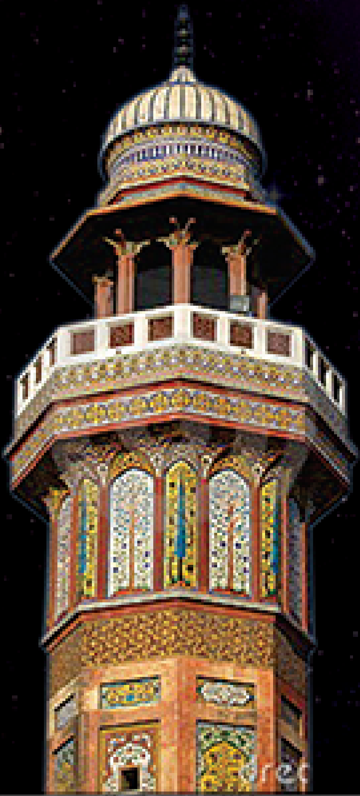
اقبال
کے فہم اسلام پر اعتراضات
ایک مطالعہ



پروفیسر ڈاکٹر ایوب صابر

اقبال کے فہمِ اسلام پر اعتراضات

ایک مطالعہ

پروفیسر ڈاکٹر ایوب صابر

اقبال اکادمی پاکستان

جملہ حقوق محفوظ

ناشر

محمد سہیل مفتی

ناظم

اقبال اکادمی پاکستان

(حکومت پاکستان، قومی تاریخ وادبی ورثہ ڈویژن)

چھٹی منزل، ایوانِ اقبال، لاہور

Tel: [+92-42] 3631-4510
[+92-42] 9920-3573
Fax: [+92-42] 3631-4496
Email: info@iap.gov.pk

Website: www.allamaiqbal.com

ISBN : 978 - 969 - 416 - 493 - 9

طبع اوّل	:	۲۰۱۶ء
تعداد	:	۵۰۰
قیمت	:	-/۷۲۵ روپے
مطبع	:	ملک سراج الدین اینڈ سنز، لاہور

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

فہرست

	❁ پیش لفظ	۵
	❁ مقدمہ	۷
باب اوّل:	خطبات پر اعتراضات	۲۳
باب دوم:	تصورِ اجتہاد پر اعتراضات	۱۱۱
باب سوم:	جمہوریت کے ضمن میں اعتراضات	۲۷۱
باب چہارم:	غیر اسلامی عقائد و رُجحانات کا الزام	۳۰۳
باب پنجم:	معرکۂ اسرارِ خودی	۴۱۷
	❁ فہرستِ اسنادِ محولہ	۴۴۱
	❁ اشاریہ	۴۵۱

پیش لفظ

اقبال دشمنی ایک مطالعہ کے، ۱۹۹۳ء میں، منظر عام پر آنے کے بعد، ایک بڑے تحقیقی منصوبے کا پروگرام بنا۔ ۱۹۹۶ء سے دو روز پہلے، قبل از وقت ریٹائرمنٹ لے کر، کام شروع کیا۔ ۲۰۰۰ء میں پی ایچ ڈی کا مقالہ بعنوان اقبال کی شخصیت اور فکر و فن پر اعتراضات کا جائزہ جمع ہوا اور ۲۰۰۲ء میں سند مل گئی لیکن منصوبہ پایۂ تکمیل تک نہ پہنچا تھا۔ بحیثیتِ مجموعی یہ پی ایچ ڈی سے کئی گنا بڑا کام تھا۔

اس سلسلے کی تین کتابیں، جن پر بیشتر کام ہو چکا تھا، ۲۰۰۳ء میں شائع ہو گئیں۔ معترضین اقبال، اقبال کی شخصیت پر اعتراضات کا جائزہ اور اقبال کا اُردو کلام (زبان و بیان کے چند مباحث)''۔ اس تیسری کتاب کا دوسرا ایڈیشن ۲۰۱۰ء میں کلامِ اقبال پر فنی اعتراضات: ایک جائزہ کے نام سے شائع ہوا۔

۲۰۰۴ء میں تصورِ پاکستان: علامہ اقبال پر اعتراضات کا جائزہ شائع ہوئی اور مزید تین برس بعد، ۲۰۰۷ء میں اقبال کی فکری تشکیل: اعتراضات اور تاویلات کا جائزہ شائع ہوئی۔ ۲۰۰۶ء تا ۲۰۰۸ء، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی میں شعبۂ اقبالیات کی سربراہی کے دوران عملاً کوئی پیش رفت نہ ہوئی۔ اس کے بعد، اس سلسلے کی آخری کتاب نے خاصا وقت لیا۔ میں ویسے بھی تسلی سے علمی کام کرتا ہوں لیکن اب شاید قویٰ بھی کمزور پڑنے لگے تھے۔ اس کتاب کے سلسلے میں اقبال اکادمی پاکستان نے مالی معاونت کی اور اب ۲۰۱۵ء کے اوائل میں اس کی تکمیل ہوئی۔

اقبال کے فہمِ اسلام پر اعتراضات: ایک مطالعہ کی تکمیل کے ساتھ یہ بڑا علمی منصوبہ بھی پایۂ تکمیل کو پہنچ چکا ہے۔ افسوس ہے ڈاکٹر رحیم بخش شاہین اب اس دنیا میں نہیں ہیں۔

اقبال دشمنی ایک مطالعہ کی تعارفی تقریب میں انھوں نے مجھے اس قول کا مصداق ٹھہرایا تھا:

شادم از زندگیِ خویش کہ کارے کردم

تب میں نے ان سے اختلاف کیا تھا کہ وہ ابتدا تھی۔ اگر وہ زندہ ہوتے اور یہ واقعہ اب ہوتا تو میں ان سے اتفاق کرتا۔ یہ کام اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی توفیق کے سبب پایۂ تکمیل کو پہنچا ہے۔ میں اس ذاتِ رحیم و کریم اور قدیر و یکتا کے حضور سجدۂ شکر بجالاتا ہوں۔

ڈاکٹر ایوب صابر

اسلام آباد

مقدمہ

کسی مسلک کے پیرو اپنے ہی مسلک کو حقیقی اسلام سمجھتے ہیں۔ یہ نقطۂ نظر مسالک کے اختلاف کو مخالفت، شدت پسندی اور فساد فی الامت میں تبدیل کر دیتا ہے۔ عالمی سطح پر بھی فساد برپا ہے اور اس کا نشانہ بھی عالم اسلام ہے۔ اس مصیبت سے نجات کے لیے ضروری ہے کہ مسلمان داخلی طور پر یکجا اور مضبوط ہوں۔ ایک ایسا نیا اور اجتہادی ذہنی رویہ اختیار کرنے کی ضرورت ہے جو مسالک سے بلند تر ہو۔ دوسرے مسالک کو کافر سمجھنا اور ان کے پیروکاروں کو قتل کرنا اسلام کو کمزور کرنا اور اپنے پاؤں پر کلہاڑی مارنا ہے۔ فرقہ پرستی کے علاوہ نسل پرستی اور لسانی منافرت بھی ایسے ہی خبائث ہیں۔ اسلام میں وفاداری کا مرکز نہ فرقہ ہے، نہ نسل، نہ علاقہ اور نہ زبان۔ اقبال نے ان گرفتاریوں سے خبردار کیا ہے۔ اقبال کے نزدیک وفاداری کا مرکز اللہ کی ذات ہے۔ اللہ سے وفاداری، پیغمبرِ اعظم و آخر ﷺ سے وفاداری اور اسلام سے وفاداری ایک ہی بات ہے۔

علما کا اصرار شریعت کے نفاذ پر اور صوفیا کا مطمحِ نظر محبتِ رسول ﷺ ہے۔ اسلام کا پیدا کردہ اوّلین معاشرہ شریعت کا پابند بھی تھا اور محبتِ رسول ﷺ سے سرشار بھی تھا۔ محبت اور وفاداری کی بنیاد ایمان ہے۔ ایمان محکم ہو تو شریعت کی عملداری چھوٹی بڑی سب برائیوں کا قلع قمع کرتی ہے۔ اقبال کے ہاں محبت و شریعت کا امتزاج ہے۔ پاکستان میں یقین افروزی کے ساتھ شریعت کے نفاذ کی ضرورت ہے۔ اس طرح بدعنوانی کی وسیع اور گہری جڑیں کٹ جائیں گی، معاشرہ امن و امان سے ہم کنار ہوگا اور آزادی و مساوات و اخوت کا خواب شرمندۂ تعبیر ہو سکے گا۔

علما کہ شریعت کے علمبردار ہیں، ان میں سے اکثر کی نظر رسوم و ظواہر پر ہوتی ہے۔ وہ فقہ کی جزئیات پر اصرار سے دین کو مشکل بناتے اور فرقہ پرستی کو فروغ دیتے ہیں۔ علامہ اقبال کا مرکزِ نگاہ جنابِ رسالت مآب ﷺ کی شخصیت ہے۔ اسوۂ حسنہ کا مظہر رسولِ اکرم ﷺ کی شخصیت

ہے۔ خلق عظیم اور رحمت للعٰلمینی آپ ﷺ کی شخصیت ہی کے اوصاف وعناصر ہیں۔ یہ شخصیت انسانوں کے لیے عمدہ ترین نمونہ ہے۔ اس نمونے کا مقصد یہ ہے کہ ایسی ہی شخصیتوں کا ظہور ہو۔ اس نصب العین سے جو جتنا قریب ہوتا ہے وہ اتنا بڑا مسلمان ہے۔ اس قرب کے لیے صدق و یقین اور آرزومندی بنیادی ضرورت ہے۔ اللہ کے احکام کی پابندی اس یقین اور وفاداری ہی کا مظہر ہے۔ مسلمان حدودِ مصطفیٰ سے باہر قدم نہیں رکھتا۔[1]

علامہ اقبال کے نزدیک اسلام کی اعلیٰ تر اور حقیقی شکل نہ ڈاگما ہے، نہ ملائیت اور نہ رسوم و ظواہر۔ اقبال جب یہ کہتے ہیں کہ اسلام ایک قدم ہے نوعِ انسانی کے اتحاد کی طرف اور اسلام ایک سوشل نظام ہے جو حریت ومساوات کے ستونوں پر کھڑا ہے، تو ان کے فہم اسلام پر روشنی پڑتی ہے لیکن جب وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ اور رسول ﷺ سے وفاداری مسلمانوں کو دنیا کی قیادت پر فائز کرسکتی ہے یا عملی طور پر صرف اسلام ہی انسانی نصب العین کے حصول کا کارگر ذریعہ ہے تو اس سے اقبال کا تصورِ اسلام واضح ہوتا ہے۔

اقبال دنیا کی تمام مذہبی تحریکوں کو ادب اور احترام کی نگاہ سے دیکھتے ہیں، گو یہ احترام انھیں ایسی تنقید سے باز نہیں رکھ سکتا جس کی بنا دیانت پر ہو اور جس میں سوائے خلوص کے اور کچھ نہ ہو۔ اقبال کے طویل اور آزادانہ غور وفکر کا نتیجہ اس جملے میں بیان کیا ہے کہ اس وقت اقوامِ انسانی کے لیے سب سے بڑی نعمت اسلام ہے۔[2]

اقبال کے نزدیک ''اگر ارتقائے تمدن وتہذیبِ انسان کو ایک درخت سے تعبیر کیا جائے تو مذہب اس کا ایک پھل ہوگا اور پھل بھی ایسا جس کا کھانا قومی زندگی کے لیے ایسا ہی ضروری ہے جیسے پانی، ہوا اور غذا کا استعمال جسمانی بقا کے لیے لازم ہے''۔[3] اقبال کو یقین تھا کہ ازمنۂ وسطیٰ کا مقبول تصوف اور عصر جدید کے غالب نظریات میں دورِ حاضر کی بیمار انسانیت کا علاج نہیں ہے۔ جدید نظریات میں وطنی قوم پرستی اور ملحدانہ اشتراکیت شامل ہیں۔ تصوف کے پرانے طور طریقے اب کارآمد نہیں ہیں۔ عصر حاضر کی نسل انسانی کے عوارض کا علاج مذہب یعنی دین اسلام میں ہے؛ لیکن ایسے اسلام میں نہیں جو رسوم وظواہر میں جکڑا ہوا ہو اور جو اندھا تحکمانہ عقیدہ بن کر رہ جائے بلکہ اسلام کی حقیقی شکل جو پادریت یا ملائیت سے بلند ہے۔[4]

ملحدانہ اشتراکیت خلافِ فطرت نظریہ تھا اور اس کی ناکامی کی پیش گوئی اقبال نے ۱۹۲۳ء میں کردی تھی۔ یہ پیش گوئی ۱۹۸۹ء میں پوری ہوئی۔ گیا دورِ سرمایہ داری گیا/ تماشا دکھا کر مداری گیا؟ سرمایہ داری نظام کے خاتمے کا اعلان ہے۔ اقبال کے نزدیک جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہو اسے دنیا میں استحکام حاصل نہیں ہوسکتا:

تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے[۵]

ریمنڈ بیکر کی کتاب Capitalism's Achilles Heels اس شعر کی تفسیر ہے۔ اگرچہ بیکر نے اصلاحِ نظام کی تجاویز دی ہیں لیکن ان کی حیثیت 'تدبر کی فسوں کاری' سے زیادہ نہیں ہے۔ معاملہ یہ ہے کہ مغربی تمدن کی بنیاد ہی حصولِ دولت کی تگ و دو پر ہے۔ سرمایہ داری اس کا مظہر ہے۔ بیکر نے بھی ایک عنوان We Like Money قائم کیا ہے۔ جب تک یہ بنیاد موجود ہے ایڑیاں دکھتی رہیں گی۔ اس نظام کی جگہ بلند تر انسانی نصب العین جو دنیوی فلاح کا بھی ضامن ہو صرف اسلام فراہم کرتا ہے۔ وطنی قوم پرستی (Nationalism) کی بنیاد پر، بیسویں صدی میں، دو عالمگیر جنگیں برپا ہوچکی ہیں جنھوں نے انسانیت کو لہولہان کردیا۔ یہ نیشنلزم کی ناکامی کا اشاریہ تھا، چنانچہ یہ ازم وہاں کمزور پڑنے جارہا ہے جہاں سے اس کا آغاز ہوا تھا۔ یورپی یونین کا قیام بڑی حد تک، نیشنلزم کی نفی ہے لیکن اقبال کے نزدیک اسلام کا معاملہ مختلف ہے:

نخلِ اسلام نمونہ ہے برو مندی کا
پھل ہے یہ سیکڑوں صدیوں کی چمن بندی کا[۶]

قرآنِ مجید کی حکمت ازلی و ابدی ہے:

آں کتابِ زندہ قرآنِ حکیم
حکمتِ او لا یزال است و قدیم[۷]

مسلمان کا نصب العین (اللہ سے وفاداری) بہت مشکل ہے لیکن حاصل ہو جائے تو عظیم شخصیت تشکیل پاتی ہے۔ نکتۂ توحید دل میں اُتر جائے تو انسان یگانہ و یکتا ہو جاتا ہے:

رہے گا تو ہی جہاں میں یگانہ و یکتا
اُتر گیا جو ترے دل میں لَا شَرِیکَ لَہٗ[۸]

اسلام نے ادنیٰ عام مسالے سے حیات اور قوت کے اعلیٰ ترین نمونے پیدا کیے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> Out of the plebeiam material Islam has formed men of the noblest type of life and power.[9]

یہ بات رسولِ اعظم و آخر ﷺ کے حوالے سے بھی بیان ہوئی ہے:

عالم آب و خاک میں تیرے ظہور سے فروغ
ذرّہ ریگ کو دیا تو نے طلوعِ آفتاب![10]

جن افراد کے دل و دماغ میں توحید کا تصور رچ بس گیا تھا، جو محبتِ رسول ﷺ سے سرشار تھے اور اسوۂ حسنہ (نسل انسانی کی بہترین شخصیت کے اوصاف) کو اختیار کرنے میں یکسو تھے، نیز اسلامی احکام پر عمل کیا، ان میں دنیا بھر کی قیادت سنبھالنے کا جوہر پیدا ہو گیا تھا۔ یہ منفرد اور بے مثل جماعت نصف صدی کے اندر جہاں بانی اور جہاں آرائی کے فرائض ادا کر رہی تھی۔

اقبال کے تصورِ اسلام کے ایک اہم نکتے کا انکشاف خطبۂ الٰہ آباد میں ہوا۔ اقبال لکھتے ہیں کہ ''ایک سبق جو میں نے مسلمانوں کی تاریخ سے سیکھا ہے یہ ہے کہ آڑے وقتوں میں اسلام نے مسلمانوں کو بچایا ہے نہ کہ مسلمانوں نے اسلام کو''۔ چنانچہ اسلام ہی کے باعث، اور اسلامی نظریۂ قومیت ہی کے تحت جس کی مؤثر توضیح علامہ اقبال ہی نے کی، پاکستان قائم ہوا اور برصغیر کے مسلم اکثریتی خطوں کے مسلمان ہندو تسلط کی ذلت و مصیبت سے بچ گئے۔ اقبال نے طویل عرصے تک، مؤثر انداز اور تسلسل کے ساتھ، اسلامی قومیت کے تصور کی آبیاری کی لیکن بلند پایہ علما کا ایک اہم گروہ اس تصور کے ادراک سے قاصر رہا۔

اقبال کے تصورِ اسلام کے ساتھ ان کا فہم اسلام مربوط ہے۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کا نصب العین اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ پرے ہے چرخِ نیلی فام سے منزل مسلماں کی۔ اللہ سے وفاداری ہر شے پر مقدم ہے۔ اس وفاداری کے مقابلے میں مال و دولتِ دنیا اور رشتہ و پیوند بھی ہیچ ہیں۔ وفاداری کی یہی سطح تھی جس نے مسلمانوں کو دنیا کی قیادت پر فائز کیا تھا۔ کلمۂ طیبہ انسان کی کایا پلٹ دیتا ہے۔ نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ سے بھی شخصیت بنتی اور مستحکم ہوتی ہے۔ مضبوط شخصیت حالات کا رُخ پھیر دیتی ہے۔ کمزور شخصیت پر زمانہ سوار ہوتا ہے۔ مضبوط شخصیت

زمانے پر سوار ہو جاتی ہے اور تاریخ کے دھارے کو موڑ دیتی ہے۔ یہ مقام نائب حق کا ہے اور یہی تصورِ خودی کا حاصل ہے۔

اقبال نے قرآن حکیم کو اس طرح سمجھا ہے گویا وہ ان پر نازل ہوا ہے۔[۱۲] جنابِ رسالت مآب ﷺ کی شخصیت ان کے ذہنی وجود پر حاوی ہے اور ان کی لوحِ دل پر صرف 'اللہ' نقش ہے۔[۱۳] اقبال کی خودآ گہی اور خدا آ گاہی اسی کا ثمر ہے۔ اس سے آگے بڑھ کر وہ خودشناسی اور خداشناسی کے نقیب بن گئے ہیں۔

مسلمان کی زندگی کے حقائق کیا ہیں؟ یہ اسرارِ خودی کا موضوع ہے۔ اسرارِ حیاتِ ملتِ اسلامیہ رموزِ بے خودی کا موضوع ہے۔ اسرار و رموز میں اقبال کا فلسفہ متعین اور فہم اسلام، بڑی حد تک، واضح ہو گیا تھا۔ اس خاکے میں، اگلے بیس برس کے دوران، رنگ بھرتے رہے۔ حیاتِ فردیہ کی سب سے بڑی حقیقت یہ ہے کہ وہ ایمانِ محکم سے ثبات حاصل کرتی ہے۔ افراد کا یقین سرمایۂ ملت ہے جب کہ بے یقینی غلامی سے بدتر ہے۔ یقین تابناک ہو کر عشق کی صورت اختیار کرتا ہے۔ عشق ہے تو مسلمان سب کچھ ہے ورنہ خاک کا ڈھیر ہے۔ عشق و محبت کے کمال کے ساتھ حکمت و دانش کی انتہا کا امتزاج ہو تو مسلمان کی زندگی بنتی ہے:

بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے
یہ ہے نہایتِ اندیشہ و کمالِ جنوں![۱۴]

قرآنِ حکیم میں ایمان کے بعد سب سے زیادہ زور عمل پر ہے۔ پیغمبرِ اسلام کی پوری زندگی عمل اور جدوجہد سے عبارت ہے۔ سادہ زندگی گزارنے، مشکلات پر قابو پانے اور عملِ پیہم سے شخصیت مضبوط ہوتی ہے۔ بے یقینی، بے عملی اور عیش کوشی سے کمزور ہوتی ہے۔ خوف، حزن، غلامی، خوشامد اور مایوسی بھی ایسے خبائث ہیں جن سے شخصیت یا خودی کمزور ہوتی ہے۔ حالتِ احتیاج میں دستِ سوال دراز کرنے سے بھی خودی کمزور ہوتی ہے۔ فقر و استغنا سے مضبوط ہوتی ہے۔ خوف، حزن اور مایوسی کا ازالہ توحید کرتی ہے۔ لَا الٰہ اِلَّا اللہ ہی خودی کا سرِّ نہاں ہے۔ خودی کا سرِّ نہاں لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ۔[۱۵]

اسلام کیسی شخصیت کی تشکیل ہے یہ اقبال کا بنیادی موضوع ہے۔ کیسی ملت کی تشکیل کرتا ہے، یہ بھی ان کا بنیادی موضوع ہے۔ شخصیت کا کامل ترین نمونہ، جنابِ رسالت مآب ﷺ کی

ذات ہے۔ یہ نمونہ عطا کر کے اللہ نے نسلِ انسانی پر احسانِ عظیم کیا ہے۔ محمد ﷺ اللہ تعالیٰ کی صفات کا بہترین مظہر ہیں۔ ان کے اپنے منفرد اوصاف بھی ہیں۔ نائبِ حق یا ''مسلمان'' وہی ہے جس کی شخصیت رسولِ اکرم ﷺ کی شخصیت سے مشابہ ہو۔ جو جتنا زیادہ، شخصی اعتبار سے، ان سے قریب ہے، وہ اتنا ہی بڑا انسان یا مسلمان ہے۔ ضربِ کلیم کی نظم 'مردِ مسلمان' میں اقبال نے مسلمان کو اللہ کی جلالی و جمالی صفات کا حامل قرار دیا ہے۔ مسلمان رسول اکرم ﷺ کے اپنے اوصاف کا وارث و حامل بھی ہے۔ حسبِ ذیل اشعار میں سے پہلے دو اللہ کی صفات کے حوالے سے اور اگلے تین رسولِ اکرم ﷺ کے اوصاف کے تناظر میں ہیں:

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن
گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان!
قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان!
ہمسایۂ جبریلِ امیں بندۂ خاکی
ہے اس کا نشیمن نہ بخارا نہ بدخشان!
یہ راز کسی کو نہیں معلوم کہ مومن!
قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن!
قدرت کے مقاصد کا عیار اس کے ارادے
دنیا میں بھی میزان قیامت میں بھی میزان!

مسلمان اللہ کی جلالی و جمالی صفات کا حامل، گفتار اور کردار میں اللہ کا ایک نشان اور کُلَّ یَوۡمٍ هُوَ فِیۡ شَاۡنٍ کا مظہر ہوتا ہے۔ علامہ اقبال نے یہ سب کچھ صِبۡغَةَ اللّٰهِ وَ مَنۡ اَحۡسَنُ مِنَ اللّٰهِ صِبۡغَةً اخذ کیا ہے۔ حدیث شریف تَخَلَّقُوۡ بِاَخۡلَاقِ اللّٰه بھی ان کے پیش نظر تھی۔ آخری تین اشعار میں ان اوصاف کا عکس مسلمان میں دیکھ رہے ہیں جو رسولِ اکرم ﷺ کے منفرد اوصاف ہیں۔

اُمت مسلمہ نے ہزار برس کے دوران جو شاندار تہذیب استوار کی، مسلمان اس کا بھی وارث و حامل ہے۔ اس اعتبار سے عہدِ خلافتِ راشدہ اور اوصافِ صحابہؓ، سب سے بڑھ کر، اس کا مرکزِ نگاہ ہیں۔ اَشِدَّآءُ عَلَى الۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡ[۱۸] صحابہؑ کرام کے اوصاف ہیں۔ مسلمان

ان اوصاف کا بھی حامل ہے۔اسی نظم کا اگلا شعر ہے:

جس سے جگرِ لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان!

'مسجد قرطبہ' میں بندۂ مومن کو جس طرح مولا صفات اور آنحضرت ﷺ کی شخصیت کا عکس قرار دیا ہے اس سے یہ نکتہ مزید واضح ہو جاتا ہے۔ پہلے دو شعر اللہ کی صفات اور اگلے دو اشعار رسولِ اکرم ﷺ کی شخصیت کے حوالے سے ہیں:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں کار کشا کارساز
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اس کا دلِ بے نیاز
اس کی امیدیں قلیل اس کے مقاصد جلیل
اس کی ادا دلفریب اس کی نگاہ دلنواز
نرم دمِ گفتگو، گرم دمِ جستجو
رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاکباز

بندۂ مومن کہ خاکی ہے، نوری نہاد اور مولا صفات بھی ہے، اسی لیے غالب، کار آفریں، کارکشا اور کارساز ہے۔ان اوصاف کا مظہرِ کمال رسولِ اعظم وآخر ﷺ ہیں۔انھوں نے دنیا میں سب سے بڑا اخلاقی وتہذیبی انقلاب برپا کیا۔چنانچہ نائبِ حق کا اصل کام اسلامی معاشرے کا قیام، اس کی توسیع اور دنیا میں امن وامان کا قیام ہے۔اقبال نائب حق کا خیر مقدم اس طرح کرتے ہیں:

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا
اے فروغ دیدۂ امکاں بیا
شورشِ اقوامِ را خاموش کن
نغمۂ خود را بہشتِ گوش کن
خیز و قانونِ اخوت ساز دہ
جامِ صہبائے محبت باز دہ

باز در عالم بیار ایام صلح
جنگجویاں را بدہ پیغامِ صلح[۱۹]

اے زمانے کے سوار آ۔ آ نئے امکانات کو فروغ دینے والے آ۔ اقوام کی شورش کو خاموش کر۔ اپنے نغمے سے راحت کا سامان مہیا کر۔ ایسا قانون لا جو اخوت ساز ہو۔ ایسا جام پیش کر جس میں محبت کی شراب ہو۔ جنگجوؤں کو صلح کا پیغام دے اور دنیا میں امن قائم کر۔

۲

ملتِ اسلامیہ محمد ﷺ کی رسالت کے باعث وجود میں آئی۔ مسلمان ہونے کی بنیادی شرط توحید اور رسالتِ محمدیہ ﷺ پر ایمان ہے۔ ملت اسلامیہ کی اساس بھی یہی دو عناصر ہیں۔ اسلام ایک ملت ایک امت ایک قوم کی تشکیل کرتا ہے۔ یہ ملت کسی ملک یا وطن تک محدود نہیں ہے۔ اس کی اساس نہ وطنی ہے نہ نسلی ہے نہ لسانی ہے۔ اس کی تشکیل سے معاشی اغراض کا تعلق بھی نہیں ہے۔ اس ملت کی کوئی نہایت مکانی نہیں ہے۔ نہایت زمانی بھی نہیں ہے۔ یہ اسلامی تصورِ قومیت ہے جس کی وضاحت علامہ اقبال نے بیس برس تک متواتر کی۔ اسلامی تصورِ قومیت ہی، برصغیر کی سطح پر، تصورِ پاکستان ہے۔ مسلمان ہندوؤں سے الگ قوم ہیں اس لیے مسلم اکثریت کے خطے میں الگ مسلم ریاست قائم ہونی چاہیے۔ یہ نظریہ تھا جسے لے کر قائداعظم نے ایک زبردست تحریک چلائی اور پاکستان قائم کر دیا۔

علامہ اقبال کے نظریات موجود ہیں۔ قائداعظم کے ارشادات موجود ہیں۔ پاکستان کا دستور، متفقہ طور پر، بن چکا ہے لیکن دو انتہا پسند گروہ ہیں جنھوں نے قوم کو تقسیم کر رکھا ہے۔ ایک گروہ لادین (secular) ہے اور مغرب پرست ہے؛ دوسرا گروہ مذہبی شدت پسند اور قدامت پرست ہے۔ لشکرکشی، خودکش حملے، دھماکے، خونریزی کون سا المیہ ہے جو نہیں ہوا۔ اغیار موقعے سے فائدہ اُٹھاتے ہوئے پاکستان کو عدمِ استحکام سے دوچار کرنا چاہتے تھے۔ قدامت پرست اجتہاد، جدید علم اور جمہوریت کے مخالف ہیں۔ مغرب پرست حیاتِ اجتماعی سے اسلام ہی کو

خارج کرنے کے درپے ہیں۔ اس طرح دونوں گروہ پاکستان کے دستور کو نہیں مانتے۔ اس صورتِ حال سے ہم عہدہ برآ ہو سکتے ہیں تو اقبال کے فہمِ اسلام کی بدولت۔ یہ اس لیے کہ اقبال ہی کا فہم اسلام درست ہے، بلند پایہ علما نے بھی اس کی توثیق کی ہے۔ مذہبی شدت پسندوں کا فہم اسلام ناقص ہے۔ پاکستان کی سول سوسائٹی اور مسلح افواج کا، بحیثیتِ مجموعی، اگر کسی پر اتفاقِ رائے ہے تو وہ علامہ اقبال ہی ہیں۔ فکرِ اقبال کو بروئے کار لا کر ہم پاکستان کی کایا پلٹ سکتے ہیں۔

ضربِ کلیم کی ایک نظم ہے 'علم اور دین'۔ یہ مشہور شعر اسی نظم کا ہے:

زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک
دلیلِ کم نظری قصّہِ جدید و قدیم

علم کا لفظ محیط ہے سائنسی اور سماجی علوم پر۔ یورپ نے علم مسلمانوں سے سیکھا اور اسے ترقی دی۔ قدامت پرستوں کے لیے یہ ترقی یافتہ علم اجنبی ہے۔ وہ اس کی مخالفت کرتے ہیں۔ مغرب پرست دین سے دور اور بیزار ہیں۔ ان کے نزدیک اسلام بے کار ہے اور وہی سب ٹھیک ہے جو مغرب میں ہے۔ وہ اس سے بھی اتفاق نہیں کرتے کہ مغرب میں علم کی روشنی مسلمانوں کے باعث پھیلی۔ جس حقیقت کا اعتراف و اعلان مغربی دنیا کے صاحبانِ علم اور محققین کر رہے ہیں یہ اس سے بھی مانوس نہیں ہیں۔ فرانسیسی محقق ڈاکٹر گستاؤلی بان نے اپنی بلند پایہ کتاب تمدنِ عرب میں بار بار تصریح کی ہے کہ تمدنِ اسلام کا بہت ہی زبردست اثر تمام عالم پر رہا ہے۔ مسلمانوں کے علمی اور دماغی تسلط نے یورپ کے لیے علوم وفنون اور ادب و فلسفہ کے دروازے کھولے اور چھے صدی تک یہی ہمارے استاد رہے۔ اسی طرح علم الانسان اور فلسفۂ تاریخ کے برطانوی ماہر رابرٹ بریفالٹ نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف تشکیلِ انسانیت میں، مختلف پہلوؤں سے، یہ بات دہرائی ہے کہ صرف سائنس ہی نے یورپ کو حیاتِ تازہ نہیں بخشی بلکہ اسلامی تہذیب کے دوسرے بے شمار اثرات نے یورپی زندگی کو روشنی کی پہلی شعاعوں سے مالا مال کیا۔[۲۰]

اقبال نے ۱۹۱۱ء میں، محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس میں، کہا تھا کہ اسلام مغربی تہذیب کے تمام عمدہ اصولوں کا سرچشمہ ہے۔ نہ صرف علومِ جدیدہ کے لحاظ سے بلکہ انسان کی زندگی کا کوئی پہلو اور اچھا پہلو ایسا نہیں ہے جس پر اسلام نے بے انتہا روح پرور اثر نہ ڈالا ہو۔[۲۱]

یورپ کے بڑے حصے نے، اسلامی تہذیب سے بھرپور استفادے کے باوجود، دینِ اسلام قبول نہ کیا۔ یہی وجہ ہے کہ سماجی علوم میں نت نئے نظریے، اکثر ایک دوسرے کو کاٹنے والے نظریے، منظرعام پر آتے رہے۔ یورپ نے مسلمانوں کے علوم وفنون اختیار کیے، بنیادی انسانی حقوق کا سبق یاد کیا، آزادی مساوات اخوت کا علم بلند کیا، احترامِ آدمیت کی تحریک چلائی اور قانون کی حکمرانی قائم کی۔ اس سب کے باوجود، علم کو دین سے الگ رکھنے کے باعث، یورپ ایک متوازن تہذیب سے سرفراز نہ ہوسکا۔ بریفالٹ کے الفاظ میں ''ہماری تہذیب اپنی ساخت میں مختلف الاجزا، غیرمتوازن، غیر منظّم اور غیر مساوی رہی، اور اس میں تعادل کا فقدان اس حد تک رہا کہ اس کے عناصر، اصولِ عدمِ مطابقت کی ابتری کے عالم میں، متواتر ایک دوسرے پر گرتے پڑتے رہے ہیں''۔[۲۲]

جمہوری نظام انسانیت کے لیے نجات دہندہ ہے لیکن مغرب کا کیپی ٹل ازم اس پر حاوی ہے اور نیشنلزم کے باعث یہ نظام ملکی سرحدیں عبور کرتے ہی جارحیت میں بدل جاتا ہے۔ اقبال اسی لیے سرمایہ دارانہ جمہوریت کی مخالفت کرتے ہیں اور جمعیت اقوام کی بجائے جمعیت آدم کی بات کرتے ہیں۔ اشتراکیت سرمایہ داری کے برعکس ہے لیکن مادہ پرستانہ ہے اور دین کے منافی ہے، چنانچہ اقبال دونوں کو یزداں ناشناس اور آدم فریب قرار دے کر مسترد کرتے ہیں۔ نظریۂ ارتقا رومی اور ابن مسکویہ کے ہاں موجود ہے لیکن دونوں تخلیق کے بھی قائل ہیں۔ یہی موقف علامہ اقبال کا بھی ہے۔ مغرب میں ارتقا کے علمبردار تخلیق کا انکار کرتے ہیں اور ارتقا کا سبب خدا کی جگہ اتفاقات اور بقائے اصلح کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ بظاہر بقائے اصلح (Survival of the fittest) درست ہے لیکن اسے عالمگیر حقیقت کے طور پر اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ سامراجیت اور استعمار کی راہ ہموار ہوئی۔ یہ نظریہ کمزور اقوام پر یلغار اور ان کا استحصال کرنے کے لیے بے دریغ استعمال ہوا۔

علم سے دوری کے باعث مسلمان خوار ہوئے۔ دین بیزاری کے باعث مغرب خوار تر ہے۔ علامہ اقبال علم اور دین کے امتزاج پر زور دیتے ہیں۔ اس سے معجزے رونما ہوسکتے ہیں۔ اقبال مسلمانوں کو آمادہ کرتے ہیں کہ یہ کردار اختیار کرنے کے لیے دوبارہ اُٹھ کھڑے ہوں۔ دانش اور عشق یا علم اور دین کی یکجائی سے نیا جہان پیدا کریں؛ نیا عالمی نظام وجود میں لائیں۔

علامہ اقبال نے رموزِ بے خودی کے ایک باب میں رسالتِ محمدیہ ﷺ کے مقصود و منشا پر روشنی ڈالی ہے۔ یہ مقصد اور غایت ہے بنی نوع انسان کی آزادی، مساوات اور اخوت کی تشکیل واستواری۔ خطبۂ اجتہاد کو مکمل کرتے ہوئے توجہ دلاتے ہیں کہ چونکہ مسلمان آخری وحی کے حامل ہیں اور کسی نئی وحی کو ماننے کے مکلّف نہیں ہیں، اس لیے دنیا میں سب سے زیادہ نجات یافتہ اور آزاد ہیں۔ اپنی اس حیثیت کا ادراک کرتے ہوئے ہمیں، اسلامی اصولوں کی روشنی میں، اپنی حیاتِ اجتماعیہ کو ازسرِ نو تشکیل کرنا چاہیے؛ تاکہ اسلام کی غرض و غایت جو روحانی جمہوریت ہے پایۂ تکمیل کو پہنچ سکے۔ رموزِ بے خودی اور خطبۂ اجتہاد کے بیانات کو اکٹھا کر کے دیکھیں تو اسلامی جمہوریت ہی، جو نظامِ خلافت کے لیے جدید اصطلاح ہے، آزادی، مساوات اور اخوت کی ضامن ہے۔

پاکستان کا دستور جملہ سیاسی جماعتوں نے متفقہ طور پر منظور کیا۔ مذہبی اور لادینی جماعتیں ان میں شامل تھیں۔ اسلامی جمہوریت کے دو بنیادی عناصر اس میں موجود ہیں۔ عوامی رائے دہندگی کی بنیاد پر حکومت کی تشکیل اور اللہ کی حاکمیت۔ عوامی نمائندوں کے سپرد یہ کام ہے کہ وہ اللہ کی حاکمیت کو بروئے کار لائیں۔ دستور کی رو سے پاکستان نیشن سٹیٹ نہیں ہے؛ اسلامی سٹیٹ (اسلامی جمہوریہ) ہے۔ یہ بات بھی واضح رہنی چاہیے کہ بقول اقبال مسلم اکثریت کے ملک میں وطنی قومیت اور اسلامی قومیت ہم آہنگ ہو جاتی ہیں۔ مسلمان معاشرے میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے حقوق برابر ہوتے ہیں اور پاکستان میں ایسا ہی ہے۔[۲۳] ۱۱ر اگست والی تقریر کا منشا بھی یہی تھا۔ اگر کوئی اور مقصد تھا جیسا کہ لادین طبقے کا اصرار ہے کہ اجتماعی سیاسی نظام سے قائداعظم نے اسلام کو بے دخل کر دیا تھا تو یہ صورتِ حال قوم کی اکثریت کبھی قبول نہیں کرے گی۔ قوم کو اسی راستے پر چلنا ہے جس پر چل کر پاکستان حاصل کیا گیا تھا۔ اس راستے پر اسے چلانے والے علامہ اقبال اور قائداعظم تھے۔ اسلامی جمہوریت کے ضمن میں اقبال اور قائداعظم کا موقف ایک ہے۔ قائداعظم کے یہ جملے قابلِ توجہ ہیں:

☆ ہمارا دین، ہمارا تمدن اور اسلامی تصورات حصولِ آزادی کے لیے ہماری قوتِ محرکہ ہیں۔[۲۴]

☆ ہم نے تیرہ سو برس پیشتر جمہوریت کا درس سیکھا تھا...... یہ ہم ہیں جنھوں نے انسانوں کی مساوات اور اخوت کا سبق پڑھا ہے۔[۲۵]

☆ میرے پیش نظر ایک ہی اصول تھا یعنی اسلامی جمہوریت کا اصول۔ میرا عقیدہ ہے کہ ہماری نجات ان سنہری قوانین کی پابندی میں ہے جو ہمارے شارعِ اعظم پیغمبر اسلام ﷺ نے ہمارے لیے متعین کیے۔[۲۶]

☆ مرحوم (علامہ اقبال) دورِ حاضر میں اسلام کے بہترین شارح تھے کیونکہ اس زمانے میں اقبال سے بہتر اسلام کو کسی نے نہیں سمجھا۔[۲۷]

☆ میں دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ہمیں ان اصولوں کے مطابق زندگی بسر کرنے کی توفیق عطا فرمائے جن کی جھلک ان (اقبال) کے کلام میں موجود ہے تا کہ ہم بالآخر پاکستان حاصل کر کے انھی اصولوں کو اپنی مکمل طور پر خود مختار اور آزاد مملکت میں جاری و ساری کر سکیں۔[۲۸]

☆ پاکستان کا دستور صرف ملت اور عوام نے بنانا ہے۔[۲۹]

ملت اور عوام کے نمایندوں نے، اتفاقِ رائے سے، پاکستان کا دستور منظور کیا جس کا لب لباب اسلامی جمہوریت ہے۔ ملک کا نام ہی اسلامی جمہوریہ پاکستان ہے۔ اب صورتِ حال یہ ہے کہ مذکورہ دونوں انتہا پسند گروہ دستورِ پاکستان کو نہیں مانتے۔ 'اسلامی جمہوریہ' میں سے ایک کو جمہوریت اور دوسرے کو اسلام ناپسند ہے۔ اس دوسرے گروہ کا اصرار اسلامی کی جگہ سیکولر پر ہے۔ وہ سیاست سے مذہب کو الگ رکھنے کی بات کرتے ہیں۔ ان کا تناظر مذہبی شدت پسند ہوتے ہیں۔ وہ اسلام کو اجتماعی سیاسی و معاشی نظام سے خارج کرنے کے درپے ہیں۔ یہ بات ملک کی اکثریت بشمول فوج کبھی گوارا نہیں کرے گی۔

قائداعظم نے کبھی سیکولرازم کا لفظ تک استعمال نہیں کیا۔ اسلام کی حمایت سو سے زیادہ مرتبہ کی ہے۔ کیا سیکولر گروہ قوم کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ قائداعظم نے سچ صرف ایک مرتبہ، (۱۱راگست ۱۹۴۷ء کو) بولا اور باقی ارشادات سب جھوٹ تھے اور قائداعظم منافق تھے۔ کیا وہ قائداعظم کے ۲۵رجنوری ۱۹۴۸ء کے اس خطاب کو بناوٹی کہہ سکتے ہیں:

اسلام اور اس کے اعلیٰ نصب العین نے ہمیں جمہوریت کا سبق پڑھایا ہے۔ اسلام نے ہر شخص کو مساوات، عدل اور انصاف کا درس دیا ہے۔ کسی کو جمہوریت، مساوات اور حریت سے خوف زدہ ہونے کی کیا ضرورت ہے جب کہ وہ دیانت کے اعلیٰ ترین معیار پر مبنی ہو اور اس کی بنیاد ہر شخص کے لیے انصاف اور عدل پر رکھی گئی ہو...... اسلام نہ صرف رسم و رواج، روایات اور روحانی

نظریات کا مجموعہ ہے بلکہ اسلام ہر مسلمان کے لیے ایک ضابطہ بھی ہے جو اس کی حیات اور اس کے رویے بلکہ اس کی سیاست و اقتصادیات وغیرہ پر محیط ہے۔[۳۰]

انتہا پسندی کا خاتمہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب دونوں گروہوں کی ذہنیت کا خاتمہ ہو۔ ایک کی سرگرمیاں دوسرے کے ردِعمل اور تقویت کا باعث بنتی ہیں۔ دونوں گروہوں میں فکری یکجہتی اور قومی دھارے میں ان کی شمولیت ضروری ہے۔ دو اقدامات ناگزیر ہیں۔ ایک یہ کہ یکساں تعلیمی نظام و نصاب استوار کیا جائے جس میں اقبال کا کلامِ نظم و نثر ہر سطح پر نمایاں ہو۔ ذرائع ابلاغ سے بھی اقبال کے فہمِ اسلام کو عام کیا جائے۔ اس طرح قوم یکجا اور توانا ہوگی۔

دوسرا قدم اس سے زیادہ بڑا، زیادہ مشکل اور زیادہ ہمہ گیر ہے۔ یہ اسلامی جمہوریت کو عملاً قائم کرنا ہے۔ فیوڈلزم حقیقی جمہوریت کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ یورپ میں بھی جاگیرداری کی گرفت کا زائل ہونا اور جمہوریت کا فروغ لازم ملزوم تھے لیکن وہاں تاجروں اور سرمایہ داروں نے جاگیرداروں کی جگہ لے لی۔ عوامی رائے دہندگی پر جاگیردار اثر انداز ہو یا سرمایہ دار حقیقی جمہوریت کے منافی ہے۔ پاکستان میں دونوں طبقے برسرِ کار ہیں۔ یہاں جو جمہوریت رائج رہی ہے اس کا نام نہاد ہونا صاف ظاہر ہے۔ جو لوگ صادق اور امین نہیں ہوتے وہ منتخب ہو کر پارلیمان میں پہنچ جاتے ہیں۔ بڑے پیمانے پر انتخابی اصلاحات بے شک ضروری ہیں لیکن ان سے یہ گھمبیر مسئلہ پوری طرح حل نہیں ہوگا۔ جاگیرداری کا خاتمہ ایک مخلص، پُرعزم اور مقبول و مضبوط قیادت ہی، بذریعہ پارلیمان کرسکتی ہے۔ فوج کا کوئی صاحب صدق و یقین سالار، اختیار سنبھال کر یہ قدم اُٹھائے تو بھی ایک حقیقی نمائندہ پارلیمان سے اس کی منظوری لینا ہوگی۔ پاکستان میں ووٹ خریدنے کا رواج بھی ہے۔ اس کا کوئی مؤثر حل سوائے اس کے نہیں ہے کہ ووٹ لینے والے اور دینے والے سب ایمان دار اور بلند کردار ہوں۔ بات پھر وہی آجاتی ہے جس پر اسلام کی اُٹھان ہے اور جو فکرِ اقبال کا محور ہے:

وہی دیرینہ بیماری! وہی نامحکمی دل کی
علاج اس کا وہی آبِ نشاط انگیز ہے ساقی![۳۱]
بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے!
مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے![۳۲]

اسلامی جمہوریت دستورِ پاکستان کا ماحصل ہے لیکن عملاً قائم نہیں ہے۔ بروئے کار آئے گی تو ملک سرداروں، جاگیرداروں اور سرمایہ داروں کے چنگل سے آزاد ہوگا۔ امتیازات میں کمی آئے گی۔ قانونی مساوات اور قانون کی حکمرانی قائم ہوگی۔ اخوت پروان چڑھے گی۔ احتساب کا کڑا نظام قائم ہوگا۔ دفاع مضبوط ہوگا اور تعلیم نیز تربیت عام اور یکساں ہوگی۔ مذہبی شدت پسندی، لادین انتہا پسندی، بیرونی مداخلت، فرقہ وارانہ، نسلی، لسانی اور علاقائی تعصّبات کا قلع قمع ہوگا۔ پاکستان ایسی فلاحی ریاست بنے گا جو نہ صرف دنیوی اعتبار سے فلاحی ریاست ہوگی بلکہ ایسا ماحول فراہم ہوگا کہ اخروی فلاح کی راہ بھی ہموار ہو جائے گی۔

تبدیلی کے لیے زبردست قیادت کی ضرورت ہے، ایسی قیادت جو علامہ اقبال کے فہمِ اسلام سے آگاہ اور قائداعظم کے وژن کی حامل ہو، جو لوٹ مار کے سارے راستے بند کر دے، جو احتساب کا مضبوط نظام قائم کرے، اور عوامی فلاح و بہبود کو اوّلین ترجیح دے، مختصر یہ کہ اسلامی جمہوریت کے تصور کو عملی جامہ پہنا دے۔ اقبال کی رہ نمائی یہ ہے کہ جملہ مسلمان ممالک (اسلامی جمہوریتوں) کا ایک اتحاد قائم ہو۔ عالمِ اسلام اپنی تعمیرِ نو کے بعد تعمیرِ جہان کی ذمہ داری پوری کرے۔ سرمایہ داری، قوم پرستی اور اشتراکیت بیمار انسانیت کے مسائل کا جز ہیں، حل نہیں ہیں۔ دنیا عالمِ نو کی منتظر ہے:

جو تھا نہیں ہے، جو ہے نہ ہوگا، یہی ہے اک حرفِ محرمانہ!
قریب تر ہے نمود جس کی اسی کا مشتاق ہے زمانہ!
شفق نہیں مغربی افق پر یہ جوئے خوں ہے! یہ جوئے خوں ہے!
طلوعِ فردا کا منتظر رہ کہ دوش و اِمروز ہے فسانہ!
جہانِ نو ہو رہا ہے پیدا، وہ عالمِ پیر مر رہا ہے
جسے فرنگی مقامروں نے بنا دیا ہے قمار خانہ![۳۴]

❁❁❁

حوالے اور حواشی

۱- مرحلۂ اوّل، اطاعت۔ اسرارِ خودی

۲- مکتوبِ اقبال بنام سعید الدین جعفری، مؤرخہ ۱۴؍ نومبر ۱۹۲۳ء، کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد دوم

۳- مقالاتِ اقبال، ص ۸۰

4- *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 149

۵- طلوعِ اسلام، بانگِ درا

۶- جوابِ شکوہ، بانگِ درا

۷- آئین، رموزِ بے خودی

۸- محراب گل کے افکار، ضربِ کلیم

9- Speeches, Writings and Statements of Iqbal, p. 157

۱۰- ذوق وشوق، بالِ جبریل

۱۱- طلوعِ اسلام، بانگِ درا

۱۲- سیّد سلیمان ندوی راوی ہیں کہ افغانستان سے واپس آتے ہوئے اقبال نے لڑکپن کا ایک واقعہ سنایا۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال اور قرآن از ڈاکٹر صوفی غلام مصطفےٰ تبسم، ص ۷، ۸) ماحصل یہ تھا کہ خاصا تجسس پیدا کرنے کے بعد والد گرامی نے ان سے کہا ''بیٹا! کہنا یہ تھا کہ جب تم قرآن پڑھو تو یہ سمجھو کہ قرآن تم پر اُتر رہا ہے''۔ یہ شعر اسی تناظر میں ہے:

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحبِ کشاف

(بالِ جبریل، ص ۱۱۲)

۱۳- حضورِ رسالت، اقبال عرض گزار ہیں:

نہ با ملا نہ با صوفی نشستم — تو می دانی کہ من آنم نہ اینم
نویس 'اللہ' بر لوحِ دلِ من — کہ ہم خود را ہم او را فاش بینم

''میں نہ ملا کا ہم نشین ہوں نہ صوفی کا۔ آپ جانتے ہیں کہ میں نہ یہ ہوں نہ وہ ہوں۔ میری لوحِ دل پر 'اللہ' لکھ دیجیے تا کہ میں خود کو بھی صاف دیکھ سکوں اور اللہ کو بھی۔''

۱۴- مدنیتِ اسلام، ضربِ کلیم

۱۵- لَا اِلٰہ اِلَّا اللّٰہ، ضربِ کلیم

۱۶- الرحمٰن، آیت ۲۹

۱۷- البقرہ، آیت ۱۳۸ ''اللّٰہ کا رنگ اختیار کرو۔ اس رنگ سے اچھا اور کس کا رنگ ہوگا۔''

۱۸- سورۂ البقرہ، آیت ۱۶۵

۱۹- نیابت الٰہی، اسرارِ خودی

۲۰- راقم نے اپنی زیرِ تصنیف کتاب ''عظیم تر پاکستان'' میں کچھ تفصیل دی ہے۔

۲۱- تفصیل کے لیے دیکھیے، مقالاتِ اقبال، صفحات ۲۸۰-۲۸۱

۲۲- تشکیلِ انسانیت، ص ۳۴۰

۲۳- دیکھیے، راقم کا کتابچہ، بعنوان ''پاکستان میں غیر مسلموں کے حقوق''

۲۴،۲۵- قائداعظم: تقاریر و بیانات، جلد سوم، ص ۵۰۹، ۱۵۹

۲۶- ایضاً، ص ۴۱۲

۲۷،۲۸- پاکستان تصور سے حقیقت تک، ص ۴۴، ۴۸

۲۹- قائداعظم: تقاریر و بیانات، جلد سوم، ص ۱۷۲

۳۰- ایضاً، جلد چہارم، ص ۴۰۲، ۴۰۳

۳۱- بالِ جبریل، ص ۱۵

۳۲- ساقی نامہ، بالِ جبریل

۳۳- زمانہ، بالِ جبریل

❁❁❁

باب اوّل

خطبات پر اعتراضات

خطبات پر اعتراضات

علامہ اقبال کی ایک معرکہ آرا تصنیف The Reconstruction of Religious Thought in Islam ہے، لیکن مستشرقین اوران کے پیروکاروں نے اس میں قدامت پرستی کے عناصر تلاش کیے۔ اس کے برعکس رویہ مسلم قدامت پرستوں نے اختیار کر رکھا ہے۔ جو ذہن جتنا قدیم ہے اس نے اقبال کے جدید رجحانات کو اسی قدر مسترد کرنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ یہ دعویٰ بھی سامنے آیا ہے کہ ''حضرتِ اقبال نے خطبات کے مباحث سے رجوع کر لیا تھا۔''[۱]

خطبات پر ایک باقاعدہ ناقدانہ کتاب Iqbal's Reconstruction ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے ۱۹۴۴ء میں تیار کی لیکن اسے شائع نہ کیا۔ مسودہ اقبال اکیڈمی کے کتب خانے میں محفوظ ہے۔ ڈاکٹر موصوف کی ایک وقیع کتاب ''قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل'' ۱۹۸۹ء میں منظرِ عام پر آئی۔ ڈاکٹر فاروقی نے پہلی غیر شائع شدہ تصنیف سے بڑی حد تک رجوع کر لیا، لیکن بعض صاحبانِ علم نے اسے زیرِ بحث لا کر اس کی حیثیت کو بحال کر دیا ہے۔ خطبات کے دیباچے میں اقبال نے لکھا ہے کہ فلسفیانہ فکر میں خاتمیّت نہیں ہوتی۔ اس رائے کی بنیاد پر Iqbal's Reconstruction کے دیباچے میں ڈاکٹر فاروقی نے ایک امکان کی طرف توجہ دلائی ہے۔ ان کے خیال میں یہ ممکن ہے کہ خود اقبال نے خطبات کے تصورات کو پیچھے چھوڑ دیا ہو اور بعد کے غور و فکر کے نتائج پیش کرنے کا موقع انھیں نہ ملا ہو، چنانچہ فکرِ اقبال میں دلچسپی رکھنے والوں کو یہ امکان نظر انداز نہیں کرنا چاہیے اور خطباتِ اقبال کے تصورات کو اقبال کے حتمی نتائجِ فکر نہیں سمجھ لینا چاہیے۔

یہ تجویز محمد سہیل عمر کے لیے دلچسپی کا باعث بنی۔ پروفیسر مرزا محمد منور کی ایک تحریر بھی اسی نقطۂ نظر کے مطابق تھی۔ وہ مسلّمہ اقبال شناس اور سہیل عمر کے اُستاد ہیں۔ لکھتے ہیں کہ ''ہمیں

تشکیلِ جدید کی روشنی میں دورِ مابعد کے مکتوبات، بیانات، خطبات اور تصریحات کو بھی پیشِ نظر رکھنا چاہیے۔ علامہ کی سوچ ۱۹۲۹ء تک پہنچ کی رک نہ گئی تھی۔ فکرِ اقبال، تشکیل جدید کے بعد، ایک مستقبل کتاب کا تقاضا کرنے والا عنوان ہے۔[۲] ڈاکٹر فاروقی سے متاثر ہو کر اور پروفیسر محمد منور سے تقویت پا کر محمد سہیل عمر نے خطباتِ اقبال پر لمبے چوڑے سوالات اٹھا دیے۔ بعض سوالوں کا جواب بھی درج کیا ہے۔ اس بحث کی جو تلخیص مولوی خالد بن حسن نے پیش کی ہے، حسبِ ذیل ہے:

> خطبات کے موضوعات متعین، تحریر فرمائشی اور وسائلِ تحقیق و مطالعہ صرف آٹھ برس تک محدود تھے۔ لہٰذا شاعری کے آزاد، پایدار اور تحقیقی وسیلے کے مقابلے میں خطبات زمانے کے فکری اور سیاسی تقاضوں، معاشرتی عوامل، رجحانات، نفسیاتی ردِعمل اور دیگر محرکات کے زیادہ اسیر ہیں۔ لہٰذا یہ سوال خود بخود پیدا ہو جاتا ہے کہ اصل چیز اقبال کا شعر ہے یا خطبات اور اس سے بھی زیادہ اہم سوال یہ ہے کہ خطبات کے بعد کی شاعری خطبات کی ناسخ قرار پائے گی یا نہیں۔ دوسرا زیادہ اہم سوال یہ کہ شاعری اور خطبات کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ شاعری خطبات کی تابع ہے یا متوازی ہے؟ اگر خطبات اور شاعری متوازی ہیں تو اقبال کی شخصیت مجروح ہوتی ہے جب کہ فی الاصل بات یہ نہیں ہے۔ اس تضاد و اختلاف کی توجیہہ و توضیح کیسے کی جائے یا خطبات و شاعری میں تطبیق کیسے پیدا کی جائے۔ اقبال نثر میں سوال قائم کرتے ہیں، شاعری جواب دیتی ہے لہٰذا اقبال کی شخصیت کا ایک رخ افقی ہے، اسیرِ تاریخ ہے، دوسرا عمودی ہے، وراء تاریخ ہے۔ شاعری فاعلی جہت کا ظہور ہے اور خطبات انفعالی سطح کی تجسیم[۳]

اس اداریے میں مولوی خالد بن حسن نے محمد سہیل عمر کے موقف کی تحسین و تائید کی ہے اور اس موقف کو ایک خاص مقصد کے لیے استعمال کیا ہے۔ ایک قدم آگے بڑھ کر بلکہ ایک جست لگا کر مولوی خالد بن حسن نے یہ دعویٰ کر دیا کہ ''حضرت اقبالؒ نے خطبات کے مباحث سے رجوع کر لیا تھا'' ساحل ۲۰۰۶ء کے سرورق پر رقم طراز ہیں:

> علماء کرام کے شبہات و سوالات کی روشنی میں اقبال تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامی کے بیشتر مباحث سے رجوع کر چکے تھے۔ اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کے استقبالیہ یکم مارچ ۱۹۳۳ء کو خطاب کرتے ہوئے اقبال نے رجوع کا ذکر نہایت لطیف پیرائے میں کیا: 'میں نے اپنی زندگی کے ۳۵ سال اسلام اور موجودہ تہذیب و تمدن کی تطبیق کی تدابیر کے غور و فکر میں بسر کر دیے ہیں اور

اس عرصے میں یہی میری زندگی کا مقصد وحید رہا ہے۔ میرے حال کے سفر نے مجھے کسی حد تک اس نتیجہ پر پہنچا دیا ہے کہ ایسے مسئلے کو اس شکل میں پیش نہیں کرنا چاہیے۔ کیونکہ اس کا مطلب بجز اس کے کچھ نہیں کہ اسلام موجودہ تمدن کے مقابلے میں ایک کمزور طاقت ہے۔ میری رائے میں اس کو یوں پیش کرنا چاہیے کہ موجودہ تمدن کو کس طرح اسلام کے قریب تر لایا جائے۔' اقبال اور نذیر نیازی کی مراسلت اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ علامہ اقبال خطبات پر نظر ثانی کر کے اسے دوبارہ لکھنا چاہتے تھے لیکن زندگی نے انھیں نظرِ ثانی کی مہلت نہ دی۔ سہیل عمر کی تحقیق بھی اس نقطۂ نظر کی تائید و توثیق کرتی ہے۔

ان تمام شواہد کے باوجود ابھی تک کوئی براہِ راست شہادت میسر نہ تھی جس سے یہ ثابت ہو کہ اقبال نے فی الواقع خطبات کے مباحث سے رجوع کر لیا تھا لیکن ڈاکٹر غلام محمد کے املی سے سیّد سلیمان ندوی اور اقبال کے مابین براہِ راست گفتگو کا متن یہ شہادت دیتا ہے کہ اقبال نے خطبات کے مباحث سے رجوع کر لیا تھا۔

اس بڑے دعوے کے ثبوت میں مولوی خالد بن حسن کے پاس حسبِ ذیل چار شواہد ہیں:

(۱) اسلامک ری سرچ انسٹی ٹیوٹ کے استقبالیہ میں ''نہایت لطیف پیرائے میں'' رجوع کا ذکر

(۲) اقبال اور نذیر نیازی کی مراسلت

(۳) محمد سہیل عمر کی تحقیق

(۴) ڈاکٹر غلام محمد کے املی

اسلامک ری سرچ انسٹی ٹیوٹ کے استقبالیے میں ''نہایت لطیف پیرائے میں'' ذکر اگر خطبات سے رجوع کا تھا تو بعد کے کسی اقدام یا بیان سے اس کی تائید و توثیق ہونا چاہیے تھی جو نہیں ہوئی بلکہ ہوا یہ کہ سال ڈیڑھ سال بعد ایک خطبے کے اضافے کے ساتھ خطبات کا دوسرا ایڈیشن آکسفورڈ یونیورسٹی پریس سے شائع ہوا۔ یہ واضح ثبوت تھا اس بات کا کہ خطبات سے رجوع کی بات اقبال کے ذہن میں نہیں تھی۔ مذکورہ تقریر کے تناظر میں ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں کہ اقبال کسرِ نفسی سے کام لے رہے تھے۔ ان خطبات کے ذریعے اقبال نہ صرف مغربی تمدن کو اسلام کے قریب تر لائے بلکہ مسلمانوں کی نئی نسل کو عقلی، تجربی اور سائنسی علوم کے میدان میں مغرب سے استفادے کی دعوت دی۔ مغربی تمدن کے یہ پہلو، اقبال کے نزدیک، ان نظریات کے ترقی یافتہ پہلو ہیں جن پر مسلمانوں کی ثقافتی تاریخ کے مختلف ادوار میں غور و فکر کیا جاتا رہا۔[۴]

نذیر نیازی اقبال مراسلت کا ماحصل جو خود نذیر نیازی نے بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ ''حضرت علامہ کا خیال انھیں مطالب کو جو خطبات میں ادا کیے گئے اور زیادہ وضاحت، بلکہ ایک حد تک نئے انداز میں پیش کرنے کا تھا۔ مگر اس سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ حضرت علامہ خطبات سے غیر مطمئن تھے۔ ان کا خیال تھا تو یہ کہ اسلامی فکر کی تشکیل جس نہج پر ہونی چاہیے اس کے لیے ایک مبسوط تصنیف کی ضرورت ہے۔''[۵] پروفیسر مرزا منور کی رائے پر ڈاکٹر جاوید اقبال کا تبصرہ سیّد نذیر نیازی کے موقف کی مزید وضاحت کرتا ہے۔ ڈاکٹر موصوف لکھتے ہیں:

> خیال رہے کہ ۱۹۲۹ء کے بعد کی زندگی میں ان کا ارادہ مزید دو کتب لکھنے کا تھا۔ ایک بعنوان ''قرآن جیسے میں اسے سمجھتا ہوں'' (انگریزی) اور دوسری ''تاریخ فقۂ اسلامی'' (انگریزی) جس کا وعدہ انھوں نے نواب بھوپال سے کر رکھا تھا اور جس کے نوٹس بھی م۔ش (میاں محمد شفیع) نے کچھ حد تک تیار کر لیے تھے۔ دونوں مجوزہ کتب کے موضوعات کا تعلق خطبات سے ہے اس لیے وہ انھی خطبات کی توسیع ہوتیں۔ مگر اقبال کی زندگی نے وفا نہ کی اور یہ کتب تحریر نہ کی جا سکیں۔[۶]

منہاجِ اقبال کی امتیازی حیثیت کو نمایاں کرنے کی خاطر محمد سہیل عمر نے ''اصولِ تطبیق'' اور ''اصولِ تفریق'' کی وضاحت کی ہے۔[۷] انھوں نے ڈاکٹر ظفر الحسن کے حوالے سے اصولِ تطبیق کو اقبال کا منہاج قرار دیا ہے اور اگرچہ اپنی بساط کی حد تک اس اصول کے نقائص و نتائج کو زیرِ بحث لائے ہیں لیکن پوری کتاب میں ایک جملہ بھی ایسا نہیں ملتا جس سے ظاہر ہو کہ ''علامہ اقبال خطبات پر نظرِ ثانی کر کے اسے دوبارہ لکھنا چاہتے تھے۔'' سچ یہ ہے کہ محمد سہیل عمر نے اپنے تمام تر تحفظات و سوالات و اعتراضات کے باوجود خطباتِ اقبال کی مروج و موجود شکل ہی کو نہ صرف خراجِ تحسین پیش کیا ہے بلکہ ان کے نزدیک اسلامی فکر کی تشکیلِ نو کی بنا اقبال نے سب سے زیادہ کامیابی کے ساتھ رکھی ہے۔ لکھتے ہیں:

> علامہ کے خطبات یعنی تشکیل جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ کو تقریباً سبھی ماہرینِ اقبال نے عہدِ حاضر میں حقائقِ دین کی سب سے کامیاب اور ہمہ گیر تعبیرِ نو قرار دیا ہے۔ علامہ کے زمانے تک آتے آتے، مغربِ جدید کی تہذیب سے فکری تصادم کے نتیجے میں، ان کے عہد کے سوالات ایک مخصوص شکل اختیار کر چکے تھے جو بڑی حد تک ان سے پہلے کے ادوار سے مختلف تھی۔ دوسری طرف علامہ اقبال کے فکری وسائل بھی ان سے پہلے کے دور کے مفکرین کے مقابلے میں وسیع تر اور مکمل تھے۔ مغربی تہذیب سے جیسا براہِ راست تعارف انھیں حاصل تھا اور مغربی فکر و فلسفہ پر

جتنی گہرائی اور گیرائی سے ان کو دسترس حاصل تھی اس سے ان کے پیشرو بہرہ مند نہیں تھے۔

''علامہ کے عہد کے فکری مسائل کی مخصوص نوعیت، ان کے مخاطبین کے مخصوص ذہنی تقاضے اور علامہ کا فکری تناظر، یہ سب عناصر مل کر تشکیلِ جدید کو اس طرح کی دیگر کاوشوں سے ایک الگ اور ممتاز حیثیت میں لے آتے ہیں''۔[۸]

''علامہ اپنے مخاطب کو اسی کے مسلمات کے حوالے سے اور اسی کے تسلیم کردہ معقولات سے مشابہت کی طرف توجہ دلا کر اسے حقائقِ دینی میں سے ایک بنیادی چیز یعنی وحی خداوندی کا قائل کر رہے ہیں''۔[۹]

''علامہ کو اپنی شخصیت کی عبقریت اور صلاحیتوں کا شعور ہے۔ وہ اپنی قوم کو ایک نیا تحرک اور قوتِ عمل عطا کرنے کے لیے اسلام کی فکرِ دینی کی اس طرح تعبیر نو کرنا چاہتے ہیں کہ وہ ایک نئی مابعد الطبیعات، نئے علم کلام کی صورت اختیار کر لے اور مندرجہ ذیل آیتِ قرآنی کے ایک زندہ تجربے کا امکان پیدا ہو جائے۔'ما خلقکم و لا بعثکم الا کنفس واحدہ۔'''[۱۰]

''علامہ اس بات کو لے کر آغازِ استدلال کرتے ہیں کہ کلاسیکی طبیعیات نے اپنی بنیاد ہی پر تنقید شروع کر دی ہے۔ اور اس تنقید کے نتیجے کے طور پر وہ مادیت پرستی جو اس طبیعیات سے لازم و ملزوم سمجھی جاتی تھی اٹھتی جا رہی ہے اور وہ دن دور نہیں ہے جب مذہب اور سائنس میں ایسی ایسی ہم آہنگیوں کا انکشاف ہوگا جن کا ہمیں گمان ہی نہیں۔ یہیں سے مذہب اور علم جدید میں تطبیق کے امکان کا جواز پیدا ہوتا ہے''۔[۱۱]

''یہ ایک بڑے کام کا لمحۂ آغاز تھا۔ دورِ جدید اور فکرِ معاصر کے سامنے، مغرب کی یلغار کی جلو میں، اسلام کی فکری تعبیر نو کا، ایسی تعبیر جو ایک طرف اپنی اصل کی وفادار ہو اور دوسری جانب تقاضائے وقت، احتیاجِ مخاطبین اور عملی مسائل سے بخوبی عہدہ برآ ہو سکے۔ علامہ نے اس کام کی، دور جدید میں، سب سے زیادہ کامیابی سے بنا رکھی۔ انھیں اپنی راہ خود نکالنا تھی اور آنے والوں کو راستہ دکھانا تھا''۔[۱۲]

یہ اقتباسات 'خطباتِ اقبال نئے تناظر میں' کے مقدمے اور اختتامیے سے لیے گئے ہیں۔ مصنف کے نزدیک خطباتِ اقبال اسی موجودہ شکل میں، حقائقِ دین کی سب سے کامیاب اور ہمہ گیر تعبیرِ نو — ممتاز حیثیت کے حامل — وحی خداوندی کا قائل کرنے والے — ایک نیا تحرک اور قوتِ عمل عطا کرنے والے — نیز تقاضائے وقت، احتیاجِ مخاطبین اور علمی مسائل سے بخوبی عہدہ برآ ہوتے ہوئے اپنی اصل سے وفادار ہیں۔ یہ شواہد مولوی خالد بن حسن کے

موقف کی تائید نہیں کرتے، تردید کرتے ہیں۔

آخری ''شہادت'' جسے سیّد سلیمان ندوی کی ''براہِ راست'' گفتگو قرار دیا گیا ہے، محض ایک واردات ہے فریب دہی کی۔ اس کا کیا ثبوت ہے کہ خطباتِ اقبال کو اسلام کے لیے خطرہ اور اس کی رخصتی قرار دینے والی گفتگو سیّد سلیمان ندوی کی ہے؟ نیز اس کا کیا ثبوت ہے کہ ڈاکٹر غلام محمد واقعتاً اس کے راوی ہیں اور انھوں نے ہی اسے سیّد سلیمان ندوی سے منسوب کیا ہے؟ اسے منظرِ عام پر اس وقت لایا گیا جب ڈاکٹر موصوف وفات پا چکے تھے اور اس گفتگو کی توثیق یا تردید نہیں کر سکتے تھے۔ مولوی خالد بن حسن کا دعویٰ ان کے ہم خیالوں کے لیے قابلِ قبول ہو تو ہو علمی دنیا میں اس کی کوئی وقعت نہیں ہے۔ یہ دعویٰ تحقیق کے معیار پر پورا نہیں اترتا۔

علامہ اقبال پر سیّد سلیمان ندوی کی تحریریں موجود و محفوظ ہیں۔ امالی ان سے مختلف ہی نہیں بلکہ ان کے برعکس ہیں۔ مولوی خالد بن حسن کے دعویٰ پر اعتبار کیا جائے تو سیّد سلیمان ندوی خدانخواستہ منافق قرار پاتے ہیں۔ یہ قیمت کون ادا کرے گا؟ مولوی موصوف کا کہا ہوا سند مانا جائے تو خطباتِ اقبال پر خطِ تنسیخ پھیرنا پڑے گا، وہ خطبات جو حقائقِ دین کی سب سے کامیاب اور ہمہ گیر تعبیرِ نو ہیں۔ مولوی موصوف نے خطباتِ اقبال کو منسوخ و متروک قرار دینے کے لیے جو طریقہ استعمال کیا ہے، اسے اختیار کر کے کوئی بھی دعویٰ کیا جا سکتا ہے اور کچھ بھی ثابت کیا جا سکتا ہے۔ مولانا محمد علی جو ہر مرد تھے، اس طریقۂ واردات سے انھیں عورت قرار دیا جا سکتا ہے۔ کم از کم شکوک و شبہات پیدا کیے جا سکتے ہیں۔ اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے لیے علامہ اقبال کے بے مثال کردار کے ضمن میں یہی کچھ کیا جا رہا ہے۔

یہ کون لوگ ہیں اور ایسا کیوں کرتے ہیں؟ امالی پر ایک سرسری نظر ڈالنے ہی سے یہ معمہ حل ہو جاتا ہے۔ امالی میں مغربی فکر و فلسفہ، عقلیّت اور سائنس کی مخالفت کی گئی ہے۔ آزادی، مساوات، جمہوریت اور اجتہاد [یعنی اجتہادِ مطلق] کو خلافِ اسلام قرار دیا گیا ہے۔ اجتہاد کے بجائے تقلید پر اور حرکت کے بجائے جمود پر زور ہے۔ مادی ترقی کو اقبال کا مقصد قرار دے کر دونوں کی مذمت کی گئی ہے۔ مسلم ماڈرن ازم کی مخالفت اور قدامت پرستی کے تحفظ کی حمایت کی گئی ہے۔ ان مقاصد کے حصول کے لیے اقبال کے فہمِ قرآن کو ناقص قرار دیا گیا ہے۔ ان پر عربی نہ جاننے کا الزام عائد کیا گیا ہے۔ اقبال کو مغرب سے مرعوب اور مغربی فکر و فلسفہ سے مسحور ظاہر کیا

گیا ہے اور یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ اقبال نے خطبات سے رجوع کر لیا تھا۔

تقلید پر جما ہوا قدامت پرست طبقہ اپنے مؤقف کے تحفظ کے لیے بے تحاشا الزام تراشیوں سے کام لیتا ہے۔ غلط بیانیاں مبالغے کے ساتھ کی جاتی ہیں اور مختلف مؤقف رکھنے والے کی کردار کشی تک نوبت پہنچتی ہے۔ یہ رویہ معلوم و معروف ہے۔ اس کا ہدف نہ صرف مغرب پرست اور جدیدیت کے علمبردار بنتے ہیں بلکہ علامہ اقبال بھی جو شرق و غرب اور قدیم و جدید کو ایک آفاقی اسلامی نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں۔ قدیمی اور جدیدی دونوں طبقے ایک دوسرے کے وجود کے درپے ہیں اور اس مقصد کی خاطر اقبال کو بھی حوالہ بناتے ہیں، چنانچہ قدیمیوں نے علامہ اقبال سے یہ قول منسوب کیا ہے کہ ''ہندوستان کے تعلیم یافتہ مسلمانوں کو ہلاک کر دیا جائے۔''[۱۳]

سیّد سلیمان ندوی علامہ اقبال کی اہمیت و حیثیت سے نہ صرف آگاہ تھے بلکہ اپنی تحریروں میں اپنی آرا کو پیش بھی کرتے رہے۔ اس سے امالی کے بزرگ انکار نہیں کر سکتے تھے، چنانچہ یہ اعتراف کرنا پڑا کہ ''جو کام علماء نہ کر سکے وہ کام اقبال مرحوم نے انجام دیا۔'' لیکن اقبال کے کارنامے کو شاعری تک محدود کر کے یہ فیصلہ سنایا کہ ''پوری امت نے اقبال مرحوم کی لغزشوں اور خطاؤں کے عظیم مجموعے خطبات کو بھلا دیا۔''[۱۴] ایسی کوئی بات نہیں ہوئی اور نہ ہو گی۔ شاعری اور خطبات کے پیچھے ایک ہی وجدان کارفرما ہے اور دونوں میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے اور جب فرق نہیں ہے تو فسانۂ رجوع بے کار ہے۔ شاعری اور خطبات دونوں اقبال کے فہم اسلام کا مظہر ہیں۔ اقبال کے فہم اسلام کے نمایاں ترین پہلو، سکون و جمود کے بجائے حرکت و تغیر اور تقلید کے بجائے اجتہاد پر زور شاعری اور خطبات دونوں میں ہے۔ توحید، ختم نبوت، خودی، تقدیر اور زمان کے تصورات شاعری اور خطبات میں ایک دوسرے کی توضیح و تکمیل کرتے ہیں۔ عقل و عشق، ایمان و حکمت اور دنیا و دین کا امتزاج دونوں کا اہم موضوع ہے۔ سائنسی علوم کی حمایت خطبات کے علاوہ شاعری میں بھی ہے۔ علمی تحقیق و جستجو مغرب کی ترقی کا اصل راز ہے۔ یہ وصف مغرب کی تہذیب کا اصل جوہر ہے جس کی اقبال نے یہاں اور وہاں حمایت کی ہے۔ تہذیبِ حاضر کی چمک (dazzling exterior) سے بہر حال خبردار کرتے ہیں، شاعری اور خطبات دونوں میں۔ ان نکات کی کچھ تفصیل اپنے اپنے مقام پر آئے گی۔

محمد سہیل عمر نے اپنی کتاب کے 'حرفِ آغاز' میں، خطبات کے ضمن میں، جو سوالات اُٹھائے ہیں اور جو جوابات دیے ہیں وہ حرفِ آخر نہیں ہیں۔ شاعری اور خطبات میں حقیقی فرق کیا ہے؟ اس کی وضاحت کلامِ اقبال کے حوالے سے ہونی چاہیے۔ یہ معاملہ خطباتِ اقبال کے منہاج سے بھی جڑا ہوا ہے۔ خطبات کی تفہیم کے لیے منہاج کا مسئلہ بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ صاحبانِ علم نے اس پر اظہارِ خیال کیا ہے لیکن اس بحر کا بڑا شناور ابھی منظرِ عام پر نہیں آیا۔ راقم نے اپنی استعداد کے مطابق اسے سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ اس موضوع پر قلم اُٹھانے سے پہلے بعض دوسرے اعتراضات پر اجمالی نظر ڈال لینا مناسب ہے۔

شاعری اور خطبات میں فرق کی حقیقی نوعیت

جن صاحبان نے اقبال کی شاعری کو زبردست خراجِ تحسین پیش کیا ہے اور خطباتِ اقبال کو خاک میں ملانے کی کوشش کی ہے، معنویت وفکر کے اعتبار سے، ان میں سرِفہرست امالی کے بزرگ ہیں۔ ان کا موقف ہے کہ کلامِ اقبال میں خیرِ مسلسل ہے جسے پوری امت نے روح میں بسا لیا۔ اقبال مرحوم نے ایسے ایسے مسلمانوں کے دل میں دین کی محبت جگا دی اور انھیں سچا مسلمان بنا دیا جنھیں علما بھی تبدیل نہیں کر سکے جب کہ پوری امت نے اقبال کے خطبات کو بھلا دیا جو لغزشوں اور خطاؤں کا عظیم مجموعہ ہیں۔[۱۵] دوسرے معترضینِ خطباتِ اقبال نے بھی خطبات سے اختلاف ان کی معنویت کی بنا پر کیا ہے، چنانچہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خطبات اور شاعری میں، فکر و فلسفہ کے اعتبار سے، کوئی فرق ہے یا نہیں۔ اگر کوئی فرق نہیں ہے تو علامہ اقبال کے شعری اور نثری مظاہر دولخت کیوں نظر آتے ہیں؟ کیا بقول جاوید امیر عثمانی اس کی وجہ یہ تو نہیں کہ ''ہم نے اک نکتۂ تالیف کو ڈھونڈنے کی کوئی سنجیدہ اور باضابطہ کوشش ہی نہیں کی۔''[۱۶]

اقبال کی شاعری اور خطبات میں جو حقیقی فرق ہے وہ خود اقبال نے واضح کر دیا ہے:

من بطبعِ عصرِ خود گفتم دو حرف ... کردہ ام بحرین را اندر دو ظرف!
حرفِ پیچا پیچ و حرفِ نیش دار ... تا کنم عقل و دلِ مرداں شکار!
حرفِ تہ دارے باندازِ فرنگ ... نالۂ مستانۂ از تارِ چنگ!

