hylozoistic Pantheism
(2) Immanentistic Pantheism
(3) Absolutistic Monistic Pantheism
(4) Relativistic Monistic Pantheism
(5) Cosmic Pantheism
(6) Identity of Opposite Pantheism

۱۰۔ لفظ خالصتاً محلِ نظر ہے۔ عطیہ سیّد لکھتی ہیں کہ ''یہ نظریہ ابن العربی اور الفرید جیسے عظیم صوفیوں کی موجودگی کی تشریح کرنے سے قاصر ہے کیونکہ یہ وہ لوگ تھے جو خالص عرب تھے۔'' (اقبال: مسلم فکر کا ارتقاء، صفحہ ۵۸) اس مشکل کا حل جلالپوری نے یہ نکالا کہ ''محی الدین ابنِ عربی گو عرب نژاد ہونے کے مدعی تھے لیکن ان کے آباواجداد صدیوں سے ہسپانیہ میں مقیم تھے، جہاں مختلف نسلوں کا اختلاطِ عمل میں آیا تھا۔'' ایک مفروضے کو ثابت کرنے کے لیے جلالپوری نے ایک اور مفروضہ پیش کر دیا کہ ابنِ عربی کی نسل مخلوط تھی۔ دوسری طرف جلالپوری نے شنکر کو پیشِ نظر رکھا لیکن کرشن کو نظر انداز کر دیا۔ کرشن کی بھگوت گیتا وحدت الوجود کی نہیں بلکہ توحید کی آئینہ دار ہے۔

۱۱۔ دیکھیے، دیباچۂ اسرارِ خودی (مقالاتِ اقبال، صفحہ ۱۹۶)

۱۲۔ رومی کو وحدت الوجودی ثابت کرنے کے لیے جلالپوری نے میاں محمد شریف کے ایک بیان کا سہارا لیا ہے، (دیکھیے، حاشیہ ۱۸) جبکہ میاں محمد شریف کی، قریب ہی واقع، اس رائے کو نظر انداز کیا ہے کہ ''مولانا رومی کی مثنوی میں انسانِ کامل کا جس قدر تذکرہ ملتا ہے اتنا ذکر کسی اور موضوع کا نہیں'' (فلسفۂ اقبال مرتبہ بزمِ اقبال، صفحہ ۲۴) جلالپوری اقبال کے انسانِ کامل کا ماخذ ادھر ادھر تلاش کرتے رہے ہیں جبکہ ''اسرارِ خودی'' کی پیشانی پر اقبال نے اس ضمن میں رومی کے تین اشعار درج کیے ہیں۔ ان کا ترجمہ یہ ہے:

''کل شیخ چراغ لے کر شہر میں گھوم رہا تھا (اور کہتا تھا) کہ میں درندوں اور چوپایوں سے سخت تنگ ہوں اور انسان دیکھنے کی خواہش رکھتا ہوں۔ ان نکمے ساتھیوں سے بیزار ہو چکا ہوں۔ میں ایسے لوگوں کی تلاش میں ہوں جو شیرِ خدا ہوں اور رستم کی سی قوت رکھتے ہوں۔ میں نے کہا ایسے لوگ نہیں ملتے، ہم بہت

ڈھونڈ چکے ہیں۔ اس نے کہا جو نہیں ملتا میں اسی کی تلاش میں ہوں۔''

۱۳۔ مولانا جامی کا مشہور شعر ہے: مثنوی مولوی معنوی/ ہست قرآں در زبانِ پہلوی۔ اس شعر پر یہ کہہ کر اعتراض کیا جاتا ہے کہ مثنوی قرآن کیسے ہو سکتی ہے۔ مثنوی واقعی قرآن نہیں ہے۔ شعر کا مفہوم یہ ہے کہ مثنوی میں قرآنی مطالب بیان کیے گئے ہیں۔

۱۴۔ رومی، جلد اوّل، از میر ولی اللہ، صفحہ ۷۔ ڈاکٹر محمد ریاض لکھتے ہیں کہ ''رومی ایک متحرک اور سراپا عمل درویش تھے اور علاّمہ اقبال اسی لیے ہمیں ''فقیر رومی'' کو اپنانے کی تلقین کرتے ہیں۔'' (مکتوبات و خطباتِ رومی، صفحہ ۵)

۱۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، شرح اسرارِ خودی، صفحات ۱۷۰۔۱۸۱

۱۶۔ ڈاکٹر سیّد عبداللہ لکھتے ہیں، یہ ''درست ہے کہ ...... علاّمہ اقبال نے ابنِ عربی سے سخت اختلاف کیا مگر ہمارے پاس اس بات کا کیا جواب ہے کہ علاّمہ اقبال کے مرشد رومی ساٹھ فی صد ابنِ عربی ہی کے خیالات کی صدائے بازگشت ہیں۔'' (مطالعۂ اقبال کے چند نئے رُخ، صفحہ ۱۵۶) الطاف احمد اعظمی کی رائے ہے کہ ''مثنوی میں بکثرت اس خیال کا ذکر ملتا ہے کہ صرف ایک ذاتِ واحد موجود ہے باقی جو کچھ ہے وہ اس ہستی مطلق کی شکلیں اور صورتیں (تعینات) ہیں۔ ظاہر میں جو کثرت و تعدد نظر آتا ہے وہ محض اعتباری ہے۔'' اعظمی نے مولانا رومی کے بعض اشعار بھی نقل کیے ہیں۔ حاشیے میں لکھتے ہیں کہ ''دوسرے صوفیا کے برخلاف مولانا روم کے یہاں حیرت انگیز طور پر، بجز وحدت الوجود کے کوئی ایسا خیال مجھے نہیں ملا جو قرآن و سنت کی کسی تعلیم کے خلاف ہو، خلاف ہونا تو درکنار مثنوی کا بیشتر حصہ قرآن و سنت کے اسرار و غوامض کی شرحِ دلپذیر معلوم ہوتا ہے۔'' (وحدت الوجود ایک غیر اسلامی نظریہ، صفحات ۶۵۔۶۶) ڈاکٹر عبداللہ کی تحریر میں ''ساٹھ فیصد'' اور اعظمی کا استعمال شدہ لفظ ''بکثرت'' محلِ نظر ہیں۔

۱۷۔ ترجمہ رئیس زیدی، ''اقبال ممدوحِ عالم'' مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر، صفحہ ۷۹

مثنوی کے بارے میں محققین نے مختلف آرا کا اظہار کیا ہے۔ مثلاً میر ولی اللہ کے نزدیک مثنوی میں ''سعی و عمل اور جہد و جہاد کی ایک نہایت ہی منظّم تعلیم ہے۔'' جبکہ پروفیسر نکلسن نے رومی سے ''ترکِ دنیا'' کا نظریہ منسوب کیا ہے۔ پروفیسر نکلسن کے نزدیک وحدت الوجود اور ترکِ دنیا کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ یہ درست ہے لیکن چونکہ رومی کی تعلیم ترکِ دنیا کی تعلیم نہیں ہے اس لیے انھیں وحدت الوجودی قرار دینا بھی درست نہیں۔ اقبال نے اپنی نظم ''پیر و مرید'' میں پیر رومی سے پوچھا ہے: کاروبارِ خسروی یا راہبی؟/ کیا ہے آخر غایت دینِ نبی؟'' اور رومی کا یہ جواب نقل کیا ہے: مصلحت در دینِ ما جنگ و شکوہ/ مصلحت در دینِ عیسےٰ غار و کوہ۔

۱۸۔ ''فلسفۂ اقبال'' مرتبہ بزمِ اقبال، صفحہ ۲۴۔ علی عباس جلالپوری نے پروفیسر میاں محمد شریف کا

یہ پورا اقتباس نقل کیا ہے: ''اقبال مابعدالطبیعات میں تو بطلی حریتی بن گئے اور اسلام کو از سرنو تازگی دینے اور مسلمانوں کو ابطال کی ایک عظیم الشان قوم بنانے کی خواہش ستانے لگی۔ انھوں نے رومی کو اپنا پیرو مرشد قرار دے لیا اور ان کی مثنوی کے ان تمام حصوں کو نظر انداز کر دیا جن کی وحدت الوجودی تعبیر بھی ممکن ہو سکتی تھی۔'' (اقبال کا علم کلام، صفحات ۹۴۔۹۵) جلالپوری نے اقبال کو وحدت الوجودی ثابت کرنے کے لیے مولانا رومی کا تذکرہ چھیڑا ہے اور مولانا رومی کو وحدت الوجودی قرار دینے کے لیے پروفیسر میاں محمد شریف کے اقتباس کا سہارا لیا ہے جبکہ چند صفحات پہلے کا یہ اقتباس جلالپوری نے نظر انداز کیا ہے۔ ''افراد اور اقوام کی زندگی اور ان کے خیالات میں تغیر رونما کرنے میں بعض تاریخی عوامل بھی کارفرما ہوتے ہیں۔ انہی عوامل کا تقاضا تھا کہ اقبال ذہن سے وحدت الوجودیت کو نکال باہر کریں اور ان کے افکار کو ایک نئے سانچے میں ڈھالیں۔''

۱۹۔ مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۲۱

۲۰۔ Iqbal and pantheism revisited مشمولہ Iqbal studies and the Journal of philosophical congress۔ مرتبہ ڈاکٹر عبدالخالق، صفحات ۱۱۹، ۱۲۲

۲۱۔ مثلاً دیکھیے، شرحِ ارمغان حجاز، حصہ اردو، یوسف سلیم چشتی، صفحات ۱۱۰۔۱۱۱ نیز ''شرح جاوید نامہ''...... صفحات ۸۹۸۔۸۹۹

۲۲۔ ترجمے کے لیے دیکھیے، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ۔ نذیر نیازی نے Pantheism کا ترجمہ وحدت الوجود کیا ہے جبکہ راقم کے نزدیک اس کا صحیح ترجمہ ''ہمہ اوست'' ہے۔

۲۳۔ وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ (۵۰۔۱۶) اس میں شک نہیں کہ اللہ اپنی قدرتِ کاملہ اور علم کی بدولت انسان سے اس کی شہ رگ کی نسبت بھی زیادہ قریب ہے۔ اقبال نے اس آیت سے یہ مفہوم بھی اخذ کیا ہے کہ بزمِ ہستی میں خودی کا نغمہ لحظہ بہ لحظہ تیز ہو رہا ہے اور ذاتِ انسانی میں اپنے کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ بہرحال اللہ کے اس ارشاد کے ساتھ اَلَا اِنَّهٗ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْط کو بھی سامنے رکھا جائے تو اللہ کے قریب ہونے کے علاوہ محیطِ کل ہونا قرآن سے ثابت ہے۔

۲۴۔ The Reconstruction of Religious Thought in Islam۔ شیخ سعید ایڈیشن، صفحات ۵۷۔۵۸

۲۵۔ انگریزی میں وحدت الوجود کے لیے اقبال نے Pantheism اور محیطِ کل کے لیے Immanent استعمال کیا ہے۔ اس سے ان کی مراد سریان نہیں ہے۔

۲۶۔ اقبال اور وحدت الوجود مشمولہ ''فنون''، اقبال نمبر دسمبر ۱۹۷۷ء، صفحہ ۴۷۔ اس سے پہلے

''فنون'' میں چلنے والے ڈار جلالپوری معرکے میں بھی ڈار کا یہی موقف رہا۔ اگر سریانیت کو ہمہ اوست کے معنوں میں لیا جائے اور اس کا یہی مفہوم ہے، تو خدا اور کائنات کی اکائی بنتی ہے۔ ماورا خدا کا انکار ہو جاتا ہے اور کائنات ہی خدائیت کے مرتبے پر فائز سمجھی جاتی ہے۔

۲۷۔ تنقیحات وتصریحات (۴) مشمولہ ''فنون'' صفحہ ۲۶

۲۸۔ جلالپوری نے اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت اس طرح کی ہے کہ اگر بشیر احمد ڈار کمرے کے اندر ہیں تو باہر نہیں ہو سکتے۔ جلالپوری اس خدا کو ایک انسان پر قیاس کر رہے ہیں جو ہر شے پر محیط ہے، جو قریب ہے، جو ہر چیز پر نگران ہے (۱۱۔۵۷) جو دلوں کے حال جانتا ہے (۲۴۔۴) اور انسانوں کی سرگوشیاں تک سنتا ہے۔ (۵۸۔۷)

۲۹۔ جلالپوری نے لکھا ہے کہ ''احدیت کے تینوں نظریات سریانی ہیں۔'' (اقبال کا علم کلام، صفحہ ۸۱) انھوں نے ''احدیت'' کا لفظ وحدت الوجود کے معنوں میں استعمال کیا ہے جبکہ احدیت (یکتائی) خدا کی صفت ہے۔

۳۰۔ دیکھیے، اقبال کا علمِ کلام، صفحات ۶۱۔۶۲

۳۱۔ علی عباس جلالپوری نے نذیر نیازی کے ترجمۂ خطبات سے ایک عبارت نقل کی ہے، جس کا آخری حصہ حسب ذیل ہے:

> ''فطرت کا تصوّر بھی بطور ایک زندہ اور ہر لحظہ بڑھتی ہوئی اور پھیلتی ہوئی وحدتِ نامیہ کی حیثیت سے کرنا چاہیے جس کی نشو و نما پر ہم خارج سے کوئی حد قائم نہیں کر سکتے۔ اس کی کوئی حد ہے تو داخلی۔ یعنی وہ ذاتِ مشہود جو اس میں جاری و ساری ہے اور جس نے اسے سہارا دے رکھا ہے۔''

(اقبال کا علمِ کلام، صفحات ۲۷۔۳۷، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۸۷)

علاّمہ اقبال کی اصل عبارت یہ ہے:

> Nature, then, must be understood as a living, ever-growing organism whose growth has no final external limits. Its only limit is internal, i.e. the immanent self which animates and sustains the whole

(خطبات، شیخ سعید ایڈیشن، صفحہ ۴۵)

لفظ Immanent کا ترجمہ ''جاری و ساری'' کیا جا سکتا ہے لیکن اس سے سریانیت و حلول کا تاثر پیدا ہوتا ہے۔ جلالپوری کے نزدیک یہی سریانیت کا ''واشگاف'' ثبوت ہے، جبکہ اقبال نے Immanent کا لفظ all-embracing (محیطِ کل) کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔

ایک ہی صفحہ پہلے ہمیں اقبال کی حسب ذیل تحریر ملتی ہے:

We cannot coneive this unity exccpt as the unity of a self – an all-embracing concrete self – the ultimate source of all individual —Life and thought.

ڈاکٹر مولوی عبدالحق نے بھی Immanent کا ترجمہ محیطِ کل کیا ہے۔ (دیکھیے، The Standard English Urdu Dictionary) اقبال نے خدا کے لیے all-inclusive ego کے الفاظ بھی استعمال کیے ہیں۔

۳۲۔ مقالاتِ اقبال، صفحات ۲۰۱، ۲۰۳

۳۳۔ اقبال کے بعض مصرعے ملاحظہ ہوں:

ع کیوں خالق و مخلوق میں حائل رہیں پردے (فرمانِ خدا فرشتوں سے-بالِ جبریل)

ع تو خالقِ اعصار و نگارندۂ آنات (لینن خدا کے حضور میں-بالِ جبریل)

ع پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون (الارضُ لِلّٰہ - بالِ جبریل)

ع تیری بندہ پروری سے مرے دن گزر رہے ہیں (بالِ جبریل، صفحہ ۲۴)

۳۴۔ اقبال کا علمِ کلام، صفحہ ۳۷

۳۵۔ مثلاً ذیل کے اشعار دیکھیے:

کچھ قدر اپنی تو نے نہ جانی
یہ بے سوادی یہ کم نگاہی! (بالِ جبریل، صفحہ ۷۸)

رائی زورِ خودی سے پربت
پربت ضعفِ خودی سے رائی! (بالِ جبریل، صفحہ ۷۹)

مومن کے جہاں کی حد نہیں ہے
مومن کا مقام ہر کہیں ہے
(عبدالرحمٰن اوّل کا بویا ہوا کھجور کا پہلا درخت، سرزمینِ اندلس میں-بالِ جبریل)

سکوں پرستیٔ راہب سے فقر ہے بیزار
فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی! (فقر و راہبی-ضربِ کلیم)

۳۶۔ دیکھیے، اقبال کا علمِ کلام، صفحات ۸۴ تا ۸۹

۳۷۔ مطالعۂ اقبال کے چند نئے رخ، صفحہ ۱۵۶

۳۸۔ دیکھیے ''خطبات''۔ شیخ سعید ایڈیشن، صفحہ ۵۳...... اقبال کا علمِ کلام، صفحہ ۱۰۳

۳۹۔ اقبال شناسی اور فلسفہ کانگرس جرنل، مرتبہ ڈاکٹر عبدالخالق، صفحہ ۱۲۲

۴۰۔ دیکھیے، اقبال نامہ، حصہ اوّل، صفحہ ۵۴۔ متعلقہ اقتباس جلالپوری نے نقل کیا ہے۔ (اقبال کا علمِ کلام، صفحہ ۱۰۱)

۴۱۔ دیکھیے، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۱۴۴۔ نیز دیکھیے، اقبال کا علمِ کلام، صفحات ۱۰۱-۱۰۲۔ نذیر نیازی کے ترجمے میں ''نہیں'' کی عدم موجودگی سے جلالپوری نے فائدہ اٹھایا ہے۔ اصل انگریزی عبارت کے لیے دیکھیے، ''خطباتِ اقبال'' شیخ سعید ایڈیشن، صفحہ ۷۷

۴۲۔ اقبال کا علمِ کلام، صفحہ ۱۰۴

۴۳۔ بالِ جبریل، صفحہ ۴۵

۴۴۔ زبورِ عجم، صفحہ ۱۶۹

۴۵۔ شمع اور شاعر - بانگِ درا

۴۶۔ بالِ جبریل، صفحہ ۷۳

۴۷۔ دنیا - ضربِ کلیم

۴۸۔ بالِ جبریل، صفحہ ۴۱

۴۹۔ حلاّج - جاوید نامہ

یہاں ایک اور نکتہ بھی قابلِ توجہ ہے۔ ہُو عبدہٗ کے الفاظ اگرچہ اقبال نے استعمال کیے ہیں لیکن حلاّج سے منسوب ہیں۔ اقبال نے اپنی طرف سے کہیں بھی یہ نہیں کہا کہ محمدؐ ہی خدا ہیں۔ اقبال کا پورا کلامِ نظم ونثر سامنے رکھ کر ہی حتمی نتائج اخذ کرنے چاہئیں۔ چنانچہ عرشی کے اشکالات دور کرتے ہوئے علاّمہ اقبال نے کہا کہ ''یہ بات میں تو نہیں کہہ رہا۔ اپنے کشف کے مطابق حلاّج کہہ رہا ہے۔'' (تفصیل کے لیے دیکھیے، ''اقبال اور عرشی'' مشمولہ ماہنامہ فیض الاسلام راولپنڈی، اقبال نمبر جنوری ۱۹۷۸ء) جب کسی اور کا نقطۂ نظر پیش کیا جاتا ہے تو ضروری نہیں ہوتا کہ اس سے کلی اتفاق ہو۔ یہ اتفاق کلی بھی ہوسکتا ہے اور کم وبیش بھی۔ مثلاً ''جاوید نامہ'' ہی میں افغانی کی زبان سے جو کچھ اقبال نے کہا وہاں اقبال کا اتفاق کلی نوعیت کا ہے۔ اسی طرح ''ضربِ کلیم'' میں ''سلطان ٹیپو کی وصیت'' سے اقبال پورے طور پر متفق ہیں۔ لیکن ''بالِ جبریل'' کی نظم ''خوشحال خان کی وصیت'' کے آخری دو شعر فقط خوشحال خان کے ترجمان ہیں۔

۵۰۔ دیکھیے، خطبات: شیخ سعید ایڈیشن، صفحہ ۹۴۔ اس مقام پر اقبال لکھتے ہیں:

His eye turned not aside, nor did it wander (53:17) This is the ideal of perfect manhood in Islam.

مزید وضاحت کے لیے فارسی کا ایک شعر بھی نقل کیا ہے:

موسیٰ زہوش رفت بیک جلوۂ صفات   تو عینِ ذات می نگری در تبسّمی

۵۱۔ دیکھیے، مثنوی ''مسافر'' عنوان ''خطاب بہ اقوامِ سرحد'' اور ''ارمغانِ حجاز''...... عنوان حضور ملّت ۔۲، ذیلی عنوان ''خودی''

۵۲۔ دیکھیے، ''رموز بے خودی''، ''در معنی ایں کہ جمعیت حقیقی از محکم گرفتن نصب العین ملّیہ است و نصب العین امتِ محمدیہ حفظ ونشر توحید است''

۵۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، حسین بن منصور حلّاج اور اقبال از بشیر احمد ڈار، مشمولہ ''ماہِ نو'' کراچی، اپریل ۱۹۶۹ء۔ علّامہ اقبال کی حلّاج سے متعلق رائے کی تبدیلی پر ڈار نے مفصل روشنی ڈالی ہے۔ اس ضمن میں وہ لکھتے ہیں:

> ''ان تمام اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۷مئی ۱۹۱۹ء تک اور اس کے کچھ بعد تک اقبال نے حلّاج کو کبھی در خور اعتنا نہیں سمجھا کیونکہ ان کے نزدیک حلّاج وحدت الوجود کا علم بردار تھا اور اس لیے نا قابلِ التفات، لیکن ۱۹۲۳ء میں یا اس سے کچھ قبل نکلسن کی کتاب ''تصوّف میں شخصیّت کا تصوّر'' شائع ہوئی۔ اس کتاب میں مصنف نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ حلّاج وحدت الوجودی نہ تھا اور اس کا نعرۂ انالحق کا مطلب وہ نہیں جو وحدت الوجودی شعرا اور مفکرین نے پیش کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس مطالعے کے بعد اقبال کی رائے حلّاج کے متعلق بالکل تبدیل ہوگئی۔''

اس سے کچھ آگے ''انالحق'' کے ضمن میں ڈار نے اقبال کی رائے، ان کے اشعار کے حوالے سے ان الفاظ میں درج کی ہے:

> ''انالحق کا مفہوم یہ نہیں کہ انسانی 'انا' فانی اور باطل ہے، جو 'حق' میں مدغم ہو جائے گی بلکہ یہ ہے کہ انسانی 'انا' حق ہے، حقیقت ہے، لازوال ہے، وجود سے مزین ہے۔''

اس ضمن میں ڈاکٹر سیّد عبداللہ کی رائے ہے کہ ''اقبال انسانی مرتبے کی فوقیت کے اس حد قائل ہیں کہ حلّاج کی اس مجذوبانہ صدا کی تائید کرتے ہیں۔'' (متعلّقاتِ خطبات اقبال، ۲۹۸)

۵۴۔۵۵۔ شرحِ جاوید نامہ، صفحات ۱۹۱، ۹۱۰

۵۶۔ نقدِ اقبال، صفحہ ۲۵

۵۷۔ دیکھیے، شرحِ اسرارِ خودی، صفحہ ۱۸۴

۵۸۔ شرحِ پیامِ مشرق، صفحہ ۱۶۷

۵۹۔ ''اقبال اور امام ربانیؒ''، مشمولہ ''اوراق''، سالنامہ جنوری فروری ۱۹۸۰ء، صفحہ ۵۹

۶۰۔ دیکھیے ''مسجدِ قرطبہ'' - بالِ جبریل

۶۱۔۶۲۔ حکمتِ اقبال، صفحات ۳۰۴۔۳۰۵

''محکم از حق شو سوئے خود گام زن'' اسرارِ خودی میں ہے۔(اسرار و رموز، صفحہ ۲۳) ''از ہمہ کس کنارہ گیر'' والا شعر زبورِ عجم میں ہے۔(زبورِ عجم، صفحہ ۱۶۲) ''چناں با ذاتِ حق خلوت گزینی'' گلشن رازِ جدید میں ہے۔(گلشنِ رازِ جدید، جواب ۷) ''اگر خواہی خدا را فاش بینی'' ارمغانِ حجاز میں ہے۔(صفحہ ۱۵۴) چنانچہ ''اسرارِ خودی'' سے لے کر ''ارمغانِ حجاز'' تک اقبال کا خودی پر مبنی فکری نظام پوری طرح مربوط ہے۔

۶۳۔ جہاتِ اقبال، صفحہ ۱۰۰

۶۴۔ دیکھیے، شرح اسرارِ خودی، صفحہ ۱۸۳۔ یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں کہ ''۱۹۰۸ء سے لے کر ۱۹۲۲ء تک انھوں نے جس قدر نظمیں لکھیں (اور وہ سب کی سب بانگِ درا میں موجود ہیں) کسی میں وحدت الوجود کا رنگ نہیں۔''

۶۵۔ شرح زبورِ عجم، صفحہ ۴۰۵

۶۶۔ مقاصدِ اقبال، صفحہ ۱۹۹۔ ڈاکٹر عبداللہ کی رائے کے لیے مزید دیکھیے، متعلقات خطباتِ اقبال، صفحہ ۲۹۲

۶۷۔ خطبات میں اقبال لکھتے ہیں:

The universe cannot be regarded as an independent reality standing in opposition to him.

(شیخ سعید ایڈیشن، صفحات ۵۲۔۵۳)

۶۸۔ لَا اِلٰہَ اِلاّ اللّٰہ - ضربِ کلیم

۶۹۔ مطالب ضربِ کلیم، صفحہ ۱۸

۷۰۔ دیکھیے، شرح ضربِ کلیم، صفحہ ۳۹

۷۱۔ بالِ جبریل، صفحہ ۱۸

۷۲۔ شرح بالِ جبریل، صفحہ ۱۳۳

۷۳۔ شرح اسرارِ خودی، صفحہ ۱۸۵

۷۴۔ ارمغانِ حجاز، صفحہ ۱۷۰

۷۵۔ بالِ جبریل، صفحہ ۳۲

۷۶تا۷۸۔ بالِ جبریل، صفحات ۴۵، ۵، ۹۰

۷۹۔ لالۂ صحرا - بالِ جبریل

۸۰۔ روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے - بالِ جبریل

۸۱۔ طاسینِ گوتم - جاوید نامہ

۸۲۔ بالِ جبریل، صفحہ ۹۷

۸۳۔ مسجدِ قرطبہ - بالِ جبریل

۸۴۔ افرنگ زدہ - ضربِ کلیم

۸۵۔ بالِ جبریل، صفحہ ۱۲

۸۶۔ لینن (خدا کے حضور میں) - بالِ جبریل

۸۷۔ دیکھیے، اقبال ریویو، جنوری ۱۹۷۴ء، صفحہ ۵۹

۸۸۔ خطبۂ الٰہ آباد میں اقبال نے دو نِکات، نمایاں طور پر، واضح کیے ہیں۔ ایک یہ کہ یورپ میں مذہب کو پرائیویٹ قرار دے کر اسے دنیوی امور یعنی اجتماعی سیاسی نظام سے بے دخل کر دیا گیا ہے۔ اور اس کی جگہ اخلاق و سیاست کے قومی نظاموں نے لے لی ہے۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ اسلام میں دین و دنیا الگ الگ نہیں ہیں۔ اسلام ایک اجتماعی سیاسی نظام ہے جو کسی قومی نظام کے تحت بروئے کار نہیں آ سکتا۔ مطلب یہ کہ ہندی وطنی قومیت جو قومی (یا سیکولر) نظام وضع کرے گی اس کے تحت اسلامی نظام کا قیام ممکن نہیں۔ لہٰذا مسلم اکثریت کے علاقوں پر مشتمل مسلمانوں کے لیے الگ ریاست کا قیام ضروری ہے۔

اقبال نے، خطبۂ الٰہ آباد میں بھی، مسلمانوں کو ہندوؤں سے الگ قوم قرار دیا ہے۔ کیا یہ وحدتِ وجود ہے؟

۸۹۔ حرفِ اقبال، علاّمہ اقبال اوپن یونیورسٹی ایڈیشن، صفحہ ۲۲

۹۰۔ اصل انگریزی الفاظ ہیں:

In Islam God and the universe, spirit and matter, Church and State, are organic to each other. (Thoughts and Reflections of Iqbal. P.163)

اس جملے کا ترجمہ یوں ہوگا:

''اسلام میں خدا اور کائنات، روح اور مادہ اور کلیسا اور ریاست باہم جڑے ہوئے ہیں۔'' یعنی اسلام میں دین و دنیا، روحانیت و مادّیت اور مذہب و ریاست الگ الگ نہیں ہیں۔''

۹۱۔۹۲۔ دیکھیے۔ دیوان غالب، تاج ایڈیشن، صفحات ۲۴۷، ۱۹۵

۹۳۔ اقبال کا علم کلام، صفحہ ۸۰

۹۴تا۹۶۔ نقدِ اقبال،صفحات (بالترتیب)۸۷،۲۵۵،۹۱

۹۷۔ شرحِ ارمغانِ حجاز،حصہ فارسی،صفحہ۲۴

۹۸۔ شرحِ جاوید نامہ،صفحہ۱۱۲۲

۹۹۔ دیکھیے، تفہیم القرآن جلد دوم،صفحات ۳۶۔۳۷۔۱۰۶۔۱۹۲۔۲۶۱۔۲۸۳۔۳۲۴۔۳۴۹۔ ۳۵۳۔۴۵۲۔۴۸۷۔۵۲۵۔۵۲۶۔۶۴۲
جلد سوم،صفحات ۲۶۔۸۷۔۹۶۔۹۷۔۱۵۱۔۱۵۵تا۱۵۷۔۱۶۱۔۴۳۳۔۴۵۸۔۴۶۰۔ ۵۳۳،۵۸۹،۵۸۹،۶۱۸،۶۱۷،۶۷۰اسی طرح باقی جلدیں: اشاریے کی مدد سے۔

۱۰۰۔ مثلاً میکش اکبرآبادی نے،سابقہ وحدت الوجودیوں کی تقلید میں،ھوالاول والآخر والظاہر والباطن کا مفہوم لکھا ہے کہ ’’موجودات خارج اور ظاہر میں ہوں یا باطن میں، زمانی ہوں یا مکانی، سب کی حقیقت اللہ ہی ہے۔‘‘ (نقدِ اقبال،صفحہ ۸۷) اس آیت میں اللہ کی صفتِ قدرت کا بیان ہے نہ کہ سب موجودات کا۔قرآن کی رو سے اللہ سب موجودات کا خالق ہے۔ چنانچہ کائنات اللہ کی صفتِ تخلیق کی مظہر ہے نہ کہ اللہ کی۔ یوسف سلیم چشتی نے بھی قرآن کے اس جملے کو وحدت الوجود کے ثبوت میں پیش کیا ہے۔(شرحِ جاوید نامہ،صفحہ ۸۹۸)

۱۰۱۔ نقدِ اقبال،صفحہ۲۷

۱۰۲۔ مکتوب بنام سراج الدین پال مورخہ ۱۹جولائی۱۹۱۶ء،اقبال نامہ،حصۂ اوّل،صفحہ۴۱

۱۰۳۔ میکش نے تیسرے خطبے کا حوالہ دیا ہے لیکن کوئی اقتباس پیش نہیں کیا البتہ نقدِ اقبال کے صفحہ ۲۶ پر خطبات سے تین اقتباسات دیے ہیں تاہم ان کا تجزیہ نہیں کیا۔ پہلا اقتباس جس مقام سے لیا گیا ہے،اسے نذیر نیازی کے ترجمے سے یہاں نقل کیا جاتا ہے:

> ’’بہر کیف میری رائے میں حقیقتِ مطلقہ کا تصوّر بطور ایک ’انا‘ ہی کے کرنا چاہیے اور اس لیے میرے نزدیک انیّتِ مطلقہ سے انیتوں ہی کا صدور ممکن ہے۔ یا پھر دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ انیّتِ مطلقہ کی تخلیقی قدرت کا اظہار، جس میں فکر کو عمل کا مترادف سمجھنا چاہیے، ان وحدتوں ہی کی شکل میں ہوتا ہے جن کو ہم ’انا‘ سے تعبیر کرتے ہیں۔ گویا کائنات کا ہر عمل خواہ اس کا تعلق مادی جواہر کی میکانیاتی حرکت سے ہو یا ذاتِ انسانی میں فکر کی آزادانہ کارفرمائی سے، سب کی حقیقت بجز ایک عظیم اور برتر انا کے انکشافِ ذات کے سوا اور کچھ نہیں۔‘‘ (تشکیلِ جدید،صفحہ۱۰۹)

میکش نے اس اقتباس کا آخری حصہ نقل کیا ہے اور اسے وحدت الوجود کی تائید میں پیش کیا ہے۔تیسرے خطبے کے ان مباحث سے سیّد نذیر نیازی نے جو نتیجہ اخذ کیا ہے وہ یہ ہے کہ:

''یوں خطبات کے نقطۂ نظر سے جو مابعد الطبیعیاتی نتیجہ مرتّب ہوتا ہے وہ افلاطون کے اعیان یا ہیگل کی 'معروضی عینیت' سے بالکل مختلف ہے۔ مزید یہ کہ اس سے نظریۂ وحدت الوجود کی تائید بھی نہیں ہوتی۔'' (تشکیلِ جدید، صفحہ ۳۲۹)

مندرجہ بالا اقتباس میں 'تخلیقی قدرت' اور 'صدور' کے الفاظ آئے ہیں۔ 'صدور' کے لفظ کو ''امر ربی'' کے تناظر میں دیکھنا چاہیے۔

دوسرے اقتباسات سے بھی تنزلات یا وحدت الوجود کا اثبات نہیں ہوتا۔ ''ایک انائے محیط سے کوئی غیر نہیں ہے۔'' کا مطلب یہ نہیں ہے کہ سب کچھ انائے محیط کا عین ہے۔ عین کی ضد غیر (opposite) نہیں بلکہ مختلف (different) ہے۔

۱۰۴۔۱۰۵۔ شرحِ جاوید نامہ، صفحات ۹۰۳۔۹۰۱

۱۰۶۔ ''کیوں خالق و مخلوق میں حائل رہیں پردے'' (فرمانِ خدا: بالِ جبریل)
''تو خالقِ اعصار و نگارندۂ آنات'' (لینن، بالِ جبریل)

۱۰۷۔ تکمیل یافتہ انسانی خودی میں الٰہی صفات کا عکس ہوتا ہے: خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات لیکن یہ عینیت نہیں ہے۔ انسانی خودی کو خدا کا عین قرار دینا حلول کے مترادف ہے۔ اگر (غلط طور پر) ایسا کیا جائے تو بھی خدا اور کائنات کی عینیت ثابت نہیں ہوتی۔

۱۰۸۔ شرحِ اسرارِ خودی، صفحہ ۱۹۳

۱۰۹۔ دیکھیے، فصوص الحکم اُردو ترجمہ از مولانا عبدالقدیر صدیقی۔ مترجم نے مقدمے میں ''فتوحاتِ مکّیہ'' کے اقتباسات درج کیے ہیں جو تصوّرِ توحید کی بہت عمدہ تفسیر ہیں۔

۱۱۰۔ یہ مضمون ''انوارِ اقبال'' اور ''مقالاتِ اقبال'' میں شامل ہے۔ علاّمہ اقبال نے علمِ ظاہر اور علمِ باطن کے امتیاز کو ''نتائج کے اعتبار سے نہایت خطرناک'' قرار دیا ہے۔ اس امتیاز کے قائل گروہ صوفیا کے نزدیک:

(۱) معرفت یا علمِ باطن ایک مرتّب و منظّم دستور العمل ہے جو شریعتِ اسلامیہ سے مختلف ہے اور جس کی تعلیم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ میں سے بعض کو دی اور بعض کو نہ دی۔

(۲) یہ علمِ باطن حضرت علیؓ سے حضرت خواجہ حسن بصریؒ کو پہنچا اور ان سے سلاسلِ تصوّف کی وساطت سے سینہ بسینہ اُمّتِ مرحومہ کی آئندہ نسلوں کو پہنچا ہے۔

اس دستور العمل میں وحدت الوجود کی تلقین پر روشنی ڈالنے کے بعد اقبال لکھتے ہیں کہ احادیث صحیحہ میں کوئی ایسی روایت ہماری نظر سے نہیں گزری جس سے یہ معلوم ہو کہ نبی کریمؐ نے علومِ رسالت میں سے کوئی خاص علم بعض صحابہ کو سکھایا اور بعض سے اسے چھپایا۔ بادی النظر

میں بھی یہ بات خلافِ رسالت شانِ محمدیہؐ معلوم ہوتی ہے کہ یہ آخری رسالت تمام جہانوں کے لیے رحمت ہے اور ایسا عقیدہ رکھنا حقیقت میں بعض جلیل القدر صحابہؓ کی توہین ہے۔ علاوہ اس کے ممکن نہیں کہ نصِ صریح کے ہوتے ہوئے نبی کریمؐ نے علوم رسالت میں سے بعض کو بعض سے چھپایا ہو۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ان الذین یکتمون ما انزلنا من البینات والھدی (۲:۱۵۹)

۱۱۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال نامہ، حصہ اول، صفحات ۳۵ تا ۳۷

۱۱۲۔ ''اسلامی تصوّف کے ماخذ'' کے زیرِ عنوان سلیم چشتی لکھتے ہیں کہ ''تصوّف کے عناصر ترکیبی تین ہیں: کامل توحید، کامل تقویٰ اور کامل محبت اور یہ تینوں عناصر قرآن سے مقتبس ہیں۔'' (تاریخِ تصوّف، صفحات ۱۰۴۔۱۰۵) یہ موقف درست ہے اور ظاہر ہے کہ اس میں توحید کا ذکر ہے نہ کہ وحدت الوجود کا۔ ''مقدمہ'' میں لکھتے ہیں کہ ''کائنات کیا ہے؟ خدا کی جلوہ گاہ ہے۔ ہر شے سے وہی ظاہر ہو رہا ہے۔ یعنی کائنات مظہرِ اسما وصفات ہے۔'' یعنی کے بعد جو بات کہی ہے وہ درست ہے۔ کائنات درحقیقت اللہ کی صفتِ تخلیق کا مظہر ہے۔

۱۱۳۔ میکش لکھتے ہیں کہ ''اہلِ طریقت کے نزدیک جن میں اکثر بڑے بڑے عالم، مجتہد اور محدث شامل ہیں یہ مسلم ہے کہ یہ عقیدہ (وحدت الوجود) سند متصل سے پیغمبر اسلامؐ سے اہلِ باطن کو پہنچا ہے۔ قرونِ اولیٰ میں یہ عقائد خواص کو ان کی استعدادِ باطن کے لحاظ سے تلقین کیے جاتے تھے۔'' (نقدِ اقبال، صفحہ ۲۷) پروفیسر یوسف سلیم چشتی ملا علی قاری کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ''یہ روایت کہ آنحضرتؐ نے حضرت علیؓ کو کچھ اسرار اور باطنی علوم سکھائے تھے جو دوسرے صحابہؓ کو نہیں سکھائے، بالکل غلط ہے۔'' (اسلامی تصوّف میں غیر اسلامی نظریات کی آمیزش، صفحہ ۱۲۵) حاشیے میں چشتی لکھتے ہیں کہ ''آنحضرتؐ بحیثیت رسولؐ ایسا نہیں کر سکتے تھے۔''

۱۱۴۔ وحدت الوجودی کائنات کو خدا کہتے ہیں جبکہ اقبال کے نزدیک انسان کا مقام کائنات سے ممتاز اور بلند ہے اور وہ ہے ''مقامِ بندگی'': بالِ جبریل میں کہتے ہیں: مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی! اور ضربِ کلیم کا مشہور شعر ہے:

یہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے
ہزار سجدے سے دیتا ہے آدمی کو نجات

اقبال کے نزدیک ''اصل بات یہ ہے کہ صوفیا کو توحید اور وحدت کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی ہے۔ یہ دونوں اصطلاحیں مرادف نہیں......توحید کے مقابلے میں یا اس کی ضد لفظ کثرت نہیں جیسا کہ صوفیا نے تصوّر کیا ہے بلکہ اس کی ضد شرک ہے۔ وحدت الوجود کی ضد 'کثرت' ہے۔ اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے وحدت الوجود......کو ثابت کیا وہ موحد سمجھے گئے (تفصیل کے لیے دیکھیے، مکتوب بنام خواجہ حسن نظامی مورخہ ۳۰ دسمبر ۱۹۱۵ء)