اصل ایں از ذکر واصلِ آں ز فکر　　اے تو بادا وارثِ ایں فکر و ذکر!
آبجویم از دو بحر اصلِ من است　　فصلِ من فصل است وہم وصلِ من است!
تا مزاجِ عصرِ من دیگر فتاد
طبعِ من ہنگامۂ دیگر نہاد![۱۷]

میں نے اپنے زمانے کا مزاج دیکھ کر اس سے دو باتیں کہیں
میں نے دو دریاؤں کو دو کوزوں میں بند کر دیا ہے
پیچ در پیچ بات اور دل میں کھب جانے والا کلام
تا کہ میں (ان کے ذریعے سے) مردانِ کار کے عقل اور دل کو شکار کروں
مغربی اسلوب میں ایک تہ دار حرف
چنگ کے تار سے نکلا ہوا ایک نالۂ مستانہ!
اِس کی اصل ذکر سے نکلتی ہے اور اُس کی فکر سے
اے پسر! خدا تجھے اس ذکر و فکر کا وارث بنا دے
میں ندی ہوں! دو سمندروں سے پھوٹی ہوئی
میری جدائی جدائی بھی ہے اور میرا وصل بھی
چونکہ میرے دور کا مزاج بدل گیا ہے
میری طبیعت نے اسی لیے ایک نیا ہنگامہ ایجاد کیا ہے

یہ عمدہ ترجمہ محمد سہیل عمر کا ہے۔[۱۸] 'حرفِ پیچا پیچ' سے مراد خطبات ہیں۔ 'حرف تہ دارے باندازِ فرنگ' سے بھی مراد خطبات ہیں۔ 'حرفِ نیش دار' سے مراد شاعری ہے۔ 'نالۂ مستانہ از تارِ چنگ' سے مراد بھی اقبال کی شاعری ہے۔، شاعری کا تعلق ذکر سے اور خطبات کا فکر سے ہے۔ ان دونوں سمندروں سے پھوٹی ہوئی ندی کی جدائی دراصل وصل ہے، ذکر و فکر کا، ایمان و حکمت کا اور عشق و خرد کا۔ شاعری میں وہی فلسفہ آمیز ہو گیا ہے جو خطبات میں بیان ہوا ہے اور خطبات شاعری ہی کی طرح ایمان افروزی کا مظہر بن گئے ہیں۔ ''خطباتِ اقبال - نئے تناظر میں'' اور محمد سہیل عمر کے مضمون بعنوان ''اقبال - فکری تناظر اور عصری معنویت'' کا فاصلہ کم و بیش پندرہ برس پر محیط ہے۔ اس عرصے میں، خطبات کے ضمن میں، ان کے موقف میں بہتری آئی ہے، تاہم اقبال کی شاعری کو وہ اب بھی خطبات سے برتر سمجھتے ہیں۔ بلاشبہ کلامِ اقبال زیادہ کارگر اور

مؤثر ہے لیکن یہ شعری فن کا کمال ہے۔ محمد سہیل عمر نے ''بڑی معنویت'' کو شاعری سے خاص کر دیا ہے۔[۱۹] جب کہ یہ معنویت دونوں طرف موجزن ہے۔ ان کا ایک جملہ اس کی شہادت فراہم کرتا ہے۔ اسی مضمون میں لکھا ہے کہ:

> اسلامی تہذیب کے اسلوبِ بیان میں تصورِ خدا، تصورِ کائنات اور تصورِ انسان نیز ان کے باہمی ربط کو اعلیٰ ترین فکری اور ادبی سطح پر ایک نہایت بامعنی اور پر تاثیر بیان میں ڈھال کر عہدِ جدید میں علامہ اقبال کی شاعری اور فلسفیانہ تحریروں نے پیش کیا۔[۲۰]

اگر معنویت دونوں طرف یکساں رہی تو اقبال کی شاعری اور خطبات میں فرق کیا ہے؟ شاعری اور نثر میں زبان اور اسلوبِ بیان کا فرق تو بہرحال ہوتا ہے۔ فرق مذہب کی زبان اور فلسفے کی زبان میں بھی ہوتا ہے۔ دونوں اپنی اپنی اصطلاحات میں بات کرتے ہیں، تاہم خطبات کا معاملہ خاص طور پر منفرد ہے۔ جس طبقے کے لیے خطبات لکھے گئے ہیں ان کا ایک خاص ذہن ہے۔ اس ذہن کے لیے اقبال ایک خاص منہاج سے کام لیتے ہیں۔ 'حرفِ تہ دارے باندازِ فرنگ' کہہ کر اس کی نشاندہی کی ہے۔ یہ بات پیشِ نظر رکھی جاتی تو خطبات پر اعتراضات کی بوچھاڑ نہ ہوتی۔ 'حرفِ تہ دارے باندازِ فرنگ' کے تناظر میں ان اعتراضات کو تولا جائے تو بے وزن نکلتے ہیں۔ ایک مثال سے اس بات کی وضاحت ہو جائے گی۔

خطبۂ اجتہاد میں اسلام کے کردار کا، چند جملوں میں ذکر کر کے، اقبال نے ایک مؤرخ [J.H. Denison] کی کتاب کا اقتباس پیش کیا ہے۔ ظہورِ اسلام کے وقت متمدن دنیا کی جو ناگفتہ بہ حالت تھی، اس اقتباس سے اس پر روشنی پڑتی ہے۔ اس کے بعد علامہ اقبال لکھتے ہیں:

> The writer then proceeds to tell us that the world stood in need of a new culture to take the place of the culture of the throne, and the systems of unification which were based on blood-relationship. It is amazing, he adds, that such a culture shuld have arisen from Arabia just at the time when it was most needed. There is, however, nothing amazing in the pehnomenon. The world-life intuitively sees its own needs, and at critical moments defines its own direction. This is what, in the language of religion, we call prophetic revelation.[21]

ورلڈ لائیف والے جملے کو لے کر Iqbal's Reconstruction میں ڈاکٹر برہان احمد

فاروقی نے علامہ اقبال پر شدید تنقید کی۔[۲۲] اس کی ترجمانی محمد سہیل عمر نے حسبِ ذیل الفاظ میں کی ہے:

اس اقتباس میں جو لفظ World life استعمال کیا گیا ہے اس کے ظاہر معنی کی وجہ سے کچھ الجھن پیدا ہوتی ہے اور بعض حضرات نے اس پر اعتراضات کیے ہیں۔ پہلا اشکال یہ ہے کہ یہ اصطلاح ایک الٰہ شخصی پر ایمان کو مستلزم نہیں ہے۔ اس میں ایک طبعی تصور کی جھلک ملتی ہے جس سے مذہب مظاہرِ طبیعی میں سے ایک چیز معلوم ہونے لگتا ہے اور عام انسانی تجربے کی سطح پر آ کر حیاتی تصورات کے قبیل میں سے محسوس ہونے لگتا ہے۔ پہلے اور پانچویں خطبے کے ضمن میں ہم درج کر چکے ہیں کہ وحی ایک مافوق طبیعی مظہر ہے اور علامہ کا شاعری میں یہی موقف ہے۔[۲۳]

تب ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے 'حرفِ تہ دارے باندازِ فرنگ' کو پیشِ نظر رکھا ہوتا تو ایک بڑی غلط فہمی سے بچ جاتے۔ اقبال کی شاعری اور نثر پر بیک وقت نظر رکھنے والے ایسی ٹھوکر نہیں کھاتے۔ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے محمد سہیل عمر صحیح نتیجے تک پہنچے ہیں۔ لکھتے ہیں کہ علامہ کے سامعین حیاتیاتی علوم، سائنسی تصورات اور جغرافیائی احوال سے اچھی طرح واقف تھے۔ ان کی اس ذہنی افتاد اور علمی پس منظر کو مدّنظر رکھتے ہوئے مصلحتِ خطاب اور مصلحتِ تفہیم کی خاطر یہ اسلوب اختیار کیا گیا۔ ''حیات'' اور ''عالم'' کے الفاظ حیاتیاتی اور جغرافیائی معقولات (Catagories) پر دلالت نہیں کرتے بلکہ کائنات کے اصولِ واحد کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔[۲۴] علامہ اقبال نے خود وضاحت بھی کر دی ہے کہ یہ وہی چیز ہے جس کو مذہب نے اپنی زبان میں وحی نبوت سے تعبیر کیا ہے۔ منقولہ اقتباس کے بعد اقبال نے توحید کا ذکر، نئے کلچر کی بنیاد کے طور پر، کیا ہے اور اس کی توضیح قرآنی آیات کے تناظر میں کی ہے۔ اس سب کے باوجود ڈاکٹر موصوف نے ایسے اعتراضات کر دیے ہیں جن کی ضرورت نہیں تھی۔

اقبال کی شاعری صاحبانِ دل کے لیے ہے۔ ان میں برصغیر کے مسلمان (اور اب اوّلاً اہلِ پاکستان)، پوری اسلامی دنیا اور بحیثیتِ مجموعی عالمِ انسانیت سبھی شامل ہیں۔ ان میں جدید مغربی تہذیب کا پروردہ اور یورپی فکر و فلسفہ سے مسحور و مرعوب طبقہ بھی ہے۔ نئے ذہن کے حامل اس طبقے کے تناظر میں خطبات قلمبند ہوئے ہیں۔ اپنے ایک مکتوب بنام غلام بھیک نیرنگ مورخہ ۵ دسمبر ۱۹۲۸ء میں اقبال لکھتے ہیں:

باقی رہا لیکچروں کے ترجمے کا کام، سو یہ کام ناممکن نہیں تو مشکل اور ازبس مشکل ضرور ہے۔ ان لیکچروں کے مخاطب زیادہ تر وہ مسلمان ہیں جو مغربی فلسفے سے متاثر ہیں اور اس بات کے خواہش مند ہیں کہ فلسفۂ اسلام کو فلسفۂ جدید کے الفاظ میں بیان کیا جائے اور اگر پرانے تخیلات میں خامیاں ہیں تو ان کو رفع کیا جائے۔ میرا کام زیادہ تر تعمیری ہے اور اس تعمیر میں میں نے فلسفۂ اسلام کی بہترین روایات کو ملحوظِ خاطر رکھا ہے۔ مگر میں خیال کرتا ہوں کہ اردو خواں دنیا کو شاید ان سے فائدہ نہ پہنچے کیونکہ بہت سی باتوں کا علم میں نے فرض کر لیا ہے کہ پڑھنے والے (یا سننے والے) کو پہلے سے حاصل ہے۔ اس کے بغیر چارہ نہ تھا۔[۲۵]

خطبات کے دیباچے میں لکھا ہے کہ عصرِ حاضر کا انسان محسوس کا خوگر ہے۔ (اشیا اور حوادث کی دنیا تک محدود ہو کر رہ گیا ہے)۔ قرآنِ حکیم نے حیاتی وحدت کی نشان دہی کی ہے۔ عصرِ حاضر کے انسان کو یہ اصول سمجھانے کے لیے ایک ایسے منہاج کی ضرورت ہے جو نفسیاتی اعتبار سے محسوس کے خوگر ذہن کے قریب تر ہوتا کہ وہ اسے آسانی سے قبول کر لے۔ جب تک یہ منہاج تشکیل نہیں پاتا اس مطالبے کا جواز ہے کہ مذہب کی بدولت جس قسم کا علم ہمیں حاصل ہوتا ہے اسے سائنس کی زبان میں بیان کیا جائے۔ اسلام کی فلسفیانہ روایات اور انسانی علوم کی جدید ترقیوں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے میں نے اس مطالبے کو، کسی حد تک پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔

اقبال کے اپنے کلام کی روشنی میں جو نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے وہ یہی ہے کہ فکر و فلسفہ اور معنویت کے اعتبار سے اقبال کی شاعری اور خطبات میں کوئی فرق نہیں ہے۔ شاعری اور خطبات میں فرق کی حقیقی نوعیت زبان اور اسلوب سے متعلق ہے۔ اقبال نے مذہب سے حاصل ہونے والے علم کو سائنس اور فلسفے کی زبان میں بیان کیا ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے بھی بالآخر تسلیم کر لیا کہ "ان کی اصل فلسفیانہ پوزیشن وہی ہے جو وہ اسرار و رموز اور ارمغانِ حجاز میں پیش کرتے ہیں۔"[۲۶] ہمیں مغرب سے استفادہ بھی کرنا ہے[۲۷] یہ کام جدید طبقے کا ہے جسے مسلمان بھی رکھنا ہے۔ مصر کے عالم و فاضل ڈاکٹر محمد البھی جدید مغرب سے آگاہی کے سبب، جدید اسلوب کی افادیت کو سمجھتے تھے، خطباتِ اقبال کے بارے میں لکھتے ہیں:

دین کی حقیقت کو واضح کرنے اور اس کی تعلیمات کو سمجھانے کے لیے ہر زمانے میں اظہار و بیان اور بحث و استدلال کے پیمانے اور اسالیب بدلتے رہے ہیں۔ اس بنا پر اقبال نے جو کوشش کی ہے کہ جدید انسان کے فکر و فہم کے مطابق دین اور اس کی تعلیمات کی تشریح و توضیح اس طرح

کریں کہ مختلف اسباب کے ماتحت صدیوں سے مسلمانوں پر جو جمود ذہنی طاری ہو گیا ہے وہ دور ہو جائے اور اسلام پھر ایک نہایت فعال و متحرک اور انقلاب آفرین تحریک کی حیثیت سے منظرِ عام پر آ جائے۔ بے شبہ اقبال کی یہ کوشش بڑی مستحسن اور قابلِ قدر ہے۔[۲۸]

ڈاکٹر محمد البھی اقبال کی شاعری سے واقف نہ تھے۔ تاہم خطبات سے وہی نتیجہ اخذ کیا جو اقبال کی شاعری کی پہچان ہے۔

کیا اقبال نے مغربی فکر و فلسفہ پر انحصار کیا؟

ڈاکٹر محمد البھی نے اپنی کتاب الفکر الاسلامی ... میں خطباتِ اقبال پر ایک مستقل باب رقم کیا ہے اور خطبات کی افادیت و عظمت کی تحسین کی ہے۔[۲۹] لیکن آخر میں خطبات پر کچھ اعتراضات بھی کیے ہیں۔ ان اعتراضات کا ذکر اور ان کا تجزیہ ڈاکٹر خالد مسعود اور مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے اپنی اپنی کتابوں میں کیا ہے۔[۳۰] البھی لکھتے ہیں کہ اقبال مغربی فلسفے سے بے حد متاثر ہوئے اور انھوں نے اسلام کے بارے میں مستشرقین کی آرا پر انحصار کیا۔ یہ اعتراضات کمزور ہیں اور ان کا تسلی بخش جواب ڈاکٹر خالد مسعود نے دے دیا ہے۔ البھی کے نزدیک، مستشرقین کے زیر اثر، علامہ اقبال نے بابی اور بہائی تحریکوں کو اسلامی تحریکیں خیال کیا ہے۔ حیران کن بات یہ ہے کہ اس اعتراض سے مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے بھی اتفاق کیا ہے۔ اس غلط فہمی کا شکار دوسرے ناقدین بھی ہوئے ہیں۔ جائزہ اگلے باب میں شامل ہے۔

الطاف احمد اعظمی کے نزدیک ''اقبال کے مطالعے کی پہلی خامی یہ ہے کہ انھوں نے اسلامی افکار و عقائد کا مطالعہ مغربی فکر کی روشنی میں کیا ہے اور اس بات کا اعتراف کیا ہے۔ پروفیسر صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

> میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفہ کے مطالعہ میں گزری اور یہ نقطۂ نظر ایک حد تک طبیعتِ ثانیہ بن گیا ہے۔ دانستہ یا نادانستہ اسی نقطۂ نگاہ سے حقائقِ اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں۔[۳۱]

علامہ اقبال کے منکسرانہ بیانات سے معترضین استدلال کرتے رہے ہیں جب کہ ایسے بیانات کو اقبال کی حقیقی فکری سطح سے الگ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ خواجہ غلام مصطفیٰ تبسم کے ہم خیال اور دوست مولوی خواجہ احمد الدین علامہ اقبال سے استفادہ کرنا چاہتے تھے۔ الطاف احمد اعظمی کے نقل کردہ بیان کے علاوہ اور جملے بھی اس خط میں ایسے ہیں جو اقبال کی منکسر مزاجی کا

مظہر ہیں، مثلاً ''میری مذہبی معلومات کا دائرہ نہایت محدود ہے۔'' نیز'' میں اور مجھ جیسے اور لوگ صرف ایک آنکھ رکھتے ہیں۔'' اس منکسرانہ توضیح کے بعد اقبال لکھتے ہیں کہ '' وہ اگر مجھ کو مستفیض کرنے کے ارادے سے امرتسر سے لاہور آنے کی زحمت گوارا فرمائیں تو ان کی بہت مہربانی ہے، جس کے لیے میں ان کا نہایت شکر گزار ہوں''۔[۳۲]

الطاف احمد اعظمی نے انکسار کو حقیقت سمجھا۔ اس سے قطع نظر ان کے مطالعۂ اقبال کی بنیادی خامی یہ ہے کہ وہ اقبال کے پورے کلامِ نظم و نثر کو پیش نظر رکھ کر رائے قائم نہیں کرتے۔ مغربی فلسفہ، اقبال کی زندگی کے بڑے حصے میں ان کے مطالعات میں شامل رہا۔ اقبال نے اس کا تجزیہ بھی کیا اور اس پر تنقید بھی کی۔ اقبال نے عقلی نقطۂ نظر سے اسلام کا مطالعہ کیا اور اسلامی نقطۂ نظر سے مغربی فلسفے کی جانچ پرکھ کی۔ اقبال نے صحیح اور غلط فلسفے کی نشاندہی کی، اس لیے کہ ان کی نظر قرآنِ حکیم پر رہتی تھی۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے طلبا سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ '' میں گذشتہ بیس برس سے قرآن شریف کا بغور مطالعہ کرتا ہوں، ہر روز تلاوت کرتا ہوں۔''[۳۳] یہ بات ۱۹۲۹ء کی ہے۔ ایک برس بعد خطبۂ الٰہ آباد میں اقبال کہتے ہیں کہ میں نے اپنی زندگی کا بہترین حصہ مطالعۂ اسلام میں صرف کیا ہے۔ اسلامی فقہ، اسلامی تاریخ و تمدن، اسلامی سیاست اور اسلامی ادبیات کا مطالعہ پوری توجہ کے ساتھ کیا ہے۔ اس متواتر مطالعے کے باعث اسلام کی عالمگیر حقیقت کے بارے میں مجھے ایک بصیرت حاصل ہوگئی ہے۔ اصل متن یہ ہے:

> I have given the best part of my life to a careful study of Islam, its law and polity, its culture, its history and its literature. This constant contact with the spirt of Islam, as it unfolds itself in time, has, I think, given me a kind of insight into its significance as a world fact.[34]

علامہ اقبال نے مغربی فکر و فلسفہ کے محاسن کی نشاندہی کی ہے۔ اس کے ادلتے بدلتے نظریات پر گرفت بھی کی ہے۔ علومِ تازہ (سائنسی علوم) کی پاسداری کے ساتھ ساتھ سائنسی فکر کی تشکیلِ نو بھی کی ہے۔ سماجی علوم کے نکاتِ حکمت کو اپنایا بھی ہے اور نت نئے گمراہ کن نظریات کا طلسم چاک بھی کیا ہے۔ دانہ ضرور اٹھایا لیکن علمِ حاضر کے دام میں نہیں آئے:

طلسمِ علمِ حاضر را شکستم ربودم دانہ و دامش گسستم
خدا داند کہ مانندِ براہیم بہ نارِ او چہ بے پروا نشستم![۳۵]

اردو غزل کا ایک شعر ہے:

عذابِ دانش حاضر سے باخبر ہوں میں
کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا مثلِ خلیل![۳۶]

مغربی فکر و فلسفہ پر انحصار کا اعتراض مختلف شکلوں میں بار بار دہرایا جاتا رہا ہے۔ اس موضوع سے راقم کی دلچسپی نصف صدی سے ہے۔ اقبال پر پہلا مقالہ ''پیامِ اقبال کی اساس'' ایم۔اے پریویس کی طالب علمی کے دوران لکھا تھا۔ یہ مقالہ گورنمنٹ کالج ایبٹ آباد کے مجلّہ کاغان اور شعبۂ اُردو، پشاور یونیورسٹی کے جریدے خیابان میں شائع ہوا تھا۔ دہلی کے ایک سیمے نار میں ایک مقالہ بعنوان ''اقبال کی فکری اساس'' پیش کیا۔ ایک سیر حاصل مقالہ بعنوان ''کیا فکرِ اقبال مستعار ہے؟'' جنوری مارچ ۲۰۰۶ء کے اقبالیات میں شائع ہوا۔ یہ مقالہ اپنی اہمیت کے باعث ''اقبال کی فکری تشکیل: اعتراضات اور تاویلات کا جائزہ'' میں پہلے باب کی حیثیت سے شامل ہے۔ اس کا مطالعہ، توجہ کے ساتھ کرنے کی ضرورت ہے۔

کیا اقبال نے قرآنی آیات کی غلط تاویل کی؟

مولانا سعید احمد اکبر آبادی لکھتے ہیں:

ڈاکٹر محمد البہی کا ایک اعتراض یہ ہے کہ علامہ اقبال نے روح اور اس کے ملکات وقویٰ سے جو بحث کی ہے اس کے لیے علامہ نے استدلال قرآن مجید کی آیت وَیَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ سے کیا ہے۔ ڈاکٹر محمد البہی کہتے ہیں ''یہ استدلال غلط ہے کیونکہ آیت میں روح کا لفظ جو دو مرتبہ آیا ہے اس سے مراد روح یا نفس نہیں بلکہ قرآن ہے اور دلیل یہ ہے کہ اس آیت کے سیاق وسباق میں قرآن کا ذکر موجود ہے۔'' ہمارے نزدیک یہ عجیب وغریب اعتراض ہے۔''[۳۷]

اس کے بعد مولانا موصوف نے علامہ ابنِ قیم، شاہ ولی اللہ، شبیر احمد عثمانی اور دوسرے مفسرین کے حوالے سے لکھا ہے کہ انھوں نے روح کی حقیقت کا مدار قرآن مجید کی اس آیت ہی کو بنایا ہے۔ مولانا اکبر آبادی مزید لکھتے ہیں:

فاضل مصنف کو علامہ سے یہ شکایت بھی ہے کہ وہ بعض اوقات قرآن مجید کے کسی لفظ یا کسی آیت کی ایسی فلسفیانہ یا علمی تفسیر کرتے ہیں جو تفسیر کے عام اور مروّج انداز سے بعید ہوتی ہے۔ مثلاً یمحو الله ما یشآء و یثبت و عنده ام الکتاب میں ام الکتاب سے علامہ نے وہ زمانۂ

الٰہیہ مراد لیا ہے جو مکمل طور پر مجرّد ہے اور جس میں نہ تجزی ہے اور نہ توالی، نہ انفعال ہے نہ تواصل۔ ہمارے نزدیک فاضل منصف کی یہ شکایت بے جا نہیں ہے۔[۳۸]

مولانا سعید احمد اکبر آبادی کے علاوہ جن فاضلین نے اس موقف پر، کہ ام الکتاب سے مراد زمانِ خداوندی ہے، اظہارِ خیال کیا ہے انھوں نے یہ موقف اقبال ہی سے منسوب کیا ہے۔[۳۹] اگرچہ ام الکتاب کی اس تعبیر سے علامہ اقبال نے اختلاف نہیں کیا، لیکن اس تعبیر کو اپنے موقف کے طور پر نہیں بلکہ عراقی کے موقف کے طور پر پیش کیا ہے۔[۴۰]

الطاف احمد اعظمی رقم طراز ہیں کہ ''قرآن مجید میں یہ بات کہیں بھی نہیں کہی گئی ہے کہ انسان اس زمین پر خدا کا خلیفہ ہے۔ خدا کی ذات اس عیب سے پاک ہے کہ اس کا کوئی خلیفہ یعنی نائب ہو۔ خدا حی وقیوم ہے اس لیے اس کی نیابت کا تصوّر خواہ یہ نیابت فی الاختیار ہی کیوں نہ ہو، ایک طرح کا شرک ہے۔ سورۂ بقرہ میں جس کا اقبال نے حوالہ دیا ہے صرف یہ بات کہی گئی ہے کہ خدا زمین میں ایک خلیفہ بنانے والا ہے (اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً) اس آیت سے یہ مفہوم کہاں سے نکل آیا کہ انسان زمین پر خدا کا نائب ہے۔[۴۱] سوال یہ ہے کہ اگر انسان نہیں تو زمین پر خدا نے کس مخلوق کو نائب بنایا ہے؟ الطاف احمد اعظمی نے اپنے نقطۂ نظر سے علامہ اقبال پر قرآنی آیات کا مطلب کھینچ تان کر نکالنے اور 'دانستہ تحریف' کا الزام عائد کیا ہے۔[۴۲] یہ الزام صریحاً غلط ہے۔

ان چند اعتراضات کا ذکر نمونے کے طور پر کیا گیا ہے۔ معترضین کے نزدیک اقبال نے قرآنی آیات کی غلط تاویل اس لیے کی تاکہ وہ مذہبی عقائد وشعار کی تطبیق فلسفہ وسائنس کے ساتھ کر سکیں۔ علی عباس جلالپوری لکھتے ہیں کہ ''اقبال نے بھی اپنے پیش رو متکلمین کی طرح عقل ونقل میں تطبیق کرنے کی کوشش کی۔ اخوان الصفاء اور دوسرے باطنیہ کی طرح ان کو بھی اس بات کا احساس تھا کہ اگر نصوص کے ظاہری معنی پر اکتفا کیا گیا تو مذہبی عقائد وشعائر کی مفاہمت جدید فلسفے اور سائنس کے ساتھ نہیں کی جا سکے گی۔''[۴۳] روایتی مذہبی شدّت پسندی کے نقطۂ نظر سے علامہ اقبال کو قرآنی آیات کی غلط تاویل کا مرتکب ٹھہرایا گیا ہے، امالی کے یہ جملے قابلِ توجہ ہیں:

☆ قرآن کی آیتوں اور حدیثوں کو حرکت وترقی کا مظہر قرار دینا بڑی عجیب بات ہے۔[۴۴]

☆ آزادی اور مساوات کو اسلام میں ڈھونڈنا اسلام سے ناواقفیت ہے۔[۴۵]

☆ ماجد صاحب کا خیال تھا کہ اقبال مرحوم کے خطبات میں قرآن کی آیات کی تفسیر تمام اصولوں

سے انحراف پر مبنی ہے۔[۴۶]

☆ یہ تمام دعوے اقبال مرحوم پر مغربی فکر و فلسفے کے حد سے زیادہ غلبے کا اثر ہیں۔[۴۷]

☆ خطبات میں نظر آتا ہے کہ سائنس کی تصدیق کے بغیر مذہب پر لوگ ایمان نہیں لائیں گے۔[۴۸]

قدامت پرستانہ ذہن قرآن کی جو تاویل کرتا ہے اقبال اسے سوالیہ نشان بناتے ہیں:

زمن بر صوفی و ملا سلامے — کہ پیغامِ خدا گفتند ما را
ولے تاویلِ شاں در حیرت انداخت — خدا و جبریل و مصطفیٰ را![۴۹]

صوفی اور ملا کو میرا اسلام کہ ہمیں خدا کا پیغام سنایا لیکن کلامِ خدا کی ایسی تاویل کی کہ خدا، جبریل اور مصطفیٰؐ سب کو حیرت میں ڈال دیا۔

قرآنِ حکیم کے تراجم، تفاسیر اور تعبیرات میں فرق و اختلاف ہمیشہ رہا ہے۔ اس فرق و اختلاف کی وجوہ میں مقصد، نقطۂ نظر، علمی و فکری سطح اور زمانے کی پیش رفت سبھی شامل ہیں۔ اوپر کی سطور میں عبدالماجد دریابادی سے منسوب کر کے ایک رائے درج کی گئی ہے، جب کہ وہ اس فرق و اختلاف سے بخوبی آگاہ تھے۔ ۲۱ جولائی ۱۹۶۷ء کو شائع ہونے والا صدقِ جدید کا اداریہ بعنوان ''ایک افسوس ناک فیصلہ'' یہاں درج کیا جاتا ہے:

نومسلم شارحِ بخاری و مترجمِ قرآن علامہ اسد کے انگریزی ترجمہ کی اشاعت کے روک دیے جانے کا تذکرہ صدق میں آچکا ہے۔ اب اس کی تصدیق موصوف کے ایک قریب ترین ذریعہ سے بھی ہو گئی۔ معلوم یہ ہوا ہے کہ ترجمہ و تحشیہ کے بعض مقامات پر مؤتمرِ رابطۂ عالمِ اسلامی کے بعض علما کو کچھ اعتراض پیدا ہوا اور اس کی بنا پر کتاب کی اشاعت روک دی گئی ہے...... یہ اگر صحیح ہے تو بندشِ تفسیر کا فیصلہ افسوس ناک ہے۔ یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ قرآنِ مجید کی کوئی تفسیر ایسی لکھی جائے جس کے ہر جزو سے سارے ہی علماء کو اتفاق ہو۔۔۔ اب تو سائنس اور دوسرے علوم کے بعد متعدد آیات کی نئی تعبیر و تشریح ناگزیر ہو گئی ہے اور اللہ کے کلام کی عین بلندی دکھانے کے لے قدیم مفسروں سے جا بجا ہٹنا اور ہر نئے اختلاف کو بشرطیکہ وہ دلیل کے ساتھ ہو، برداشت کرنا واجبات میں سے ہے......[۵۰]

'شرق و غرب' کے عنوان کے تحت سعید حلیم پاشا کی زبان سے اقبال کہتے ہیں:

زندہ دل خلّاقِ اعصار و دہور — جانش از تقلید گردد بے حضور
چوں مسلماناں اگر داری جگر — در ضمیر خویش و در قرآں نگر

صد جہانِ تازہ در آیاتِ اوست　　عصر ہا پیچیدہ در آناتِ اوست[۵۱]

زندہ و توانا دل نئے زمانے تخلیق کرتا ہے۔ تقلید سے بچتا ہے کہ اس سے اس کی روح پژمردہ ہو جاتی ہے۔ وہ نئے جہان آباد کرتا ہے۔ قرآن مجید کے الفاظ میں اتنی وسعت ہے کہ ہر زمانے میں وقت کے تقاضوں کے تحت انسانی ذہن قرآنی تعلیمات کی تشریح و تعبیر کرتا رہے گا۔ قرآن مجید اللہ کا کلام ہے اور ہر زمانے کے لیے ہے۔ اس لیے اس کی آیات کے اندر ایسی سیکڑوں تعبیریں پوشیدہ ہیں جن کا آج ہمیں علم نہیں ہے۔ آنے والی کئی صدیاں اس کے لمحات کے ساتھ لپٹی ہوئی ہیں۔[۵۲]

علامہ اقبال کی نظر قرآنِ حکیم پر گہری تھی۔ وہ اس بحرِ ذخار سے آبدار موتی چن کر نسلِ انسانی کو پیش کرتے رہے۔ چوٹی کے علما نے قرآن کے ساتھ اقبال کے شغف اور قرآن کے کمال درجے کی نکتہ رسی کا اعتراف و اعلان کیا ہے۔ ابوالاعلیٰ مودودی کے نزدیک مغربی تہذیب و تمدن کی گہرائیوں میں اتر کر اقبال ابھرا تو زیادہ بڑا مسلمان تھا۔ اقبال کی سوچ اس حد تک قرآنی نقطۂ نظر کا مظہر بن گئی کہ کوئی بڑے سے بڑا عالم بھی اقبال جیسا دکھائی نہیں دیتا۔[۵۳] اقبال پر مغربی فکر و فلسفہ سے مرعوب و مسحور ہو جانے کا الزام اصل کارنامۂ اقبال کے برعکس ہے۔ مولانا مودودی لکھتے ہیں کہ ''جب اقبال نے مغربیت، مغربی مادہ پرستی، مغربی فلسفے اور مغربی افکار پر چوٹ لگائی تو مسلمانوں پر مغرب کی جو مرعوبیت طاری تھی وہ کافور ہونے لگی اور واقعہ یہ ہے کہ اس مرعوبیت کے توڑنے میں اکیلے اقبال کا کارنامہ سب سے بڑھ کر ہے''۔[۵۴]

ڈاکٹر اسرار احمد کی یہ رائے پہلے بھی درج ہوئی ہے کہ ''عہدِ حاضر کے ذہنی و فکری ظروف و احوال میں قرآن حکیم کی عظمت کا جس قدر انکشاف اقبال پر ہوا، اور کسی پر نہیں ہوا۔ اور موجودہ دور کی اعلیٰ ترین علمی و فکری سطح پر قرآن کے علم و حکمت اور ہدایت و معرفت کی تعبیر و تبین اور تشریح و توضیح کی ہے صرف ــــــ اور صرف اقبال نے!''

آیاتِ قرآن کی تاویل کے ضمن میں علامہ اقبال کی اپنی رائے سب سے اہم ہے۔ خطبات کے مترجم سیّد نذیر نیازی کی راہ نمائی کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں کہ ''میں نے اپنے تمام لیکچروں میں اس قسم کی تاویل سے پرہیز کی ہے اور الفاظ کو انھیں معنوں میں لیا ہے جن میں وہ عام طور پر مستعمل ہوتے ہیں۔ میرا عقیدہ ہے کہ حضور رسالت مآبؐ کا یہی طریقہ تھا''۔[۵۵]

خطباتِ اقبال کا منہاج

مدراس میں تین اور بعد ازاں علی گڑھ میں اقبال نے چھے خطبے پیش کیے۔ علی گڑھ یونیورسٹی کے شعبۂ فلسفہ کے صدر ڈاکٹر سیّد ظفر الحسن صدارت کے فرائض انجام دیتے رہے۔ خطبۂ صدارت میں انھوں نے کہا کہ علمِ کلام کا کام یہ واضح کرنا ہے کہ حقائقِ دینی اور فلسفہ وسائنس میں کوئی عدم مطابقت نہیں ہے۔ سرسیّد کے نزدیک یہ مقصد دوطرح سے حاصل ہو سکتا ہے۔ یا تو یہ دکھایا جائے کہ فلسفہ وسائنس حقائقِ دینی کا اثبات کرتے ہیں، یا یہ کہ دونوں کے میدان مختلف ہیں۔ پہلا خطبہ سنتے ہوئے استدلال کا رخ دیکھ کر میرا خیال تھا کہ ڈاکٹر سر محمد اقبال دوسرا طریقہ اپنائیں گے لیکن جلد ہی میں نے بھانپ لیا کہ ایسا نہیں ہے۔ فلسفے اور اسلام کو ہم آہنگ کرنے اور تطبیق دینے کی جیسی بے مثل لیاقت ان میں پائی جاتی ہے، اس نے ان کو آمادہ کیا کہ وہ اس کام کو دوبارہ انجام دیں جو صدیوں پہلے یونانی فلسفہ وسائنس کے روبرو ہمارے عظیم علما نے اپنے لیے منتخب کیا تھا۔[56]

سیّد ظفر الحسن کے شاگردِ رشید برہان احمد فاروقی نے اپنی غیر شائع شدہ کتاب *Iqbal's Reconstruction* میں اصولِ تطبیق سے عدمِ اطمینان کا اظہار کیا اور ہر خطبے پر اعتراضات کرتے گئے۔ محمد سہیل عمر کے بقول ''ڈاکٹر برہان احمد فاروقی صاحب نے تشکیلِ جدید کے ہر خطبے کا تجزیہ ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب کی آرا، تبصروں اور تحقیقی رہ نمائی کی مدد سے کیا اور یہ دیکھنے کی کوشش کی کہ مذکورہ طریقِ تطبیق کے اطلاق سے جو منہاجِ علمی بنتا ہے، اسے اختیار کرنے سے کتاب کے استدلال اور مباحث میں کیا کمزوری واقع ہوئی ہے اور اس عمل میں کس طرح کی مصالحت کرنا ایک ضرورت بن جاتا ہے''۔[57] محمد سہیل عمر نے خطباتِ اقبال نئے تناظر میں لکھتے وقت بیشتر ڈاکٹر فاروقی ہی کی پیروی کی اور یوں خطباتِ اقبال کا منہاج اصولِ تطبیق تک محدود ہو کر رہ گیا۔[58] اس سے بھرپور فائدہ مولوی خالد بن حسن نے اٹھایا۔ ساحل جون ۲۰۰۶ء

کے اداریے میں پہلے وہ یہ اعلان کرتے ہیں کہ ''خطباتِ اقبال کا سب سے بہتر عالمانہ اور ناقدانہ جائزہ سہیل عمر کی کتاب خطباتِ اقبال نئے تناظر میں لیا گیا ہے۔'' بعد ازاں کچھ آگے چل کر لکھتے ہیں کہ ''اقبال نے مغربی تہذیب اور فکرِ مغرب کو اسلام کی توسیع ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کا خیال تھا کہ اسلام اور جدید مغربی فلسفے و سائنس میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ یہ ایک دوسرے سے مثبت طور پر ہم آہنگ ہیں۔ علامہ اقبال نے مغرب اور اسلام میں تطبیق پیدا کرنے ک جو کوشش کی وہ نہایت پر خطر اور دشوار تھی ۔۔۔ اس تطبیق کے نتیجے میں اقبال کو نئے شوالے، نئے فکری بتکدے تعمیر کرنے پڑے۔''

ڈاکٹر وحید عشرت کا مضمون بعنوان ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کا منہاج'' مشمولہ ''اقبال فلسفیانہ تناظر میں'' اس یقین و ایمان کا مظہر ہے کہ اقبال کا منہاج تطبیق ہے اور اقبال نے جدید طبیعات، نفسیات اور فلسفہ سے قرآن کی تصدیق کی ہے اور یہ منہاج قرآن کے منافی ہے۔ ایک اور مضمون بعنوان ''فلسفہ طراز کی جہتیں'' میں بھی خطبات کے منہاج کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ یہ مضمون اقبال فلسفیانہ تناظر میں اور فکریاتِ اقبال دونوں کتابوں میں شامل ہے۔ ایک مضمون کو دو کتابوں میں، جن کا ایک ہی سالِ اشاعت ہے، شامل کرنا اسراف ہے۔ وحید عشرت نے خطباتِ اقبال کو فلسفہ و سائنس سے مذہب کی تطبیق اور معذرت خواہانہ سرافگندگی قرار دیا ہے۔[۵۹]

وحید عشرت مزید لکھتے ہیں کہ مذہب کے معتقدات میں ارتقا کا عمل نہیں ہوتا۔ وہ اٹل، حتمی اور قطعی ہوتے ہیں۔ فلسفہ و سائنس کے نظریات بدلتے رہتے ہیں۔ اٹل، حتمی اور قطعی معتقدات کی اساس پر فلسفہ و سائنس کو پرکھا جانا چاہیے۔ یہ کام مسلمانوں نے نہیں کیا اور الٹا قرآن ہی کو پاژند بناتے رہے۔ اقبال بھی اس واضح شعور سے محروم رہے'' اور انھوں نے قرآن کو اساس بنانے کے بجائے خود قرآن کی، نفسیات، طبیعات اور دیگر علوم سے تصدیق چاہنے کا طریقِ منہاج اپنایا جو قطعی طور پر غیر قرآنی اور غیر اسلامی تھا۔''[۶۰] وحید عشرت کا دعویٰ ہے کہ قرآنِ حکیم موجودہ تمام سائنسی حقائق کو مسترد کرتا ہے۔ لکھتے ہیں: ''میں کہتا ہوں کہ اگر قرآن موجودہ دور کی تمام سائنسی تحقیق، حاصلات اور حقائق کو رد کرتا ہے تو ہم قرآن کی تاویل کرنے کے بجائے قرآن کے اس استدلال کو کیوں قبول نہیں کرتے اور قرآن کے اپنے نظامِ فکر کو وجود میں کیوں

نہیں لاتے۔''[۶۱]

اپنے دوسرے مضمون میں جو ''فلسفہ طراز کی خطرناک جہتیں'' کے عنوان سے ڈاکٹر منظور احمد کی کتاب ''اقبال شناسی'' کے جواب میں لکھا گیا ہے، وحید عشرت اقبال پر ڈاکٹر منظور سے بھی زیادہ سخت وار کرتے ہیں، حتیٰ کہ اقبال کی پوری سوچ کو ٹھکانے لگا دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

اقبال خود بھی یونانی تصوریت سے بیزاری کے باوجود اسلامی اور قرآنی معتقدات اور تصورات کی اس روش میں مقید ہو گئے جو تطبیق (Reconcilation) اور تشکیل (Reconstruction) کے پیراڈائم کی صورت میں فلو اور فلاطینوس کے راستے ابن عربی، ابنِ سینا، الفارابی اور دوسرے مسلمان فلاسفہ کے توسط سے استنتاجی منطق سے دینی و مذہبی معتقدات کو پگھلا، لچکا اور موڑ کر افلاطونیت کے سانچے یا کٹھالی میں ڈھالنے کے کارِ بے سود میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور جدیدیت کی کدال سے خود اپنی بنیادوں کو مسمار کرنے پر تل جاتے ہیں۔ یہ اسی کا کرشمہ ہے کہ مغربی تہذیب و تمدن پر جارحانہ تنقید کے باوجود اقبال کہتے ہیں کہ موجود مغربی تمدن اور تہذیب، اسلامی تہذیب ہی کی ایک ارتقا یافتہ صورت ہے۔ اگر اسلامی تہذیب کی یہی مغربی تہذیب ارتقا یافتہ صورت ہے تو اسلامی تہذیب کے احیا کی کیا ضرورت ہے۔ یہ اتنا بڑا مغالطہ ہے کہ اقبال کی پوری سوچ بھی اس کا مداوا نہیں کر سکتی۔[۶۲]

۲

خطباتِ اقبال کے منہاج پر یہ الزامات سنگین نوعیت کے ہیں۔ اس منہاج پر تطبیق کی مہر لگ گئی ہے اور اسے قرآن سے انحراف قرار دیا گیا ہے۔ بعض ماہرینِ اقبالیات کے نزدیک اقبال فلسفیانہ تناظر میں ایک قابلِ قدر کتاب ہے۔[۶۳] جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اس میں شامل بعض مضامین گمراہ کن ہیں۔ اوپر درج شدہ اقتباسات میں بڑے بڑے اعتراضات حسب ذیل ہیں:

(۱) خطباتِ اقبال کا منہاج ''تطبیق'' ہے جو اقبال نے سرسیّد کے زیرِ اثر اختیار کیا اور جس کا سلسلہ الکندی، الفارابی، ابنِ سینا، ابنِ عربی، امام غزالی اور ابن رشد سے ہوتا ہوا فلاطینوس اور فلو یہودی تک پہنچتا ہے۔ یہ منہاج معذرت خواہانہ ہے، سرافگندگی کے مترادف ہے اور قرآن کے منہاج کے منافی ہے۔

(۲) اقبال قرآن کے استدلال کو قبول نہیں کرتے اور قرآن کے نظامِ فکر کو وجود میں نہیں لا سکے۔

(۳) اقبال جدیدیت کی کدال سے اپنی بنیادوں کو مسمار کرتے ہیں۔

(۴) مغربی تہذیب کو اسلامی تہذیب کی ارتقایافتہ صورت قرار دے کر اپنے پورے فکری نظام کو غارت کر دیا ہے۔

ڈاکٹر وحید عشرت کا یہ موقف ہے کہ علامہ اقبال اللہ کے اٹل، حتمی اور قطعی کلام کی تصدیق سائنس اور جدید علوم کے ادلتے بدلتے نظریات سے کرتے ہیں، نیز یہ کہ قرآن موجودہ تمام سائنسی تحقیق، حاصلات اور حقائق کو مسترد کرتا ہے۔ اس مؤقف سے اتفاق کرنا محال ہے۔ خطبات میں مغرب کے جتنے سائنسدانوں اور فلسفیوں کے نظریات زیرِ بحث آئے ہیں اقبال نے بیشتر سے، کم یا زیادہ، اختلاف کیا ہے۔ کانٹ، نیوٹن، ڈارون، نیٹشے، برگسان، ولیم جیمز، آئن سٹائن، سپینگلر اور رسل اس کی مثالیں ہیں۔ یہ رائے بھی درست نہیں ہے کہ قرآن جملہ سائنسی تحقیق، حاصلات اور حقائق کو مسترد کردیتا ہے۔ یہ سطحی اور لایعنی باتیں ہیں۔ وحید عشرت، امالی کے بزرگ کی طرح، سائنس کی مخالفت کرتے ہیں۔ یہ قدامت پرستی ہے۔ موصوف امتِ مسلمہ کے اکابر کو، بشمول علامہ اقبال، اسی طرح فلاطینوس اور فلو کا تابع مہمل قرار دیتے ہیں جس طرح 'اقبال کا علمِ کلام' میں علی عباسی جلالپوری نے کیا ہے۔ یہ جدیدیت کے ساتھ موافقت اور مطابقت ہے۔

سیّد ظفر الحسن، ڈاکٹر برہان احمد فاروقی اور محمد سہیل عمر کی یہ رائے وحید عشرت نے بطور اٹل اور حتمی حقیقت کے قبول کر لی کہ خطباتِ اقبال کا منہاجِ تطبیق (Reconcilation) ہے۔ یہ رائے درست نہیں ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے *Iqbal's Reconstruction* یہ طے کر کے لکھی تھی کہ خطباتِ اقبال کا منہاج تطبیق ہے جو ناقص ہے۔ اقبال کی ناکامی کی ایک وجہ ان کے نزدیک یہ تھی کہ اقبال نے نطشے، برگسان، میک ٹیگرٹ جیسی ہستوں پر نظریاتی اعتبار سے انحصار کیا اور ان کی آرا کو اہمیت دی جو مغرب میں درمیانے درجے کے مفکر سمجھے جاتے تھے۔[۶۴] تقریباً نصف صدی کے بعد ڈاکٹر فاروقی کی رائے بہت کچھ بدل گئی۔ لکھتے ہیں:

مستثنیات سے قطع نظر اقبال کے فکر و فلسفہ پر غور کرنے والوں میں بیشتر وہ ہیں جن کا تمام تر علمی سرمایہ رائج الوقت تعلیم کا ثمرہ ہے، جس نے انھیں یہ ذہن بخشا ہے کہ فکر و فلسفہ اگر ہے تو وہ جو مغربِ جدید نے دیا ہے اور باقی سب ہیچ ہے۔ اس لیے وہ جب بھی اقبال کے فلسفے پر غور کریں

گے، ان کا مسئلہ یہ ہوگا کہ اقبال پر والٹن کا کتنا اثر ہے اور ان کا فکر برگسان یا نیٹشے سے کتنا متاثر ہے۔ وہ یہ بات بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں کہ فکر مستعار لیا ہی نہیں جا سکتا، کیونکہ ہر فکر ایک خاص قسم کے کلچر میں سما سکتا ہے۔ کلچر کے تین بنیادی نمونے ہیں۔ ایک مادی یا حسی کلچر، دوسرے تصوری عینی یا ideational، تیسرے وہ جس کی رو سے محسوس اور ورائے محسوسات دونوں حقیقت ہیں۔ یہ موقف اسلامی کلچر کا ہے۔[۶۵]

علامہ اقبال کا بھی یہی موقف ہے کہ اسلامی تہذیب محسوس اور ورائے محسوس دونوں پر مشتمل ہے۔ اس پر کچھ روشنی ڈالنے کی ضرورت ہے لیکن پہلے تطبیق کا معاملہ کسی نتیجے تک پہنچنا ضروری ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کا، اس ضمن میں بعد کا موقف یہ ہے کہ علامہ اقبال کی نسبت یہ رائے صحیح نہیں ہوسکتی کہ وہ تادمِ آخر حسیّت (Empiricism) اور اسلام کے درمیان تطبیق (Reconcilation) ہی کو مذہبی علم کی صورت سمجھتے رہے ہوں۔ خصوصاً اس صورت میں جب ان کے شعور پر ایک روحانی واردات کی صورت میں یہ حقیقت بھی منکشف ہوئی تھی کہ مسلمانوں کا زوال ''دلے دارند و محبوبے ندارند'' یعنی بے مقصدیت کی وجہ سے ہے۔[۶۶] اس تحریر میں ''تادمِ آخر'' کے الفاظ زائد ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ علامہ اقبال پر اس حقیقت کا انکشاف خطبات پیش کرنے سے بہت پہلے ہو چکا تھا، چنانچہ ۱۹۱۲ء کی نظم ''جوابِ شکوہ'' بھی اس انکشاف کا مظہر ہے۔

جاوید امیر عثمانی کا ایک بلند پایہ مضمون بعنوان ''خطباتِ اقبال کی منہاج: ایک تجزیہ'' ۲۰۰۱ء میں منظرِ عام پر آیا۔ یہ دراصل محمد سہیل عمر کی کتاب خطباتِ اقبال نئے تناظر میں پر ایک تبصرہ ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

اقبال کے خطبات کا مسئلہ یہ ہے کہ ایسا کوئی دعویٰ تو بہر حال نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی بنیاد سرے سے اصولِ تطبیق پر نہیں ہے، البتہ اتنا ضرور ہے کہ دین کو فلسفہ وسائنس کے لیے قابلِ قبول بنانے کے نہایت مخدوش عمل میں علامہ نے وہ راہ اختیار نہیں کی جو سر سیّد ایسے مصلحین کی نکالی ہوئی ہے۔ اسی لیے وہ ان نتائج تک پہنچنے سے بھی محفوظ رہے جو تطبیقی طرزِ فکر کا فطری منتہا ہے۔[۶۷]

جاوید امیر عثمانی اصولِ تطبیق کا فاضلانہ تجزیہ کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ ''اگر یہ تعریف اور اس کے تمام اجزا صحیح ہیں تو یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ 'تشکیلِ جدید' میں اصولِ تطبیق کارفرما ہے''۔[۶۸]
ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے مسلمانوں کی علمی تاریخ کو علوم عقلیہ اور علوم نقلیہ کی تطبیق قرار دیا۔

مسلمانوں کے زوال اور تعمیرِ نو کے مسئلے کا ذکر کر کے وہ بھی بالآخر اسی نتیجے پر پہنچے کہ ''اگر ہم نے ان مسائل کی طرف توجہ نہیں کی تو اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ علامہ اقبال مذہبی علم کی صورت گری، فلسفہ، سائنس اور مذہب کے درمیان معذرت کوشانہ ہم آہنگی ہی میں تلاش کرتے رہے ہیں چاہے یہ مسلمانوں کی فکری روایت ہی کیوں نہ ہو''۔[۶۹]

کسی مسئلے کے حل کا طریقہ منہاج (Method) کہلاتا ہے۔ علامہ اقبال کے پیشِ نظر بنیادی مسئلہ ہی یہ تھا کہ زوال، پسماندگی اور محکومیت میں مبتلا امتِ مسلمہ کو کس طرح نشاۃِ ثانیہ سے ہم کنار کیا جائے۔ اس کے لیے انھوں نے تطبیق (Reconciliation) کا وہ طریقہ اختیار نہیں کیا جس پر منہاجِ خطبات کے معترضین کا اصرار ہے، تاہم سوال یہ ہے کہ اگر یہ طریقہ اختیار نہیں کیا تو مغرب کے سائنسدانوں اور فلسفیوں کے بکثرت حوالے کس ضمن میں ہیں۔ ڈاکٹر فاروقی نے اپنے طور پر اس کا بھی جواب دیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ ''علامہ اقبال نے جدید مغربی فکر سے مرعوب ذہن کو اپنے موقف کی صحت کو باور کرانے کے لیے ایسے لوگوں کو بطور سند کے پیش کیا جن کے افکار کو ہمارا مغربیت زدہ طبقہ سند سمجھ سکتا۔ مثلاً Bergson, Edington, Whitehead چاہے مذہب کے بارے میں کسی کی رائے بھی استناد کے لائق نہ ہو۔''[۷۰]

جدید ذہن فلسفیانہ وسائنسی فکر سے مانوس ہے۔ اس اسلوب کو اختیار کرنے کی بڑی وجہ بھی یہ ذہن ہے۔ سیّد نذیر نیازی لکھتے ہیں کہ ''صاحبِ خطبات نے اگر عہدِ حاضر کے الفاظ اور مصطلحات سے کام لیا تو ہم 'گرفتارانِ فرنگ' کی خاطر، اس لیے کہ ان کا خطاب دراصل ہمیں سے اور ہماری وساطت سے جدید علمی دنیا سے ہے۔ خطبات کے مباحث ایک نئے فکر کی تمہید ہیں، اسلامی ـــــ اور ہمیں یہ کہنے میں باک نہیں ہونا چاہیے کہ انسانی ـــــ فکر کی۔''[۷۱]

۳

ملتِ اسلامیہ کی نشاۃِ ثانیہ کے لیے جو منہاج علامہ اقبال نے اختیار کیا وہ مختلف الاجزا (Complex) ہے۔ اس کا ایک نمایاں پہلو امتزاج (Synthesis) ہے۔ اقبال شعری کمال واعجاز کے ساتھ ملت کو پیامِ شوق سناتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ امالی کے قدامت پسند بزرگ کے بقول جو کام علما نہ کر سکے وہ اقبال نے انجام دیا۔ خود اقبال اس حقیقت سے اچھی طرح آگاہ

تھے، حضور رسالتؐ، توثیق کے لیے، اقبال سوال اٹھاتے ہیں:

دلِ صاحب دلاں او برد یا من؟
پیامِ شوق او آورد یا من؟
من و ملاّ ز کیشِ دیں دو تیریم
بفرما بر ہدف او خورد یا من؟[۲۷]

مسلمانوں کا دل کس نے شکار کیا؟ پیامِ شوق اُس نے سنایا یا میں نے؟ میں اور ملاّ دین کے دو تیر ہیں، یا رسول اللہ فرمائیے کہ نشانے پر کون سا تیر لگا، میں یا وہ؟

اسی طرح اقبال کا فکرِ فلک پیما بھی اپنی مثال آپ ہے، یہ شعر محض تعلّی نہیں ہے:

صفتِ برق چمکتا ہے مرا فکرِ بلند
کہ بھٹکتے نہ پھریں ظلمتِ شب میں راہی![۳۷]

شوق اور فکر نے مل کر علامہ اقبال کو دانائے راز کے مرتبے پر فائز کیا، ایسا دانائے راز جو شاید دوبارہ آئے یا نہ آئے:

سرودِ رفتہ باز آید کہ ناید؟
نسیمے از حجاز آید کہ ناید؟
سر آمد روز گار ایں فقیرے
دگر دانائے راز آید کہ ناید؟[۴۷]

شوق کے معنوی متعلقات میں دل، نظر، آرزومندی، یقین، ایمان، آتش، محبت، عشق اور جنوں شامل ہیں۔ خطبات میں Intuition (وجدان) کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ فکر سے متعلقہ الفاظ میں عقل، خرد، دانش، خبر، زیرکی، اندیشہ، فلسفہ، علم اور حکمت شامل ہیں[۵۷]۔ اقبال دونوں کو ایک دوسرے کی روشنی میں پرکھتے ہیں:

نوا مستانہ در محفل زدم من
شرارِ زندگی بر گِل زدم من
دل از نورِ خرد کردم ضیا گیر
خرد را بر عیارِ دل زدم من[۶۷]

میں نے محفل میں مستانہ نوا بلند کی، مٹی پر زندگی کا اثر ڈالا۔ خرد کے نور سے دل کو منور کیا اور خرد کو

دل کے معیار پر پرکھا۔

یہ جانچ پرکھ، یہ ربط، یہ جوڑ اور یہ امتزاج (Synthesis) اقبال کا منہاج ہے۔ اگر اسے تطبیق کہیں تو اسلام ہی کے ایک پہلو کی دوسرے پہلو کے ساتھ ہے بہرحال متنِ اقبال سے امتزاج کی تائید ہوتی ہے:

زیرکی از عشق گردد حق شناس — کارِ عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چوں با زیرکی ہمبر شود — نقش بندِ عالمِ دیگر شود
خیز و نقشِ عالمِ دیگر بنہ — عشق را با زیرکی آمیزده[۷۷]

عقل و دانش، عشق کی بدولت حق شناس بنتی ہے اور کارِ عشق کی بنیاد عقل و دانش سے محکم ہوتی ہے۔ جب عشق دانش سے ہم پہلو ہوتا ہے تو ایک نئے جہان کو وجود میں لاتا ہے، چنانچہ اٹھ اور عقل و عشق کی آمیزش سے نئے جہان کی تخلیق کر۔

یہ امتزاج بھی کوئی فارمولا نہیں ہے بلکہ صحیح اور غلط کی تمیز کی خاطر جانچ پرکھ کا متقاضی ہے۔ امتزاج، حق کے مظاہر میں ہونا چاہیے نہ کہ حق اور باطل کے مابین:

باطل دوئی پسند ہے حق لا شریک ہے
شرکت میانۂ حق و باطل نہ کر قبول![۷۸]

حق کے مظاہر میں علم بالوحی اور علم بالحواس، وجدان و عقل یا عشق و خرد، دین و دنیا، قدیم و جدید، ثبات و تغیر، فرد و جماعت نیز اسلامی تہذیب اور مغربی تہذیب کا ایک مشترکہ پہلو شامل ہیں۔ حقیقت ایک ہے لیکن رنگا رنگ ہے، جیسے سورج کی روشنی قوسِ قزح کے رنگوں میں دکھائی دیتی ہے۔ حقیقت کے ان پہلوؤں کو، تجزیہ و تفہیم کی خاطر، اختصار کے ساتھ، الگ الگ عنوانات کے زیرِ بحث لانا مناسب ہے۔ اس سے امتزاج (Synthesis) کے منہاج اور اس منہاج کی پیچیدگی (Complexity) کا کچھ اندازہ ممکن ہوگا۔

(۱) علم بالحواس اور علم بالوحی

علم بالوحی اور علم بالحواس کے امتزاج پر علامہ اقبال کے مؤقف کو واضح کرنے سے پہلے ایک دو غلط فہمیوں کا ازالہ ضروری ہے۔ *Knowledge and Religious Experience* کا ترجمہ ''علم اور مذہبی مشاہدات'' کیا جاتا ہے جو درست تو ہے لیکن ''حرفِ تہ دارے باندازِ فرنگ''

کی اصل غایت کو نمایاں نہیں کرتا۔ محمد سہیل عمر نے پہلے خطبے کے اس عنوان کا ترجمہ ''علم بالحواس اور علم بالوحی'' کیا ہے۔ اس ترجمے کو علامہ اقبال کی تائید حاصل تھی۔[۷۹] ڈاکٹر وحید عشرت نے اس عنوان کا ترجمہ ''علم اور مذہبی مشاہدہ'' کیا ہے۔ مذکورہ مضمون میں ایک مقام پر لکھتے ہیں کہ ''مذہبی مشاہدات کو اگر علم کی اساس بنا دیا گیا تو اس سے قرآن کی اولیت پر زد پڑے گی اور ہر شخص اپنے مذہبی مشاہدے کو دوسروں کے لیے حکم بنانے پر اصرار کرے گا جو خود ایک خطرناک باب کھولنے کے مترادف ہے۔''[۸۰] ڈاکٹر موصوف ایک بڑی غلط فہمی میں مبتلا ہوئے ہیں۔ وہ عقل کی حمایت بہت کرتے ہیں لیکن اس سے کام کم لیتے ہیں۔ علامہ اقبال کسی مذہبی مشاہدے کو ''حکم'' ماننے کے مخالف ہیں۔ اس کی تفصیل پانچویں باب میں قادیانیت پر بحث کے ضمن میں آ رہی ہے۔ ڈاکٹر موصوف کا یہ موقف کہ ''قرآن حکیم موجودہ تمام سائنسی حقائق کو مسترد کرتا ہے''، ایک اور بڑی غلط فہمی ہے۔ یہ درست ہے کہ فلسفے کے نظریات ادلتے بدلتے رہتے ہیں، سائنسی نظریات میں بھی تبدیلی کا عمل جاری ہے، لیکن مشاہدہ و تجربہ کی کسوٹی پر بار بار پرکھے جانے کے بعد جب کوئی نظریہ، قانون وکلیہ کا درجہ حاصل کر لیتا ہے تو تبدیل نہیں ہوتا۔ مثلاً یہ ثابت شدہ حقیقت ہے کہ پانی اپنی سطح برقرار رکھتا ہے یا یہ کہ اجرامِ فلکی اپنے اپنے مدار میں تیر رہے ہیں یا کشش اور حرکت کے قوانین ہیں جن میں کسی تبدیلی کا امکان نہیں ہے۔ ایسی کوئی ثابت شدہ حقیقت نہیں ہے جسے قرآن حکیم نے مسترد کیا ہو۔ اسی طرح قرآن میں علم بالحواس سے متعلق جو ضمناً بیانات آ گئے ہیں ان میں سے کسی ایک بیان کی تردید آج تک کسی ثابت شدہ سائنسی حقیقت سے نہیں ہوئی۔ وحید عشرت مرحوم کے ذہن میں جو غلط سلط بات آ جاتی تھی، افسوس ہے کہ اسے وہ مناسب غور و تامل کے بغیر صفحۂ قرطاس پر منتقل کر دیتے تھے، یہی وجہ ہے کہ ان کے مجموعہ ہائے مقالات و مضامین میں علمی حقائق سے انحراف کی مثالیں اور انٹ سنٹ تحریریں جا بجا دکھائی دیتی ہیں۔

مغرب کے متعدد معاشی، سیاسی، فلسفیانہ اور سائنسی نظریات کی اقبال نے کم یا زیادہ مخالفت کی ہے۔ انھیں سراپا حجاب، نخیلِ بے رطب اور عذاب قرار دیتا ہے۔[۸۱] یہ تصویر کا ایک رخ ہے۔ تصویر کا دوسرا رخ یہ ہے کہ قرآنِ حکیم نے فطرت کے مطالعہ و مشاہدہ کی تلقین کی ہے،

مسلمان تجربی سائنس کے موجد ہیں اور یورپ نے سائنسی منہاج مسلمانوں سے سیکھا۔ ان نکات کو اقبال نے خطبات سے پہلے اور بعد میں، نثر اور شاعری دونوں میں بار بار بیان کیا ہے، اگرچہ خطبات میں ان کی پیش کش زیادہ عمدگی و جامعیت اور زیادہ محکم استدلال کے ساتھ ہوئی ہے۔ دہلی میں محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے سالانہ اجلاس منعقدہ ۱۹۱۱ء میں خطبۂ صدارت میں اقبال نے کہا:

پندرھویں صدی عیسوی میں جب سے کہ یورپ کی ترقی کا آغاز ہوا، یورپ میں علم کا چرچا مسلمانوں ہی کی یونیورسٹیوں سے ہوا تھا۔ ان یونیورسٹیوں میں مختلف ممالکِ یورپ کے طلبا آ کر تعلیم حاصل کرتے اور پھر اپنے اپنے حلقوں میں علوم وفنون کی اشاعت کرتے تھے۔ کسی یورپین کا یہ کہنا کہ اسلام اور علم یکجا نہیں ہو سکتے سراسر ناواقفیت پر مبنی ہے اور مجھے تعجب ہے کہ علومِ اسلام اور تاریخِ اسلام کے موجود ہونے کے باوجود کیونکر کہہ سکتا ہے کہ علوم اور اسلام ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔ بیکن، ڈیکارٹ اور مل یورپ کے سب سے بڑے فلاسفر مانے جاتے ہیں جن کے فلسفہ کی بنیاد تجربہ اور مشاہدہ پر ہے، لیکن حالت یہ ہے کہ ڈی کارٹ کا میتھڈ (اصول) امام غزالی کی احیاء العلوم میں موجود ہے.... راجر بیکن خود ایک اسلامی یونیورسٹی کا تعلیم یافتہ تھا۔ جان سٹورٹ مل نے منطق کی شکل اوّل پر جو اعتراض کیا ہے بعینہٖ وہی اعتراض امام فخر الدین رازی نے بھی کیا تھا اور مل کے فلسفہ کے تمام بنیادی اصول شیخ بوعلی سینا کی مشہور کتاب شفاء میں موجود ہیں۔ غرض یہ کہ تمام وہ اصول جن پر علومِ جدیدہ کی بنیاد ہے مسلمانوں کے فیض کا نتیجہ ہیں۔[۸۲]

مارچ ۱۹۲۷ء میں، لاہور میں، ایک اجلاس کے صدارتی کلمات کے طور پر اقبال نے کہا کہ ''مذہب، فلسفہ، طبیعات اور دیگر علوم وفنون سب کے سب مختلف راستے ہیں جو ایک ہی منزلِ مقصود پر جا کر ختم ہوتے ہیں۔ مذہب اور سائنس کے تصادم کا خیال اسلامی نہیں کیونکہ سائنس یعنی علومِ جدیدہ اور فنونِ حاضرہ کے باب کھولنے والے تو مسلمان ہی ہیں اور اسلام ہی نے انسان کو منطق کا استقرائی طریق سکھایا اور علوم کی بنیاد نظریات اور قیاسات پر رکھنے کے طریق کو مسترد کرنے کی تعلیم دی اور یہی بات علوم جدیدہ کی پیدائش کا موجب بنی۔''[۸۳] اسی خطبے میں اقبال نے وضاحت کی کہ ولیم جان ڈریپر کی مشہور کتاب معرکۂ مذہب و سائنس **مذہب وسائنس** کے معرکے کی نہیں بلکہ عیسائیت اور سائنس کے تصادم کی تاریخ ہے۔

قرآنِ حکیم نے فطرت کے مشاہدہ ومطالعہ کی تلقین بار بار کی ہے۔ فطرت اللہ کی سنت ہے

اوراس کے مظاہر اللہ کی نشانیاں ہیں۔ یہ مطالعہ ومشاہدہ اللہ کی ہستی پر یقین، علم اشیا کے فروغ اور تسخیرِ کائنات کا سبب بنتا ہے۔ علم بالحواس کا حصول و علم آدم الاسماء کلھا کی روشنی میں بھی ضروری ہے۔ ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں کہ ''آدم کو سارے نام سکھانا گویا ان کو تمام اشیاء کا علم دینا تھا۔''[۸۴] پیامِ مشرق (۱۹۲۳ء) کی 'پیش کش' میں اقبال کہتے ہیں:

زندگی جہد است و استحقاق نیست جز بعلمِ انفس و آفاق نیست
گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر
علمِ اشیا علم الاسما ستے ہم عصا و ہم یدِ بیضاستے

زندگی استحقاق نہیں ہے، جدوجہد ہے۔ زندگی انفس وآفاق کے علم کے سوا کچھ نہیں ہے۔ خدا نے حکمت کو خیرِ کثیر کہا ہے۔ یہ خیر جہاں دکھائی دے اسے لے لو۔ علمِ اشیا علم الاسما کی تفسیر ہے۔ یہ عصا بھی ہے اور یدِ بیضا بھی۔

پہلے خطبے میں، قرآنی آیات کے حوالے سے، اقبال نے علم بالحواس کی اہمیت واضح کی ہے۔ ساتھ ہی محسوس کے خوگر جدید ذہن کے لیے وحی کو قابلِ قبول بنایا ہے۔ بقول سیّد نذیر نیازی ''خطبات کا مدارِ بحث ہستیِ باری تعالیٰ کا ہی اثبات ہے۔''[۸۵] فلاسفہ کے تین گروہ ہیں (۱) تجربی (Empiricist)، (۲) عقلیت پسند (Rationalist) اور وجدانی (Intuitionist)۔ ان کا ذکر کر کے مولانا سعید احمد اکبر آبادی لکھتے ہیں کہ ''یہ تینوں باہم برسرِ پیکار ہیں، لیکن علامہ کے فکر کی خصوصیت یہ ہے کہ اگرچہ وہ 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 جو باہم ایک دوسرے سے مرتبط اور ہم آہنگ ہیں۔''[۸۶] یہ ارتباط اور ہم آہنگی ہی وہ امتزاج (Synthesis) ہے جسے راقم نے علامہ اقبال کا منہاج قرار دیا ہے۔ یہ منہاج خطبات، دوسری نثری تحریروں اور شاعری سب میں موجود ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے یہ جو لکھا ہے کہ ''کلچر کے تین بنیادی نمونے ہیں۔ ایک مادی یا حسی کلچر، دوسرے تصوّری عینی یا (Ideational)، تیسرے وہ جس کی رو سے محسوس اور ورائے محسوسات دونوں حقیقت ہیں۔ یہ موقف اسلامی کلچر کا ہے۔'' تو یہ اسلامی موقف ہی دراصل اقبال کا منہاج ہے، چنانچہ اقبالیات کے حلقے کے دانشور اگر کہیں کہ علامہ اقبال نے قرآنِ حکیم کے منہاج سے انحراف کیا ہے تو افسوس ہوتا ہے۔ اس طرح کی تحریریں فکرِ

اقبال کو مسخ کرتی ہیں۔

اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال محسوس کے خوگر انسان پر تنقید اور سائنسی ایجادات کی تحقیر کیوں کرتے ہیں نیز جدید علم کو سراپا حجاب، نخیلِ بے رطب اور عذاب کیوں قرار دیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ محسوس کا تعلق جب ورائے محسوس سے منقطع ہو جاتا ہے تو سورج کی شعاعوں کو گرفتار کرنے والا انسانی زندگی کی شبِ تاریک سحر نہیں کر سکتا۔ فیضانِ سماوی سے کٹ کر علم استحصال کا ذریعہ بن جاتا ہے اور مشینوں کی حکومت احساسِ مروت کو کچل دیتی ہے:

یورپ میں بہت روشنی علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات!
رعنائی تعمیر میں، رونق میں، صفا میں
گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بینکوں کی عمارات!
ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے
سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات!
یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبّر، یہ حکومت
پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیمِ مساوات!
وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہو محروم
حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات!
ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساسِ مروّت کو کچل دیتے ہیں آلات![۸۷]

ساتویں خطبے میں اقبال کہتے ہیں کہ اس صورتِ حال کا مداوا نہ ازمنۂ وسطیٰ کا تصوف ہے، نہ لادین اشتراکیت اور نہ وطنی قومیت۔ عصرِ 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۔ ضربِ کلیم کی نظم ''علم اور دین'' میں علم کو دل و نظر کا ندیم بنانے پر اصرار ہے اور جدید و قدیم کے امتزاج کی بات کی ہے۔ حکمت خیرِ کثیر ہے لیکن سماوی فیضان سے کٹ کر قوتِ شر بن جاتی ہے۔ ایمان و حکمت اکٹھے ہوں تو انسانیت کے لیے فلاح و خیر کا باعث ہوتے ہیں۔ جاوید نامہ میں

یہ بات 'محکماتِ عالمِ قرآنی' کے عنوان کے تحت بیان ہوئی ہے:

گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر | ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر
نسخہٴ او نسخہٴ تفسیرِ کل | بستہٴ تدبیر او تقدیرِ کل
چشم او بر وارداتِ کائنات | تا بہ بیند محکماتِ کائنات
علم را بے سوزِ دل خوانی شر است | نورِ او تاریکیِ بحر و بر است
بحر و دشت و کوہسار و باغ و راغ | از بم طیّارہٴ او داغ داغ!
سینہٴ افرنگ را نارے ازوست | لذّتِ شبخون و یلغارے ازوست
سیرِ واژونے دہد ایّام را | می برد سرمایہٴ اقوام را!
قوتِ ابلیس را یارے شود | نورِ نار از صحبتِ نارے شود
علم بے عشق است از طاغوتیاں | علم با عشق است از لاہوتیاں!
بے محبت علم و حکمت مردہٴ | عقل تیرے ہر ہدفِ ناخوردہٴ

ان اشعار کا مفہوم و مدعا یہ ہے کہ علم وحکمت کو خیرِ کثیر خدا نے کہا ہے۔ یہ مسلمانوں کی گم شدہ میراث ہے۔ یہ خیرِ کثیر جہاں سے ملے حاصل کرنی چاہیے۔حکمت کائنات کی تفسیر ہے۔ اقوام کی تقدیر اس سے وابستہ ہے۔حکمت کائنات کے راز دیکھتی ہے لیکن برتر مقاصد سے وابستگی کے بغیر یہی حکمت بحر و بر کی تاریکی بن جاتی ہے۔ بحر و بر، دشت و کہسار اور باغ و راغ اس کے طیاروں کی بمباری سے تباہ و برباد ہو جاتے ہیں۔مغرب کی دلچسپی برتر مقاصد کے ساتھ نہیں ہے۔ اسی حکمت نے ان کے سینے میں آگ بھڑکائی ہوئی ہے۔ وہ کمزور اقوام پر یلغار کرتے ہیں۔ انھیں تباہ و برباد کر کے لذّت حاصل کرتے ہیں اوران کے وسائل لوٹ کر لے جاتے ہیں۔ ان حالات میں حکمت ابلیسی قوت بن جاتی ہے۔ اللہ کے ساتھ عشق [Commitment] کے بغیر حکمت ظلم کی راہ ہموار کرتی ہے۔علم وحکمت، عشق ومحبت کے ساتھ مربوط ہو کر زندہ وکارآمد قوت کا کردار ادا کرتی ہے۔

خطبات میں علامہ اقبال نے وضاحت کی ہے کہ ایک دور وہ تھا جب یورپ مسلم دنیا سے فیض یاب ہو رہا تھا۔ گذشتہ پانچ سو برسوں سے مسلمان جمود کا شکار ہیں۔اس عرصے میں یورپ نے علوم کو بہت فروغ دیا۔ فلسفیانہ موشگافیوں سے قطع نظر اقبال نے خطبات میں علم بالوحی اور علم

بالحواس دونوں پر زور دیا ہے۔ دوسری نثری تحریروں اور شاعری میں بھی مسلم دنیا کو ایمان محکم رکھنے اور حسیّ و عقلی علوم کی تحصیل کے لیے آمادہ و تیار کیا ہے۔ ایمان وحکمت اور علم و دین کا امتزاج عالمِ اسلام کو نشأۃِ ثانیہ سے ہم کنار کر سکے گا۔ مغربی دنیا کی نجات بھی نہ قرونِ وسطیٰ کے تصوف میں ہے، نہ ملحدانہ اشتراکیت میں اور نہ وطن پرستانہ قومیّت میں بلکہ مذہب کی اس اعلیٰ شکل میں جو تنگ نظری، پادریّت اور رسوم سے بالاتر ہو۔ جدید انسان پر سائنس اور ٹکنالوجی کی ترقی نے بوجھ ڈال دیا ہے۔ مشینوں کی حکومت دل کی موت ہے۔ اس بوجھ سے، اخلاقی طور پر عہدہ برآ ہونے کے لیے، عصرِ حاضر کے انسان کا ایمان بحال ہونا ضروری ہے۔

(۲) عقل ووجدان

عقل اور دل یا عقل اور عشق دونوں کی اہمیت مسلم ہے۔ بانگِ درا کی نظم 'عقل و دل' میں اس کی اہمیت کو اقبال نے اجاگر کیا ہے۔ دونوں کا موازنہ عشق کی برتری کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ موازنہ دوسرے شعری مجموعے اور خطبات میں بھی موجود ہے۔ اقبال کے نزدیک عقل و عشق کے امتزاج سے بہترین نتائج نکلتے ہیں۔ اس نکتے کو اجاگر کرنے سے پہلے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ مختلف اہلِ دانش کی عقل مختلف مقاصد کے لیے بروئے کار آتی ہے۔ عقل کا کردار متنوع اور متضاد بھی ہوتا ہے۔ علمِ کلام کا مقصود یہ رہا ہے کہ، جاوید امیر عثمانی کے الفاظ میں ''دین کو ماننے والی عقل اور اس کے دلائل، دین کو نہ ماننے والی عقل اور اس کے دلائل پر حتماً غالب آجائیں۔'' عقل جب دین کے خلاف بروئے کار آتی ہے تو اقبال اس کا قلع قمع کرتے ہیں۔ علی عباس جلالپوری نے اقبال کو خرد دشمن قرار دیا ہے۔ خرد سے دین کو خطرہ ہو تو اقبال واقعی خرد دشمن ہوتے ہیں:

سپاہِ تازہ برانگیزم از ولایتِ عشق
کہ در حرم خطرے از بغاوتِ خرد است[۸۸]

میں عشق کی ولایت سے تازہ سپاہ حرکت میں لا رہا ہوں، اس لیے کہ حرم میں عقل کی بغاوت سے خطرہ ہے۔

وحید عشرت نے لکھا ہے کہ ''عقل ہی ایمان کی اساس ہے۔''[۸۹] لیکن اس کا کیا جائے کہ لادینی اور بے دینی کے خلاف بھی دلائل عقل ہی فراہم کرتی ہے۔ یہ صورت نہ ہو تو عقل کی

قامت کے لیے جنوں کی قبا موزوں ہے:

زمانہ، ہیچ نداند حقیقتِ اورا
جنوں قبا ست کہ موزوں بقامت خرد است[۹۰]

اپنے آخری تجزیے میں اقبال خرد اور جنوں یا عقل و عشق کو جمع کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک دونوں کے امتزاج (Synthesis) ہی سے بہترین نتائج حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ گذشتہ صفحات میں جاوید نامہ کے اشعار، زیرکی اور عشق کے ضمن میں نقل کیے گئے ہیں۔ ان میں کہا گیا ہے کہ عقل و عشق کے امتزاج سے ایک نئے جہان کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔ خودی علم سے بھی محکم ہوتی ہے اور عشق سے بھی: خودی ہو علم سے محکم تو غیرتِ جبریل/ اگر ہو عشق سے محکم تو صورِ اسرافیل۔[۹۱] تاہم دونوں سے مستحکم ہونی چاہیے۔ مسلمان کی زندگی مجموعہ ہے ایک طرف یقین، ایمان، عشق اور جنوں اور دوسری طرف فکر، دانش، علم اور حکمت کا، بلکہ ان صفات کے کمال کا:

بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے
یہ ہے نہایتِ اندیشہ و کمالِ جنوں[۹۱]

خطبات میں بھی وحی اور علم نیز وجدان اور فکر کو جمع کرنے کا تصور ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> Nor is there any reason to suppose that thought and intuition are essentially opposed to each other. They spring up from the same root and complement each other. The one grasps Reality peicemeal, the other grasps it in its wholness... Both are in need of each other for mutual rejuvenation.[92]

فکر اور وجدان لازمی طور پر ایک دوسرے کے مخالف نہیں ہیں۔ دونوں کا سرچشمہ ایک ہے۔ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ ایک جزواً جزواً حقیقت کا ادراک کرتا ہے، دوسرا من حیث الکل۔ دونوں اپنی تازگی اور تقویت کے لیے ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔

جاوید نامہ میں کہا ہے کہ غربیوں کا عقل پر اور شرقیوں کا عشق پر انحصار ہے۔ عقل، عشق سے حق شناس بنتی ہے اور عشق کا کام عقل سے محکم ہوتا ہے۔ عقل اور عشق اکٹھے ہو کر نئے جہان کی تخلیق کرتے ہیں۔[۹۳] شاعری اور خطبات دونوں میں، واضح اور نمایاں طور، اقبال عقل اور عشق کے امتزاج کی بات کرتے ہیں، چنانچہ ان کا منہاج تطبیق (Reconciliation) نہیں ہے

بلکہ امتزاج (Synthesis) ہے۔

(۳) قدیم وجدید

برصغیر میں جدید و قدیم آویزش کا آغاز انگریزی اقتدار سے ہوا۔ سرسیّد جدید اور مذہبی طبقہ قدیم کا علمبردار تھا۔ سرسیّد نے مسلمانوں کو مغربی تہذیب اور مغربی علوم سے ہم کنار اور ترقی کی راہ پر گامزن کرنا چاہا اور اپنے اخلاص وسعیِ پیہم کے باعث بڑی حد تک کامیاب ہوئے۔ دارالعلوم دیوبند کو بھی فاضل اور مخلص علما میسر آئے اور وہ تحریک بھی کامیاب ہوئی۔ سرسیّد کا موقف تھا کہ اسلام تہذیبی و علمی ترقی میں رکاوٹ نہیں ہے۔ یہ موقف منفی ہونے کے باوجود قومی زندگی میں بیداری کا باعث بنا۔ علی گڑھ کے بت کدے میں بت شکن بھی پیدا ہوئے اور آگے چل کر علی گڑھ یونیورسٹی، سرسیّد کے علاوہ علامہ اقبال کے زیرِ اثر، تحریکِ پاکستان کا مرکز بھی بنی۔ قدیم و جدید کی آویزش کا یہ پہلو بہرحال تشویش ناک تھا کہ مسلمان دو طبقوں میں تقسیم ہو گئے۔ مولوی طبقے نے جدید کو بحیثیتِ مجموعی مسترد کر دیا اور عوام، ان کے زیرِ اثر، قدیم روایات اور رسوم کے اسیر بنے رہے۔ جدید کے علمبردار پڑھے لکھے خوشحال طبقے نے اپنی دنیا الگ بسا لی۔ وہ قومی رشتوں سے وابستہ تھے تاہم ذہن مغربی اور دل جدید تہذیب پر فدا تھا۔ علامہ اقبال نے جدید اور قدیم کے مابین پل کا کردار ادا کیا اور توازن کی صورت پیدا ہوئی۔ برے پہلو قدیم میں بھی تھے اور جدید میں بھی۔ ان پہلوؤں کی نشاندہی کی اور ان پر تنقید کی اور دونوں کے اچھے پہلوؤں کو ہم کنار کرنے کی تلقین کی۔ ضربِ کلیم کی نظم ''علم اور دین'' اس ضمن میں قابلِ توجہ ہے:

وہ علم اپنے بتوں کا ہے آپ ابراہیم
کیا ہے جس کو خدا نے دل و نظر کا ندیم
زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک
دلیلِ کم نظری قصّۂ جدید و قدیم
چمن میں تربیتِ غنچہ ہو نہیں سکتی
نہیں ہے قطرۂ شبنم اگر شریکِ نسیم

وہ علم کم بصری جس میں ہم کنار نہیں
تجلیاتِ کلیم و مشاہداتِ کلیم!

تحریکِ پاکستان کے دوران جدید و قدیم آویزش کم ہو گئی تھی۔ پاکستان قائم ہونے کے بعد، کم و بیش ایک یکساں تعلیمی نظام، فکرِ اقبال کی روشنی میں، مرتب و مروّج ہو جاتا اور علی گڑھ دیوبند تفریق کا خاتمہ ہو جاتا تو اکیسویں صدی کے اوائل کی جدید انتہا پسندی اور قدیم انتہا پسندی کے باہمی نزاع نے جس تباہی سے ملک کو دوچار کیا ہے، اس سے ہم بچ جاتے۔ خطبۂ اجتہاد میں اجتہاد پر زور ہے لیکن اقبال نے وہاں بھی قدامت پسندی کے کردار کو تسلیم کیا ہے۔ دوسری طرف ایمان محکم ہو تو جدید علوم مسلمانوں کا کچھ بگاڑ نہیں سکتے۔ مغربی دنیا میں برسرِ کار مسلم سکالرز اس کا ثبوت ہیں:

جوہر میں ہو لا الٰہ تو کیا خوف
تعلیم ہو گو فرنگیانہ![۹۴]

(۴) ثبات و تغیّر

سوال یہ ہے کہ زندگانی کیسے محکم ہو اور خودی کیسے ابدیت سے ہم کنار ہو؟ اس کا جواب ہے وحی کی بدولت؛ انسان ثبات کا طلب گار ہے اور وحی اسے زندگی کا دستور فراہم کرتی ہے۔[۹۵] حرکت و تغیّر بھی زندگی کا وصف اور اس کی علامت ہے۔ حرکت زندگی اور جمود موت ہے:

موج ز خود رفتۂ تیز خرامید و گفت
ہستم اگر می روم گر نروم نیستم![۹۶]

ہے گرمیٔ آدم سے ہنگامۂ عالم گرم
سورج بھی تماشائی تارے بھی تماشائی![۹۷]

گذشتہ کئی صدیوں سے مغرب حرکت و تغیّر کا مظہر ہے اور ’’عروجِ آدمِ خاکی ز تازہ کاری ہاست‘‘ کا مصداق لیکن فیضانِ سماوی لہٰذا صفتِ ثبات سے خود کو محروم کر رکھا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ سرمایہ داری، سرمایہ دارانہ جمہوریت، وطنی قوم پرستی اور انسانیت کے منافی جنسی تصورات کا شکار ہے۔ اسلامی دنیا گذشتہ پانچ چھے صدیوں سے، وحی کو مانتے ہوئے بھی، تازہ کاری، حرکت و تغیّر، تحقیق و جستجو اور فقہی اجتہاد سے کنارہ کش ہے لہٰذا زوال، بے عملی اور جمود کا شکار ہے۔ خطبۂ

اجتہاد میں اقبال کہتے ہیں:

> The failure of Europe in Political and Social Siences illustrates the formal principle, the immobility of Islam during the last five hundred years illustrates the latter.[98]

اقبال ثبات وتغیر کو جمع کرتے ہیں تاکہ بہترین نتائج حاصل ہوں۔ یہ دونوں اسلامی اصول ہیں:

> The ultimate spiritual basis of all life, as conceived by Islam, is eternal and reveals itself in variety and change. A society based on such a conception of Reality must reconcile, in its life, the categories of permanence and change. It must possess eternal principles to regulate its collective life, for the eternal gives us a foothold in the world of perpetual change.[99]

(۵) دین اور دنیا

بدھ، ویدانتی، عیسوی اور عجمی متصوفانہ رجحانات رہبانیت پر منتج ہوتے ہیں۔ مادہ پرست دنیا شکم پروری اور جنس پرستی میں مصروف ہے اور دولت یا اقتدار یا دونوں کو حقیقی مقصود بنالیا ہے۔ اقبال پر ایک اعتراض یہ ہے کہ وہ مادیت کے علمبردار ہیں، دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مادیت حقیقت ہے اور اقبال اس حقیقت سے انحراف کرتے ہیں۔ امالی کے بزرگ خطبات پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ''سارا زور تو مادیت پر ہے۔ وہ جن لوگوں کے اجتہاد سے اپنے اجتہاد کا استدلال فرما رہے ہیں مثلاً ابن تیمیہؒ، شاہ ولی اللہ، شاہ اسماعیل شہید ان میں سے کسی ایک کی بھی نگاہ اس دنیا اور مادہ پرستی پر نہیں تھی۔ یہ مادیت تو ان کے اجتہادات سے خارج رہی''۔[۱۰۰] اس نکتے پر مزید زور اس طرح دیا ہے کہ ''اقبال مرحوم کے اس فکر کے نتیجے میں عالمِ اسلام کا مقصد، مطمحِ نظر اور ہدف صرف اور صرف مادیت رہ گیا''۔[۱۰۱]

ڈاکٹر صلاح الدین درویش کی کتاب کا نام فکرِ اقبال کا المیہ ہے۔ یہ کتاب ۲۰۱۱ء میں شائع ہوئی۔ وہ تکرار کے ساتھ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اقبال مادی ترقی، جدید علوم اور جدید تہذیب کے مخالف ہیں۔ ڈاکٹر درویش لکھتے ہیں:

> انسانی تمدن اور کائنات کے مظاہر اس لیے بے معنی نہیں ہوتے کہ انسان ان کے درمیان موجود ربط، تضاد یا اشتراک کو سمجھنے کی اہلیت اور لیاقت سے محروم ہوتا ہے بلکہ بے معنی اس لیے قرار دیے جاتے ہیں کہ انسانی علم، مطالعے، مشاہدے اور جستجو کو بطور اصول کارِ بیکار سمجھا جانے لگتا

ہے۔اقبال اسی اصول کے گرویدہ ہیں۔[۱۰۲]

انسان بنیادی طور پر مادیت پسند واقع ہوا ہے۔اگر اسے روحانیات سے اتنی ہی زیادہ گہری اور سنجیدہ دلچسپی ہوتی تو مادی تمدن کی جدید ترین عمارات تک کے سفر کی اسے کوئی حاجت نہ ہوتی۔۔۔ مادّی علوم وفنون کی تعلیم چونکہ مزید مادی ترقی کا باعث بنتی ہے اور مزید مادی ترقی چونکہ روحانیت کا مزید صفایا کر دیتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اقبال جدید تعلیم اور مادّی ترقی کے زبردست ناقد ہیں۔[۱۰۳]

اقبال کے یقین نے ان کے کلام میں ایک عجیب وغریب سوگوار فضا قائم کر رکھی ہے کہ جو اپنے ثبات کے لیے کائنات کے مادی مظاہر اور انسانی تمدن کے علمی وعقلی ترقیات اور شعور وآ گہی کے دیگر مظاہر کو خاطر میں نہیں لاتی بلکہ عروجِ آدم خاکی کی راہ میں ان کو اقبال رکاوٹ سمجھتے ہیں۔[۱۰۴]

اقبال مغربی انسان کی علوم وفنون میں ترقی کو گوارا کیسے کر سکتے تھے؟ پس اقبال نے مغرب کے انسان کی مذہب کے مقابلے میں انسانی علوم وفنون کی ترقی وترویج سے قطع نظر کرتے ہوئے، اسے مغربی انسان کے لیے نامرادی اور نابصیری قرار دیا۔۔۔انھیں ہمیشہ اس بات کا خوف رہا کہ جس طرح مغرب نے مذہب سے کنارہ کر لیا اور محض انسانی اور تمدنی ترقی کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنا لیا، کہیں مسلمان بھی مذہب سے بیگانہ ہو کر پیرویِ مغرب میں اپنے دین سے ہاتھ نہ دھو بیٹھیں۔اسی خوف کے باعث وہ مغرب کی کسی بھی، خواہ وہ کتنی ہی حقیر ترین خوبی کیوں نہ ہو، کی قدر دانی سے یکسر گریز اختیار کرتے جاتے ہیں۔ چنانچہ مغرب کی انسانی اور مادّی ترقی کے مقابلے میں دوسری انتہا پر وہ مذہب کو لے کر آتے ہیں۔اقبال دنیاوی زندگی کی مسرتوں، ترقی اور خوشحالی کو اس خوف سے اپنی فکر کا حصہ نہیں بنا پاتے کہ کہیں اس سے مغرب کی ترقی اور خوش حالی کی تائید کا کوئی پہلو نہ نکل آئے۔[۱۰۵]

ڈاکٹر درویش کے زیادہ اقتباسات اس لیے نقل کیے گئے ہیں تا کہ ان کا موقف اچھی طرح واضح ہو جائے۔ کتاب کا حصّہ اوّل ایسی تحریروں سے بوجھل ہے۔مثالیں شاعری سے تلاش کی گئی ہیں۔خدا جانے ان کی نظر سے یہ اشعار گزرے ہیں کہ نہیں:

فردوس جو تیرا ہے کسی نے نہیں دیکھا
افرنگ کا ہر قریہ ہے فردوس کی مانند
درویشِ خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دلّی نہ صفاہاں نہ سمر قند!

کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق
نے ابلۂ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند
اپنے بھی خفا مجھ سے ہیں بیگانے بھی ناخوش
میں زہرِ ہلال کو کبھی کہہ نہ سکا قند![۱۰۶]

امالی کے بزرگ اور ڈاکٹر وحید عشرت کے موقف کے برعکس موقف ڈاکٹر صلاح الدین درویش کا ہے۔ برعکس نقطۂ نظر کے باوجود کسی کے اعتراض میں کوئی وزن نہیں ہے۔ علامہ اقبال کا موقف حسبِ ذیل تحریر سے واضح ہے:

میرا مذہب یہ ہے کہ اسلام نے دین و دنیا کے فرائض کو یکجا کیا ہے اور اس طرح بنی نوع انسان کے لیے ایک معتدل راہ قائم کی ہے۔ جہاں یہ سکھایا ہے کہ تمھارا مقصودِ اصلی اعلائے کلمۃ اللہ ہے وہاں یہ بھی تعلیم دی ہے کہ لاتنفس نصيبك فی الدنيا (دنیا میں اپنا حصہ فراموش نہ کر) ''دنیا ہیچ است و کارِ دنیا ہمہ ہیچ'' اسلام کی تعلیم نہیں، بلکہ صحیح اسلامی تعلیم یہ ہے جو شرحِ عقائد میں چند الفاظ میں نہایت خوبی کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔ ترک الاسباب جہالت، یعنی اسبابِ دنیا کا ترک کرنا جہالت ہے۔ ولا اعتماد علیہا شرك اور ان پر اعتماد کرنا شرک ہے۔ پس جب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رفعت میں یہ کہتا ہوں کہ: از کلیدِ دیں درِ دنیا کشاد، تو میرا مطلب اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہ نبی کریمؐ نے دین کی وساطت سے دنیا میں حصہ لینا سکھایا۔[۱۰۷]

اقبال نے حکمرانی کے ساتھ درویشی کو جمع کیا ہے:

سروری در دینِ ما خدمت گری است عدلِ فاروقی و فقرِ حیدری است
در قبائے خسروی درویش زی دیدہ بیدار و خدا اندیش زی[۱۰۸]

ہمارے دین میں حکمرانی خدمت گزاری ہے، عمر فاروقؓ کا عدل و انصاف اور مرتضٰی حیدرؓ کا فقر ہے۔ شاہی لباس میں درویش کی طرح زندگی بسر کر، جاگتا رہ اور خدا کو یاد رکھ۔

(۶) فرد اور جماعت

اقبال کے بنیادی نظریات دو ہیں؛ خودی اور بے خودی۔ فرد اپنی تربیت یافتہ شخصیت کو ملک و ملت کے لیے وقف کر دیتا ہے۔ فرد کے لیے جماعت سے ربط رحمت ہے۔ اسی ربط کے باعث اس کا جوہر کمال حاصل کرتا ہے۔ فرد کی توقیر ملت سے ہے اور ملت کا نظام افراد پر مبنی ہے۔

فرد را ربطِ جماعت رحمت است	جوہرِ او را کمال از ملت است
فرد می گیرد ز ملت احترام	ملت از افراد می یابد نظام۱۰۹

(۷) قصہ اسلامی تہذیب اور مغربی تہذیب کا

سب سے پہلے یہ سمجھنے کی ضرورت ہے کہ اس ضمن میں علامہ اقبال نے کہا کیا ہے؟ افسوس ہے کہ خطبات کا ترجمہ کرنے کے باوجود ڈاکٹر وحید عشرت نے اس معاملے کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ مغالطے میں خود مبتلا ہوئے اور الزام علامہ اقبال پر لگایا، یہاں تک لکھ دیا کہ مغربی تہذیب کو اسلامی تہذیب کی ارتقا یافتہ صورت قرار دینا اتنا بڑا مغالطہ ہے کہ اقبال کی پوری سوچ بھی اس کا مداوا نہیں کرسکتی۔ ''اقبال کی پوری سوچ بھی اس کا مداوا نہیں کرسکتی'' ایسے تند و تیز اعلانات صاحبانِ علم کو بے اعتبار کرتے ہیں۔ اقبال کی اصل تحریر حسبِ ذیل ہے:

> There was a time when European thought received inspiration from the world of Islam. The most remarkable phenomenon of modern history, however, is the enormous rapidity with which the world of Islam is spiritually moving towards the West. There is nothing wrong in this movement, for European culture, on its intellectual side, is only a further development of some of the most important phases of the culture of Islam. Our only fear is that the dazzling exterior of European culture may arrest our movement and we may fail to reach the true inwardness of that culture. During all the centuries of our intellectual stupor Europe has been seriously thinking of the great problems in which the philosophers and scientists of Islam were so keenly interested.[110]

اس اقتباس میں دو اہم نکتے بیان ہوئے ہیں:

(ا) پچھلے پانچ سو برسوں سے اسلامی فکر پر جمود طاری ہے۔ اس سے پہلے یورپ اسلامی دنیا سے فیضان حاصل کر رہا تھا۔ سائنس اور فلسفہ کے جو بنیادی سوالات اسلامی فکر کا موضوع تھے، ہمارے فکری جمود کے دوران ان پر یورپ سنجیدگی اور مستعدی کے ساتھ غور و فکر کرتا رہا اور یورپی فکر برابر آگے بڑھتی رہی۔ اب عالمِ اسلام، علمی و فکری اعتبار سے، تیز رفتاری کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اس میں کوئی ہرج نہیں ہے، ایسا کرنا ضروری ہے کہ جہاں تک علم و حکمت کا تعلق ہے، مغربی تہذیب دراصل اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہلوؤں کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔

(۲) لیکن مغربی علم وحکمت کی تحصیل اور اس سے استفادے کے ضمن میں ایک احتیاط اشد ضروری ہے۔ (مادّہ پرستانہ مظاہر اسلام کے منافی ہیں اس لیے) کہیں ایسا نہ ہو کہ یورپی تہذیب کی ظاہری چمک دمک ہمیں اتنا مسحور کر دے کہ علم وحکمت، جو مغرب کا جوہر ہے، کے حصول میں ہم ناکام ہو جائیں۔

بات یہ ہے کہ حکمت فرنگی زاد نہیں ہے، مسلمانوں کی عطا ہے، اور مغربی تہذیب کے اس پہلو کو اختیار کرنا ضروی ہے لیکن اس تہذیب کا لادینی پہلو بھی ہے جس سے بچنا چاہیے کہ وہ اہلِ حق کے ساتھ برسرِ جنگ ہے:

حکمتِ اشیا فرنگی زاد نیست　　　اصلِ او جز لذّتِ ایجاد نیست
ایں پری از شیشۂ اسلافِ ما ست　　　باز صیدش کن کہ او از قافِ ماست
لیکن از تہذیبِ لا دینے گریز　　　زاں کہ او با اہلِ حق دارد ستیز[۱۱۱]

مغرب کی قوت کا راز کیا ہے؟ لادینی؟ لاطینی؟ بے حجاب بیٹیوں کا رقص؟ چنگ ورباب؟ ظاہر ہے کہ نہیں۔ پھر ہم ایسی فضولیات میں مبتلا کیوں ہوں؟ مغرب کی قوت وترقی کا راز علم وفن ہے:

قوتِ مغرب نہ از چنگ و رباب　　　نے ز رقصِ دختران بے حجاب!
محکمی اورا نہ از لا دینی است　　　نے فروغش از خط لاطینی است!
قوتِ افرنگ از علم و فن است　　　از ہمیں آتش چراغش روشن است![۱۱۲]

مسلم دنیا کو جدید مغربی تہذیب کا کون سا پہلو اپنانا ہے اور کس سے بچنا ہے، اسے علامہ اقبال نے بار بار، مختلف اسالیب کے ساتھ واضح کیا ہے۔ جو تہذیبی پہلو اپنانا ہے یورپ نے ہمیں سے لیا تھا۔ یہ نکتہ خطبات میں، شاعری کی نسبت، زیادہ عمدگی وجامعیت کے ساتھ بیان ہوا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں کہ یورپ نے بالآخر یہ حقیقت پوری طرح تسلیم کی ہے۔ اس ضمن میں بریفالٹ کی تشکیلِ انسانیت (Making of Humanity) کے اقتباسات نقل کیے ہیں۔[۱۱۳]

مغرب کی ایجادات دیا سلائی سے بجلی تک اور سائیکل سے ہوائی جہاز (بلکہ خلائی جہاز) تک ہیں۔ ان سے استفادہ کرنا اور سائنس نیز مغرب کو مسترد کرنا حیران کن ہے۔ تاہم بالواسطہ ہی سہی، ڈاکٹر وحید عشرت نے مغرب کے اس تہذیبی پہلو کی برتری کا اعتراف کیا ہے، اگرچہ کچھ غلط بیانی یہاں بھی کی ہے۔ لکھتے ہیں:

مسلمانوں نے اسلام کی اپنی اساسِ حکمت پر اپنا کوئی تمدن برپا کرنے کے بجائے دوسروں کے حاصلات پر اپنا لیبل چپکا کر اسے اسلامی بنانے کا فن ایجاد کیا اور اس کی انتہا شہنشاہوں، جاگیرداروں اور اہل ثروت کے لیے قوتِ باہ تیز کرنے کے نسخے تیار کرنے پر منتج ہوئی۔ اس میں کوئی علمی اور تحقیقی پیش رفت نہ ہو سکی، چنانچہ یہ مغرب کی طب کے سامنے ایڑیاں رگڑ رگڑ کر دم توڑ رہی ہے۔ اب تو معجونوں میں اطباء نے انگریزی ادویات پیس کر ملا لی ہیں اور اسی پر ان کا گزارا ہے۔ یہ خیال آج تک کسی کو نہیں آیا کہ قرآن اور احادیث میں مختلف چیزوں کے خواص اور انسانی جسم کی ساخت اور نشو و نما کے حوالے سے جو کچھ موجود ہے، اس کو دیکھیں کہ کیا کوئی نظامِ طب وجود میں آتا بھی ہے یا نہیں۔[۱۱۴]

طبِّ یونانی میں مسلمانوں نے قابلِ قدر اضافے کیے لیکن اس کے باوجود اسے ہمیشہ طبِّ یونانی ہی کہا۔ طبِ اسلامی یا طبِ نبوی کا اس سے یا قوتِ باہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ وحید عشرت کا یہ اقتباس علامہ اقبال کے موقف کے اعتبار سے فضول اور لایعنی ہے۔ اقبال مسلمانوں کے دورِ زوال سے پہلے کی بات کرتے ہیں جب مسلمانوں سے بہت کچھ یورپ نے سیکھا۔ وحید عشرت کی نگاہ اس دور پر نہیں گئی۔ مثال کے طور پر ابن سینا کی کتاب قانون فی طب طب کی دنیا کا شاہکار تھی جو طویل عرصے تک، یورپ کی یونیورسٹیوں میں نصاب کا حصہ رہی۔

مغرب میں علمِ طب سمیت جملہ سائنسی علوم نے مسلسل ترقی کی اور کہاں سے کہاں پہنچ گئے۔ مسلمان سوئے رہے اور اب جب کہ وہ بیدار ہو رہے ہیں، ان علوم تک رسائی کے لیے کمر بستہ ہیں۔ مغربی تہذیب کا یہ پہلو چونکہ اسلامی تہذیب ہی کے علمی پہلو کی ارتقا یافتہ صورت ہے اس لیے اس تک رسائی میں کوئی ہرج نہیں۔ علامہ اقبال کا یہ مغالطہ نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک اسلامی نشأۃِ ثانیہ کے لیے ضروری ہے۔ اس پر چین بجبیں یا برہم ہونا عقل و دانش کے منافی ہے۔ مغربی تہذیب کے دوسرے پہلو کے بارے میں بھی اقبال کا موقف واضح ہے:

ابھی تک آدمی صیدِ زبونِ شہر یاری ہے
قیامت ہے کہ انساں نوعِ انسان کا شکاری ہے
نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیب حاضر کی
یہ صناعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے![۱۱۵]

اس نظم کا شاعرانہ عنوان 'طلوع اسلام' اور موضوع اسلامی نشأۃِ ثانیہ ہے۔ اسلامی نشأۃِ

ثانیہ کی خاطر صدق و یقیں اور خلقِ عظیم کے ساتھ علم و حکمت کا امتزاج ضروری ہے لیکن تہذیب حاضر کی نظر کو خیرہ کرنے والی چمک [dazzling exterior] سے بچ کر آگے بڑھنا ہوگا۔ سائنسی علوم میں مغرب کی ترقی قابلِ صد تحسین لیکن سماوی فیضان سے محروم ہو کر اور صدق و یقیں کے منافی سیاسی، معاشی اور سماجی نظریات کی بدولت مغرب کی حکمت بھی ہوس کے پنجۂ خونیں میں تیغِ کارزاری بن گئی ہے۔ یکم جنوری ۱۹۳۸ء کے ریڈیو پیغام میں اقبال نے کہا:

دور حاضر کو علومِ عقلیہ اور سائنس کی عدیم المثال ترقی پر بڑا فخر ہے اور یہ فخر یقیناً حق بجانب ہے۔ 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 کی ہے لیکن اس تمام ترقی کے باوجود......جن حاکموں کا یہ فرض تھا کہ اخلاقِ انسانی کے نوامیسِ عالیہ کی حفاظت کریں، انسان کو ظلم سے روکیں اور انسانیت کی ذہنی اور علمی سطح کو بلند کریں، انھوں نے ملوکیت اور استعمار کے جوش میں لاکھوں کروڑوں مظلوم بندگانِ خدا کو ہلاک و پامال کر ڈالا، صرف اس لیے کہ ان کے اپنے مخصوص گروہ کی ہوا و ہوس کی تسکین کا سامان بہم پہنچایا جائے۔[116]

وہ حکمت ناز تھا جس پر خردمندانِ مغرب کو
ہوس کے پنجۂ خونیں میں تیغِ کارزاری ہے!
تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے![117]

خطبات میں اقبال کہتے ہیں:

Believe me Europe today is the greatest hindrance in the way of man's ethecal advancement.[118]

غرض اقبال کے ہاں روح و مادہ، شرق و غرب، فرد و جماعت، ثبات و تغیر، عشق و خرد، قدیم و جدید، ایمان و حکمت، علم بالوحی اور علم بالحواس کا ارتباط اور امتزاج دکھائی دیتا ہے۔ یہ ثمر اقبال کے فہم اسلام کا ہے۔ ان توضیحات کا حاصل یہ ہے کہ اقبال کا فکری منہاج تطبیق (reconcliation) نہیں ہے بلکہ تالیفِ اضداد، ارتباط اور امتزاج (Synthesis) ہے۔

تصورِ خدا

اقبال کے تصورِ خدا پر اعتراض کرنے والوں نے، اپنے اپنے ناقص دلائل کے ساتھ، یہ

دعویٰ دہرایا ہے کہ اقبال وحدت الوجودی ہیں۔ راقم اس موضوع پر سیر حاصل بحث کر چکا ہے۔[۱۱۹] ایم ایس رشید، علی عباس جلالپوری، ڈاکٹر برہان احمد فاروقی اور الطاف احمد اعظمی نے اس ضمن میں علامہ اقبال پر جو اعتراضات کیے ہیں ان کا فاضلانہ جواب ڈاکٹر جاوید اقبال نے دے دیا ہے۔[۱۲۰] چنانچہ مزید کسی تفصیل میں پڑنے کی ضرورت نہیں ہے، تاہم ڈاکٹر موصوف نے لکھا ہے کہ اقبال کے نزدیک خدا، شخصی اور ماورا بھی ہے اور کائنات میں جاری و ساری بھی ہے۔ راقم کے نزدیک علامہ اقبال نے سریان کو خدا سے منسوب نہیں کیا۔ اس ضمن میں اسلوبِ بیان ہی سے مغالطہ پیدا ہوا ہے۔ اس نکتے پر کچھ روشنی ڈالنے کی ضرورت ہے۔ علاوہ ازیں یہ نشان دہی بھی ضروری ہے کہ اقبال کو کس قدر عجلت، سہولت اور غیر معقولیت کے ساتھ وحدت الوجودی قرار دے دیا جاتا ہے۔ اس مقام پر دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

اپنی کتاب (*Iqbal's Concept of God*) کے مقدمے (Introduction and Summary) میں ایم ایس رشید لکھتے ہیں کہ اقبال کا تصوّرِ خدا مغربی فلسفہ وسائنس سے ماخوذ ہے، خاص طور پر ہیگل، وائٹ ہیڈ اور برگسان سے، لیکن اقبال نے ان کے فلسفے کو مسخ کر دیا ہے۔ مغرب کے ہمہ اوست کو قرآن اور اسلامی روایت سے مربوط کیا ہے لیکن اس میں بھی ناکام رہے ہیں۔ قرآن میں خدا کا تصور ماورائی (transcendent) بھی ہے اور سریانی (immanent) بھی ہے، جب کہ اقبال کا تصورِ خدا وحدت الشہودی (panentheistic) ہے جو ہمہ اوست (pantheism) کے قریب ہے اور یہ صوفیا کا تصورِ خدا ہے جب کہ اقبال اور صوفیا کے مقدمات بالکل مختلف ہیں۔

الطاف احمد اعظمی نے حسبِ ذیل اقتباسات کی بنا پر اعلان کیا کہ اقبال وحدت الوجودی ہیں:

> The more genuine school of Sufism have, no dobut, done good work in shaping and directing the evolution of religious experience in Islam; but their latter day representatives, owing to thier ignorance of the modern mind, have become absolutely incapable of receiving any fresh inspiration from modern thought and experience. They are perpetuating methods which were created for generations possessing a cultural outlook differing, in important respects, from our own.

*

In these lectures I have tried to meet, even though partially, this urgent demand by attempting to reconstruct Muslim religious philosophy with due regard to the philosophical tradition of Islam and the more recent development in the various domains of human knowledge.

*

The task before the modern Muslim is, therefore, immense. He has to rethink the whole system of Islam without completely breaking with the past.... The only course open to us is to approach modern knowledge with a respectful but independent attitude and to appreciate the teaching of Islam in the light of that knolwedge, even though we may be led to differ from those who have gone before us.

*

The truth is that the religious and the scientific process, though involving different methods, are identical in their final aim. Both aim at reaching the most real...... In the domain of science we try to understand its meaning in reference to the external behaviour of reality; in the domain of relgion we take it as representative of some kind of reality and try to discover its meaning in reference mainly to their inner nature of that reality. The scientific and the religious processes are in a sense parallel to each other. Both are really descriptions of the same world with this difference only that in the scientific process the ego's stand point is necessarily exclusive, whereas in the relgious process the ego integrates its competing tendencies and develops a single inclusive attitude resulting in a kind of synthetic transfriguration of his experiences.

اعظمی لکھتے ہیں کہ ''اس اقتباس اور اس سے پہلے دوسرے اقتباسات جو ہم نے نقل کیے ہیں ان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ خطبات میں اقبال کا زاویۂ نگاہ ٹھیک وہ ہے جو وحدت الوجود کا ہے''۔ کچھ اور اقتباسات اور رباعیات نقل کر کے لکھتے ہیں کہ ''اقبال اور شیخ محی الدین عربی کے مذکورہ خیالات میں کامل یکسانیت ہے اور دونوں ہی خیالات کفر و شرک کی گندگی سے آلودہ ہیں۔[۱۲]

ایم ایس رشید کا مطالعۂ اقبال جزوی اور ناقص ہے اور مغالطوں پر مبنی ہے۔ الطاف احمد اعظمی نے بھی 'مقالاتِ اقبال' اور 'تاریخِ تصوف' جیسے اہم حوالوں کو نظر انداز کیا ہے۔ ایم ایس

رشید کا یہ موقف درست ہے کہ اقبال اور صوفیا کے بنیادی مقدمات (یعنی جہاں تک وحدت الوجود کا تعلق ہے) بالکل مختلف ہیں۔ اعظمی کا موقف اس کے برعکس ہے۔

وحدت الوجود کا مفہوم ہے 'وجود کی اکائی' (Oneness of Being)۔ اس کی دو شکلیں ہیں؛ ایک یہ کہ ماورا خدا کا وجود ہے لیکن کائنات کا وجود نہیں ہے۔ وجودی صوفیا زیادہ تر اس شکل کے قائل رہے ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ماورا خدا کا وجود نہیں ہے۔ کائنات موجود ہے اور خدا اسی کے اندر سرایت کیے ہوئے ہے۔ یہ ہمہ اوست (pantheism) ہے۔ اس کا اظہار مشرق سے زیادہ مغرب میں ہوا ہے۔ یہ تصور سپائی نوزا کے ہاں بہت نمایاں ہے۔ اقبال خطبات میں سپائی نوزا کا ذکر تک نہیں کرتے۔ وجودی صوفیا کے وحدت الوجود کے لیے بھی، ہمہ اوست کی طرح، انگریزی میں pantheism ہی کی اصلاح استعمال ہوتی ہے۔ اقبال نہ ایک شکل کے قائل ہیں نہ دوسری کے۔ وہ خدا کو خالق اور کائنات کو مخلوق مانتے ہیں۔ کائنات کے وجود کا انکار کیا جائے تو خدا کی صفتِ تخلیق کا انکار ناگزیر ہو جاتا ہے۔ اقبال کبھی ایسا نہیں کرتے۔

ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں کہ ''شخصی خدا کائنات سے باہر ہے مگر سریانی خدا کائنات کے اندر۔ ان ہر دو مختلف و متضاد تصوراتِ الٰہی کو بعض اوقات عرفِ عام میں توحید شہودی اور توحید وجودی کہا جاتا ہے۔ اقبال کے تصورِ خدا کو اگر صحیح طور پر بیان کرنے کی کوشش کی جائے تو کہنا پڑے گا کہ ان کے نزدیک توحیدِ اسلامی دراصل توحید شہودی اور توحید وجودی کا امتزاج ہے۔ ایسی کوشش پہلی بار نہیں کی گئی بلکہ جنوبی ایشیا میں شاہ ولی اللہ نے اپنے زمانے میں ان ہر دو تصوراتِ الٰہی کی تطبیق کرنے کی کوشش کی تھی۔''[۱۲۲] مزید لکھتے ہیں کہ ''بقول ڈاکٹر یوسف حسین خان اقبال کے نزدیک ذاتِ واجب ایک حد تک کائنات سے ماورا ہے اور ایک حد تک کائنات میں جاری وساری ہے... راقم کی دانست میں اس مسئلہ پر ڈاکٹر یوسف حسین خان کی وضاحت زیادہ قابل اعتماد اور معتبر ہے''[۱۲۳] ڈاکٹر موصوف کے موقف سے دو سوال پیدا ہوتے ہیں:

(۱) کیا سریان کے تصور کی تائید قرآنِ حکیم سے ہوتی ہے؟

(۲) کیا خطباتِ اقبال میں سریان کی تائید واضح طور پر موجود ہے؟

ان ہر دو سوالات کا جواب نفی میں ہے۔ قرآن میں خدا کی جو صفات بیان ہوئی ہیں ان میں اول و آخر اور ظاہر و باطن شامل ہیں۔ سریان کا شبہ تیسرے خطبے کے حسبِ ذیل جملے سے

پیدا ہوتا ہے:

> The ultimate Ego that makes the emergent emerge is immanent in Nature, and is described by the Quran, as the first and the last, the visible and invisible.[124]

قرآن کی اصطلاحیں اوّل، آخر، ظاہر اور باطن ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ immanent کا لفظ کس مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ سیّد نذیر نیازی نے اس کا ترجمہ ''کائنات میں جاری و ساری'' کیا ہے۔[۱۲۵] ڈاکٹر جمیلہ خاتون لکھتی ہیں:

> It gives us the conception of God who is immanent and transcendent, personal and infinite and as such he is peerless and unique, the perfect individuality.[126]

ایم ایس رشید نے جمیلہ خاتون کے زیرِ اثر اسلام کا تصورِ خدا Transcendent اور immanent بیان کیا ہے؛ تاہم راقم کی الجھن یہ ہے کہ تصورِ خدا سریانی مان لیا جائے یعنی یہ کہ خدا ہر چیز میں سرایت کیے ہوئے ہے تو یہ ہمہ اوست کا تصور ہے جو ہر چیز کو خدا کے درجے پر فائز کر دیتا ہے۔ قرآن حکیم نے کہیں بھی اس تصور کی تائید نہیں کی۔ علامہ اقبال نے ایک مقام پر immanent کا لفظ استعمال کیا ہے جس کا ترجمہ نذیر نیازی نے ''کائنات میں جاری و ساری'' کیا ہے۔ قرآن کے الفاظ تو اوّل، آخر، ظاہر اور باطن ہیں۔ ان میں کوئی اصطلاح 'سریان' کے مفہوم کو ظاہر نہیں کرتی۔ تو کیا immanent کا کوئی ایسا مفہوم متعین کیا جا سکتا ہے جو قرآن کے مطابق ہو اور اقبال نے بھی اسے پیش کیا ہو! تو اس سوال کا جواب اثبات میں ہے۔

تیسرے خطبے ہی میں علامہ اقبال نے خدا کے لیے all-inclusive کی ترکیب استعمال کی ہے جس کا ترجمہ سیّد نذیر نیازی نے ''ہر شے پر محیط ہے'' کیا ہے۔ یہ موقف اللہ کے اس ارشاد کے مطابق ہے: الّا انه بکل شی محیط۔ immanent کے لفظ کا ایک مفہوم محیطِ کل بھی ہے۔ سریان ہمہ اوست کے مترادف ہے جو وحدت الوجود کی ایک شکل ہے جب کہ ''ہر شے پر محیط ہونا'' تصورِ توحید کے مطابق ہے۔

توحیدِ شہودی اور توحیدِ وجودی کا امتزاج بھی مغالطہ ہے۔ توحید نہ شہودی ہے نہ وجودی ہے۔ شیخ احمد سرہندی نے وحدت الوجود کو مسترد کیا وحدت الشہود سے۔ ظلیت یا وحدت الشہود (panaentheism) جو ایم ایس رشید کے نزدیک pantheism کے قریب ہے، شیخ احمد سرہندی

کا ایک متصوفانہ مرحلہ ہے۔ وہ ظلیت سے گزر کر بالآخر عبدیت تک پہنچے اور تصورِ توحید کو صرف قرآن کی روشنی میں بیان کیا۔[۱۲۸] یہ تصورِ توحید کی بازیافت ہے جس کی بنا پر انھیں مجدد الف ثانی قرار دیا گیا۔ علامہ اقبال کے نزدیک بھی انسان کا نکتۂ کمال مقامِ عبدیت ہے۔ اس موقف کو، شاعرانہ اندازِ بیان کے ساتھ، اس طرح پیش کیا ہے:

متاعِ بے بہا ہے درد و سوزِ آرزو مندی
مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی![۱۲۹]

خودی اور خدا کے تصورات توحید ہی سے جڑے ہوئے ہیں۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے سوال اٹھایا ہے کہ کیا کسی قوم یا ملت کے تمدنی زوال و انحطاط کی حالت میں اس کا تصورِ خدا بھی تبدیل ہو جاتا ہے؟ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک اقبال نے ملت کو عالمگیر پسپائی اور جمود سے نکالنے کے لیے اپنا تصورِ خدا پیش کیا۔[۱۳۰] گویا تصورِ خدا کو، ضرورت کے تحت، تبدیل کیا گیا۔ یہ موقف محلِ نظر ہے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کچھ آگے لکھتے ہیں کہ ''اقبال نے قرآن مجید ہی کی روشنی میں خدائے اسلام کو ایک منفرد شخصیت کے طور پر 'خودی مطلق' قرار دیتے ہوئے ایسی قوتِ ارادہ کی صورت میں منکشف کیا جو بالبصر، باعقل اور بامقصد تخلیقی مشیت ہے''۔[۱۳۱] ماحصل یہ ہے کہ جدید علوم کے تناظر اور جدید عصری اسلوب میں، قرآن ہی کی روشنی میں، اقبال نے خدا کا تصور پیش کیا جو ملّی نشأۃِ ثانیہ کے لیے کارآمد بھی ہے۔

اعظمی کی کتاب کا دوسرا باب اقبال کے دوسرے خطبے سے متعلق مباحث پر مشتمل ہے۔ اس باب کے آخر میں اعظمی لکھتے ہیں کہ ''گذشتہ صفحات میں اقبال نے حقیقتِ مطلقہ کی جو تعبیر پیش کی ہے وہ اپنے مغز اور جوہر کے اعتبار سے وحدت الوجودی ہے''۔[۱۳۲] یہ نتیجہ اخذ کرتے ہوئے اعظمی متعدد حقائق کو نظر انداز کرتے ہیں۔ مثلاً اس خطبے میں اقبال کہتے ہیں (اعظمی نے اسے بیان بھی کیا ہے۔) کہ ''عقلی اعتبار سے زندگی ہمہ اوستی ہے لیکن وجدان بتاتا ہے کہ وہ انا ہے جو سارے عالم کو رشتہ وحدت میں پروئے ہوئے ہے''۔ قرآنِ حکیم کے الفاظ میں اللہ کائنات کو سنبھالے ہوئے ہے اور اللہ ہر شے پر محیط ہے۔ شے اگر ذرّہ ہے تو بھی اور جوہر ہے تو بھی۔ immanent (جاری وساری) کا یہی مفہوم ہے۔ اللہ انسان کی شہ رگ سے زیادہ اس کے قریب ہے، کا بھی یہی مفہوم ہے۔ یہ توحید کی تفسیر ہے نہ کہ وحدت الوجود کی۔ بعض صاحبانِ علم تو

قرآنی آیات کے حوالے سے وحدت الوجود کو ثابت کرتے ہیں؛ اعظمی کو اس سے اتفاق نہیں۔ اسی طرح اعظمی اقبال کی تحریروں سے حدت الوجود کو اخذ کرتے ہیں جو غلط ہے۔ اس ضمن میں اہم ترین نکتہ یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک اللہ خالق اور کائنات مخلوق ہے۔ اللہ کے خالق ہونے کا ذکر اقبال نے بار بار کیا ہے۔ بقول اعظمی اقبال لکھتے ہیں کہ ''خدا کی ذات میں جو ممکنات ہیں وہ دراصل اس کے بے پایاں تخلیقی امکانات ہیں''۔ خالق و مخلوق کا تصور اور وحدت الوجود کا تصور ایک دوسرے کے منافی ہیں۔ خدا کی صفتِ تخلیق بھی، دوسری جملہ صفات کی طرح، نظریۂ توحید ہی کی مظہر ہے۔ مختصر یہ ہے کہ اقبال نے ملّی نشأۃِ ثانیہ کی بنیاد اوّلاً توحید کی بازیافت اور ثانیاً علم کی برتری پر رکھی ہے۔

قوموں کے عروج و زوال پر قلم اٹھانے والے صاحبانِ دانش کے نزدیک جو قوم علم میں سبقت حاصل کرتی ہے وہی دنیا کی قیادت کرتی ہے، لیکن مسئلہ یہ ہے کہ خلقِ عظیم اور دوسری روحانی اقدار سے عاری قوم، علم کے بل بوتے پر، طاغوتی قوت بن کر انسانیت کو لہولہان کرتی ہے۔ علم بالوحی اور علم بالحواس کا امتزاج ہی کسی قوم کو دنیا کی محفوظ قیادت پر فائز کرسکتا ہے۔ یہ نکتہ بھی قابلِ توجہ ہے کہ علم بالحواس میں خاطرخواہ پیش رفت سے پیشتر ہی توحیدی قوت سے مسلمانوں نے دنیا کو مسخر کرلیا تھا۔ موجودہ پس ماندہ اسلامی دنیا قوت توحید کی بازیافت اور قوتِ علم فراہم کرکے ہی اسلامی نشأۃِ ثانیہ سے ہم کنار ہوسکتی ہے۔ عالم اسلام خوار ہے، اسلام سے وابستگی کے باوجود حقیقی اسلام سے دور ہے۔ مادّہ پرست ترقی یافتہ دنیا کے اپنے گھمبیر مسائل ہیں اور وہ خوارتر ہے۔ نئے جہان کی تخلیق روحانیت و مادیت یا عشق و خرد کے امتزاج سے ہوگی۔ اس کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو مادہ پرست دنیا علم بالحواس کے ساتھ علم بالوحی کی حامل بنے اور یا عالمِ اسلام اللہ کی رسی کو مضبوطی سے تھام کر علم بالحواس میں بھی یکتائی حاصل کرے۔ علامہ اقبال دوسری صورت کا امکان زیادہ دیکھتے ہیں، اس لیے بنیادی توجہ اسی پر مرکوز رکھتے ہیں۔

تصورِ زمان

شبیر احمد خان غوری کے عربی ادب، اسلامیات، ہیئت، فلسفہ اور ریاضیات پر مقالات، ۱۹۵۶ء سے ۱۹۸۵ء تک، مختلف رسالوں میں شائع ہوئے جنھیں آٹھ جلدوں میں ''غوری

تحقیقات: اسلام میں علومِ عقلیہ'' کے عنوان سے مرتب کرنا طے کیا گیا۔ آٹھویں جلد کا نام اقبالیات ہے۔ بقول حبیب الرحمٰن چغتائی ''ان کی تحریروں میں ردّو انکار کا عنصر نمایاں ہے''۔[۱۳۳] اقبالیات کے حصے میں چھ میں سے چار مقالات تصورِ زمان پر ہیں۔ اقبال کے تصورِ زمان پر اعتراضات کی نہ صرف بوچھاڑ ہے بلکہ ان میں شدت بھی ہے جب کہ انتہائی شدت کا الزام اور وہ بھی غیر اسلامی افکار سے متاثر ہونے کے ضمن میں علامہ اقبال پر عائد کیا ہے۔ اقبال کے تصورِ زمان پر اپنے اعتراضات کا ماحصل پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اسلامی فلسفے سے باوجود خواہش اور ارادے کے انھیں (اقبال کو) تفصیلی شناسائی کا موقع نہیں مل سکا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ غیر اسلامی افکار نے انھیں انتہائی شدت سے متاثر کیا اور وہ انکے خزانۂ لاشعور میں جاگزیں ہو گئیں اور بعد میں جب انھوں نے کسی مسئلہ کے متعلق اسلام کا موقف متعین کرنا چاہا تو یہ غیر اسلامی افکار یکا یک لاشعور سے شعور میں اس طرح جلوہ گر ہوئیں گویا پہلی مرتبہ ان کا ان (اقبال) پر انکشاف ہو رہا ہے اور جذبہ کی شدت کی بنا پر وہ خود اپنے اس ذہنی عمل کا تجزیہ نہ کر پائے۔[۱۳۴]

'مسئلہ زمان کی اہمیت' کے زیر عنوان لکھتے ہیں کہ ''علامہ اقبال کا خیال ہے کہ زمان و مکان کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے۔۔۔ لیکن اسلام کی چودہ سو سال کی دینی و فکری تاریخ کسی طرح بھی اس خیال کی تائید نہیں کرتی۔[۱۳۵]

معترض نے غور نہیں کیا کہ اقبال کے نزدیک، زمان کا مسئلہ کن معنوں میں مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے۔ اقبال کے نزدیک زمان تقدیر کے مترادف ہے۔ اس کا ذکر غوری نے بھی کیا ہے اور اس کا ماخذ سپینگلر کی The Decline of West میں تلاش کیا ہے۔ غلط تصورِ زمان کی وجہ سے مسلمانوں میں تقدیر کا غلط تصور بمعنی ''قسمت'' پیدا ہو جو ان کے لیے بے عملی لہٰذا زوال کا سبب بنا۔ قسمت کا تصور بنی امیّہ کے دور میں اختیار کیا گیا اور ملوکیت کے زیر اثر پروان چڑھتا رہا۔ اب بجائے اس کے کہ ملوکیت کا چھلکا اسلام سے اتار دیا جائے جیسا کہ اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد میں، مسلم ریاست کے قیام کی صورت میں، امکان ظاہر کیا! شبیر احمد خان غوری اسی چھلکے پر اصرار کر رہے ہیں۔

شبیر احمد خان کا دوسرا بڑا اعتراض حدیث لا تسبو الدھر کے حوالے سے ہے۔ لکھتے ہیں کہ حدیث لا تسبو الدھر کے الفاظ مختلف روایات میں جو بھی رہے ہوں مگر اس کے معنی میں کوئی

اختلاف نہیں تھا۔ اس کے معنی ''دہر (زمانہ) کو برا مت کہو کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی مقلبِ دہر اور حوادثِ روزگار کا فاعل ہے''۔ جب کہ اقبال کے بقول پیغمبر سلام صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: زمانہ کو برا مت کہو، کیونکہ زمانہ خدا ہے۔ مگر یہ حدیث کے پس منظر، فکری ماحول اور ان سب سے زیادہ قرآنِ کریم کی بنیادی تعلیم سے جو اسلامی فکر کا اصل الاصول ہے، بے اعتنائی کا نتیجہ ہے۔[۱۳۶]

علامہ اقبال نے حدیث کا ترجمہ (Do not vilify time, for time is God) درست کیا ہے۔ ترجمہ بہرحال یہی ہے۔ ''اللہ تعالیٰ ہی مقلبِ دہر اور حوادثِ روزگار کا فاعل ہے''۔ ترجمہ نہیں تاویل ہے۔ یہ تاویل غلط نہیں ہے لیکن بہرحال تاویل ہے اور تاویل کا حق علامہ اقبال کو بھی ہے۔ اقبال نے دہر کو خدا (بمعنی اللہ تعالیٰ کی ذات) قرار نہیں دیا:

خرد ہوئی زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں! لا الہ الا اللہ![۱۳۷]

مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے بھی تصریح کی ہے کہ اقبال زمان کا اطلاق ذات الٰہیہ پر نہیں کرتے۔[۱۳۸] البتہ، علامہ اقبال کے نزدیک زمان سے ذات قبائے صفات بناتی ہے:

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات
سلسلۂ روز و شب اصلِ حیات و ممات
سلسلۂ روز و شب تارِ حریر دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات[۱۳۹]

سلسلۂ روز و شب زمان متسلسل ہے اور انسانی حوالے سے ہے۔ زمانِ خالص یا زمانِ خداوندی پر گزرنے کا اطلاق نہیں ہوتا اور نہ اسے روز و شب، برسوں یا صدیوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ یہ ایک ایسا 'اب' ہے جو دوامی ہے۔

خطباتِ اقبال: تسہیل و تفہیم میں ڈاکٹر جاوید اقبال نے تصورِ زمان پر اعتراضات کا عمدہ جواب دیا ہے۔ اس کے علاوہ خلیفہ عبدالحکیم، بشیر احمد ڈار اور علی عباسی جلالپوری کے اعتراضات کا جائزہ ''کیا فکرِ اقبال مستعار ہے؟'' کے عنوان کے تحت ''اقبال کی فکری تشکیل: اعتراضات اور تاویلات کا جائزہ'' میں پیش کیا گیا ہے۔

جبر و اختیار

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی لکھتے ہیں کہ ختمِ نبوت کے ساتھ مذہبی پیشوائی کا خاتمہ تو تسلیم کیا جا سکتا ہے مگر ملوکیت کا خاتمہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ وجہ یہ ہے کہ اسلام کی نظر میں حاکمیت اللہ کا حق ہے اور وہ اسی شخص کو سونپا جاتا ہے جو ارض پر خدا کا نائب بننے کی اہلیت رکھتا ہو۔[۱۴۰]

ڈاکٹر فاروقی کے اس موقف سے کچھ سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ جن لوگوں کو وراثت میں بادشاہت ملی کیا وہ سب یا اکثر اللہ کی نیابت کے اہل تھے؟ بنی امیّہ کے دور میں 'قسمت' کے جس تصور نے فروغ پایا اور جو ملوکیت نیز جاگیرداری کے طویل دور میں امت کی نفسیات میں سرایت کر گیا اور زوال کا سبب بنا کیا یہ موقف اس کی توثیق نہیں کرتا؟ اور کیا یہ موقف سامراجیت کو جواز فراہم نہیں کرتا؟ ڈاکٹر فاروقی کے موقف کو تسلیم کر لیا جائے تو ظلم، استحصال اور محکومی کے خلاف کھڑا ہونے اور جدوجہد کرنے کا کوئی جواز باقی نہیں رہتا۔

اقبال کے نزدیک 'تقدیر' سے مراد دراصل وہ زمانہ ہے جس کے امکانات کا انکشاف ابھی ہونا ہے۔ اقبال نے لکھا ہے کہ ''کسی چیز کی تقدیر کا یہ مطلب نہیں کہ وہ اس پر کہیں خارج سے وارد ہوتی ہے بلکہ وہ اس چیز کا باطن اور اس کی ماہیت ہے جس کے اندر اس کے تمام ممکنات مکنون ہوتے ہیں اور کسی بیرونی جبر کے بغیر یکے بعد دیگرے ظہور میں آتے ہیں''۔ یہ اقتباس، اپنے ترجمے کی شکل میں، درج کرنے کے بعد الطاف احمد اعظمی نے علامہ اقبال کے موقف سے اختلاف کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ خدائے علیم و خبیر کے وسیع اور ہمہ گیر علم میں تمام پیش آنے والے واقعات بلاشبہ معین اور مشخص صورت میں موجود ہیں اور اپنے معینہ اوقات میں اس کے حکم سے ظہور میں آتے ہیں اور کبھی اس کے خلاف نہیں ہوتا۔[۱۴۱]

اقبال کے تصورِ تقدیر کے ضمن میں اعظمی کے حسبِ ذیل جملے بھی لائقِ توجہ ہیں:

> کائنات کی ہر ذی روح اور غیر ذی روح شے تقدیر الٰہی کی پابند ہے۔ کسی شے کی مجال نہیں کہ وہ تکوینی طور پر اللہ کے ٹھہرائے ہوئے اندازے سے باہر چلی جائے۔[۱۴۲]
>
> تقدیر کے اس تکوینی مفہوم میں بلاشبہ جبر موجود ہے اور انسان کے جسم پر بھی اس تکوینی جبر کا اطلاق ہوتا ہے۔[۱۴۳]
>
> لیکن انسان جسم کے ساتھ ایک اور چیز بھی رکھتا ہے جس کو ہم نفس یا شعور کہتے ہیں اور یہ تکوینی

جبر سے بڑی حد تک آزاد ہے......انسان کو فکر و شعور کی آزادی دی گئی ہے اور اسی آزادی کی وجہ سے اس کو ایک حد کے اندر اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ وہ جس طرح چاہے اپنی سماجی اور سیاسی و اخلاقی تقدیر بنائے۔[۱۴۴]

سعی و جہد سے انسان کو وہی کچھ حاصل ہوگا جو پہلے سے اس کا مقدر ہے لیکن عدمِ سعی کی صورت میں وہ بھی حاصل نہ ہوگا۔[۱۴۵]

جہاں تک واقعات و حوادث کا تعلق ہے وہ بھی لوحِ محفوظ میں متعین خدوخال کے ساتھ لکھے ہوئے ہیں۔[۱۴۶]

اگر کوئی چیز ان کو وقوع میں آنے میں روک سکتی ہے تو وہ صرف دعا ہے بشرطیکہ وہ قبول ہو جائے......دعا یعنی رجوع الی اللہ واقعات و حوادث کے وقوع پر اثر انداز ہو سکتا ہے۔[۱۴۷]

ان متضاد آرا کو ذہن میں رکھ کر یہ دیکھنا مناسب ہوگا کہ تقدیر کے ضمن میں اقبال کا فہمِ اسلام کیا ہے۔ جو صاف موقف خطبات میں بیان ہوا ہے، وہی واضح موقف اقبال کی شاعری میں بھی ہے۔ضربِ کلیم کی نظم 'احکامِ الٰہی' میں اقبال کہتے ہیں:

پابندیٔ تقدیر کہ پابندیٔ احکام؟
یہ مسئلہ مشکل نہیں اے مردِ خرد مند
اک آن میں سو بار بدل جاتی ہے تقدیر
ہے اس کا مقلد ابھی نا خوش ابھی خورسند
تقدیر کے پابند نباتات و جمادات
مومن فقط احکامِ الٰہی کا ہے پابند!