۱۱۵۔ قرآن پاک میں ہے: وَبَدَاَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِيْنٍ (۳۲۔۷) یعنی اللہ نے انسان کی تخلیق کی ابتدا گارے سے کی۔ ثُمَّ سَوّٰهُ وَنَفَخَ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِهٖ (۳۲۔۹) ''پھر اس کو نِک سِک سے درست کیا اور اس کے اندر اپنی روح پھونک دی۔'' ''روح'' کے ضمن میں ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں کہ ''اس سے مراد وہ خاص جوہر ہے جو فکر و شعور اور عقل و تمیز اور فیصلہ و اختیار کا حامل ہوتا ہے، جس کی بدولت انسان تمام دوسری مخلوقاتِ ارضی سے ممتاز ایک صاحبِ شخصیت ہستی، صاحبِ انا ہستی اور حاملِ خلافت ہستی بنتا ہے...... انسان کے اندر علم، فکر، شعور، ارادہ، فیصلہ، اختیار اور ایسے ہی دوسرے جو اوصاف پیدا ہوئے ہیں، وہ سب اللہ تعالیٰ کی صفات کے پرتو ہیں۔'' (تفہیم القرآن، جلد چہارم، صفحہ ۴۱)

۱۱۶۔ دیکھیے ''مسجد قرطبہ'' ۔ بالِ جبریل

۱۱۷۔ فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا / ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے (موت: ضربِ کلیم)

۱۱۸۔ احمد جاوید نے وحدت الوجود پر اقبال کے اعتراضات کا ایک اجمالی جائزہ لیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اقبال ''کہیں وحدت الوجودی نظر آتے ہیں اور کہیں وحدت الوجود کے مخالف۔ البتہ ان کے بنیادی تصوّر 'خودی' کی روشنی میں اتنا تو کسی قدر یقین سے کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس نقطۂ نظر کے حامی نہیں تھے۔''

(اقبالیات، جنوری مارچ ۱۹۶۶ء، صفحہ ۶۷) مزید دیکھیے، مظفر حسین کا مضمون بعنوان ''اقبال کا تصوّرِ بقائے دوام'' مشمولہ ''متعلقاتِ خطباتِ اقبال''

۱۱۹۔ ''خودی کا سرِ نہاں لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ'' ہے۔ خودی کی خلوتوں میں کبریائی اور جلوتوں میں مصطفائی ہے۔ توحید اور شخصیت محمد ﷺ پر خودی کا انحصار ہے۔ اللہ اور رسول ﷺ سے محبت و عشق خودی کو مضبوط کرتے ہیں۔ عشق قوتِ محرکہ ہے عمل کے لیے۔ اور جدوجہد سے خودی مضبوط ہوتی ہے۔ جدوجہد خیر کے لیے اور شر کے خلاف ہوتی ہے۔ کیا اقبال زندگی کے آخری دور تک کبھی ان تصوّرات سے دست بردار ہوئے ہیں؟

۱۲۰۔ وحدت الوجود کے آثار میں اعیانِ ثابتہ اور تنزّلاتِ ستہ شامل ہیں۔ علامہ اقبال کا کلام، اسرارِ خودی سے ارمغانِ حجاز تک، ان کی حمایت و ترجمانی سے پاک ہے۔ وحدت الوجود کا ایک رخ یہ ہے کہ کائنات ہی خدا ہے۔ وحدتِ حسنِ وجود کے دور کے بعد کائنات کے خدا ہونے کی پرچھائیں بھی کلامِ اقبال پر کبھی نہیں پڑی۔ وحدتِ وجود کا دوسرا رخ نفیِ ہستی کا ہے۔ اس کے عواقب میں ترکِ دنیا، ترکِ عمل اور خود کو ہیچ سمجھنا ہے جبکہ اقبال، زندگی کے آخری دور تک ان رجحانات کے خلاف جہاد کرتے رہے۔

☆......☆......☆

گیارھواں باب

اقبال متکلّم ہیں یا فلسفی بھی؟

علی عباس جلالپوری کے نزدیک علاّمہ اقبال متکلّم تو ہیں فلسفی نہیں ہیں۔ اقبال کو متکلّم قرار دینے کے لیے ان کے دلائل یہ ہیں:

(۱) ایک عیسائی متکلّم کا قول ہے: ''میں پہلے عقیدہ رکھتا ہوں پھر غور وفکر کرتا ہوں۔ غور وفکر کے بعد عقیدہ اختیار نہیں کرتا۔'' اس سے بہتر علمِ کلام کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ علمِ کلام کیا ہے؟ پہلے عقیدہ رکھنا پھر غور وفکر کرنا۔ جو شخص آزادانہ غور وفکر کے بعد کوئی عقیدہ اختیار کرے گا وہ متکلّم نہیں رہے گا فلسفی کہلائے گا۔

(۲) اپنے خطبات میں اقبال نے جدید علمی رجحانات و انکشافات کی روشنی میں الٰہیاتِ اسلامیہ کو از سر نو مرتّب کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس لحاظ سے وہ غزالی اور رازی کی طرح ایک متکلّم کا فرض انجام دے رہے ہیں۔

(۳) ڈاکٹر عشرت حسن انور کے بقول ''ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اسلامی الٰہیات کی تشکیلِ جدید کی ہے اور وہی کام کیا ہے جو صدیوں پیشتر ہمارے عظیم متکلّمین نظام اور اشعری نے انجام دیا تھا جب یونانی فلسفہ وسائنس کی اشاعت ہوئی تھی۔''

(۴) بقول خلیفہ عبدالحکیم ''اقبال آخر عمر میں فرمایا کرتے تھے کہ میں نے اپنا نظریۂ حیات فلسفیانہ جستجو سے حاصل نہیں کیا۔ زندگی کے متعلق ایک خاص زاویۂ نگاہ ورثے میں مل گیا تھا بعد میں میں نے عقلی استدلال کو اس کے اثبات میں صرف کیا ہے۔''

(۵) ڈاکٹر قاضی عبدالحمید کے بقول ''وہ کہا کرتے تھے کہ فقیری ان کو وراثتاً ملی ہے اور فلسفہ وغیرہ انھوں نے انہی حقائق کو جن کا انھیں کلی یقین ہے عقلی طور پر سمجھنے کے

لیے سیکھ لیا ہے۔‘‘

(۶) فلسفہ اور کلام کو مترادف سمجھنا انتشارِ فکر ہے اور اسی انتشارِ فکر کے باعث اقبال کو بجائے متکلّم کے فلسفی سمجھا جاتا ہے۔[۱] اس مبینہ انتشارِ فکر کے علاوہ جلالپوری نے اقبال کے فلسفی نہ ہونے کے حسبِ ذیل دلائل پیش کیے ہیں:

(۱) اقبال خود کو فلسفی کہنا پسند نہیں کرتے تھے۔

(۲) اقبال اشعار میں فلسفے کی مخالفت کرتے ہیں۔

(۳) اقبال فلسفے کو مسلمانوں کے لیے ضرر رساں سمجھنے لگے تھے۔

(۴) اقبال کا کوئی نظامِ فلسفہ نہیں ہے۔[۲]

جلالپوری سے متاثر ہو کر یا اپنے طور پر بعض دوسرے معترضینِ اقبال نے بھی اقبال کے فلسفی ہونے کا انکار کیا ہے۔[۳] تاہم اس ضمن میں اہم اعتراضات علی عباس جلالپوری ہی کے ہیں۔

یہ کہ پہلے اقبال نے عقیدہ اختیار کیا اور پھر غور و فکر کیا محلِ نظر ہے۔ جلالپوری نے ’’فکرِ اقبال‘‘ کے متعدد حوالے دیے ہیں۔ یہ جملہ ان کی نظر سے گزرا ہوگا۔ ’’علاّمہ خود فرماتے ہیں کہ میں تشکیک اور تفلسف کی ظلمات سے ہوتا ہوا ایمان و یقین کے آبِ حیات تک پہنچا ہوں۔‘‘[۴] ’’تصویرِ درد‘‘ میں ہمیں ’’اجاڑا ہے تمیزِ ملّت و آئیں نے قوموں کو‘‘ جیسے اقوال نظر آتے ہیں۔ ’’نیا شوالہ‘‘ اور بعض دوسری نظمیں اس پر مستزاد ہیں۔ طالب علمی کے دوران اقبال دہریت کے خطرے سے بھی دوچار ہوئے۔[۵] یہ غور و فکر ہی کا نتیجہ تھا۔ غور و فکر ہی کے نتیجے میں علاّمہ اقبال وطنی قومیّت، حسی تہذیب، سرمایہ دارانہ جمہوریت اور ملحدانہ اشتراکیت سے بیزار ہوئے اور اسلام کا پرچم تھام لیا۔ جلالپوری معترف ہیں کہ ’’اوائلِ عمر میں ان کا زاویۂ نگاہ بلاشبہ فلسفیانہ اور محققانہ تھا۔ اس کا ثبوت ان کے مقالے مابعدالطبیعیاتِ ایران اور بانگِ درا کی ابتدائی نظموں میں ملتا ہے لیکن رفتہ رفتہ تجدید و احیا کا جذبہ ان کے دماغ پر حاوی ہو گیا۔‘‘[۶] جلالپوری مابعدالطبیعیاتِ ایران اور بانگِ درا کی ابتدائی نظموں کی بنیاد پر اقبال کے اوائلِ عمری زاویۂ نگاہ کو، شک و شبہ کے بغیر، فلسفیانہ اور

محققانہ مانتے ہیں۔اس اعتراف سے ان کی یہ دلیل کمزور ہو جاتی ہے کہ اقبال نے عقیدہ پہلے اختیار کیا اور بعد میں اس کی توثیق کے لیے فلسفہ وغیرہ سیکھ لیا۔

بانگِ درا کی پہلی نظم ''ہمالہ'' سے لے کر ارمغانِ حجاز کی آخری نظم ''حضرتِ انسان'' تک اقبال کا زاویۂ نظر غور و فکر کا مظہر ہے۔[7] ''تجدید و احیا'' کے جذبے کے باعث اقبال نے غور و فکر کرنا چھوڑ نہیں دیا تھا بلکہ ان کے غور و فکر کو ایک سمت مل گئی تھی۔اس مرحلے تک بھی اقبال غور و فکر کے بعد ہی پہنچے تھے، اور مسلمانوں کی نشاۃِ ثانیہ ان کے نزدیک انسانیت کی تعمیرِ نو کا ذریعہ تھی۔جلالپوری کے خیال میں غور و فکر کو اسلامی تجدید و احیا کے لیے استعمال میں لایا جائے تو وہ فلسفہ نہیں کلام ہے اور اگر اس کے ذریعے الحاد کو فروغ دیا جائے تو وہ فلسفہ ہے۔الحاد کی مختلف شکلوں میں سے بھی جلالپوری کے نزدیک جدلی مادیّت کا فلسفہ حقیقی فلسفہ ہے۔اسے یہ اختیار بھی حاصل ہے کہ جس فلسفے کو چاہے فلسفہ سے خارج کر دے۔ چنانچہ علی عباس جلالپوری رقم طراز ہیں:

۱۔ تکوینِ کائنات پر غور کر کے ایک واضح اور مربوط نظامِ فکر پیش کرنا جس میں تضاد و تناقض نہ پایا جائے نیز حیاتِ انسانی کی غایت و مقصد اور کائنات کے ساتھ اس کے تعلق سے بحث کرنا اور خیر و شر، حیات بعد ممات، جبر و قدر وغیرہ کے مسائل اُٹھانا۔اسے مابعد الطبیعیات یا نظری فلسفہ یا فلسفہ اوّل کہا جاتا ہے۔

۲۔ سائنس کے انکشافات کا تجزیہ کر کے انسانی نقطۂ نظر سے ان کی قدر و قیمت معین 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 انھیں عملی جامہ پہنانے کی دعوت دینا۔اسے عملی یا جدلی فلسفہ کا نام دیا گیا ہے۔[8]

یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ اقبال کے ہاں ''فلسفۂ اوّل''...... ''تنقیدی فلسفہ'' ...... اور ''عملی یا جدلی فلسفہ'' واضح طور پر موجود ہے۔عملی یا جدلی فلسفہ رزمِ خیر و شر کی صورت میں نہ کہ جدلی مادیّت کی شکل میں۔اقبال کا فلسفہ عملی، انقلابی اور تعمیری ہے۔

جدلی مادیّت کا فلسفہ اور اقبال کا فلسفہ دونوں انقلابی اور مقصدی ہیں۔ دونوں ایک ایک نظریے اور مذہب (عقیدہ وطریقہ) کے حامی ہیں۔ زمانے کا فیصلہ جدلی مادیّت کے خلاف جا رہا ہے جبکہ اقبال کا فلسفہ درست اور مکمل ہے۔[9] جلالپوری صحیح فلسفے کو فلسفہ نہیں مانتے اور غلط فلسفے کو فلسفہ مانتے ہیں۔ یہ غلط فلسفہ ان کے نزدیک واحد فلسفہ ہے، چنانچہ نظری، تنقیدی اور جدلی فلسفے کا ذکر کر کے لکھتے ہیں:

> ''ان تینوں پہلوؤں سے تین مختلف مؤقف متبادر ہوتے ہیں۔ پہلا روایتی فلسفے کا ہے جو آج بھی مابعد الطبیعیات کو فلسفے کا جزوِ لازم مانتے ہیں۔ دوسرا Logical Positivism, Neutral Monism وغیرہ کا ہے۔ تیسرا Dialectical Materialism ہے جس سے روایتی مابعد الطبیعیات کے ساتھ ذاتِ باری، خیر وشر، بقا ومعاد جیسے مسائل کو فلسفے سے خارج کر دیا گیا ہے۔''

اس مقام پر دو نکات قابلِ توجہ ہیں۔ پہلا یہ کہ اگر جدلی مادیّت کا فلسفہ یونان سے لے کر جدید یورپ کے تمام فلسفے بشمول اسلامی فلسفے کو فلسفے سے خارج کر سکتا ہے تو نسلِ انسانی کا یہ سارا فلسفہ جدلی مادیّت کے فلسفے کو رد کیوں نہیں کر سکتا۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ اسلامی فلسفے کو علمِ کلام کا نام دے کر فلسفے سے خارج کیا جا سکتا ہے تو جدلی مادیّت کے فلسفے کو ایک نام دے کر فلسفے سے خارج کیوں نہیں کیا جا سکتا۔ یہ فلسفہ بھی تو ایک خاص نظریے اور طریقے (دوسرے لفظوں میں مذہب) کا حامی وعلم بردار ہے۔ حیاتِ انسانی کی غایت اور کائنات کے ساتھ اس کے تعلق کو اقبال نے بخوبی اجاگر کیا ہے۔[10] خیر وشر، حیات بعدِ ممات اور جبر وقدر کے مسائل کو تصوّرِ خودی کی روشنی میں حل کیا ہے۔[11] سائنس کے جدید ترین انکشافات کے تناظر میں مذہب کی اہمیت و افادیت واضح کی ہے۔[12] جملہ فلسفیانہ موضوعات پر بحث صرف مسلمانوں سے مخاطب ہو کر نہیں بلکہ پوری انسانیت سے مخاطب ہو کر کی ہے۔ اقبال کا فکر مخصوص بھی ہے اور آفاقی بھی ہے۔ وہ صرف فلسفی نہیں بلکہ ایک بڑے فلسفی ہیں۔

۳

اقبال متکلّم یقیناً ہیں لیکن ایک خاص مفہوم میں، اس مفہوم میں نہیں جو جلالپوری نے متعین کیا ہے۔ جلالپوری نے ''علمِ کلام کا آغاز و ارتقا'' کے تحت جو تفصیلات درج کی ہیں، ان سے اقبال کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ جلالپوری کے نزدیک وحی کی تاویل کر کے اسے فلسفے کے مطابق کرنا علمِ کلام ہے۔ انھوں نے وضاحت کی ہے کہ معتزلہ نے عقل و نقل اور فلسفہ و مذہب کی تطبیق کی اور جدید علمِ کلام میں سرسیّد نے ''معتزلہ کی پیروی میں عقل کو وحی والہام کی صداقت کا معیار ٹھہرایا۔''[۱۳] جلالپوری نے معتزلہ اور سرسیّد کی تحسین کی ہے۔ غزالی اور رازی نے یونانی فلسفے کا توڑ کیا۔ جلالپوری نے ان کے علمِ کلام کو نقلی کہا ہے اور اس کی مذمت کی ہے۔ علاّمہ اقبال ان معنوں میں متکلّم ہیں جن کے تناظر میں مولانا سعید احمد اکبرآبادی نے انھیں متکلّم قرار دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ قدیم علمِ کلام کا تار و پود یونان کے فلسفہ و منطق سے تیار ہوا تھا۔ یہ فلسفہ و منطق خود بہت کمزور اور ناپائدار تھے۔ امام غزالی نے ان کا پردہ چاک کیا۔ قدیم علمِ کلام کا خطاب صرف مسلمانوں سے تھا۔ ان کے برخلاف علاّمہ کا علمِ کلام سارے عالم کے لیے ہے۔ اس میں زیادہ پختگی، گیرائی اور گہرائی ہے۔ قدیم علمِ کلام عقل و وحی کی آویزشِ باہم کا منظر پیش کرتا ہے۔ اشاعرہ اور معتزلہ کے اختلاف کا یہی سبب ہے، لیکن علاّمہ اقبال ایک ایسی بلند سطح سے کلام کرتے ہیں جہاں عقل اور وحی میں تصادم نہیں ہے، تاہم ان کا مقام اور حدود متعین ہیں۔ فلسفے کے تین گروہ تجربی (Empiricist) عقلیت پسند (Rationalist) اور وجدانی (Intuitionist) باہم برسرِ پیکار ہیں لیکن علاّمہ اقبال اگرچہ عقل کی تنگ دامانی کے قائل ہیں لیکن عقیدۂ توحید کے زیرِ اثر حواس، عقل اور وجدان ان تینوں کو ایک ہی کل کے اجزا تسلیم کرتے ہیں۔[۱۴]

''علمِ کلام کے اثرات و نتائج'' کے زیرِ عنوان جلالپوری نے جو کچھ لکھا ہے، اس کا بھی یا تو اقبال سے کوئی تعلق نہیں اور یا وہ غلط بیانیوں پر مبنی ہے۔ یہ آرا محلِ نظر ہیں۔ (۱) اقبال سائنس کے مخالف ہیں (۲) اگر مسلمانوں میں اشعری اور غزالی نہ ہوتے تو آج تک ان میں سینکڑوں گلیلیو اور نیوٹن پیدا ہو چکے ہوتے۔ (۳) مسلمان اہلِ فکر و نظر کی

نگاہیں حال اور مستقبل کے تقاضوں کا سامنا کرنے کی بجائے ماضی بعید کے دھندلکوں میں کھو کر رہ گئی ہیں (۴) تاویل آرائی کی عادت نے ہمارے تخلیقی قویٰ کو سلب کر لیا ہے (۵) اقبال ہیں کہ اسلاف پرستی اور تقلید کو ملت کے ضبط و استحکام کا باعث سمجھتے ہیں (۶) علمِ کلام نے فخرِ بے جا کے جذبے کو تقویت دی ہے (۷) جدید علم کلام کا اندیشہ ناک رجحان خرد دشمنی ہے اور اس کی ذمہ داری اقبال پر عائد ہوتی ہے (۸) علمِ کلام نے مسلمانوں کے قوائے عمل کو مضمحل کر دیا ہے۔

علاّمہ اقبال سائنس کے مخالف ہیں، ایک مغالطہ ہے۔[۱۵] اقبال خرد دشمن ہیں یہ بھی ایک مغالطہ ہے۔ ''کیا اقبال خرد دشمن اور مخالفِ علم ہیں؟'' کے زیرِ عنوان دونوں دعوے بے بنیاد ثابت ہوئے ہیں۔ جلالپوری نے زیرِ نظر باب میں اقبال کے کچھ اشعار خود درج کیے ہیں جن میں واضح طور پر سائنس کی حمایت وتلقین ہے۔[۱۶] یہ کہ اگر مسلمانوں میں اشعری اور غزالی نہ ہوتے تو آج تک ان میں سینکڑوں گلیلیو اور نیوٹن پیدا ہو چکے ہوتے، بے سروپا بات ہے۔ بقول ہارون الرشید ''اگر آج کوئی غزالی موجود ہوتا تو وہ دانشوروں کو بتاتا کہ بلند اخلاقی نصب العین کے ساتھ معیشت کی اصلاح اور جدید ترین ٹکنالوجی کا حصول فرضِ کفایہ کی حیثیت رکھتا ہے۔''[۱۷] علاّمہ اقبال خطبۂ علی گڑھ (۱۹۱۱ء) کے زمانے ہی سے صنعتی تعلیم اور اخلاقی تربیت دونوں پر برابر کا زور دیتے رہے ہیں۔[۱۸] چنانچہ اقبال سائنسی واقتصادی ترقی کے خلاف نہیں ہیں لیکن اسے اخلاقی نصب العین کے تحت رکھنا چاہتے ہیں۔