خطبات میں اقبال برملا بیان کرتے ہیں کہ انسان اپنے فکر و عمل میں آزاد ہے۔ یہ آزادی نہ ہو تو جزا اور سزا کا جواز باقی نہیں رہتا۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی قرآن حکیم کی آیاتِ قدر اور آیاتِ جبر نقل کر کے لکھتے ہیں کہ ''واقعہ یہ ہے اور یہی اسلامی نقطۂ نظر بھی ہے کہ انسان مجبور بھی ہے۔ علامہ نے اس پہلو کو نظر انداز کر دیا ہے۔ پورے خطبے میں صرف ایک جگہ اس کی طرف ہلکا سا اشارہ کرتے ہیں اور گزر جاتے ہیں''۔[۱۴۸] خطبات میں ہلکا سا اشارہ کافی نہیں تو آیاتِ جبر کے تناظر میں اقبال کا موقف جاننے کے لیے ان کی شاعری کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ خدا

سے خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں:

تری دنیا جہانِ مرغ و ماہی
مری دنیا فغانِ صبحگاہی!
تری دنیا میں مَیں محکوم و مجبور
مری دنیا میں تیری پادشاہی![۱۴۹]

استعمار کی تدبیر کے بارے میں یہ رائے دی ہے:

آثار تو کچھ کچھ نظر آتے ہیں کہ آخر
تدبیر کو تقدیر کے شاطر نے کیا مات[۱۵۰]

تقدیرِ امم جاننے کی خاطر مومن کے لیے اشارا ہی کافی ہے:

تقدیرِ امم کیا ہے؟ کوئی کہہ نہیں سکتا
مومن کی فراست ہو تو کافی ہے اشارا[۱۵۱]

مولانا سعید احمد اکبر آبادی لکھتے ہیں:

اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں ہے کہ گذشتہ چند صدیوں میں مسلمان جس انحطاط اور جمود و تعطل کا شکار رہے، دوسرے وجوہ واسباب کے ساتھ اس میں ایک بڑا دخل ان کے تقدیر و قسمت کے غلط عقیدے اور تصور کا بھی ہے۔ (جو یہ ہے کہ) قسمت کا لکھا مٹتا نہیں اور وہ ضرور پورا ہوتا ہے۔[۱۵۲]

مولانا موصوف اقبال کے موقف کو پوری طرح قبول کر رہے ہیں۔ وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ ''انسان فطرتاً آزاد ہے، وہ اپنے اختیار اور ارادے سے خیر و شر دونوں کے کرنے پر قدرت رکھتا ہے''۔[۱۵۳] نیز یہ کہ ''جس چیز کو ہم تقدیر یا قسمت کہتے ہیں وہ کوئی خدا کا حکم نہیں بلکہ اس کا علم کلی و جزئی ہے جو ازلی و ابدی ہے''۔[۱۵۴]

اس مقام پر تقدیر بمعنی زمانِ خداوندی کے ضمن میں اہم ترین سوال سر اٹھاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ انسانی حوالے سے مستقبل میں جو واقعات پیش آئیں گے وہ خدا کے علم میں ہیں یا نہیں ہیں؟ اگر خدا کے علم میں ہیں تو انسانی اختیار اور آزادی کی باتیں بے کار ہیں۔ اگر اس سوال کا یہ جواب دیا جائے کہ انسانی اعمالِ خیر و شر کا کوئی تعلق خدا کے علم کے ساتھ نہیں ہے تو ظاہر ہے یہ جواب جاہلانہ ہے۔ الطاف احمد اعظمی نے لکھا ہے اور جملہ تقدیر پرستوں کا یہی موقف ہے کہ

''خدائے علیم و خبیر کے وسیع اور ہمہ گیر علم میں تمام پیش آنے والے واقعات بلاشبہ معین اور مشخص صورت میں موجود ہیں اور اپنے معینہ اوقات میں اس کے حکم سے ظہور میں آتے ہیں اور کبھی اس کے خلاف نہیں ہوتا''۔ اس کے ساتھ الطاف احمد اعظمی یہ موقف بھی رکھتے ہیں کہ ''اگر کوئی چیز ان کو وقوع میں آنے سے روک سکتی ہے تو وہ صرف دعا ہے بشرطیکہ وہ قبول ہو جائے''۔ دونوں آرا میں جو تضاد ہے اسے الطاف احمد اعظمی نے دور نہیں کیا۔ اگر ایک واقعہ خدا کے علم میں معین اور مشخص صورت میں موجود ہے تو دعا کی قبولیت سے اس کا وقوع کیسے رک جائے گا؟ کیا خدا کے علم میں تبدیلی واقع ہو جائے گی؟ خدا کے علم میں ایک واقعہ جس طرح معین اور مشخص صورت میں موجود تھا کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ صورت حقیقت کے مطابق نہیں تھی اور مطابقت در حقیقت دعا کی قبولیت کے بعد پیدا ہوئی؟ سوال یہ بھی ہے کہ سب کچھ معین ہے تو خدا کے اختیار کا کیا بنے گا؟

تقدیر کے ضمن میں مذکورہ اہم ترین سوال کا جواب دینا مشکل ترین مرحلہ ہے۔ علمی سطح پر اس مشکل کا حل پیش کرنے کی کوشش صرف علامہ اقبال نے کی۔ خدا کے علم پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

> Knowledge in the sense of discursive knowledge, however, infinite, cannot therefore, be predecated of on ego who knows, and at the same time, forms the ground of the object known Unfortunately, language does not help us here. We possess no word to express the kind of knowledge which is also creative of its object.[155]

''یہ کیسے ممکن ہے کہ ہم اس ذات سے جو علیم و خبیر ہے اور اس کے ساتھ ساتھ شئے معلوم کی اساس بھی، علمِ استدلالی کا اسناد کر سکیں، خواہ یہ علم اپنی جگہ لامتناہی ہی کیوں نہ ہو۔ بدقسمتی سے یہاں زبان ادائے مطلب سے قاصر ہے۔ ہمارے پاس اس علم کے لیے کوئی لفظ نہیں جو اپنے معلوم کا آپ ہی خالق ہے''۔[۱۵۶]

اللہ کا اختیار ہر چیز پر ہے اور اس کا علم بھی ہر چیز پر محیط ہے۔ قرآنِ حکیم کی آیاتِ قدر سے واضح ہے کہ اللہ نے انسان کو اعمالِ خیر و شر کا اختیار دیا ہے۔ یہ اختیار اس وقت تک حقیقی نہیں ہے جب تک، اللہ، اسی حد تک اپنی مرضی سے اپنے اختیار کو محدود نہ کر دے، نیز یہ اختیار اس وقت تک حقیقی نہیں ہے جب تک اللہ اپنی مرضی سے، اپنے علم کو، انسان کے مستقبل کے حوالے سے،

اجمالی نہ رکھے۔ لفظ 'اجمالی' ناقص توضیح ہے اس لیے کہ تقدیر کی صورتِ حال کی صحیح توضیح کی سکت انسانی زبان میں نہیں ہے۔ یہ معاملہ عقل سے زیادہ وجدان سے متعلق ہے۔ مسلمان کو تقدیر کی نہیں، احکامِ الٰہی کی پابندی کرنی ہے۔ درست راہِ عمل یہی ہے:

تقدیرِ امم کیا ہے؟ کوئی نہیں کہہ سکتا
مومن کی فراست ہو تو کافی ہے اشارا

غلط قسم کی تقدیر پرستی سے امتِ مسلمہ جمود و زوال کا شکار ہوئی۔ اس تقدیر پرستی کا توڑ اقبال نے پوری قوت سے کیا۔ ملّی تعمیرِ نو کے لیے یہ ضروری تھا۔

نظریۂ ارتقا

سیّد حسن نصر کے نزدیک نظریۂ ارتقا اور قرآن حکیم کی تعلیمات میں واضح ٹکراؤ ہے۔ وہ اس پر افسوس کا اظہار کرتے ہیں کہ جدیدیت زدہ مسلمانوں کا ایک کافی حصہ 'ارتقائیت' کو ایمان کا رکن تصور کرتا ہے۔ حسین نصر نے علامہ اقبال کو اس 'کافی حصے' میں شامل سمجھا ہے اور نام لے کر شدید تنقید کا ہدف بنایا ہے۔ لکھتے ہیں:

حقیقت یہ ہے کہ ڈارون کا نظریۂ ارتقا جو مابعد الطبیعاتی اعتبار سے ناممکن اور منطقی طور پر بے ہودہ ہے بعض ممالک میں اسلام کے بعض پہلوؤں سے اس نزاکت کے ساتھ گوندھ دیا گیا ہے کہ اس سے نہایت افسوس ناک اور بعض صورتوں میں خطرناک امتزاج سامنے آ گیا ہے۔ ہماری مراد اس صدی کے آغاز پر نظر آنے والی قرآن کی سطحی تفسیروں سے نہیں بلکہ اقبال کے سے قد کاٹھ کے مفکر سے ہے جو وکٹورین عہد کے نظریۂ ارتقا اور نٹشے کے مافوق البشر دونوں سے متاثر تھے۔ اقبال اسلام کی ایک صاحبِ تاثیر معاصر شخصیت ہیں لیکن بحیثیت ایک شاعر ان کا تمام احترام ملحوظ رکھتے ہوئے یہ کہنا ضروری ہے کہ ان کے افکار کا 'اجتہاد' کی روشنی میں مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے، وہی اجتہاد جس کی اقبال خود تبلیغ کرتے تھے۔ انھیں ایک اونچے سنگھاسن پر بٹھانے کی یقیناً ضرورت نہیں۔ اگرچہ ان کے افکار کا احتیاط سے تجزیہ کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں بعض اشیا کے مقابلے میں بیک وقت محبت و نفرت کی کشاکش تھی، بشمول تصوف کے ساتھ ان کی محبت و نفرت کے رویے کی۔ وہ رومی کی تعریف کرتے تھے لیکن حافظ

جیسی شخصیت کے لیے ناپسندیدگی کا اظہار کرتے تھے۔اس کا سبب یہ ہے کہ ایک طرف تو صوفیانہ یا زیادہ عمومی معنوں میں، انسان کامل کا اسلامی تصور (انھیں) اپنی طرف کھینچتا تھا اور دوسری جانب نیٹشے کا فوق البشر کا تصور حالانکہ یہ دونوں تصورات 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 سے 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۔[157]

سید حسن نصر کا مطالعۂ اقبال سطحی ہے، اس لیے ان کی آرا، فکرِ اقبال کے بارے میں ناقص ہیں۔نٹشے کے تصورِ فوق البشر پر علامہ اقبال نے سخت تنقید کی ہے۔[158] تصوف کسی ایک چیز کا نام نہیں ہے اور اقبال نمایاں طور پر اسلامی اور غیر اسلامی تصوف میں تمیز کرتے ہیں۔[159] رومی سے اقبال کی ارادت مندی کی اصل وجہ تصوف نہیں بلکہ ان کے اپنے الفاظ میں ''نورِ قرآں درمیانِ سینہ اش'' ہے۔عہدِ کہن میں جو کام رومی نے کیا وہی اقبال نے عصرِ حاضر میں کیا ہے:

چو رومی در حرم دادم اذاں من
ازو آموختم اسرارِ جاں من
بہ دورِ فتنۂ عصرِ کہن، او
بہ دورِ فتنۂ عصرِ رواں من[160]

''میں نے رومی کی مانند حرم میں اذان دی ہے، زندگی کے اسرار میں نے اسی سے سیکھے ہیں۔عصرِ کہن کے فتنے کا مقابلہ رومی نے کیا، عصرِ حاضر کے فتنے کا توڑ میں نے کیا ہے''۔حافظ نے ایسا کوئی کارنامہ سرانجام نہیں دیا۔

نیٹشے کا فوق البشر بے خدا ہے۔اقبال کے نائبِ حق، مردِ مسلمان یا مردِ مومن کا وصف خدائی صفات کو اپنانا ہے۔اقبال، فنِ شعر کے سبب، حافظ کے مداح ہیں، لیکن معنوی اعتبار سے حافظ کی شاعری زندگی کی قوت کو کمزور اور پست کرنے کا میلان رکھتی ہے، اس وجہ سے اقبال

حافظ کی شاعری کو مضرت رساں قرار دیتے ہیں۔[۱۶۱] اقبال کا تصورِ ارتقا بھی مغرب خصوصاً ڈارون کے نظریۂ ارتقا سے، بڑی حد تک مختلف ہے۔ اقبال اس کے نظریے سے اسی حد تک اتفاق کرتے ہیں جس حد تک وہ ابن مسکویہ اور رومی کے نظریہ سے مشابہت رکھتا ہے۔ تدریج اور ارتقا کا تصور قرآن حکیم کا عطا کردہ ہے لہٰذا مسلم اکابر کا سرچشمۂ فیضان واضح ہے۔ حسین نصر کی تحکمانہ رائے ایک ڈاگے سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔ ڈارون سے اقبال نے جہاں اتفاق کیا ہے اس کا ذکر اجمالی ہے، تاہم اس حصے کو مسترد کریں تو قرآنِ حکیم کی اِن آیات کو نظر انداز کرنا پڑے گا جن میں تدریج (ارتقا) کا اثبات ہے۔ ڈارون کا نظریۂ ارتقا جسم سے متعلق ہے جس کی آخری کڑی انسان ہے۔ رومی اور اقبال کا تصورِ ارتقا جسم اور روح دونوں سے متعلق ہے اور روحانی ارتقا ہمیشہ جاری رہے گا۔ یہ نکتہ مظفر اقبال سمجھ پاتے تو اقبال کے، کم وبیش جملہ افکار کو، ڈارون کے نظریۂ ارتقا سے جوڑ دینے کا ناروا اقدام نہ کرتے۔ ایک فاضلانہ مقالے میں انھوں نے اپنا یہ موقف پیش کیا ہے اور اس کی تقویت کے لیے، محمد معروف کا ایک طویل اقتباس نقل کیا ہے جسے کچھ مختصر کر کے ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

> Iqbal's is the most sophisticated appropriation of the theory... His personalist philosophy, his idea of perfect man, his views on immortality and hereafter, his philosophy of time, his interpretation of the finality of prophethood, his meliorism, his belief in a growing universe, his demythologizing appraoch (especailly with regard to the legend of the fall), his theodicy, his critique of Sufism... his plea for absolute Ijtihad and dynamism, his praise for innovation, his condoning attitude towards Kamalist project, his conception of man as copartner of God in creatership, his seeing nothing wrong in Islam's movement towards the West... and many more dimentions and aspects of his thought reveals a clear direct or indirect impact of evolution and evolutionism. Iqbal is perhpas the only great Muslim intellectual who took eveolution so seriously that his whole philsosphy is coloured by it.[162]

ڈارون کے نظریۂ ارتقا پر، مخالفانہ اور موافقانہ بہت کچھ لکھا گیا ہے۔[۱۶۳] اسلامی دنیا کے صاحبانِ علم اور دانشور، مجموعی طور پر، دو گرہوں میں منقسم ہیں۔ ایک گروہ اسے کلی طور پر مسترد کرتا ہے، دوسرا اس کا پرچم بردار بن گیا ہے۔ توازن اور صحت کا حامل نہ پہلا گروہ ہے اور نہ دوسرا۔

متوازن اور درست نقطۂ نظر علامہ اقبال نے پیش کیا ہے۔ اس کی اہمیت و صحت کو سمجھنے کے لیے مسلم اکابر کی آرا، قرآنِ حکیم کی تصریحات اور اس ضمن میں اقبال کے کلامِ نظم و نثر پر، مجموعی حیثیت سے، نظر ڈالنا ضروری ہے۔

ڈارون کے نظریۂ ارتقا کے دو حصے ہیں۔ پہلا حصہ یہ ہے کہ حیات ادنیٰ حالتوں سے بتدریج ترقی کرتے ہوئے اعلیٰ حالتوں تک پہنچی۔ عالم اسلام میں یہ تصور پہلے سے موجود تھا۔ جاحظ نے سب سے پہلے جانداروں میں تبدیلیوں کا ذکر کیا۔ اپنی کتاب فوز الاصغر میں، ابن مسکویہ نے ارتقا کو باقاعدہ ایک نظریے کے طور پر پیش کیا، جسے مولانا رومی اور علامہ اقبال دونوں قبول کرتے ہیں۔ ڈارون کے نظریۂ ارتقا کا دوسرا حصہ کشمکشِ حیات اور قدرتی انتخاب ہے جسے Survival of the fittest کی صورت میں مغرب نے اپنے مسلّمات میں جگہ دی اور جس کی بنا پر مغربی اقوام تب سے اب تک انسانیت کو لہولہان کر رہی ہیں۔ ڈارون کے نظریۂ ارتقا کے یہ دونوں حصے متوازی چلتے ہیں۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے پہلے حصے کو 'حقیقتِ ارتقا' اور دوسرے حصے کو 'سببِ ارتقا' کا نام دیا ہے۔[۱۶۴] وہ حقیقتِ ارتقا کو قبول کرتے ہیں اور ڈارون کے بیان کردہ سببِ ارتقا کو مسترد کرتے ہیں۔

ابن مسکویہ (وفات ۱۰۳۰ء) کا نظریۂ ارتقا حسب ذیل ہے:

نباتات کی زندگی پر نظر ڈالیے تو ارتقا کے اوّلین مراحل میں نہ تو ان کی پیدائش اور نمو کے لیے بیج کی ضرورت ہوتی ہے، نہ اپنی نوع کے تسلسل کے لیے انھیں اس سے کام لینا پڑتا ہے۔ لہٰذا اس مرحلے پر ہم نباتات کی زندگی اور معدنیات میں یونہی فرق کریں گے کہ یہ وہ مرحلہ ہے جس میں نباتات کو تھوڑی بہت حرکت کی طاقت مل جاتی ہے اور پھر اعلیٰ تر انوع کی صورت میں برابر بڑھتی رہتی ہے، تا آنکہ اس کا اظہار اس طرح ہوتا ہے کہ پودے شاخیں نکالتے اور بیجوں کے ذریعے اپنی نوع کا تسلسل قائم رکھتے ہیں، لیکن پھر حرکت کی اس قوت میں رفتہ رفتہ اضافہ ہوتا رہتا ہے، حتیٰ کہ درخت پیدا ہو جاتے ہیں۔ ان کے تنے ہوتے ہیں اور وہ برگ و بار لاتے ہیں۔ اب اس سے بھی آگے بڑھیے تو نباتات کے ارتقا کا آئندہ مرحلہ وہ ہے جس میں ایسی انواع کا ظہور ہوگا جن کے لیے زیادہ بہتر زمین اور زیادہ بہتر آب و ہوا کی ضرورت ہوگی۔ انگور اور کھجور ارتقائے نباتی کی آخری منزل ہیں جس کے ڈانڈے گویا حیوانی زندگی سے جا ملتے ہیں۔ چنانچہ کھجور کے اندر تو جنسی اختلاط بھی صاف طور پر نمایاں ہو جاتا ہے کیونکہ کھجور میں جڑوں اور

ریشوں کے علاوہ وہ شے بھی نشو ونما پالیتی ہے جس کا وظیفہ کچھ ویسا ہی ہوتا ہے جیسے دماغ کا اور جس پر گویا اس کی سلامتی اور حفظ و بقا کا دارومدار ہے۔ یہ نباتات کی زندگی میں ارتقا کا آخری درجہ ہے یا یوں کہیے کہ حیوانی زندگی کی تمہید۔

حیوانی زندگی کا پہلا قدم زمین پیوستگی سے آزادی ہے جسے گویا شعوری حرکت کی ابتدا سے تعبیر کرنا چاہیے۔ اسے حیوانی زندگی کا آغاز کہیے، جس میں اوّل حسِ لامہ اور بالآخر حسِ باصرہ کا نشو ونما ہوتا ہے۔ مگر پھر جب حواس نشو ونما حاصل کر لیتے ہیں تو حیوانات نقل وحرکت میں آزاد ہو جاتے ہیں۔ مثلاً حشرات الارض، رینگنے والے جانور، چیونٹیاں اور شہد کی مکھیاں، چوپائیوں میں گھوڑا حیوانیت کا مظہرِ اتم ہے اور پرندوں میں عقاب۔ آخر الامر جب بندروں کا ظہور ہوتا ہے تو حیوانیت گویا انسانیت کے دروازے پر آ کھڑی ہوتی ہے۔ اس لیے کہ بندر باعتبار ارتقا انسان سے صرف ایک درجے ہی پیچھے ہیں۔ ارتقا کے مزید مراحل میں کچھ عضویاتی تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں جن کے پہلو بہ پہلو انسان کی قوتِ تمیز اور روحانیت میں بھی اضافہ ہوتا رہتا ہے، تا آنکہ وحشت کی زندگی ختم ہو جاتی ہے اور انسان تہذیب وتمدن کی دنیا میں قدم رکھ دیتا ہے۔[۱۶۵]

علامہ اقبال نے ابن مسکویہ کے نظریے کو ''قرآن مجید کی روح کے عین مطابق'' قرار دیا ہے۔[۱۶۶]

ڈاکٹر حمید اللہ کا موقف ہے کہ عیسائی مذہب کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے ڈارون نے کیمبرج یونیورسٹی میں داخلہ لیا۔ وہاں تقابلِ ادیان کی تعلیم بھی دی جاتی تھی۔ یہاں ڈارون نے اسلام کے متعلق معلومات حاصل کرنے کے لیے عربی زبان بھی پڑھی۔ اس کے مجموعۂ خطوط میں، ادب واحترام سے لکھے گئے، کئی خطوط عربی کے استاد کے نام ہیں۔ عربی نصاب میں اخوان الصفا اور ابن مسکویہ کی الفوز الاصغر کے اقتباسات شامل ہوں گے جن میں ارتقا کا نظریہ بیان کیا گیا ہے۔[۱۶۷] ڈاکٹر حمید اللہ کی تحقیق کا یہ حصہ کہ مذکورہ اقتباسات کیمبرج یونیورسٹی کے عربی نصاب میں شامل تھے، محض ایک اندازہ ہے لیکن یہ بات یقین سے کہی جا سکتی ہے کہ ڈارون کے نظریۂ ارتقا سے صدیوں پیشتر اخوان الصفا، ابن مسکویہ اور مولانا رومی کے ہاں یہ نظریہ بیان ہو چکا تھا۔

عصرِ حاضر کی اسلامی دنیا میں سیّد حسین نصر، ابوالاعلیٰ مودودی اور علی عزّت بیگووچ نے ڈارون کے نظریۂ ارتقا کو مسترد کیا ہے۔ ڈاکٹر حمید اللہ، سیّد سلیمان ندوی اور ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے اس کی تائید کی ہے۔ علی عزت بیگووچ لکھتے ہیں کہ تخلیق کا نظریہ، ارتقا کے نظریے کی ضد ہے۔ علمِ حیاتیات نے انسانی زندگی کو کیمیائی طبعی عوامل کا تعامل اور مالیکیولوں کا کھیل قرار دیا

ہے۔ ظاہر ہے طبعی عوامل میں زندگی، شعور اور روح کا کوئی تصور نہیں ہے، لہٰذا نہ انسان کی کوئی اساس ہے نہ انسانیت کی۔ ڈارون اور لیمارک کے نزدیک انسان کی فطرت ''حیوانی'' ہے جب کہ مذہب انسان کو کائنات میں مرکزی حیثیت عطا کرتا ہے۔ مادّہ پرستی اس چیز کو مدّ نظر رکھتی ہے کہ انسانوں اور جانوروں میں مشترک چیز کیا ہے جب کہ مذہب اس بات پر زور دیتا ہے کہ انسانوں اور جانوروں کے درمیان اختلاف کی باتیں کیا ہیں۔ انسانوں کے درمیان مساوات اور بھائی چارہ اسی وقت ممکن ہے جب تصور یہ ہو کہ انسان کی تخلیق خدا نے کی ہے۔ انسانوں کے درمیان برابری ایک روحانی مسئلہ ہے، فطری، جسمانی، یا ذہنی مسئلہ نہیں ہے، انسان اپنے ماحول کی پیداوار ہے، یہ وہ بنیادی مفروضہ ہے جس نے مادّہ پرستی کے لیے ستون کا کام دیا ہے۔[۱۶۸]

سیّد ابوالاعلیٰ مودودی کی کتاب تفہیمات جلد دوم میں ایک مضمون بعنوان ''ڈارون کا نظریۂ ارتقا'' شامل ہے۔ اس میں وہ لکھتے ہیں کہ مغرب کی نشأۃِ ثانیہ کے دور سے موجودہ سائنس جن لوگوں کے ہاتھوں نشو و نما پا تا رہا ہے ان کی کوشش یہ رہی ہے کہ اس کارخانۂ ہستی میں کسی فوق الفطرت ذات کی کارفرمائی و کاریگری ماننے اور محسوس کرنے سے جس طرح بھی بن پڑے پہلو بچائیں۔ مزید لکھتے ہیں کہ موجودہ دور میں جن نظریات نے انسان کے ساتھ سب سے زیادہ دشمنی کی ہے، یہ ڈارونیت ان سب کی سرتاج ہے۔[۱۶۹] مولانا مودودی نے، بحیثیت مجموعی، ڈارون کے نظریۂ ارتقا کو مسترد کیا ہے۔ ان کا یہ موقف تفہیم القرآن میں بھی نمایاں ہے۔ سورۂ الحج کی آیت ۵ میں انسان کو مٹی سے اور پھر نطفے سے پیدا کرنے کا ذکر ہے، اس کی تفسیر میں مولانا موصوف لکھتے ہیں:

> اس کا مطلب یا تو یہ ہے کہ ہر انسان یا تو ان مادّوں سے پیدا کیا جاتا ہے جو سب کے سب زمین سے حاصل ہوتے ہیں اور اس تخلیق کی ابتدا نطفے سے ہوتی ہے۔ یا یہ کہ نوعِ انسانی کا آغاز آدم علیہ السلام سے کیا گیا جو براہِ راست مٹی سے بنائے گئے تھے اور پھر آگے نسلِ انسانی کا سلسلہ نطفے سے چلا، جیسا کہ سورہ سجدہ میں فرمایا: وَ بَدَءَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِيْنٍo ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهٗ مِنْ سَلٰلَةٍ مِّنْ مَّآءٍ مَّهِيْنٍo (آیات ۷۔۸) ''انسان کی تخلیق مٹی سے شروع ہوئی، پھر اس کی نسل ایک ست سے چلائی جو حقیر پانی کی شکل میں نکلتا ہے''۔

اس تفسیر میں ابوالاعلیٰ مودودی نے ارتقا کا سایہ تک پڑنے نہیں دیا۔ ڈارون، رومی، ابنِ

مسکویہ سب نظر انداز ہو گئے۔ مولانا سید سلیمان ندوی کا موقف اس کے برعکس ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

مادی و جسمانی خلقت و فطرت کی لاکھوں برس کی تاریخ کے مطالعہ اور تحقیق سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچی ہے کہ مادہ نے لاکھوں برس کے تغیرات کے بعد اس انسانی جسمانیت تک ترقی کی ہے۔ وہ پہلے جماد بنا، پھر نباتات کی شکل میں آیا، پھر حیوان کا قالب اختیار کیا، پھر جسمِ انسانی کی صورت میں نمودار ہوا اور یہ مادیّت کی معراجِ ترقی ہے۔[۱۷۱]

ڈاکٹر محمد رفیع الدین ڈارون کے نظریۂ ارتقا کو الحاد کی جڑ اور انیسویں صدی کی مادیت کا سب سے پہلا ثمر قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک مغرب کے فلسوں میں لامذہبیت اور دہریت کا جس قدر مواد اس وقت موجود ہے وہ ڈارون ہی کے نظریہ کی پیداوار ہے۔ ڈاکٹر موصوف نے ڈارون کے نظریہ ارتقا کی غلطیوں کو آشکار کیا ہے لیکن اس کے ایک حصے کی تائید، قرآن حکیم کی دسیوں آیات کی روشنی میں کی ہے۔ قرآن میں ارتقا کا تصور کائنات کے آغاز سے ابدیت تک پھیلا ہوا ہے۔ بعض سائنس دانوں نے فلکیات، کیمیا اور طبیعات کی روشنی میں ابتدائے کائنات سے لے کر پہلے زندہ حیوان کے نمودار ہونے تک کائنات کے مادی ارتقا کا ایک تصور قائم کیا ہے جو حیاتیاتی دورِ ارتقا کے بارے میں ڈارون کے تصور سے بھی زیادہ مدلل ہے۔

مختصر طور پر ان سائنسدانوں کا خیال یہ ہے کہ سب سے پہلے برقی قوت کی لہریں ایک خاص قسم کی روشنی کی صورت میں تھیں جنھیں کائناتی شعائیں (Cosmic Rays) کہا جاتا ہے۔ انھوں نے مثبت اور منفی برقی احاد کی شکل اختیار کی جنھیں ہم الیکٹران اور پروٹان کہتے ہیں۔ ان سے سالمات بنے جو الیکٹرانوں اور پروٹانوں کی تعداد کے لحاظ سے چورانوے مختلف قسموں میں بٹ گئے۔ ہر نمونے کے سالمات آپس میں مل کر کیمیاوی عناصر (elements) کے ذرّات (molecules) بن گئے۔ شروع میں مادّہ کے ذرات دھوئیں یا گیس کے بہت بڑے گھومتے ہوئے بادل کی طرح تھے یہ بادل مختلف ٹکڑوں میں جنھیں نبولی (nebulae) کہا جاتا ہے، بٹ گیا۔ ہر نبولا یا گیس کا بادل اپنے محور کے گرد گھوم رہا تھا۔ ہر نبولا کی شکل گول تھی اور محوری حرکت کی رفتار کم تھی۔ ان کے اندرونی اجزا ایک دوسرے کے قریب ہوتے جا رہے تھے اور ان کی گردش کی رفتار بڑھتی جاتی تھی۔ گردش کی تیزی کی وجہ سے، ان کے خطِ استوا کے قریب، مادّہ باہر نکلنے لگا۔ اس طرح ٹوٹ ٹوٹ کر ستارے بنے۔ ہر نبولا نے ستاروں کا ایک سلسلہ پیدا کیا۔

ہمارا سورج اس نبولا سے نکلا ہے جو ہماری کہکشاں ہے۔ کسی وقت سورج کے پاس سے ایک بڑے ستارے کا گزر ہوا اور اس کی کشش ثقل کے اثر سے، اس میں سے، مادہ کے بڑے بڑے گیند ٹوٹ کر الگ ہوگئے اور سیّارے بن گئے۔ ان سیّاروں میں سے بعض اتنے چھوٹے تھے کہ وہ آسانی سے ٹھنڈے ہو گئے۔ ان چھوٹے ٹھنڈا ہونے والے سیاروں میں سے ایک زمین ہے۔ زمین پہلے گیس کی صورت میں تھی، پھر سیال ہوئی اور پھر اوپر سے ٹھوس ہوگئی۔ ٹھنڈا اور ٹھوس ہونے سے زمین اس قابل ہوگئی کہ ایک مناسب دور میں اس پر حیوانات اپنا مستقر و مقام بنا سکیں۔ ٹھنڈی ہوئی تو بخارات پانی کی صورت میں زمین پر برسنے لگے۔ سمندر اور جھیلیں پیدا ہوئیں۔ سمندر کے کنارے کیچڑ تھا جو کبھی سوکھ کر کھنکھنہ ہو جاتا تھا اور کبھی پھر سمندر کے مدو جزر سے تر ہو جاتا تھا۔ مدتوں تر رہنے کی وجہ سے اس میں خمیر پیدا ہو جاتا تھا۔ اس کیچڑ میں زندگی کے اولین آثار پیدا ہوئے جن کی ترقی سے بعد میں حیوانات کی مختلف انواع وجود میں آئیں۔ ان میں سے ایک نوع جو سب سے زیادہ ترقی یافتہ ہے، وہ حضرتِ انسان ہے۔[۱۷۲]

اوپر بیان کے گئے مختصرات میں سے متعدد کی توثیق قرآنِ حکیم سے ہوتی ہے۔ یہ خیال کرنا درست نہیں ہے کہ کن فیکون میں کوئی تدریج نہیں ہے۔ قرآنِ حکیم میں یہ ذکر موجود ہے کہ ''درحقیقت تمھارا رب اللہ ہی ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا''۔[۱۷۳] ایک دن کہیں ایک ہزار سال اور کہیں پچاس ہزار سال کا بتایا گیا ہے۔ مراد ایک طویل مدّت ہے۔ سورۂ حٰم السجدہ کی آیات نو دس اور گیارہ میں، اس ضمن میں یہ صراحت کی گئی ہے کہ اس وقت محض دھواں [وَهِيَ دُخَانٌ] تھا جس سے کائنات تخلیق ہوئی۔ دخان یا گیس کے بادلوں سے لے کر کرۂ ارض کی تشکیل میں دو دن لگے۔ اگلے دو دنوں میں اس میں برکتیں رکھی گئیں اور پہاڑ جمائے گئے (اور سمندر وجود میں آئے)۔ اس کے بعد دو دنوں میں ہر ایک کی طلب و حاجت کے مطابق زمیں میں، ٹھیک اندازے سے، سامانِ خوراک رکھ دیا گیا۔ ان آیات کی تفسیر کرتے ہوئے ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں:

دھوئیں سے مراد مادے کی وہ ابتدائی حالت ہے جس میں وہ کائنات کی صورت گری سے پہلے ایک بے شکل منتشر الاجزا غبار کی طرح فضا میں پھیلا ہوا تھا۔ موجودہ زمانے کے سائنس دان اسی چیز کو سحابیے (Nebula) سے تعبیر کرتے ہیں اور آغازِ کائنات سے متعلق ان کا تصور بھی یہی

ہے کہ تخلیق سے پہلے وہ مادہ جس سے کائنات بنی ہے، اسی دخانی یا سحابی شکل میں منتشر تھا۔[۱۷۴]
جانداروں کی ضروریات کے لیے زمین کو تیار کرنے کے ضمن میں لکھتے ہیں:

ہمارے نزدیک آیت کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ زمین میں ابتدائے آفرینش سے لے کر قیامت تک جس جس قسم کی جتنی مخلوق بھی اللہ تعالیٰ پیدا کرنے والا تھا، ہر ایک کی مانگ اور حاجت کے ٹھیک مطابق غذا کا پورا سامان حساب لگا کر اس نے زمین کے اندر رکھ دیا۔ نباتات کی بے شمار اقسام خشکی اور تری میں پائی جاتی ہیں اور ان میں سے ہر ایک کی ضرویات دوسری اقسام سے مختلف ہیں۔ جاندار مخلوقات کی بے شمار انواع، ہوا اور خشکی اور تری میں، اللہ نے پیدا کی ہیں اور ہر نوع ایک الگ قسم کی غذا مانگتی ہے۔ پھر ان سب سے جدا، ایک اور مخلوق انسان ہے جس کو محض جسم کی پرورش ہی کے لیے نہیں بلکہ اپنے ذوق کی تسکین کے لیے بھی طرح طرح کی خوراکیں درکار ہیں۔ اللہ کے سوا کون جان سکتا تھا کہ اس کرۂ خاکی پر زندگی کا آغاز ہونے سے لے کر اس کے اختتام تک کس کس قسم کی مخلوقات کے کتنے افراد کہاں کہاں اور کب کب وجود میں آئیں گے اور ان کو پالنے کے لیے کیسی اور کتنی غذا درکار ہوگی۔ اپنی تخلیقی سکیم میں جس طرح اس نے غذا طلب کرنے والی ان مخلوقات کو پیدا کرنے کا منصوبہ بنایا تھا اسی طرح اس نے ان کی طلب پورا کرنے کے لیے خوراک کا بھی مکمل انتظام کر دیا۔[۱۷۵]

یہ اس آیت کی تفسیر ہے جس میں اللہ کا ارشاد ہے کہ ''یہ سب کام چار دن میں ہو گئے''۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ عملِ تکوین بتدریج ہوا۔ اس سے پہلے کے دو دنوں کی کارفرمائی یہ ہے کہ ''کائنات کا مادّہ دھوئیں کی شکل میں پھیلا ہوا تھا۔ اللہ نے چاہا کہ وہ اسے شکل دے جواب کائنات کی ہے۔۔۔ بس یہ حکم دے دیا کہ وہ وجود میں آ جائے، یعنی دھوئیں کی طرح پھیلا ہوا مواد ان کہکشاؤں اور تاروں اور سیّاروں کی شکل میں ڈھل جائے جنھیں وہ پیدا کرنا چاہتا تھا۔۔۔ ادھر حکم ہوا اور ادھر وہ مواد سکڑ اور سمٹ کر، فرمانبرداروں کی طرح، اپنے مالک کے نقشے پر ڈھلتا چلا گیا۔[۱۷۶] ''ڈھلتا چلا گیا'' سے عملِ تکوین کا مراحلہ وار ہونا واضح ہے۔

ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے نزدیک تدریج اللہ کی سنت ہے۔ اگر وہ چاہے تو ایک انسان اور ایک درخت کو فوراً مکمل حالت میں نیست سے ہست کر سکتا ہے لیکن وہ ایسا نہیں کرتا کیونکہ ایسا کرنے سے اس کی ربوبیت کا تقاضا پورا نہیں ہوتا۔ وہ ایک خوردبینی کرم سے بتدریج ایک مکمل جسم انسانی کی تعمیر کرتا ہے۔ اسی طرح ایک چھوٹے سے بیج کو ارتقا کی ہزاروں منزلوں سے گزار

کر ایک عظیم الشان درخت بنا تا ہے۔ ربوبیت کے معنی ہیں کسی چیز کو ادنیٰ حالت سے ترقی دے کر اعلیٰ حالت تک پہنچانا۔ ارتقا کے معنی بھی یہی ہیں کہ کوئی چیز ادنیٰ حالت سے ترقی کر کے اعلیٰ حالت تک پہنچے۔ گویا خدا کی ربوبیت کا نتیجہ ارتقا ہے۔ تخلیق اور تربیت ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ ماں کے رحم میں ربِّ کریم جنین کی تربیت کا ذکر کرتا ہے لیکن جب وہ تربیت مکمل ہو جاتی ہے تو اسے ''خلق'' اور ''احسن تخلیق'' کا نام دیتا ہے۔[۱۷۸]

اللہ، عالمین کا رب اور خالقِ کائنات بیک وقت ہے، چنانچہ علی عزت بیگووچ سمیت جو صاحبانِ علم، تخلیق اور ارتقا کو ایک دوسرے کی ضد خیال کرتے ہیں، ان سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا۔ رب اور خالق کو بیک وقت پیشِ نظر نہ رکھنے کے باعث ابوالاعلیٰ مودودی نے سورۂ السجدہ کی آیات چھ اور سات کی جو تفسیر کی ہے وہ محلِّ نظر ہے۔ آیات کا ترجمہ یہ ہے کہ ''جو چیز بھی اس نے بنائی خوب بنائی۔ اس نے انسان کی تخلیق کی ابتدا گارے سے کی، پھر اس کی نسل ایک ست سے چلائی جو حقیر پانی کی طرح کا ہے''۔ مولانا، وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

پہلے اس نے براہِ راست اپنے تخلیقی عمل (Direct Creation) سے انسان کو پیدا کیا اور اس کے بعد خود اسی انسان کے اندر تناسل کی یہ طاقت رکھ دی کہ اس کے نطفہ سے ویسے ہی انسان پیدا ہوتے چلے جائیں۔۔۔ ڈارون کے زمانے سے سائنس دان حضرات اس تصور پر بہت ناک بھوں چڑھاتے ہیں اور بڑی حقارت کے ساتھ اس کو ایک غیر سائنٹفک نظریہ قرار دے کر گویا پھینک دیتے ہیں لیکن انسان کی نہ سہی، تمام انواعِ حیوانی کی نہ سہی، اوّلین جرثومۂ حیات کی براہِ راست تخلیق سے تو وہ کسی طرح پیچھا نہیں چھڑا سکتے۔ اس تخلیق کو نہ مانا جائے تو پھر یہ انتہائی لغو بات ماننی پڑے گی کہ زندگی کی ابتدا محض ایک حادثہ کے طور پر ہوئی حالانکہ صرف ایک خلیّہ (Cell) والے حیوان میں زندگی کی سادہ ترین صورت بھی اتنی پیچیدہ اور نازک حکمتوں سے لبریز ہے کہ اسے حادثہ کا نتیجہ قرار دینا اس سے لاکھوں درجے غیر سائنٹفک بات ہے جتنا نظریۂ ارتقا کے قائلین نظریۂ تخلیق کو ٹھہراتے ہیں۔[۱۷۹]

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی اپنے مضمون بعنوان ''ڈارون کا نظریۂ ارتقا'' کی طرح اس مقام پر بھی قلم کا زور زیادہ دکھا رہے جب کہ تفہیم القرآن کا عام اسلوب 'ناک بھوں چڑھانا' —— 'انتہائی لغو' —— ''لاکھوں درجہ غیر سائنٹفک'' —— جیسے الفاظ کے سہارے سے پاک ہے۔

مولانا موصوف کا بنیادی مسئلہ درحقیقت یہ ہے کہ ڈارون سمیت نظریۂ ارتقا کے علمبردار اللہ کی ہستی کو نظر انداز کرتے ہیں۔ ایسا نہ ہوتا تو ان کا علمی ذہن نظریۂ ارتقا کو قبول کر لیتا۔ اس کی شہادت ان کی حسب ذیل تحریر ہے جو ''ڈارون کا نظریۂ ارتقا'' میں شامل ہے:

> ڈارون نے جب تحقیق و تجسس کا آغاز کیا اس وقت اگر وہ قرآن کے دیے ہوئے نقطۂ آغاز (Starting Point) سے چلتا تو اس نتیجے پر پہنچتا کہ زندگی کی شکلوں میں یہ تنوع اور تفاضل، جو ایک بے نظیر ترتیب کے ساتھ واحد الخلیہ بھنگے (Uniceller Molecule) سے لے کر انسان تک میں نظر آ رہا ہے، یہ ایک حکیم کے منصوبے (Design) کا نتیجہ ہے جو مختلف انواع کی زندگی کے لیے مناسب ماحول اور سازگار حالات فراہم کرنے کے بعد انھیں ان کی مخصوص نوعی خصوصیات کے ساتھ بتدریج وجود میں لاتا چلا گیا ہے اور جن انواع کی ضرورت اس کے خاکے میں باقی نہیں رہی ہے انھیں مٹاتا بھی رہا ہے۔[۱۸۰]

سورۂ نور کی ایک آیت وَ قَدْ خَلَقَکُمْ اَطْوَارًا کا ترجمہ مولانا موصوف نے ''حالانکہ اس نے طرح طرح سے تمھیں بنایا ہے''۔ کیا ہے۔ وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں ''یعنی تخلیق کے مختلف مدارج اور اطوار سے گزرتا ہوا تمھیں موجودہ حالت پر لایا ہے''۔[۱۸۱] مولانا نے مختلف مدارج سے مراد استقرارِ حمل سے لے کر پیدائش، جوانی اور بڑھاپا لیا ہے۔ یہ تشریح درست ہے تاہم ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے آگے پیچھے تین آیات لکھی ہیں، ان کا ترجمہ کیا ہے اور مفہوم واضح کیا ہے جو قابلِ توجہ ہے:

> ھو الذی انشأ کم من الارض اللہ وہ ذاتِ پاک ہے جس نے تمھاری نسل کو زمین سے پیدا کیا ہے۔
> و قد خلقکم اطوارا یقیناً اس نے تمھیں مختلف مراحل سے گزار کر پیدا کیا ہے۔
> واللہ انبتکم من الارض نباتا اللہ نے تمھاری نسل کو زمین سے اُگایا ہے جیسے کہ اور چیزیں زمین سے اُگتی ہیں۔

ڈاکٹر موصوف لکھتے ہیں کہ ان آیات میں لفظ کُمْ سے ساری نسلِ انسانی مراد ہے اور اسی کے یے مختلف مراحل (اطوار) میں سے گزرنے اور پیدا ہونے اور بڑھنے (نشو) اور اگنے (تبت) کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔[۱۸۲]

تعبیر پہلی ہو یا دوسری نتیجہ ایک ہی ہے۔ اللہ کا ارشاد ہے کہ تمھاری نسل کی تخلیق اور تمھاری نسل کا نشو بالکل اسی طرح سے ہے جیسے ایک فردِ انسانی کا وجود میں آنا:

مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ اِلَّا كَنَفْسٍ وَّاحِدَةٍ۔ (۳۱۔۲۸)

تمھاری نسل کی تخلیق اور بعثت کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ ایک فرد انسان کا پیدا ہونا۔

ڈاکٹر رفیع الدین لکھتے ہیں کہ اس آیت میں لفظ کُمْ سے مراد نسلِ انسانی ہے۔ نوعِ انسانی کی تخلیق انسان کے سامنے نہیں ہوئی لیکن ایک فردِ انسانی کی تخلیق اس کی نظروں کے سامنے ہوتی ہے۔ ایک فرد انسانی ماں کے پیٹ میں ایک خورد بینی کرم سے نشو ونما پاتا ہے۔ یہ خورد بینی کرم مرد کے مادّہ تولید کے اندر پیدا ہوتا ہے۔ مادہ تولید جسم کے خون سے بنتا ہے جو معدہ میں غذا سے بنتا ہے۔ غذا آخر کار ان نباتات سے بنتی ہے جو زمین سے اگتی ہیں۔ نباتات مٹی کے کیمیاوی اجزا عناصر (elements) سے بنتے ہیں۔ عناصر کے سالمات مثبت اور منفی لہروں کی ان چھوٹی چھوٹی گٹھڑیوں سے بنتے ہیں جن کو پروٹان اور الیکٹران کہتے ہیں۔ ماں کے پیٹ میں فردِ انسانی کا بیج مختلف حالتوں سے گزرتا ہے، یہاں تک کہ ایک شیر خوار بچے کی صورت میں تولد ہوتا ہے اور پھر نشو ونما پاتا ہے۔

اگر پوری نسلِ انسانی کی تخلیق بھی اسی طرح سے ہوئی ہے جیسا کہ قرآن کا دعویٰ ہے کہ ہوئی ہے تو پھر لازماً پہلا انسان بھی جس سے نوعِ انسانی کا آغاز ہوا تھا، ایک تدریجی ارتقائی عمل سے وجود میں آیا تھا۔ یہی وہ نتیجہ ہے جس پر ڈارون، اپنے مشاہدات کی بنا پر، پہنچا ہے اور دوسرے ماہرینِ حیاتیات نے اس کی تائید کی ہے۔ ان لوگوں کا نتیجہ قرآن کی صداقت کی ایک نئی عقلی دلیل مہیا کرتا ہے نیز قرآن سے تائید وتوثیق حاصل کرتا ہے۔[۱۸۳]

ابن مسکویہ کا نظریۂ ارتقا، بقول اقبال، قرآنی روح کے عین مطابق ہے۔ قرآنِ حکیم اس کی تائید وتوثیق کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ معاصر اسلامی دنیا میں اور بعد میں بھی، ابن مسکویہ اور مولانا رومی کی کوئی مخالفت، ان کے پیش کردہ نظریۂ ارتقا کی بنیاد پر نہیں ہوئی، نہ انھیں اعتراضات کا ہدف بنایا گیا۔ مولانا رومی، علامہ اقبال اور سیّد سلیمان ندوی، ارتقا کے ضمن میں، انسان کے جسمانی ارتقا کا قائل ہونے کے باوجود، اپنی زیادہ تر توجہ روحانی ارتقا پر مذکور کرتے ہیں۔ مولانا مودودی سمیت، مجموعی طور پر، مسلم اکابر جنت میں بھی مسلسل روحانی ارتقا کے قائل ہیں۔ انسان کا روحانی ارتقا اس لمحے شروع ہوا جب وہ امانت یا شخصیت کا حامل بنا، جب اللہ نے اس کے اندر اپنی روح پھونک دی۔ ثُمَّ سَوّٰىهُ وَنَفَخَ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِهٖ ۔ (۳۲۔۹) ''پھر اس

کو ٹھیک ٹھاک سے درست کیا (جسمانی ارتقا کی تکمیل) اور اس کے اندر اپنی روح پھونک دی''۔
اس آیت کی تفسیر میں ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں:

روح سے مراد محض وہ زندگی نہیں ہے جس کی بدولت ایک ذی حیات جسم کی مشین متحرک ہوتی ہے، بلکہ 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 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 ہوتے ہیں وہ سب اللہ تعالیٰ کی صفات کا پرتو ہیں۔[۱۸۴]

علامہ اقبال کا تصورِ خودی انھی صفات کے فروغ اور درست استعمال پر مبنی ہے۔

ڈارون اور اقبال کا فرق و امتیاز

ڈارون خدا کو مانتا تھا یا نہیں، اختلافی معاملہ ہے۔ ڈاکٹر حمید اللہ کے بقول ''ہم فرض کر لیتے ہیں کہ ڈارون ایک ملحد تھا۔ خدا کو نہیں مانتا تھا، حالانکہ ڈارون کی سوانح عمری پڑھیے تو آپ کو معلوم ہوتا ہے کہ وہ خدا کا قائل تھا''۔[۱۸۵] مظفر اقبال نے اس موقف پر حیرت کا اظہار کیا ہے اور ڈارون کے خطوط کے حوالے سے اسے ملحد قرار دیا ہے۔[۱۸۶] علامہ اقبال کا پورا فکر خدا کی ہستی کے اقرار و تصدیق پر استوار ہوا ہے۔ اقبال خدا کی ساری صفاتِ جلال و جمال کے ساتھ اسے خالق اور رب بھی مانتے ہیں۔ نظریۂ ارتقا کے علمبردار نظریۂ تخلیق کا انکار کرتے ہیں جب کہ اقبال کے ہاں، تخلیق اور ارتقا، دونوں نظریات کا امتزاج ہے۔ کائنات کی تخلیق خدا نے انسان کے لیے کی اور اس کے ظہور سے پہلے زمین و آسمان میں اس کی جملہ ضرورتوں کا سامان مہیا کر دیا۔

نہ تو زمیں کے لیے ہے نہ آسماں کے لیے
جہاں ہے تیرے لیے تو نہیں جہاں کے لیے[۱۸۷]

خالقِ کائنات کا شاہکار کائنات نہیں بلکہ انسان ہے:

عالمِ آب و باد و خاک! سرِّ نہاں ہے تو کہ میں؟
وہ جو نظر سے نہاں اس کا جہاں ہے تو کہ میں؟
تو کفِ خاک و بے بصر! میں کفِ خاک و خودنگر!
کشتِ وجود کے لیے آبِ رواں ہے تو کہ میں؟[۱۸۸]

تخلیق کا عمل بتدریج مکمل ہوا اور انسان کے ظہور تک چھ دن صرف ہوئے جو ایک بہت طویل مدت ہے۔ فطری انتخاب (natural selection) کا مفہوم یہ ہے کہ ہر چیز اتفاق سے وجود میں آئی۔ جملہ تبدیلیاں بیرونی عناصر کے سبب وقوع پذیر ہوئیں۔ ان عناصر پر جاندار انواع کا کوئی کنٹرول نہیں تھا۔ اس سوچ نے جس الحاد کا فروغ دیا اس کا نمونہ برٹرینڈ رسل کی یہ تحریر ہے:

انسان ایسے اسباب کی پیداوار ہے، جن کا پہلے سے سوچا سمجھا کوئی مقصد نہیں۔ اس کا آغاز، اس کی نشو و نما، اس کی تمنائیں اور اس کے اندیشے، اس کی محبت اور اس کے عقائد، سب محض ایٹموں کی اتفاقی ترتیب کا نتیجہ ہیں۔ اس کی زندگی کی انتہا قبر ہے اور اس کے بعد کوئی چیز بھی اسے زندگی عطا نہیں کر سکتی۔ قرن ہا قرن کی جدوجہد، تمام قربانیاں، بہترین احساسات اور عبقریت کے روشن کارنامے سب نظامِ شمسی کے خاتمے کے ساتھ فنا ہو جانے والی چیزیں ہیں۔[۱۸۹]

ڈارون کے فطری انتخاب کے تصور کو مسترد بھی کیا گیا۔ برگسان کا Elan Vital کا تصور فطری انتخاب کی نفی ہے۔ لائڈ مارگن کا Emergent Evolution کا تصور بھی فطری انتخاب سے مطابقت نہیں رکھتا۔ میکڈوگل نے ڈارون کے فطری انتخاب جو بیرونی عناصر کا مرہونِ منت ہے، کی بجائے اندرونی علّت وسبب (Internal Causation) کا تصور پیش کیا۔ مظہر الدین صدیقی ایسے تصورات کو زیرِ بحث لا کر اقبال کے بارے میں لکھتے ہیں:

His conception of evolution is a synthesis of the Quranic teaching with the latest trends in evolution developed by Bergson, Smuts and Mcdougall in oppostion to the Darvinian concept of evolution as proceeding from external causation. From this view point, Iqbal represents a synthesis of the latest Western thought with the essential core of the Quranic teaching.[190]

سببِ ارتقا کے ضمن میں، اقبال کا نقطۂ نظر ڈارون سے قطعی مختلف ہے۔ یہ نقطۂ نظر ڈارون کی بجائے برگسان، لائڈ مارگن، ولیم میکڈوگل اور سمٹ کے زیادہ قریب ہے جب کہ قرآنِ حکیم سے پوری مطابقت رکھتا ہے۔ سورۂ فاتحہ کا آغاز اس آیت سے ہوا ہے: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ۝ ''تعریف اللہ ہی کے لیے ہے جو تمام کائنات کا رب ہے''۔ پوری کائنات کی پرورش کرنے والا، نگہبانی کرنے والا، منتظم اور مالک اللہ ہے۔ اقبال نے اس کی تصدیق پورے کلامِ

نظم و نثر میں کی ہے۔ بطورِ مثال یہاں چند اشعار نقل کیے جاتے ہیں:

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون؟
کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب؟
کون لایا کھینچ کر پچھم سے بادِ سازگار؟
خاک یہ کس کی ہے؟ کس کا ہے یہ نورِ آفتاب؟
کس نے بھر دی موتیوں سے خوشۂ گندم کی جیب؟
موسموں کو کس نے سکھائی ہے خوئے انقلاب؟[۱۹۱]

اللہ نے کائنات انسان کے لیے تخلیق کی ہے۔ نظریۂ ارتقا کے علمبردار نظریۂ تخلیق کا انکار کرتے ہیں جب کہ اقبال خدا کو خالق بھی مانتے ہیں اور رب بھی۔ ان کے ہاں تخلیق اور ارتقا کا امتزاج (Synthesis) ہے۔ کائنات کن فیکون کا مظہر ہے جب کہ انسان کے ظہور تک اس پر چھے ایّام صرف ہوئے جو بہت طویل مدت ہے۔ مولانا رومی کے بقول انسان پہلے جماد تھا، پھر نباتات کی شکل میں آیا۔ اس کے بعد حیوانی حالت میں آیا اور پھر خالقِ عظیم اسے انسان کی شکل میں لے آیا جو دانا اور صاحبِ روح ہے اور اس کی روح ہزاروں مدارج طے کرتی جائے گی۔[۱۹۲] مولانا رومی کے اس موقف پر فلسفۂ عجم (The Development of Metaphysics in Persia) میں اقبال نے یہ تبصرہ کیا ہے کہ ''شاعر نے ارتقا کے جدید تصور کی کس قدر کامیابی سے پیشن گوئی کی تھی''۔[۱۹۳] خطبات میں صورتِ حال مختلف ہے۔ یہاں اقبال رومی اور ڈارون کا موازنہ کرتے ہیں۔ اقبال لکھتے ہیں کہ ڈارون کے نظریے سے زندگی کے بارے میں امید و شوق کی بجائے مایوسی اور افسردگی کی لہر دوڑ گئی ہے۔ ڈارون کے نظریۂ ارتقا کی انتہا انسانی جسم کی تکمیل ہے جب کہ رومی کے ہاں انسانی روح کا ارتقا جاری رہے گا۔ دراصل عصرِ حاضر کو آج ایک رومی کی ضرورت ہے جو دلوں کو زندگی، امید اور ذوق و شوق کے جذبات سے معمور کر دے۔[۱۹۴] روح، نفس یا شخصیت کے اعتبار سے دیکھیں تو جہاں ڈارون کے نظریۂ ارتقا کا اختتام ہوتا ہے وہاں سے اقبال کے نظریۂ ارتقا کا آغاز ہوتا ہے۔ اس نکتے کی وضاحت سے پہلے قرآنِ حکیم کی دو آیات کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّىْ خَالِقٌۢ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَاٍ مَّسْنُوْنٍ ۝ فَاِذَا سَوَّيْتُهٗ وَ

نَفَخۡتُ فِیۡهِ مِنۡ رُّوۡحِیۡ فَقَعُوۡا لَهٗ سٰجِدِیۡنَo (الحجر، آیات ۲۸، ۲۹)

پھر یاد کرو اس موقع کو جب آپ کے رب نے فرشتوں سے فرمایا کہ میں ایک بشر کو سڑی ہوئی، کھنکھناتی اور بجتی ہوئی مٹی سے پیدا کر رہا ہوں۔ جب میں اسے پورا بنا چکوں۔ اور اس میں اپنی روح سے کچھ پھونک دوں تو سب اس کے آگے سجدے میں گر جانا۔

اس آیت کے ضمن میں ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں کہ ''تخلیقِ انسانی کے اس آغاز کو اس کی تفصیلی کیفیت کے ساتھ سمجھنا ہمارے لیے مشکل ہے۔ ہم اس حقیقت کا پوری طرح ادراک نہیں کر سکتے کہ موادِ ارضی سے بشر کس طرح بنایا گیا، پھر اس کی صورت گری اور تعدیل کیسے ہوئی اور اس کے اندر روح پھونکنے کی نوعیت کیا تھی''۔ اس اعتراف کے بعد جو تفسیر ہے اس میں ڈارون کے نظریۂ ارتقا کو مسترد کیا ہے۔[۱۹۵] مولانا مودودی کی تفسیر مولانا رومی اور علامہ اقبال کے موقف سے ممکن ہے بہتر ہو۔ اس طرح کے امکانات کی نشاندہی خود اقبال نے خطبات کے دیباچے میں کر دی ہے۔ اس کے باوجود کوئی ہرج نہیں ہے کہ رومی اور اقبال کے نقطۂ نظر کو ان آیات کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی جائے۔

اللہ تعالیٰ نے ایک سے زیادہ مرتبہ بتایا ہے کہ ہم نے ہر زندہ چیز پانی سے پیدا کی ہے۔ سمندر کا پانی چڑھتا اترتا رہتا ہے۔ مٹی کا کیچڑ بننا، اس میں خمیر کا اٹھنا اور اس کا خشک ہو کر کھنکھناتی ہوئی مٹی بننا قابلِ فہم ہے۔ یہی کھنکھناتی ہوئی مٹی مدتوں تر رہنے کے بعد ایسی حالت اختیار کرتی ہے جس سے نبات کا آغاز ہوتا ہے، اس کے بعد یک خلیے حیوان امیبا (Amoeba) کا جو سمندر کے کنارے کیچڑ میں پیدا ہوا۔ سڑی ہوئی مٹی کے گارے سے یک خلیہ حیوان کی تخلیق کے بعد کیا ہوا؟ قرآن حکیم کے یہ الفاظ قابلِ غور ہیں ''جب میں اسے پورا بنا چکوں''۔ پورا بنا چکنے کے عمل سے ارتقا کی گنجائش نکلتی ہے۔ امیبا ایک سے دو ہو جاتا ہے۔ جس نوع کا بشر بنایا جانا مقصود ہے یہ آدم اور حوّا کی ابتدائی حالت ہے۔ یہاں سے بشر کی صورت گری تک جسمانی ارتقا مکمل ہوتا ہے۔ یہ عصری نظریۂ ارتقا کی آخری حد ہے جس کی پیش بینی ابنِ مسکویہ نے کر دی تھی۔ نظریۂ ارتقا کے مخالفین کی دلیل یہ ہے کہ یہ نظریہ انسان کو حیوان تصور کرتا ہے اور اس سے انسانی عظمت کی نفی ہوتی ہے۔ نظریۂ ارتقا کے علمبردار واقعتاً انسان میں حیوانی اوصاف تلاش کرتے ہیں، لیکن قرآنِ حکیم بشر کی جسمانی تکمیل کے بعد وَ نَفَخۡتُ فِیۡهِ مِنۡ رُّوۡحِیۡ کا اعلان کرتا

ہے۔اس سے بشر شخصیت کا حامل بنتا ہے اور ایسے مقامِ بلند پر فائز ہو جاتا ہے جہاں فرشتے اس کے آگے جھک جاتے ہیں۔ یہ مقام اللہ کی نیابت کا ہے۔ یہ انسانی عظمت ہے جو پوری کائنات میں منفرد اور ممتاز ہے اور یہی علامہ اقبال کا مرکزی موضوع ہے جسے تصورِ خودی کہا جاتا ہے۔

رومی کو ڈارون پر برتری، اقبال نے، روحانی ارتقا کی بنیاد پر دی ہے۔ جسمانی ارتقا کی حد تک ابن مسکویہ، رومی اور ڈارون کا بنیادی موقف ایک ہی ہے لیکن سببِ ارتقا میں زبردست اختلاف ہے۔ جہاں عصری نظریۂ ارتقا ''اتفاق'' پر توجہ مرکوز کرتا ہے وہاں مسلم مفکرین، قرآن کی روشنی میں، یہ موقف رکھتے ہیں کہ کائنات کو سوچے سمجھے منصوبے کے تحت بنایا گیا ہے۔ انسان کی تخلیق کا بھی ایک مقصد ہے۔ اسے مقامِ بندگی اور نیابت پر فائز کرنا تھا۔ اقبال اپنے کلامِ نظم ونثر میں اس موضوع کو لے کر چلتے ہیں اور اپنا فلسفۂ خودی مرتب کرتے ہیں۔ وہ اس پر اس قدر توجہ مرکوز رکھتے ہیں کہ انسان کا جسمانی ارتقا نظر سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ بالِ جبریل کی منظومات ''فرشتے آدم کو جنت سے رخصت کرتے ہیں'' اور ''روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے'' اس خیال کی توثیق کرتی ہیں۔ انسان کا جسمانی ارتقاء، اقبال کی نظر میں، کتنا اہم ہے اور انسان کی بقا نیز شخصی و روحانی ارتقا کو وہ کس قدر اہمیت دیتے ہیں، اس کی توضیح ان کے اس شعر سے ہوتی ہے:

خردمندوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے
کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں میری انتہا کیا ہے![۱۹۷]

اقبال کا نظریۂ ارتقا

آدم کی تخلیق کا عمل احسنِ تقویم تک پہنچا تو اللہ نے وَ نَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ کے ذریعے ''شخصیت'' کی امانت اس کے سپرد کی اور اسے زمین پر اپنا نائب مقرر کر کے مقامِ عظمت پر فائز کر دیا۔ اسے عبدیّت اور بغاوت کا اختیار بھی دے دیا۔ ابلیس نے انسانی عظمت کو تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہوئے نسلِ انسانی کو گمراہ کرنے کا اعلان کیا۔ اس طرح باطل کی قوت کا آغاز بھی ابتدا ہی سے ہو گیا۔ تب سے اب تک چراغِ مصطفوی سے شرارِ بولہبی برسرِ جنگ ہے اور یہ جنگ جاری ہے:

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغِ مصطفویؐ سے شرارِ بو لہبی [۱۹۸]

جدوجہد، مشکل کشی اور جفا طلبی زندگی کا وصف ہے۔[۱۹۹] حق کا بول بالا ہو یا باطل کا غلبہ دونوں کے لیے جدوجہد ضروری ہے۔ شام کی خاموشی کو صبح کے نغمے میں بدلنے کے لیے فغان نیم شبی کے مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔ مٹی کو شیشہ بننے تک سردی، گرمی، پگلنے کے عمل اور تراش خراش کے مرحلے طے کرنے ہوتے ہیں۔ شراب کی کشید بھی بتدریج متعدد مراحل طے ہونے کے بعد عمل میں آتی ہے۔ بارش ہوتی ہے۔ انگور کی بیل پروان چڑھتی ہے۔ انگور لگتا ہے، پکتا ہے، توڑا جاتا ہے، نچوڑا جاتا ہے، شیرے کو بھٹی پر چڑھایا جاتا ہے، تب جا کر کہیں شراب تیار ہوتی ہے۔ ان مثالوں سے یہ حقیقت عیاں ہے کہ پیہم کشمکش اور مسلسل جدوجہد قوموں کے زندگی کے لیے ضروری ہے۔ ملتِ اسلامیہ کے آگے بڑھنے اور اوپر اٹھنے کا انحصار بھی سعیِ پیہم اور جہد و عمل پر ہے۔[۲۰۰] بحیثیت مجموعی کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کا نظریۂ ارتقا ان کے تصوّرِ خیر و شر سے زیادہ جڑا ہوا ہے۔ یہ جسمانی نہیں بلکہ اخلاقی و روحانی ارتقا ہے۔ خیر حقیقی قدر ہے اور دائمی بھی۔ یہ ممکن ہے کہ خیر کی قوت دنیا ہی میں شر پر قابو پالے، تاہم روزِ حشر، شر کا خاتمہ ہو جانا ہے۔ حق کے ساتھ لگن البتہ قائم رہے گی اور درجہ بدرجہ روحانی ارتقا جاری رہے گا۔ یہ موقف علامہ اقبال کے علاوہ دوسرے مسلم اکابرین کا بھی ہے۔

حیات بعدِ ممات

علی عباس جلالپوری خود نہ آخرت کے قائل تھے نہ خدا کو مانتے تھے، لیکن اس عنوان کے تحت اچھی خاصی تاویل آرائیوں کے بعد بالآخر یہ دعویٰ کر دیا کہ ''اقبال نے سوفسطائی موشگافیوں پر اکتفا نہیں کیا بلکہ صاف الفاظ میں معاد اور بعث بعد الموت سے انکار کر دیا ہے''۔[۲۰۱] ثبوت کے طور پر اقبال کا یہ اقتباس نقل کیا ہے:

دراصل بعث بعد الموت کوئی خارجہ حادثہ نہیں، یہ خودی ہی کے اندر ایک حیاتی عمل کی تکمیل ہے اور جسے انفرادی یا اجتماعی جس لحاظ سے دیکھیے دونوں صورتوں میں محاسبۂ ذات کی وہ ساعت ہے

جس میں خودی اپنے گذشتہ اعمال کا جائزہ لیتی اور مستقبل میں اپنے ممکنات کا اندازہ کرتی ہے۔

یہی اقتباس مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے بھی نقل کیا ہے اور اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ علامہ نے اس سلسلے میں جاحظ، ابن مسکویہ اور مولانا روم کا ذکر کیا ہے کہ وہ بھی معاد کو ارتقائے نفس کی ایک منزل قرار دیتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ نے اس موضوع پر جو لکھا ہے وہ غالباً علاّمہ کی نظر سے نہیں گزرا ورنہ ان کا نام بھی اس فہرست میں درج کرتے۔ یہ نشاندہی کر کے مولانا اکبر آبادی شاہ ولی اللہ کا ایک بیان نقل کر کے لکھتے ہیں کہ ''غور کیجیے حشر میں علامہ کے نظریۂ ارتقائے روحِ انسانی میں اور حضرت شاہ ولی اللہ کے مذکورہ بالا بیان میں کس درجہ مماثلت ومشابہت ہے''۔[۲۰۲]

''حشر اجساد'' کے زیرِ عنوان سعید احمد اکبر آبادی، متعددِ آیاتِ قرآنی کے حوالے سے، وضاحت کرتے ہیں کہ مسلمانوں کا یہ عام عقیدہ قرآن کے مطابق نہیں ہے کہ حشر انھی پہلے اجساد کے ساتھ ہوگا۔ علاوہ ازیں عالمِ آخرت لازمانی اور لامکانی ہے، اس میں سابق مادی جسم کیسے پایا جا سکتا ہے، تاہم مجرد روح کی فردیت (Individuality) کو قائم رکھنے کے لیے ایک پیکر بہرحال ضروری ہے۔ اس بنا پر علامہ اقبال حضرت شاہ ولی اللہ کی رائے نقل کر کے اس سے اتفاق ظاہر کرتے ہیں۔ مولانا نے، اس ضمن میں علامہ اقبال کی یہ تحریر نقل کی ہے:

> حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی جن کی ذات پر گویا الٰہیاتِ اسلامیہ کا خاتمہ ہوگیا، ان کی رائے بھی یہی تھی کہ حیات بعد الموت پر ایسا کوئی مادی پیکر ناگزیر ہے جو خودی کے نئے ماحول میں اس کے مناسبِ حال ہو، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ شاہ صاحب کے اس نظریہ کی حقیقی وجہ یہ ہے کہ جب ہم خودی کا تصور بطور ایک فرد کے کرتے ہیں تو ضروری ہو جاتا ہے کہ اسے کسی مقام یا اختیاری پس منظر سے نسبت دیں۔ شاہ صاحب روح کے لیے جو پیکر تجویز کرتے ہیں، احادیث میں اس کا نام نسمہ ہے۔[۲۰۳]

نسمہ کی توضیح کرتے ہوتے سیّد نذیر نیازی نے لکھا ہے کہ اسے روح کی سواری بھی کہا گیا ہے۔ مجرّد روح کو کسی بڑے لطیف پیکر کی ضرورت ہوگی۔ جنت اور دوزخ کے ضمن میں اس نکتے کو ملحوظِ خاطر رکھنا چاہیے۔[۲۰۴]

جنت اور دوزخ

جنت اور دوزخ کے ضمن میں اقبال نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے، ان کو ہدفِ اعتراض بنانے والوں میں اقبال کے مخالفین، معترضین اور ارادات مند سبھی شامل ہیں۔ علما اور مفسرین کا عمومی موقف علاّمہ اقبال کے موقف سے مختلف ہے۔ مولانا سعید احمد اکبرآبادی کے نزدیک خطباتِ اقبال پر سب سے بڑا اعتراض ان خیالات پر ہے جو اقبال نے جنت اور دوزخ کے بارے میں ظاہر کیے ہیں۔[۲۰۵] ڈاکٹر وحید عشرت نے اپنے مضمون بعنوال ''اقبال اور تصورِ جنت و دوزخ'' میں قرآن حکیم اور متعدد تفاسیر کے حوالے سے اقبال کو مسترد کیا ہے۔[۲۰۶] اسی عنوان سے پروفیسر محمد رفیق کا مضمون، ترجمان القرآن (شمارہ نومبر ۱۹۸۸ء) میں شائع ہوا تھا۔ ڈاکٹر وحید عشرت نے اس کے مندرجات کو بھی اپنے مضمون میں، اپنی تقویت کے لیے، پیش کیا۔

اس موضوع پر سب سے عمدہ تحریر غالباً مولانا سعید احمد اکبرآبادی کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اس میں تو کسی قسم کا شک وشبہ نہیں ہوسکتا کہ قرآن مجید میں جنت اور دوزخ کو ان اعمال کی جزا اور سزا فرمایا گیا ہے جو انسان نے دنیوی زندگی میں کیے ہیں اور اقبال کا اس حقیقت پر ایسا ہی ایمان ہے جیسا کہ خدا اور نبوت پر ہے مگر اب حسبِ ذیل تین سوالات پیدا ہوتے ہیں:

۱- جنت کی نعمتیں اور دوزخ کی تکلیفیں مادی اور جسمانی ہیں یا روحانی اور معنوی

۲- دوزخ کا وجود دائمی ہوگا یا موقت اور محدود

۳- جنت میں عمل ہوگا یا نہیں اور صرف فرصت ہوگی[۲۰۷]

علامہ اقبال نے جنت اور دوزخ کو مقامات نہیں بلکہ احوال قرار دیا ہے، دوزخ کو دائمی قرار نہیں دیا اور جنت ان کے نزدیک آرام وتعطل کی حالت نہیں ہے۔ اس پس منظر کے ساتھ، مولانا انور شاہ کشمیری کے شاگرد رشید اور دیوبند کے فاضل، مولانا سعید احمد اکبرآبادی نے مذکورہ سوالات مرتب کیے ہیں۔ انھوں نے ہر سوال کا جائزہ لیا ہے۔ پہلے سوال کے ضمن میں لکھتے ہیں کہ علامہ اقبال نے یومِ آخرت اور جزائے اعمال کا اثبات اولاً فلسفے سے کیا ہے۔ ان کے نزدیک انسان کے ماضی پر غور کیا جائے تو یہ امر غیر اغلب نظر آتا ہے کہ انسان کی ہستی کا سلسلہ جسم کی ہلاکت کے ساتھ ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے۔ جزائے اعمال کی شکل کے بارے میں

قرآنی آیات سے استدلال کر کے اس کی توثیق کرتے ہیں، گویا جنت اور دوزخ کو تسلیم کرتے ہیں البتہ جنت اور دوزخ کی صفات کے قرآنی بیان کو تمثیلی قرار دیتے ہیں۔ اس سے ان کے لفظی معنی مراد نہیں لیتے۔ یہ خیال بالکل صحیح ہے اور ہرگز قابلِ اعتراض نہیں ہے۔ قرآن کی جن آیات میں مابعدالطبیعاتی حقائق بیان کیے گے ہیں وہ آیاتِ متشابہات میں شامل ہیں۔ شیخ اکبر اور شاہ ولی اللہ نے جزا اور سزا کی جو تشریح کی ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ثواب و عذاب ارواح کے احوال ہیں، البتہ قرآن میں جنت اور دوزخ کا بیان مع ان کے مشتملات و خصائص کے جس بسط و تفصیل اور تکرار کے ساتھ ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ جنت اور دوزخ صرف احوال نہیں بلکہ مقامات بھی ہیں اور شیخ اکبر اور شاہ ولی اللہ بھی یہی فرماتے ہیں۔[۲۰۸]

اس مقام پر مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے ایک دلچسپ خیال ظاہر کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ علامہ کو اپنے اس جملے:

Heaven and Hell are states not localaties

کے آخر میں لفظ only بھی لکھنا چاہیے تھا اور کیا عجب ہے کہ علامہ اگر خطبات پر نظر ثانی کرتے جس کا وہ ارادہ کیے ہوئے تھے تو ایسا کر بھی دیتے۔

علامہ اقبال ایسا کر پاتے یا نہیں، اس سے قطع نظر، حسبِ ذیل شواہد مولانا موصوف کے موقف کی تائید کرتے ہیں:

(۱) انیسویں صدی تک، سائنس دانوں کے نزدیک، مادّہ مستقل اور حقیقی تھا۔ بیسویں صدی کی طبیعات نے اس تصوّر کو یکسر تبدیل کر دیا۔ نظریۂ اضافیت کی رو سے مادّے کا ٹھوس پن تحلیل ہو گیا۔ اقبال نے خطبات میں اس پر فکر انگیز بحث کی ہے۔[۲۰۹] اقبال یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ مادی اجسام بھی درحقیقت مادی نہیں ہیں، چنانچہ اس دنیا میں بھی localaties کا تصور درست نہیں۔ (تاہم جس طرح ہمارے حواس یہاں مقامات کا ادراک کرتے ہیں وہاں بھی کریں گے۔)

(۲) اقبال کے نزدیک آخرت میں روح کو کسی نہ کسی طرح کا مادی پیکر عطا کیا جائے گا، چنانچہ اس پیکر کے حوالے سے، مقامات کا وجود ضروری ہے۔

(۳) جنت و دوزخ کو اقبال بلا تامل مقامات لکھتے ہیں:

یہ مقامِ خنک جہنم ہے   نار سے نور سے تہی آغوش
اہلِ دنیا یہاں جو آتے ہیں   اپنے انگار ساتھ لاتے ہیں[۲۱۰]

نہیں فردوس مقامِ جدل و قال و اقول!
بحث و تکرار اس اللہ کے بندے کی سرشت![۲۱۱]

دوزخ کی ابدیت کے ضمن میں مولانا سعید احمد اکبر آبادی لکھتے ہیں کہ اقبال کے نزدیک دوزخ ابدی نہیں بلکہ فنا پذیر ہے۔ علامہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں دوزخ کے لیے جہاں کہیں خلود کا لفظ آیا ہے وہاں اس سے مراد دوام اور ہمیشگی نہیں ہے بلکہ ایک طویل مدت مراد ہے۔ علامہ نے یہ صحیح کہا ہے کہ لغت میں خلود کا لفظ دوام اور طویل مدت دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے اور اگرچہ علما کی اکثریت دوزخ کی ابدیت کی قائل ہے لیکن دوزخ کی ابدیت کے انکار میں علامہ اقبال تنہا نہیں ہیں۔ صحابۂ کرام، تابعینِ عظام اور علمائے کرام کی ایک موقر جماعت گو مختصر سہی، ان کے ساتھ ہے اور یہ سب کچھ اس لیے کہ علامہ کے دل و دماغ پر رحمتِ خداوندی کے تصور کا غیر معمولی غلبہ ہے۔[۲۱۲]

تیسرے سوال کے ضمن میں مولانا لکھتے ہیں کہ اقبال کے نزدیک جہنم کوئی ہاویہ نہیں بلکہ تادیب کا ایک عمل ہے۔ اسی طرح جنت میں عیش و تعطل کی کوئی حالت نہیں بلکہ انسان اس میں ذاتِ لامتناہی کی نو بنو تجلیات کے لیے جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے، ہمیشہ آگے ہی آگے بڑھتا رہے گا۔ اس سے انکار ممکن نہیں کہ علامہ نے جو کچھ کہا ہے مذاقِ عام کے خلاف ہے لیکن علامہ نے ایسی انوکھی بات نہیں کہی جو علمائے حق یا معتمد و مستند صوفیائے کرام میں سے کسی نے نہ کی ہو۔ مثلاً سیّد سلیمان ندوی ''دوزخ قید خانہ نہیں شفا خانہ ہے'' کے زیرِ عنوان لکھتے ہیں:

جن کو ہم اصطلاحِ شرعی میں گناہ اور ان کے نتائج کو عذاب کہتے ہیں، یہ نتائج آتشِ دوزخ اور اس کے شدائد و آلام کی صورت میں ظاہر ہوں گے اور جن کا منشا یہ ہوگا کہ روحِ انسانی اپنی غلط کاریوں کے نتائج بد کو دور کرنے کے لیے جدوجہد میں مصروف ہوگی اور جونہی وہ ان سے عہدہ برآ ہوگی خدا کی رحمت سے سرفرازی پا کے اس عذاب سے نکل کر اپنی موروثی بہشت میں داخل ہوگی۔[۲۱۳]

اس دعوے کے بعد سیّد صاحب نے بطور استدلال چند آیاتِ قرآنی اور احادیثِ صحیحہ پیش کی ہیں اور ان سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ گویا دوزخ ایک نعمت اور رحمتِ خداوندی کا ایک مظہر ہے۔[۲۱۴]

مولانا سعید احمد اکبرآبادی نے جنت کے ضمن میں ڈاکٹر محمد البھی کا یہ اعتراض نقل کیا ہے کہ اقبال زندگی کو مسلسل کہتے ہیں نیز یہ کہ جنت میں بھی انسان جدوجہد جاری رکھے گا، اس طرح اقبال جنت میں انسان کو مکلّف بالاعمال قرار دے دیتے ہیں حالانکہ اسلامی تعلیمات کی رو سے دنیا عمل کرنے کی جگہ ہے اور جنت اس عمل کا پھل کھانے کا مقام ہے۔ وہاں فرصت اور فراغت ہوگی اور کسی قسم کی تکلیفِ اعمال نہیں ہوگی۔

اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مولانا سعید احمد اکبری آبادی وضاحت کرتے ہیں کہ تکلیفِ شرعی کے تحت اعمال کا سلسلہ واقعی مادی جسم کے خاتمے کے ساتھ ختم ہو جائے گا اور علامہ بھی اس کے منکر نہیں ہیں، لیکن جنت میں سعی و عمل کا سلسلہ تکلیفِ شرعی کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ اس کا باعث وہ جذبۂ ارتقائے روحانی ہے جو ذاتِ مطلق کے ساتھ عشق و محبتِ بے لوث پر مبنی ہے۔ اس مقام پر علامہ اقبال کے موقف کی تقویت کے لیے مولانا موصوف سیّد سلیمان ندوی کا ایک طویل اقتباس نقل کرتے ہیں جو انھوں نے ''جنت ارتقائے روحانی ہے'' کے زیرِ عنوان قلم بند کیا ہے۔ اس کے بعد اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اب علامہ اور سیّد سلیمان ندوی دونوں کے بیانات کا تقابلی مطالعہ کیجیے تو یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اگرچہ مولانا نے گفتگو فلسفۂ قدیم کی روشنی میں کی ہے اور علامہ نے فلسفۂ جدید کی زبان میں اظہارِ خیال فرمایا ہے، لیکن حاصل اور لبِ لباب دونوں کا ایک ہی ہے۔[۲۱۵]

❁❁❁

حوالے اور حواشی

۱- ساحل، جون ۲۰۰۶ء، سرورق

۲- خطباتِ اقبال نئے تناظر میں، صفحات ۱۷-۱۸

۳- ساحل، جون ۲۰۰۶ء، صفحہ ۵

۴- خطباتِ اقبال: تسہیل و تفہیم، صفحہ ۱۴۷

۵- تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ، مقدمہ از مترجم، صفحہ ۱۰

۶- خطباتِ اقبال: تسہیل و تفہیم، صفحات ۲۱-۲۲

۷- محمد سہیل عمر لکھتے ہیں: ''اصولِ تطبیق یہ ہے کہ مذہب جو کہتا ہے وہ حقیقت ہے اور فلسفہ و سائنس اصل میں اس سے متفق ہیں۔ جن مقامات پر اختلاف و تناقص پیدا ہو، وہاں فلسفہ و سائنس کی تردید کی جائے۔ اصولِ تفریق یہ ہے کہ یہ دکھایا جائے کہ مذہب کی اقلیم فلسفہ و سائنس 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۔ [خطباتِ اقبال نئے تناظر میں، پہلا ایڈیشن، صفحہ ۲۵]

۸ تا ۱۲- دیکھیے، خطباتِ اقبال نئے تناظر میں، صفحات (بالترتیب) ۲۲، ۲۸، ۳۶، ۴۱، ۲۲۴، ۲۲۵

۱۳، ۱۴- تفصیل کے لیے دیکھیے، ساحل ۲۰۰۶ء، صفحات ۳۰-۳۱، ۷۷

۱۵- ساحل، جون ۲۰۰۶ء، صفحہ ۷۷

۱۶- اقبالیات، جنوری/مارچ ۲۰۰۱ء، صفحہ ۴۵

۱۷- خطاب بہ جاوید (سخنے بہ نژادِ نو)۔ جاوید نامہ

۱۸ تا ۲۰- اقبالیات، جولائی/ستمبر ۲۰۱۰ء صفحات (بالترتیب) ۱۶، ۱۷، ۳

21- *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p 117

22- *Iqbal's Reconstruction*, Menuscript, p 68

۲۳ تا ۲۴- خطباتِ اقبال نئے تناظر میں،، صفحات ۱۶۷، ۱۸۱

۲۵- اقبال نامہ (اکیڈمی ایڈیشن)، صفحہ ۱۹۷

۲۶- قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، صفحہ ۲۲۳

۲۷- دیکھیے، خطباتِ اقبال: تسہیل وتفہیم، صفحہ ۲۰

۲۸- دیکھیے مولا سعید احمد اکبر آبادی کتاب، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۴۷-۴۸

۲۹- ملاحظہ کیجیے، سمیع مفتی کا ترجمہ بعنوان ''علامہ محمد اقبال کی تجدیدی فکر'' مشمولہ اقبالیات، جولائی ر ستمبر ۲۰۰۸ء

۳۰- دیکھیے (۱) Iqbal's Reconstruction of Ijtihad، صفحات ۱۹۲ تا ۱۹۷
(۲) خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۴۸ تا ۵۴

۳۱- خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، صفحہ ۱۴

۳۲- دیکھیے، مکتوب بنام خواجہ غلام مصطفیٰ تبسم مورخہ ۲ر ستمبر ۱۹۲۵ء مشمولہ اقبال نامہ (اکیڈمی ایڈیشن)، صفحات ۹۵ تا ۹۹

۳۳- گفتارِ اقبال، صفحہ ۱۰۴

34- *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, p 3

۳۵- ارمغانِ حجاز، صفحہ ۷۰

۳۶- بالِ جبریل، صفحہ ۹۲

۳۷، ۳۸- خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۴۸ تا ۵۴

۳۹- مثلاً دیکھیے *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad*، صفحات ۱۹۵، ۱۹۶۔ واضح رہے کہ ڈاکٹر خالد مسعود نے اقبال کا دفاع کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس طرح کی تاویلات خود ڈاکٹر محمد الٰہی کے ہاں موجود ہیں۔ سعید احمد اکبر آبادی بھی لکھتے ہیں کہ اگر یہ کوئی گناہ ہے تو ''ایں گناہیست کہ در شہرِ شما نیز کنند''۔

۴۰- *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*، صفحات ۶۰، ۶۱۔ مزید وضاحت کے لیے دیکھیے، مقالاتِ اقبال، صفحات ۳۴۲ تا ۳۴۵

۴۱، ۴۲- خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، صفحات ۱۴۴، ۱۴۵۔ ۳۴۵، ۱۶
نیابتِ انسان کا ثبوت ڈاکٹر جاوید اقبال نے مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی تفہیم القرآن سے فراہم کیا ہے۔ (دیکھیے خطباتِ اقبال: تسہیل و تفہیم، صفحہ ۱۴۲)

۴۳- اقبال کا علمِ کلام، صفحہ ۱۷۱

۴۴ تا ۴۸- دیکھیے، ساحل، جون ۲۰۰۶ء صفحات (بالترتیب) ۵۱، ۵۶، ۸۳، ۹۲، ۹۶

۴۹- ارمغانِ حجاز، صفحہ ۱۰۲

۵۰- محمد اسد بندۂ صحرائی، صفحات ۲۹۷-۲۹۸

۵۱- جاوید نامہ، صفحہ ۲۷

۵۲- اشعار کی ترجمانی میں ڈاکٹر جاوید اقبال سے استفادہ کیا گیا ہے۔ دیکھیے، خطباتِ اقبال: تسہیل

و تفہیم، صفحہ ۴۲، صد جہانِ تازہ در آیاتِ اوست/عصر ہا پیچیدہ در آ ناتِ اوست، کے ضمن میں ڈاکٹر اسرار احمد لکھتے ہیں کہ قرآن حکیم، عام معروف معنوں میں کتاب نہیں یہ اللہ کا کلام ہے اور کلام خود متکلم کی جملہ صفات کا مظہر ہوتا ہے۔ جس طرح اللہ کی شان یہ ہے کہ کُلّ یَوْمٍ ھُوَ فِیْ شَانٍ اسی طرح قرآنِ حکیم بھی ہر دور کے افق پر ایک خورشیدِ تازہ کے مانند طلوع ہوتا رہے گا۔ (علامہ اقبال اور ہم، صفحہ ۲۸)

۵۳،۵۴- دیکھیے (۱) حیاتِ اقبال کا سبق۔ (۲) اقبال کا اصل کارنامہ مشمولہ اقبالیاتِ سید ابوالاعلیٰ مودودی، صفحات ۲۰، ۷

۵۵- تفصیل کے لیے لیے دیکھیے، مکتوباتِ اقبال، صفحات ۴۳،۴۴

۵۶- اس خطبے کے ترجمے کے لیے دیکھیے، خطباتِ اقبال نئے تناظر میں، ضمیمۂ اول

۵۷- خطباتِ اقبال نئے تناظر میں، مقدمہ، حاشیہ ۱۰

۵۸- ڈاکٹر برہان احمد فاروقی اور محمد سہیل عمر کے اعتراضات اور ان کے جوابات کے لیے دیکھیے، ڈاکٹر جاوید اقبال کی تصنیف، خطباتِ اقبال: تسہیل و تفہیم۔

۵۹،۶۰- اقبال فلسفیانہ تناظر میں، صفحات ۸۲ تا ۸۴، ۸۵

۶۱،۶۲- ایضاً، صفحات ۹۰، ۳۹۹

۶۳- اقبال فلسفیانہ تناظر میں کا دیباچہ ڈاکٹر جاوید اقبال نے لکھا ہے۔ ان کی رائے ہے کہ ''فکر اقبال کو بند آنکھوں سے دیکھنا اور اپنا اانھیں بت یا پیر بنا کر پوجنا خود اقبال کے نزدیک غیر صحت مند رویہ ہے اور اس سے اقبال کے فکر کی کوئی خدمت نہیں ہوگی۔ اقبال کی فکر کو تخلیقی رویے سے دیکھنا ہی اقبالیات میں تخلیق کاری کرنا اور فکرِ اقبال کی مشعل کو آگے بڑھانا ہے۔ مجھے خوشی ہے کہ ڈاکٹر وحید عشرت کا اقبالیات کے حوالے سے رویہ تخلیقی ہے اور اقبال کی محبت میں وہ غلو نہیں کرتے۔

مسئلہ یہ نہیں ہے کہ وحید عشرت اقبال کی محبت میں کیا کرتے ہیں، مسئلہ یہ ہے کہ ان کا بظاہر تخلیقی رویہ اقبال شناسی میں اضافے کا سبب نہیں بنتا، اس میں خلل ڈالتا ہے۔

اس کتاب کی قدردانی کی ایک اور مثال یہ ہے کہ بعض ماہرینِ اقبالیات کی قدر پیائی کے باعث ۲۰۰۹ء کی کتبِ اقبالیات میں اسے اوّلیت کا شرف حاصل ہوا۔

۶۴- دیکھیے *Iqbal's Reconstruction* کا آخری حصہ بعنوان Conclusion

۶۵،۶۶- قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، صفحات ۲۳۴، ۲۸۴

۶۷،۶۸- اقبالیات، شمارہ جنوری۔ مارچ ۲۰۰۱ء، صفحات ۵۱، ۵۳

۶۹،۷۰- دیکھیے قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، صفحات ۲۸۲، ۲۸۵، ۲۶۳، ۲۶۴

۷۱- مقدمہ-تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ۳۵

۷۲- حضورِ رسالت مآبؐ ـــــ ارمغان حجاز

۷۳- بالِ جبریل، صفحہ ۱۰۹

۷۴- حضورِ حق ــــ ارمغان حجاز

۷۵- تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کی فکری تشکیل: اعتراضات اور تاویلات کا جائزہ، صفحات ۳۹۳ تا ۳۹۷

۷۶- لالۂ طور ــــ پیامِ مشرق

۷۷- شرق و غرب ــــ جاوید نامہ

۷۸- سلطان ٹیپو کی وصیت ــــ ضربِ کلیم

۷۹- دیکھیے، تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ، صفحہ ۱، حاشیہ ۱، نیز صفحات ۳۱۲ تا ۳۱۳۔

۸۰- اقبال فلسفیانہ تناظر میں، صفحہ ۸۹

۸۱- یہ مصرعے دیکھیے:
عشق سراپا حضور علم سراپا حجاب [علم و عشق۔ضرب کلیم]
مجھ کو خبر نہ تھی کہ ہے علم نخیل بے رطب [ذوق و شوق۔بالِ جبریل]
عذابِ دانشِ حاضر سے باخبر ہوں میں [بالِ جبریل، صفحہ ۹۲]

۸۲- مقالاتِ اقبال، صفحات ۲۸۰، ۲۸۱

۸۳- گفتارِ اقبال، صفحہ ۲۳

۸۴- تفہیم القرآن، جلد اوّل، صفحہ ۶۳، حاشیہ ۴۲

۸۵- مقدمہ۔ تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ

۸۶- خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحہ ۲۵

۸۷- لینن خدا کے حضور میں۔ بالِ جبریل، نیز دیکھیے، ضربِ کلیم کی نظم، زمانۂ حاضر کا انسان۔

۸۸- بخوانندۂ کتاب ــــ مثنوی پس چہ باید کرد

۸۹- اقبال فلسفیانہ تناظر میں، صفحہ ۸۷

۹۰- بخوانندۂ کتاب ــــ مثنوی پس چہ باید کرد

۹۱- مدنیتِ اسلام ــــ ضربِ کلیم

۹۲- خطبات، (انگریزی) صفحہ ۲

۹۳- شرق و غرب ــــ جاوید نامہ

۹۴- جاوید سے ــــ ضرب کلیم

۹۵- دیکھیے، ضرب کلیم کی نظم بعنوان ''ایک فلسفہ زدہ سیّد زادے کے نام''

۹۶- زندگی و عمل ــــ پیامِ مشرق، شعر کا ترجمہ: ازخود رفتہ موج تیزی سے آگے بڑھی اور کہا'' میں زندہ ہوں اگر حرکت میں ہوں۔ حرکت نہ کرنا میری موت ہے۔''

۹۷- لالۂ صحرا ـــ بالِ جبریل
۹۸،۹۹- خطبات (انگریزی)، صفحہ ۱۱۷
۱۰۰،۱۰۱- ساحل، جون ۲۰۰۶ء صفحات ۸۰،۸۶
۱۰۲ تا ۱۰۵- فکرِ اقبال کا المیہ، صفحات (بالترتیب) ۴۵، ۴۸، ۵۶، ۷۰-۷۱
۱۰۶- بالِ جبریل، صفحہ ۳۴
۱۰۷- مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۱۲
۱۰۸- پیشکش ـــ پیامِ مشرق
۱۰۹- در معنیٔ ربطِ فرد و ملت ـــ رموزِ بیخودی
۱۱۰- خطبات (انگریزی)، صفحہ ۶
۱۱۱- تفصیل کے لیے دیکھیے، مثنوی مسافر، صفحات ۴۰-۴۱
۱۱۲- ابدالی ـــ جاوید نامہ
۱۱۳- خطبات (انگریزی)، صفحہ ۱۰۳-۱۰۴
۱۱۴- اقبال فلسفیانہ تناظر میں، صفحہ ۸۶
۱۱۵- طلوعِ اسلام ـــ بانگِ درا
۱۱۶- حرفِ اقبال، صفحہ ۲۱۷
۱۱۷- طلوعِ اسلام ـــ بانگِ درا
۱۱۸- خطبات (انگریزی)، صفحہ ۱۴۲
۱۱۹- دیکھیے، کیا اقبال وحدت الوجودی ہیں؟ مشمولہ اقبال کی فکری تشکیل: اعتراضات اور تاویلات کا جائزہ۔
۱۲۰- دیکھیے، خطباتِ اقبال: تسہیل و تفہیم، صفحات ۱۰۰ تا ۱۰۶
۱۲۱- خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، صفحات ۶ تا ۱۳
۱۲۲،۱۲۳- خطباتِ اقبال: تسہیل و تفہیم، صفحات ۱۰۹ تا ۱۱۱

124- *The Reconsturction of Religious Thouhght in Islam*, p. 85

۱۲۵- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۱۶۱۔

126- *The Place of God*, Man and Universe in the Philosophic system of Iqbal, p. 227.

۱۲۷- دیکھیے، ڈاکٹر عبدالحق کی مرتب کردہ انگریزی اردو لغت (*The Standard English Urdu Dictionary*)۔
۱۲۸- تفصیل کے لیے دیکھیے، ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کا تحقیقی مقالہ: The Mujjaddid's

Conception of Tawhid۔ پہلا باب

۱۲۹- بالِ جبریل، صفحہ ۲۱

۱۳۰، ۱۳۱- خطباتِ اقبال: تسہیل و تفہیم، صفحات ۱۰۶ تا ۱۱۰

۱۳۲- خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، صفحہ ۹۷

۱۳۳، ۱۳۴- اقبالیات (غوری تحقیقات: اسلام میں علومِ عقلیہ) حرفِ آغاز، صفحہ ا

۱۳۵، ۱۳۶- ایضاً، صفحات ۲، ۳۶، ۳۷

۱۳۷- لَآاِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ- ضربِ کلیم

۱۳۸- خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحہ ۶۲

۱۳۹- مسجدِ قرطبہ ـــــ بالِ جبریل۔

۱۴۰- *Iqbal's Reconstruction*, p. 66

۱۴۱- خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، صفحات ۷۸، ۷۹

۱۴۲ تا ۱۴۷- دیکھیے، ایضاً صفحات ۸۲ تا ۸۶

۱۴۸- خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحہ ۳۵

۱۴۹- بالِ جبریل، صفحہ ۱۴

۱۵۰- لینن خدا کے حضور میں ـــــ بالِ جبریل

۱۵۱- بڈھے بلوچ کی نصیحت بیٹے کو ـــــ ارمغانِ حجاز

۱۵۲ تا ۱۵۴- خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات (بالترتیب) ۳۲، ۳۴، ۳۸

155- *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 62.

۱۵۶- ترجمہ سیّد نذیر نیازی، تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ، صفحہ ۱۱۸

۱۵۷- The Western World and its Challenges to Islam۔ ترجمہ بعنوان ''اسلام اور مغرب کے چیلنج'' از تحسین فراقی، محمد سہیل عمر۔ صفحات ۲۱۸، ۲۱۹

یہ اقتباس تحسین فراقی نے جہاتِ اقبال میں درج کر کے لکھا ہے کہ ''سید حسین نصر کے خیالات سے مکمل اتفاق ممکن نہیں، لیکن اس سے یہ ضرور پتا چلتا ہے کہ اب اقبال کے افکار و تصورات کا معروضی جائزہ لینے کا وقت آ گیا ہے کیونکہ ان کے اور اگلی نسلوں کے درمیان اتنا زمانی فصل فراہم ہو گیا ہے جو فکریات کے معروضی، غیر جانبدارانہ اور غیر جذباتی جائزے کے لیے از بس ضروری ہوتا ہے۔ [جہاتِ اقبال، صفحہ ۸۶]

۱۵۸- دیکھیے، کیا فکرِ اقبال مستعار ہے؟ مشمولہ ''اقبال کی فکری تشکیل: اعتراضات اور تاویلات کا جائزہ''۔

۱۵۹- دیکھیے، کیا اقبال وحدت الوجودی ہیں؟ مشمولہ ''اقبال کی فکری تشکیل: اعتراضات اور تاویلات کا جائزہ''۔

۱۶۰- حضورِ رسالتؐ ـــ ارمغان حجاز

۱۶۱- تفصیل کے لیے دیکھیے، اس کتاب کا آخری باب بعنوان ''معرکۂ اسرارِ خودی''

162- *Islam and Science*, volume 7, Summer 2009, No 1, p.30

۱۶۳- دیکھیے، مظفر اقبال، مذکورہ آرٹیکل بعنوان *Islam and Science*

۱۶۴- قرآن اور علم جدید، صفحہ ۱۰۸

۱۶۵، ۱۶۶- تشکیلِ جدیدِ الٰہیات اسلامیہ، صفحات ۲۰۶، ۲۰۷

۱۶۷- خطباتِ بہاولپور، صفحات ۲۱۶، ۲۱۷

۱۶۸- اسلام اور مشرق و مغرب کی تہذیبی کشمکش، صفحات ۳۲، ۴۳، ۴۴، ۵۹، ۸۰، ۸۴، ۹۰

۱۶۹- تفہیمات جلد دوم، صفحات ۲۷۸-۲۷۹، ۲۸۴

۱۷۰- تفہیم القرآن، جلد سوم، صفحہ ۲۰۱ (حاشیہ ۵)

۱۷۱- سیرت النبیؐ، جلد چہارم، صفحہ ۸۴۰

۱۷۲- تفصیل کے لیے دیکھیے، قرآن اور علمِ جدید، صفحات ۱۰۵ تا ۱۱۱

۱۷۳- الاعراف، آیت ۵۴

۱۷۴ تا ۱۷۶- تفہیم القرآن، جلد چہارم، صفحات (بالترتیب) ۴۴۵، ۴۴۳، ۴۴۶

۱۷۷- قرآن اور علمِ جدید، ۱۱۶، ۱۲۰

۱۷۸، ۱۷۹- تفہیم القرآن، جلد چہارم، صفحات ۳۹، ۴۰ (حاشیہ ۱۱۴)

۱۸۰- تفہیمات، جلد دوم، صفحہ ۲۷۹

۱۸۱- تفہیم القرآن، جلد ششم، صفحہ ۱۰۲

۱۸۲، ۱۸۳- قرآن اور علم جدید، صفحات ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴

۱۸۴- تفہیم القرآن، جلد چہارم، صفحہ ۴۱ (حاشیہ)

۱۸۵- خطباتِ بہاولپور، صفحہ ۲۱۶

۱۸۶- دیکھیے، مظفر اقبال کے مذکورہ مقالات

۱۸۷، ۱۸۸- بالِ جبریل، صفحات ۴۳، ۴۵

۱۸۹- *Limitations of Science*، صفحہ ۱۳۳، بحوالہ مولانا وحید الدین خان، علمِ جدید کا چیلنج، صفحہ ۴۲

۱۹۰- دیکھیے، مظہر الدین صدیقی کا مقالہ بعنوان *Iqbal's Concept of Evolution*۔ مشمولہ Studies in Iqbal's Thought and Art مرتبہ ایم سعید شیخ، صفحات ۱۴۷ تا ۱۵۱

۱۹۱- الارض للہ ـــ بال جبریل

۱۹۲- دیکھیے، مولانا رومی کے متعلقہ اشعار کے لیے دیکھیے، فلسفۂ عجم، صفحہ ۱۵۷، تشکیلِ جدید

الٰہیات اسلامیہ، صفحات ۱۸۳، ۱۸۴، تفصیل کے لیے دیکھیے، مولانا رومی اور نظریۂ ارتقا، مشمولہ ارمغانِ رومیؒ

۱۹۳- فلسفۂ عجم، صفحہ ۱۵۶

۱۹۴- تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ، صفحہ ۱۸۳

۱۹۵- تفصیل کے لیے دیکھیے، تفہیم القرآن، جلد دوم، صفحہ ۱۱

۱۹۶- دیکھیے، سورہ نور آیت ۲۴، سورہ انبیاء، آیت ۳۰

۱۹۷- بالِ جبریل، صفحہ ۸۱

۱۹۸- ارتقا — بانگِ درا

۱۹۹- 'خضرِ راہ' کا بند بعنوان 'زندگی' توجہ طلب ہے۔ ایک شعر یہاں نقل کیا جاتا ہے:

زندگانی کی حقیقت کوہکن کے دل سے پوچھ
جوئے شیر و تیشہ و سنگِ گراں ہے زندگی!

۲۰۰- دیکھیے، بانگِ درا کی نظم، ارتقا

۲۰۱- اقبال کا علم کلام، صفحہ ۱۸۶

۲۰۲ تا ۲۰۳- تفصیل کے لیے دیکھیے، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۴۳ تا ۴۵

۲۰۴- دیکھیے، تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ، صفحات ۳۴۱، ۳۴۲

۲۰۵- خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحہ ۵۴

۲۰۶- دیکھیے، مذکورہ مضمون مشمولہ ''اقبالؒ فلسفیانہ تناظر میں''

۲۰۷، ۲۰۸- دیکھیے، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۵۴، ۵۵

۲۰۹- دیکھیے The Reconstruction of Religious Thoguth in Islam۔ صفحات ۲۶ تا ۲۸

۲۱۰- سیرِ فلک — بانگِ درا

۲۱۱- مُلّا اور بہشت — بالِ جبریل

۲۱۲- تفصیل کے لیے دیکھیے، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحہ ۵۶۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے مولانا سیّد سلیمان ندوی کا ایک اقتباس بھی، اس ضمن میں نقل کیا ہے جس سے علامہ اقبال کے موقف کی تائید ہوتی ہے۔

۲۱۳- تفصیل کے لیے دیکھیے، سیرت النبیؐ، جلد چہارم، صفحات ۷۶۹ تا ۷۷۸

۲۱۴ تا ۲۱۵- دیکھیے، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحہ ۵۷ تا ۶۱
سیّد سلیمان ندوی کے مفصل بیان کے لیے دیکھیے، سیرت النبیؐ، جلد چہارم، عنوان: جنت ارتقائے روحانی ہے، صفحات ۸۴۰ تا ۸۴۳

❀❀❀

باب دوم

تصورِ اجتہاد پر اعتراضات

تصورِ اجتہاد پر اعتراضات

اقبال نے اپنے مضمون قومی زندگی میں، جو ۱۹۰۴ء میں ایبٹ آباد کی ایک مجلس میں پیش کیا تھا، قانونِ اسلام کو جدید پیرائے میں مرتب و منظّم کرنے کی طرف توجہ دلائی۔ اس بات پر بھی زور دیا کہ اسلامی قانون کو اس طرح وسعت دی جانی چاہیے کہ وہ موجودہ تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو جائے۔ اقبال کو احساس تھا کہ:

> اگر اس کام کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے اور اس کی تکمیل کے لیے کم ازکم ایک صدی کی ضرورت ہے۔ یہ بحث بڑی دلچسپ ہے، مگر چونکہ قوم ابھی ٹھنڈے دل سے اس قسم کی باتیں سننے کی عادی نہیں ہے، اس لیے میں اسے مجبوراً نظر انداز کرتا ہوں۔[1]

'قوم ابھی ٹھنڈے دل سے سننے کی عادی نہیں ہے'...... 'یہ کام ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے'...... اور 'اس کی تکمیل کے لیے کم ازکم ایک صدی کی ضرورت ہے'...... ایک صدی گزر گئی ہے لیکن یہ ضروری کام ابھی تک پایۂ تکمیل تک نہیں پہنچا۔ قوم کے علما اجتہادِ مطلق کی باتیں ٹھنڈے دل سے سننے پر آمادہ نہیں تھے۔ چنانچہ ضروری مطالعہ و مشاورت کے بعد جب ۱۹۲۴ء میں، اجتہاد پر، علامہ اقبال نے ایک مضمون، لاہور کے ایک جلسے میں، پیش کیا تو ردِعمل مخالفانہ تھا۔ مولانا اکبر شاہ نجیب آبادی کے نام ایک مکتوب میں اقبال لکھتے ہیں: ''کچھ مدت ہوئی مَیں نے اجتہاد پر ایک انگریزی مضمون لکھا تھا جو یہاں ایک جلسے میں پڑھا گیا تھا۔ ان شاءاللہ شائع بھی ہوگا، مگر بعض لوگوں نے مجھے کافر کہا۔''[2] یہ ردِعمل لاہور کے قدامت پرستوں کا تھا لیکن خطبے کی رپورٹ، اخبارات میں، پڑھ کر 'مسلم ایسوسی ایشن مدراس' نے اقبال کو مدراس میں لیکچر پیش کرنے کی دعوت دی۔ 'مسلم ایسوسی ایشن' ایک صاحب علم و یقین اور عالمی سطح کے تاجر سیٹھ محمد

جمال نے قائم کی ہوئی تھی۔ اقبال نے باقاعدہ تیاری کی۔ اس میں علما سے بالمشافہ (نیز بذریعہ خط کتابت) مشاورت شامل تھی۔ ۱۹۲۸ء کے اواخر تک تین خطبے مکمل ہوگئے جنھیں مدراس جاکر جنوری ۱۹۲۹ء میں پیش کیا۔[۳] چھے خطبے مکمل ہوئے تو اسی سال کے اواخر میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں پیش کیے گئے اور اگلے برس کتابی صورت میں شائع ہوگئے۔ پھر ایک اور کے اضافے کے ساتھ سات خطبے بعنوان *The Reconstruction of religious thought in Islam* آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس سے ۱۹۳۴ء میں شائع ہوئے۔ اس خزانۂ فکر و دانش کے خلاف جو ردِعمل شرق و غرب میں ہوا، اسے ڈاکٹر خالد مسعود نے ایک جملے میں اس طرح پیش کیا ہے:

> While the conservative muslim critics find Iqbal departing radically from the tradition, the western scholars criticise him for his conservatism.[4]

علامہ اقبال نے اجتہاد پر اپنا انگریزی مضمون، جو ۱۹۲۴ء میں پڑھا گیا تھا، عبدالماجد دریابادی کو، ان کی رائے کے لیے، بھیجا۔ اس رائے پر کہ مخالفانہ تھی اقبال نے تعجب ظاہر کیا۔[۵] دریابادی کا خط بنام اقبال دستیاب نہیں ہے البتہ، اس ضمن میں، بعد میں اُنھوں نے لکھا کہ ''اقبال کی نثر خصوصاً انگریزی نثر میں جہاں اُنھوں نے جدید فلسفہ کی شرح و ترجمانی کی ہے وہ اسلامی رنگ سے بار بار ہٹ گئے ہیں''۔[۶] عبدالماجد دریابادی نے اسلامی رنگ اور اس سے بار بار ہٹنے کی تفصیل نہیں دی۔ یہ بھی معلوم نہیں ہو پاتا کہ اس رائے کا، خطبۂ اجتہاد پر، اطلاق کس قدر ہوتا ہے۔

مولانا سلیمان ندوی سے بھی، خطباتِ اقبال کے بارے میں، منفی رائے منسوب کی جاتی ہے۔ نقوشِ اقبال میں لکھا ہے: کہ مولانا کی تمنا تھی کہ یہ لیکچر شائع نہ ہوتے تو اچھا تھا۔[۷] یہاں تک معاملہ صاف ہے لیکن مولوی خالد بن حسن نے بذریعہ امالی سیّد سلیمان ندوی سے منسوب جو آرا پیش کی ہیں، نہ صرف یہ کہ ان کی سند مشکوک ہے بلکہ درایتاً بھی وہ ایک سوالیہ نشان ہیں۔

علامہ اقبال کی زندگی میں، ان کے تصورِ اجتہاد پر، علما کے اعتراضات کی کوئی متعین نوعیت سامنے نہیں آتی۔ اس کی ایک وجہ خطبات سے لاتعلقی اور عدمِ تفہیم بھی ہوسکتی ہے۔ بعد میں اعتراضات کے مختلف پہلو نمایاں ہوتے گئے؛ لیکن ان کی تفصیل میں جانے سے پہلے مناسب یہ ہے کہ اقبال کے خطبۂ اجتہاد پر بعض مستشرقین کے اعتراضات نقل کر دیے جائیں کہ زمانی ترتیب سے انھیں اوّلیت حاصل ہے۔

خطباتِ اقبال پہلی مرتبہ، چھے کی تعداد میں، ۱۹۳۰ میں شائع ہوئے۔ ان پر اے ایس ٹرٹن نے شدید تنقید کی۔ اُس کا تبصرہ سکول آف اورینٹل اینڈ ایفریقن سٹڈیز کے ۱۹۳۳ء تا ۱۹۳۵ء کے بلٹین میں شامل کیا گیا۔ ٹرٹن نے مغربی فلسفے پر اقبال کی تنقید کو سطحی اور ناروا قرار دیا اور الزام عائد کیا کہ اقبال نے عیسائیت پر نا قابلِ قبول حملے کیے ہیں اور گولڈز ہیر کی غلط تعبیر کی ہے۔[۸] کانٹ ویل سمتھ کی مشہور کتاب The Modern Islam in India اوّلاً ۱۹۴۳ء میں شائع ہوئی۔ اس نے خطبۂ اجتہاد کو اقبال کا کمزور ترین خطبہ قرار دیا ہے کہ اس کے نزدیک اس خطبے کا ماحصل قدامت پسندی ہے۔ قدامت پسندی کے تاثر کو گہرا کرنے کے لیے خطبۂ اجتہاد کے علاوہ دوسرے حوالے بھی پیش کیے ہیں۔ سمتھ کے نزدیک اُصول 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۔ جو حق سچ کے مسلمان ہیں: اشتراکی، خوش خصال غیر اہلِ کتاب، خدا کے منکر ڈاکٹر صاحبان، قحط سے نجات دلانے والے ہندو، مفیدِ صحت عیسائی انجینئرز وغیرہ، ان کے بجائے اقبال اپنی وفا کا رشتہ نام نہاد مسلمانوں سے استوار کرتے ہیں اور اس طرح حقائق پر تصورات کو ترجیح دیتے ہیں۔ سمتھ کے نزدیک یہ نتائج قدامت پرستی کے ہیں۔

سمتھ کے نزدیک (اس سے زیادہ قدامت پرستی اور کیا ہوگی کہ) اقبال کھانے پینے کی رسوم اور عورت کے ضمن میں جدید طریقوں سے ہچکچاتے 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 اور ان کا رُخ مذہبی شعائر (arthopraxy) 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 سنج سختیِ آئیں مشو/ از حدودِ مصطفیٰ بیروں مرو۔ 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۔ اس وجہ سے ماضی کو یاد کرتے ہوئے تھکتے نہیں: ہاں یہ سچ ہے، چشم بر عہدِ کہن رہتا ہوں میں/ اہلِ محفل سے پرانی داستاں کہتا ہوں میں۔

اقبال کے نزدیک تبدیلی چونکہ ماضی کو نظر انداز نہیں کرتی اس لیے وہ، اجتہاد میں، قدامت پسندی کی قدر (value) کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ دراصل اقبال کو اجتہاد کا تذکرہ اچھا لگتا ہے، اس 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۔[9]

کانٹ ویل سمتھ سے ایک طرف برصغیر کے معترضینِ اقبال اثر پذیر ہوئے ہیں اور دوسری طرف متعدد مستشرقین نے بھی اسے مشعلِ راہ بنایا ہے۔ ان کا خاص اعتراض عورت کے ضمن میں ہے؛ چنانچہ ایچ اے آر گب نے سمتھ کا ایک اقتباس درج کیا ہے جس کا ترجمہ یہ ہے:

> اقبال کبھی سمجھے نہیں اور ہمیشہ ان کی مخالفت کی جو باور کرتے ہیں کہ اس نئی دلیر دُنیا 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 رضا مند، خود کچھ نہ حاصل کر سکنے والی اور مقاصد کا ذریعہ بننے والی۔ اقبال نے بیویوں کو پردے میں رکھا اور دُنیا کو مثالی عورت کا یہ تصور دیا:
>
> مزرعِ تسلیم را حاصل بتولؓ مادراں را اُسوۂ کامل بتول
>
> نوری و ہم آتشی فرمانبرش گم رضایش در رضائے شوہرش
>
> آں ادب پروردۂ صبر و رضا آسیا گردان و لب قرآن سرا
>
> تاہم آخر کار اقبال نے تسلیم کر لیا ہوگا کہ عورت کے بارے میں ان کا موقف غلط ہے۔ ایک مختصر نظم 'عورت' میں اس طرف اشارہ ہے: مَیں بھی مظلومیِ نسواں سے ہوں غمناک بہت نہیں ممکن مگر اس عقدۂ مشکل کی کشود![10]

گِب نے لکھا ہے کہ عورت کے ضمن میں اقبال نے طلاق کے مسئلے کو نظر انداز کر کے نسبتاً آسان مسئلۂ وراثت پر توجہ مرکوز کی ہے۔ یہاں بھی اقبال کا رویہ معذرت خواہانہ ہے۔[11] اس سے سخت وار گِب نے یہ کیا ہے کہ اقبال نے قرآن کی رُو سے مرد و زن کی مساوات کا دعویٰ کرتے ہوئے الرجال قوامون علی النساء سے چشم پوشی کی ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ مرد عورت پر فوقیت رکھتا ہے۔[12] گیلیوم نے بھی اس سے ملتی جلتی بات کہی ہے کہ ''عملی اقدامات کے لیے، جدید ضرورتوں کے تحت جب تاویلِ قرآن کا موقع آتا ہے تو اقبال اپنی فکر کے اردگرد باڑ لگا دیتے ہیں۔[13]

مصری عالم محمد البہی نے خطباتِ اقبال پر متعدد اعتراضات کیے ہیں۔ البہی کے خیال میں ان پر مغربی فلسفے کا اثر گہرا ہے اور وہ اسی چوکھٹے میں محدود ہو کر اسلام کی ترجمانی کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں کومت (Comte) سے متاثر ہونے اور اس کے فلسفۂ ثبوتیت (positivism) کو قبول کر لینے کی مثال دی ہے۔ یہ بھی لکھا ہے کہ علامہ اقبال کی اصلاحِ مذہبی کی جدوجہد عملی نہیں بلکہ نظری (academic) تھی اور خواص کے لیے مخصوص تھی۔ محمد البہی کا دوسرا بڑا اعتراض یہ ہے کہ اسلام کو سمجھنے کے لیے اقبال کا مستشرقین پر انحصار ان کا کمزور ترین پہلو ہے۔ مستشرقین کی تحریروں کو وہ پرکھے بغیر قبول کر لیتے ہیں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ ہارٹن (Horten) کی اسلامی فقہ، فلسفے اور دینیات کے بارے میں آرا کو اقبال نے اختیار کیا ہے۔ دوسری مثال یہ ہے کہ وہ بہائی اور بابی تحریکوں کو جدید اسلامی تحریکیں خیال کرتے ہیں۔ ان تحریکوں کا براہِ راست مطالعہ کیے بغیر، صرف مستشرقین پر بھروسا کرتے ہوئے، اقبال نے انھیں وہابی تحریک کا اثر بتایا ہے۔ محمد البہی کا اعتراض یہ بھی ہے کہ اقبال عمومی طور پر قبول کیے گئے معنوں سے ہٹ کر قرآنی آیات کا ترجمہ یا ان کی تاویل کرتے ہیں۔[۱۴]

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے خطباتِ اقبال پر ایک کتاب بعنوان *Iqbal's Reconstruction* وفاتِ اقبال کے پانچ چھے برس بعد لکھی تھی لیکن اسے زیورِ طبع سے آراستہ نہ کیا۔ مسودہ اقبال اکادمی کے کتب خانے میں محفوظ ہے اور اپنے ایم فل کے تحقیقی مقالے کے لیے، محمد سہیل عمر نے، اس سے بھرپور استفادہ کیا ہے۔ خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں کے زیرِ عنوان یہ مقالہ ۱۹۸۶ء میں شائع ہوا۔ انتساب کے ذیل میں لکھا ہے کہ ''ڈاکٹر برہان احمد فاروقی صاحب (مرحوم) کے نام کہ اس تصنیف کے ایک بڑے حصے کی حیثیت ان کے املی سے زیادہ نہیں ہے۔'' محمد سہیل عمر نے ڈاکٹر موصوف کے زیادہ تر اعتراضات کو اپنایا ہے تاہم بعض کا جواب بھی دیا ہے۔

خطبۂ اجتہاد پر برہان احمد فاروقی کے اہم اعتراضات اجمالاً اور بالترتیب یہ ہیں:

(۱) زوالِ اجتہاد کے اسباب جو اقبال نے بیان کیے ہیں وہ ضمنی نوعیت کے ہیں۔ اصل سبب یہ ہے کہ خلافت ''سیکولر'' ادارہ بن گئی تھی اور اسلام بھی، عیسائیت کی طرح، ذاتی معاملہ ہو گیا تھا۔

(۲) ترکوں کے اس فیصلے کو کہ خلافت کا اختیار منتخب اسمبلی کے سپرد کیا جا سکتا ہے، اقبال نے بطورِ اجتہاد قبول کرنے میں ٹھوکر کھائی۔ وہ یہ سمجھنے میں ناکام رہے کہ جدید ترکی نے جمہوری نظام ترقی یافتہ یورپ کی نقالی کے شوق میں اختیار کیا۔ جمہوریت کی بنیاد مساوات پر ہے جبکہ خلافت کی بنیاد اُخوت پر ہے۔ مساوات حقیقت نہیں بلکہ افسانہ ہے؛ یہ حقوق کے مطالبے کو جنم دیتی ہے جبکہ اُخوت کا مفہوم یہ ہے کہ ناکارہ ہوجانے کی صورت میں مسلمان کو اطمینان ہوتا ہے کہ اس کے حقوق اس کے مسلمان بھائیوں کے ہاتھ میں زیادہ محفوظ ہیں۔ علاوہ ازیں جمہوریت میں زورِ حقوق طلبی پر ہے جبکہ اسلام میں ''فرائض'' کی ادائیگی پر۔ جمہوریت میں منتخب اسمبلی عوام کو جواب دہ ہوتی ہے جبکہ عوام کسی کو جوابدہ نہیں ہوتے۔ اسلام میں حکمران اور عوام دونوں خدا کو جوابدہ ہوتے ہیں۔ مزید یہ کہ جمہوریت میں صدر عوامی نمائندوں کے فیصلے کا پابند ہوتا ہے جبکہ اسلام میں امیر یا خلیفہ مجلسِ شوریٰ کے فیصلوں کا پابند نہیں ہوتا۔ مختصر یہ کہ مغربی جمہوریت کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں اور جمہوریت کو بطور سیاسی نظام اختیار کرنے کی حمایت نتیجہ ہے اقبال کے معذرت خواہانہ رویے کا۔

(۳) اقبال نے کوئی تجویز پیش نہیں کی کہ اگر جمہوری نظام کے تحت اور مغرب کے زیرِ اثر مسلم اقوام نے غلط سمت اختیار کی تو انھیں اس سے باز رکھنے کا طریقِ کار کیا ہوگا؟[۱۵]

محمد سہیل عمر نے یہ تینوں اعتراضات، اپنے انداز کے ساتھ، دہرائے ہیں۔[۱۶] ان کی اپنی تحقیق یہ ہے کہ شبلی نعمانی نے شاہ ولی اللہ کے نظریہ ''شریعت بالجملہ'' اور ''شریعت بالاطلاق'' میں امتیاز کے بارے میں، عبارت کے درمیان سے چھے سطریں اور آخر سے دو سطریں حذف کرکے جو نتیجہ اخذ کیا ہے، وہ شاہ صاحب کا مقصود نہیں ہے۔ علامہ اقبال نے بھی اس نکتے کی وضاحت کے لیے کہ شریعت بالاطلاق میں زمانے اور نفوسِ انسانیہ کی رعایت ہوتی ہے اور وہ مابعد کے لوگوں کے لیے واجب نہیں ہے؛ شاہ ولی اللہ کے اسی فکری مقدمے کو پیش کیا ہے اور وہی رائے قائم کی ہے جو مولانا شبلی کی ہے۔ شاہ ولی اللہ نے اسی کتاب کی دوسری جلد الحدود کے عنوان سے سزاؤں پر مفصل بحث کی ہے۔ اگر وہ اسے اپنی اصطلاح، شریعت بالجملہ، میں سے نہ جانتے تو اسے شامل کیسے کرسکتے تھے۔ یہ نکتہ بھی قابلِ غور ہے کہ حدود و تعزیرات کو کبھی کسی فقیہ نے غیر دائمی نہیں جانا۔ ان کے نفاذ کا طریقہ البتہ اطلاق کے دائرے کی چیز ہے اور اسے حسبِ

ضرورت تبدیل کیا جا سکتا ہے۔[۱۷]

ایک زمانہ گزر گیا ہے کہ ''اجتہادِ مطلق'' نہیں ہوا۔ اگر کچھ ہوا بھی ہے تو اجتہاد کے نام پر نہیں ہوا۔ اس راہ میں بڑی رکاوٹ مسالک کے پابند علما ہیں۔ ان کے نزدیک اجتہاد کی شرائط پر پورا اُترنا ہی محال ہے؛ نیز اس پر پورا اُترنے کا حق اگر ہے تو صرف اُن کا ہے۔ ان کے نزدیک اجتہادِ اجتماعی نہیں بلکہ پرائیویٹ رہا ہے اور پارلیمانی اجتہاد کی باتیں گمراہ کن ہیں۔ اس قدامت پسندانہ نقطۂ نظر کی زوردار حمایت ایک تاریخ دان اور دانشور ڈاکٹر محمد یوسف (عباسی) نے کی ہے۔ ان کا مقالہ "A Study of Iqbal's views on Ijima" ۱۹۶۲ء میں اقبال ریویو میں شائع ہوا۔ ڈاکٹر وحید قریشی نے اقبال ریویو کے منتخب مقالات *Slections from the Iqbal Review* میں اسے شامل کیا۔ اس مضمون میں اقبال کے تصورِ اجتہاد و اجماع کو مسترد کرنے کے لیے، اسی شدت پسندی کو روا رکھا گیا ہے جو قدامت پرستوں کا خاصا ہے۔ ڈاکٹر محمد یوسف کی حمایت، بڑی حد تک، ڈاکٹر تحسین فراقی نے کی۔ ان کا مضمون بعنوان ''علامہ اقبال اور پارلیمان کا حقِ اجتہاد'' اوّلاً اقبالیات (جولائی-ستمبر ۱۹۹۵ء) میں شائع ہوا۔ بعد میں اسے اقبال: چند نئے مباحث (۱۹۹۷ء) میں شامل کیا گیا۔ دونوں فاضلین میں نقطۂ نظر اور اُسلوبِ بیان کا فرق ہے۔ بعض جید علما کے زیرِ اثر تحسین فراقی اجتہاد کو ضروری سمجھتے ہیں؛ ڈاکٹر محمد یوسف کے نزدیک ایسی کوئی ضرورت نہیں؛ تاہم ڈاکٹر محمد یوسف کے نقوشِ راہ پر چلتے ہوئے فراقی بھی علامہ اقبال کے تصورِ اجماع اور پارلیمانی اجتہاد کی تجویز پر معترض ہوتے ہیں اور پرائیویٹ اجتہاد کے حق میں ان کی رائے کو اہم سمجھتے ہیں۔ دونوں میں ایک اور فرق یہ ہے کہ ڈاکٹر فراقی نے علامہ اقبال کا ادب ملحوظ رکھا ہے اور تحسین و توصیف بھی کی ہے جبکہ ڈاکٹر محمد یوسف کا اُسلوبِ بیان جارحانہ ہے۔ وہ بے ادبی اور دریدہ دہنی سے کام لیتے ہیں اور اقبال کے لیے 'خوشامدانہ' اور 'منافقانہ' جیسے الفاظ کو روا رکھتے ہیں۔

ڈاکٹر ایس ایم یوسف نے علامہ اقبال پر اعتراضات کی یلغار اس تمہید کے ساتھ کی ہے کہ خطبۂ اجتہاد میں، متعدد مقامات پر، ٹھنڈے مزاج کے تجزیہ کار (cool analyst) اور پرسکون مفکر (calm thinker) پر ایک احیا پسند کی جذباتیت (emotionalism of the revialist) غالب آ گئی ہے۔ مثلاً اقبال نے لکھا ہے کہ ''حزبِ اصلاحِ مذہبی کے سعید حلیم پاشا بھی، جو سرتاسر

اسلامی طرزِ فکر رکھتے ہیں، اسی فیصلے پر پہنچے ہیں جو حزبِ وطنی کا ہے یعنی اجتہاد کی آزاد اور قانونِ شریعت کی ازسرِ نو تشکیل، جدید افکار اور تجربات کی روشنی میں۔'' اقبال اگر زیادہ عرصہ زندہ رہتے تو دیکھتے کہ حزبِ وطنی والے شریعت کی ازسرِ نو تشکیل کے بجائے شریعت سے چھٹکارا چاہتے ہیں۔ اگر اسے اُنھوں نے آزاد اجتہاد کہا بھی تو وہ شریعت سے آزادی تھی۔[۱۸]

دین اور سیاست کی جدائی سے متعلق ترکوں کے اجتہاد پر اقبال نے جو تبصرہ کیا ہے، اس پر ڈاکٹر محمد یوسف یہ جملہ چست کرتے ہیں کہ: "as if it were a minor mistake" اقبال کی اس رائے پر کہ ''عربی کو ترکی سے بدلنے کا خیال مسلمانانِ ہند کی غالب اکثریت کو ناگوار گزرے گا اور وہ اس کی مذمت کریں گے۔ یوں بھی شاعر ضیا کا یہ اجتہاد بڑا قابلِ اعتراض ہے؛ مگر پھر بھی اسلامی تاریخ میں اس قسم کی اصلاح کی ایک مثال بھی موجود ہے''۔ ڈاکٹر موصوف (ابن تومرت کی) اس مثال کو ہدفِ اعتراض بناتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''اس جملے (شاعر کا اجتہاد بڑا قابلِ اعتراض ہے) کی سنگینی کو کم کرنے کے لیے اقبال نے ایک غیر معتبر شہادت پیش کی ہے اور وہ محض ایک برے مقدمے کی وکالت کر رہے ہیں۔[۱۹]

ان متفرق اعتراضات کے بعد ڈاکٹر محمد یوسف اقبال کے اجتماعی اجتہاد کے تصور کو زیرِ بحث لاتے ہیں؛ خطبۂ اجتہاد سے اجماع کے بارے میں طویل اقتباس نقل کرتے ہیں اور اس پر حسبِ ذیل تین بڑے اعتراضات اُٹھاتے ہیں:

۱- اجتہاد برائے اجتہاد کیوں؟ اجتہاد کا دروازہ بند کیے جانے کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ اسلامی تہذیب جب اپنے سنہرے دور میں داخل ہوئی تو اسلامی قانون کا مکمل لوازمہ فراہم ہو چکا تھا جو پیچ در پیچ زندگی کی جملہ ضروریات کے لیے کافی تھا؛ چنانچہ اجتہاد کے ضمن میں کسی نئی کوشش کی ضرورت نہ رہی۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں اسلامی قانون کی جتنی کچھ ترقی ہوگئی وہ جدید زمانے تک جملہ ضرورتوں کو پورا کرتی رہی ہے۔ اسے جامد قرار دینا غلط ہے۔

عہدِ زوال میں مسلمان جمود کا شکار ہوئے۔ زندگی جوں کی توں رہی اور درحقیقت یہی سبب تھا کہ اجتہاد کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ اس زمانے کے مسلمان اپنی ضرورتوں سے زیادہ آگاہ تھے بمقابلہ ان لوگوں کے جو آج اجتہاد کے طرف دار بنے ہوئے ہیں۔

۲- یاد رکھنا چاہیے کہ اجتہاد علما کا حق ہے اور حق کی حفاظت رقیبانہ مستعدی کے ساتھ کی

جاتی ہے۔ مغربی طرز کی جدید مجالس علما کے اس استحقاق کو مجرُوح (violate) کریں گی۔ اقبال یہ بات جانتے ہیں لیکن ضابطہ بندی کے لیے بے تاب اور اداروں کے شوق میں مبتلا ہیں؛ اس لیے مصالحت ومنافقت سے کام لیتے ہوئے اور بظاہر علما کو فیاضی کے ساتھ اور خوشامدانہ رعایت دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ علما کو، پارلیمان میں، مباحث کی رہنمائی کرنی چاہیے؛ تاہم عالم اور غیر عالم (layman) کا ایک ساتھ ان مباحث میں حصہ لینے کا خیال فریبِ نظر ہے۔ یہ اتحاد ناممکن اور دونوں کی شراکتِ کار اگر کھلم کھلا بد دیانتی نہیں ہے تو تضاد ضرور ہے۔

۳- اجتہاد اور اجماع کا عمل فطری طور پر پورے معاشرے میں پھیلتا ہے اور ضابطہ و تنظیم کی کوششوں کا مقابلہ کرتا ہے تاکہ یہ فطری عمل میکانکی اور سخت گیر اداروں کی شکل اختیار نہ کرلے جو ضابطہ بندی (regularsation) اور دھاندلی (rigging) کا شکار ہو سکتے ہیں۔ مجتہد کا انتخاب کسی ہیجانی انتخابی مہم سے نہیں ہوتا بلکہ ایسی خوبیوں کی بنا پر اسے تسلیم کیا جاتا ہے جن کی گواہ اس کی پوری زندگی ہوتی ہے۔

بنیادی اعتراضات یہی ہیں؛ باقی خامہ فرسائی ان کو مضبوط بنانے کے لیے ہے۔ مقالہ نگار کا اہم ترین نکتہ یہ ہے کہ اجتہاد وہی کرے گا جو اس کا اہل ہے اور وہ عالم یعنی فقیہ ہے۔ غیر عالم (layman) کا یہ کام نہیں۔ مغرب میں layman بمعنی عام آدمی کی آواز ہے اور اسی بنا پر شراب نوشی، بدکاری، صحبتِ ہم جنس، نسل پرستی اور استعمار کو قانونی جواز پارلیمان نے عطا کیا ہے۔ اجتہاد کا حق علما سے چھین کر پارلیمان کو سپرد کرنے کا نتیجہ ایسا ہی ہوگا اور اقبال نے جن سنگین غلطیوں کو ''ممکن'' کہا ہے وہ ''لازماً'' ہوں گی۔ ایک جوہری سائنس دان، جس طرح، اپنی تجربہ گاہ میں کسی layman کو اس لیے نہیں گھسنے دیتا کہ اس کی دخل اندازی سے ہزاروں جانیں خطرے میں پڑ سکتی ہیں؛ اسی طرح ایک عالم کا فرض ہے کہ ایک layman کو اپنے ساتھ بٹھانے اور اس کی مشاورت کو قبول کرنے سے انکار کر دے۔[۲۰]

ڈاکٹر تحسین فراقی نے علامہ اقبال کی اس تجویز کا ذکر کیا ہے کہ ''مجالسِ قانون ساز میں علما کو بطور ایک مؤثر جز کے شامل کر لیا جائے۔'' اس تجویز سے وہ مطمئن نہیں ہیں؛ چنانچہ لکھتے ہیں: کہ ''یہ خلش اپنی جگہ رہتی ہے کہ جب بالادستی بہرصورت قانون ساز اسمبلی کو حاصل ہوگی تو علما کا کردار کس طرح نتیجہ خیز اور مؤثر ہو سکے گا۔''[۲۱] اگلا اعتراض قانون ساز اسمبلی کے اجتہاد پر ہے:

لکھتے ہیں:

اُصولی طور پر اجتماعی تصورِ اجتہاد کی، حال ہی کے کئی علما مثلاً ڈاکٹر مصطفیٰ زرقا، ڈاکٹر حمید اللہ، شیخ ابوزہرہ، محمد یوسف بنوری اور محمد تقی امینی وغیرہ نے حمایت کی ہے۔ اگرچہ یہ اجتماعی تصورِ اجتہاد اقبال کے اجتماعی تصورِ اجتہاد سے مختلف ہے کہ ان علما نے ان قانون ساز اسمبلیوں کو یہ اختیار نہیں سونپا بلکہ علمی تحقیقی مجالس کی تشکیل کے ذریعے اجتماعی اجتہاد کو بروئے کار لانے کی تجاویز پیش کی ہیں۔[۲۲]

ڈاکٹر فراقی ان تجاویز کی تفصیل بیان کرتے ہوئے اقبال کے اجتماعی تصورِ اجتہاد کو مسترد کر دیتے ہیں۔ علاوہ ازیں ڈاکٹر حمید اللہ کی یہ رائے بھی درج کرتے ہیں: کہ ''عہدِ نبویؐ سے لے کر آج تک قانون سازی ایک پرائیویٹ چیز رہی ہے''۔[۲۳] اس ضمن میں ڈاکٹر محمد یوسف کو ان جید علما کے برابر اہمیت دیتے ہوئے ان کا میلان پرائیویٹ اجتہاد کی طرف بتاتے ہیں اور فیصلہ نہیں کر پاتے کہ اجتہاد اجتماعی ہونا چاہیے یا انفرادی؛ تاہم اقبال کے اجتماعی تصورِ اجتہاد کی، ڈاکٹر محمد یوسف کی طرح، مخالفت کی ہے۔ پارلیمانی اجتہاد کے خلاف ان کے دلائل حسبِ ذیل ہیں:

(۱) ترکی کی گرینڈ نیشنل اسمبلی نے بعض افسوسناک فیصلے کیے۔ اس اسمبلی نے ۱۹۲۸ء میں ترکی زبان کا رسم الخط عربی سے لاطینی کر دیا اور ۱۹۳۱ء میں یہ فیصلہ دیا کہ اذان، نماز، دُعا ترکی زبان میں پڑھی جائے۔

(۲) بعد میں مصطفیٰ کمال ہی پر اقبال نے عدمِ اعتماد کا اظہار کر دیا تو اس کی قائم کردہ گرینڈ نیشنل اسمبلی کی حیثیت خود بخود معرضِ اعتراض و اعراض میں پڑ گئی۔[۲۴]

(۳) اقبال نے اپنے زیرِ نظر خطبے میں جمہوری طرزِ حکومت کو اسلامی رُوح کے عین مطابق قرار دیتے ہوئے اسے عہدِ جدید کی ضرورت گردانا تھا مگر حقیقت یہ ہے کہ اقبال جمہوریت کے جس قدر مداح تھے، اس سے زیادہ اس کے نقاد تھے۔ ۱۹۲۹ء سے اپنی وفات ۱۹۳۸ء تک ان کی جو تحریریں منصہ شہود پر آئیں، ان میں وہ جمہوریت کے ایک سخت گیر نقاد کی حیثیت سے زیادہ نمایاں نظر آتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ایک ایسے طرزِ حکومت کی پارلیمان سے اعلیٰ اور معیاری قانون سازی کی توقع کیسے کی جاسکتی ہے جو ''بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں

کرتے'' کے اُصول کے تحت وجود میں آئی ہو۔ علامہ اقبال کا خیال تھا کہ مسلم پارلیمان کو اجتہاد سونپ دیے جانے کے نتیجے میں قانونی مباحث میں عام آدمی (layman) کی تیز بصیرت سے بھی استفادہ ممکن ہو جائے گا لیکن سوال یہ ہے کہ عام آدمی یہ تیز بصیرت کہاں سے لائے گا؟ یہاں ہر ان پڑھ مگر صاحب زر الیکشن کے اکھاڑے میں کود پڑتا ہے اور اکثر کامیاب بھی ہو جاتا ہے۔ اس صورتِ حال میں آسانی سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس طرزِ انتخاب کے نتیجے میں جو پارلیمان وجود میں آئے گی، اس کا علمی اور فکری معیار کیا ہوگا؟[۲۵]

مولانا سعید احمد اکبر آبادی کی تصنیف خطباتِ اقبال پر ایک نظر ۱۹۸۳ء میں سری نگر سے شائع ہوئی۔ دوسرا ایڈیشن اقبال اکیڈمی نے ۱۹۸۷ء میں شائع کیا۔ یہ مختصر سی کتاب اہمیت اور وسعتِ نظر کی حامل ہے۔ سعید احمد اکبر آبادی نے خطباتِ اقبال پر بعض اعتراضات کا جواب دیا ہے۔ کتاب کے تین ابواب میں سے ایک میں ''اجتہاد کے متعلق اقبال کا نقطۂ نظر'' بیان ہوا ہے۔ مولانا کے نزدیک ''عالمِ اسلام میں اس وقت اسلامی قوانین کی تدوینِ جدید کے لیے جتنی انفرادی اور اجتماعی کوششیں ہو رہی ہیں، یہ سب درحقیقت علامہ اقبال کے خواب کی تعبیریں ہیں...... اس کی داد دینی چاہیے کہ ایک ایسے دورِ جمود و تعطلِ ذہنی میں جبکہ لوگ اجتہاد کا لفظ زبان سے نکالتے ہوئے ڈرتے تھے کہ کہیں ان پر آزاد خیالی کا لیبل نہ لگ جائے، علامہ نے اپنی چشمِ بصیرت سے آنے والے زمانے کو دیکھ لیا۔[۲۶] تاہم تحسینِ اقبال کے ساتھ ساتھ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے اقبال کے تصورِ اجتہاد پر اعتراضات بھی کیے ہیں جو مختصراً حسبِ ذیل ہیں:

(۱) ہمارا خیال ہے کہ فنی حیثیت سے علامہ اُصولِ فقہ، اُصولِ تفسیر اور اُصولِ حدیث کا مطالعہ خاطر خواہ طور پر نہیں کر سکے تھے۔ نیز علامہ نے جن مصنّفین اور ان کی کتابوں کا ذکر کیا اور اُن کا حوالہ دیا ہے اُن سے براہِ راست استفادے کا ان کو موقع نہیں ملا۔

(۲) علامہ کا یہ لکھنا کہ امام ابوحنیفہ نے احادیث سے اعتنا نہیں کیا، امام صاحب پر بڑا ستم اور ناانصافی ہے۔

(۳) علامہ کے ذہن میں چونکہ اجتہاد کے منہج (method) اور اس کی تکنیک کا زیادہ وسیع اور عمیق فنی تصور نہیں ہے۔ اس بنا پر اوّل تو وہ شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی اور شیخ سنوسی کی تحریکوں

کے ساتھ بہائی مذہب کی تحریک اور ترکی کی انقلابی تحریک کا ایک ساتھ اور ان کو اسلام کی نشاۃِ ثانیہ کی علامت قرار دے کر ذکر کر دیا ہے؛ حالانکہ سب کو معلوم ہے کہ بہائیت کا اسلام سے کوئی دور کا بھی علاقہ نہیں ہے اور ترکی کی انقلابی تحریک کا انجام اسلام کی تخریب پر ہوا۔

(۴) عربی کو ترکی سے بدلنے کے ضمن میں، ضیا کے خیال کی تردید کرنے کے باوجود ایسا محسوس ہوتا ہے کہ علامہ کا ذہن اس مسئلے میں صاف نہیں تھا۔

(۵) علامہ نے حضرت عمرؓ کے اجتہاد کا ذکر تو کیا ہے مگر یہ نہیں بتایا کہ یہ اجتہادات کن اُصولوں پر مبنی تھے۔ نیز بعد میں فقہا نے ایک وسعت پذیر معاشرے کی تمدنی ضرورتوں کا حل کن اُصول کی روشنی میں کیا۔[۲۷]

الطاف احمد اعظمی کی کتاب خطباتِ اقبال کا ایک مطالعہ ۲۰۰۱ء میں دہلی سے شائع ہوئی۔ اُنھوں نے ہر خطبے پر ایک باب رقم کیا ہے۔ خطبۂ اجتہاد کی عمدہ ترجمانی اور تحسین کے ساتھ ساتھ اس پر اعتراضات بھی کیے ہیں جو یہ ہیں:

(۱) حدیثِ معاذؓ جسے علما نے اور اقبال نے اجتہاد کی بنیاد قرار دیا ہے، محلِ نظر ہے۔ قرآن اور سنت میں کسی مسئلے کا حل نہ ملنے کی صورت میں ذاتی رائے سے فیصلہ کرنا حضرت معاذؓ بن جبل کا قول نہیں ہوسکتا۔[۲۸]

(۲) اقبال نے لکھا ہے کہ بوقتِ نکاح عورت طلاق کا حق بطور ایک شرط کے حاصل کر سکتی ہے۔ یہ خیال مطابق قرآن وسنت نہیں ہے اور حد درجہ غیر حکیمانہ ہے۔[۲۹]

(۳) ترکی میں اجتہاد کے نام سے جو عقلی جدوجہد ہوئی وہ دراصل فکر کی بے قید آزادی تھی۔ اقبال کا یہ موقف کہ ترک قوم کے وسیع تجربات نے ان پر ان کی خودی آشکار کر دی ہے، محض خوش خیالی ہے۔[۳۰]

(۴) اسلامی قانون کے اوّلین ماخذ یعنی قرآن مجید کے متعلق اقبال کے خیالات بہت واضح نہیں تھے۔ مثلاً ان کا خیال ہے کہ قرآن مجید کے بعض خیالات مقامی نوعیت کے ہیں اور ان کا اطلاق بعد کے زمانوں پر نہیں ہوتا۔ اسلامی سزاؤں کے بارے میں اُنھوں نے لکھا ہے کہ یہ سزائیں عربوں کے مزاج اور ان کے مخصوص تمدنی حالات کے تحت مقرر کی گئی ہیں اس لیے

مستقبل کی مسلم اقوام پر ان کو جوں کا توں نافذ کرنا صحیح نہ ہوگا۔[۳۱]

ڈاکٹر منظور احمد کی کتاب اقبال شناسی ۲۰۰۲ء میں منظر عام پر آئی۔ اجتہاد کے تناظر میں علامہ اقبال پر ان کے اعتراضات مختصراً حسبِ ذیل ہیں:

(۱) یہ بات کہ اجتہاد کے ذریعے ہم نت نئے معاشرتی مسائل سے نبرد آزما ہو سکتے ہیں محض ایک مفروضہ ہے۔ اقبال کا روایتی اجتہاد پر بھروسہ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔[۳۲]

(۲) تاریخ میں اجتہاد نے، روشن خیالی اور عقلیت پسندی کے کسی رُجحان کی حوصلہ افزائی نہیں کی ہے۔[۳۳]

(۳) اقبال نے اسلامی فکر کی بنیادی خامیوں کی نشاندہی تو کر لی لیکن ان خامیوں کو دور کرنے کے لیے کوئی نیا پیراڈائم مہیا نہیں کر سکے۔

(۴) اقبال نے تصوف کو اسلامی فکر کے جمود کا ذمہ دار قرار دیا ہے جبکہ اس کا اصل سبب ''خوف'' ہے۔[۳۵]

(۵) یہ تصور کہ قانونِ اسلامی کا نفاذ لازماً اسلام کی برکتوں کے مترادف ہے زیادہ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔[۳۶]

ماہنامہ الشریعہ گوجرانوالہ کے نومبر ۲۰۰۶ء کے شمارے میں، رئیس التحریر مولانا زاہد الراشدی کا مضمون بعنوان ''اقبال کا تصورِ اجتہاد: چند ضروری گزارشات'' منظرِ عام پر آیا۔ اُنھوں نے یہ تسلیم کیا کہ اقبال نے جمود کی نشاندہی درست کی ہے۔ ان کا اعتراض یہ ہے کہ اقبال خود مجتہد اور فقیہ نہیں تھے اور نہ اجتہاد اور فقہ سے ان کا کبھی عملی واسطہ رہا۔ اس کے عملی پہلوؤں، ترجیحات اور دائرہ کار کا تعین ان کے شعبے کا کام نہیں تھا؛ اس لیے اس باب میں ان کے ارشادات پر گفتگو کی خاصی گنجائش موجود ہے۔

''اجتہادِ مطلق'' کے خلاف مولانا کی دلیل اور ان کا دعویٰ یہ ہے کہ اس کا دروازہ بند ہو جانے کا تعلق اہلیت وصلاحیت کے فقدان یا شرائط کے مجتمع نہ ہونے سے نہیں بلکہ ضرورت مکمل ہو جانے سے ہے۔ مولانا زاہد الراشدی کا تیسرا اعتراض ترکوں کے اجتہاد سے متعلق ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ جدید ترکی کا یہ عمل اسلام میں اجتہاد کا نہیں بلکہ اس سے انقطاع اور یورپ کی طرح مذہب کو ریاستی معاملات سے کلیتاً بے دخل کرنے کا تھا۔ ایک اور اعتراض مولانا کا یہ ہے کہ

اقبال کے خطبۂ اجتہاد پر بھی تو پون صدی گزر چکی ہے۔ اس پون صدی میں دُنیا کے ماحول اور عالمِ اسلام کے حالات میں بہت سی تبدیلیاں آئی ہیں؛ اس لیے کیا ضروری ہے کہ ہمارے ذہنوں کی سوئیاں ۱۹۳۰ء ہی پر رُکی رہیں۔[۳۷]

محمد الطاف حسین آہن گر کا ایک مقالہ بعنوان "Iqbal and Qur'an: A Legal Perspective" اقبال ریویو کے اکتوبر ۱۹۹۴ء کے شمارے میں شائع ہوا۔ ایک اور مقالہ اقبال ریویو کے اکتوبر ۱۹۹۶ء کے شمارے میں Iqbal and Hadith: A Legal Perspective کے عنوان سے شائع ہوا۔ اقبال کے اجتہادی فکر کی تحسین کے ساتھ ساتھ آہن گر نے بعض اعتراضات بھی اُٹھائے ہیں۔ قرآن حکیم کے ضمن میں ان کا بنیادی اعتراض یہ ہے کہ مسلمانوں کے اس عام اعتقاد سے اقبال پوری طرح اتفاق نہیں کرتے کہ قرآن کی قانونی آیات ابدی ہیں اور ان سے کسی قسم کا انحراف درست نہیں۔ اس ضمن میں لکھتے ہیں:

> Muslims in general believe that the legal verses of Qur'an are eternal and unchangeable. Hower, the views of Iqbal are not uniform in this regard.[38]

آہن گر نے اس اجمال کی تفصیل حسبِ ذیل اقتباس میں دی ہے:

> On the one he justifies half share to daughters in the Qur'an and, on the other, he is convinced that under certain special crirumstances Qur'anic rules regarding crimes, qases, infancy period, status of childern which are born after the legal period of gestation of husbands's death and awl can be changed or at least their implementation deferred. He thus treats some clear nuss in the Qur'an as foundational and some as contingent.[39]

آہن گر نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر اقبال مساوات، آزادی اور اتحاد (solidarity) کے قرآنی مفہوم کو پیشِ نظر رکھتے اور اس ضمن میں تصوراتِ مغرب سے متاثر نہ ہوتے تو ترکوں کے اجتہاد سے رہ نمائی لینے پر اصرار نہ کرتے۔[۴۰]

اپنے دوسرے مقالے میں محمد الطاف حسین آہن گر نے علامہ اقبال پر، حدیث کے ضمن میں، تین بڑے اعتراض کیے ہیں۔ پہلا یہ کہ اقبال سب زمانوں کے لیے حدیث کی رہ نمائی کو قبول نہیں کرتے۔ دوسرا یہ کہ وہ حدیث کے کردار کو محدود تصور کرتے ہیں۔ تیسرا یہ کہ اقبال کو حدیث کی روایت اور سند کے بارے میں خاصا اضطراب لاحق ہے۔[۴۱]

علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی میں شعبۂ اقبالیات کے زیر اہتمام علامہ اقبال کے تصورِ اجتہاد پر ۲۰۰۷ کے اواخر میں، ایک سہ روزہ سیمی نار منعقد ہوا۔ مجموعۂ مقالات اقبال اکیڈمی نے ۲۰۰۸ء میں شائع کیا۔ ''اقبال اور حدیث'' کے زیرِ عنوان ڈاکٹر خالد علوی نے ایک مقالہ پیش کیا جس میں اُنھوں نے دو اعتراضات اُٹھائے۔ ایک یہ کہ قانونی احادیث کی عالمگیریت اور ابدیت کے بارے میں اقبال اُلجھن کا شکار ہیں۔ دوسرا یہ کہ امام ابوحنیفہ کے بارے میں یہ خیال کہ اُنھوں نے احادیث سے اعتنا نہیں کیا؛ درست نہیں ہے۔