جلالپوری نے جس عہد کو ماضیٔ بعید کے دھندلکے کہا ہے وہ ایک روشن عہد تھا۔ اس عہد سے کٹ کر مسلمانوں کا مستقبل تعمیر کرنا محال ہے۔ کوئی قوم اپنے ماضی کو نہیں بھولتی اور ملّتِ اسلامیہ کے استحکام کا راز ہی دراصل عہدِ سعادت کی بازیافت میں ہے جو انسانی فلاح کے ابدی اصولوں کا مظہر تھا۔ تاہم جدید مسائل کے حل کی خاطر اقبال نے اجتہاد کی طرف توجہ دلائی ہے اور اس کا طریق کار طے کیا ہے۔

عقل کو معیار مان کر تاویل آرائی معتزلہ نے کی تھی۔ اس تاویل آرائی کی جلالپوری

نے ان الفاظ میں تعریف کی ہے: ''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 ومذہب کی تطبیق کو ضروری نہ سمجھتے تو مسلمانوں میں تحقیق علمی کا نشو ونما پانا ناممکن تھا۔'' اسی طرح سرسیّد کی تاویل آرائی کی بدولت جلالپوری نے انھیں ''اس دور کا فاتح اور خاتم'' مانا ہے۔[۱۹] حالانکہ ان کی تاویلیں ان کی فتوحات میں مزاحم اور غیر ضروری تھیں۔ حالی نے ان کی تفصیل دی ہے۔[۲۰] بعض تاویلات واضح طور پر گمراہ کرنے والی ہیں۔ ایک طرف جلالپوری معتزلہ اور سرسیّد کی تعریف کرتے ہیں اور دوسری طرف لکھتے ہیں کہ ''تاویل آرائی کی عادت نے ہمارے تخلیقی قویٰ کو سلب کر لیا ہے۔'' یہ تضاد دیدنی ہے۔

جلالپوری نے لکھا ہے کہ اقبال نے مغربی فلسفے سے مطابقت کی خاطر تاویلات کیں اور باطنیوں کی طرح قرآن کے ظاہری معنوں سے اعراض کیا۔ چنانچہ ان کا نظریۂ خودی بہ تمام وکمال فشٹے سے ماخوذ ہے اور نظریۂ زمان برگساں سے ماخوذ ہے۔[۲۱] اقبال باطنی مفہوم لینے کے سخت خلاف ہیں۔[۲۲] ان سے باطنی مفہوم منسوب کرنا، انھیں وحدت الوجودی قرار دینا، علاّمہ اقبال کے تصوّرِ خدا کو سریانی بتانا، تصوّرِ خودی کو فشٹے اور نظریۂ زمان کو برگساں سے ماخوذ بتانا اور اقبال کو مخالفِ علم اور خرد دشمن کہنا، مغالطّوں کا ایک جال ہے جو جلالپوری نے بچھایا ہے۔ ان کے دعوؤں کا الگ الگ عنوانات کے تحت اور بہ تفصیل جائزہ اسی لیے پیش کیا گیا ہے تاکہ غلط بیانیوں کا جو تانا بانا جلالپوری نے تیار کیا ہے، اسے ادھیڑ دیا جائے۔ ''کیا اقبال مخالفِ علم اور خرد دشمن ہیں؟'' میں وضاحت کی گئی ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ اقبال صرف اس علم کے خلاف ہیں جو الحاد کے مترادف ہے اور اس عقل کے جو تمام بولہبی ہے، ورنہ وہ عقل وعلم کی اہمیت کو مؤثر طور پر بیان کرتے ہیں۔ ''کیا فکرِ اقبال مستعار ہے؟'' کا ماحصل یہ ہے کہ اقبال نے شرق وغرب سے استفادہ ضرور کیا ہے لیکن ان کی فکری اساس قرآنِ حکیم ہے۔ ''کیا اقبال وحدت الوجودی ہیں؟'' کے زیرِ عنوان تصریح کی گئی ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ قرآن ہی کے مطابق اقبال کا تصوّرِ خدا ماورائی اور شخصی ہے اور اسی شخصی خدا پر تصوّرِ خودی کا انحصار ہے نیز قرآن ہی کے مطابق اقبال خدا کو محیطِ کل مانتے ہیں۔

جلالپوری لکھتے ہیں کہ اقبال اسلاف پرستی اور تقلید کو ملّت کے ضبط و استحکام کا باعث سمجھتے ہیں۔ یہاں بھی مغالطے کو دخل ہے۔ اقبال اسلاف پرستی کی ترکیب استعمال نہیں کرتے۔ توحید کی رو سے پرستش کسی کی جائز نہیں حتّٰی کہ پیغمبر کی پرستش بھی ممنوع ہے۔ اقبال اسلاف کے درخشندہ کردار کے حوالے سے جوشِ عمل پیدا کرتے ہیں اور ماضی سے رشتہ برقرار رکھتے ہوئے ملّی تعمیرِ نو اور ملّت کے روشن مستقبل کی راہ ہموار کرتے ہیں۔ ہر زندہ قوم اپنے اکابر کے کارنامے یاد رکھتی ہے اور اسے قومی استحکام کا ذریعہ بناتی ہے۔ جلالپوری جیسے دانشور مسلمانوں کو اپنے ماضی سے کاٹ کر ان کا رُخ کسی اور طرف موڑنا چاہتے ہیں۔ اقبال تقلید کو اجتہاد پر فوقیت صرف اس وقت دیتے ہیں جب اُمّت انحطاط سے گزر رہی ہو۔ ''در معنیٔ ایں کہ در زمانۂ انحطاط تقلید از اجتہاد اولیٰتر است۔''[۲۳] ورنہ اقبال نے اپنے خطبے ''الاجتہاد فی الاسلام'' (The Principal of Movement in the Structure of Islam) میں تعمیرِ نو اور جدید مسائل کے حل کے لیے اجتہاد کو ضروری قرار دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ بیسویں صدی میں اجتہاد کے لیے جاندار اور مؤثر آواز صرف علّامہ اقبال نے اُٹھائی ہے۔ جلالپوری لکھتے ہیں کہ علمِ کلام نے تحقیقِ علمی کو سخت صدمہ پہنچایا ہے جس کا نتیجہ سہل انگاری کی صورت میں رونما ہوا ہے۔ اقبال کے تناظر میں ایسی باتیں لایعنی ہیں۔ علّامہ اقبال تقلید، زوالِ تحقیق اور قرآن کی بے جا تاویلات کو جس نظر سے دیکھتے ہیں، اس کی وضاحت ضربِ کلیم کی نظم ''اجتہاد'' میں بھی موجود ہے۔ یہاں پوری نظم درج کی جاتی ہے:

ہند میں حکمتِ دیں کوئی کہاں سے سیکھے
نہ کہیں لذّتِ کردار نہ افکارِ عمیق
حلقۂ شوق میں وہ جرأتِ اندیشہ کہاں
آہ! محکومی و تقلید و زوالِ تحقیق!
خود بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں
ہوئے کس درجہ فقیہانِ حرم بے توفیق

ان غلاموں کا یہ مسلک ہے کہ ناقص ہے کتاب
کہ سکھاتی نہیں مومن کو غلامی کے طریق!

جلالپوری کے نزدیک علمِ کلام نے فخرِ بے جا کے جذبے کو تقویت دی ہے جبکہ اقبال ''بے جا'' فخر کا توڑ کرتے ہیں۔[۲۴] جلالپوری کی رائے ہے کہ ''علمِ کلام نے مسلمانوں کے قوائے عمل کو کمزور کر دیا ہے۔'' اب یہ بات کلامِ اقبال سے واقفیت رکھنے والا ہر شخص جانتا ہے کہ اقبال کا پیغام ہی عمل ہے۔[۲۵] چنانچہ علمِ کلام کے تناظر میں جلالپوری نے جتنے دعوے کیے ہیں ان کا اقبال سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ جلالپوری کے نزدیک علمِ کلام کے جواثرات ونتائج ہیں اقبال ان کا قلع قمع کرتے ہیں، چنانچہ جن معنوں میں جلالپوری علاّمہ اقبال کو متکلّم قرار دیتے ہیں' ان معنوں میں اقبال متکلّم نہیں ہیں۔

جلالپوری ایک مغالطہ بار بار پیدا کرتے ہیں۔ اقبال پر ایک الزام بہ تکرار عائد کر کے اسی کو اقبال کے متکلّم ہونے کا حتمی ثبوت قرار دیتے ہیں۔ ان کا یہ دعویٰ ہے کہ علاّمہ اقبال نے قرآنی آیات کی حسبِ منشا تاویل کر کے ان کی فلسفۂ مغرب سے مطابقت کی ہے۔ اس ضمن میں جلالپوری نے خاصا خلطِ مبحث پیدا کیا ہے۔ ان کے حسب ذیل دعوے اور دلائل قابلِ توجہ ہیں:

(۱) اقبال نے بھی اپنے پیشرو متکلّمین کی طرح عقل و نقل میں تطبیق کرنے کی کوشش کی۔[۲۶]

(۲) علمِ کلام کا تصوّر مذہب اور علومِ معاصر کی مفاہمت کے بغیر کیا ہی نہیں جاسکتا۔ متکلّمین نصوص کی تاویل کر کے اپنے مذہبی مسلّمات کو علومِ معاصر کے انکشافات کے موافق ومطابق کر دکھاتے ہیں۔ اسی کا نام ''مفاہمت'' یا ''تطبیق'' ہے۔[۲۷]

(۳) متکلّمین نصوص کی تاویلِ بے جا کر کے انھیں علومِ محققہ کے موافق ومطابق کرنا چاہتے ہیں۔[۲۸]

(۴) میرا مؤقف یہ ہے کہ اقبال نے بھی غزالی اور رازی کی طرح مذہبی

عقائد اور مروجہ علوم میں مفاہمت اور مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، اس لیے انھیں بھی غزالی اور رازی کی طرح متکلّم ہی کہا جائے گا۔ ۲۹

نصوص میں تاویلِ بے جا معتزلہ نے کی اور انیسویں صدی میں انہی کی طرح سر سیّد نے کی۔ یہ بات ظاہر ہے کہ نصوص میں بے جا تاویل وہی گروہ یا شخص کر سکتا ہے جو عقل کو صداقت کا معیار مانتا ہو۔ معتزلہ نے یونانی فلسفے کو معیار بنایا جب کہ غزالی اور رازی نے فلسفۂ یونان کی مدلّل تردید کی۔ نصوص کی تاویل کر کے یونانی فلسفے سے مطابقت کا کام معتزلہ نے کیا۔ غزالی اور رازی نے ایسی مطابقت نہیں کی اور نہ اقبال نے کی ہے۔ جلالپوری مغالطے دے کر اقبال کو منہدم کرنا چاہتے ہیں جبکہ وہ خود ریت کی دیوار پر کھڑے ہیں۔

معتزلہ یونانی فلسفے کے سحر میں مبتلا تھے۔ انھوں نے یونانی فلسفے اور قرآنی تعلیمات کے تناقض کو نظر انداز کیا اور مسلمان ذہن کو منفیت، تشکیک اور انتشار کی جانب لے گئے، تاہم نظام نے یونانی فلسفے کی غلامی قبول نہ کی اور مسلم فکر کی نشو و نما میں اہم کردار ادا کیا۔ اشعری نے اسلام کو غیر اسلامی عناصر سے پاک کیا اور اسلامی عقیدے کی سالمیت بحال کی۔ ۳۱ غزالی اور رازی نے یونانی فلسفے کے تار و پود بکھیر دیے۔ اقبال اسلامی فکر سے متصادم جدید مغربی فلسفے کو ''عذابِ دانشِ حاضر'' کہتے ہیں اور اس کا ساتھ نہیں دیتے۔ جلالپوری ڈاکٹر عشرت حسن انور کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

> بیسویں صدی میں اقبال نے غالباً مذہبِ اسلام اور فلسفہ میں مفاہمت و مطابقت کرنے کی سب سے زیادہ باترتیب کوشش کی ہے۔ ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اسلامی الٰہیات کی تشکیلِ جدید کی ہے اور وہی کام کیا ہے جو صدیوں پیشتر ہمارے عظیم متکلّمین نظام اور اشعری نے انجام دیا تھا، جب یونانی فلسفہ و سائنس کی اشاعت ہوئی تھی۔ ۳۲

یہ ترجمہ غلط تاثر اُبھارتا ہے۔ ڈاکٹر شمس الدین صدیقی نے ڈاکٹر عشرت حسن انور کے نقل کردہ سیّد ظفر الحسن کے جملے کا یہ ترجمہ کیا ہے۔ ''......ویسا ہی کارنامہ سرانجام دیا جیسا

صدیوں پہلے ہمارے عظیم متکلّمین مثلاً نظام اور اشعری نے یونانی سائنس اور فلسفے کے مقابلے میں انجام دینے کی کوشش کی تھی۔''[۳۳] نظام، اشعری اور غزالی سے اقبال کی مشابہت یقیناً ہے لیکن ان سے زیادہ رومی سے ہے۔ مولانا سعید احمد اکبرآبادی نے شیخ احمد سرہندی اور شاہ ولی اللہ سے اقبال کی مماثلت کی نشاندہی بھی کی ہے۔ سیّد ظفر الحسن نے سرسیّد کے حوالے سے لکھا ہے کہ حقائقِ دینی اور فلسفہ و سائنس کی تعلیمات میں ٹکراؤ نہیں ہے۔ یہ مقصد دو طرح سے حاصل کیا جا سکتا ہے:

(۱) یا تو یہ ''ثابت'' کیا جائے کہ مذہب جو کہتا ہے، وہ حقیقت ہے اور فلسفہ و سائنس اصل میں اس سے متفق ہیں۔ جن مقامات پر اختلاف و تناقض پیدا ہو، وہاں فلسفہ و سائنس کی تردید کی جائے۔

(۲) یا یہ ''دکھایا'' جائے کہ مذہب کی اقلیم فلسفہ و سائنس کے میدان سے مختلف ہے۔ جہاں جہاں مذہب ان امور پر کلام کرتا ہے جو فلسفہ و سائنس کا موضوع ہیں تو مذہب کا مقصودِ بیان وہ نہیں ہوتا جو فلسفہ و سائنس کا ہے یعنی وہ فلسفہ و سائنس کی طرح ہمیں یہ نہیں بتانا چاہتا کہ ان اشیا کی ماہیت کیا ہے۔ اس کا مقصود اخلاقی یا مذہبی نتائج ہیں یا وہ ہدایت جو ان سے حاصل کی جا سکتی ہے۔[۳۴]

سیّد ظفر الحسن کے نزدیک اقبال نے پہلا طریقہ اپنایا۔ نظام اور اشعری کا بھی یہی طریقہ تھا۔ وہ یونانی فلسفے سے مرعوب نہیں تھے اور اختلاف کی صورت میں اس کی تردید کی۔ اقبال نے بھی یہی کیا۔ اسلامی فکر اور جدید فلسفے میں مماثلت بھی ہے، جسے اقبال واضح کرتے ہیں اور دونوں میں مقاماتِ اختلاف و تناقض بھی ہیں جہاں اقبال نصوص کی بے جا تاویل نہیں کرتے بلکہ جدید فلسفے کی تردید کرتے ہیں۔ غزالی اور رازی نے بھی یہی کیا تھا۔ جلالپوری نے عبدالسلام ندوی کی کتاب ''امام رازی'' کا یہ جملہ نقل کیا ہے کہ ''امام غزالی اور رازی نے منطق سے کام لے کر فلسفہ وغیرہ کی تردید کی۔''[۳۵] چنانچہ جہاں تک ''علوم محققہ'' کے ساتھ موافقت و مطابقت کے لیے نصوص کی بے جا تاویل کا تعلق ہے، معتزلہ نے ایسا

ضرور کیا ہے لیکن نظام، اشعری، غزالی، رازی اور اقبال نے ایسا نہیں کیا۔ جلالپوری تسلیم کرتے ہیں کہ اقبال عقل کو صداقت کا معیار نہیں مانتے۔ ایسی صورت میں نصوص کی بے جا تاویل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جلالپوری نے علّامہ اقبال کے بارے میں اُلٹ باتیں لکھی ہیں۔ مثلاً لکھتے ہیں: ''اپنے نظریے (تصوّرِ زمان) کو حدیثِ نبوی پر مبنی قرار دے کر اقبال نے برگساں کے الحاد اور اسلام کی وحدانیت میں مفاہمت کی کوشش کی ہے۔''[۳۶] الحاد سے مفاہمت کا الزام کیسے قبول کیا جائے کہ اقبال نے تو کہا ہے کہ: خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری/ نہ ہے زماں نہ مکاں! لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ۔ جلالپوری کا مؤقف ہے کہ متکلّمین نصوص کی تاویل کرکے اپنے مذہبی مسلمات کو علومِ معاصر کے انکشافات و رجحانات کے موافق و مطابق کر دکھاتے ہیں۔ اس کے بغیر علمِ کلام کا تصوّر نہیں ہوسکتا۔ یہ علمِ کلام ہے تو اقبال متکلّم نہیں ہیں۔ غزالی نے فلسفی ہوتے ہوئے یونانی فلسفے کو رد کیا۔ اقبال نے عصرِ حاضر کے ملحدانہ فلسفے کا توڑ کیا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ: خدا داند کہ مانندِ براہیم/ بہ نارِ او چہ بے پروا نشستم۔ یہ اعلان و اقرار بھی کیا ہے کہ میں نے عصرِ رواں کے فتنے کے مقابل اللہ اکبر کی آواز بلند کی ہے، بالکل اسی طرح جیسے فتنۂ عصرِ کہن کے مقابلے میں رومی نے آوازِ اذان بلند کی تھی۔[۳۷]

۵

جلالپوری لکھتے ہیں کہ بقول خلیفہ عبدالحکیم اقبال آخرِ عمر میں فرمایا کرتے تھے — اور ڈاکٹر قاضی عبدالحمید کے بقول وہ کہا کرتے تھے کہ انھوں نے وراثت میں ملے ہوئے زاویۂ نگاہ اور درویشی کو عقلی طور پر سمجھنے کے لیے فلسفہ سیکھ لیا اور وراثتی یقین کے اثبات میں عقلی استدلال کو صَرف کیا۔ اپنے مؤقف کو ثابت کرنے کے لیے جلالپوری نے استدلال کا جو ڈھانچہ کھڑا کیا ہے وہ کمزور ہے اور مذکورہ بیانات کی ٹیکوں سے مضبوط نہیں ہوسکا۔ قطع نظر اس بات کے کہ پہلے بیان کا حوالہ نامکمل ہے اور دوسرے بیان کا حوالہ دیا ہی نہیں گیا، سوال یہ ہے کہ اقبال کے تحریری بیانات کو نظر انداز کر کے غیر یقینی ملفوظات کو شواہد کا درجہ دینا کس حد تک معقول و مناسب ہے۔ اقبال نے اپنے غور و فکر پر کبھی پہرے نہیں بٹھائے۔ وہ دہریت کو چھو کر واپس آئے اور وطنی قومیّت کو ترک کر کے اسلامی قومیّت کے علَم بردار بنے۔ انھوں

نے مسلم معاشرے میں موجود متصوّ فانہ اور مذہبی روایات و رجحانات پر بھی غور کیا اور انھیں اصلاح طلب پایا۔ اقبال نے اسلامی اور غیر اسلامی افکار ونظریات پر گہری نگاہ ڈالی اور جس یقین تک پہنچے وہ اپنی مثال آپ ہے۔ جدید پڑھا لکھا طبقہ مغربی فکر سے مرعوب ومسحور تھا۔ اقبال نے وہ سحر توڑ دیا۔ اشعری، غزالی اور رازی نے یونانی فلسفے کا توڑ کیا تھا۔ اس اعتبار سے اشعری اور غزالی کی طرح اقبال کو متکلّم کہنا روا ہے، لیکن جلالپوری کے بیان کردہ متعلقاتِ علمِ کلام کے تناظر میں علاّمہ اقبال متکلّم نہیں ہیں، اس لیے اقبال کو ''فلسفی شاعر'' ہی کہنا چاہیے جس پر، اہلِ فلسفہ سمیت، صاحبانِ علم ودانش کا اتفاق ہے۔