جون ۲۰۰۶ء کا ساحل کراچی کا شمارہ خطباتِ اقبال پر شدید اعتراضات کا مظہر ہے۔ ''خطباتِ اقبال: تحقیقی جائزہ'' کے زیرِ عنوان لکھا ہوا مولوی خالد بن حسن کا اداریہ اقبال شکنی کی بھرپور کوشش ہے۔ اس اداریے کی تفصیل ایک طویل مضمون میں ہے جو خطباتِ اقبال پر اعترضات کا نکتۂ عروج ہے۔ گذشتہ باب میں اس کا ذکر آ چکا ہے۔ ان اعتراضات کو، ڈھٹائی کے ساتھ سیّد سلیمان ندوی کے کھاتے میں ڈالا گیا ہے۔ اکثر اعتراضات پہلے باب میں زیرِ بحث آ چکے ہیں۔ اجتہاد سے متعلق اعتراضات پر اس باب میں نظر ڈالی جائے گی جو مختصراً حسبِ ذیل ہیں:

(۱) اقبال مرحوم اجتہادِ مطلق کے موید تھے یعنی اس درجے کا اجتہاد جو ائمہ اربعہ کی سطح کا ہو...... یہ خواہش بہت عمدہ ہے لیکن کیا اس درجے کا اجتہاد کرنے کے لیے اس درجے کی شخصیت، وہی تقویٰ، وہی للّٰہیت، وہی زہد ضروری نہیں ہے......اجتہاد کی ضرورت سے انکار نہیں لیکن شرائطِ اجتہاد پر اصرار ہے۔[۴۲]

(۲) ترکی کے کمال مصطفےٰ اتاترک اور ترکی کی پارلیمنٹ جیسے کافرانہ ملحدانہ اداروں سے اجتہاد کی توقع کرنا اقبال مرحوم کی فاش غلطی تھی۔[۴۳]

(۳) عربی زبان اور اسلامی علوم سے واقفیت کے بغیر وہ ان مباحث کو برپا کرنے کے اہل نہیں تھے۔[۴۴]

(۴) اقبال مرحوم کو اجتہاد کے فساد کا اندازہ تھا لہٰذا وہ اسرارِ خودی میں کہتے ہیں:

نقش بر دل معنی توحید کن ‍ ‍ ‍ ‍ چارہ کارِ خود از تقلید کن
اجتہاد اندر زمانِ انحطاط ‍ ‍ ‍ ‍ معنی تقلید ضبطِ ملت است

چنانچہ آج کے عہد میں اجتہاد سے گریز اور تقلید پر اصرار افضل ہے۔[۴۵]

جاوید نامہ میں اقبال تقلید کی مخالف کرتے ہیں لیکن اسی جاوید نامہ میں انتشارِ ملی سے بچنے کے لیے تقلید کی بھرپور حمایت کرتے ہیں اور انحطاط کے دور میں اسلاف کی تقلید کو محفوظ راستہ تصور فرماتے ہیں:

مضمحل گردد چو تقویمِ حیات ملت از تقلید می گیرد ثبات
راہِ آبا رو کہ ایں جمعیت است معنی تقلید ضبطِ ملت است
در خزاں اے بے نصیب برگ و بار از شجر مگسل بأمیدِ بہار
پیکرت دارد اگر جانِ بصیر عبرت از احوالِ اسرائیل گیر[۴۶]

(۶) اقبال یہ نکتہ فراموش کرتے ہیں کہ اجتہاد تو نویں صدی ہجری تک کسی نہ کسی شکل میں ہو رہا تھا، لیکن اجتہاد کے دور ہی میں تاتاریوں نے مسلمانوں پر غلبہ کیسے حاصل کرلیا۔ نہ تو وہ کوئی نظریۂ حیات رکھتے تھے نہ ان میں وہ حرکت تغیر وارتقا dymamism تھا جو کسی تہذیب وتمدن کے غلبے کے لیے بنیاد کرکا کام کرتا ہے...... اگر مسلمان تاتاری غلبے سے اجتہاد کے بغیر نکل سکتے ہیں تو مغربی تہذیب کے غلبے سے نکلنے کے لیے صرف اور صرف اجتہاد پر زور دینے کی کیا ضرورت ہے...... ابن تیمیہ کے کس اجتہاد سے تاتاریوں کو شکست ہوئی اور کس اجتہاد نے مسلمانوں کو غلبہ دیا۔[۴۷]

(۷) قرآن کی آیتوں اور حدیثوں کو حرکت وترقی کا مظہر قرار دینا بڑی عجیب بات ہے۔ یہ فکر تاریخ اسلام کے لیے اجنبی فکر ہے۔[۴۸]

(۸) وہابی تحریک اجتہادی تحریک تھی؟ ...... اس دور کی تاریخ فراموش نہیں کی جاسکتی۔ خلافتِ عثمانیہ کے خلاف انگریزی استعمار نے آلِ سعود کو کس طرح استعمال کیا۔ یہ کیسی اجتہادی حرکت تھی جو طاقت اور جبر کی بنیاد پر اپنا دائرہ وسیع کر رہی تھی...... عالمی اختفالِ اسلامی کراچی میں سب مکاتبِ فکر کا یہی خیال تھا کہ مغربی فکر وفلسفے اور جدید سائنس کو سمجھے بغیر اجتہاد الحاد کا راستہ کشادہ کرے گا۔ ہر دردمند عالم اپنی ملکی صورتِ حال سے مایوس تھا اور ہمارے شاعرِ مشرق بابی، وہابی، ترک اجتہاد میں امیدوں کا جہان آباد کر رہے تھے۔[۴۹]

(۹) قدیم علما نے اجتہاد کے لیے جو شرائط طے کیں وہ اقبال مرحوم کو عصرِ حاضر کے فرد میں نظر نہ آئیں تو اُنھوں نے اجتماعی اجتہاد اسمبلی کے ذریعے کرنے کا اجتہاد فرمایا...... سو صفرا کٹھے

ہوکر ایک کیسے بن سکتے ہیں...... اب علامہ اقبال مرحوم اور بقال کا ووٹ برابر ہے اور دونوں یکساں طور پر جمہوری عمل کے ذریعے اسمبلی کے ممبر بن سکتے ہیں۔ اب بقال، حمال، حجام اور موچی اجتہاد کریں گے، اقبال مرحوم کا یہ نقطۂ نظر ان کی سطحیت کو واضح کرتا ہے۔[۵۰]

(۱۰) اقبال مرحوم مغرب کے Feminism سے شدید متاثر تھے، تعددِ ازدواج کے پہلے قائل نہ تھے۔ آخری عمر میں یورپ کی فحاشی دیکھی تو پانچویں کے بھی قائل ہوگئے۔[۵۱]

(۱۱) فقہ اسلامی میں طلاق کے مسئلے کی تاریخی تحقیق سے بھی اقبال مرحوم گہری واقفیت نہ رکھتے تھے...... فقہ اسلامی پر اقبال مرحوم کی نظر بہت سطحی تھی...... انھیں پنجاب میں ارتداد کے ذریعے تنسیخِ نکاح کے مقدمات کی یلغار کا سامنا کرنا پڑا۔ پنجاب کی معاشرت پر غور کے بجائے اُنھوں نے اسلامی فقہ اور فقہ حنفی میں خامیوں کی تلاش شروع کردی...... پنجاب بھر میں کوئی اصلاحی تحریک نہیں چلائی گئی اور سارے الزامات فقہ حنفی پر ڈال دیے۔[۵۲]

(۱۲) مغرب سے مغلوبیت نے اقبال مرحوم کو یہ باطل خیال پیش کرنے پر مجبور کیا کہ اسلامی قانون کی رُوح جمہوری ہے۔...... ان کے ہاں ایسی بے شمار گمراہیاں ملیں گی۔ اقبال مرحوم نے یہ اجتہاد بھی فرمایا کہ ''اسلام کے اُصولوں کی بنیاد مطلق آزادی اور مساوات پر قائم ہے۔ کسی کو کسی دوسرے پر قانونی یا دینی برتری حاصل نہیں۔ سیاستِ اسلامی کا بنیادی اُصول انتخاب ہے جو خلافت کو جمہوریت کی شکل دیتا ہے''...... اقبال مرحوم کے یہ تمام اجتہادات مغربی فکر و فلسفے کی پیداوار ہیں...... قرآن حکیم میں ملوکیت کی مذمت اور جمہوریت کی مدحت کہاں ہے...... آزادی اور مساوات کو اسلام میں ڈھونڈنا اسلام سے ناواقفیت ہے...... اسلام میں ماں باپ کے برابر نہیں ہوسکتی۔ بیٹا باپ کے برابر نہیں ہوسکتا۔ ...... دُنیا میں کوئی بھی آزاد نہیں۔ انسان یا تو اللہ کا غلام ہے یا شیطان کا۔[۵۳]

(۱۳) اقبال کا یہ کہنا کہ مالکی شافعی فقہا حقیقت پسند تھے جبکہ حنفی فقہ تخیلاتی اور کلامی مباحث کا مجموعہ ہے، نہایت غیر علمی اور نہایت سطحی بات ہے۔ اصلاً وہ فقہ اسلامی کے قیمتی ذخیرے سے ناواقف تھے...... اقبال مرحوم نے قیاس کو حد سے زیادہ اہمیت دے کر اجتہاد کو اسی پر منحصر کردیا ہے...... اقبال مرحوم نے فقہ حنفی پر اعتراض کرتے ہوئے قیاس پر نقد کیا ہے۔[۵۴]

(۱۴) دینی علوم سے کامل بے خبری اور اسلامی فقہ کے عظیم الشان ذخیرے اور علم التفسیر اور علم الحدیث کے اُصولوں سے عدمِ واقفیت کے باعث اقبال مرحوم کے یہاں گمراہیوں کا طویل سلسلہ در آتا ہے...... مولانا ماجد تو اس معاملے میں بہت غیرت مند تھے اور چاہتے تھے کہ اقبال مرحوم کے خلاف جو کچھ لاوا ان کے دل میں ہے کتابی صورت میں تحریر کر دیں لیکن ان کو قائل کرنا پڑا کہ صبر سے کام لیں۔ [۵۵]

(۱۵) اقبال مرحوم لکھتے ہیں کہ

جمہوریت کا اصل ماخذ تو اسلام اور عہدِ خلافتِ راشدہ ہے...... یہ بھی بے بنیاد دعویٰ ہے۔ جمہوریت اور جمہوری عمل کا اسلام سے کیا تعلق...... ہر کہ ومہ کو خلافت کے فیصلے میں نہ شریک کیا جاسکتا تھا نہ شریک کرنے کی ضرورت تھی...... یہ کہنا کہ قرآن اسلام ملوکیت کے خلاف اور جمہوریت کے حق میں ہے باطل خیال ہے...... یہ طرزِ فکر دوسرے لفظوں میں اسلام کی تاریخ اور انبیاء کی تاریخ کا انکار ہے...... ہر شخص ووٹ دینے کا اہل ہے کہ تمام انسان برابر ہیں؛ قرآن و سنت اس کافرانہ تصور کی صریحاً نفی کرتے ہیں۔ [۵۶]

(۱۶) بلنٹ نے اپنی کتاب *Future of Islam* میں ۱۸۸۲ء میں لکھا تھا کہ اسلام حرکت وترقی کا مذہب ہے۔ یہی نظریہ اقبال مرحوم نے بلنٹ سے اخذ کرکے وسیع کر دیا...... اقبال مرحوم نے اجتہاد کو اُصولِ حرکت قرار دیا ہے، ان کے پیشِ نظر مغربی فکر وفلسفے میں حرکت کی اصطلاح تھی۔ وہ حرکت میں زندگی دیکھتے تھے جس نے مغرب کے زمین وآسمان بدل ڈالے تھے۔ جب وہ عالمِ اسلام پر نظر ڈالتے تھے تو انھیں جمود نظر آتا تھا۔ یہ جمود جن تاریخی اسباب سے پیدا ہوا تھا ان اسباب کا غائر مطالعہ کرنے کے بجائے اقبال مرحوم نے سیدھے سادھے لفظوں میں، مستشرقین کے مغالطوں کو، ترجمہ کر کے ''تقلید'' اور تصوف، عجمی اثرات، ایرانی تصوف کو اس جمود کا ذمہ دار قرار دیا۔ [۵۷]

(۱۷) اقبال جن لوگوں کے اجتہاد سے اپنے اجتہاد کا استدلال فرما رہے ہیں مثلاً ابن تیمیہ، شاہ ولی اللہ، شاہ اسماعیل شہید ان میں سے کسی ایک کی بھی نگاہ اس دُنیا اور مادہ پرستی پر نہیں تھی۔ [۵۸]

(۱۸) اسلام کو علومِ اسلامی، علماءِ اسلام اور تعاملِ اُمت کے ذریعے سمجھنے کی روایت اقبال

مرحوم نے ترک کردی لہٰذا قدم قدم پر ٹھوکر کھائی۔[۵۹]

(۱۹) سرسید، افغانی، ابوالکلام، اقبال مرحوم وغیرہ اسلام کو Protestanize کرنے کے حامی تھے۔[۶۰]

(۲۰) اقبال مرحوم اسلام پر نقد کرتے ہوئے علماء وفقہاء اسلام کے حوالے لانے کے بجائے کفار محققین و مستشرقین کے حوالے اپنے موقف کی تائید میں پیش کرتے ہیں جو نہایت غیر ذمہ دارانہ عمل تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ علومِ اسلامی سے بالکل واقف نہ تھے مثلاً حدیث کی حجت اور سنت کے مقام کے موضوع پر وہ حدیث کی تنقید میں schacht اور گولڈ زیہر وغیرہ کے حوالے دیتے ہیں اور ان پر تنقید بھی نہیں کرتے یعنی دین کے دوسرے ماخذ سنت کی حیثیت مستشرقین کے ذریعے متعین ہوگی۔ علما نے اسی لیے اسے کفر سے تعبیر کیا تھا۔[۶۱]

(۲۱) اقبال مرحوم اپنے علمی دعووں کی دلیلیں دوسروں سے حاصل کرکے اپنے نام سے پیش کرتے تھے...... اُنھوں نے استاد مرحوم مولانا شبلی کی کتاب کا حوالہ اصل سے تقابل کے بغیر لفظ بلفظ ترجمہ کرلیا۔ یہ حوالہ درست نہیں تھا اور اس غلط حوالے سے جو استاد مرحوم مولانا شبلی سے اخذ کیا تھا وہ بھی درست نہیں تھا۔[۶۲]

۲

مستشرقین نے اقبال کو قدامت پسند قرار دیا۔ ان کے جملہ اعتراضات، سوائے ایک دو کے، کیا اقبال قدامت پرست اور رجعت پسند ہیں؟ کے زیرِعنوان اقبال کی فکری تشکیل، اعترضات اور تاویلات کا جائزہ میں زیرِبحث آ چکے ہیں۔ ان اعتراضات کو یہاں دوبارہ اس لیے نقل کیا گیا ہے تاکہ تقلید پر جمے ہوئے اور جمود سے چمٹے ہوئے علما حضرات کے اعتراضات کو ان کے بالمقابل رکھ کر دیکھا جائے۔ اقبال کے حسبِ ذیل اشعار اسی تناظر میں ہیں:

کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق
نے ابلۂ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند
اپنے بھی خفا مجھ سے ہیں بیگانے بھی ناخوش
مَیں زہرِ ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند![۶۳]

اقبال کے تصورِ اجتہاد پر اُوپر درج شدہ اعتراضات کے علاوہ بھی بہت کچھ انٹ شنٹ لکھا گیا ہے، خاص طور پر ''امالی'' میں جہاں اعتراضات کی بوچھاڑ دکھائی دیتی ہے۔ پینترے بدل کر بھی بعض اعتراضات کو متعدد بار دہرایا بھی گیا ہے جس طرح کوئی وسوسے ڈالنے والا بار بار پلٹ کر آتا ہے۔ مولوی خالد بن حسن کے ایجاد کردہ سیّد سلیمان ندوی کے یہ ملفوظات، سب سے بڑھ کر، متعصّبانہ، معاندانہ اور غیر علمی اُسلوب کا مظہر ہیں۔ کفر کا الزام اتنی مرتبہ دہرایا گیا ہے کہ موصوف کا تکیۂ کلام بن کر رہ گیا ہے۔ ڈاکٹر محمد یوسف کا اندازِ تحریر بے شک جارحانہ ہے لیکن وہ اپنی علمی سطح برقرار رکھنے میں کامیاب رہے ہیں اور اول جلول لکھنے سے بہرحال اجتناب کیا ہے۔

ان اعتراضات کے جائزے کے لیے، ہر چند کہ ضمنی نوعیت کے اعتراضات کو مدنظر رکھنا مناسب ہے تاہم، بعض اعتراضات بنیادی نوعیت کے ہیں اور ان کے جائزے پر زیادہ توجہ دینا ضروری ہے۔

اجتہاد (بمعنی اجتہادِ مطلق) کی ضرورت ہے یا نہیں؟ کیا عصرِ رواں میں انفرادی اجتہاد ممکن اور پرائیویٹ اجتہاد کارآمد ہے؟ کیا ریاستی سطح پر اجتماعی اجتہاد خلاف اسلام ہے؟ نیز اجتماعی اجتہاد کی مؤثر ترین صورت کیا ہوسکتی ہے؟ کیا اجتہاد کے ضمن میں اقبال کا موقف ایک احیا پسند جذباتی کا ہے یا اُنھوں نے حیاتِ ملی کے احیا سے متعلق اس اہم معاملے میں طویل غور و فکر کیا اور ملت کی بہترین رہ نمائی کی؟ کیا ترکوں کا اجتہاد اسلام سے انحراف کے زمرے میں آتا ہے؟ بطورِ خاص کیا ترکوں کے اس فیصلے کو کہ خلافت کا اختیار منتخب اسمبلی کے سپرد کیا جاسکتا ہے، اقبال نے بطورِ اجتہاد قبول کرنے میں ٹھوکر کھائی؟ کیا اجتہاد صرف علما کا حق ہے یا دوسرے شعبوں اور علوم کے ماہرین (فقہ و قانون کے اعتبار سے laymen) بھی اس میں حصہ لے سکتے ہیں؟ کیا جمہوریت کا تصور غیر اسلامی ہے اور جمہوریت کو بطور سیاسی نظام اختیار کرنے کی حمایت اقبال کے معذرت خواہانہ رویے کا نتیجہ ہے؟ کیا اقبال کے ذہن میں اجتہاد کا منہج (method) واضح نہیں تھا اور اسلامی فکر کی بنیادی خامیوں کو دور کرنے کے لیے وہ کوئی نیا پیراڈائم مہیا نہیں کرسکے؟ کیا اقبال اجتہاد کے اہل نہیں تھے اور عربی زبان نیز اسلامی علوم سے ناواقف تھے؟ کیا قرآنی آیات اور احادیث کی اقبال نے غلط تاویل کی؟ کیا اقبال بہائی اور بابی تحریکوں کو اسلامی قرار دیتے ہیں؟ کیا آزادی اور مساوات کے تصورات غیر اسلامی ہیں اور اقبال نے انھیں مغربی

فلسفے کے زیرِ اثر پیش کیا ہے؟ کیا حرکت و ترقی اسلام کے منافی ہے اور اقبال کا ہدف صرف مادّیت تھی؟ کیا اجتہاد کوئی الگ تھلگ معاملہ ہے یا اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے ساتھ جڑا ہوا ایک ناگزیر تقاضا ہے؟

تقلید یا اجتہاد

اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے لیے علامہ اقبال کی یہ بازیافت بنیادی اہمیت کی حامل ہے کہ قرآن زندگی کو متحرک اور متغیر قرار دیتا ہے؛ چنانچہ تقلید کی روش پر اُنھوں نے تعجب کا اظہار کیا ہے۔ اس روش کی تین وجوہات بیان کی ہیں: (۱) تحریکِ اعتزال کی عقلیت اور آزادخیالی کا توڑ (۲) عجمی تصوف کے خلاف ردِ عمل جو عقلیت کا حلیف سمجھا گیا اور (۳) تارتاریوں کی یلغار جس نے اسلامی دُنیا کے ذہنی مرکز بغداد کو تباہ کر دیا۔ قدامت پسند علما جو عقلیت و آزادخیالی کو کچلنے کی خاطر شرعی قوانین میں سختی پیدا کر رہے تھے؛ بغداد کی تباہی کے بعد حیاتِ ملی کو مزید انتشار سے بچانے اور اسلام کے اجتماعی وجود کو برقرار رکھنے کی خاطر طے کیا کہ فقہائے متقدمین نے جو اسلامی قوانین مرتب کر دیے ہیں انھیں برقرار رکھا جائے اور انھی کی پیروی کی جائے۔ تقلید کی وجوہ یہی تھیں لیکن اس وضاحت سے اختلاف کیا گیا۔

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی ان وجوہ کو ضمنی قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اصل سبب یہ تھا کہ خلافت سیکولر ادارہ بن گئی اور اسلام بھی عیسائیت کی طرح ذاتی معاملہ ہو گیا تھا۔[۶۴] برہان احمد فاروقی کا یہ جملہ ایک سے زیادہ مغالطوں کا مظہر ہے۔ عالمِ اسلام میں ملوکیت کے دور میں بھی مسلم حکومتوں کا سیکولرازم عیسائیت کے پرائیویٹ ہونے سے مختلف تھا۔ اقبال نے اپنے مضمون ''اسلام اور احمدیت'' میں، ترکی پر پنڈت نہرو کا جواب دیتے ہوئے، اس پر روشنی ڈالی ہے۔ یہ معاملہ سیکولرازم کے عنوان کے تحت زیرِ بحث آئے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ عظیم فقہی مکاتب، ملوکیت ہی کے دور میں استوار ہوئے۔ بلاشبہ خلافتِ راشدہ کے اُصول جس مسلم حکمران نے جس حد تک ترک کیے، اس حد تک وہ اسلام سے انحراف تھا۔ اس میں ریاستی سطح پر اجتہاد شامل ہے لیکن اس مقام پر زیرِ بحث موضوع یہ ہے کہ مذاہبِ فقہ جو استوار ہو چکے تھے ان کی تقلید ہی کو ناگزیر کیوں تصور کیا گیا۔

ڈاکٹر منظور احمد نے اقبال کے بیان کردہ اسبابِ تقلید کو نظر انداز کرتے ہوئے ایک اور سبب پر اصرار کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ ''میری دانست میں اس کا سبب خوف ہے۔'' مسلمان معاشرے کو رسولِ کریمؐ کی رحلت ہی سے خوف میں مبتلا دکھایا ہے اور کوشش کی ہے کہ اسے مسلمانوں کے اجتماعی شعور کا حصہ ظاہر کیا جائے۔[۶۵] مسلمانوں پر یہ ایک سنگین الزام ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ کوئی مسلمان معاشرہ جو اللہ کو قادرِ مطلق مانتا ہو اور اس پر بھروسا کرتا ہو، وہ بھی خوف سے نجات حاصل نہیں کر سکتا۔ ڈاکٹر منظور احمد کو رموزِ بے خودی کا وہ باب پیشِ نظر رکھنا چاہیے تھا جس کا عنوان ہے: ''در معنیِ ایں کہ یاس و حزن و خوف ام الخبائث است و قاطعِ حیات، 'توحید ازالۂ ایں امراضِ خبیثہ می کند۔'' اللہ پر ایمان جس قدر مضبوط ہوتا ہے اسی قدر ایک انسان یا ایک معاشرہ خوف سے آزاد ہوتا ہے۔

اپنی کتاب اجتہاد و تقلید اور امام ابو حنیفہ کے فقہی اُصول میں مولانا گوہر رحمٰن رلکھتے ہیں کہ ''تقلید کے لغوی معنی ہیں گردن میں قلاوہ ڈالنا''۔ تقلید کے اصطلاحی معنی چاروں مکاتبِ فقہ کی مستند کتابوں سے نقل کیے ہیں جن کا ماحصل یہ ہے کہ ''تقلید کسی کی بات بغیر دلیل کے قبول کرنے کا نام ہے۔'' اُنھوں نے اس ضمن میں تصریح کی ہے کہ منصوص احکام کے خلاف کسی کی تقلید کرنا حرام ہے۔ اندھی تقلید کی مذمت کے بارے میں ائمہ اربعہ کے اقوال درج کیے ہیں۔ اسی طرح ''تقلید کے بارے میں مفسرین و محدثین اور فقہائے اسلام کے اقوال'' بھی نقل کیے ہیں۔ ابن عبدالبر کے نزدیک ''جس شخص کی پیروی تم نے دلیل کے بغیر کی ہو تو تم اس کے مقلد ہو اور تقلید اللہ کے دین میں صحیح نہیں اور جس شخص کی پیروی تم پر کسی دلیل نے واجب کر دی ہو تو پھر تم اس کے متبع ہو اور دین میں اتباع جائز ہے مگر تقلید جائز نہیں ہے۔''[۶۶] اس سلسلے میں شاہ ولی اللہ کی یہ رائے بھی درج کی ہے:

> عجیب تعجب کی بات ہے کہ بعض مقلدین فقہا پر اپنے امام کی دلیل کا ضعف واضح ہو جاتا ہے اور اس کمزوری کا کوئی جواب ان کے پاس نہیں ہوتا لیکن اس کے باوجود وہ اپنے امام کی تقلید کرتے ہیں اور اس شخص کی رائے کو چھوڑ دیتے ہیں جس کی صحت پر کتاب و سنت اور قیاساتِ صحیحہ شہادت دیتے ہیں اور اپنے امام کا دفاع کرنے کے لیے نصوص کی تاویلاتِ بعیدہ اور باطلہ شروع کر دیتے ہیں۔[۶۷]

مولانا ابوزکی نے اندھی اور جامد تقلید کو مذموم اور حرام قرار دیا ہے''۔[۶۸] نیز اپنی کتاب فقہی مسالک کی حقیقت میں ایک پورا باب ''اندھی اور جامد تقلید کے نقصانات'' کے زیرِعنوان قلم بند کیا ہے۔ اُنھوں نے مولانا انور شاہ کشمیری کا ایک واقعہ مفتی محمد شفیع کی کتاب وحدتِ اُمت سے نقل کیا ہے جو اہم اور عبرت انگیز ہے۔ مفتی محمد شفیع لکھتے ہیں:

قادیان (بھارت) میں ہر سال ہمارا جلسہ ہوا کرتا تھا اور سیدی حضرت مولانا سیّد انور شاہ کشمیری صاحب بھی اس میں شرکت فرمایا کرتے تھے۔ ایک سال اسی جلسہ میں تشریف لائے۔ میں بھی آپ کے ساتھ تھا۔ ایک صبح نمازِ فجر کے وقت اندھیرے میں حاضر ہوا تو دیکھا کہ حضرت سر پکڑے ہوئے بہت مغموم بیٹھے ہیں، میں نے پوچھا حضرت کیسا مزاج ہے؟ کہا: ہاں! ٹھیک ہی ہے، میاں مزاج کیا پوچھتے ہو، عمر ضائع کر دی!

میں نے عرض کیا حضرت! آپ کی ساری عمر علم کی خدمت میں، دین کی اشاعت میں گزری ہے، ہزاروں آپ کے شاگرد علما ہیں، مشاہیر ہیں جو آپ سے مستفید ہوئے اور خدمتِ دین میں لگے ہوئے ہیں۔ آپ کی عمر اگر ضائع ہوئی تو پھر کس کی عمر کام میں لگی!

فرمایا: میں تمھیں صحیح کہتا ہوں، عمر ضائع کر دی!

میں نے عرض کیا، حضرت بات کیا ہے؟

فرمایا! ہماری عمر کا، ہماری تقریروں کا، ہماری ساری کدو کاوش کا خلاصہ یہ رہا ہے کہ دوسرے مسلکوں پر حنفیّت کی ترجیح قائم کر دیں۔ امام ابوحنیفہ کے مسائل کے دلائل تلاش کریں۔ یہ رہا ہے محور ہماری کوششوں کا، تقریروں کا اور علمی زندگی کا!

اب غور کرتا ہوں تو دیکھتا ہوں کہ کس چیز میں عمر برباد کی؟

بعض تلخ حقائق سامنے کے ہیں لیکن اُنھیں بھی سند کے ساتھ درج کرنا بہتر ہے۔ مولانا ابوزکی لکھتے ہیں:

پاک و ہند کی سرزمین میں حنفیوں، اہلِ حدیثوں اور شیعوں کے تین بڑے مذہبی گروہ موجود ہیں۔ پھر حنفیوں کے مزید دو گروہ بریلوی اور دیوبندی ہیں۔ ان چاروں مذہبی گروہوں میں ہر ایک کے متعصب، غالی اور اندھی جامد تقلید کرنے والے مولویوں اور مفتیوں نے اپنے سوا سب پر کفر کے فتوے لگا رکھے ہیں جو مذہبی کتب کے ریکارڈ پر ہیں۔ یہاں کے بعض دارالافتا تو کافرسازی اور کافرگری کے ''دارالضرب'' یعنی ٹیکسال بن گئے ہیں۔ گویا فتویٰ ایک لاٹھی ہے جو مخالف کے سر پر مار دی جاتی ہے۔ ان باہمی فتاویٰ کی رُو سے اب یہاں کوئی مسلمان مسلمان

نہیں رہا، سب غیر مسلم ہو چکے ہیں۔ العیاذ باللہ

نقصانات میں ''جہالت و گمراہی'' کا عنوان بھی ہے۔ پہلا پیراگراف حسبِ ذیل ہے:

اندھی اور جامد تقلید کے نتیجے میں عام مسلمانوں میں جہالت اور گمراہی کثرت سے پھیل گئی۔ چونکہ سارا دارومدار کسی خاص امام کی پیروی اور کسی مخصوص فقہ کی کتابوں پر تھا، اس لیے قدرتی طور پر لوگوں کی توجہ قرآن وسنت سے ہٹنے لگی۔ ان کے دلوں میں کتاب وسنت کی اہمیت کم ہوتی چلی گئی اور اس طرح قرآن وسنت سے دوری پیدا ہوگئی جو مسلمانوں کے زوال کا سبب بنی:

خوار از مہجوریِ قرآن شدی　　شکوہ سنجِ گردشِ دوراں شدی

(اے مسلمان تو قرآن کو چھوڑنے کی وجہ سے ذلیل وخوار ہوا ہے لیکن گردشِ زمانہ کی شکایت کرتا پھرتا ہے۔)[۶۹]

یہ نکتہ، تفصیل کے ساتھ، جسٹس (ر) قدیر الدین احمد نے اپنے ایک مضمون بعنوان ''مسئلہ اجتہاد اور عصرِ حاضر'' میں بیان کیا ہے۔ اختصار کی خاطر صرف بعض ذیلی عنوانات درج کیے جاتے ہیں:

بابِ اجتہاد اللہ نے کھولا ہے...... اجتہاد کا راستہ رسولِ خداؐ نے دکھایا...... خلفائے راشدین کے زمانے میں اجتہاد کی آزادی اور کلام اللہ سے وابستگی...... احادیث سے ازحد وابستگی اور ان پر کثرت سے انحصار کا زمانہ...... کلام اللہ کی طرف توجہ کم...... فقہ کا غلبہ اور اُمت کا تیسرا رُجحان...... فقہ کو دین سمجھنے کے نقصانات...... کلام اللہ اور سنتِ رسول اللہؐ سے غفلت...... پورا مقالہ لائقِ مطالعہ اور عبرت آموز ہے۔[۷۰]

۲

تقلید کی حمایت اور اجتہاد کی مخالفت میں عموماً دو دلائل پیش کیے جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ اجتہاد کی شرائط پر پورا اُترنا اب محال ہے اور دوسری یہ کہ اجتہاد کی ضرورت پوری ہو چکی ہے۔ مولانا جمیل احمد تھانوی (مفتی جامعۂ اشرفیہ، لاہور) کی حسبِ ذیل تحریر میں دونوں دلائل جمع ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

علما نے ذکر کیا ہے کہ مجتہدِ مطلق جو قرآن وحدیث سے اُصول مستنبط کرتا ہوا اب دُنیا سے ناپید ہو چکا ہے...... تمام مسائل کے لیے نبوی نظر اور اجتہادی بصیرت کی ضرورت تھی۔ جب ضرورت

مکمل ہوگئی تو اب اس کی ناقدری کرنا اور خود مشقت برداشت کرنا گمراہی کا خطرہ مول لینا ہے......اُوپر کی تیس شرطوں میں غور کیا جائے اور اس انحطاطی دور میں صلاحیت وتقویٰ کی گمشدگی کو پیشِ نظر رکھا جائے تو عادتاً عقلاً نقلاً ایسے شخص کا وجود ہی ناممکن ہو چکا ہے......صدیوں پہلے سے ہر کام مکمل ہو چکا ہے۔ اب اس کا تصور کرنا اسلاف کو گمراہ قرار دینے کے مترادف ہے۔[۱۷]

ڈاکٹر محمد یوسف اور مولانا زاہد الراشدی نے اجتہاد کی ضرورت مکمل ہونے پر زور دیا ہے جبکہ امالی کے سیّد سلیمان ندوی شرائطِ اجتہاد کے فقدان کو تقلید کا جواز بتاتے ہیں۔ امالی میں کچھ دلائل اور بھی ہیں جن میں سے ایک کا تعلق اقبال کے اشعار سے ہے اور ایک کا اقبال کے طرزِ عمل سے۔ اشعار کے حوالے سے لکھا ہے کہ ''اقبال مرحوم کو اجتہاد کے فساد کا اندازہ تھا لہٰذا وہ اسرارِ خودی میں لکھتے ہیں:

نقش بر دل معنی توحید کن   چارہ کارِ خود از تقلید کن
اجتہاد اندر زمانِ انحطاط   معنی تقلید ضبطِ ملت است

چنانچہ آج کے عہد میں اجتہاد سے گریز اور تقلید پر اصرار افضل ہے۔''

امالی میں ''زمانِ انحطاط'' کا ترجمہ ''آج کا عہد'' کیا گیا ہے۔ یہ ترجمہ لفظی اعتبار سے غلط اور معنوی اعتبار سے مغالطے پر مبنی ہے۔ جنگِ عظیم اوّل کے اختتام تک عالم اسلام انحطاط کی آخری حد تک پہنچ گیا تھا۔ عثمانیوں کی شکست سے اتحادِ اُمت کی جو ایک شکل بنی ہوئی تھی، اس کا خاتمہ ہوگیا۔ مسلم وحدت کا بخیہ ادھڑا تو ''خضر راہ'' میں اقبال نے دردناک تصویر کشی کی؛ لیکن انتہائے زوال کے بعد مسلم نشأۃ ثانیہ کا آغاز ہوگیا جس کی توثیق اقبال نے ''طلوعِ اسلام'' میں کی:

دلیلِ صبح روشن ہے ستاروں تنک تابی
افق سے آفتاب اُبھرا گیا دورِ گراں خوابی!
عروقِ مردۂ مشرق میں خونِ زندگی دوڑا
سمجھ سکتے نہیں اس راز کو سینا و فارابی!
مسلماں کو مسلماں کر دیا طوفانِ مغرب نے
تلاطم ہائے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی
اگر عثمانیوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے
کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا!

اسلامی نشاۃِ ثانیہ کی توثیق مزید خطبہ اجتہاد میں ہوئی۔ اقبال لکھتے ہیں:

If the remaissance of Islam is a fact and I believe it is a fact

امالی میں درج شدہ دوسرے شعر کے دونوں مصرعے دو مختلف اشعار کے ہیں۔ وہ اشعار یہ ہیں:

اجتہاد اندر زمانِ انحطاط   قوم را برہم ہمی پیچد حیات

راہِ آبارو کہ ایں جمعیت است   معنی تقلید ضبطِ ملت است

امالی میں یہ اشعار اوّلاً اسرارِ خودی کے بتائے گئے ہیں؛ بعد ازاں جاوید نامہ کے بتائے گئے ہیں[۲]۔ درحقیقت یہ اشعار نہ تو اسرارِ خودی کے ہیں نہ جاوید نامہ کے بلکہ رموزِ بے خودی کے ہیں اور اس وقت کہے گئے جب مسلمان زوال کی آخری حدوں کو چھو رہے تھے۔ اقبال نے کہا کہ زمانۂ انحطاط میں عالمانِ کم نظر کے اجتہاد سے تقلیدِ اسلاف محفوظ تر ہے۔ پھر جب اقبال کو اسلامی نشأۃِ ثانیہ کا یقین ہو گیا تو اجتہاد کی حمایت کی اور اس پر زور دیا۔

امالی میں لکھا ہے کہ جاوید نامہ میں اقبال تقلید کی مخالفت کرتے ہیں لیکن اسی جاوید نامہ میں تقلید کی حمایت کرتے ہیں گویا اقبال کے ہاں تضاد ہے۔ یہ صورتِ حال صاحبِ امالی کی کم علمی کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ واضح ہو گیا ہے کہ تقلید کی حمایت والے اشعار جاوید نامہ کے نہیں بلکہ رموزِ بے خودی کے ہیں۔[۳] مخالفتِ تقلید والے اشعار جاوید نامہ کے ہیں، لیکن ان اشعار میں کسی مسلک کی تقلید کا ذکر نہیں ہے بلکہ موضوع تقلیدِ مغرب کا ہے۔ علامہ اقبال نے جاوید نامہ میں تقلیدِ مغرب کی مخالفت کی ہے۔ کیا یہ سامنے کی بات بھی سیّد سلیمان ندوی کی نظر سے اوجھل اور سمجھ سے باہر تھی؟ متعلقہ اشعار، سیاق وسباق سمیت، یہ ہیں:

مصطفےٰ کو از تجدد می سرود   گفت نقشِ کہنہ را باید زدود

نو نہ گردد کعبہ را رختِ حیات   گر زِ افرنگ آیدش لات و منات

سینہء او را دمِ دیگر نبود   در ضمیرش عالمے دیگر نبود

طرفگیہا در نہادِ کائنات   نیست از تقلید تقویمِ حیات

زندہ دل خلاقِ اعصار و دہور   جانش از تقلید گردد بے حضور[۴]

مصطفےٰ نے، کہ تجدد کا راگ الاپتا ہے، کہا ہے کہ نقشِ کہن کو صاف کر دینا چاہیے۔ اسے معلوم نہیں کہ فرنگ سے اگر غلط نظریات کے لات و منات آ جائیں تو کعبے کا رختِ حیات نیا نہیں ہو جائے گا۔ مصطفےٰ کمال کے سینے میں دمِ تازہ نہیں تھا اور نہ اس کے ضمیر میں کوئی نیا جہان تھا۔ کائنات کی

سرشت میں نیاپن ہے چنانچہ زندگی تقلید کے بل بوتے پر استحکام حاصل نہیں کرسکتی۔ دلِ زندہ جو نئے زمانہ پیدا کرتا ہے اس کی رُوح تقلید سے مرجاتی ہے۔ اگر تو مسلمانوں کا سا دم خم رکھتا ہے تو اپنے ضمیر کی طرف دیکھ اور قرآن پر نگاہ ڈال۔

کیا ایسی فاش غلطی کا ارتکاب سیّد سلمان ندوی کر سکتے ہیں؟ صاحب امالی یہ ادراک نہ کرسکا کہ اقبال کس تقلید کی مذمت کررہے ہیں۔ اسے سمجھ آجاتی تو اقبال کے ہاں تضاد کے تاثر کو اُبھارنے کے بجائے شاید وہ اقبال پر ''مغرب سے مرعوبیت'' کا الزام عائد نہ کرتا۔ جاوید نامہ میں تو نہیں البتہ ضربِ کلیم میں اقبال نے مسلکی تقلید کی مخالفت کی 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! [۷۵]

امالی میں لکھا ہے کہ ''اقبال مرحوم اپنے اشکالات کے ضمن میں صرف اور صرف تقلیدِ علما پر بھروسہ کرتے تھے۔ یہاں ان کی اجتہادی قوت کام نہیں کرتی تھی۔ اپنے لیے تقلید ضروری سمجھتے تھے اور عالمِ اسلام کے لیے اجتہاد لازمی سمجھتے تھے۔ پارلیمنٹ کے حامل (؟) ارکان کو بھی اجتہاد کی اجازت دیتے تھے لیکن خود پابندِ تقلید اجتہاد فرماتے یعنی علما سے استفادہ کر کے رائے پیش کردیتے۔'' [۷۶]

ایک طرف معترض کا یہ کہنا ہے کہ اقبال صرف اور صرف تقلیدِ علما پر بھروسا کرتے تھے، دوسری طرف دعویٰ یہ ہے کہ اقبال مرحوم نے سیدھے سادے لفظوں میں، مستشرقین کے مغالطوں کو، ترجمہ کر کے تقلید اور تصوف کو جمود کا ذمہّ دار قرار دیا ہے! جبکہ دونوں میں سے کوئی بات درست نہیں ہے۔ اقبال جیّد علما بطورِ خاص سیّد سلیمان ندوی سے مشاورت نیز استفسار کرتے تھے لیکن اصرار سند پر ہوتا تھا۔ یہ روش نہ تقلید تھی نہ اتباع تھا۔ اقبال علما سے استفادہ کرتے تھے۔ اس بات کا اعتراف خود معترض نے کیا ہے۔ ان کے آخری جملے کا آخری حصہ جو ''یعنی'' کے بعد، بطور وضاحت لکھا گیا ہے، وہی اصل واقعیت کا ترجمان ہے۔

امالی میں مغالطوں اور کج بحثیوں کا طور مار کھڑا کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر، اعتراضات

کے ضمن میں درج شدہ ایک اقتباس کے ہر جملے کا الگ الگ تجزیہ کرنے سے یہ بات واضح ہو جائے گی:

(۱) اقبال یہ نکتہ فراموش کرتے ہیں کہ اجتہاد تو نویں صدی ہجری تک کسی نہ کسی شکل میں ہو رہا تھا لیکن اجتہاد کے دور ہی میں تا تاریوں نے مسلمانوں پر غلبہ کیسے حاصل کر لیا۔

''کسی نہ کسی'' شکل میں اجتہاد تو ہر عہد میں ہوتا رہا ہے۔ خطبۂ اجتہاد میں ''کسی نہ کسی'' شکل کا اجتہاد خارج از بحث ہے۔ بغداد کی تباہی کے زمانے میں فقہی موشگافیوں نفرت انگیز مناظروں اور فرقہ وارانہ نزاعات کا زور تھا۔ بقول مولانا ابوز کی شیعہ اور سنی ایک دوسرے کے محلّوں کو آگ لگا رہے تھے۔ داخلی یکجہتی اور جہاد کی تیاری نہیں تھی۔ بڑے جاگیرداروں نے اپنی حکومتیں قائم کی ہوئی تھیں۔ جلال الدین خوارزم شاہ کا ساتھ نہ دیا گیا۔ اسے شکست ہوئی تو تا تاری آگے بڑھے۔ وزیر اعظم نے کہ فرقہ وارانہ تعصب میں مبتلا تھا، غداری کی اور تا تاریوں کو فتح دلا دی۔

اقبال کے نزدیک تقدیرِ امم کا جزوِ اوّل شمشیر و سناں اور جزوِ آخر طاؤس و رباب ہوتا ہے۔ اُس وقت شمشیر و سناں تا تاریوں کے ہاتھ میں تھی۔ مسلمان تن آسان، جمود کا شکار اور جذبۂ جہاد سے عاری تھے۔ ترک بھی جب تن آسانی اور جمود کا شکار ہوئے تو شوکتِ تیموری ۱۸۵۷ء میں غرقِ مئے ناب ہوگئی۔ ترکانِ عثمانی کا زوال بھی جمود کے باعث ہوا۔ چنانچہ اقبال کے فلسفۂ سخت کوشی کی اہمیت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

(۲) نہ تو وہ ''تا تاری'' کوئی نظریۂ حیات رکھتے تھے نہ ان میں حرکت تغیر ارتقا Dynamism تھا جو کسی تہذیب و تمدن کے غلبے کے لیے کام کرتا ہے۔

بدویت جفاکشی کا مظہر اور تہذیب تن آسانی کا اشاریہ ہے۔ تا تاری جفاکش تھے، آگے بڑھ رہے تھے، یلغار کر رہے تھے۔ ان کا نظریۂ حیات یہی یلغار تھی۔ وہ متحرک dynamic تھے۔ تن آسانی اور جمود کا شکار نہیں تھے۔

(۳) اگر مسلمان تا تاری غلبے سے اجتہاد کے بغیر نکل سکتے ہیں تو مغربی تہذیب کے غلبے سے نکلنے کے لیے صرف اور صرف اجتہاد پر زور دینے کی کیا ضرورت ہے۔

''صرف اورصرف اجتہاد'' مغالطے پر مبنی بیان ہے۔ علامہ اقبال کا سب سے زیادہ زور ''توحید'' کو زندہ قوت بنانے پر ہے۔ اللہ، اس کے رسولؐ اور اس کے کلام سے شدید محبت (Commitment)۔ یہی وابستگی اسلامی شخصیت (خودی) اور اسلامی قومیت (بے خودی) کا سرچشمہ ہے۔ مسلمانوں کے علم، فکر اور عمل بشمول جہاد اور اجتہاد، کا دارومدار اسی پر ہے۔ خلافتِ راشدہ کے دوران، جہاد کے نتیجے میں، جب اسلامی ریاست پھیلتی گئی تو نئے نئے مسائل سامنے آئے جنھیں حل کرنے کے لیے اجتہاد کی ضرورت پیش آئی۔ اب اُمت کو اور طرح کے مسائل کا سامنا ہے۔ گذشتہ صدیوں کے طویل جمود، زوال اور محکومی کے بعد عالمِ اسلام نشأۃِ ثانیہ کے عمل سے گزر رہا ہے اور نئے نئے چیلنجوں سے نبرد آزما ہے۔ اس ضمن میں درست فکری رہ نمائی کی ضرورت ہے جو اقبال نے مہیّا کی ہے۔ اس رہ نمائی کا ایک اہم پہلو اقبال کا تصورِ اجتہاد ہے۔

(۴) ابن تیمیہ کے کس اجتہاد سے تاتاریوں کو شکست ہوئی اور کس اجتہاد نے مسلمانوں کو غلبہ دیا؟

یہ جملہ بھی مغالطہ آمیز ہے۔ شکست اور فتح کا فوری تعلق جہاد سے ہے۔ ابن تیمیہ کی اجتہادی رُوح کا ٹھیک ٹھیک اظہار اس تحریک میں ہوا جو بقول اقبال نجد کے ریگ زاروں سے اُٹھی اور بڑے بڑے امکانات کی حامل تھی۔ اجتہاد سے قوائے عمل کو تحریک ہوتی ہے لیکن مسئلہ فقط فقہی جمود کا نہیں ہے۔ مسلمانوں کے مسائل اور بھی تھے اور ہیں۔ اقبال کے حضور میں لکھا ہے:

> تقلید کے خلاف ایک آواز اُٹھی، اجتہاد پر زور دیا گیا۔ عالمِ اسلام نے ایک کروٹ لی اور صدیوں کے جمود و تعطل کے بعد قوائے عمل کو تحریک ہوئی تو یہ حقیقت سامنے آئی کہ یہ صرف تقلید اور فقہی جمود ہی نہیں بلکہ منجملہ اس کے اور بھی کئی ایک خرابیاں ہیں جن سے اسلام کی رُوح پائمال ہو رہی ہے۔ مثلاً ملوکیت، خانقاہی، علم و حکمت کا زوال، سیاسی اور معاشی ابتری، مغربی تہذیب اور مغربی شہنشاہیت کے غلبہ و استیلا کا بڑھتا ہوا ریلا۔

یہ گفتگو ۱۰ مارچ ۱۹۳۸ء کی ہے۔ مذکورہ خرابیاں ابن تیمیہ کے زمانے میں بھی تھیں اور آج بھی ہیں۔ فرق یہ ہے کہ تاتاری مسلمان ہو کر کعبے کے پاسبان بن گئے تھے جبکہ مغربی استعمار کا بڑھتا ہوا ریلا آج بھی موجود ہے۔ اس سے نشأۃِ ثانیہ کا عمل متاثر ہو رہا ہے۔

امالی میں لکھا ہے کہ ''اقبال جن لوگوں کے اجتہاد سے اپنے اجتہاد کا استدلال فرما رہے ہیں مثلاً ابن تیمیہ، شاہ ولی اللہ، شاہ اسماعیل شہید ان میں سے کسی ایک کی بھی نگاہ اس دُنیا اور مادہ پرستی پر نہیں تھی۔'' امالی ہی میں یہ بیان بھی ہے کہ ''اقبال مرحوم اسلام پر نقد کرتے ہوئے علماء وفقہاء اسلام کے حوالے لانے کے بجائے کفّار محققین ومتشرقین کے حوالے اپنے موقف کی تائید میں پیش کرتے ہیں جو نہایت غیر ذمّہ دارانہ عمل تھا۔'' ان جملوں میں واضح تضاد ہے۔ کیا متضاد باتوں کا ارتکاب غیر ذمّہ دارنہ عمل نہیں ہے؟ ''اسلام پر نقد'' قابلِ غور الفاظ ہیں۔ اسلام سے معترض کی کیا مراد ہے؟ اسے سمجھنے کے لیے جسٹس قدیر الدین احمد کی وہ تحریر قابلِ توجہ ہے جو انھوں نے ''فقہ کو دین سمجھنے کے نقصانات'' کے زیرِ عنوان قلمبند کی ہے۔

اُنھوں نے لکھا ہے کہ ''رواج کچھ یہ پڑ گیا ہے کہ فقہ کو دین کا درجہ دے دیا جاتا ہے، حالانکہ فقہ تو فقہا اور ائمہ کے استنباط کے مجموعوں کا نام ہے بلکہ ان میں تو فکرِ انسانی شامل ہے جو حالات کے بدلنے سے اور احکامِ الٰہی اور عمل رسول اللہ ﷺ کے نئے معنی سمجھ میں آ جانے سے بدل جانے چاہییں۔'' مزید لکھتے ہیں کہ ''اگر فقہ ہی کو دین سمجھ لیا جائے تو دوامی اُصولوں سے براہِ راست رہبری حاصل کرنا کارِ لاحاصل ہو جائے گا اور اُمت کی ناؤ ڈگمگانے لگے گی۔ فقہ کی غیر معمولی اہمیت تو فرقوں کے لیے ہے جنھوں نے اُمت کے ٹکڑے کر دیے ہیں''۔[۷۷]

امالی میں اسی فقہ اور قدامت پرستی کے لیے، متعدد مقامات پر، لفظ ''اسلام'' استعمال ہوا ہے۔ مثلاً امالی میں درج ہے کہ ''تمام جدیدیت پسند کرامت علی سے مشرقی اور اقبال مرحوم تک سب اسلام کی اصلاح کے درپے ہیں۔ ایک بھی ایسا نہیں جو مغرب کی اصلاح چاہتا ہو، تمام عیب نقائص اسلام میں ملتے ہیں، مغرب ہر عیب سے خالی ہے''۔[۷۸] قطع نظر اس کے کہ لفظ اسلام کن معنوں میں استعمال ہوا ہے اس مختصر بیان کا ہر جملہ غلط اور گمراہ کن ہے۔ اس کی جانچ پرکھ ضروری ہے۔

پہلا جملہ: ''تمام جدیدیت پسند کرامت علی سے مشرقی اور اقبال مرحوم تک سب اسلام کی اصلاح کے درپے ہیں۔''

اس جملے سے کرامت علی کا مرتبہ تو کیا بلند ہونا تھا، علامہ اقبال کا مقام کرامت علی کی سطح تک گرا دیا گیا۔ اقبال کو ''جدیدیت پسند'' کہنا محلِ نظر ہے۔ اقبال نہ قدیم کو نظر انداز کرتے ہیں

نہ جدید کو اور قدیم و جدید کے کار آمد عناصر کا امتزاج چاہتے ہیں۔[۷۹] اقبال مسلمانوں کے مذہبی فکر کی تعمیرِ نو کی بات کرتے ہیں نہ کہ اسلام کی اصلاح کے در پے ہیں۔

دوسرا جملہ ''ایک بھی ایسا نہیں جو مغرب کی اصلاح چاہتا ہو۔''

اقبال تو شرق و غرب دونوں کی اصلاح چاہتے ہیں:۔

مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر...... فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کی سحر کر![۸۰]

یہ اصلاح نظامِ سرمایہ داری، وطنی و نسلی قومیت اور مادہ پرستی پر ضربِ کاری لگائے بغیر محال ہے:

تہذیبِ نوی کار گہِ شیشہ گراں ہے
اندازِ جنوں شاعرِ مشرق کو سکھا دو![۸۱]

تیسرا جملہ: (علامہ اقبال کو) ''تمام عیب نقائص اسلام میں ملتے ہیں۔''

اسلام کی بنیادی کتاب قرآنِ حکیم ہے۔ مستشرقین کی بڑی خواہش رہی ہے کہ کم از کم اقبال قرآن کی ایک آیت کو ناقص تسلیم کر لیتے لیکن اقبال کبھی ان کے دام میں نہیں آئے اور قرآنِ حکیم کی کسی آیت کے ایک ٹکڑے کو بھی ناقص نہیں جانا۔[۸۲] درحقیقت علامہ اقبال کی سرخروئی کا اصل راز ہی اللہ تعالیٰ، قرآنِ حکیم اور نبی کریمؐ سے گہرے تعلق میں ہے۔

چوتھا جملہ: (اقبال کے نزدیک) ''مغرب ہر عیب سے خالی ہے''

کیا یہاں اقبال کے سینکڑوں اشعار اور بیسیوں نثری اقتباسات درج کر کے ثابت کیا جائے کہ یہ رائے، قطعی طور پر، غلط ہے؟ معترض کی خاطر ایک جملہ خطبۂ اجتہاد سے نقل کیا جاتا ہے:

> Believe me, Europe today is the greatest himdrance in the way of man's ethical advancement.[83]

امالی میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ سر سیّد، افغانی، ابوالکلام، اقبال مرحوم وغیرہ اسلام کو protestanize کرنا چاہتے تھے۔ دوسرے بیشتر دعووں کی طرح یہ دعویٰ بھی اقبال پر تہمت ہے۔ اقبال کے موقف کے برعکس موقف کا الزام ان پر لگا دینا امالی کی عام روش ہے۔ یہ صورتِ حال ''من چہ سرایم وتنبورۂ من چہ سراید'' کے مطابق ہے۔ اقبال نے اپنے دو اہم ترین خطبوں، خطبۂ اجتہاد اور خطبۂ الٰہ آباد، میں پروٹسٹنٹ تحریک کے نتائج کا ذکر کیا ہے۔ خطبۂ اجتہاد میں لکھتے ہیں:

ہم کچھ ویسے ہی حالات سے گزر رہے ہیں جن سے کبھی پروٹسٹنٹ انقلاب کے زمانے میں یورپ کو گزرنا پڑا تھا۔ لہٰذا ہمیں چاہیے ان نتائج کو فراموش نہ کریں جو لوتھر کی تحریک سے مترتب ہوئے۔ یوں بھی جب تاریخ کا مطالعہ زیادہ گہری نظر سے کیا جائے تو اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ تحریکِ اصلاح دراصل ایک سیاسی تحریک تھی جس سے بحیثیتِ مجموعی یورپ کے لیے کوئی نتیجہ پیدا ہوا تو یہ کہ مسیحیت کے عالمگیر اخلاق کی جگہ قومی اخلاقیات کے مختلف نظامات نے لے لی۔ لیکن قومی اخلاقیات کا انجام ہم نے جنگِ عظیم کی شکل میں دیکھ لیا جس سے ان دونوں متصادم نظامات میں مفاہمت کی بجائے صورتِ حالات اور بھی خراب ہوگئی۔[۸۴]

چنانچہ ۱۹۳۹ء کی عالمگیر جنگ ہوئی جو جنگِ عظیم اول سے زیادہ تباہ کن تھی۔ اسی لیے اقبال نے عالمِ اسلام کی قیادت کو بحیثیتِ ایک نظامِ مدنیت اسلام کے مقاصد کو سمجھ کر آگے قدم بڑھانے کا مشورہ دیا۔

امالی کے سیّد سلمان ندوی کا بیان ہے کہ چونکہ ''بلنٹ نے اپنی کتاب *Future of Islam* (۱۸۸۲ء) میں لکھا تھا کہ اسلام حرکت و ترقی کا مذہب ہے (اس لیے) یہی نظریہ اقبال مرحوم نے بلنٹ سے اخذ کرکے وسیع کر دیا۔ اقبال مرحوم نے اجتہاد کو اُصولِ حرکت قرار دیا ہے۔ ان کے پیشِ نظر مغربی فکر و فلسفے کی اصطلاح تھی۔'' اقبال نے اگر ''گرفتارانِ فرنگ'' کو سمجھانے کے لیے مغربی فکر و فلسفہ کی اصطلاحات استعمال کیں تو کیا غلط کیا۔ یہاں دعویٰ یہ ہے کہ اقبال نے حرکت و ترقی کا تصور بلنٹ سے اخذ کیا ہے۔ ایک اور مقام پر دعویٰ یہ ہے کہ ''اقبال مرحوم نے اغنی دیلس پادری، رجب علی پادری میلکم کے تصور کے برعکس مولوی چراغ علی کے فلسفے سے dynamism کی اصطلاح لے کر کائنات اور اشیا میں ابدی سکون کی نفی کی۔''[۸۵] دونوں بیانات میں جو تضاد ہے اسے معترض نے اپنے ذہن میں جگہ نہیں دی۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ معترض کائنات اور اشیا میں ابدی سکون کی حمایت کیوں کر رہا ہے جبکہ خود معترف ہے کہ ''اقبال حرکت میں زندگی دیکھتے ہیں جس نے مغرب کے زمین و آسمان بدل ڈالے تھے۔ جب وہ عالمِ اسلام پر نظر ڈالتے تھے تو انھیں جمود نظر آتا تھا۔'' اگر حرکت نے مغرب کے زمین و آسمان بدل ڈالے تھے تو عالمِ اسلام کو جامد رکھنے پر اصرار کیوں؟ معترض کا مزید کہنا یہ ہے کہ ''یہ جمود جن تاریخی اسباب سے پیدا ہوا تھا ان اسباب کا غائر مطالعہ کرنے کے بجائے اقبال مرحوم نے مستشرقین

کے مغالطوں کو، ترجمہ کر کے تقلید اور تصوف، عجمی اثرات ایرانی تصوف کو اس جمود کا ذمہ دار قرار دیا۔'' تصوف، عجمی اثرات اور ایرانی تصوف، یہ تو ہوئی شبِ لیلتہ القدر کی رات۔ یہ کس مستشرق کی تحریر کا ترجمہ ہے، واضح نہیں کیا گیا۔

دراصل یہ سارے جتن اجتہاد کی راہ روکنے کے لیے ہیں۔ اس غرض سے کائنات اور اشیا کے ابدی سکون کی نفی پر بھی اعتراض ہے، چنانچہ ایک مقام پر یہ جسارت بھی کی گئی ہے کہ ''قرآن کی آیتوں اور حدیثوں کو حرکت و ترقی کا مظہر قرار دینا بڑی عجیب بات ہے۔ یہ فکر تاریخ اسلام کے لیے اجنبی ہے۔'' افسوس ہے کہ قرآنِ حکیم کی درست تعبیر کو جو اقبال نے کی ہے، ''بڑی عجیب بات'' اور ''تاریخ اسلام کے لیے اجنبی'' قرار دیا گیا ہے۔

کائنات پوری متحرک ہے۔ اجسامِ سماوی ''سب ایک ایک فلک میں تیر رہے ہیں۔''[۸۶] ہر شے حرکت میں ہے۔ بقول اقبال:

ہر شے مسافر ہر چیز راہی! کیا چاند تارے کیا مرغ و ماہی[۸۷]
فریبِ نظر ہے سکون و ثبات تڑپتا ہے ہر ذرّہٴ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود[۸۸]

اللہ کا ارشاد ہے کہ ''ہر آن وہ نئی شان میں ہے'' [۸۹] اقبال اس صفت کی جھلک مردِ مسلمان میں دیکھتے ہیں:

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن گفتار میں ہے کردار میں اللہ کی برہان![۹۰]

سورۂ المائدہ میں اللہ کا فرمان ہے کہ ''اس کی راہ میں جدوجہد کرو، شاید کہ تمھیں کامیابی نصیب ہو جائے''۔[۹۱]

سورۂ العنکبوت میں جدوجہد اور مجاہدے کی تلقین دو مقامات پر ہے؛ آیت ۶ اور آیت ۶۹ میں۔ فرمایا کہ ''جو لوگ ہماری خاطر مجاہدہ کریں گے انھیں ہم اپنے راستے دکھائیں گے''[۹۲] واضح رہے کہ ''جہد'' سے مشتق الفاظ میں جاہدو، جہاد اور اجتہاد شامل ہیں۔

سورۂ الرعد میں ارشاد ہے: ان اللّٰہ لا یُغیر ما بقومِ حتی یغیرو اما با نفسھم۔ ''حقیقت یہ ہے کہ اللہ کسی قوم کے حال کو نہیں بدلتا جب تک وہ خود اپنے آپ کو نہیں بدلتی۔'' اس تبدیلی کے لیے فکری تطہیر کے ساتھ سخت کوشی اور جدوجہد ناگزیر ہے، اور جدوجہد میں جہاد کی

تیاری اور اجتہاد کا کارگر نظام شامل ہیں۔

قرآنِ حکیم میں، ایمان کے بعد، عمل پر سب سے زیادہ زور دیا گیا ہے۔ اوامر اور نواہی کی ایک خاص تعداد ہے لیکن اچھے اعمال لاتعداد ہیں۔ قرآن میں عبادات اور معاملات سمیت جتنے اعمال کا ذکر ہے ان کا بہترین نمونہ جنابِ رسالت مآبؐ کی سیرت ہے۔ اُنھوں نے اپنی زندگی میں بے مثال جدوجہد کی۔ صحابہ کی جو جماعت اُنھوں نے تیار کی وہ بھی سخت کوش، باعمل، بیدار، اُوپر اُٹھنے والی اور آگے بڑھنے والی تھی۔ مسلمان معاشرہ متحرک (dynamic) معاشرہ تھا۔ اس معاشرے میں سکون، بے عملی، جمود اور غفلت کا گزر نہیں تھا۔ کلمۂ طیّبہ پر ایمان لانے کے بعد اس کی گنجائش نہیں رہتی۔ کلمے کا پہلا جز انکار پر مبنی ہے۔ ہر خدائی اور باطل کی ہر قوت کا انکار، چنانچہ باطل کی ہر قوت مخالفت اور تصادم پر اُتر آتی ہے، اس صورت میں بے عملی، تن آسانی، سکون اور جمود کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ مسلمان ہر باطل قوت سے نبرد آزما ہوتا ہے:

چوں می گویم مسلمانم، بلرزم   کہ دانم مشکلاتِ لا الٰہ را

مولانا جمیل احمد تھانوی معترضینِ اقبال میں شامل نہیں ہیں لیکن تقلید کے مسلک پر مضبوطی سے قائم ہیں۔ ان کے نقطۂ نظر کو سمجھنے سے قدامت پرستانہ موقف سامنے آجاتا ہے۔ فقہی علمی تحقیقی مجلّہ منہاج کا اجتہاد نمبر مولانا محمد متین ہاشمی کی ادارت میں ۱۹۸۳ء میں شائع ہوا تھا۔ اس کا آخری حصہ ''اجتہاد علما کی نظر میں۔'' پر مشتمل تھا۔ ''اسلامی قانون میں اجتہاد کا مقام'' کے ضمن میں علما سے دس سوالات پوچھے گئے۔ ایک سوال یہ تھا کہ ''اسلامی قانون میں جمود کا اصلی سبب کیا ہے؟'' مولانا تھانوی نے، جن کے نزدیک یورپی نظریات کے حامی اسلام میں تغیر و تبدل کرنا چاہتے ہیں، جواب میں کہا کہ ''جمود کا مطلب؟ کیا جو مذہب ان کے ہاتھ میں موم کی ناک نہ بنے وہ جامد ہے تو دینِ اسلام جمود ہی جمود ہے۔''[۹۴]

اس ضمن میں یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ یورپی نظریات کے حامی، خطبۂ اجتہاد میں بھی، اقبال کی تنقید کا نشانہ بنے ہیں اور بے قید آزاد خیالی کی روک تھام کے لیے اُنھوں نے قدامت پسندانہ قوتوں کے کردار کو تسلیم کیا ہے۔ کانٹ ویل سمتھ کو اس سے تکلیف ہوئی ہے اور اس بنا پر بھی اقبال کو ہدفِ اعتراض بنایا ہے۔ تاہم اس کا یہ مطلب تو نہیں ہے کہ دُنیا میں آنے والی مسلسل تبدیلیاں جو عالمِ اسلام پر اثر انداز ہو رہی ہیں، ان سے آنکھیں بند رکھی جائیں اور

اجتہاد کی درست سمت کو بھی قبول نہ کیا جائے۔ جمود کے باعث مسلمان اس قدر خوار ہوئے ہیں کہ اغیار نے ان کو محکوم بنالیا۔ برصغیر کی مثال سامنے رکھیں تو مغل جس اسلحے کے ساتھ ہندوستان آئے تھے، تین صدیوں تک اس میں کوئی بہتری پیدا نہ کی اور انگریزوں کے مدّ مقابل ریت کی دیوار ثابت ہوئے۔

منہاج کے اجتہاد نمبر میں جن علما کو سوال نامہ بھیجا گیا ان سب نے سوائے مولانا جمیل احمد تھانوی کے، اجتہاد بلکہ اجتماعی اجتہاد کی حمایت کی۔ مفتی شیخ محمد حسین، شیعہ عالم، نے تمام مکاتبِ فکر کے صاحبانِ رائے پر مشتمل ایک سرکاری کمیٹی کی تجویز دی جو نئے مسائل پر، آزادانہ فضا میں، مکمل غور وفکر کریں اور جس نتیجے پر پہنچیں، اس کی سفارش حکومت کو پیش کردیں اور حکومت اپنے خصوصی اختیارات کی بنا پر اسے قانون کا درجہ دے کر نافذ کرے۔[۹۵] اس تجویز کی بہتر شکل یہ ہے جو اسلامی نظریاتی کونسل کے ضمن میں اختیار کی گئی کہ کونسل اپنی سفارشات پالیمان کو بھیجے اور پالیمان انھیں زیر بحث لاکر اور ضروری ہوتو ترامیم کر کے قوانین کا درجہ دے۔ کونسل اپنی سفارشات مرتب کرتی رہی ہے لیکن حکومتوں نے انھیں پارلیمان میں پیش نہ کیا؛ جو ایک المیہ ہے۔ چنانچہ نام نہاد اسلامی جموریہ کے بجائے واقعتاً اسلامی جمہوریہ قائم کرنے کی ضرورت ہے۔

حافظ صلاح الدین یوسف کے نزدیک ''حق ائمہ اربعہ میں منحصر نہیں، جیسا کہ بعض مقلد علما نے اس کا دعویٰ کیا ہے۔'' حافظ موصوف نے شاہ ولی اللہ کی یہ عبارت درج کی ہے کہ ''میں اللہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ اُمت میں سے کسی آدمی کے متعلق، جس سے خطا وثواب دونوں کا احتمال ہے، یہ اعتقاد رکھنا کہ اللہ نے اس کی اطاعت مجھ پر فرض کر دی ہے اور میرے لیے صرف وہی چیز ہے جسے وہ واجب قرار دے، کفر ہے''[۹۶] ڈاکٹر طاہر القادری نے شاید اقبال کے اثر کے تحت، ایک قدم اور آگے بڑھا کر پارلیمانی اجتہاد کی تجویز بھی پیش کردی۔[۹۷]

جو راویتی علما کسی وجہ سے تقلید اور قدامت پرستی کے ماحول سے باہر نکلے ہیں وہ تقلید کی مخالفت اور اجتہاد کی حمایت کر رہے ہیں۔ اس کی ایک مثال مولانا گوہر رحمٰن ہیں۔ اپنی کتاب اجتہاد و تقلید اور امام ابو حنیفہ کے فقہی اُصول میں تقلید کے خلاف اور اجتہاد کی حمایت میں دلائل دیے ہیں۔ امام احمد بن حنبل کا یہ قول بھی درج کیا ہے کہ ''نہ میری تقلید کرو، نہ مالک کی، نہ شافعی کی، نہ ثوری کی اور نہ اوزاعی کی بلکہ اسی جگہ سے احکام لیا کرو جس جگہ سے

اُنھوں نے لیے تھے۔ یہ بات کسی شخص کی کم فہمی کی دلیل ہے کہ وہ اپنے دین میں افراد کی تقلید کرے"[۹۸] اجتہاد کی ضرورت کے بارے میں لکھا ہے کہ "حالات و واقعات میں تغیر و تبدل ناگزیر ہے، اس لیے اجتہاد و قیاس سے کام لینا بھی ناگزیر ہے"[۹۹] ایک اور مقام پر لکھتے ہیں کہ قرآن کریم کی بیسیوں آیات میں غور و فکر، تعقل و تدبر اور تفقہ کی ترغیب دلائی گئی ہے بلکہ حکم دیا گیا ہے، اجتہاد بھی اسی غور و فکر اور علمی کاوش کا نام ہے لہٰذا یہ تمام آیات اجتہاد کے جائز بلکہ ضروری ہونے کی دلیلیں ہیں۔[۱۰۰]

ایک اور مثال مولانا محمد حنیف ندوی کی ہے۔ عصرِ حاضر کے تقاضوں اور مضمرات پر ان کی نظر ہے۔ اپنی کتاب مسئلہ اجتہاد، کے حرفِ آخر میں ساتھی علما کو خبردار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> آج جبکہ زمانے نے ایک نئی کروٹ لی ہے اور ہمارا معاشرہ ناگزیر اقتصادی و سیاسی عوامل کی بنا پر ایک عجیب و غریب روپ میں جلوہ گر ہے، بعض مسائل از سرِ نو فکر و عقل کی سطح پر اُبھر آئے ہیں اور اس بات کے متقاضی ہیں کہ ان کی جانچ پڑتال کر کے شریعتِ اسلامی میں ان کی ٹھیک ٹھیک جگہ متعین کی جائے...... ہم نے ایک نئی ریاست کو جنم دیا ہے تو فقہٗ جدید کی تدوینِ قطعی کرنی چاہیے...... اب کام اس سے نہ چلے گا کہ اہلِ علم موجودہ اقتضا سے تغافل برتیں اور عبا و قبا کی شکنوں کو دور کرنے میں لگے رہیں۔

کیا اجتہاد کی ضرورت نہیں رہی؟

ڈاکٹر محمد یوسف اور مولانا زاہد الراشدی سمیت تقلید کے بیشتر علم برداروں کا دعویٰ یہ ہے کہ اجتہاد کی ضرورت مکمل ہو چکی ہے۔ اب اس کی ضرورت باقی نہیں ہے۔ اس کے برعکس ڈاکٹر منظور احمد کا اعتراض یہ ہے کہ اجتہاد کے ذریعے ہم نت نئے معاشرتی مسائل سے نبرد آزما ہو سکتے ہیں، محض ایک مفروضہ ہے اور اس ضمن میں اقبال کا راویتی اجتہاد پر بھروسہ صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ یہ تضاد قدیم اور جدید ذہن کا ہے۔ ڈاکٹر موصوف یہ ادراک نہیں کر سکے کہ اقبال نے اجتہاد کے لیے ایک نیا پیراڈائم تجویز کیا ہے۔ تقلید پر جمے ہوئے علما یہ نہیں سمجھ پا رہے کہ زمانہ انھیں پیچھے چھوڑ کر آگے بڑھ گیا ہے۔ اس طبقے کو یہ سوچنا چاہیے کہ نہ صرف مسلم محققین بلکہ خود جدید علما اجتہاد کے عمل میں شریک ہیں۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی لکھتے ہیں کہ آج عالمِ اسلام میں ہر جگہ اجتہاد کی اہمیت و ضرورت کا شدید احساس پایا جاتا ہے۔ موجودہ زمانے کے سب سے

زیادہ اہم مسائل سماجی، اقتصادی اور سیاسی ہیں۔ ان تینوں قسم کے مسائل پر عربی، انگریزی اور بعض دوسری زبانوں میں انفرادی طور پر بعض بڑی اچھی کتابیں لکھی گئی ہیں۔ اس کے علاوہ بعض مستقل ادارے ہیں جو اجتماعی طور پر دادِ تحقیق دے رہے ہیں۔ مولانا اکبر آبادی مزید لکھتے ہیں کہ عالمِ اسلام میں اس وقت اسلامی قوانین کی تدوینِ جدید کے لیے جتنی انفرادی اور اجتماعی کوششیں ہو رہی ہیں یہ سب درحقیقت علامہ اقبال کے خواب کی تعبیریں ہیں۔[۱۰۱]

مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے مراکش، سعودی عرب، کویت اور مصر میں فقہ اور اُصولِ فقہ کے بارے میں جو تحقیقی کام ہوا ہے اس کا ذکر کیا ہے۔ اس ضمن میں پروفیسر عبدالجبار شاکر لکھتے ہیں:

> دورِ جدید میں بہت سے اسلامی ممالک میں ایسے فقہی اور قانونی ادارے، تنظیمیں اور تحریکیں موجود ہیں جو اجتماعی اجتہاد کی صورت میں بہت وسیع کام کر رہی ہیں۔ دورِ جدید کے سائنسی، سیاسی، معاشرتی، معاشی، طبّی، عدالتی، تجارتی، اور عسکری مسائل و مشکلات کے موضوع پر ان اداروں کے فتاویٰ اور فیصلے بہت گراں قدر اہمیت کے حامل ہیں۔ ۱۹۲۴ء میں اقبال نے جب اسلامی ممالک میں اجتماعی اجتہاد کے لیے ایسے اداروں کا خواب دیکھا تو کوئی گمان بھی نہ کر سکتا تھا کہ پون صدی کے اندر بیسیوں ایسے ادارے وجود میں آ جائیں گے اور ان کی کارکردگی اور ثقاہت عالمِ اسلام کو مستحکم کرنے میں معاون ہوگی۔ ایسے اداروں میں حکومتی اور غیر حکومتی دونوں طرح کے فقہی مراکز بہت مفید اور مثبت کام سرانجام دے رہے ہیں۔[۱۰۲]

اس کے بعد پروفیسر موصوف نے اسلامی ممالک، ہندوستان، یورپ اور جنوبی امریکہ کے کم و بیش بیس اداروں کا ذکر کیا ہے۔ ان میں پاکستان کے پانچ ادارے شامل ہیں؛ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، شریعہ اکیڈمی، اسلامی نظریاتی کونسل، وفاقی شرعی عدالت اور فلاح فاؤنڈیشن پاکستان۔ یہ پیش رفت حوصلہ افزا ضرور ہے لیکن اقبال کے پارلیمانی اجتہاد کے تصور کو بروئے کار لانے کے لیے جس قیادت کی ضرورت ہے اس سے ہم ابھی تک محروم ہیں۔

حالات و زمانہ سے باخبر علما اجتہاد کی ضرورت و اہمیت کی طرف متواتر توجہ دلا رہے ہیں۔ اس ضمن میں برصغیر کے علما میں، مولانا محمد تقی امینی کی حیثیت نمایاں ہے۔ اجتہاد پر اُنھوں نے چار معرکہ آرا کتابیں لکھی ہیں۔ ایک اہم تصنیف ''احکامِ شریعہ میں حالات و زمانہ کی رعایت'' ہے۔ کتاب کے نام ہی سے ظاہر ہے کہ جب حالات تبدیل ہوتے ہے تو قوانین میں تبدیلی

ضروری ہو جاتی ہے۔ کتاب کے ''مقدمے'' کا آغاز اس طرح ہوا ہے:

معاشرہ کی حالت ہمیشہ یکساں نہیں رہتی، بلکہ اس میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ یہ تبدیلی کبھی معمولی ہوتی ہے جو حالات کے اتار چڑھاؤ سے رونما ہوتی ہے اور کبھی ہمہ گیر ہوتی ہے جو ایک دور کے بعد دوسرے دور کے آنے سے ظہور پزیر ہو جاتی ہے۔ پہلی صورت میں زیادہ کدو کاوش کی ضرورت نہیں پڑتی بلکہ چند احکام و مسائل کے موقع محل میں تبدیلی سے کام چل جاتا ہے، لیکن دوسری صورت میں چند مسائل میں بات ختم نہیں ہوتی، بلکہ اس کے لیے قانونی نظام کو نئے انداز میں ڈھالنے اور نئے قوانین وضع کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

کچھ آگے چل کر لکھتے ہیں کہ ''اس وقت کام مستقل دور کی تبدیلی سے متعلق ہے۔ اس بنا پر چند مسائل کے الٹ پھیر سے بات نہ بنے گی بلکہ فروعی نظام میں ترمیم و تنسیخ اور اضافہ کے ساتھ اس کو جدید انداز میں ڈھالنا ہے اور اُصولی نظام کی حفاظت کے ساتھ اس کو نئی ترتیب و تنظیم کا جامہ پہنانا ہے۔'' مقدمہ ہی میں مولانا موصوف لکھتے ہیں کہ:۔ ''مسلم قوم کے زوال نے ایک نئے دور کو جنم دیا ہے۔'' ''ہدایت کے بنیادی قواعد میں نئے احوال وظروف کی جگہ موجود ہے۔'' ''نئی دُنیا کو قبول کیے بغیر چارہ نہیں۔'' ''ملکی و معاشرتی قوانین میں اضافہ اور تبدیلی کی ضرورت ہے۔'' ''عرب کا معاشرہ آخری ہدایت کا تشریعی مادہ ہے۔'' اس کی وضاحت میں لکھا ہے کہ ''آخری ہدایت نے شریعت کے نام سے ملکی و معاشرتی قوانین کا جو جامہ تیار کیا ہے، اس میں عرب کے معاشرے کی ساخت کو زیادہ دخل ہے۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ ہدایت کے بنیادی قواعد میں بعد کی ہونے والی تبدیلیوں کو سمیٹنے کی نہ صرف گنجائش اور وسعت ہے بلکہ حوصلہ افزائی اور تاکید ہے کہ اس کے بغیر عالمگیریت پر حرف آتا ہے اور اسلام صرف ایک دور میں محدود ہو جاتا ہے۔'' پوری کتاب لائقِ مطالعہ ہے۔ تغیرِ حالات و زمانہ کے تحت حضرت عمر فاروقؓ نے جو بیسیوں اجتہادات کیے ان کا بہ تفصیل ذکر کیا گیا ہے۔

''فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر'' کے مقدمے میں مولانا محمد تقی امینی نے مسلمانوں کے تین طبقات کا ذکر کیا ہے۔ ایک مولوی طبقہ ہے جس کے سامنے نہ موجودہ دُنیا کے حالات و مسائل ہیں اور نہ اسلامی قانون کی لچک اور تغیر پذیر صورت ہے۔ دوسرا طبقہ مغرب پرستوں کا ہے جو پہلے سے زیادہ خطرناک ہے۔ تیسرا طبقہ اپنے شاندار ماضی کی بنیادوں پر حال اور مستقبل کی

عمارت تعمیر کرنے کا خواہش مند ہے۔ مولانا کے نزدیک ''یہی طبقہ مسلم معاشرہ کی بیداری کی علامت ہے۔'' مولانا انتباہ کرتے ہیں کہ اگر اس طبقے کی فطری خواہش کو نظر انداز کیا گیا تو نتیجہ بھیانک صورت میں ظاہر ہوگا۔

مولانا محمد تقی امینی کی دو کتابیں اجتہاد کا تاریخی پس منظر اور مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر اکٹھی بھی، ''اجتہاد'' کے عنوان کے تحت شائع ہوئی ہیں۔ اوّل الذکر کتاب میں قرآن و حدیث کے حوالوں سے اجتہاد کی حمایت میں دلائل پیش کیے گئے ہے۔[۱۰۳] مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر کے مقدمے کا آغاز ان سطور سے ہوا ہے:

ہر دور کا ایک ذہن اور ہر عہد کا ایک مزاج ہوتا ہے، ذہن اور مزاج کی مناسبت سے ہر کام کے موقع و محل اور اس کی سمتوں کی تعیین ہوتی ہے......اجتہاد کا معاملہ بھی بڑی حد تک موقع و محل سے تعلق رکھتا ہے، قومی و جماعتی زندگی کے ادوار بدلتے رہتے ہیں، اس بنا پر اجتہاد کے موقع و محل اور اس کی سمتوں میں بھی تبدیلی ناگزیر ہوتی ہے۔

مولانا محمد حنیف ندوی کی کتاب مسئلہ اجتہاد کے آخری جملے قابلِ توجہ ہیں:

جس اشکال و پیچیدگی کا سامنا اسلامی فقہ کو ہے بعینہٖ وہی اشکال پوری دُنیائے انسانیت کا بھی ہے یعنی تعلیمات کی وہ کون سی عملی صورت ہوسکتی ہے جو انسان کو انسان کے ظلم سے بچالے اور عدل و احسان کی سطحوں پر لا کھڑا کرے۔ اس لیے اگر ہمارے ہاں کے اہلِ علم نے ان دو قدروں کو سامنے رکھ کر زندگی کا ڈھانچا بنا ڈالا اور فقۂ جدید کو ان دو اُصولوں کی روشنی میں مرتب کیا......تو یہ احسان نہ صرف فقہ پر ہوگا بلکہ پوری انسانیت اس کے لیے ان کی منت پذیر ہوگی۔

متعدد دوسرے اکابر علما، بشمول مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، نے تقلید کی مخالفت کی ہے اور اجتہاد کی ضرورت کا احساس دلایا ہے۔ سیّد مودودی کا موقف کچھ آگے چل کر بیان ہوگا۔

سب سے بڑا فقہی مذہب امام ابوحنیفہ سے منسوب ہے لیکن حنفی فقہ بیشتر قاضی ابو یوسف اور امام محمد شیبانی کی آرا پر مشتمل ہے۔ فقہ کا یہ ذخیرہ بلاشبہ بہت شاندار ہے لیکن ملوکیت کی چھاپ سے کلیتاً آزاد نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ سے جہاں کہیں انحراف ہوا ہے اور حدیث کی تاویل نظریۂ ضرورت کے تحت ہوئی ہے وہاں مسئلہ حل ہونے کے بجائے اصل مسئلہ پیدا ہوا۔ اس کی تقلید ہوئی اور منجملہ دوسری خرابیوں کے یہ تقلید بھی جمود کا باعث بنی، اس لیے جو مسئلہ پیدا ہوا اس کی جڑیں گہری ہوتی چلی گئیں۔ علامہ اقبال نے خطبہ الٰہ آباد میں اسلام پر عرب ملوکیت کی جس چھاپ کا

ذکر کیا ہے، وہ اسی قابلِ فخر فقہی سرمائے کا حصہ ہے۔

جمود و زوال کی طویل مدت کے بعد عالمِ اسلام بیدار ہو رہا ہے۔ اس بیداری کے سامنے مسائل کے پہاڑ کھڑے ہیں۔ اکثر مسلم ممالک غربت، جہالت اور پسماندگی کی دلدل سے نکل نہیں پا رہے۔ اس کے وجوہ میں استعمار کی حکمتِ عملی کے علاوہ ہمارے داخلی مسائل بھی ہیں۔ قدرت نے عالمِ اسلام کو وسائل سے مالا مال کیا ہے لیکن ان وسائل سے غیر مسلم طاقتیں فائدہ اُٹھا رہی ہیں۔ ہمیں اپنے پاؤں پر کھڑا ہونے کی اور داخلی استحکام کی ضرورت ہے۔ استعمار کی حکمتِ عملی کو سمجھنا اور اس کا توڑ کرنا ضروری ہے۔ مغرب نے علوم وفنون میں حیرت انگیز ترقی کی ہے۔ طبیعیات، کیمیا، طب اور سماجی علوم میں جو کچھ مسلمانوں سے سیکھا تھا؛ اسے بہت آگے لے گئے ہیں۔ صنعت وحرفت، اقتصادیات، سیاسیات، اطلاعات اور دیگر علوم وفنون میں انقلاب آ گیا ہے۔ ایک ایک علم کے کئی کئی شعبے ہیں اور ان میں مہارت حاصل کرنا ہمارے لیے بھی ضروری ہے، تاہم اقبال نے جہاں یہ کہا ہے کہ ''علومِ تازہ کی سرگرمیاں گناہ نہیں'' وہاں مغرب کے مادہ پرستانہ نظریات کو اپنی سخت تنقید کا ہدف بھی بنایا ہے۔ اس صورتِ حال کو سمجھتے ہوئے ہمیں آگے بڑھنا ہے۔ علومِ تازہ کی سرگرمیوں کے ساتھ اپنی اخلاقی اقدار کو زندہ کرنا اور تابندہ رکھنا ہے۔ کچھ نہ کچھ ہو رہا ہے لیکن بہت کچھ کرنا ہے۔ عالمِ اسلام کو عرب ملوکیت کی چھاپ کے علاوہ مغرب کے مادہ پرستانہ نظریات و نظامات سے آزاد کرانا ہے۔ ہمیں بیک وقت نئے اور پرانے مسائل کا سامنا ہے جنھیں عظیم تر مقاصد سے وابستگی کی بنا پر حل کیا جا سکتا ہے۔ اس کے لیے اجتہادی نظر کی ضرورت ہے۔ اجتہاد کوئی الگ تھلگ معاملہ نہیں ہے بلکہ زندگی کی کلیت ہی کا ایک اہم جز ہے۔ اجتہاد کا ایسا پیراڈائم اپنا کر جو مؤثر اور کارگر ہو، جملہ مسائل سے نمٹا جا سکتا ہے اور تعمیرِ نو کے عمل کو تیز کیا جا سکتا ہے۔ سماجی، سیاسی اور اقتصادی سطح پر، ہمیں بیسیوں پرانے اور نئے مسائل سے نمٹنا ہے۔ اقتصادی سطح پر پرانے مسائل میں سے جاگیرداری اور نئے مسائل میں سرمایہ داری زیادہ بڑے مسئلے ہیں۔ عالمِ اسلام اور خاص طور پر پاکستان میں دونوں نے اپنی جڑیں پھیلا رکھی ہیں۔ علمِ اقتصاد سے ناواقف علما سرمایہ داری کے ضمن میں اجتہاد سے قاصر ہیں جبکہ جاگیرداری کے تحفّظ کا باعث بنے ہوئے ہیں۔

اجتہاد کی ضرورت کو اجاگر کرنے کے لیے ضروری ہے کہ پرانے اور نئے مسائل میں سے

کسی ایک مسئلے کا تفصیلی جائزہ لیا جائے۔ اس مقصد کے لیے، اس مقام پر، جاگیر داری کے دیرینہ مسئلے کو زیرِ بحث لانا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

۲

قدوری فقۂ حنفی کی بنیادی کتب میں سے ہے۔ اس کی شرح مولانا عبدالعلی قاسمی نے لکھی ہے۔ ایک باب کا عنوان کتاب المزارعہ (مزارعت یعنی بٹائی کا بیان) ہے۔ یہ اقتباس غور طلب ہے:

''حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ تہائی یا چوتھائی پر مزارعت باطل ہے اور حضرات صاحبین نے فرمایا کہ مزارعت جائز ہے...... صاحبِ قدوری فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تہائی یا چوتھائی کی بٹائی پر زمین بونے کے لیے دینا باطل یعنی فاسد ہے۔ حضرت امام مالکؒ اور شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک جائز ہے اور امام احمد اور جمہور کا بھی یہی مسلک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ حضرات صاحبین دلیل دیتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ نے اہلِ خیبر کے ساتھ زمین کی کاشت اور باغ کے پھلوں میں نصف پیداوار پر معاملہ کیا یعنی جب خیبر فتح کیا گیا تو وہاں کے یہودیوں کو کاشتکار اور عامل اس شرط پر رکھا کہ زمین سے جو کاشت اور باغوں سے جو پھل پیدا ہو اس کا نصف عامل کے لیے اور نصف اہلِ ملک کے لیے ہے...... اور دلیلِ عقلی یہ ہے کہ عقدِ مزارعت مال و عمل کے درمیان ایک عقدِ شرکت ہے جس طرح کہ عقدِ مضاربت میں ہے اور جس طرح دفع ضرورت کی وجہ سے شرکتِ مضاربت جائز ہے اسی طرح دفعِ ضرورت کی وجہ سے مزارعت بھی جائز ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے مخابرہ سے منع فرمایا اور مخابرہ سے مزارعت مراد ہے۔''[۱۰۴]

قیاس اور دلیلِ عقلی کی بنیاد پر امام ابوحنیفہ کی رائے کو جو فرمانِ رسولؐ پر مبنی تھی، مسترد کر دیا گیا۔ امام ابوحنیفہ احادیث کے انتخاب میں احتیاط برتتے تھے کہ احادیث وضع کرنے کا فتنہ بھی موجود تھا۔ علاوہ ازیں حضورؐ کا ارشاد قرآنِ حکیم کی ہدایت کے عین مطابق ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ صاحبین نے قرآن، حدیث اور امام ابوحنیفہ کی دلیل کو نظر انداز کر کے ایک برعکس موقف

کیوں اختیار کیا۔ یہ ایک سنگین معاملہ ہے جس کی تہ تک پہنچنا ضروری ہے لیکن اس سے پہلے مناسب یہ ہے کہ مذکورہ قیاس اور دلیلِ عقلی پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

فتحِ خیبر کے بعد جب رسول اللہ ﷺ نے یہودیوں کو وہاں سے نکالنا چاہا تو اُنھوں نے درخواست کی کہ ہمیں یہیں رہنے دیا جائے تو باغوں اور کھیتوں کو ہم آباد کریں گے۔ آدھی پیداوار آپ کو دیں گے اور آدھی ہم لیں گے، اس پر رسولِ اکرمؐ نے فرمایا: ''ہم اس معاہدے پر تم کو ٹھہرنے دیں گے جب تک چاہیں گے۔'' چنانچہ وہ خیبر میں رہے یہاں تک کہ حضرت عمرؓ نے اپنے عہدِ خلافت میں ان کو وہاں سے نکال کر مقامِ تیماء وار یحاء کی طرف بھیج دیا۔[۱۰۵]

یہ معاملہ مزارعت کا نہیں تھا بلکہ سیاسی نوعیت کا ایک معاہدہ تھا۔ یہ معاہدہ اسلامی حکومت اور اس کے غیر مسلم ذمی شہریوں کے مابین طے پایا تھا۔ ان سے جو نصف پیداوار لینا طے ہوئی تھی وہ ''خراجِ مقاسمت'' کے طور پر تھی، مزارعت کے طور پر نہ تھی۔ چنانچہ متعدد اکابر نے یہ وضاحت کی ہے کہ معاملۂ خیبر مزارعت کا معاملہ نہیں تھا۔ اس ضمن میں اُنھوں نے جو دلائل دیے ہیں ان کو مولانا محمد طاسین نے نقل کیا ہے۔[۱۰۶] خلاصہ ان کا یہ ہے کہ معاملۂ مزارعت مالکِ زمین اور کاشت کار کے درمیان طے پاتا ہے۔ معاملۂ خیبر کا پس منظر مختلف تھا۔ جنگ میں مسلمانوں کو فتح اور یہودیوں کو شکست ہوئی تھی۔ مسلمان یہودیوں کو وہاں سے نکالنا چاہتے تھے جبکہ یہودیوں کی درخواست پر ایک معاہدہ ہوا جو سیاسی نوعیّت کا تھا۔ حکومت کے ذریعے طے پایا، حکومت کی نگرانی میں چلا اور عہدِ فاروقی میں حکومت ہی کے ذریعے ختم بھی ہوا۔ پھلوں اور غلّے کا جو نصف حصہ وہ ادا کرتے تھے وہ بطور خراج کے تھا جسے حکومت کا نمائندہ بیت المال کے ذریعے وصول کرتا اور پھر بیت المال ہی کے ذریعے مسلمانوں میں تقسیم ہو جاتا۔ مزارعت کا معاملہ دو اشخاص، مالکِ زمین اور کاشت کار، کے مابین آزادانہ طے پاتا ہے۔ معاملۂ خیبر طے کرنے اور اسے ختم کرنے کا اختیار یک طرفہ طور پر ایک فریق کو حاصل تھا۔

قرآن کے واضح حکم کے مطابق غیر مسلم رعایا سے جزیہ وخراج وصول کیا جاتا تھا۔ اور مسلمانوں سے زکوٰۃ وعشر۔ خیبر کے یہودیوں سے نصف پیداوار وصول کی گئی؛ چنانچہ وہ خراج تھی۔ مزید برآں حدیثِ خیبر کے راوی دو نمایاں صحابی، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ، معاہدۂ خیبر کو معاملۂ مزارعت نہیں سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک مزارعت جائز نہیں تھی۔

مختصر یہ کہ معاہدۂ خیبر پر قیاس کر کے مزارعت کو جائز قرار دینا درست نہیں تھا اور حضور اکرمؐ کے واضح فرمان کی موجودگی میں اس قیاس کا سرے سے کوئی جواز نہیں تھا۔

مزارعت کو مضاربت پر قیاس کرنا بھی متعدد وجوہ سے درست نہیں ہے، اور یہ دلیلِ عقلی تو طرفہ تماشا ہے کہ جس طرح دفعِ ضرورت کی وجہ سے شرکتِ مضاربت جائز ہے اسی طرح دفعِ ضرورت کی وجہ سے مزارعت بھی جائز ہے۔ سوال یہ ہے کہ دفعِ ضرورت کی بنا پر سود اور زنا کو بھی جائز کیوں نہ قرار دیا جائے۔ اس سوال کا جواب یقیناً یہ ہوگا کہ ہم اللہ اور رسولؐ کے واضح احکامات کے خلاف نہیں جاسکتے۔ یہ جواب درست ہے، پھر کیوں نہ مزارعت کے معاملے میں بھی قرآن و حدیث سے رجوع کیا جائے۔ کم از کم حدیث میں واضح طور پر مزارعت سے منع کیا گیا ہے۔ یہاں ایک اور سوال سر اٹھاتا ہے۔ حدیث کی رو سے، رمضان شریف کا آغاز و اختتام رویتِ ہلال پر منحصر ہے حالانکہ زمانہ بدل چکا ہے اور چاند کے سورج سے پیچھے رہ جانے کی تاریخیں یقینی طور پر طے کی جاسکتی ہیں۔ اس بنیاد پر صدیوں کی جنتری متعین ہوسکتی ہے۔ مصر اور شام وغیرہ میں اسے اختیار بھی کرلیا گیا ہے۔ اجتماعی اجتہاد کے ذریعے عالمِ اسلام اسے قبول کر لے تو کرسمس کی طرح پوری دُنیا کے مسلمان ایک ہی دن عید منا سکتے ہیں۔ اس سے وحدتِ اُمت کا تاثر پیدا ہوگا جس کی بڑی ضرورت ہے لیکن برِصغیر کے علما رویتِ ہلال کی شرط پر جمے ہوئے ہیں اور حوالہ ایک حدیث کا دیتے ہیں۔ مزارعت کا ناجائز ہونا، ایک نہیں دسیوں، احادیث سے ثابت ہے اور امام ابو حنیفہ نے اسے باطل قرار دیا ہے جو حرام سے بڑھ کر ہے۔ یہاں حدیث کا حوالہ علما نظر انداز کرتے ہیں اس لیے کہ فقۂ حنفی میں یعنی قاضی ابو یوسف کے نزدیک مزارعت جائز ہے۔ اس سے ثابت یہ ہوتا ہے کہ اصل اہمیت اسلام کی نہیں بلکہ مسلک کی ہے جس کی تقلید ضروری ہے۔

مولانا محمد طاسین نے اپنی ایک دوسری کتاب ''اسلامی اقتصاد کے چند پوشیدہ گوشے'' میں مضاربت کے عام جواز سے اختلاف کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ مضاربت کا ذکر نہ قرآن میں ہے اور نہ اس کے جواز کی صراحت کسی صحیح حدیث میں ہے۔ مضاربت کا ایک پہلو تجارت سے مشابہ ہے جو قطعی حلال ہے اور دوسرا پہلو ربوٰ کی طرح ہے جو قطعی حرام ہے۔ مضاربت کے نام سے جو بینکاری فروغ پا رہی ہے اس کی مشابہت ربوٰ سے زیادہ ہے۔

مولانا لکھتے ہیں کہ بے بس اور ناتوان جو خود محنت کر کے کما نہیں سکتے ان کا مال مضاربت کے اُصول پر کسی کو دیا جاسکتا ہے۔ اگر یہ ہر ایک کے لیے جائز ہوتی تو صحابہ کرامؓ کے درمیان اس کا عام رواج ہوتا۔ صحابہؓ کے پیشِ نظر اللہ کے رسولؐ کے وہ ارشادات تھے جن میں اپنے ہاتھ سے محنت و مشقت کر کے کمانے کھانے کی بڑی فضیلت اور اس پر بڑے ثواب کی بشارت تھی۔ نیز یہ ارشادات کہ تمھارے پاس ضرورت سے زائد مال ہو تو ضرورت مندوں کو صدقہ یا ہبہ کے طور پر دے دو یا پھر قرضِ حسنہ کے طور پر دو۔ (واضح رہے کہ قُلِ العَفوَ کا بھی یہی مفہوم ہے جس کی طرف اقبال نے توجہ دلائی ہے اور جسے مسلکی علما عموماً نظر انداز کرتے ہیں) اس سے اللہ راضی اور خوش ہوتا ہے اور بندہ بڑے اجر و ثواب کا مستحق قرار پاتا ہے۔[۱۰۷]

حضرت امام ابو حنیفہ کی سیاسی زندگی مولانا مناظر احسن گیلانی نے بقول ناشر ۲۵ برس کی مسلسل محنت کے بعد تیار کی۔ اس میں شک نہیں کہ یہ علمی کام خاصی عرق ریزی کا مظہر ہے۔ اس کتاب میں امام ابوحنیفہ کے کارناموں کے علاوہ آخری اموی دور اور ابتدائی عباسی دور کے احوال کی چشم کشا تصویر نظر آتی ہے۔ ایک طرف ملوکیت کے پروردہ بے ضمیر قاضیوں اور حاکموں کا ہجوم دکھائی دیتا ہے اور دوسری طرف دیندار علما و فضلا ملوکیت کے اثر اور دباؤ کے تحت کشش و گریز کی آزمائشوں سے دوچار نظر آتے ہیں۔[۱۰۸] بنی امیّہ کی جگہ بنو عباس کا آنا ڈاکٹر حمید اللہ کے الفاظ میں ''گاؤ آمد و خر رفت'' کے مترادف تھا۔ عوام کی مصیبت میں کوئی کمی نہ ہوئی۔ نئے حکمران بھی ظالم اور نئے افسران نیز حکامِ عدالت بھی جاہل اور رشوت خور تھے۔[۱۰۹]

امام ابوحنیفہ نے کوفہ میں مجلسِ قانون بنائی۔ یہ ایک طرح کی مجلسِ شوریٰ تھی جس کے صدر وہ خود تھے۔ اجتہاد کا عظیم کام اُنھوں نے انفرادی طور پر نہ کیا بلکہ اسے اجتماعی حیثیت دی اور جملہ علوم و فنون کے ماہرین سے اسلامی قانون سازی میں مدد لی۔ اس کام میں پوری زندگی صرف کردی۔ اُنھوں نے شاگردوں کی تربیت اعلیٰ علمی و اخلاقی سطح پر کی اور کئی سو عالمِ باعمل تیار کر دیے۔ ان کی تعداد کم و بیش سات آٹھ سو تھی اور ان کا تعلق عباسی سلطنت کے مشرقی ہی نہیں مغربی علاقوں سے بھی تھا۔ ہارون الرشید کے عہد میں امام ابو یوسف قاضی القضاۃ بنائے گے۔ ان کے مشورے سے عراق، خراسان، شام، مصر اور عباسیوں کے زیرِ نگین دوسرے علاقوں میں امام ابوحنیفہ کے شاگرد قاضی مقرر ہوئے اور اس طرح عباسی سلطنت میں فقہ حنفی نافذ ہوگیا۔

یوں نہ صرف مقدمات کے فیصلوں میں یکسانی پیدا ہوئی بلکہ تربیت یافتہ قاضی، اپنی بلند کرداری کے باعث، بڑی حدتک انصاف فراہم کرنے میں کامیاب رہے۔

قاضی ابو یوسف کی جرأت اور بلند کرداری کی تحسین مولانا شبلی اور مناظر احسن گیلانی دونوں نے کی ہے۔ دونوں نے قاضی موصوف کے مخالفین کی آرا کو بھی درج کیا ہے جو توجہ طلب ہیں۔ مولانا شبلی نے تاریخ الخلفا میں منقول بعض حکایتوں کی طرف اشارہ کیا ہے اور لکھا ہے کہ ''قاضی صاحب کے مخالفین نے ان کو خوشامدی اور زمانہ ساز کہا ہے۔'' شبلی نے ایسی روایتوں کو بے ہودہ اور نا قابلِ اعتبار ٹھہرایا ہے۔[۱۱۰] مولانا مناظر احسن گیلانی نے امام ابوحنیفہ کے تربیت یافتہ شاگردوں کے کارنامے کسی قدر تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ ان میں سر فہرست قاضی ابو یوسف ہیں۔ مولانا گیلانی نے اس الزام کو بے ہودہ اور اور نا قابلِ اعتبار نہیں ٹھہرایا اور یہ الزام بحیثیتِ مجموعی غلط سہی لیکن مزارعت کو جائز قرار دینے کی حد درست نظر آتا ہے۔ اس کے باوجود کہ امام ابوحنیفہ نے، حدیث کی بنیاد پر مزارعت کو باطل یعنی قطعی حرام قرار دیا تھا۔ قاضی ابو یوسف نے امام ابوحنیفہ کی رائے اور فرمانِ رسولؐ دونوں کو نظر انداز کر کے مزارعت اور اس سے نمو پانے والے جگیر داری نظام کو جواز فراہم کر دیا۔ اُنھوں نے ایسا کیوں کیا؟ اس سوال کا جواب امام ابوحنیفہ اور قاضی ابو یوسف کی شخصیتوں کے موازنے سے مل سکتا ہے۔

مولانا مناظر احسن گیلانی کی ضخیم کتاب امام ابوحنیفہ کے کارناموں ہی پر مشتمل ہے۔ تقابل کی خاطر بعض نکات کا، مختصر ذکر ضروری ہے۔ امام ابوحنیفہ خلفا سے تحائف قبول نہیں کرتے تھے، اس لیے کہ حکمران اس طرح صاحبانِ علم وفضل کو زیر اثر لاتے تھے۔ انھیں شکار کرنے کا ایک طریقہ حکومتی عہدہ پیش کرنا تھا۔ امام ابوحنیفہ نے عہدۂ قضا بلکہ منصبِ وزارت نہ امویوں کے دور میں قبول کیا اور نہ عباسیوں کے دور میں۔ تحائف اور عہدہ قبول نہ کرنے کی حکمت ومصلحت واضح تھی۔[۱۱۱] اس بنا پر اموی اور عباسی دونوں ادوار میں سخت ترازیت وعقوبت سے گزرے۔[۱۱۲] لیکن اپنے موقف سے دست بردار نہ ہوئے اور اپنے کارنامے کو حکومتی اثر اور آلودگی سے بچالیا۔

امام ابوحنیفہ کا کپڑے کا کارخانہ تھا۔ کوفہ میں کپڑے کی سب سے بڑی دکان انھی کی تھی۔ ان کی تجارت دور دور تک تھی۔[۱۱۳] حضرت امام ایک کامیاب تاجر اور دولت مند انسان تھے۔ ان کی دولت فقیروں اور محتاجوں کے علاوہ شاگردوں اور صاحبانِ علم پر خرچ ہوتی[۱۱۴] قاضی ابو یوسف

کی روایت ہے کہ ''امام ابوحنیفہ کا حال یہ تھا کہ کوئی حاجت جوان پر پیش کرنے والے پیش کرتے مشکل ہی سے ایسی کوئی حاجت ہوگی جسے وہ پوری نہ کر دیتے ہوں[۱۱۵] چنانچہ جب امام ابوحنیفہ فوت ہوئے تو ان کے پاس کوئی فالتو جائداد اور کوئی فالتو سروسامان نہیں تھا۔[۱۱۶] قرآن حکیم نے قل العفو کی تعلیم دی ہے۔ رسولِ اکرمؐ کا اس پر پورا عمل تھا۔ اُمت کے جواکابر اس معیار پر پورا اُترے ان میں امام ابوحنیفہ شامل ہیں۔ قاضی ابو یوسف کا معاملہ، بڑی حد تک اس کے برعکس تھا۔ اُنھوں نے جب قضا کا منصب قبول کیا تو اسے قبول کرنا ان کی واقعی مجبوری تھی۔ یہ مجبوری خواری کی حد تک تھی۔ وہ خود بیان کرتے ہیں کہ ''جب میرے پاس کچھ نہ رہا تو اپنے سسرالی مکان کی ایک شہتیر نکال کر بیچنے کے لیے بازار بھیجی۔ اس سے ساس کے چہرے پر گرانی آئی۔ دل پر سخت چوٹ پڑی اور بات برداشت سے باہر ہوگئی۔ اس کے بعد میں نے مہدی کی حکومت میں قضا کا عہدہ قبول کر لیا۔[۱۱۷] ہارون الرشید نے انھیں قاضی القضاہ (وزیر عدل وانصاف) کے منصب پر فائز کیا۔ ان کا اختیار غیر معمولی تھا اور ابوحنیفہ کی حکمتِ علمی کے عین مطابق تھا لیکن اپنے علم وفضل اور اپنی بلند کرداری کے ساتھ امیرانہ طرزِ زندگی اختیار کر لی اور ایک اعتبار سے طبقۂ امرا میں شامل ہوگئے۔

قاضی ابو یوسف کی تنخواہ کافی زیادہ تھی اور ان کے جملہ اخراجات اس سے بخوبی پورے ہو سکتے تھے لیکن قاضی القضاہ بننے سے جو ''منافعے'' انھیں حاصل ہوئے مولانا مناظر احسن گیلانی نے انھیں بیان کیا ہے۔ واضح رہے کہ مولانا قاضی موصوف کے نام لیوا ہیں اور اس بیان میں بھی مخالفانہ یا معترضانہ روش کا کوئی شائبہ نہیں ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

> قاضی ابو یوسف کو مالی منافعے کیا حاصل ہوئے، اگر ان کا حساب کیا جائے تو لاکھوں لاکھ سے وہ متجاوز ہو جائیں گے۔ شاید کوئی مہینہ گزرتا ہوگا جس میں خلیفہ کی طرف سے یا خلیفہ کے اعزّہ و اقربا اور بیگموں کے پاس سے قاضی صاحب کے پاس بڑی بڑی رقمیں انعام میں نہ آتی تھیں۔ علاوہ رقوم کے قیمتی کپڑوں کے تھان، طرح طرح کے ظروف اور تحفے ہدایا جن کا ذکر مؤرخین نے کیا ہے، ابھی پوری تحقیق سے نہیں کہہ سکتا۔ لیکن ابن المبارک کے حوالے سے عام کتابوں میں ان کی تنخواہ بتائی گئی ہے کہ طلائی سکہ سو۱۰۰ اور نقرائی سکے ہزار ملتے تھے...... مگر جیسا کہ میں نے عرض کا، عطایا اور انعام کے مقابلے میں اس تنخواہ کی کوئی حقیقت نہ تھی...... قاضی صاحب کے اصطبل میں ایک ایک وقت میں سات سات سو خچر اور تین تین سو گھوڑے رہتے تھے۔[۱۱۸]

ایک گھرانے کو کتنے خچروں اور گھوڑوں کی ضرورت ہوتی ہے؟ کیوں نہ ضرورت سے زائد جانور بے وسیلہ لوگوں کو عطا کر کے انھیں پاؤں پر کھڑا کیا جائے۔ اسی طرح مال و زر کو جمع کرنے کے بجائے کیوں نہ خلقِ خدا پر صرف کیا جائے۔ قل العفو کا تقاضا تو یہی ہے۔ رسولِ اکرمؐ کی سیرت بھی یہی ہے۔ اسی پر امام ابوحنیفہ کا عمل بھی تھا۔ اس سے بھی زیادہ ضروری یہ ہے کہ تنخواہ معقول اور وافر ہو (بلکہ سادہ زندگی گزارنے کے لیے کافی ہو تو بھی) منصبِ قضا پر فائز ہونے کے بعد حکمرانوں سمیت کسی سے تحائف وصول نہیں کرنے چاہییں۔ جس سے تحفہ وصول کیا جائے اس کے لیے نرم گوشہ پیدا ہونا فطری بات ہے۔ یہ وہ وی آئی پی کلچر اور ماحول تھا جس میں قاضی ابو یوسف نے مزارعت کو جائز قرار دے دیا۔ جاگیرداروں کی جن کا سرخیل شاہی خاندان تھا، ایک ضرورت پوری ہوگئی۔ قاضی موصوف نے ان کا مسئلہ حل کر دیا۔ ارشاداتِ رسولؐ اور امام ابوحنیفہ کا فتویٰ نظر انداز ہو گئے۔ ان کا اجتہاد فقۂ حنفی کا جزوِ لاینفک بن گیا۔ جاگیرداری نظام مزارعت پر استوار ہوتا ہے۔ دورِ ملوکیت کے ساتھ جاگیرداری فروغ پا رہی تھی۔ اسے اب قانونی جواز مل گیا جس کی متواتر تقلید اور حفاظت کی گئی جو جاری ہے۔ عالمِ اسلام میں بطورِ خاص پاکستان ایک ایسا ملک ہے جس کے بیشتر سماجی، معاشی اور سیاسی مسائل کی جڑ بنیاد جاگیرداری نظام ہے۔ اس کے خلاف آوازیں اُٹھتی رہی ہیں لیکن جاگیرداروں کے علاوہ، کہ اسمبلیوں میں زیادہ تر وہی پہنچتے رہے ہیں، مسلکی علما بھی اس کے ذمہ دار ہیں۔ زرعی اصلاحات کو خلافِ اسلام قرار دینے کا فیصلہ دو جید علمائے کرام کے موقف کی بنا پر، سپریم کورٹ کے شریعت اپیلٹ بینچ نے دیا۔ علم و فضل اور اخلاص کے حامل ان علما پر مسلکی تقلید اثر انداز ہوئی اور ایسا فیصلہ سامنے آیا جس سے دم توڑتے ہوئے جاگیرداری نظام کو نئی زندگی مل گئی۔ چونکہ یہ ایک اہم قومی معاملہ ہے، اس لیے اِس فیصلے پر ایک نظر ڈالنے کی ضرورت ہے۔

آزادی کے بعد بھارت میں ملکیتِ زمین کی حد پچیس ایکڑ مقرر کی گئی تھی اور اس طرح نہ صرف سماجی انصاف کے حصول میں مدد ملی بلکہ بھارتی سیاست میں جاگیرداروں کے خود غرضانہ کردار کا خاتمہ ہو گیا اور جمہوریت کی روایت مستحکم ہوتی گئی۔ پاکستان میں بعد از خرابیِ بسیار ۱۹۷۲ء میں ایم ایل آر نمبر ۱۱۵ نافذ ہوا جس کے رو سے نہری زمین کی حد ۱۵۰/ ایکڑ اور بارانی زمین کی حد ۳۰۰/ ایکڑ مقرر کی گئی۔ زرعی اصلاحات ایکٹ ۱۹۷۷ء کے تحت نہری زمین کی حد

گھٹا کر ۱۰۰/۱ ایکڑ کردی گئی۔ یہ حد اس سے کافی کم ہونا چاہیے تھی لیکن بدقسمتی سے یہ غیر تسلّی بخش زرعی اصلاحات بھی کالعدم ہوگئیں۔ سوئے اتفاق سے فلاحی اداروں کو اصلاحات سے مستثنیٰ نہ کیا گیا تھا چنانچہ قزلباش وقف بھی زد میں آ گیا۔ قزلباش وقف اور دوسرے متاثرین نے وفاقی شرعی عدالت سے رجوع کیا لیکن ان کی درخواست خارج کردی گئی۔ اس کے بعد انھوں نے سپریم کورٹ کے شریعت اپلٹ بینچ میں اپیل کی۔ بینچ کے چیئرمین جسٹس محمد افضل ظلہ اور ارکان جسٹس نسیم حسن شاہ، جسٹس شفیع الرحمٰن، جسٹس پیر کرم شاہ اور جسٹس مولانا تقی عثمانی تھے۔ مولانا پیر کرم شاہ اور مولانا تقی عثمانی ایک مسلک کے پابند تھے۔ جسٹس محمد افضل ظلہ اور جسٹس نسیم حسن شاہ زرعی اصلاحات کے حق میں تھے۔ جسٹس مولانا پیر کرم شاہ اور جسٹس شفیع الرحمٰن نے جسٹس مولانا تقی عثمانی سے اتفاق کیا جن کا فیصلہ یہ تھا کہ ملکیتِ زمین کی حد مقرر کرنا اسلام کے منافی ہے۔ بینچ کے چیئرمین جسٹس محمد افضل ظلہ نے اکثریتی فیصلہ تسلیم کر لیا اور اس طرح زرعی اصلاحات کالعدم قرار دے دی گئیں۔ اس مقدمے کے طویل فاضلانہ مباحث قزلباش وقف و دیگر بالمقابل چیف لینڈ کمشنر و دیگر کے عنوان کے تحت پی ایل ڈی ۱۹۹۰ء میں شامل ہیں۔

مولانا تقی عثمانی نے لکھا ہے کہ جس طرح اشیائے صرف کی انفرادی ملکیت اسلام کی رو سے جائز ہے، اسی طرح ذرائع پیداوار کی انفرادی ملکیت بھی جائز ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ اسلام نے ملکیت کی کوئی حد بھی مقرر نہیں کی۔ ''جب سے اشتراکی نظامِ معیشت ایک نئے نظام کی صورت میں سامنے آیا ہے، اس وقت سے بیجا ارتکازِ دولت کے خاتمے، منصفانہ تقسیمِ دولت اور فلاحی معاشی نظام کا تصور نیشنلائزیشن کے ساتھ وابستہ ہو کر رہ گیا ہے اور بعض ذہنوں میں یہ بات بیٹھ گئی ہے کہ دولت کے صرف چند ہاتھوں میں سمٹنے اور دوسروں کے اس سے محروم ہونے کا صرف ایک ہی علاج ہے، اور وہ ہے نیشنلائزیشن یا تحدیدِ ملکیت۔ اس کے علاوہ منصفانہ تقسیمِ دولت کا کوئی راستہ نہیں ہے، لہٰذا اگر کوئی نظامِ معیشت نیشنلائزیشن یا تحدیدِ ملکیت کا قائل نہ ہو تو وہ لازماً بے جا ارکازِ دولت کا حامی اور منصفانہ تقسیمِ دولت کا مخالف ہوگا اور اس سے ضرور سرمایہ دارانہ معیشت کو تقویت ہوگی۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ تصور اسلام کے معاشی احکام اور اس کے بنائے ہوئے منصفانہ نظامِ معیشت سے ناواقفیت پر مبنی ہے، اسلام بیک وقت بیجا ارتکازِ دولت کا پرزور مخالف بھی ہے، اور جائز ملکیت کے احترام کا پرزور داعی بھی، اس نے اپنی معاشی

تعلیمات و احکام کے ذریعے دولت کی آمد و خرچ کا نظام ہی ایسا بنایا ہے کہ اس کو اپنانے سے دولت صرف چند ہاتھوں میں سمٹ کر کوئی فتنہ نہیں بن سکتی، اسلام کے وہ احکام جو بیجا ارتکازِ دولت کے فتنے پر مؤثر بند باندھتے ہیں، میں انشاء اللہ آگے ذکر کروں گا۔[۱۱۹]

آگے چل کر مولانا جسٹس تقی عثمانی لکھتے ہیں کہ ''درحقیقت ان خرابیوں کے انسداد کے لیے اسلام نے ایسے احکامات دیے ہیں جن کے ذریعے بالواسطہ طور پر خود بخود املاک میں تحدید ہوتی رہتی ہے، اور چند ہاتھوں میں زمینوں کے ارتکاز کا کوئی راستہ برقرار نہیں رہتا۔ ان احکام میں سے مندرجہ ذیل بطور خاص قابلِ ذکر ہیں۔''

مولانا موصوف نے نو احکام کی تفصیل بیان کی ہے جن کا خلاصہ یہ ہے کہ شرعی وراثت کے احکام پر پوری طرح عمل کیا جائے اور ان احکام کو مؤثر بہ ماضی قرار دیا جائے۔ جن لوگوں نے کسی ایسے طریقے سے کسی زمین کی قانونی ملکیت حاصل کی ہے جو شریعت میں حرام ہے مثلاً رشوت وغیرہ، ان سے وہ زمینیں واپس لے کر اصل مالکوں کو لوٹائی جائیں اور اگر وہ قابلِ دریافت نہ ہوں تو غریبوں میں تقسیم کی جائیں۔ اس مقصد کے لیے ایک کمیشن تشکیل دیا جاسکتا ہے۔ بنجر اراضی کو آباد کرنے کے لیے حکومت ان لوگوں کو ترجیح دے جن کے پاس زمین نہیں ہے یا بہت کم ہے۔ مولانا تقی عثمانی کے بیان کردہ نو احکام میں سے تین کا تعلق مزارعت سے ہے، انھیں پورا نقل کیا جاتا ہے:

۱۔ مزارعت (بٹائی) کے معاملات میں جو ظلم و ستم زمینداروں کی طرف سے کسانوں پر ہوتے ہیں، ان کی وجہ وہ فاسد شرطیں ہیں جو زمیندار کسانوں کی بے چارگی سے فائدہ اُٹھا کر ان پر قولی یا عملی طور پر عائد کر دیتے ہیں، اور جو اسلام کی رو سے قطعی ناجائز اور حرام ہیں اور ان میں سے بہت سی بیگار کے حکم میں آتی ہیں۔ ایسی تمام شرائط کو خواہ وہ زبانی طے کی جاتی ہوں یا رسم و رواج کے ذریعے سے ان پر عمل چلا آتا ہے قانوناً ممنوع قرار دے کر قانون کی سختی سے پابندی کرائی جائے۔

۲۔ اسلامی حکومت کو یہ بھی اختیار ہے کہ اگر زمینداروں کے بارے میں یہ احساس ہو کہ وہ کاشتکاروں کی مجبوری کی وجہ سے ناجائز فائدہ اُٹھا کر ان سے بٹائی کی شرح اتنی مقرر کرتے ہیں جو کاشت کار کے ساتھ انصاف پر مبنی نہیں ہوتی، تو وہ بٹائی کی کم از کم شرح قانونی طور پر مقرر کر سکتی

ہے، جس کے ذریعے کاشت کار کو اس کی محنت کا پورا صلہ مل جائے اور معاشی تفاوت میں کمی واقع ہو۔

۳۔ مزارعت کے نظام میں جو موجودہ خرابیاں پائی جاتی ہیں، اگر مذکورہ بالا طریقوں سے ان پر پوری طرح قابو پانا ممکن نہ ہو تو اسلامی حکومت کو یہ اختیار بھی حاصل ہے کہ وہ ایک عبوری دور کے لیے یہ اعلان کر دے کہ اب زمینیں بٹائی پر نہیں دی جائیں گی بلکہ کاشت کار مقرر اُجرت پر زمیندار کے لیے بحیثیتِ مزدور کام کریں گے۔ اس اُجرت کا تعین بھی حکومت کر سکتی ہے اور بڑی بڑی زمینوں کے مالکان پر یہ شرط بھی عائد کی جا سکتی ہے کہ وہ ایک عبوری دور تک زمین کا کچھ حصہ سالانہ اُجرت میں مزدور کاشت کار کو دیں گے۔[۱۲۰]

ارتکازِ زمین اور ارتکازِ دولت کے خاتمے اور عوامی فلاح کے لیے جسٹس صاحبان کے مباحث میں بہت عمدہ اور جامع نکات موجود ہیں۔ اس ضمن میں جسٹس محمد افضل ظلہ کا پورا فیصلہ اسلامی معیشت کا بہترین ترجمان ہے۔ اُنھوں نے بطورِ خاص اجتہاد کی طرف توجہ دلائی۔ فلاح، کفالت اور معاشی احتساب کے ضمن میں، اسلامی تعلیمات پر روشنی ڈالی اور قُل العفو کو نظر انداز کرنے کے بجائے اس پر سنجیدہ بحث کی۔ جسٹس نسیم حسن شاہ نے پاکستان کے جاگیردارانہ و سرمایہ دارانہ معاشرے میں امیروں اور غریبوں میں پیدا ہو جانے والی خلیج کو کم کرنے اور معاشرے میں توازن لانے کے لیے ریاستی مداخلت کو جائز قرار دیا۔ اُنھوں نے لکھا:

> The view taken that this distance can be corrected through the system of Zakat, Usher and proper adherence to the system of inheritance prescibed by Islam is true only to a point. In a society like pakistan, which has been raised on feudalistic capitalistic principles for centuries to reduce the gulf between the rich and the poor and restore the social balance it would be essential for the State to intervene to discharg its responsibilities and amongst its responsibilities it has to ensure that the society's demand for such basic requirments as health, education livelihood, and housing are satisfied. For enforcing the system of Al-Adal wal Ehsan and to ensure a social equilibrium in the society the ideal social behaviour is not egoistic self-glorification but a commitment to ameliorating the lot of the least-privleged in the society. Accordingly, in the situation as it presents itself today in Pakistan even larg scale State

intervention to restrain individual greed so that social welfare is maximized cannot be declared to be angainst the injunctions of the Holy Quran.

اس رائے میں اجتہادی روح کارفرما ہے لیکن اکثریتی فیصلہ حنفی مسلک کی پیروی میں ہوا اور زرعی اصطلاحات مسترد کردی گئیں۔ مولانا تقی عثمانی کا لکھا ہوا فیصلہ قاضی ابو یوسف کی پیروی میں تھا جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے موقف نیز ارشاداتِ رسولؐ کے برعکس تھا۔ مولانا عثمانی نے عبوری دور کے لیے مزارعت پر پابندی اور کاشت کاروں کے بطور مزدور کام کرنے کی تجویز دی جبکہ رسولِ اکرمؐ نے مزارعت پر مستقل پابندی عائد کی اور زمینداروں کے منافع کو سود قرار دیا۔ مولانا تقی عثمانی نے مزارعت کی خرابیوں کا اعتراف کیا ہے اور جسٹس نسیم حسن شاہ نے مزارعین کی مفلوک الحالی (miserable comdition) کا ذکر کیا ہے۔ جاگیرداری نظام میں اصلاحی اقدامات کبھی اُٹھائے بھی گئے تو ان کا کارگر ہونا سوالیہ نشان بنا رہے گا۔ جو نظام معاشرے کے ایک بڑے حصے کو شکستہ حال بنا دیتا ہے اور بڑے فساد کا باعث بن سکتا ہے نیز رسولِ اکرمؐ کے ارشادات کے منافی بھی ہے، اسے جڑ سے اکھاڑ پھینکنا ہی مسئلے کا واحد حل ہے۔ مزارعت کے ضمن میں جسٹس شفیع الرحمٰن نے ڈاکٹر اسرار احمد اور مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی آرا پیش کی ہیں جو ایک دوسرے کے برعکس ہیں۔ ڈاکٹر اسرار احمد کا موقف ''اسلام کا معاشی نظام اور اسلامی ریاست کا نظامِ محاصل'' سے درج کیا ہے۔ یہ مقالہ ماہنامہ حکمت القرآن لاہور (اشاعتِ خصوصی) ستمبر ۱۹۸۵ء میں شائع ہوا۔ درج شدہ اقتباس حسبِ ذیل ہے:

''ایک شخص کی زمین ہے اور کوئی دوسرا اس پر محنت کر رہا ہے۔ اس مسئلہ میں فقہائے اُمت کے درمیان اختلاف ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہر قسم کی مزارعت حرامِ مطلق ہے۔ Absentee Landlordism کا ان کی رائے میں اسلام میں کوئی امکان سرے سے موجود نہیں۔ بعض دوسرے فقہاء نے ان احادیث پر غور کرنے کے بعد اس میں استحسان اور مصالح مرسلہ کے اُصول کے تحت کچھ گنجائشیں نکالی ہے اور یہ بھی میں سمجھتا ہوں کہ چونکہ اس دور کے خاص حالات میں ایک موجود الوقت نظام کو کلیتاً بدلنا ممکن نہ تھا، لہٰذا کچھ ناگزیر شرائط کے ساتھ اس کی گنجائش پیدا کی گئی تھی۔ ورنہ حضور اکرمؐ نے تو مزارعت پر لفظ ربٰو کا اطلاق کیا ہے کہ جب آپ نے حضرت رافعؓ ابن خدیج کو دیکھا کہ وہ ایک کھیتی کو سینچ رہے ہیں۔ آپؐ کے علم میں تھا کہ رافع کی اپنی کوئی زمین نہیں لہٰذا آپ نے ان سے تفصیل پوچھی۔ حضرت رافع نے بتایا کہ زمین

فلاں شخص کی ہے اور محنت میں نے کی ہے اور ہمارے مابین یہ شرح مقرر ہوئی ہے۔ اس پر حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: ''قدرابیتما'' یعنی تم نے ربٰو کا معاملہ کیا، ایک سودی کاروبار کیا۔ اور فرمایا کہ زمین اس کے مالک کو لوٹا دو اور جو خرچ تمھارا اس پر آیا ہے اس کی قیمت اس سے وصول کرلو۔ اس لیے کہ اس میں مالک کی محنت شامل نہیں ہورہی ہے، وہ صرف زمین کی ملکیت کی بنیاد پر اپنے ایک بھائی کی گاڑھے پسینے کی کمائی میں سے حصہ وصول کرنا چاہتا ہے۔

ہمارے ہاں مزارعت کی جو شکلیں رائج ہیں اس میں پھر بھی مالک بیج اور بہت سی دوسری چیزوں میں شامل ہوتا ہے، یہ اس حرام کو حلال بنانے کے لیے کچھ اضافی شرائط عائد کی گئی ہیں ورنہ امام ابوحنیفہ کا فتویٰ آنکھیں کھول دینے کے لیے کافی ہے۔ مجھے امام صاحب کی اس رائے سے کاملۃً اتفاق ہے۔''

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کا اقتباس اسلام اور جدید معاشی نظریات سے لیا گیا ہے جو یہ ہے:

''خود کاشت کرنے کی قید بھی نہیں ہے۔ جس طرح مکان اور فرنیچر کرائے پر دیا جاسکتا ہے اور تجارت میں شرکت کی جاسکتی ہے، اسی طرح زمین بھی کرائے پر دی جاسکتی ہے اور اس میں بھی شرکت کے اُصول پر زراعت ہوسکتی ہے۔ بلا کرایہ کوئی شخص کسی کو دے، یا بٹائی لیے بغیر کسی کو اپنی زمین میں کاشت کرلینے دے تو یہ صدقہ ہے۔ مگر کرایہ و لگان یا بٹائی پر معاملہ طے کرنا ویسا ہی ایک جائز فعل ہے جیسے تجارت میں حصہ داری یا کسی دوسری چیز کو کرایہ پر دینا...... زمینداری کی واحد صورت صرف یہ باقی رہنے دی جائے کہ مالکِ زمین اور مزارع کے درمیان تجارت کے شریکوں جیسا تعلق ہو۔ اس سے گزر کر جو زمیندار آلۂ ظلم بن جائے یا ریاست کے اندر ایک ریاست کی شکل اختیار کر جائے، یا جسے ناجائز طریقوں سے اقتدار حاصل کرنے کا ذریعہ بنالیا جائے، وہ چونکہ جائز زمینداری کی تعریف سے خارج ہے، اس لیے اسے شخصی ملکیت کا وہ تحفظ حاصل نہ ہو جو صرف جائز زمینداری کا حق ہے۔''

سیّد مودودی کا اقتباس دو حصوں پر مشتمل ہے جن سے دو مختلف نتائج اخذ ہوتے ہیں۔ پہلے حصے میں زمین کو کرائے نیز بٹائی پر دینے کو جائز ٹھہرایا گیا ہے۔ جسٹس شفیع الرحمٰن اس حصے سے متاثر ہوئے اور دوسرے حصے سے متعلق برسرِ زمین حقائق کے ادراک سے قاصر رہے۔ جسٹس مولانا تقی عثمانی کا فیصلہ بھی ان کے سامنے تھا، چنانچہ اُنھوں نے علما کا ساتھ دیا اور یوں

کثرتِ رائے سے زرعی اصلاحات مسترد ہوگئیں۔ مزارعت کے جواز کے ساتھ جاگیرداری کو تحفظ مل گیا اور آئندہ کے لیے مؤثر زرعی اصلاحات کے دروازے بند ہوگئے۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے مزارعت کے جواز کی تفصیل اپنی کتاب مسئلہ ملکیتِ زمین میں بیان کی ہے۔ اُنھوں نے اوّلاً ان چھے صحابۂ کرامؓ سے مروی احادیث نقل کی ہیں جن کی رو سے مزارعت ناجائز قرار پاتی ہے اور پھر ان کا توڑ کرنے کے لیے دلائل مہیا کیے۔ مولانا نے حضرت رافعؓ بن خدیج کی روایت کردہ آٹھ احادیث درج کی ہیں جن کا ماحصل یہ ہے کہ مزارعت حرام ہے نیز جو زمین خود کاشت نہ کرسکیں وہ اپنے کسی بھائی کو دے دیں۔ حضرت جابر بن عبداللہ کی روایت کردہ سات احادیث نقل کی ہیں۔ تین مختصر احادیث حسبِ ذیل ہیں:

(۱) ''رسول اللہ نے زمین کے کرائے سے منع فرمایا۔''

(۲) ''آنحضرتؐ نے مخابرہ یعنی بٹائی پر کاشت کرنے سے منع فرمایا۔''

(۳) ''جس کے پاس زمین ہو اسے چاہیے کہ خود کاشت کرے اور اگر خود نہ کرتا ہو تو اپنے کسی بھائی کو کاشت کے لیے دے دے۔''

باقی چار صحابہؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابوسعید خدریؓ، زیدؓ بن ثابت اور ثابتؓ بن ضحاک، کی روایات مذکورہ بالا احادیث کی توثیق کرتی ہیں۔[۱۲۲]

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے ان حادیث کی تنقید بلحاظ نقل و روایت بھی کی ہے اور بلحاظ عقل و درایت بھی۔[۱۲۳] یہاں ان کے دلائل مختصراً درج کیے جاتے ہیں۔ ہر دلیل کے آخر میں راقم کا اس پر مختصر سا تبصرہ بھی شامل ہے:

(۱) زمین کا معاملہ دو چار یا دس پانچ افراد کی نجی زندگی اور شخصی زندگی کا کوئی اتفاقی و ہنگامی معاملہ نہیں ہے کہ اس کا حکم بس چند آدمیوں کے کان میں چپکے سے کہہ دیا جاتا ہے۔

''دو چار یا پانچ'' ...... ''نجی زندگی اور شخصی زندگی'' ...... ''اتفاقی و ہنگامی معاملہ'' ...... ''کان میں چپکے سے کہہ دینا'' ...... یہ اُسلوبِ بیان ایمائیت کا حامل ہے اور اُس متعین (definite) اُسلوب سے مختلف ہے جو تفہیم القرآن میں اختیار کیا گیا ہے۔ مزارعت کو حرام قرار دینے کی روایات صرف چھے صحابہؓ سے مروی نہیں ہیں۔ ان کی تعداد تیرہ ہے۔[۱۲۴] چنانچہ ایسے جملے، ''پہلے ہم ان حادیث کو بتمام وکمال نقل کریں گے'' ...... ''ہم نے وہ تمام روایات لفظ بلفظ نقل کردی ہیں

جن پر اس مسئلے کا مدار ہے'' تحقیق کی کسوٹی پر پورا نہیں اُترتے۔

(۲) نبی ﷺ کے زمانے سے لے کر حضرت امیر معاویہؓ کی خلافت کے وسط تک یعنی تقریباً پچاس برس تک مذکورہ بالا چھے اصحاب کے سوا کسی کو یہ معلوم نہ تھا کہ آنحضرت نے بٹائی اور لگان پر زمین کاشت کرنے کے لیے دینے سے منع فرمایا ہے۔

یہ بیان محلِّ نظر ہے۔

(۳) عبداللہ بن عمرؓ نے رافع بن خدیج کی روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ ''مجھے معلوم ہے کہ رسول اللہ کے زمانے میں زمینیں کرائے پر دی جاتی تھیں تاہم حد سے زیادہ احتیاط کے باعث اُنھوں نے خود اپنی زمینیں کرائے پر دینا بند کر دیں۔

بکثرت روایات میں بٹائی پر زمین کاشت کرنے کی ممانعت ہے۔ بعض میں کرائے پر دینے کی اجازت ہے۔

(۴) خیبر کا کچھ حصہ صلحاً فتح ہوا اور کچھ بزورِ شمشیر مغلوب ہوا۔ آنحضرتؐ نے آدھے علاقے کو حکومت کی ضروریات کے لیے مخصوص فرما دیا اور آدھے علاقے کو اُٹھارہ سو حصوں میں تقسیم کر کے ان پندرہ سو مجاہدین میں بانٹ دیا جو غزوۂ خیبر میں شریک تھے۔ پھر آپ نے ارادہ فرمایا کہ یہودی باشندوں کو علاقہ مفتوحہ سے نکال دیں مگر یہودیوں نے آ کر عرض کیا کہ آپ ہمیں یہاں رہنے دیں۔ ہم آپ کی طرف سے یہاں کاشت کریں گے، آدھی پیداوار آپ لے لیجیے گا اور آدھی ہم لے لیں گے، آنحضرتؐ نے ان کی بات مان لی، اور ان سے فرمایا کہ ہم جب تک چاہیں گے تمھیں رکھیں گے۔ جو نصف پیداوار وہاں سے آتی تھی اسے حکومت اور حصہ داروں کے درمیان تقسیم کر دیا جاتا تھا۔ یہ بندوبست حضور کے آخرِ حیات تک جاری رہا۔ یہ عہدِ نبوت و خلافت کے مشہور ترین واقعات میں سے ہے اور اس کی صحت میں کسی شک کی گنجائش نہیں ہے۔ جو اراضی مجاہدین کے درمیان تقسیم کر دی گئی تھیں ان کی بٹائی کو ''خراج'' کا نام کیسے دیا جا سکتا ہے۔

خیبر کا معاملہ اسلامی حکومت اور ذمی رعایا کے مابین معاہدے کا تھا۔ نصف پیداوار خیبر سے مجموعی طور پر آتی تھی۔ ہر حصہ دار نے الگ سے زمین بٹائی پر نہیں دی تھی۔ بہرحال یہ معاملہ خاص نوعیت کا تھا۔

(۵) مہاجرینِ مکّہ نے انصار سے مفت زمین لینا پسند نہ کیا اور بٹائی پر معاملہ کر لیا۔

یہ معاملہ بھی عارضی اور خاص نوعیت کا تھا۔ جہاں جاگیرداری کا خطرہ نہ ہو وہاں اس کی گنجائش نکل سکتی ہے۔

(۶) مزارعت کو ناجائز ٹھہرانے والی احادیث ادھوری ہیں۔ بعض دوسری تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ نے دراصل مزارعت سے اس لیے منع فرمایا کہ مالکانِ زمین کچھ غلط شرائط طے کر لیتے تھے۔

اس سلسلے کی سب احادیث ادھوری کیسے ہوسکتی ہیں؟ اگر ناجائز شرائط پر مزارعت ناجائز قرار دی گئی تو ہمارے ملک میں بڑے زمیندار (جاگیردار) کاشت کاروں کو، ناجائز شرائط ہی پر، کاشت کے لیے زمین دیتے ہیں۔ سیّد مودودی کی نظر کاشت کاروں کی حالتِ زار پر نہیں تھی۔ مزارعت کے ضمن میں ان کا مشاہدہ قریب کا نہیں تھا۔[۱۲۵] علامہ اقبال کی نگاہ ان معاملات پر گہری تھی۔ کسان کی حالتِ زار اس طرح بیان کی ہے:

دہقاں ہے کسی قبر کا اگلا ہوا مردہ
بوسیدہ کفن جس کا ابھی زیرِ زمیں ہے![۱۲۶]

(۷) رافعؓ بن خدیج کی عمر نبی ﷺ کی وفات کے وقت بمشکل ۲۲ سال کی تھی۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ایک انیس بیس سال کے نوجوان کا آں حضرتؐ کی بات کو سننے اور سمجھنے اور دوسروں سے جا کر روایت کرنے میں تھوڑی بہت غلطی کر جانا کچھ زیادہ مستعبد امر نہ تھا۔

''تھوڑی بہت غلطی'' کی بات نہیں ہے۔ اُنھوں نے متعدد بار حضور ﷺ کے اس فرمان کو دہرایا کہ جو زمین خود کاشت نہ کرسکیں وہ اپنے کسی بھائی کو دے دیں۔ مزارعت کے حرام ہونے کا ذکر بھی متعدد بار کیا۔ یہی بات حضرت جابرؓ بن عبداللہ اور دوسرے متعدد صحابہ نے کہی۔ رافعؓ بن خدیج کی روایات کو عمر کی بنا پر مشکوک ٹھہرایا جائے تو کم و بیش اسی عمر کے دوسرے صحابہ کی روایات بھی مشکوک ٹھہریں گی۔ حضورؐ کی وفات کے وقت رافعؓ بن خدیج کی عمر بائیس برس تھی جبکہ حضرت عائشہ کی عمر صرف اُٹھارہ سال تھی۔ خواتین میں سب سے زیادہ احادیث انھی سے مروی ہیں۔ ایسی روایات بھی کم نہیں ہیں جن کی تنہا راوی حضرت عائشہؓ ہیں۔ اُمت کی ہر نسل نے انھیں درست مانا ہے اور ان سے استفادہ کیا ہے اور یہ عمل جاری ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ کم عمری یا جوانی کی باتیں بڑھاپے میں بھی یاد رہتی ہیں۔ بوڑھوں کو اگر بھولیں تو ماضی قریب کی باتیں بھولتی

ہیں چنانچہ رافعؓ بن خدیج، حضرت عائشہ اور کم و بیش اسی عمر کے دوسرے صحابۂ کرام کی روایات کو مشکوک ٹھہرانا درست نہیں ہے۔

(۸) مزارعت کے حرام ہونے کے احکامات اسلام کے دوسرے اصول اور قوانین سے مناسبت نہیں رکھتے اور انھیں اسلامی نظام میں ٹھیک بٹھانے کے لیے دور دور تک اس نظام کی بہت سی چیزوں میں ترمیم ناگزیر ہو جاتی ہے۔

یہ دعویٰ حقائق سے مطابقت نہیں رکھتا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ پاکستان کے موجودہ جاگیرداری نظام کو قائم رکھا جائے تو اسلامی نظامِ حیات میں دور دور تک ترمیم ناگزیر ہوگی۔ مزارعت کے ناجائز ہونے سے اسلامی نظام میں جو ''نہایت صریح'' تناقضات مولانا مودودی کے نزدیک پیدا ہوتے ہیں ان کا ماحصل اور مختصر جائزہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے:

(۱) اسلامی نظام میں ملکیت کے حقوق صرف ہٹے کٹے مردوں تک ہی محدود نہیں ہیں بلکہ عورتوں، بچوں بیماروں اور بوڑھوں کو بھی یہ حقوق پہنچتے ہیں۔ اگر مزارعت ممنوع ہو تو ان سب کے لیے زرعی ملکیت بالکل بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے۔[۱۲۷]

یہ عقلی دلیل کمزور ہے۔ قرآنِ حکیم میں بیان کردہ اُصولوں میں بھی، خلافتِ راشدہ کے عہد میں، استثنیٰ کی صورت نظر آتی ہیں۔ مثلاً قرآنِ حکیم نے چور کی سزا ہاتھ کاٹنا مقرر کی ہے لیکن حضرت عمرؓ نے قحط کے زمانے میں یہ سزا معطل کر دی تھی۔ اس طرح کی بیسیوں مثالیں موجود ہیں۔ علاوہ ازیں یہ نکتہ قابلِ توجہ ہے کہ مضاربت کسی قرآنی آیت کی رو سے جائز نہیں ہے بلکہ قیاس کی بنیاد پر جائز ہے۔ مضاربت کی شکل تجارت سے ملتی ہو تو جائز، سود سے ملتی ہو تو ناجائز ہے۔ بحیثیتِ مجموعی، بقول مولانا محمد طاسین، مکروہ ہے۔ معذور افراد (عورتیں، بچے، بیمار، بوڑھے) مستثنیٰ ہیں۔ اسی طرح معذور افراد کے لیے بلکہ ان ''ہٹے کٹے'' مردوں کے لیے بھی جو سرکاری فرائض کے باعث کاشت کاری نہ کر سکتے ہوں، اپنی زمین دوسروں سے کاشت کروانے کی اجازت قانوناً دی جا سکتی ہے۔ اس سے جاگیرداری نظام قائم نہیں ہوتا۔ مولانا مودودی نے خود بھی مزارعت کی واحد جائز شکل یہ بتائی ہے کہ وہ تجارت کی طرح ہو۔ مہاجرین اور انصار کے مابین بھی تجارت کا سا معاملہ تھا۔ اس میں عدل تھا، ظلم نہیں تھا۔ اس طرح کی صورت کہیں کہیں آج بھی ہے اور اسے جائز ٹھہرایا جا سکتا ہے، لیکن وہ مزارعت جو جاگیرداری نظام کی بنیاد بنتی

ہے، اسلامی اُصولوں سے قطعی انحراف ہے۔ اس کی کچھ تفصیل آگے آ رہی ہے۔

(۲) اسلامی قانونِ وارثت کی رو سے بسا اوقات بہت سے مرنے والوں کی میراث ایک آدمی کے پاس بھی جمع ہو سکتی ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ ایک طرف سیکڑوں ایکڑ ایک شخص کے پاس سمٹ آئیں اور دوسری طرف محدود رقبے کے سوا باقی زمین سے استفادہ اس کے لیے حرام ہو۔

حرام مزارعت ہے، اس کے سوا بھی استفادے کی متعدد صورتیں ہیں۔ اوّلاً تو قل العفو پر عمل ہونا چاہیے جس کی تقلین خود قرآنِ حکیم میں ہے۔ اس کی آخرت اور محروم افراد کی زندگی کے لیے بہترین صورت یہی ہے۔ وہ زمین کو فروخت کر سکتا ہے اور خود کاشت نہ کر سکنے کی صورت میں زمین کو روک رکھنے سے بہتر ہے کہ اسے، کرائے پر دے دے۔

(۳) خریداری کا غیر محدود حق جس طرح تمام جائز چیزوں میں آدمی کو حاصل ہے، اسی طرح زمین کے معاملے میں بھی حاصل ہے۔

یہ غیر محدود حق جب جماعتی مفاد کے منافی ہوگا تو ریاست کی مداخلت ضروری ہو جائے گی۔ مثال کے طور پر ایک تاجر بہت بڑی مقدار میں پیاز خرید کر ذخیرہ کر لیتا ہے تا کہ مہنگا ہو تو فروخت کرے، جائز نہیں ہے۔ اگر وہ بھارت کو برآمد کر دیتا ہے اور پاکستان میں پیاز کی قلت پیدا ہو جاتی ہے تو یہ بھی جائز نہیں ہے۔ یا مثلاً ایک شخص بڑے پیمانے پر جانور خرید کر اتحادی افواج کے لیے افغانستان سمگل کر دیتا ہے اور نتیجے کے طور پر پاکستان میں جانور مہنگے ہو جاتے ہیں تو یہ ناجائز ہے۔ ذاتی استعمال کے لیے غیر محدود خریداری اسلام کے منافی ہے کہ اسراف سے منع کیا گیا ہے۔

(۴) روپیہ پیسہ، جانور، استعمالی اشیا، مکانات، سواری، غرض کسی چیز کے معاملے میں بھی قانوناً ملکیت کی مقدار پر کوئی حد نہیں ہے۔ پھر آخر زرعی جائداد میں وہ کون سی خصوصیت ہے کہ حدِّ خاص سے زیادہ اس پر پابندی ہو۔

سورۂ الھمزہ میں اللہ کا فرمان ہے کہ تباہی ہے ہر اس شخص کے لیے جس نے مال جمع کیا اور اسے گن گن کر رکھا۔[۱۲۸] قوانین قرآن کی روشنی میں بننے چاہییں نہ کہ فقہ کی روشنی میں قرآنی آیات کو نظر انداز کر دیا جائے۔ یہی سلوک قل العفو کے ساتھ ہوا ہے۔ پھر اسراف سے بھی منع کیا گیا ہے۔ ان اُمور سے قطع نظر زرعی جائداد میں ایک منفرد خصوصیت بھی ہے۔ زمین ذرائع

پیداوار میں شامل ہے۔ سیّد مودودی کی اس رائے سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا کہ اسلام میں اشیائے صرف اور ذرائع پیداوار میں فرق نہیں ہے۔ احادیثِ رسولؐ کی روشنی میں غور کریں تو فرق صاف ظاہر ہے۔ روپیہ پیسہ یا جانور وغیرہ حدِّ خاص سے زیادہ جمع کیے جائیں تو عوامی مفاد متاثر نہیں ہوتا۔ ذرائع پیداوار پر حدِّ خاص سے زیادہ قبضہ جمایا جائے تو مفادِ عامہ پر زد پڑتی ہے۔ سورۂ رحمٰن کی دسویں آیت کا ترجمہ ہے: ''زمین کو اللہ نے سب مخلوقات کے لیے بنایا۔'' یعنی انسانوں کے علاوہ دوسری جاندار مخلوق کے لیے بھی۔[۱۲۹] اب یہ تو درست ہے کہ زمین کو قومی ملکیت میں لینے کے جواز یا عدمِ جواز سے اس آیت کا تعلق نہیں ہے لیکن یہ عجیب بات ہے کہ پرندے، جنگلی جانور اور کیڑے مکوڑے تو زمین سے خوراک حاصل کرنے میں آزاد ہوں لیکن انسان جب تک نصف یا تہائی پیداوار زمیندار کے حوالے نہ کرے، اسے زمین کاشت کر کے خوراک حاصل کرنے سے محروم رکھا جائے۔