جلالپوری نے لکھا ہے کہ فلسفہ وکلام کو مترادف سمجھنا انتشارِ فکر ہے اور اسی انتشارِ فکر کے باعث اقبال کو بجائے متکلّم کے فلسفی سمجھا جاتا ہے۔ فلسفہ وکلام کے درمیان جو خطِ امتیاز ہے وہ فلسفے کی اندرونی تقسیم ہے۔[۳۸] اقبال مذہب کے بارے میں ایک فلسفہ رکھتے ہیں، اس لیے متکلّم اور فلسفی ہیں۔ وہ فلسفے کے جملہ بنیادی مسائل سے تعرض کرتے ہیں اور اپنا ایک نظامِ فکر استوار کرتے ہیں۔ یہ بحث آ رہی ہے کہ وہ نظامِ فکر مرتّب ہے یا غیر مرتّب تاہم وہ تضادات سے پاک اور محکم واستوار ہے۔ اس نظامِ فکر کی بات کرنے سے پہلے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ علی عباس جلالپوری کے پاس ایسے کون سے شواہد ہیں جن کی بنا پر وہ اقبال کے فلسفی ہونے کا انکار کرتے ہیں۔

۶

جلالپوری لکھتے ہیں کہ اقبال خود کو فلسفی کہلانا پسند نہیں کرتے۔ اشعار میں فلسفے کی مخالفت کرتے ہیں اور اسے مسلمانوں کے لیے ضرررساں سمجھنے لگے تھے۔ ان دلیلوں کا جواب یہ ہے کہ اقبال خود کو شاعر کہلانا بھی پسند نہیں کرتے تھے۔[۳۹] مخالفت شاعری کی بھی کی ہے اور اسے ضرررساں بھی قرار دیا ہے۔[۴۰] لیکن اس کے باوجود اقبال یقیناً شاعر تھے۔ اقبال ایک مختلف قسم کے شاعر اور ایک مختلف قسم کے فلسفی تھے۔ انھوں نے شعر وفلسفہ کی تعریف بھی کی ہے اور اپنی شاعری نیز فکر کو مفید اور تقدیرساز بھی قرار دیا ہے۔[۴۱] اقبال نے ''شاعرِ مشرق'' اور ''دانائے راز'' ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔[۴۲] لیکن متکلّم ہونے کا دعویٰ نہیں کیا، بلکہ الہٰیات سے

زیادہ توحید کے زندہ قوّت ہونے پر زور دیا ہے۔[43]

جلالپوری کی بظاہر وزنی دلیل یہ ہے کہ اقبال کا کوئی نظامِ فکر نہیں ہے۔ لکھتے ہیں کہ ''کسی شخص کا فلسفہ وہ فکری نظام ہوتا ہے جسے وہ عقلی استدلال کی بنا پر تعمیر کرتا ہے۔ اقبال نے اس نوع کا فکری نظام پیش نہیں کیا۔''[44] فلسفہ کیا ہوتا ہے اور کیا نہیں ہوتا اس پر اہلِ فلسفہ کا اتفاق نہیں ہے۔ خطبات میں اقبال نے اپنے فکر کو ایک نظام کی شکل بھی دی ہے اور عقلی استدلال سے کام بھی لیا ہے، تاہم جلالپوری فلسفی ہونے کے لیے دو مزید شرائط کا اضافہ کرتے ہیں۔ اوّل یہ کہ عقلی استدلال کو حکَم مانا جائے۔[45] اور دوم یہ کہ اسے مذہب کے دفاع میں نہ برتا جائے، ورنہ وہ علمِ کلام ہو جائے گا۔''[46] جلالپوری کا ادعا یہ ہے کہ اقبال چونکہ عقل کو حکَم نہیں مانتے اور مذہب کا دفاع کرتے ہیں، اس لیے وہ فلسفی نہیں بلکہ متکلّم ہیں۔ جلالپوری کے دلائل وشواہد کا ماحصل یہی ہے۔ اب بنیادی طور پر دو سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ پہلا یہ کہ جب اقبال اسلامی نظریے ہی کو مانتے ہیں تو جلالپوری ان کی فکری اساس مغرب میں کیوں تلاش کرتے ہیں؟ دوسرا یہ کہ جس طرح دینی فلسفے کو ایک خاص نام کی آڑ لے کر جلالپوری فلسفے سے خارج کر دیتے ہیں اسی طرح جدلی مادیّت کے فلسفے کو جدلیاتی فلسفہ کہہ کر یا کوئی اور نام دے کر فلسفے سے خارج کیوں نہ کر دیا جائے؟

اقبال مسلمان معاشرے میں پیدا اور جوان ہوئے۔ یہ ایک حسنِ اتفاق ہے۔ اس کے اثرات دوررس تھے۔ تاہم اقبال نے اپنا فلسفہ اور اپنا پیام غور وفکر کے بعد متعین کیا۔ شاعری کے ادوار اور ان کے ذہنی ارتقا سے اس کی توثیق ہوتی ہے۔ جب وہ ایک خاص نقطۂ نظر تک پہنچ گئے تو اسے فکری نظام کے طور پر پیش کیا۔ وہ اسلام کے وسیع تناظرات کے دائرے میں رہتے ہوئے یقین کے ساتھ آگے بڑھتے ہیں۔ ڈاکٹر سیّد عبداللہ کے الفاظ میں ''وہ خدا کی ہستی کے یقین سے چلتے ہیں اور اپنی حکمت کو اس کے محور کے ارد گرد پھیلا دیتے ہیں۔''[47] اب اہم مسئلہ یہ نہیں ہے کہ اقبال فلسفی ہیں یا متکلّم ہیں، بلکہ اہم مسئلہ یہ ہے کہ ان کا فلسفہ غلط ہے یا صحیح ہے۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین لکھتے ہیں:

''یہ حقیقت کہ ایک فلسفی کے استدلال کا آغاز اور انجام حقیقتِ کائنات کا

ایک وجدانی تصوّر رہتا ہے جو اس کے ذہن میں پہلے ہی سے موجود ہوتا ہے، فلسفی کے استدلال کی سمت کو معین کر دیتی اور اس کی صحت اور عدمِ صحت کا فیصلہ کر دیتی ہے۔ اگر اس کا تصوّرِ حقیقت غلط ہوگا تو اس کے استدلال کی خشتِ اوّل ہی غلط رکھی جائے گی، جس کے بعد اس کا سارا استدلال خواہ اس کی دیوار ثریا تک چلی جائے غلط ہو جائے گا...... لیکن اگر اس کا تصوّرِ حقیقت صحیح ہو تو وہ اس تصوّر کو اور کائنات کے علمی حقائق کو جو اس کے زمانہ تک دریافت ہو چکے ہوں ٹھیک طرح سے سمجھتا ہو تو اس کا استدلال صحیح ہوتا ہے اور یہ تمام علمی حقائق آسانی کے ساتھ اس کے نظامِ حکمت میں اپنی جگہ پاتے ہیں...... حقیقت کائنات کے تصوّر کی درستی اور درست فہمی اس کے سارے نظامِ حکمت کو درست کرتی ہے اور اس کے ساتھ بعض ایسے نام نہاد علمی حقائق کو بھی درست کرتی ہے جن کی نادرستی ابھی آشکارا نہ ہوئی ہو۔''[۴۸]

یہ ایک حقیقت ہے کہ فلسفی کے ذہن میں حقیقت کا ایک وجدانی تصوّر پہلے سے موجود ہوتا ہے جس کی بنیاد پر وہ اپنا نظامِ فکر پیش کرتا ہے۔ یہ وجدانی تصوّر صحیح یا غلط ہو سکتا ہے۔ جدلی مادیّت کا فلسفہ حقیقت کائنات کے صحیح تصوّر سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ اقبال نے ۱۹۲۳ء ہی میں اس کی نادرستی آشکارا کر دی تھی۔[۴۹] اس فلسفے کا غلط ہونا اب ایک علمی حقیقت ہے۔ جلالپوری لکھتے ہیں کہ ''دنیائے تحقیق میں افراد کو نہیں دیکھا جاتا نظریات کو جانچا جاتا ہے۔''[۵۰] اشتراکی نظریے کو جانچنے کے لیے جلالپوری کی حسبِ ذیل دو آرا قابلِ توجہ ہیں:

(۱) اشتراکی معاشرے میں معاشی مساوات قائم کر دی گئی ہے اور جبر واستحصال کا خاتمہ کر دیا گیا ہے۔[۵۱]

(۲) اس تبدیلی کو ذہن نشین کر لینا ضروری ہے کہ اجتماعی املاک کا تصوّر جدیدیت کا ایک بنیادی عنصرِ ترکیبی ہے۔[۵۲]

وقت نے ان آرا کو غلط ثابت کر دیا۔[۵۳] اب جدلی مادیّت کا فلسفہ جو اپنی موت

آپ مر گیا ہے جلالپوری کے نزدیک فلسفہ ہے اور اقبال کا اسلامی فکر جو مسلمانوں کی تعمیرِ نو اور انسانیت کی نجات کا ضامن ہے، ان کے نزدیک فلسفہ نہیں ہے۔ جلالپوری کے نزدیک جدلی مادیّت کے فلسفے نے دوسرے فلسفوں کو فلسفے سے خارج کر دیا ہے جبکہ اسے اپنے اخراج کا مسئلہ درپیش ہے۔

۷

علی عباس جلالپوری نے خلیفہ عبدالحکیم اور قاضی عبدالحمید کے بقول علاّمہ اقبال کے جو ملفوظات نقل کیے ہیں ان کے بجائے اقبال کے حسبِ ذیل بیان کو، ان کے فلسفی ہونے کے تناظر میں، دیکھنا چاہیے۔ ۴ نومبر ۱۹۳۱ء کی شام کو انڈیا سوسائٹی لندن کے اجلاس سے خطاب کرتے ہوئے اقبال نے کہا:

''بے شک میرے اشعار میں مختلف مسائل کے متعلق فلسفیانہ خیالات موجود ہیں لیکن میرا کوئی منظّم و مرتّب فلسفہ نہیں ہے، البتہ فلسفہ کے ایک مسئلے یعنی حیات بعد الموت کے ساتھ مجھے خاص دلچسپی رہی ہے۔ میں انسان کے شاندار اور درخشاں مستقبل پر پختہ یقین رکھتا ہوں اور میرا عقیدہ ہے کہ انسان نظامِ کائنات میں ایک مستقل عنصر کی حیثیت حاصل کرنے کی صلاحیتوں سے بہرہ ور ہے۔ یہ عقیدہ میرے خیالات و افکار میں آپ کو عموماً جاری و ساری نظر آئے گا۔''[۵۴]

اس اقتباس سے حسبِ ذیل امور کی نشاندہی ہوتی ہے:

(۱) کلامِ اقبال میں مختلف مسائل کے متعلق فلسفیانہ خیالات موجود ہیں۔

خلیفہ عبدالحکیم نے لکھا ہے کہ ''بانگِ درا کے مجموعے میں بڑی کثرت سے فلسفیانہ اشعار ملتے ہیں۔[۵۵] یہ قول بعد کے مجموعوں پر بدرجۂ اتم صادق آتا ہے۔ اسرارِ خودی کے انگریزی ترجمے میں شامل اقبال کا وضاحتی نوٹ، ان کا تحقیقی مقالہ ''فلسفۂ عجم'' اور فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید پر ان کے خطبات، انگریزی نثر میں، خالص فلسفہ ہے۔ اقبال کے کلامِ نظم و نثر میں فلسفے کے بیشتر مسائل پر اقبال کی آرا موجود ہیں۔

(۲) فلسفے کے ایک مسئلے، حیات بعدممات، کے ساتھ اقبال کی خصوصی دلچسپی ہے۔

اکثر فلسفی کسی ایک مسئلے ہی کی بنیاد پر مشہور ہیں۔ مثلاً کانٹ تنقیدِ عقل اور برگساں تصوّرِ زمان کے حوالے سے۔ اقبال کی خصوصی دلچسپی حیات بعد موت، انسان کے شاندار مستقبل اور کائنات میں اس کی دوامی حیثیت کے ساتھ ہے۔ یہ تصوّرات نظریۂ خودی سے جڑے ہوئے ہیں جو اقبال کا مرکزی فلسفہ ہے۔ جلالپوری نے ''حیات بعدممات'' کے زیرِعنوان لکھا ہے کہ اقبال نے ''صاف الفاظ میں معاد اور بعثت بعدالموت کا انکار کر دیا ہے۔''۵۶ جلالپوری کا ادّعا ہے کہ ''میں کسی مسئلے پر تحقیق کرتے ہوئے تمام شواہد کو سامنے رکھ کر اپنی رائے قائم کرتا ہوں۔''۵۷ سچ یہ ہے کہ اکثر دعووں کی طرح جلالپوری کا یہ دعویٰ بھی بے بنیاد ہے۔ جلالپوری حقیقت کو اتنا مروڑ دیتے ہیں کہ نتیجہ برعکس برآمد ہوتا ہے۔

(۳) بقول اقبال ان کا فلسفہ مرتّب و منظّم نہیں ہے۔

بیشتر فلسفی ایسے ہیں کہ انھوں نے اپنا نظامِ فکر عقلی استدلال کے ساتھ مرتّب صورت میں پیش کیا ہے۔ اقبال ان فلسفیوں سے مختلف اور ممتاز ہیں۔ مختلف ان معنوں میں ہیں کہ انھوں نے اپنے فلسفہ کو مسلسل اور منظّم استدلال کے ساتھ پیش نہیں کیا۔ اقبال نے اپنے غوروفکر کے نتائج پیش کیے ہیں جو شعری پیکر کے باعث زبردست تاثیر کے حامل ہیں۔ اقبال کا امتیاز یہ ہے کہ ان کا نصب العین درست ہے اور صحیح نصب العین کی محبت صحیح فلسفے کو جنم دیتی ہے۔ غلط نصب العینوں کی محبت سے غلط فلسفے پیدا ہوتے ہیں۔ اقبال کا تصوّرِ حقیقت درست ہے، اسی لیے آج تک کے دریافت شدہ علمی حقائق اس میں سموئے ہوئے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ مستقبل کے علمی حقائق بھی اس میں سموئے جاسکیں گے۔ قرآنِ حکیم پر تدّبر کے باعث اقبال کی رسائی ان حقائق تک بھی ہوئی ہے جو ابھی دوسرے صاحبانِ فکر پر ظاہر نہیں ہوئے۔۵۸ ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے بقول ''مستقبل میں پوری نوعِ انسانی کو اپنے دامن میں لینے والا اور زندگی کے نظری اور عملی پہلوؤں کے لیے پوری روشنی پہنچانے والا فلسفۂ اسلام صرف ایک ہی ہے اور وہ فلسفۂ خودی ہے۔ یہی وہ

حقیقت ہے جس کی بنا پر اقبال کو یہ کہنا زیب دیتا ہے:

''ہیچ کس رازے کہ می گویم نہ گفت/ ہمچو فکرِ من دُرِ معنی نہ سفت''۵۹

اقبال کے تصوّرِ حقیقت کو صحیح طور پر سمجھنے والا فلسفی، فلسفۂ اقبال کو مرتّب و منظّم شکل میں پیش کر سکتا ہے۔ ایسی ایک کامیاب کوشش ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے کی ہے۔ چنانچہ ان کی معرکہ آرا تصنیف ''حکمتِ اقبال'' کی صورت میں اب فلسفۂ اقبال مرتّب و منظّم طور پر بھی موجود ہے۔

۸

فلسفہ کیا ہے اور کیا نہیں ہے؟ اس کا تعین کرتے ہوئے علی عباس جلالپوری کا انداز ادّعائی (dogmatic) ہو گیا ہے۔ وہ عقلی استدلال کو فلسفے کی شرط ٹھہراتے ہیں اور عقل کو صداقت کا معیار منوانا چاہتے ہیں۔ اگر عقل کو صداقت کا معیار مانا جائے تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ صداقت کا کوئی معیار نہیں ہے۔ کانٹ نے عقلِ استدلالی سے عقل کی نارسائی ثابت کی ہے۔ استدلالی فلسفے کے بارے میں جان ڈیوی نے لکھا ہے:

> ''جن معاملات سے فلسفے کو بحث تھی، ان میں فی نفسہٖ تو عقلی رنگ تھا نہیں، اس لیے اس نے منطقی شکل کے مظاہرے کا سہارا لیا...... اس طرح مجرد تعریفوں اور بالائے سائنسی استدلال کے اس تام جھام نے جنم لیا جو بہت سے لوگوں کو فلسفے ہی سے متنفر کر دیتا ہے لیکن اس کے رسیاؤں کو اس میں ایک خاص کشش نظر آتی ہے۔ اس کی صورت بگڑتے بگڑتے یہاں تک پہنچی کہ فلسفہ لمبی چوڑی اصطلاحات کا مظاہرہ، بال کی کھال نکالنے والی منطق اور دقیق و بسیط دلائل و براہین کی محض خارجی صورتوں سے ایک جھوٹے شغف کا نام بن کر رہ گیا۔۶۰

فلسفے کی کسی ایک تعریف پر اہلِ فلسفہ کا اتفاق نہیں ہے۔ ظفر احمد صدیقی لکھتے ہیں کہ ''فلسفے کی کوئی تعریف ایسی نہیں جس پر سب کا اتفاق ہو سکے۔ فلسفے میں مختلف مکاتبِ خیال اور مذاہبِ فکر پائے جاتے ہیں، جن میں سے ہر ایک اپنے زاویۂ نگاہ سے فلسفے کو دیکھنے کی

کوشش کرتا ہے۔''[61] پروفیسر صدیقی نے بعض مکاتبِ خیال کی متعین کردہ تعریفیں بیان بھی کی ہیں۔[62] فلسفے کی بعض اہم تعریفات کا احاطہ متعدد اہلِ فلسفہ اور صاحبانِ علم نے کیا ہے۔[63] اس سے نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ فلسفے کی تعریف پر اہلِ فلسفہ کا اتفاق نہیں ہے۔ ایسی صورت میں فلسفے کے بنیادی معنی کی طرف رجوع کرنا کارآمد ہوگا۔ علی عباس جلالپوری ''اقبال کا علمِ کلام'' کے آغاز میں لکھتے ہیں:

> ''لفظِ فلسفہ یونانی الاصل ہے اور سوفیا (دانش) اور فیلوث (محبت) سے مرکب ہے۔ اس کا معنی ہے 'دانش کی محبت'۔ یہ ترکیب فیثا غورث نے وضع کی تھی۔ شروع شروع میں فلسفی کا اطلاق ہر اس شخص پر ہوتا تھا جو صاحبِ بصیرت اور خردمند ہو۔''

فلسفے کے اس بنیادی مفہوم کے اعتبار سے اقبال فلسفی ہیں۔ اقبال خردمند ہی نہیں دانائے راز بھی ہیں۔ ان کے صاحبِ بصیرت ہونے سے انکار ممکن نہیں ہے۔ وہ خدا سے آرزومند ہیں کہ ''مرا نورِ بصیرت عام کردے۔''[64] فلسفے کی بیسیوں تعریفوں کی رو سے اقبال فلسفی ہیں۔ جلالپوری نے بھی چند ایک تعریفاتِ فلسفہ درج کی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

ولیم جیمز: فلسفہ واضح طور پر غور و فکر کرنے کی مستقل کوشش کا نام ہے۔ انسان غور و فکر کی بدولت اپنے مشاہدات و تجربات میں نہ صرف ربط و تعلق پیدا کرتا ہے بلکہ انھیں ایک معنی خیز ہیئت بھی بخشتا ہے جسے ہم اس کے فلسفۂ حیات کا نام دیتے ہیں۔

علاّمہ اقبال: فلسفہ محض حقائق کو تصوّر کرنے کی کوشش کا نام ہے۔

برٹرینڈ رسل: فلسفہ کا کام ہمیں اس بات سے باخبر کرنا ہے کہ زندگی کے مقاصد کیا ہیں۔[65]

اقبال آخرِ حیات تک غور و فکر کرتے رہے۔ انھوں نے ہر چیز کی حقیقت کو جاننے کی کوشش کی چاہے وہ مظاہر کائنات ہوں، اخلاقی تصوّرات ہوں یا مذہبی معتقدات۔[66] اقبال کا تصوّرِ خودی درحقیقت زندگی کا فلسفہ ہے۔ اقبال نے حقائق کا تصوّر کیا اور زندگی کے

مقاصد کو واضح کیا۔ ان تناظرات کی رو سے اقبال فلسفی ہیں۔[67] صرف فلسفی نہیں بلکہ بلند پایہ فلسفی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا کے مسلمان صاحبانِ علم اور غیر مسلم اہلِ دانش نے فلسفی کی حیثیت سے اقبال کو شاندار الفاظ میں خراجِ تحسین پیش کیا ہے۔

ڈاکٹر علی شریعتی کے نزدیک ''وہ بیک وقت فلسفی، سیاست دان، مجاہد، محقق، عارف اور مُتخصّص اسلام ہیں۔''[68] ڈاکٹر ضیاء الدین سجادی کے ایک مقالے کا عنوان ہے: ''عصر جدید کا عظیم مفکّر اور فلسفی، اقبال۔''[69] ڈاکٹر عبدالمغنی لکھتے ہیں کہ ''اقبال ایک ایسے دانشور تھے جو اپنی ایک خاص منظّم فکر رکھتے تھے، اسی لیے ان کو مفکّر اور فلسفی کہنا صحیح ہوگا۔''[70] ڈاکٹر علی نہاد تارلان کے الفاظ میں ''اقبال ان مقررہ جھروکوں سے جنھیں دین اسلام نے فکر و فلسفہ کی فضا میں وا کیا ہے، اپنے وسیع پر و بال آفاق میں پھیلا کر آسمان کی بلندی پر جا پہنچا ہے۔''[71] لوس کلوڈ میتیخ لکھتی ہے کہ ''گو اقبال بنیادی طور پر شاعر ہے لیکن وہ ایک فلسفی بھی ہے۔ اس لیے ان کی تخلیقات میں شاعری اور فلسفہ کا جام و مینا جیسا ساتھ نظر آتا ہے۔''[72] پروفیسر جگن آزاد اقبال کو ایک وسیع النظر عالم اور فلسفی قرار دیتے ہیں۔[73] پروفیسر اے۔ جے۔ آربری کے نزدیک ''اقبال کی عظمت پہلی مرتبہ 'اسرارِ خودی' کی اشاعت سے آشکار ہوئی۔ یہ فارسی میں فلسفیانہ حماسہ ہے۔''[74] پروفیسر اے آر ایلسن لکھتے ہیں کہ ''اقبال کو ساری دنیا تاریخِ انسانی کے عظیم ترین شاعروں اور فلسفیوں میں شمار کرتی ہے۔''[75]

۹

اہلِ فلسفہ کے نزدیک بھی اقبال فلسفی ہیں اور وہ اقبال کی فلسفیانہ عظمت کے بھی قائل ہیں۔ ڈاکٹر سیّد ظفر الحسن نے انھیں ''عظیم فلسفی شاعر'' کہا ہے۔[76] سیّد نذیر نیازی ''اقبال کی عظمتِ فکر'' کے زیرِ عنوان ان کے فلسفے کو زیرِ بحث لاتے ہیں۔ [77] ظفر احمد صدیقی اقبال کی فلسفیانہ شاعری کو افکار کی عظمت اور صلاحیتِ اظہار کی بدولت سراہتے ہیں۔[78] ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کے نزدیک ''اقبال کی حیثیت ایک فلسفی شاعر کی ہے۔''[79] خلیفہ عبدالحکیم نے فکرِ اقبال کو ہمہ گیر قرار دیا ہے۔[80] میاں محمد شریف کے نزدیک اقبال کی شاعری اور فلسفہ

دونوں بلند ہیں۔ شاعری فلسفہ کی بدولت اور فلسفہ شاعری کی بنا پر۔[۸۱] محمد سعید شیخ لکھتے ہیں:

> Iqbal is undoubtedly the greatest Muslim Philosopher of the present century, and his philosophy has an inspiration and a message unique in the history of human thought.[82]

ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایک عالمانہ جائزے کے بعد حسبِ ذیل رائے کا اظہار و اعلان کرتے ہیں:

> اقبال کے ذریعہ سے قدرت نے ایک ایسے فلسفہ کو نمودار کیا ہے جس کی روشنی میں نہ صرف مغرب کے موجودہ غلط فلسفوں کا کافی اور شافی جواب اور ابطال بالقوہ موجود ہے بلکہ یہی فلسفہ ہے جو آگے چل کر پوری نوعِ انسانی کا فلسفہ بننے والا ہے۔[۸۳]

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔۲۔ دیکھیے، اقبال کا علمِ کلام، پہلا باب بعنوان ''اقبال ایک متکلّم ہیں۔''

۳۔ مثلاً

(i) شمیم طارق کے نزدیک ''یہ حسنِ ظن کے سوا اور کچھ نہیں کہ اقبال مفکّر اور فلسفی شاعر تھے۔'' (فہمِ اقبال، صفحہ ۵۶)

(ii) تاراچن رستوگی نے اقبال کے فلسفی ہونے کا انکار کیا ہے۔ (Iqbal in Final Countdown. P-85)

(iii) تنویر ظہور نے قاضی جاوید کا انٹرویو ''جنگ'' کے ادبی صفحے پر شائع کیا تھا۔ اس کی دو سرخیاں ہیں۔ ''غزالی، اقبال اور علی شریعتی فلسفی نہیں متکلمین تھے۔'' ''پوری مسلم تاریخ میں کسی ایک فلسفی کا نام بھی نہیں ملتا۔''

۴۔ فکرِ اقبال، خلیفہ عبدالحکیم، صفحہ ۲۴۷۔

۵۔ دیکھیے، شذراتِ فکرِ اقبال، مترجمہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، صفحہ ۱۰۵

۶۔ اقبال کا علمِ کلام، صفحہ ۱۹

۷۔ ارمغانِ حجاز کا آخری شعر ہے: اگر مقصودِ کل میں ہوں تو مجھ سے ماورا کیا ہے؟/ مرے ہنگامہ ہائے نو بنو کی انتہا کیا ہے؟

۸۔ ''فنون''......لاہور، جولائی اگست ۱۹۷۴ء، صفحہ ۴۰

۹۔ ممتاز حسن نے لکھا ہے کہ ''اسرار و رموز جس صورت میں اقبال کے قلم سے نکلی ہے وہ فلسفیانہ نہیں کہلا سکتی۔ ایسا آتشیں انداز فلسفے کا نہیں ہوا کرتا۔ اقبال نے یہ نہیں کہا کہ سائنس کا مطالعہ اچھا ہے، بلکہ یہ کہا ہے کہ سائنس کا مطالعہ کرو۔ یہ نہیں کہا کہ جوشِ عمل سے انسانی زندگی بنتی ہے بلکہ یہ کہا ہے کہ جوشِ عمل پیدا کرو۔'' (اقبال معاصرین کی نظر میں۔ مرتبہ وقار عظیم، صفحہ ۳۷) درحقیقت اقبال نے یہ کہا بھی ہے کہ سائنس کا مطالعہ اچھا ہے: زندگی جہد است و استحقاق نیست/ جز بعلمِ انفس و آفاق نیست۔ اور یہ بھی کہا ہے کہ: گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر/ ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر۔ (پیامِ مشرق: پیشکش) اسی طرح اقبال یہ بھی کہتے ہیں کہ ''عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی۔'' اور یہ بھی کہ ''بڑھے جا یہ کوہِ گراں توڑ کر۔'' چنانچہ اقبال کا فلسفہ نظری بھی ہے اور عملی بھی۔ اسی طرح بقول سیّد وقار عظیم ''اقبال فلسفی اس معنی میں ہیں کہ انھوں نے اپنے مخاطب یا قاری کو زندگی کا ایک مربوط، منظّم اور بعض حیثیتوں سے ایک مکمل اور عملی فلسفہ دیا ہے۔'' (اقبال، شاعر اور فلسفی صفحہ ۱۴)

۱۰۔ دیکھیے: ڈاکٹر جمیلہ خاتون کا تحقیقی مقالہ: The place of God, Man and the Universe in the Philosophic System of Iqbal

۱۱۔ اقبال کا فلسفۂ خودی فلسفۂ حیات ہے چنانچہ انسانی زندگی کے جملہ پہلو بشمول توحید، اخلاق، سیاست، معاشرت اور سائنس وغیرہ سے بحث کرتا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:
(i) حکمتِ اقبال، ڈاکٹر محمد رفیع الدین (ii) اقبال کا نظریۂ خودی، ڈاکٹر عبدالمغنی

۱۲۔ اقبال کا خطبہ Is religion Possible صاحبانِ علم کی توجہ چاہتا ہے۔

۱۳۔ دیکھیے، اقبال کا علم کلام، صفحات ۳۰، ۵۱

۱۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۱۱ تا ۱۳ نیز صفحہ ۲۵

۱۵۔ اس ضمن میں مفصل بحث ہو چکی ہے تاہم جلالپوری کی بعض دوسری آرا پر ایک نظر ڈالنے میں کوئی حرج نہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

(۱) اقبال سائنس کی ایجادات سے بھی بیزار ہیں۔ چنانچہ جاوید نامے میں جو مثالی معاشرہ پیش کیا ہے اس کی سب سے بڑی خصوصیت یہی ہے کہ اس میں دیو مشین نہیں ہے (اقبال کا علم کلام، صفحہ ۲۰۶)

(۲) اقبال سائنس کے اس لیے بھی مخالف ہیں کہ اس کی بعض ایجادات ہلاکت اور تباہی کا باعث بھی ہوتی ہیں: حکمتے کو عقدۂ اشیا کشاد/ با تو غیر از فکرِ چنگیزی نداد۔
(ایضاً صفحات ۲۰۶۔۲۰۷)

(۳) صنعتی معاشرے کے تقاضوں سے اور صنعتی انقلاب کے شیوع سے محض اس لیے صرفِ نظر نہیں کیا جا سکتا کہ مشینوں کی تنصیب سے فضا تیرہ و تار ہو جائے گی۔
(فنون، لاہور، جنوری فروری ۱۹۷۴ء، صفحہ ۴۵)

(۴) اقبال کا المیہ یہ ہے کہ وہ سائنسی معاشرے کی نئی قدروں اور ان سے وابستہ نصب العینوں کا سامنا کرنے سے قاصر اور عاجز رہے ہیں اس لیے یا تو وہ ماضی میں پناہ ڈھونڈتے ہیں یا صحرا و ریگستان کے گن گاتے ہیں یا ایسے معاشرے میں فرار کے خواہاں ہیں جہاں وہ دیو مشین سے محفوظ رہ سکیں۔
(فنون: جولائی اگست ۱۹۷۴ء، صفحہ ۳۱)

سائنسی معاشرے کی نئی قدروں اور ان سے وابستہ نصب العینوں کی تلقین قابلِ غور ہے۔ سوال یہ ہے کہ اصل مطلوب انسانی معاشرے کا قیام ہے یا سائنسی معاشرے کا۔ دوسرے لفظوں میں سائنس انسان کے لیے ہے یا انسان سائنس کے لیے۔ دیو مشینیں انسانوں کے لیے مہلک ہوں تو کیا ان پر انسانیت کو قربان کر دینا چاہیے؟ سن دو ہزار کے اواخر میں دنیا نے دیکھا کہ اسرائیلی ہیلی کوپٹر اور ٹینک نہتے فلسطینیوں کو نشانہ بناتے رہے۔ کیا یہ فکرِ چنگیزی نہیں ہے؟ دیو مشینوں سے فضا تیرہ و تار ہو تو کیا اسے سائنسی معاشرے کے نام پر قبول کر لیا جائے؟ فکرِ چنگیزی اور آلودگی عالمِ انسانیت کے لیے تشویش ناک مسائل ہیں۔ عالمی ادارۂ صحت کی رپورٹ کے مطابق ''آلودگی کے باعث ہر سال تین کروڑ افراد ہلاک ہو جاتے ہیں۔ تعداد کل مرنے والوں کی تین چوتھائی ہے۔'' جن شہروں میں بڑی تعداد میں بھاری صنعتیں ہیں وہاں انسانوں کا جینا دوبھر ہو گیا ہے۔ دنیا کے درجۂ حرارت میں اضافے سے نئے مسائل جنم لے رہے ہیں۔ اوزون میں سوراخ کرۂ ارض کے لیے خطرناک ہے۔ اس نے سی ایف سی گیسوں پر پابندی کا احساس پیدا کیا۔ آبی آلودگی سے مچھلیوں سمیت آبی جانور ہلاک ہو رہے ہیں۔ بھاری صنعتوں نے فکرِ چنگیزی اور فضائی، آبی نیز زمینی آلودگی کو جنم دیا ہے۔ فکرِ چنگیزی اور آلودگی انسانی زندگی اور تہذیب کے لیے خطرے کے نشان ہیں۔ ان کی حمایت کرنا اور اقبال کو عاجز و قاصر، ماضی میں پناہ ڈھونڈنے والا اور صحرا و ریگستان کے گن گانے والا لکھنا بدبختی ہے۔

اقبال سائنسی ترقی کے حامی ہیں لیکن اسے اخلاقی نصب العین کے تحت رکھنا چاہتے ہیں۔ اقبال لکھتے ہیں کہ ''عصر حاضر کا انسان اگر پھر سے وہ اخلاقی ذمہ داری اٹھا سکے گا جو علومِ جدیدہ

کے نشو و نما نے اس پر ڈال رکھی ہے تو صرف مذہب کی بدولت۔ یونہی اس کے اندر ایمان و یقین کی اس کیفیت کا احیا ہوگا جس کی بدولت وہ اس زندگی میں ایک شخصیت پیدا کرتے ہوئے آگے چل کر اسے محفوظ اور برقرار رکھ سکے گا۔'' (تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۲۹۲)

۱۶۔ اقبال کے جو اشعار علی عباس جلالپوری نے نقل کیے ہیں اور جنھیں طنز کا نشانہ بنایا ہے، (اقبال کا علمِ کلام، صفحات ۱۹۷۔۱۹۸) حسب ذیل ہیں:

حکمتِ اشیا فرنگی زاد نیست اصل او جز لذّتِ ایجاد نیست
نیک اگر بینی مسلماں زادہ است ایں گہر از دستِ ما افتادہ است
دانہ آں صحرا نشیناں کاشتند حاصلش افرنگیاں برداشتند
ایں پری از شیشۂ اسلافِ ماست باز صیدش کن کہ او از قافِ ماست

یعنی حکمتِ اشیا فرنگیوں کی دین نہیں ہے۔ حکمت اشیا لذّتِ ایجاد کے سوا کچھ اور نہیں ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ اسے مسلمانوں نے پیدا کیا ہے۔ یہ وہ موتی ہے جو ہمارے ہاتھ سے گرا ہوا ہے۔ حکمتِ اشیا کا دانہ مسلمانوں نے بویا جس کی فصل فرنگیوں نے سمیٹی۔ حکمتِ اشیا کی پری کا تعلق ہمارے اسلاف کے شیشے سے ہے، اسے تو دوبارہ شکار کرلے۔'' کیا یہ سائنسی ایجادات کے علاوہ نظری سائنس کی واضح تلقین نہیں ہے؟ اقبال کو اگر اختلاف ہے تو چنگیزی فکر سے ہے اور ان اقدار نیز نصب العینوں سے ہے جو لادین تہذیب کی تشکیل کرتے ہیں۔ چنانچہ اگلا شعر ہے:

لیکن از تہذیب لا دینے گریز زاں کہ او با اہلِ حق دارد ستیز
(لیکن لادین تہذیب سے گریز کر کہ وہ اہلِ حق کے ساتھ دشمنی رکھتی ہے)

۱۷۔ ہارون الرشید کے کالم کے لیے دیکھیے، روزنامہ جنگ مؤرخہ ۱۰ نومبر ۲۰۰۰ء

۱۸۔ اقبال نے ۱۹۱۱ء میں لکھا تھا کہ ''ہمیں صنعتی تعلیم پر بھی ضرور اپنی توجہ صرف کرنی چاہیے، جو میری رائے میں اعلیٰ تعلیم سے بھی زیادہ ضروری ہے۔ صنعتی تعلیم سے عامہ خلائق کی اقتصادی حالت سدھرتی ہے۔ لیکن صنعتی اور تجارتی تعلیم بلا کسی اخلاقی تربیت کے، بجائے خود کافی و مکتفی نہیں ہے۔......اعتماد باہمی، دیانت داری، پابندیٔ اوقات اور تعاون وہ اقتصادی اوصاف ہیں جو مہارت فن کی برابر کی جوڑ ہیں۔'' (مقالاتِ اقبال، صفحات ۱۸۲۔۱۸۳)

۱۹۔ اقبال کا علمِ کلام، صفحات ۳۰، ۵۰

۲۰۔ حالی نے لکھا ہے کہ ''سرسیّد نے اکثر اصولی مسائل میں معتزلہ کی پیروی کی۔ معراج اور شقِ صدر کے مضمون کو رویا پر محمول کیا۔ شیطان یا ابلیس کے لفظ کے متعلق فرمایا کہ اس سے کوئی وجود خارج عن الانسان مراد نہیں ہے بلکہ خود انسان میں جو نفسِ امّارہ یا قوّتِ بہیمیہ ہے وہ

مراد ہے۔ ملائک اور ملائکہ سے کوئی جدا مخلوق انسان سے بالاتر مراد نہیں بلکہ خدا تعالیٰ نے جو مختلف قویٰ اپنی قدرتِ کاملہ سے مادے میں ودیعت کیے ہیں وہ مراد ہیں، جیسے پہاڑوں کی صلابت، پانی کا سیلان، درختوں کا نمو، برق کی قوتِ جذب ودفع وغیرہ۔ آدم اور ملائکہ اور ابلیس کا قصہ جو قرآن میں بیان ہوا ہے، کسی واقعہ کی خبر نہیں ہے بلکہ ایک تمثیل ہے جس کے پیرائے میں انسان کی فطرت اور اس کے جذبات اور قوتِ بہیمیہ، اس کی برائی اور دشمنی کو بیان کیا گیا ہے۔ قرآن میں کوئی لفظ نہیں جس سے حضرت عیسیٰ کا بن باپ کے پیدا ہونا اور زندہ آسمان پر اٹھایا جانا ثابت ہوتا ہو..... خدا تعالیٰ کی ذات وصفات اور اسما وافعال کے متعلق جو کچھ قرآن اور حدیثوں میں بیان ہوا ہے وہ سب بطریقِ مجاز واستعارہ کے بیان ہوا ہے۔ اسی طرح معاد (یعنی بعثت ونشر، حساب وکتاب، میزان وصراط، جنت ودوزخ وغیرہ) کے متعلق جو کچھ آیا ہے وہ سب مجاز پر محمول ہے..... وحی کسی ایلچی یا قاصد (یعنی فرشتہ) کی وساطت سے نازل نہیں ہوتی بلکہ خود بخود ایک چیز اس کے دل سے اٹھتی ہے اور اسی پر گرتی ہے۔ قرآن میں جن یا اجنہ کے الفاظ سے چھپے ہوئے یا پہاڑی صحرائی لوگ مراد ہیں...... جن واقعات کو لوگ معجزہ سمجھتے تھے وہ درحقیقت معجزات نہ تھے بلکہ ایسے واقعات تھے جو مطابقِ قانونِ قدرت کے واقعہ ہوئے تھے۔'' (دیکھیے، حیاتِ جاوید، صفحات)

۲۱۔ دیکھیے، اقبال کا علمِ کلام، صفحات ۱۷۱ تا ۱۷۶

۲۲۔ اقبال لکھتے ہیں کہ ''کسی مذہب یا قوم کے دستور العمل وشعار میں باطنی معانی تلاش کرنا یا باطنی مفہوم پیدا کرنا اصل میں اس دستور العمل کو مسخ کر دینا ہے۔'' (اقبال نامہ۔ حصہ اوّل، صفحہ ۳۵)

۲۳۔ دیکھیے، رموزِ بےخودی

۲۴۔ جوابِ شکوہ میں اللہ کی زبان سے کہا ہے: تھے تو آباوہ تمہارے ہی مگر تم کیا ہو/ ہاتھ پر ہاتھ دھرے منتظرِ فردا ہو

۲۵۔ اتمامِ حجت کے لیے اور بطورِ نمونہ یہاں چند اشعار نقل کیے جاتے ہیں:

اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
سرِّ آدم ہے ضمیرِ کن فکاں ہے زندگی!
زندگانی کی حقیقت کوہکن کے دل سے پوچھ
جوئے شیر وتیشہ وسنگِ گراں ہے زندگی!
یہ گھڑی محشر کی ہے تو عرصۂ محشر میں ہے!
پیش کر غافل عمل کوئی اگر دفتر میں ہے!

(خضرِ راہ: بانگِ درا)

یقیں محکم، عمل پیہم ، محبت فاتحِ عالم
جہادِ زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں
عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

(طلوعِ اسلام: بانگِ درا)

سعیِ پیہم ہے ترازوئے کم و کیفِ حیات
تری میزاں ہے شمارِ سحر و شام ابھی

(بانگِ درا: صفحہ ۳۱۸)

۲۶۔ اقبال کا علمِ کلام، صفحہ ۱۷۱

۲۷۔۲۸۔ ''فنون''......جولائی اگست ۱۹۷۳ء، صفحات ۲۹،۳۰

۲۹۔ ''فنون''......جولائی اگست ۱۹۷۴ء، صفحہ ۳۶

۳۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، مسلم فکر کا ارتقا، عطیہ سیّد، صفحات ۴۲ تا ۴۵

۳۲۔ اقبال کا علمِ کلام، صفحہ ۱۷۔

۳۳۔ اقبال کی مابعد الطبیعیات، مترجمہ ڈاکٹر شمس الدین صدیقی، صفحہ ۱۵

۳۴۔ دیکھیے، ''اقبالیات'' جولائی ستمبر ۱۹۹۴ء صفحات ۱۵۳۔۱۵۴

۳۵۔۳۶۔ اقبال کا علمِ کلام، صفحات ۳۹،۱۷۹

۳۷۔ حضورِ حق (۹) - ارمغانِ حجاز، دونوں رباعیاں ذیل میں درج ہیں:

طلسمِ علمِ حاضر را شکستم
ربودم دانہ و دامش گسستم
خدا داند کہ مانندِ براہیم
بہ نارِ او چہ بے پروا نشستم!
جوں رومی در حرم دادم اذاں من
ازو آموختم اَسرارِ جاں من
بہ دورِ فتنۂ عصرِ کہن او
بہ دورِ فتنۂ عصرِ رواں من

۳۸۔ جلالپوری کے تناظر میں بات کی جائے تو عقلی استدلال فلسفے اور کلام میں مشترک ہے۔ ان کے بقول ''مدلل علم'' فلسفہ ہے۔ (اقبال کا علم کلام، صفحہ ۱۳)

علاّمہ اقبال کے حوالے سے بات کی جائے تو ''کلام سے مقصود تھا مذہب پر فلسفیانہ گفتگو''

اقبال کا کہنا ہے کہ ''کلام، Scholasticism نہیں ہے کہ عقائدِ مذہب کی تطبیق کسی مخصوص فلسفے سے کی جائے جیسا کہ مسیحی کلام سے مقصود تھا۔ عالمِ اسلام میں کلام سے مقصود تھا مذہب پر فلسفیانہ گفتگو۔ پھر اس کے مسائل بھی علم وحکمت کے مسائل تھے۔ عقائد نہیں تھے کہ ان میں عقل کو مطلقاً دخل نہ ہوتا'' (اقبال کے حضور، صفحہ ۱۱۱) علاّمہ اقبال کے یہ چند جملے جلالپوری کے استدلال کا ڈھانچہ گرا دینے کے لیے کافی ہیں۔

۳۹۔ حسب ذیل اشعار میں کتنی سخت شکایت ہے، پست ہمتوں اور یاروں کے خلاف جو اقبال کو شاعروں میں شمار کرتے ہیں:

نہ بینی خیر ازاں مردِ فرو دست
کہ برمن تہمتِ شعر و سخن بست (تمہید - گلشنِ رازِ جدید)
من اے میرِامم داد از تو خواہم
مرا یاراں غزلخوانے شمر دند (حضورِرسالت-ارمغانِ حجاز)

۴۰۔ ملاحظہ کیجیے، ضربِ کلیم کی نظم ''شعرِ عجم'' ...... نیز ''فنونِ لطیفہ'' کا یہ شعر:

شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفَس ہو جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا

۴۱۔ بطور مثال صرف دو اشعار درج کیے جاتے ہیں:

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا
حرفِ تمنّا جسے کہہ نہ سکیں روبرو! (دُعا - مسجدِ قرطبہ)
بنتے ہیں مری کارگہِ فکر میں انجم
لے اپنے مقدر کے ستارے کو تو پہچان! (مردِمسلمان - ضربِ کلیم)

۴۲۔ ''فرمانِ خدا'' (بالِ جبریل) میں کہتے ہیں: تہذیب نوی کارگہ شیشہ گراں ہے/ انداز جنوں شاعرِ مشرق کو سکھا دو اور ''ارمغانِ حجاز'' کی ایک رباعی میں کہا ہے: سر آمد روز گارِ ایں فقیرے/ دگر دانائے راز آید کہ ناید

جلالپوری نے غزالی کو بار بار متکلم کہا ہے اور غزالی کی طرح اقبال کو بھی، لیکن اقبال غزالی کو فلسفی کہتے ہیں:

رہ گئی رسمِ اذاں روحِ بلالی نہ رہی
فلسفہ رہ گیا ، تلقینِ غزالی نہ رہی (جوابِ شکوہ)

۴۳۔ ضربِ کلیم کی نظم ''توحید'' میں اقبال کہتے ہیں کہ توحید کو دلیلوں سے ثابت کرنا اہم بات نہیں ہے۔ توحید کا ایک زندہ قوت ہونا اہم بات ہے۔ اس ضو سے کردار کی ظلمت دور ہونی چاہیے ورنہ مسلمان کا مقام مسلمان سے بھی پوشیدہ رہے گا:

زندہ قوّت تھی جہاں میں یہی توحید کبھی
آج کیا ہے؟ فقط اک مسئلۂ علمِ کلام!
روشن اس ضو سے اگر ظلمتِ کردار نہ ہو
خود مسلماں سے ہے پوشیدہ مسلماں کا مقام!

۴۴۔ فنون، جولائی اگست ۱۹۷۴ء، صفحہ ۳۷

۴۵۔ دیکھیے: فنون، جولائی اگست ۱۹۷۳ء، صفحہ ۳۰

۴۶۔ دیکھیے (i) اقبال کا علم کلام، صفحہ ۱۵ (ii) فنون...... جولائی اگست ۱۹۷۳ء، صفحہ ۲۸

۴۷۔ مسائلِ اقبال، صفحہ ۳۵۱

۴۸۔ حکمتِ اقبال، صفحات ۲۹۔۳۰

۴۹۔ دیکھیے، اقبال کا مکتوب بنام مدیر ''زمیندار'' جو ۲۴ جون ۱۹۲۳ء کو شائع ہوا۔ (خطوطِ اقبال، صفحات ۱۵۵ تا ۱۵۷) اقبال کا صاحبِ بصیرت ہونا اس خط سے بھی واضح ہے جبکہ جلالپوری اشتراکی روس کی شکست و ریخت تک اس کے مدح سرا رہے۔

۵۰۔ اقبال کا علمِ کلام، صفحہ ۲۱۲

۵۱۔۵۲۔ فنون، جنوری فروری ۱۹۷۴ء، صفحہ ۵۳

۵۳۔ اشتراکی معاشرے میں معاشی مساوات کب قائم ہوئی؟ اور جبر و استحصال کا خاتمہ کب اور کہاں ہوا؟ جدید دنیا اجتماعی ملکیت کے بجائے نج کاری (privatisation) کی طرف جا رہی ہے۔

۵۴۔ سفرنامہ اقبال، محمد حمزہ فاروقی، صفحہ ۳۷

۵۵۔ فکرِ اقبال، صفحہ ۳۰۶

۵۶۔ اقبال کا علمِ کلام، صفحہ ۱۸۶

۵۷۔ فنون، جولائی اگست ۱۹۷۴ء، صفحہ ۳۷

۵۸۔۵۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، حکمتِ اقبال، صفحات ۳۰ تا ۵۸۔ اقبال کا شعر ''اسرارِ خودی'' کی تمہید سے نقل ہوا ہے۔

۶۰۔ فلسفے کی نئی تشکیل، ترجمہ: انتظار حسین، صفحات ۴۲۔۴۳ ڈاکٹر وحید عشرت لکھتے ہیں کہ ''جان ڈیوی کی اس بات سے مجھے اختلاف ہے کہ فلسفہ خالص ذہنی اور عقلی مواد سے عبارت نہیں۔'' تاہم وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ ''پاکستانی فلسفے کی اساس کا جو تاریخی تجربہ ہے خود وہ اسلامی تصوّرِ توحید پر اپنی اٹھان رکھتا ہے۔'' (پاکستانی فلسفہ (ا) جولائی ۱۹۸۸ء، صفحہ ۱۱)

۶۱۔۶۲۔ فلسفہ، شاعری اور اقبال، صفحات ۶۔۷

۶۳۔ مثال کے طور پر دیکھیے، قاضی قیصر الاسلام کی کتاب ''فلسفے کے بنیادی مسائل''، صفحات ۵ تا ۱۰

۶۴۔ بالِ جبریل، صفحہ ۱۱

۶۵۔ دیکھیے، اقبال کا علمِ کلام، صفحات ۱۴، ۱۵

۶۶۔ اقبال غور و فکر کے بعد اسلام کے تین بنیادی عقیدوں توحید، رسالت اور آخرت کے علم بردار اور مفسر بن جاتے ہیں۔ اس ضمن میں ان کے بیان کردہ نِکات بے مثل اور دلنشین ہیں۔ اس مقام پر صرف ایک ایک شعر برائے غور درج کیا جاتا ہے:

یہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے
ہزار سجدے سے دیتا ہے آدمی کو نجات (ضربِ کلیم، صفحہ ۳۲)
بمصطفیٰؐ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبی است! (حسین احمد - ارمغانِ حجاز)
فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے (ضربِ کلیم، صفحہ ۶۳)

تاہم مذہبی معتقدات و رسوم پر غور کرتے ہوئے اقبال نے ''جرأت اندیشہ'' کا خاصا ثبوت دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک طرف ڈاکٹر نکلسن کہتے ہیں کہ ''اگرچہ اقبال کا فلسفہ دینی ہے لیکن وہ فلسفے کو مذہب کا غلام خیال نہیں کرتا۔'' (اقبال کی لذتِ پیکار، صفحہ ۱۷۷) اور دوسری طرف مولانا ابوالحسن ندوی نے لکھا ہے کہ ''ان کے مدراس کے خطبات میں...... بہت سے ایسے خیالات و افکار ملتے ہیں جن کی تاویل و توجیہ اور اہل سنت کے اجتماعی عقائد سے مطابقت مشکل ہی سے کی جاسکتی ہے۔'' (نقوشِ اقبال، صفحہ ۴۰، پاورتی)

۶۷۔ جلالپوری کا مؤقف ہے کہ اقبال نے مذہب کا دفاع کیا ہے اس لیے وہ متکلم ہیں۔ اس موقف میں یک رخاپن ہے۔ مذہب کے تناظر میں مسئلہ صرف دفاع کا نہیں ہے۔ اقبال نے مروّجہ مذہب پر بھی غور کیا ہے اور متعدد حوالوں سے اصلاحی اقدامات کی نشاندہی کی ہے۔ بنیادی اسلامی نظریے کی اقبال مؤثر تفسیر کرتے ہیں۔ عام متکلمین کی طرح دفاع میں استدلال سے سروکار نہیں رکھتے۔ وہ دلائل پیش کرنے کے بجائے نتائجِ فکر پیش کرتے ہیں اور اپنی قوتِ بیان سے انھیں مؤثر بنا دیتے ہیں۔ اگر اقبال کا منہاج (method) فلسفیوں سے مختلف ہے تو متکلمین سے بھی مختلف ہے۔ عقلی استدلال کا طریقہ فلسفیوں اور متکلمین میں مشترک ہے جبکہ اقبال خرابی یہاں ہو یا وہاں اس کی نشاندہی اور تنقیص کرتے ہیں۔ فلسفہ و کلام کار آمد ہوں تو ان کی تحسین بھی کرتے ہیں۔

۶۸۔ ''اقبال ڈاکٹر علی شریعتی کی نظر میں''، مشمولہ ''بیا بمجلسِ اقبال''۔ ڈاکٹر حمید یزدانی، صفحہ ۶۸۷

۶۹۔ دیکھیے: اقبال ممدوحِ عالم، مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر

۷۰۔ تنویرِ اقبال، صفحہ ۲۳۷

۷۱۔ اقبال ممدوحِ عالم، صفحہ ۴۳۵

۷۲۔ فکرِ اقبال کا تعارف مترجمہ ڈاکٹر سلیم اختر، صفحہ ۲۷

۷۳۔ اقبال اور مغربی مفکرین، حرفِ اوّل

۷۴۔۷۵۔ اقبال ممدوحِ عالم، صفحات ۱۲۳، ۲۲۵

۷۶۔ دیکھیے، ڈاکٹر عشرت حسن انور کی کتاب ''اقبال کی مابعد الطبیعات'' (مترجمہ ڈاکٹر شمس الدین صدیقی) کا پیش لفظ۔

۷۷۔ دیکھیے، اقبال کا مطالعہ از سیّد نذیر نیازی

۷۸۔ فلسفہ شاعری اور اقبال، صفحہ ۷۶

۷۹۔ قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، صفحہ ۲۳۳

۸۰۔ خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں کہ ''مسلمانوں کی تاریخ فکر و ادب میں کوئی ایسا شاعر اور مفکر دکھائی نہیں دیتا جس کا فکر اس قدر ہمہ گیر ہو۔ انفرادی اور اجتماعی زندگی کا کوئی اہم پہلو ایسا نہیں جس کے متعلق اس مفکر شاعر نے کوئی حیات آفرین حل پیش نہ کیا ہو۔ اقبال کے کلام میں فلسفہ بھی ہے اور دین بھی۔ ایقان بھی ہے اور عرفان بھی۔ مشرق و غرب کی حکمت کا نچوڑ اس میں موجود ہے۔'' (مقدمہ: منشوراتِ اقبال) خلیفہ عبدالحکیم کی اہم کتاب کا نام ''فکرِ اقبال'' ہے۔ اس طرح کی کتابیں اور مقالات کثیر تعداد میں لکھے گئے ہیں۔ مثلاً:

1. Iqbal: Poet Philosopher of Pakistan. مرتبہ حفیظ ملک
2. Iqbal: Poet philosopher of Islam. پروفیسر محمد منور

۳۔ افکارِ اقبال، محمد عبدالسلام خان (۴) فلسفۂ اقبال، خطبات کی روشنی میں، سیّد وحیدالدین (۵) فلسفۂ اقبال، مرتبہ بزمِ اقبال (۶) حکمتِ اقبال، ڈاکٹر محمد رفیع الدین (۷) افکارِ اقبال، ڈاکٹر جاوید اقبال

۸۱۔ مقالاتِ شریف، صفحہ ۱۳

۸۲۔ Studies in Iqbals Thought and Art ......صفحہ ۳۱

۸۳۔ حکمتِ اقبال، صفحہ ۵۱

☆......☆......☆

بارھواں باب

صرف شاعر یا مفکّر بھی؟

جن ہندو دانش وروں نے اقبال کی فکری عظمت کا انکار کیا ہے، ان میں ڈاکٹر سچدانند سنہا، فراق گورکھ پوری، تاراچن رستوگی، جگن ناتھ آزاد اور گوپی چند نارنگ وغیرہ شامل ہیں۔ ڈاکٹر گیان چند جین کا بھی یہی رجحان ہے۔ ڈاکٹر حکم چند نیّر لکھتے ہیں کہ اقبال کی عظمت کا سب سے بڑا المیہ یہ ہے کہ ہم نے انھیں دانائے راز، صاحبِ حکمت، حکیمِ امت، مجدد دِوقت، مفکّر اعظم اور فلسفی اور خدا جانے کیا کیا کچھ بنا کر ان کی شاعرانہ عظمت کی راہ میں فلسفہ، حکمت، مذہب اور سیاست وغیرہ کی کیسی کیسی آہنی دیواریں کھڑی کر دی ہیں۔ ڈاکٹر نیّر مزید لکھتے ہیں:

> ''اقبال کے کلام میں فلسفیانہ مذہبی اور سیاسی خیالات و افکار کی حیثیت محض ثانوی ہے۔ ان امور کو ان کی شاعری سے نکال دیا جائے تو ان کی شاعری اور شاعرانہ عظمت کو کوئی نقصان نہ پہنچے گا لیکن اگر شاعری کو نکال لیا جائے تو ان کے فلسفیانہ، مذہبی اور سیاسی افکار و خیالات ریت کی دیوار کی طرح زمین گیر ہو جائیں گے۔''[1]

شمس الرحمٰن فاروقی نے یہ مؤقف اختیار کیا ہے کہ اور شاعروں سے زیادہ اقبال کے مطالعے کے لیے ضروری ہے کہ ان کے افکار کو حتی الامکان پس پشت ڈال کر ان کی شاعری پر توجّہ صرف کی جائے۔[2] ایک مقام پر اقبال کے فلسفۂ و پیغام کے شیدائیوں کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

جب انھوں نے دیکھا کہ نام نہاد زبان و بیان کے اجارہ داران کو شاعر نہیں مانتے تو انھوں نے عافیت اسی میں سمجھی کہ خود ہی شاعری سے برأت کا اظہار کر کے اپنے چھچھورے

اور کم فہم نکتہ چینوں کا منہ بند کردیں۔ مشکل بلکہ مصیبت یہ ہوئی کہ فلسفہ اور پیغام طرازی کے بھوکے بھیڑیے جو شروع ہی سے تاک میں لگے ہوئے تھے بالکل سامنے آ گئے اور اقبال شاعر کو اقبال فلسفی کی کھال اڑھا کر اُڑا لے گئے۔[۳]

مجنوں گورکھ پوری نے لکھا تھا: ''یہ سچ ہے کہ ہمارے ادب اور ہماری معاشرت کی تاریخ میں اقبال کا شمار ان دانایانِ راز میں ہوگا جو مستقبل کی جھلک دکھا کر فکر و عمل کا رخ نئی سمتوں میں موڑ سکتے ہیں۔'' تاہم مجنوں کے نزدیک ''اقبال کی پہلی اور آخری حیثیت شاعر کی ہے۔''[۴]

۲

مجنوں گورکھ پوری نے اقبال کو اوّل و آخر شاعر قرار دینے کے باوجود ایسے دانایانِ راز میں شمار کیا ہے جو فکر و عمل کا رخ موڑ سکتے ہیں۔ شمس الرحمٰن فاروقی کا ان اقبال شناسوں سے اختلاف بجا ہے جنھوں نے اقبال کی شاعری کو پس پشت ڈال دیا لیکن یہ بھی حقیقت ہے۔ کہ ''اگر اقبال کی شاعری اس فکرِ عظیم سے خالی ہوتی جو ان کی شاعری کی روح ہے تو تاریخِ ادب میں وہ شاید اپنی موجودہ مسند پر فائز نہ ہوتے۔''[۵] اقبال کے گہرے اور وسیع اثرات ان کی شاعری کے مرہونِ منت ہیں اور یہ بات لائقِ تحسین ہے کہ ہندوستان میں اقبال کے شعری فن پر زیادہ توجہ دی جارہی ہے۔ اس طرح ان ''چھچھورے'' نکتہ چینوں کی ''کم فہمی'' کا ازالہ ہو رہا ہے جنھوں نے مدت تک اقبال کو مستند شاعر تسلیم نہ کیا اور روزمرہ و محاورہ نیز تذکیر و تانیث وغیرہ کو شاعرانہ استعداد کی کسوٹی سمجھتے رہے۔ تاہم اقبال کا فکرِ بلند سامنے کی حقیقت ہے۔ اسے نہ اقبال کی شاعری سے الگ کیا جا سکتا ہے اور نہ پس پشت ڈالا جا سکتا ہے۔ بقول اقبال:

صفتِ برق چمکتا ہے مرا فکر بلند
کہ بھٹکتے نہ پھریں ظلمتِ شب میں راہی![۶]

شعرِ اقبال جس غذا سے پروان چڑھا ہے وہ فکرِ اقبال ہے۔ اقبال کے فلسفیانہ، مذہبی اور سیاسی افکار و خیالات کو ان کی شاعری سے الگ کیا جا سکتا ہے یا نہیں اس سے قطع

نظر اقبال کی شاعری کو ان کے افکار و خیالات سے الگ کرنا ممکن نہیں ہے۔ اقبال کا شعر ان کے فکر کا حامل ہوتا ہے۔ ویسے بھی شاعری خلا میں نہیں ہو سکتی۔ ہر شعر کسی مضمون، کسی واقعے، کسی رجحان یا کسی فکر کا حامل ہوتا ہے۔ اقبال کی شاعری بلند پایہ ہے اس لیے کہ ان کے افکار و خیالات بلند پایہ ہیں۔ اقبال کے افکار ان کی شاعری سے باہر نثر میں بھی ہیں۔ ریت کی دیوار وہ وہاں بھی نہیں ہیں۔ خطبۂ علی گڑھ، مذہبی فکر کی تشکیلِ جدید، خطبۂ الٰہ آباد، خطبۂ لاہور اور جغرافیائی حدود اور مسلمان ایسے نقوش ہیں جو مٹائے مٹ نہیں سکتے۔ ان کی وقعت و عظمت لازوال ہے۔ تاہم اقبال کے افکار و خیالات شاعری میں جرعۂ تیز کی شکل اختیار کرتے ہیں اور معجزۂ فکر و فن کی وحدت میں صورت پذیر ہو کر دل و دماغ کو متاثر و مسحور کرتے ہیں۔

ڈاکٹر حکم چند نیّر سے پہلے پروفیسر ڈاکٹر عبدالمغنی نے لکھا تھا کہ ''اقبال کے افکار نے ایسا طلسم قائم کر دیا ہے کہ ان کے فن کی طرف بمشکل کسی کی توجہ مبذول ہوتی ہے، حالانکہ یہ طلسم درحقیقت فن ہی پر مبنی ہے...... چنانچہ اگر شاعری کو ہٹا دیا جائے تو افکار میں طلسم کی جو کیفیت ہے وہ بھی ختم ہو جائے گی۔''[7] یہ آخری جملہ ڈاکٹر نیّر کے غلط مؤقف کا پیش خیمہ ہے جبکہ ڈاکٹر عبدالمغنی کا پورا مؤقف اقبال کی فنی عظمت کے ساتھ ان کی فکری عظمت کا اثبات کرتا ہے۔ ان کی حسبِ ذیل رائے لائقِ توجہ ہیں:

> ''شعریت کوئی خلا کی چیز نہیں ہے اور برائے شعریت نہیں ہو سکتی۔ ایک بامعنی اور مؤثر شاعری چند خیالات، احساسات اور جذبات کی پیشکش کے لیے ہوتی ہے۔ یہی پیشکش اس کا مقصد ہے۔ چنانچہ خیالات، احساسات اور جذبات جس قسم اور جس درجے کے ہوں گے شاعری کا انداز و معیار بھی ویسا ہی اور اتنا ہی ہوگا۔''[8]

عبدالمغنی مزید لکھتے ہیں کہ ''اقبال کے سارے افکار و تصوّرات نہ صرف ان کے مشاہدات و مطالعات ہیں بلکہ احساسات و جذبات بھی ہیں، یعنی تجربات واردات بن چکے ہیں، واقعات محسوسات میں بدل گئے ہیں، حقائق کوائف میں ڈھل گئے ہیں۔ شاعر کے

خلوص کی شدت وحدت کائنات وحیات کے تمام مظاہر و مناظر کو تپا اور کھلا کر ایک تخلیقی وحدت کی شکل دے دیتی ہے۔ یہی وحدت اقبال کا فن ہے جو فکر کے تمام ضروری اجزا سے مرکب اور فن کے تمام ضروری عناصر پر مشتمل ہے۔'' [9]

معجزۂ فکر وفن سے فکر یا فن کو الگ کرنا انگوری شراب سے انگور کو الگ کرنا ہے جو محال ہے۔ بقول ڈاکٹر عبدالمغنی ''اقبال کی شاعری ایک نہایت پیچیدہ و بالیدہ عمل ہے جس کی تہیں اور جہتیں، مضمرات واثرات رنگ برنگ ہیں مگر سب کا مطمحِ نظر اور ماحصل ایک ہے، یہ ایک ارتکاز ہے مواد وہیئت کی ان ساری اداؤں کا جو فن کے تاروپود بنتی ہیں۔'' [10]

حمید نسیم نے اپنی تصنیف ''اقبال ہمارے عظیم شاعر'' میں اقبال کے عظیم شاعر ہونے کا اثبات اور حکیم الامت ہونے کا انکار کرنا چاہا ہے لیکن وہ برابر اقبال کے افکار کو زیر بحث لاتے ہیں۔ کلیم الدین احمد اقبال کے فن کا انکار کرنا چاہتے ہیں لیکن فکر کی تنقیص پر اُتر آتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال حکیم الامت، دانائے راز، تصوّرِ پاکستان کے خالق اور عظیم مفکّر سبھی کچھ ہیں اور بلاشبہ عظیم شاعر بھی ہیں۔

حوالے اور حواشی

۱۔ مطالعۂ اقبال، اقبال سیمینار منعقدہ لکھنؤ، صفحہ ۱۱۵
۲۔۳۔ اثبات ونفی، صفحات ۱۲، ۶۳
۴۔ اقبال اجمالی تبصرہ، صفحہ ۸۳
۵۔ عرضِ مرتّب، اقبال بحیثیت شاعر، مرتّبہ پروفیسر رفیع الدین ہاشمی
۶۔ بالِ جبریل، صفحہ ۱۰۹
۷تا۱۰۔ اقبال کا نظامِ فن، صفحات ۹ تا ۱۱

☆......☆......☆

تیرھواں باب

صرف شاعر و فلسفی یا کچھ اور بھی؟

''مکتوباتِ شیخ الاسلام'' کے مرتّب اور مولانا حسین احمد مدنی کے ارادت مند و پیروکار مولانا نجم الدین اصلاحی دوٹوک انداز میں لکھتے ہیں کہ ''ہم ڈاکٹر صاحب مرحوم (علاّمہ اقبال) کو ایک شاعر اور فلسفی سے زیادہ حیثیت دینے کو شرعی جرم سمجھتے ہیں۔''[1] مولانا حسین احمد نجیب ''مسلم قومیّت کا مسئلہ اور شیخ العرب والعجم حضرت مدنی پر سر محمد اقبال کی تنقید'' کے زیرِ عنوان لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے انتہائی برگزیدہ بندوں یعنی انبیا کے لیے صفتِ شعر سے متصف ہونے کو مذموم قرار دیا ہے۔ مزید برآں:

> ''شاعر ہونے کے اعزاز کی مذّمت کرتے ہوئے واشگاف الفاظ میں (اللہ نے) یہ اعلان فرمایا کہ وَالشُّعَرَآءُ یَتَّبِعُهُمُ الْغَاوٗنَ o اَلَمْ تَرَ اَنَّهُمْ فِیْ كُلِّ وَادٍ یَّهِیْمُوْنَ o وَاَنَّهُمْ یَقُوْلُوْنَ مَالَا یَفْعَلُوْنَ o (اَلشُّعَرَآءُ ۲۲۴۔۲۲۶) ان دو ارشادات کی روشنی میں ''علاّمہ اقبال ایک فلسفی شاعر'' کا جو مقام و مرتبہ شریعتِ اسلامیہ میں متعین ہوتا ہے وہ ہر ذی عقل پر عیاں ہے۔ اس حقیقت کے آشکار ہو جانے سے کم از کم یہ تو واضح ہو جاتا ہے کہ علاّمہ اقبال کو فلسفی اور شاعر کا اعزاز دے کر بامِ عروج تک پہنچایا جا سکتا ہے مگر قرآن و سنّت کے مفاہیم متعیّن کرنے میں ان کے کسی قول یا نظریے کو بطور استدلال اختیار کرنا قرآن کے مذکورہ بالا ارشاد کا کھلا ہوا مصداق قرار پائے گا۔''[2]

اس طرح کا فتویٰ سردار عبدالقیوم نے بھی صادر کیا ہے۔[3]

۲

انبیا میں سے بے شک کوئی شاعر نہیں تھا لیکن متعدّد صحابہ کرامؓ نے شاعری کی ہے۔اس بات کو نظر انداز کرنے کی وجہ کیا ہے اور اس ضمن میں معترض علما کی رائے کیا ہے؟ افسوس ہے کہ مولانا حسین احمد نجیب نے قرآنِ حکیم کی وہ آیات نقل کر دی ہیں جن کا اقبال سے تعلق نہیں ہے اور ان آیات کو نظر انداز کیا ہے جن کا مصداق علاّمہ اقبال ہیں۔سورۃ الشُّعَرَآء کی اگلی آیات جو صاحبِ ایمان شعرا سے متعلق ہیں، حسب ذیل ہیں:

اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَ ذَکَرُوا اللّٰہَ کَثِیْراً وَّ انْتَصَرُوْا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوْا وَسَیَعْلَمُ الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا اَیَّ مُنْقَلَبٍ یَّنْقَلِبُوْنَ o

مولانا نجیب کی نقل کردہ آیات کا ترجمہ ہے: ''رہے شعرا، تو اُن کے پیچھے بہکے ہوئے لوگ چلا کرتے ہیں۔تم دیکھتے نہیں ہو کہ وہ ہر وادی میں بھٹکتے ہیں اور ایسی باتیں کہتے ہیں جو کرتے نہیں ہیں۔'' باقی متصل آیات کا ترجمہ حسبِ ذیل ہے:

> ''بجز ان لوگوں کے جو ایمان لائے اور جنھوں نے نیک عمل کیے اور اللہ کو کثرت سے یاد کیا اور جب ان پر ظلم کیا گیا تو صرف بدلہ لے لیا۔اور ظلم کرنے والوں کو عنقریب معلوم ہو جائے گا کہ وہ کس انجام سے دوچار ہوتے ہیں۔''[۴]

اللہ تعالیٰ نے شعرا کے ایک ہی گروہ کا ذکر کیا ہوتا اور کوئی استثنیٰ نہ ہوتی تو مذکورہ مولانا صاحبان کی رائے حتمی ہوتی اور علاّمہ اقبال منہدم ہو جاتے لیکن ایسا ہے نہیں۔شعرا کے دوسرے گروہ کا ذکر بھی اللہ نے کیا ہے جسے حسین احمد نجیب نے چھپایا ہے۔یہ بڑی زیادتی ہے۔خود کو دین کا اجارہ دار سمجھنے والوں نے باطل کا رنگ چڑھا کر حق کو مشتبہ بنایا ہے اور جانتے بوجھتے ہوئے حق کو چھپانے کی کوشش کی ہے اور خود قرآنِ حکیم کی اس آیت کا مصداق بنے ہیں: وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَکْتُمُوْا الْحَقَّ وَ اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ o یعنی باطل کا رنگ چڑھا کر حق کو مشتبہ مت بناؤ اور نہ جانتے بوجھتے حق کو چھپانے کی کوشش کرو۔

قرآنِ حکیم نے قابلِ مذمت شعرا کی جو خصوصیات بیان کی ہیں، ان میں سے کوئی ایک بھی علاّمہ اقبال میں نہیں پائی جاتی اور وہ صفات جو شعرا کے پسندیدہ گروہ کی بیان کی گئی ہیں، سب کی سب اقبال میں موجود ہیں۔[۵] اقبال سے اصل اختلاف مسئلہ قومیّت پر تھا۔ اس ضمن میں سب علما ایک رائے پر متفق نہیں تھے۔ مولانا حسین احمد مدنی کا مقام ومرتبہ بہت بلند ہے لیکن تصوّرِ قومیّت اقبال کا درست تھا۔ ان سے اتفاق کرنے والے اور ان کی پیروی کرنے والے علما بھی بلند مرتبہ تھے اور تعداد میں زیادہ تھے۔[۶]

مولانا نجم الدین اصلاحی کی یہ رائے کہ ہم ڈاکٹر اقبال کو شاعر اور فلسفی سے زیادہ حیثیت دینے کو شرعی جرم سمجھتے ہیں۔ شریعت پر اپنی اجارہ داری قائم کرنے اور پاپائیت کے مترادف ہے جبکہ حقیقی اسلام میں پاپائیت نہیں ہے۔ اقبال صرف شاعر وفلسفی نہیں اور بھی بہت کچھ ہیں۔ اقبال عقیدۂ توحید کے مفسر ومبلّغ ہیں اور الحاد کے خوگر نیز غلام ذہنوں کو یقین کی دولت عطا کرتے ہیں۔ اقبال خود عاشقِ رسولؐ ہیں اور قوتِ عشق سے ہر پست کو بالا کرنے کا درس دیتے ہیں۔ اقبال کی نظر قرآن پر گہری تھی اور انھوں نے اسرارِ کتاب بیان کیے ہیں اور بقول ڈاکٹر اسرار احمد ''عظمتِ قرآن کا نشان'' ہیں۔[۷] اقبال قرآن کی طرف بلاتے ہیں اور ناقۂ بے زمام کو سوئے قطار کھینچتے ہیں۔ وہ مصوّرِ پاکستان اور اسلامی نشأۃِ ثانیہ کے نقیب ہیں۔ وہ ایک ضرورت ہیں اُمّتِ مسلمہ کی جو کشتۂ سلطانی وملائی وپیری ہے۔ اقبال عالمِ انسانیت کی ضرورت بھی ہیں۔ ترقی یافتہ اقوام کو ان کی زبان میں لادینی کے مسائل وخطرات سے آگاہ کیا ہے۔ ڈاکٹر علی شریعتی نے اقبال کو ''علی گُونہ'' کہا ہے۔ ڈاکٹر اسرار احمد، جو مولانا حسین احمد مدنی کے علم وفضل اور زہد وتقویٰ کے بجا طور پر بہت قائل ہیں، لکھتے ہیں کہ ''عہدِ حاضر کے ذہنی وفکری ظروف واحوال میں قرآنِ حکیم کی عظمت کا جس قدر انکشاف اقبال پر ہوا، اور کسی پر نہیں ہوا۔ اور موجودہ دور کی اعلیٰ ترین علمی وفکری سطح پر قرآن کے علم وحکمت اور ہدایت ومعرفت کی تعبیر وتبیین اور تشریح وتوضیح کی ہے صرف اور صرف اقبال نے۔''[۸] مسلک پرست اس رائے سے اتفاق نہیں کریں گے۔ بعض اسے مبالغہ قرار دیں گے۔ تاہم سیّد سلیمان ندوی کی اقبال پر تحریریں موجود ہیں۔ اور مولانا ابوالحسن ندوی کی ''نقوشِ اقبال''

منظرِ عام پر ہے۔ کیا مولانا نجم الدین اصلاحی ان اکابر کو شرعی جرم کا مرتکب ٹھہرائیں گے؟
ڈاکٹر محمد رفیع الدین لکھتے ہیں کہ ''اقبال بنیادی طور پر نہ فلسفی ہے اور نہ شاعر بلکہ ایک درویش یا صوفی ہے۔ اس کا شاعرانہ کمال اور اس کا حکیمانہ جوہر دونوں اس کے وجدان یا عشق کے خدمت گزار ہیں۔''[۹] یہ بات واضح ہے کہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین اقبال کو شاعر و فلسفی مانتے ہیں لیکن ان کا اشارہ ایک بنیادی اور اہم تر حقیقت کی طرف ہے۔ پروفیسر محمد انور صادق نے اقبال کے تصوّرِ عشق پر اعتراضات ناسمجھی کے باعث کیے ہیں ورنہ ان کا مضمون ''اقبال کی بنیادی حیثیت'' ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے مؤقف کی تائید کرتا ہے۔ پروفیسر موصوف لکھتے ہیں:

> ''واقعہ یہ ہے کہ اقبال بنیادی طور پر نہ شاعر ہیں اور نہ فلسفی بلکہ وہ کچھ اور ہی ہیں۔ شاعری اور تفلسف ان کی ذات کے اضافی اور ثانوی پہلو ہیں۔ درحقیقت وہ مصلحِ قوم ہیں۔ اصلاحِ مِلّت اور احیائے مذہب کا جذبہ ہی دراصل وہ قوتِ محرکہ ہے جو اقبال کو شاعر اور فلسفی بناتا ہے...... اقبال ایک مقصد پسند شاعر اور فلسفی تھے اور بقول رئیس احمد جعفری اسلام کا احیا اور مسلمانوں کی سربلندی بس یہی ایک محاذ تھا جس پر ان کی تمام صلاحیتیں صرف ہو رہی تھیں۔''[۱۰]

اقبال کو انسان کے صحیح نصب العین کا شعور حاصل تھا اور اس صحیح نصب العین سے انھیں محبت تھی۔ یہی محبت و شعور ان کا وجدان ہے اور اسی کے تحت وہ اسلام کا احیا اور مسلمانوں کی سربلندی نیز جہان کی تعمیرِ نو چاہتے ہیں۔ اپنے خداداد ملکۂ شاعری کو زلفِ محبوب کے خم و پیچ کی نذر کرنے کے بجائے انھوں نے اسے ان ارفع مقاصد کے لیے استعمال میں لا کر اور وقف کر کے لاثانی و لافانی کر دیا۔ تعصّبات کج فہمی کو جنم دیتے ہیں اور فرقہ پرستی نظر کو محدود کر دیتی ہے۔ اس کج فہمی کی طرف اشارہ کرنے کے بعد محمد عبدالرشید فاضل نے، بہت پہلے، اپنے ایک مضمون (علاّمہ اقبال ایک رفامر کی حیثیت میں) کا اختتام ان جملوں پر کیا تھا:

''اقبال کی شہرت کا آفتاب طلوع ہو چکا ہے اور عنقریب سمت الراس پر پہنچ کر شکوک وشبہات کی تاریکیوں کو دور کر کے دنیا کو اپنی روشنی سے جگمگا دے گا اور لوگوں کو جاء الحق و زھق الباطل انّ الباطل کان زھوقا کا منظر آنکھوں سے دیکھنے میں آ جائے گا۔[۱۱]

حوالے، حواشی، تعلیقات

۱۔ مکتوباتِ شیخ الاسلام، جلد سوم، صفحات ۱۴۱۔۱۴۲ بحوالہ ''اقبال اور مودودی کا تقابلی جائزہ''، صفحات ۱۸۷۔۱۸۸

۲۔ ''الرشید''...... مدنی و اقبال نمبر، صفحہ ۳۳۱

۳۔ سردار عبدالقیوم نے ناروے میں ایک خطاب کے دوران ''اقبال کے ساتھی سب گمراہ، سب راستے سے بھٹکے ہوئے اور سب رسول اللہؐ سے دور'' کا الزام عائد کیا۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ جو ''ڈاکٹر کا کلام پڑھے گا، گمراہ ہوگا'' (نوائے وقت، ۲۴ ستمبر ۱۹۸۷ء)

سردار عبدالقیوم نے، بالواسطہ انداز میں، اقبال کو مذکورہ قرآنی ارشادات کا مصداق ٹھہرایا ہے۔ ۲ جنوری ۱۹۸۸ء کو لاہور میں، اخباری پینل کے روبرو، انھوں نے اپنے بیان کی تاویل کرتے ہوئے کہا کہ ''میں نے کہا کہ اقبال کا کلام وہی لوگ پڑھیں جو سمجھتے ہیں یا سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ میں نے بہت سے لوگوں سے کہا کہ وہ ایک ادنیٰ شاعر کا کلام سمجھنے کی استعداد نہیں رکھتے لہٰذا اقبال کا کلام پڑھ کر وہ سوائے گمراہی کے کچھ اور حاصل نہیں کر سکتے۔'' (نوائے وقت، لاہور، ۸ مارچ ۱۹۸۸ء) مزید تفصیل کے لیے دیکھیے، کتاب سوم، عنوان ''بداعمالی''

۴۔ تفہیم القرآن، جلد سوم، صفحات ۵۴۵۔۵۴۹

۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال دشمنی ایک مطالعہ، صفحات ۵۲ تا ۵۶

۶۔ تفصیل کے لیے، دیکھیے: کتابِ چہارم، عنوان ''تصوّرِ قومیت کے خلاف ردِّعمل''

۷۔۸۔ ''اقبال اور ہم''...... صفحات ۲۶، ۶۳

۹۔ حکمتِ اقبال، صفحہ ۵۲

۱۰۔ اقبال ۸۴ء، مرتّبہ ڈاکٹر وحید عشرت، صفحات ۳۶۲،۳۶۳

۱۱۔ ''نقوش'' اقبال نمبر......نومبر ۱۹۷۷ء، صفحہ ۱۳۹

عبدالرشید فاضل کا یہ مضمون ''نیرنگِ خیال'' کے اقبال نمبر ۱۹۳۲ء میں شائع ہوا تھا۔

☆......☆......☆