(۵) واجبی حقوق وصول کر لینے کے بعد اسلام احسان اور فیاضی کو آدمی پر فرض قرار نہیں دیتا۔ اب آخر زرعی زمین میں وہ کیا خصوصیت ہے جس کی بنا پر صرف اسی کے معاملے میں اپنے اس عام اُصول کو بدل دے۔

اس کا نقلی جواب تو یہ ہے کہ اکابر صحابہؓ بشمول حضرت علیؓ اور حضرت عائشہؓ، جو حضورؐ کے بہت قریب تھے، کی روایت کردہ دسیوں احادیث میں خود کاشتی سے بچ جانے والی زمین کو دوسرے بھائیوں کے حوالے کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ عقلی جواب یہ ہے کہ پیداوار کے اس سب سے بڑے ذریعے کا ارتکاز مفادِ عامہ کے منافی ہے۔ جاگیرداری کے بل پر ایوانِ اقتدار میں پہنچنا اور قانون سازی کو اپنی اغراض کے تحت رکھنا سامنے کی باتیں ہیں۔ اس حکمتِ عملی کے تحت یہ لوگ ٹیکس تک ادا نہیں کرتے۔ جماعت اسلامی کے نائب امیر اور اقتصادیات کے ماہر پروفیسر خورشید احمد لکھتے ہیں:

> اس سلسلے میں سب سے اہم طبقات بڑے زمین دار اور جاگیردار ہیں جو انکم ٹیکس سے عملاً مستثنیٰ ہیں...... ستم یہ ہے کہ اصل فائدہ اُٹھانے اوّلے دیہی آبادی کے ۹۵ فیصد عوام نہیں بلکہ وہ پانچ فیصد زمین دار ہیں جن کے ہاتھوں میں زیرِ کاشت رقبے کا ۵۰ فیصد ہے اور جن کے رہن سہن کا انداز بادشاہوں جیسا ہے جو دیہات میں نہیں شہروں میں بھی محلّات کے مالک ہیں۔[۱۳۰]

(۶) اسلامی قانون نے تجارت، صنعت اور معاشی کاروبار کے تمام شعبوں میں آدمی کو اس بات کی کھلی اجازت دی ہے کہ وہ نفع ونقصان کی شرکت کے اُصول پر دوسروں کے ساتھ معاملہ کر لے لیکن آخر اس بات کے لیے کون سے معقول وجوہ ہیں کہ ایک شخص اپنا سرمایہ زمین کی شکل میں تہائی یا نصف پر مزارعت کے لیے نہ دے سکے۔

اس دلیل کا جواب بھی وہی ہے جو اُوپر (۴) اور (۵) کے تحت دیا جا چکا ہے۔

مزارعت پر پابندی کی صورت میں بیان کردہ اسلامی نظام میں ''نہایت صریح'' تناقضات کی کوئی حقیقت نہیں ہے، بلکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ چنانچہ یہ دیکھنا ضروری ہے کہ مزارعت اور موجودہ نظامِ زمین داری کو بحال رکھا جائے تو اسلامی نظام میں کیا کیا تناقضات پیدا ہوتے ہیں۔ اس کے لیے، سب سے پہلے، خود مولانا مودودی کی تحریروں پر ایک نگاہ ڈالنا مناسب ہے مولانا، پرانے جاگیرداری نظام کے بارے میں، لکھتے ہیں:

اس رعیت میں بھی بہت سے طبقات تھے جن میں سے کوئی اونچا تھا اور کوئی نیچا۔ یہ طبقاتی تقسیم اور اس تقسیم کی بنا پر مراتب اور حیثیات اور حقوق کی تفریق اس سوسائٹی میں گہری جڑوں کے ساتھ جم گئی تھی۔ اس طرح نظامِ جاگیرداری کا معاشرہ ایک زینے کی سی شکل اختیار کر گیا تھا جس کی ہر سیڑھی پر بیٹھنے والا اپنے سے نیچے والے کا خدا اور اپنے سے اُوپر والے کا بندہ بنا ہوا تھا۔[۱۳۱]

یہ بیان قبل از اسلام یورپی نظامِ جاگیرداری (Feudal System) کے ضمن میں ہے۔ ہمارے موجود نظامِ جاگیرداری میں بھی اونچ نیچ اور بندگی و خدائی کا وہی حال ہے اور مولانا مودودی نے، بڑی حد تک، اس کا اعتراف کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

اگر ہم بے قید معیشت کے اُصول اختیار کرتے ہیں جن کی رو سے ہر شخص کو بے روک ٹوک یہ موقع حاصل رہتا ہے کہ جس قدر ذرائع پیداوار کو چاہے اپنے قبضے میں لائے اور جس طرح چاہے اپنے نفع کے لیے سعی وجہد کرے، نیز جن کی رو سے سوسائٹی میں عدل وتوازن قائم کرنے کے لیے صرف مقابلہ ومسابقت اور کسر وانکسار کے خودرو قوانین ہی پر اعتماد کر لیا جاتا ہے، تو اس سے سرمایہ داری نظام کی وہ خرابیاں پیدا ہوتی ہیں، اور ہماری سوسائٹی کی حد تک جاگیرداری نظام کی بھی وہ بہت سی خرابیاں باقی رہ جاتی ہیں، جن کا ذکر اس سے پہلے ہم ''نظامِ جاگیرداری'' اور ''جدید نظامِ سرمایہ داری'' کے زیرِ عنوان کر چکے ہیں۔[۱۳۲]

مولانا ''اسلامی نظامِ معیشت'' کے بنیادی ارکان کے بڑے عنوان کے تحت وضاحت

کرتے ہیں کہ ''سب سے پہلی چیز یہ ہے کہ اسلام اپنے پیروؤں کو دولت کمانے کا عام لائسنس نہیں دیتا بلکہ کمائی کے طریقوں میں اجتماعی مفاد کے لحاظ سے جائز اور ناجائز کا امتیاز قائم کرتا ہے''[۱۳۳] کچھ آگے چل کر لکھتے ہے کہ ''دوسرا اہم حکم یہ ہے کہ جائز طریقوں سے جو دولت کمائی جائے اس کو جمع نہ کیا جائے، کیونکہ اس سے دولت کی گردش رک جاتی ہے اور تقسیمِ دولت میں توازن برقرار نہیں رہتا...... اسی لیے قرآن بخل اور قارونیت کا سخت مخالف ہے''[۱۳۴] کچھ اور آگے مولانا بیان کرتے ہیں کہ ''اسلام سرے سے اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ آدمی اپنی ضرورت سے زائد دولت کو جمع کر کے رکھے......یعنی آپ کے پاس اپنی ضرورت سے جو کچھ بچ جائے اس کو جماعت کی بھلائی کے کاموں میں خرچ کر دیں کہ یہی سبیل اللہ ہے۔ وَيَسْئَلُونَكَ مَا ذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ (البقرہ ۲۱۹) ''اور وہ تم سے پوچھتے ہیں کہ کیا خرچ کریں کہو کہ جو ضرورت سے بچ رہے''۔[۱۳۵]

ایک اور مقام پر ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں کہ 'ایک راہ چلتا آدمی بھی اس بات کو خوب جانتا ہے کہ جس شخص کی معاش آزاد نہیں ہے اسے درحقیت کوئی آزادی بھی حاصل نہیں ہے، نہ رائے کی، نہ زبان اور قلم کی اور نہ سعی و عمل کی''[۱۳۶] مزید یہ کہ ''کاروبار کے ان غلط طریقوں کو بند ہو جانا چاہیے جو اجتماعی مفاد کے لیے نقصان دہ ہیں''[۱۳۷] مولانا مودودی کے دو اور اقتباسات قابلِ توجہ ہیں۔ ایک یہ کہ ''زمین کا موجودہ بندوبست نہایت ناقص اور غیر منصفانہ ہے۔ بلاشبہ زمین داری اور جاگیرداری اس قدر خرابیوں سے لبریز ہو چکی ہے کہ ہماری پوری معیشت اور معاشرت اس کے زہر سے متاثر ہو رہی ہے۔''[۱۳۸]

دوسرا اقتباس حسبِ ذیل ہے:

ہمارے ملک میں یہ ایک پیچیدہ مسئلہ ہے کہ بعض جگہ بہت بڑے بڑے رقبے جو ہزاروں سے گزر کر لاکھوں ایکڑ تک وسیع ہیں، کچھ خاندانوں کے پاس جاگیر یا زمین داری کے طور پر مدتوں سے چلے آ رہے ہیں۔ ان میں سے بعض وہ ہیں جو انگریزی حکومت نے ملک پر قابض ہونے کے بعد غداریوں کے صلے میں اصل حق داروں سے چھین کر دیے تھے۔ بعض جزوی یا کلی طور پر خریدے بھی گئے تھے اور بعض ایسے بھی تھے کہ سردارانِ قبائل نے گذشتہ صدیوں میں کسی وقت ان پر قبضہ کر لیا تھا۔ ان سب کے متعلق آج یہ تحقیق کرنا سخت مشکل ہے کہ کس کی ملکیت کس

طرح شروع ہوئی، اور آیا وہ شرعاً جائز نوعیت کی تھی یا ناجائز نوعیت کی اور یہ حقیقت ہے کہ اتنے بڑے بڑے رقبوں کی ملکیت سے، جن سب کا جائز ہونا بھی متحقق نہیں ہے، ہمارے نظامِ معیشت میں سخت ناہمواری پیدا ہوگئی ہے۔ اس حالت میں شرعاً یہ درست ہوگا کہ ایک عارضی تدبیر کے طور پر ملکیت کی ایک حد مقرر کردی جائے، اور اس حد سے زائد جو رقبے لوگوں کے پاس ہوں انھیں ایک منصفانہ شرح سے خرید کر آگے غیر مالک کاشت کاروں کے ہاتھ منصفانہ شرح پر فروخت کردیا جائے۔[۱۳۹]

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کے نزدیک بے قید معیشت کے نتیجے میں معاشرے میں عدل و توازن برقرار نہیں رہتا۔ اسلام میں جائز اور ناجائز کا امتیاز اجتماعی مفاد کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ اسلام دولت جمع کرنے سے روکتا ہے۔ ضرورت سے زائد دولت خلقِ خدا پر خرچ کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ پاکستان میں زمین داری کا موجودہ بندوبست نہایت ناقص اور غیر منصفانہ ہے اور ہماری معیشت و معاشرت اس کے زہر سے متاثر ہو رہی ہے۔ انگریزوں نے غداریوں کے عوض اپنے وفاداوں کو جاگیریں عطا کیں۔ بڑے بڑے رقبوں پر زمین داروں کے قبضے سے پاکستانی معیشت میں سخت ناہمواری پیدا ہوگئی ہے۔ ایسی صورت میں شریعت ملکیت کی حد مقرر کرنے کی (عارضی طور پر) اجازت دیتی ہے۔

معیشت کے ضمن میں سیّد مودودی کی یہ آرا اسلامی اور پاکستانی نقطۂ نظر کی بہترین ترجمان ہیں، تاہم بعض باتوں سے، بجا طور پر، اختلاف کیا جاسکتا ہے۔ انگریزوں نے غداریوں کے صلے میں جو جاگیریں اپنے وفاداروں کو عطا کیں، وہ ضبط ہوسکتی ہیں اور انھیں متعلقہ کسانوں کو بلا معاوضہ تقسیم کیا جاسکتا ہے نیز اگر پاکستان میں زمین داری کا موجودہ بندوبست، جو ''نہات ناقص اور غیر منصفانہ'' ہے، مستقل طور پر انصاف و توازن اور اجتماعی مفاد کے مطابق بنانا ہے تو ملکیتِ زمین کی حد بھی عارضی طور پر نہیں بلکہ مستقل طور پر مقرر کرنا پڑے گی۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کا جو اقتباس جسٹس شفیع الرحمٰن نے اپنے فیصلے میں درج کیا تھا اس کا پہلا حصہ مزارعت نیز جاگیرداری کو جائز قرار دیتا ہے۔ جسٹس موصوف نے اس سے اثر لیا اور جو رائے قائم کی وہ زرعی اصلاحات کے حق میں نہیں تھی۔ شریعت اپلٹ بینچ کے دوسرے چار جج صاحبان میں سے دو اکابر علما کا فیصلہ بھی زرعی اصلاحات کے خلاف تھا، چنانچہ پانچ میں سے تین

جج صاحبان ایک طرف ہو گئے اور اس طرح اکثریتِ رائے سے زرعی اصلاحات مسترد ہو گئیں۔ یہ نتیجہ تھا تقلید کا، حنفی مسلک یعنی قاضی ابو یوسف کی تقلید کی گئی۔ امام ابو حنیفہ کا یہ موقف کہ مزارعت باطل ہے نظر انداز ہوا۔ حضور ﷺ کی واضح احادیث بے کار گئیں۔ قل العفو کی تعلیم غیر متعلق ٹھہری۔ اجتماعی مفاد قربان ہوا اور آئندہ کے لیے بھرپور زرعی اصلاحات کا راستہ بند ہو گیا۔ ہمارا موجودہ زمین داری نظام نہ صرف ہماری معیشت و معاشرت کو زہر آلود کر رہا ہے بلکہ جاگیرداری اور وڈیرہ شاہی کے زیرِ اثر پاکستان کی سیاست بھی زہر آلود ہے، چنانچہ زرعی اصلات مسترد ہو جانے سے جاگیرداری کو نئی زندگی ملی اور خمیازہ پوری پاکستانی قوم بھگت رہی ہے۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کے مذکورہ اقتباس کے دوسرے حصے میں مختلف نتیجہ مضمر ہے۔ یہ حصہ مولانا کی ان آرا سے مطابقت رکھتا ہے جو اُوپر درج کی گئی ہیں۔ یہ حصہ یہاں دوبارہ نقل کیا جاتا ہے:

> زمین داری کی واحد صورت صرف یہ باقی رہنے دی جائے کہ مالکِ زمین اور مزارع کے درمیان تجارت کے شریکوں جیسا تعلق ہو۔ اس سے گزر کر جو زمین داری آلۂ ظلم بن جائے یا ریاست کے اندر ایک ریاست کی شکل اختیار کر جائے، یا جسے ناجائز طریقوں سے اقتدار حاصل کرنے کا ذریعہ بنالیا جائے وہ چونکہ جائز زمین داری کی تعریف سے خارج ہے۔ اسے شخصی ملکیت کا وہ تحفظ حاصل نہ ہو جو صرف جائز زمین داری کا حق ہے۔

مولانا نے جائز زمین داری کی جو واحد شکل بتائی ہے اس کے پس منظر میں سورۃ النساء کی آیت ۲۹ ہے جس میں اللہ کا فرمان ہے کہ ''اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کے مال ناروا طریقوں سے نہ کھایا کرو بجز اس کے کہ لین دین آپس کی رضامندی سے ہو''۔[۱۴۰]

آپس کی رضامندی بالا دستوں اور تہی دستوں میں محال ہے۔ مولانا نے مزارعت کو جائز بنانے کے لیے جو اصلاحیں، ریاستی مداخلت کے طور پر، تجویز کی ہیں ان پر عمل درآمد بھی مشکل ہے۔ اوّل تو بے بس کسانوں کے ووٹوں سے ایوانِ اقتدار میں پہنچنے والے زمین دار اپنے مفاد کے منافی کوئی قانون بننے نہیں دیں گے۔ اُنھوں نے تو خود کو اب تک انکم ٹیکس سے مستثنیٰ کر رکھا ہے۔ بفرضِ محال کسانوں کے لیے مزارعت کی بہتر شرائط منظور ہو بھی جائیں تو کسانوں کو کچھ فائدہ ہو جائے گا۔ بحیثیتِ مجموعی بالا دست بدستور بالا دست رہیں گے اور دولت و اقتدار کے

مزے لوٹتے رہیں گے اور کسان بدستور، محکومی کا شکار نیز بنیادی انسانی حقوق سے محروم رہیں گے۔ مزارع کی معیشت آزاد نہیں ہوتی اور طاقت ور زمین دار کے آگے دبا رہتا ہے۔ گاؤں کے زمین دار اور وڈیرے کے لیے ”دِہ خدا“ (گاؤں کا خدا) کی ترکیب وضع ہونے کا یہی سبب ہے۔

علامہ اقبال نے بھی یہ ترکیب استعمال کی ہے:

دِہ خدایا! یہ زمیں تیری نہیں، تیری نہیں!
تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں، میری نہیں! [۱۴۱]

بقول سیّد مودودی ”جس شخص کی معیشت آزاد نہیں ہوتی اسے در حقیقت کوئی آزادی بھی حاصل نہیں ہے، نہ رائے کی نہ زبان اور قلم کی اور نہ سعی و عمل کی۔“ معاملات میں مزارع، اللہ کے احکامات سے زیادہ زمین دار کی مرضی کا پابند ہوتا ہے۔ اس کا ووٹ وڈیرے کا ہوتا ہے، خود لے یا جاگیردار کے ہاتھ فروخت کر دے۔ کہا جائے تو جعلی ووٹ بھی بھگتانا پڑتے ہیں۔ اسی سبب سے پاکستان کا جسدِ سیاست زہر آلود ہوتا رہا ہے۔ نااہل، خود غرض، عیش پرست اور بدعنوان لوگ جاگیر اور دولت کے بل پر ایوانِ اقتدار میں پہنچ جاتے ہیں اور ملک کو لوٹتے رہتے ہیں۔ جائز زمین داری کی جو واحد صورت مولانا مودودی نے بتائی ہے، جاگیردار اس کا پابند نہیں ہوتا۔ پاکستان کے موجودہ نظامِ زمین داری میں تجارت کے شریکوں جیسا تعلق نہیں ہے۔ یہاں تعلق مالک اور مزارع کا ہوتا ہے۔ مزارع ہونا کیا معنی رکھتا ہے، یہ مزارع ہی جانتا ہے۔ مفلوک الحال تو ہوتا ہی ہے، سر اٹھا کر چلے تو عزت و آبرو بھی خطرے میں پڑ جاتی ہے۔ جاگیردار ظلم کرنے کی حیثیت رکھتا ہے، اس لیے اکثر ظلم کرتا ہے۔ اپنی جاگیر میں اپنا حکم چلاتا ہے۔ اس کی جاگیر ریاست کے اندر ریاست تو ہوتی ہی ہے، اس کا سیاسی کردار پورے ملک میں بڑے بڑے مسائل کو جنم دیتا ہے۔ قیامِ پاکستان کے بعد سب سے بڑا المیہ ہمارے لیے مشرقی پاکستان کی علیحدگی تھی۔ اس کا بڑا سبب بھی فیوڈل کلچر تھا۔ مسعود مفتی، ۱۹۷۱ء میں، حکومتِ مشرقی پاکستان کے محکمۂ تعلیم کے سیکرٹری تھے۔ ڈاکٹر انور دل اور عافیہ دل کی کتاب Bengali Language Movement to Bangladesh کے فلیپ پر لکھتے ہیں:

This well-intentioned,well-written,and well-documented book bring out the inherent tragedy of that pakistan which was born in 1947. The basic ingredients of this tragedy lay and the gulf

> between the selfish, conspiratorial and despotic style of the rulig feudal elite and the patriotic, trusting and docile people in both wings of the country. The break-up in 1971 was a blessing in disguise for Bangladesh because it has escaped from the feudal hold, but pakistan of today (1999) continues to suffer from the same original tragic strustural law.For Bangladesh, therefore, this book is a record of history, but for today's pakistan it is a grim warning that if the secretive decision making continues to remain divorced from ground realities, the rulers will again push the nation towards another catastrophe. The authors have done a commendable job in portraying a candid and balanced perspective from many angles including their own and those of East pakistan, West pakistan, India, Britain, and Bangladesh. It is an excellent record for posterity.

اسلام میں تو ارتکاز کی اجازت ہی نہیں ہے خواہ وہ دولت کا ہو یا زمین کا تاہم مولانا مودودی نے جائز اور ناجائز زمین داری میں امتیاز قائم کیا ہے۔ اسی کو معیار بنا کر دیکھا جائے تو بھی ہمارے ہاں جائز زمین داری کی واحد شکل موجود نہیں ہے۔ ناجائز زمینداری کی جملہ شکلیں جو اُنھوں نے بیان کی ہیں وہ سب پاکستان کے موجودہ نظامِ زمین داری میں موجود ہیں۔ اس سے بڑھ کر یہ نظام پاکستان کو اسلامی فلاحی ریاست بنانے میں رکاوٹ ہے۔ درحقیقت یہ نظام سرے سے اسلامی اقدار کے منافی ہے۔ اسلام دولت کے ارتکاز، اسراف اور عیش پرستی پر روک لگاتا ہے، جاگیردار یہ سب کچھ کرتا ہے۔ اسلامی معیشت عدل، توازن اور اجتماعی مفاد پر استوار ہوتی ہے جبکہ جاگیرداری اونچ نیچ کو جنم دیتی ہے اور اجتماعی مفاد کی مٹی پلید کرتی ہے۔ اسلام کی بنیاد تصورِ توحید پر ہے، جاگیرداری میں یہ تصور دھندلا جاتا ہے۔ پاکستان کو اُوپر اُٹھانے اور آگے لے جانے کے لیے اجتماعی مفاد کی پاسداری ناگزیر ہے اور اس کے لیے ایک اہم اقدام یہ ہے کہ ملک بھر کے کسانوں کو زمین کا مالک بنایا جائے۔ زرعی اصلاحات کے خلاف اپیل جو وفاقی شرعی عدالت نے، بجا طور پر، مسترد کر دی تھی، سپریم کورٹ کے اپیلٹ بینچ میں پہنچ کر منظور ہوگئی۔ وجہ جسٹس شفیع الرحمٰن کا مسلکی علما، بشمول مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، سے متاثر ہو جانا تھا۔ علما نے مسلک کی پابندی کی اور تقلید میں مبتلا رہے۔ تقلید سے اُوپر اُٹھ کر اجتہادی نظر سے کام لیتے تو نتیجہ مختلف ہوتا۔ اس ضمن میں امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے موقف سے

استفادہ ممکن تھا، حضرت عمرؓ کے اقدامات روشنی کا مینار تھے۔[۱۴۲] اس روشنی سے فیضان حاصل کیا جاسکتا تھا۔ محمد ﷺ کی دسیوں واضح احادیث کی پابندی کی جاسکتی تھی اور سب سے بڑھ کر قرآنِ حکیم کی معاشی تعلیمات کو بروئے کار لایا جاسکتا تھا۔

۳

مسلمانوں کے عہدِ زوال میں فقہ اسلامی کا ارتقا رکا رہا۔ مسلمان جمود کا شکار تھے جبکہ مغربی دُنیا تیزی سے بدل رہی تھی۔ مغرب میں علوم وفنون میں زبردست ترقی ہوئی اور ایک ایک علم کے کئی کئی شعبے قائم ہوتے گئے۔ ہر شعبے میں مہارتوں نے جنم لیا اور مغربی تہذیب تیز رفتار تبدیلیوں سے دوچار ہوئی۔ یہ تبدیلیاں مثبت اور منفی دونوں طرز کی تھیں۔ اس کے ساتھ ساتھ نئی ضرورتوں کے تحت، قوانین بھی بنتے رہے۔ جو مسلم ممالک مغربی طاقتوں کے زیرنگیں آتے گئے، ان پر مغرب کے گہرے اثرات مرتب ہوئے۔ مغربی اقوام نے محکوم مسلم ممالک میں اپنے تعلیمی نظام کو رواج دیا اور بڑی حد تک اپنے قوانین نافذ کر دیے۔ مسلم دُنیا ان کے معاشی، عمرانی اور سیاسی تصورات ونظامات سے بھی متاثر ہوئی اور یہ سلسلہ اب تک رکا نہیں ہے، لیکن بیسویں صدی کے اوائل میں علامہ اقبال نے ان عوامل کا جائزہ لینے کے ساتھ ساتھ اسلامی قوانین کے احیا اور نئی ضرورتوں کے تحت ان کی تدوینِ نو کی طرف توجہ دلائی۔ اجتہاد پر بھی سب سے پہلے اُنھوں نے زور دیا۔ برصغیر میں، مستقبل میں، بننے والی الگ مسلم ریاست کے لیے اجتماعی اجتہاد کا ایک پیراڈائم بھی دے دیا۔

علامہ اقبال کی وفات کے بعد، عرب دُنیا میں آزاد ہونے والے مسلم ممالک میں اسلامی فقہ کی تدوینِ نو کا کام شروع ہوا۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی نے محاضراتِ فقہ میں اس کی تفصیل دی ہے۔ یہ کام زیادہ تر پرائیویٹ اور سرکاری اداروں کے ذریعے اجتماعی اجتہاد کی شکل میں ہوا۔ قیامِ پاکستان کے بعد یہاں بھی اسلامی قانون کے نفاذ کے مطالبے کے ساتھ ساتھ، جدید مسائل کے حل کے لیے اجتہاد کی ضرورت کا احساس بڑھتا گیا۔ رفتہ رفتہ اجتماعی اجتہاد کے متعدد سرکاری اور غیرسرکاری ادارے وجود میں آ گئے۔ عرب دُنیا میں جو کام ہوا وہ کسی ایک فقہی مسلک کے دائرے میں محدود نہیں تھا اور نہ ایسا ممکن تھا۔ مسلم ممالک نے ایک دوسرے سے استفادہ بھی کیا۔

اس ضمن میں ڈاکٹر محمود احمد غازی لکھتے ہیں:

اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ فقہی مسالک کی جو حدود تھیں وہ ایک ایک کر کے دھندلانے لگیں۔ اب وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ دُنیائے اسلام میں باہمی مشاورت اور اشتراکِ عمل سے یہ اجتہادی کام کیا جارہا ہے۔ اس اجتماعی اجتہاد کے نتیجہ میں فقہی مسالک کی حدود مٹ رہی ہیں۔ ایک نئی فقہ وجود میں آرہی ہے جس کو نہ فقۂ حنفی کہہ سکتے ہیں نہ مالکی نہ حنبلی نہ جعفری بلکہ اس کو اسلامی فقہ ہی کہا جائے گا۔[۱۴۳]

کچھ آگے ڈاکٹر موصوف لکھتے ہیں کہ:

یہ اتنے بڑے اور پیچیدہ مسائل ہیں کہ کسی ایک فقہ کے دائرے میں رہتے ہوئے ان کا حل تلاش کرنا مشکل ہے۔ بعض جگہ ایسا بھی ہوا ہے کہ چار مشہور فقہی مسلکوں کے دائرے سے نکل کر دیکھنا پڑا۔ بعض جگہ براہِ راست قرآن وسنت کی نصوص سے استنباط کر کے تمام فقہا یا زیادہ تر فقہا کے نقطۂ نظر کو نظر انداز کرنا پڑا۔[۱۴۴]

برصغیر کے وہ علما جو تقلید پر جمے ہوئے اور اس کے ساتھ چمٹے ہوئے ہیں، اس پوری پیش رفت سے لاتعلق دکھائی دیتے ہیں۔ وہ برسرِ زمین تبدیل شدہ صورتِ حال اور نئے مسائل کا ادراک بھی نہیں کر پا رہے، لیکن وہ علما جن کی نظر میں وسعت ہے، اس بات کا برملا اعتراف و اعلان اور اس پر اصرار کر رہے ہیں کہ فقہ میں حالات و زمانہ کی رعایت سے تبدیلیاں ناگزیر ہیں۔ اس کی ایک نمایاں مثال مولانا محمد تقی امینی ہیں جن کی تحریروں کے کچھ اقتباسات پیچھے درج ہو چکے ہیں۔ اسی طرح مولانا سعید احمد اکبر آبادی، مولانا گوہر رحمٰن، مولانا محمد حنیف ندوی اور بعض دوسرے علما کا موقف بیان ہو چکا ہے۔ اس بحث کے آخر میں مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کا نقطۂ نظر پیش کرنے سے پہلے مولانا محمد متین ہاشمی کا ذکر ضروری ہے جن کی ادارت میں منہاج کا اجتہاد نمبر شائع ہوا۔ اس میں متعدد علما اور صاحبانِ علم و دانش کے مقالات نیز آرا شامل ہیں جن میں اجتہاد کی اہمیت وضرورت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اداریے میں مولانا موصوف لکھتے ہیں:

''عالمی سطح پر تمدنوں اور افکار کے مخلوط ہونے سے بہت سی ایسی نئی صورتیں پیدا ہوئیں جن کے بارے میں اسلامی نقطۂ نظر سے قانون سازی اس سطح پر نہیں ہوسکی جس سطح پر اس کی ضرورت تھی۔ چنانچہ جب پاکستان میں اسلام کی ہیئتِ اجتماعیہ کی طرف مراجعت کا آغاز ہوا تو اس کی ابتداء ہی میں اندازہ ہونے لگا کہ نئے تناظر میں نئے حالات اور نئی کیفیات سے نبرد آزما ہونے

کے لیے فقۂ اسلامی کا عظیم ورثہ ایک تدوینِ نو کا تقاضا کرتا ہے۔‘‘

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے، زوردار انداز کے ساتھ، اسلامی ریاست سمیت متعدد تحریروں میں اجتہاد کی ضرورت واضح کی ہے۔مغرب میں علوم وافکار کی پیش رفت اور مادی ترقی کا ذکر کرنے کے بعد، تجدیدو احیائے دین میں اپنا نقطۂ نظر اس طرح پیش کیا ہے:

اب تجدید کا کام نئی اجتہادی قوت کا طالب ہے۔محض وہ اجتہادی بصیرت جو شاہ ولی اللہ صاحب یا ان سے پہلے مجددین کے کارناموں میں پائی جاتی ہے، اس وقت کے کام سے عہدہ برآ ہونے کے لیے کافی نہیں ہے۔ جاہلیت جدیدہ بے شمار نئے وسائل کے ساتھ آئی ہے اور اس نے بے حساب نئے مسائلِ زندگی پیدا کر دیے ہیں جن کا وہم تک شاہ صاحبؒ اور دوسرے قدما کے ذہن میں نہ گزرا تھا۔صرف اللہ جلّ جلالہ کے علم، اور اس کی بخشش سے رسول اللہ ﷺ کی بصیرت ہی پر یہ حالات روشن تھے۔ لہٰذا کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ ہی وہ تنہا ماخذ ہے جس سے اس دور میں تجدیدِ ملت کا کام کرنے کے لیے رہ نمائی حاصل کی جاسکتی ہے اور اس رہ نمائی کو اخذ کر کے اس وقت کے حالات میں شاہ راہِ عمل تعمیر کرنے کے لیے ایسی مستقل قوتِ اجتہادیہ درکار ہے جو مجتہدینِ سلف میں سے کسی ایک کے علوم اور منہاج کی پابند نہ ہو، اگرچہ استفادہ ہر ایک سے کرے اور پرہیز کسی سے بھی نہ کرے۔[۱۴۵]

کیا اجتہاد صرف علما کا حق ہے؟

مسلک پرست علما، ائمہ کی سطح کے، اجتہاد کو ناممکن اور غیر ضروری قرار دیتے ہیں اور مسلکی دائرے کے اندر اجتہاد کے روادار ہیں۔ یہ اجتہاد فتاویٰ کی شکل میں سامنے آتا ہے، تاہم اجتہاد منتسب ہو یا مطلق اسے اپنا حق تصور کرتے ہیں۔کوئی صاحب علم یا عالمِ دین مسلک سے بالاتر ہو کر اجتہادی نقطۂ نظر کو بروئے کار لائے تو بھرپور مزاحمت کرتے ہیں اور متحد ہو کر اس کے پیچھے پڑ جاتے ہیں۔ان علما کی بھرپور ترجمانی ڈاکٹر محمد یوسف نے کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اجتہاد علما کا حق ہے اور اس حق کی حفاظت رقیبانہ مستعدی کے ساتھ کی جاتی ہے۔مغربی طرز کی جدید مجالس علما کے اس حق کو مجرُوح کریں گی۔اقبال کا یہ خیال غلط ہے کہ علما کو پارلیمان میں مباحث کی رہ نمائی کرنی چاہیے، اس لیے کہ علما غیر علما (laymen) کے ساتھ ان مباحث میں حصہ نہیں لے سکتے۔ یہ اجتہاد ناممکن اور دونوں کی شراکتِ کار ایک منافقانہ تضاد ہے۔ اجتہاد وہی کرے گا جو

اس کا اہل ہے۔ جو اہل نہیں ہے، یعنی (layman) وہ نہیں کر سکتا۔ مغرب میں شراب نوشی، بدکاری، صحبتِ ہم جنس، نسل پرستی اور استعمار کو پارلیمان نے جواز عطا کیا، یہ نتیجہ تھا عام آدمی کی آواز کا۔ اجتہاد کا حق علما سے چھین کر پارلیمان کے سپرد کرنے کا یہی انجام ہوگا۔ اقبال نے جن سنگین غلطیوں کو ممکن کہا ہے وہ لازماً ہوں گی۔ کوئی جوہری سائنس دان اپنی تجربہ گاہ میں کسی layman کو گھسنے نہیں دیتا۔ اس کی دخل اندازی سے ہزاروں جانیں خطرے میں پڑ سکتی ہیں، چنانچہ ایک عالم کا فرض ہے کہ غیر عالم (layman) کو اپنے ساتھ بٹھانے اور اس کے مشورے کو قبول کرنے سے انکار کر دے۔

سیّد حسین نصر نے بھی علما کے حقِ اجتہاد کا دفاع کیا ہے۔[۱۴۶] ڈاکٹر تحسین فراقی لکھتے ہیں ''کہ مسلم پارلیمان کو اجتہاد سونپ دیے جانے کے نتیجے میں قانونی مباحث میں عام آدمی (Layman) کی بقول اقبال تیز بصیرت سے بھی استفادہ ممکن ہو جائے گا لیکن سوال یہ ہے کہ عام آدمی یہ تیز بصیرت کہاں سے لائے گا؟۔''

۲

ان اعتراضات کے ضمن میں سب سے پہلے یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ layman کا حقیقی مفہوم کیا ہے؟ layman سے عام آدمی مراد لیا جا سکتا ہے لیکن یہ مفہوم نہ جامع ہے نہ مانع ہے اور نہ حقیقی ہے۔ عام آدمی کو انگریزی میں Common man کہا جاتا ہے۔ layman کا مطلب آکسفورڈ ڈکشنری کے مطابق یہ ہے:

> person who does not have an expert knowledge of a subject: a book written for professionals and layman alike.

اگر ایک کتاب بنیادی طور پر کیمیا دانوں کے لیے لکھی گئی ہے لیکن ایک ایسے اُسلوب میں ہے کہ غیر کیمیا دان بھی اس سے استفادہ کر سکتے ہیں تو اس کتاب کے تناظر میں کیمیا دان professionals ہوں گے اور ریاضی، تاریخ، سیاست وغیرہ سے متعلق صاحبان نیز عام پڑھے لکھے افراد laymen شمار ہوں گے۔ ڈاکٹروں کے میڈیکل بورڈ میں ایک انجینئر یا ایک عالمِ دین layman ہوتا ہے۔ سیّد نذیر نیازی نے layman کا ترجمہ ''غیر علما لیکن ماہرینِ قانون'' کیا ہے۔[۱۴۷] یہ ترجمہ محلِ نظر ہے۔ ماہرینِ قانون عموماً مسلم پرسنل لا سے واقف ہوتے ہیں، اس لیے

انھیں laymen قرار دینا درست نہیں ہے، البتہ اس خاص تناظر میں ڈاکٹر، انجینئر، سیاست دان اور کاشت کار وغیرہ laymen کہلائیں گے۔ بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی ملائشیا کے کلیۂ قانون کے استاد محمد الطاف حسین آہن گر لکھتے ہیں:

> Who are these laymen whom Iqbal points out? Do they incude illetrate common men? The answer is no. By laymen, we contend that Iqbal means those muslims who may not be conversant with the intricacies of Fiqh but do possess in depth and profound understanding of other diciplines of life. 148.

معاشیات کے ایک بڑے ماہر سے لے کر ایک زراعت پیشہ گنوار تک ہر layman اپنے علم اور اپنے کام کے دائرے میں ایک خاص بصیرت کا حامل ہوتا ہے اور مجلسِ قانون ساز میں کام کی بات اپنی علمی و عملی بصیرت کی بنا پر کر سکتا ہے۔ خلفائے راشدین کے عہد میں مدینہ میں اجماع کا طریقہ یہ تھا کہ بقول ڈاکٹر حمید اللہ بڑے چھوٹے مرد، عورتیں سب مشاورت میں شریک ہوتے۔ امام ابوحنیفہ نے فقہ کی جو اکیڈمی قائم کی اس میں بھی دیگر علوم اور صلاحیتوں کے لوگ موجود تھے۔ تفصیل اجتماعی اجتہاد کے ضمن میں آ رہی ہے۔ ملایئشیا کے داتو عبدالحمید ابوسلیمان لکھتے ہیں کہ جدید علوم میں بے حد وسعت آ گئی ہے۔ اجتہاد کیلئے ضروری ہے کہ ہر علم کے ہر شعبے میں مہارتیں میسر ہوں، چنانچہ ماہرینِ فقہ تنہا اس ذمہ داری سے عہدہ برا نہیں ہو سکتے۔ مجالس قانون ساز کو معاشی، سیاسی، صنعتی، سائنسی اور دوسرے شعبوں میں قانون سازی میں ان مہارتوں کا میسر ہونا زیادہ ضروری ہے؛ تاہم ان ماہرین کو اسلام کی بنیادی تعلیمات سے بھی بہرہ ور ہونا چاہیے۔[۱۴۸] دلچسپ بات یہ ہے کہ اہالی کے قدامت پرست بزرگ، وہ جو کوئی بھی ہوں خود بیان کرتے ہیں کہ ''عالمی احتفالِ اسلامی کراچی میں منعقد ہوئی تھی۔ پوری دُنیا سے تمام مکاتبِ فکر کے مسلم علماء فقہا تشریف لائے تھے۔ کئی روز ان سے تبادلۂ خیالات ہوتا رہا۔ سب کا یہی خیال تھا کہ مغربی فکر و فلسفے اور جدید سائنس کو سمجھے بغیر اجتہاد، الحاد کا راستہ کشادہ کرے گا۔''[۱۴۹] اس سے یہ حقیقت اُجاگر ہوتی ہے کہ علما و فقہا تنہا اب اجتہاد کے اہل نہیں ہیں۔ داتو عبدالحمید ابوسلیمان کی تحریر بھی علما کی نارسائی کو نمایاں کرتی ہے۔ اگر علم کی حیرت ناک وسعتوں کے ماہرین قرآن و سنت کا براہ راست علم بھی حاصل کر لیں تا کہ ان میں اسلامی مقاصد

واخلاق واقدار کی بصیرت پیدا ہو جائے تو علما کی اہمیت اور افادیت مزید کم ہو جائے گی اور مسئلہ ان کی قدامت پرستی کا رہ جائے گا' نہ کہ غیر علما (laymen) کو ساتھ بٹھانے کا۔ جدید علوم کے ماہرین، اسلام سے اور علما ان جدید علوم سے آگاہی حاصل کریں تو اجتہاد سمیت اسلامی نشاۃِ ثانیہ کا عمل تیز تر ہو سکتا ہے۔ علما کی حیثیت واہمیت کے بارے میں آرا مختلف بلکہ متضاد ہیں۔ قدیمی اور جدیدی دو انتہاؤں پر ہیں۔ ایک طرف ڈاکٹر محمد یوسف کا موقف ہے کہ جس طرح کوئی جوہری سائنس دان اپنی تجربہ گاہ میں کسی layman کو گھسنے نہیں دیتا کہ اس طرح ہزاروں جانیں خطرے میں پڑ سکتی ہیں، اسی طرح ایک عالم کا فرض ہے کہ غیر عالم layman کو اپنے ساتھ بٹھانے اور اس کے مشورے کو قبول کرنے سے انکار کر دے۔ دوسری طرف ڈاکٹر جاوید اقبال کا موقف یہ ہے کہ پاکستان میں ایسے جیّد علما سرے سے موجود ہی نہیں ہیں جو اسلامی قانون سازی میں ارکانِ اسمبلی کی راہ نمائی کر سکیں۔ وہ علامہ اقبال کے نام اپنے دوسرے خط میں یہ سوال کرتے ہیں کہ ''آپ نے اپنی زندگی میں برصغیر کے صرف چند علماء کے علاوہ باقیوں کے علم کے متعلق کچھ اچھے خیالات کا اظہار نہیں کیا۔ اگرچہ ہماری اسمبلیوں کے منتخب رکن نا اہل ہیں، کیا آپ سمجھتے ہیں کہ خطّہِ پاکستان میں ایسے جید علما موجود ہیں جو اسلامی قانون سازی کے موقعوں پر ارکانِ اسمبلی کی مثبت رہ نمائی کر سکیں؟''۔[۱۵۰]

علامہ اقبال اجتہاد کے عمل میں قدیم و جدید دونوں کو شریک کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک علما کو پارلیمان کا ناگزیر حصہ ہونا چاہیے اور قانونی اُمور میں آزادانہ بحث وتمحیص کو روا رکھتے ہوئے قانون سازی میں رہ نما کردار ادا کرنا چاہیے۔ دوسرے علوم وفنون ومعاملات کے ماہرین جو فقہ وقانون کے اعتبار سے اگرچہ laymen کے زمرے میں آتے ہیں تاہم اپنے اپنے شعبوں میں ان کی نظر گہری ہوتی ہے، ان مباحث میں کارآمد حصہ لے سکتے ہیں۔

ڈاکٹر محمد یوسف کا یہ موقف کہ اجتہاد کا حق صرف علما کا ہے اور انھیں کسی مشاورت کی ضرورت ہی نہیں ہے، تاریخی اور علمی تناظر میں صائب نہیں ہے۔ تحریکِ پاکستان کے دوران جو علما متحدہ قومیت کے ''علمبردار''، کانگرس کے حامی اور قیامِ پاکستان کے مخالف تھے، اگر ان کا اجتہاد کامیابی سے ہم کنار ہو جاتا تو کروڑوں مسلمانوں کی موجودہ اور آنے والی نسلیں ہندو تسلط کے تحت آ جاتیں۔ اس اعتبار سے ان کی جوہری سائنسدان والی تشبیہ مغالطے پر مبنی اور برعکس

نتائج کی حامل ہے۔ اقبال کے نزدیک جیسے جیسے مسلمانوں کی زندگی کو تقویت پہنچے گی اسلام کی عالمگیر رُوح فقہا کی قدامت پسندی کے باوجود اپنا کام کر کے رہے گی۔ مسلم سکالروں کی بڑھتی ہوئی تعداد کے علاوہ یہ رُوح مختلف صورتوں میں بروئے کار آ رہی ہے۔ علما اس پیش رفت کا حصہ بن کر اسلام کی بہتر خدمت سرانجام دے سکتے ہیں۔ انھیں اسلام کی اجارہ داری کا دعویٰ ترک کرنے اور مذہبی پندار سے باہر نکلنے کی ضرورت ہے۔ اجتہاد کے عمل میں ایک بدو کا تجربہ بھی کار آمد ثابت ہو سکتا ہے۔ مولانا محمد حنیف ندوی لکھتے ہیں:

> ''اس موقع پر ماوردی کا یہ قصہ خصوصیت سے یاد رکھنے کا ہے جو اس نے اپنے بارے میں خود لکھا ہے کہ میں نے معاملات پر ایک جامع رسالے کی تدوین کی اور اپنے زعم میں یہ سمجھ کر کہ معاملات کی تمام صورتوں کا استیعاب کر لیا ہے، کسی قدر مغرور ہوا۔ لیکن اس کے تھوڑے ہی عرصے کے بعد دو بدوؤں نے معاملہ کی ایک صورت میرے سامنے پیش کر دی جو میرے لیے بالکل نئی تھی۔ میں اس پر چکرا گیا اور اپنے پندار پر نادم ہوا''۔[۱۵۱]

موجودہ دور میں مسلمانوں کو بڑے بڑے مسائل کا سامنا ہے۔ ان مسائل کا حل علما و فقہا، اپنے طور پر، پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ مثال کے طور پر سرمایہ داری نظام نے مسلم دُنیا کو بھی اپنی لپیٹ میں لیا ہوا ہے۔ علما صرف سود پر مضطرب ہیں جبکہ پورے نظامِ سرمایہ داری کو اسلام کے معاشی نظام کے مطابق ڈھالنا ضروری ہے۔ اس ضمن میں جب تک علما اور مسلم ماہرینِ معاشیات مل کر کام نہیں کریں گے؛ مسئلہ حل نہیں ہوگا۔

مولانا محمد حنیف ندوی نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ ''اسلامی نقطۂ نظر سے فقہ کوئی الگ اور منفرد قسم کی چیز نہیں ہے بلکہ زندگی ہی کی کلیت کا ایک ناگزیر حصہ ہے جس کو ہر حالت میں اس کلیت سے اپنا تعلق قائم رکھنا چاہیے''۔[۱۵۲] امام ابو حنیفہ نے اسی لیے اپنی فقہی مجلس میں دوسرے علوم و معاملات کے ماہرین کو شامل کیا تھا، چنانچہ یہ کہنا کہ علما، غیر علما کے ساتھ مباحث میں حصہ نہیں لے سکتے یا یہ کہ اجتہاد صرف علما کا حق ہے اور قانون ساز مجالس کا اجتہاد اس حق کو مجرُوح کرے گا یا یہ کہ ایک عالم کا فرض ہے کہ غیر عالم کو اپنے ساتھ بٹھانے اور اس کے مشورے کو قبول کرنے سے انکار کر دے، یہ سب باتیں غیر معقول اور غیر حقیقت پسندانہ ہیں۔ ان کی نہ کوئی سند ہے نہ اعتبار ہے۔ ایسے تحفظات و اعتراضات رُوحِ عصر اور رُوحِ اسلام دونوں کے منافی ہیں۔

اجتہاد: انفرادی یا اجتماعی، پرائیویٹ یا سرکاری سطح پر؟

ڈاکٹر محمد یوسف کا مقالہ ۱۹۶۲ء میں شائع ہوا۔ وہ جمود کے حامی، اجتہاد مطلق کے مخالف اور تقلید کے علمبردار علما کے پاسدار ہیں۔ ان کے نزدیک ائمہ کا اجتہاد چونکہ انفرادی اور پرائیویٹ تھا اس لیے اداروں کے اور سرکاری سطح کے اجتہاد کو گمراہی قرار دیتے ہیں۔ ڈاکٹر تحسین فراقی ان کی ہاں میں ہاں ملاتے ہیں لیکن بعض جید علما کے حوالے سے اجتماعی اجتہاد کی حمایت بھی کرتے ہیں۔ ان علما میں ڈاکٹر مصطفٰے زرقا، ڈاکٹر حمید اللہ، شیخ ابوزہرہ، محمد یوسف نبوری اور محمد تقی امینی شامل ہیں۔ ڈاکٹر مصطفٰے کے بقول اجتہاد ابتدا میں اجتماعی اور شورائی ہی تھا۔ اس کے دوبارہ اجرا کے لیے ڈاکٹر زرقا کی رائے یہ ہے کہ قانونِ اسلامی کے لیے ایک اکیڈمی قائم کی جائے جس میں علما اور ماہرینِ قانون کو شامل کیا جائے جو شرعی علوم میں مہارت رکھتے ہوں، عہدِ جدید کے تقاضوں سے باخبر ہوں اور سیرت و کردار میں ممتاز ہوں۔ اس اکیڈمی میں ان لوگوں کو بھی شامل کیا جائے جو عہدِ جدید کے مختلف علوم مثلاً معاشیات، سیاسیات، اجتماعیات، تمدن، قانون وغیرہ میں سے کسی ایک میں مخصوص امتیازی حیثیت رکھتے ہوں۔[۱۵۳]

ڈاکٹر فراقی لکھتے ہیں کہ ''ڈاکٹر حمید اللہ کا موقف علامہ اقبال کے موقف سے مختلف نہیں کہ مسلمانوں میں اجتماع کا تصور پایا جاتا ہے مگر گذشتہ چودہ سو سال سے اجتماع کو ایک ادارے کی حیثیت دینے کی طرف ہم نے کوئی توجہ نہیں کی۔ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک اس کا حل یہ ہے کہ ہر ملک میں ایک انجمنِ فقہا قائم کی جائے''۔[۱۵۴] تحسین فراقی مزید لکھتے ہیں کہ مولانا محمد تقی امینی کے نزدیک ''اجتہاد کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ اس کی صلاحیت رکھنے والوں کی ایک مجلس قائم کی جائے جس میں مختلف ضروریات کے لحاظ سے ہر ضرورت کے ماہرین ہوں''۔[۱۵۵] یہ تفصیلات درج کرنے کے بعد ڈاکٹر تحسین فراقی رقم طراز ہیں:

> مندرجہ بالا تجاویز اپنی جزئیات میں کسی قدر مختلف ہونے کے باوجود اس امر پر متفق نظر آتی ہیں کہ اجتہاد کے اجتماعی ہونے کی صورت وہ نہیں جو حضرت علامہ تجویز کرتے ہیں۔ (اور اس پر اپنے ذاتی اطمینان اور مسرت کا اظہار کرتے ہیں)۔ ڈاکٹر حمید اللہ نے اپنے مذکورہ بالا خطبے میں ایک اور جگہ بالکل بجا طور پر لکھا ہے کہ عہدِ نبوی سے لے کر آج تک اسلام میں قانون سازی ایک پرائیوٹ چیز رہی ہے اور فقہا پوری آزادی سے قانون سازی میں مشغول رہے۔ ان کے خیال

میں قانون سازی کو پارلیمنٹ سے مخصوص کر دینا اس کے ارتقا کو محدود کر دینے کے مترادف ہے اور حکومت کی سیاسی ضرورتوں کی وجہ سے قانون متاثر ہو کر رہے گا۔ کم وبیش ایسی ہی بات ڈاکٹر ایس ایم یوسف نے A study of Iqbal's views on Ijma میں کہی ہے۔[۱۵۶]

اس مقام پر فراقی نے ڈاکٹر موصوف کے موقف کو کسی قدر تفصیل سے پیش کیا ہے اور اس کی تائید کی ہے۔ ڈاکٹر حمید اللہ کے حوالے سے اقبال کے تصورِ اجماع (پارلیمانی اجتہاد) کو مسترد کرنے کی فراقی کی کوشش بھی محلِ نظر ہے۔ خطباتِ بہاول پور سے نقل کیے گئے اقتباسات کے آس پاس، ڈاکٹر حمید اللہ کی بعض دوسری آرا بھی ہیں جن سے اقبال کے تصورِ اجماع کی توثیق ہوتی ہے۔

ڈاکٹر حمید اللہ کی رائے ہے کہ:

ایک ہی قانون سارے فرقوں کے لوگوں پر نافذ کرنا مناسب نہیں، یعنی جہاں تک Persenal قوانین کا تعلق ہے۔ البتہ جو اجتماعی قوانین ہیں، ان میں فرق نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً پارلیمنٹ کے انتخابات، انتظامیہ کے معاملات وغیرہ۔ اس میں ملک کے مختلف نمائندوں کی اکثریت جو اُصول طے کرے گی، اس پر عمل کرنا ہوگا۔ کیونکہ ان مسائل کے متعلق تفصیلیں قرآن وحدیث میں ہمیں نہیں ملیں گی۔ مثلاً نظامِ حکومت کیا ہو؟ اس بارے میں اسلام کوئی حکم نہیں دیتا۔ بادشاہت بھی جائز ہے اور اگر جمہوریت ہو تو وہ بھی جائز ہے اور جماعت کی حکومت ہو تو وہ بھی جائز ہے۔ ان سب کو جب اسلام جائز قرار دیتا ہے تو ان حالات میں ہر دور کے اور ہر ملک کے لوگ باہم مشاورت کے ساتھ خود ہی طے کریں گے کہ ہمیں کون سا طرزِ حکومت اپنے زمانے کے لیے اختیار کرنا چاہیے۔[۱۵۷]

آگے چل کر ڈاکٹر حمید اللہ، کچھ اور وضاحت کے ساتھ، حسبِ ذیل رائے پیش کرتے ہیں:

جس چیز سے متعلق قرآن وحدیث میں صراحت نہیں ہے اور ایک ایسا مسئلہ پیدا ہوا ہے جس کی ہمیں ضرورت ہے تو اس کے لیے ہم اجتہاد کے ذریعے سے اسلامی نقطۂ نظر معلوم کرنے کی کوشش، انفرادی طور پر بھی کریں گے اور باہمی مشاورت سے بھی یعنی اجتماعی طور پر بھی۔ سب لوگ متفق ہوتے ہیں تو فبہا ورنہ ہماری حکومت کو جو رائے اپنی پارلیمنٹ کے ارکان کی کثرتِ رائے کی بنیاد پر مناسب معلوم ہوگی، اس پر عمل کرایا جائے گا۔[۱۵۷]

یہ آرا اقبال کی آرا سے مختلف نہیں ہیں۔ اپنے مضمون بعنوان 'قومی زندگی' (۱۹۰۴ء) ہی

میں اقبال نے انفرادی نیز اجتماعی اجتہاد کو وقت کی ضرورت قرار دیا تھا۔ خطبۂ لاہور (۱۹۳۲ء) میں علما اور مسلم وکلا کی کونسل قائم کرنے کی تجویز دی۔ ڈاکٹر مصطفیٰ زرقا کی مجوزہ اکیڈمی، ڈاکٹر حمید اللہ کی مجلسِ فقہا اور محمد تقی امینی کی مجوزہ مجلسِ ماہرین اسی قسم کی تجاویز ہیں۔ ڈاکٹر فراقی نے محمد تقی امینی کی کتاب اجتہاد کا حوالہ دیا ہے حالانکہ اس سلسلے کی ان کی دوسری کتب بھی ہیں۔ ان کی کتاب فقۂ اسلامی کا تاریخی پس منظر بھی اہمیت کی حامل ہے۔ اس میں دی گئی ایک رائے پارلیمانی اجتہاد کا دوروازہ کھولتی ہے۔ ''اجماع کی عملی صورت ہر دور کے حالات پر منحصر ہوتی ہے'' کے زیرِ عنوان مولانا لکھتے ہیں:

> رہی یہ بات کہ اجماع کے افراد کا انتخاب کس طرح کیا جائے یعنی اس کی عملی صورت کیا ہو؟ اس میں شک نہیں کہ تاریخ سے ہم کو اس کا تشفی بخش جواب نہیں ملتا، غالبًا اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر دور کے حالات مختلف ہوتے ہیں اور طریقِ کار کا تعین ان حالات پر منحصر ہوتا ہے۔ جب تک مسلمانوں میں رمقِ حیات باقی رہی کسی نہ کسی طرح وہ اپنا کام چلاتے رہے، وقتی طور پر جو طریقہ اجماع کے لیے مناسب سمجھا اس کو اختیار کر لیا، اس بنا پر تاریخ سے کسی متعین طریقہ کی نشاندہی نہیں ہوتی اور یہ اسلام کی عمومی پالیسی کے عین مطابق ہے۔
>
> ہم بھی اپنے زمانے کے حالات اور تاریخ کے مختلف طریقۂ کار کو سامنے رکھ کر اجماع کی متعین شکل بنا سکتے ہیں اور ہمارے بعد کے لوگ بھی ایسا کرنے کا حق رکھتے ہیں۔[۱۵۹]

تاریخ سے ہمیں اجتماعی اجتہاد کے دو رہ نما طریقے معلوم ہوتے ہیں۔ ایک طریقہ خلفائے راشدین کے عہد کا ہے اور دوسرا وہ ہے جو امام ابوحنیفہ نے اختیار کیا۔ ڈاکٹر حمید اللہ نے دونوں پر روشنی ڈالی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ''حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرتِ عثمان، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے متعلق ہمیں کثرت سے ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ کوئی پیچیدہ مقدمہ ان کے سامنے آتا، جس کے بارے میں انھیں قرآن و حدیث میں وضاحت کے ساتھ کوئی قانون نہ ملتا تو اجماعِ عام کیا جاتا۔ اذان ہوتی، لوگ دوڑتے ہوئے مسجد کی طرف آتے، مسجد میں خلیفہ ان سے مخاطب ہو کر پوچھتا کہ اس معاملے میں تمھاری رائے کیا ہے؟ اس اجتماع میں ہر شخص رائے دینے کا مجاز تھا، بڑا ہو یا چھوٹا، مرد ہو یا عورت، ہر ایک مشاورت میں شریک ہو سکتا''۔[۱۶۰] ظاہر ہے کہ اتفاقِ رائے کی صورت میں یہ صحابہ کرامؓ کے اجماع کی شکل ہوتی۔ اجتماعی اجتہاد کا دوسرا طریقہ امام ابوحنیفہ نے اختیار کیا۔ ڈاکٹر حمید اللہ لکھتے ہیں:

اس دور میں امام ابوحنیفہ نے ایک کارنامہ انجام دیا جو اسلامی قانون کی تاریخ میں سب سے زیادہ اہم اور یادگار کارنامہ ہے۔ اس زمانے میں امام مالک، امام اوزاعی وغیرہ بڑے بڑے فقیہ موجود تھے۔ اُنھوں نے کتابیں بھی لکھیں لیکن ان کی کوششیں انفرادی تھیں۔ امام ابوحنیفہ نے سوچا کہ انفرادی کوشش کی جگہ، اسلامی قانون کی تدوین اگر اجتماعی طور پر کی جائے تو بہت بہتر ہوگا۔ چنانچہ اُنھوں نے اپنے بہت سے شاگردوں میں سے چالیس ماہرینِ قانون منتخب کر کے ایک اکیڈمی قائم کی۔ انتخاب میں اس بات کا خیال رکھا کہ جو لوگ قانون کے علاوہ دیگر علوم اور معاملات کے ماہر ہوں، انھیں بھی اکیڈمی کا رکن بنایا جائے۔ غرض مختلف صلاحیتوں کے ماہرین کو اس اکیڈمی میں جمع کیا گیا۔ اُصول یہ تھا کہ ایک فرضی سوال پیش کیا جائے، کہ اگر یوں ہو تو کیا کرنا چاہیے؟ اس مسئلے پر بحث ہوتی اور بالآخر جب سب لوگ ایک نتیجے پر پہنچ جاتے تو اس اکیڈمی کے سیکرٹری امام ابویوسف اسے لکھ لیا کرتے تھے۔[۱۶۱]

آج فرضی سوالوں کو پیش کرنے کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ بڑے بڑے مسائل کثیر تعداد میں منہ کھولے ہمارے سامنے کھڑے ہیں۔ ان دو طریقوں میں رہ نمائی کے کئی پہلو ہیں۔ اوّل یہ کہ اجتہاد کا معتبر طریقہ اجتماعی ہے۔ آج کے دور میں علوم اور مہارتوں کی حیرت انگیز ترقی کے باعث انفرادی اجتہاد ویسے بھی محال ہے۔ دوم یہ کہ مدینۂ منوّرہ میں غیر سرکاری یا پرائیوٹ اجتہاد کا کوئی تصور نہیں تھا۔ انفرادی اور پرائیوٹ اجتہاد کا آغاز، خلافتِ راشدہ کے بعد، ملوکیّت کے عہد میں ہوا۔ اس وقت اجتہاد کی ممکن صورت یہی تھی۔ اجتماعی اور ریاستی اجتہاد کا زندہ نمونہ خلافِ راشدہ کے دور میں دکھائی دیتا ہے۔ تیسری رہ نمائی امام ابوحنیفہ کے طرزِ عمل سے ملتی ہے۔ اُنھوں نے فقہا کے علاوہ دوسرے علوم و معاملات کے ماہرین کو بھی اپنی فقہی مجلس میں شامل کیا۔ علامہ اقبال بھی پارلیمان میں علما، وکلا اور زندگی کے مختلف شعبوں کے ماہرین کی مباحث میں شرکت کی بات کرتے ہیں۔ اس طرح جو اجتہاد بروئے کار آئے گا وہ بیک وقت اجتماعی بھی ہوگا اور ریاستی بھی۔

ڈاکٹر محمد یوسف کا موقف ہے کہ پارلیمانی اجتہاد کی صورت میں اقبال نے جن سنگین غلطیوں کو ممکن کہا ہے وہ لازماً ہوں گی۔ اس موقف کا جائزہ لینے کے ساتھ ڈاکٹر تحسین فراقی کی، علما کے ضمن میں، خلش کو بھی شامل کر لینا مناسب ہے۔ فراقی لکھتے ہیں:

مسلم پارلیمان کو اجتماعی اجتہاد کا حق سپرد کرنے کے بعد اقبال بجا طور پر اس اندیشے کا اظہار

کرتے ہیں کہ اس مجلسِ قانون ساز کے زیادہ تر ارکان ایسے لوگ ہوں گے جو فقہٗ اسلامی کی نزاکتوں سے ناواقف ہوں گے اور یوں تعبیرِ شریعت کے باب میں بڑی شدید غلطیوں اور لغزشوں کا امکان ہے۔ اس کا حل اُنھوں نے یہ تجویز فرمایا کہ ''مجالسِ قانون ساز میں علما کو بطورِ ایک مؤثر جز کے شامل کر لیا جائے اگرچہ یہ خلش اپنی جگہ رہتی ہے کہ جب بالادستی ہر صورت قانون ساز اسمبلی ہی کو حاصل ہوگی تو علما کا کردار کس طرح نتیجہ خیز اور مؤثر ہو سکے گا...... ان کی رائے میں اس میں علما کی حیثیت مددگار اور تجویز کار کی ہوگی یعنی Recommendatory ہوگی، Mandatory نہیں۔[۱۶۲]

ڈاکٹر فراقی جس خلش کا اظہار کر رہے ہیں وہ کسی قدر مغالطے اور تسامح پر مبنی ہے۔ پارلیمان کو سنگین غلطیوں سے پوری طرح یا بڑی حد تک محفوظ رکھنے کے لیے اقبال نے تین تجاویز دی ہیں جن میں سے پہلی کو فراقی نے نظر انداز کر دیا ہے۔ وہ تجویز یہ ہے کہ ایک الگ مجلسِ علما جو Mandatory ہو پارلیمان کی نگرانی کرے لیکن یہ انتظام چونکہ خطرناک ہے (کہ اس سے تھاکریسی کی راہ ہموار ہوتی ہے) اس لیے اسے اگر سنی ممالک اختیار کریں تو بھی عارضی طور پر۔[۱۶۳] دوسری تجویز یہ ہے کہ علما کو پارلیمان کا ناگزیر حصہ ہونا چاہیے اور قانون سے متعلق سوالات پر آزادانہ بحث و تمحیص میں مدد اور رہ نمائی کرنی چاہیے۔ اس تجویز کے مضمرات کو صحیح طور پر سمجھا نہیں گیا۔ ڈاکٹر فراقی نے ڈاکٹر مصطفٰے احمد زرقا کی مجوزہ اکیڈمی، ڈاکٹر حمید اللہ کی مجوزہ انجمنِ فقہا اور مولانا محمد تقی امینی کی مجوزہ مجلس کا تذکرہ کر کے اس طرح کے اجتماعی مگر پرائیوٹ اجتہاد کی حمایت کی ہے۔ اس طرح کے ادارے، غیر سرکاری کم اور سرکاری سطح پر زیادہ، پاکستان میں بھی قائم ہو چکے ہیں۔ ان سب کی حیثیت Recommendatory ہے۔ پاکستان کی پارلیمان میں علما منتخب ہو کر آ رہے ہیں۔ ان کی حیثیت Mendatory ہوتی ہے اگرچہ اس مینڈیٹ میں پارلیمان کے سب ارکان شامل ہوتے ہیں۔ اس طرح تھیاکریسی کا خطرہ دور ہو جاتا ہے۔ پارلیمان کی سطح پر اسلام کی غلط تعبیرات سے بچنے کے لیے اقبال نے تیسری تجویز ان الفاظ میں پیش کی ہے:

> The only effective remedy for the possibilities of erroneous interpretations is to reform the present system of legal education in Mohmmadan countries, to extend its sphere, and to combine it with an intelligent study of modern jurisprudence.[164]

اس تجویز کے مطابق مسلم ممالک میں قانونی تعلیم کی اصلاح، اس کے نصاب اور دائرہ اثر

میں توسیع اور فقہء اسلامی کے ساتھ جدید قانون کا بغور اور دانشمندانہ مطالعہ شامل ہے۔ قانونی تعلیم کی اصلاح وتوسیع کے علاوہ اقبال کی متعدد دوسری تجاویز بھی ہیں جن کا تعلق اسلامی سیرت کی تشکیل، موزوں صفات کے علما پیدا کرنے، علما اور مسلم وکلا کی ایک مجلس اور ایک مثالی اسلامی ادارے کے قیام سے ہے۔ خطبہء علی گڑھ (۱۹۱۱ء) میں اقبال نے اسلامی یونی ورسٹی کی تجویز دی ہے اور ایسے نظامِ تعلیم کی حمایت کی جو اسلامی سیرت کے نمونے فراہم کرے۔ اسلامی یونی ورسٹی بہاول پور اور بین الاقوامی اسلامی یونورسٹی اسلام آباد، ایک حد تک، اس ضرورت کو پورا کرتی ہیں۔ ۱۹۲۵ء میں صاحبزادہ آفتاب احمد خان کے نام ایک مکتوب میں موزوں صفات کے علما پیدا کرنے کے ضمن میں اپنی آرا پیش کی ہیں۔[۱۶۵] ان سے استفادے کی ضرورت آج بھی ہے۔ خطبہء لاہور (۱۹۳۲) میں مسلم پرسنل لا کی حفاظت وتوسیع (اور اگر ضروری ہو تو تعمیرِ نو) کے لیے ایک مجلس کے قیام کی تجویز پیش کی[۱۶۶] اس طرح کی ایک مجلس (بورڈ) ہندوستان میں قائم ہے۔ علامہ اقبال نے ۱۹۳۷ء میں چودھری نیاز علی کے مجوزہ اسلامی ادارے میں پوری دلچسپی لی۔ اس ضمن میں جامعہء ازہر کے شیخ علامہ مصطفیٰ المراغی کو ایک خط لکھا جو قابلِ توجہ ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> ہم نے ارادہ کیا ہے کہ علومِ جدیدہ کے چند فارغ التحصیل حضرات اور چند علومِ دینیہ کے ماہرین کو یہاں جمع کریں۔ یہ ایسے حضرات ہوں جن میں اعلیٰ درجہ کی ذہنی صلاحیتیں موجود ہوں اور اپنی زندگیاں دینِ اسلام کی خدمت کے لیے وقف کرنے کے لیے تیار ہوں...... ان کی رہ نمائی کے لیے ہم ایک ایسا معلم جو کامل اور صالح ہو اور قرآنِ حکیم میں بصارتِ تامہ رکھتا ہو اور نیز انقلابِ دورِ حاضرہ سے بھی واقف ہو، مقرر کرنا چاہتے ہیں تاکہ وہ ان کو کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ ﷺ کی رُوح سے واقف کرے اور تفکرِ اسلامی کی تجدید یعنی فلسفہ، حکمت، اقتصادیات اور سیاسیات کے علوم میں ان کی مدد کرے تاکہ وہ اپنے علم اور تحریروں کے ذریعے تمدنِ اسلامی کے دوبارہ زندہ کرنے میں جہاد کرسکیں۔[۱۶۷]

یہ ادارہ پٹھانکوٹ میں قائم ہو گیا تھا لیکن قیامِ پاکستان کے بعد، اس کے سربراہ ابوالاعلیٰ مودودی لاہور منتقل ہو گئے۔ اقبال کی تجاویز بروئے کار آ رہی ہیں۔ فقہی تعلیم کی اصلاح وتوسیع اور موزوں صفات کے علما پیدا کرنے کی طرف زیادہ توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ تاہم موجودہ

صورتِ حال میں بھی یہ دعویٰ محلِ نظر ہے کہ پارلیمانی اجتہاد کی صورت میں اقبال نے جن سنگین غلطیوں کو ممکن کہا ہے وہ لازماً ہوں گی۔ تعبیرِ شریعت کے باب میں بڑی شدید غلطیوں اور لغزشوں کا امکان اس لیے کم ہے کہ علما اور اسلامی سکالر پارلیمان کا جز ہیں۔ وہ شدید غلطیوں کو بے نقاب کر سکتے ہیں اور ملک میں ان پر کھلے عام بحث ہو سکتی ہے۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی رائے آ سکتی ہے۔ کوئی غیر اسلامی قانون سازی ہو بھی جائے تو اس کی منسوخی کے لیے وفاقی شرعی عدالت سے رجوع کیا جا سکتا ہے۔ پاکستان میں، دستور کی رو سے، غیر اسلامی قانون سازی پر پابندی ہے اور پاکستانی قوم اتنی بھی گئی گزری نہیں ہے کہ پارلیمان کو شدید غلطیوں کا ارتکاب کرنے دے گی۔ یہ خدشہ تو بالکل بے بنیاد ہے کہ پاکستان کی پارلیمان شراب نوشی، بدکاری اور ہم جنس پرستی وغیرہ کو قانونی جواز فراہم کر سکتی ہے۔ اس ضمن میں برہان احمد فاروقی کا اعتراض بھی کوئی وزن نہیں رکھتا۔ مغربی جمہوریت کے تصور میں اصل حکمران عوام ہیں۔ اسلامی جمہوریت میں حاکمیتِ اعلیٰ، اللہ کے لیے خاص ہے اور عوام اسی حاکمیت کو، اپنے منتخب کردہ ارکانِ پارلیمان کے ذریعے، بروئے کار لانے کے پابند ہیں۔ یہ درست ہے کہ اسلامی جمہوریت کی منزل سے ہم ابھی تک دور ہیں۔ اس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ سیکولر مغرب پرستوں اور جاگیرداروں سمیت بالائی طبقات کی بالادستی کا حصار قائم ہے۔ کوئی اچھی قیادت اُبھرے گی تو اسے توڑ دے گی۔ بہرحال دستور میں اسلامی جمہوریت کی ضمانت موجود ہے اور اس منزل کا حصول پاکستان کا مقدر ہے۔

۲

اعتراض یہ بھی ہے کہ اجتہاد اور اجماع کا عمل فطری طور پر پورے معاشرے میں پھیلتا ہے اور ضابطہ و تنظیم کی کوششوں کا مقابلہ کرتا ہے تاکہ یہ فطری عمل میکانکی اور سخت گیر اداروں نیز ضابطہ بندی کی شکل اختیار نہ کر لے۔ وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر محمد یوسف نے لکھا ہے کہ ''یہ مجتہدین ہی تھے جنھوں نے خلفا کی ان کوششوں کی مخالفت کی جن کے تحت وہ ان مجتہدین کی فقہی کاوشوں کو حکومتی سطح پر تسلیم کرنا چاہتے تھے۔ ان مجتہدین کے خیال میں اس طرح قانونی طور پر تسلیم کیا جانا سخت سیاسی ضبط و نظم میں جکڑے جانے کا پیش خیمہ ہوتا۔ امام ابوحنیفہ کی حیات اس کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ اسی طرح امام مالک نے ابوجعفر منصور کے عہد سے ہارون الرشید کے عہد تک اس

تجویز کی شدید مخالفت کی کہ ان کی مرتبہ موطاء کو ریاست کے سرکاری کوڈ کے طور پر تسلیم کیا جائے۔[۱۶۸]

ان دعووں کے پیچھے وہی ذہن کارفرما ہے کہ دورِ ملوکیت میں جو پرائیویٹ اجتہاد ہوا اور مسالک کی شکل اختیار کی اس کی تقلید کرو اور اجتہاد کا نام نہ لو، خاص طور پر ریاستی سطح کے اجتہاد کا گویا اسلامی قانون بغیر کسی ضابطہ بندی کے نافذ ہوسکتا ہے۔

یہ دعوے تاریخی حقائق سے مطابقت نہیں رکھتے۔ وضاحت کے لیے امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے متعلقہ واقعات پر ایک نظر ڈالنے کی ضرورت ہے۔ جہاں تک میکانکی اور سخت گیر اداروں کا تعلق ہے تو درحقیقت ان کا ظہور تقلید اور مسلک کی شکل میں ہوا۔ آنے والی سطور میں اس کی وضاحت بھی ہوجائے گی۔

موطاء بلاشبہ فقہی نقطۂ نظر سے ترتیب دی گئی تاہم وہ احادیث کا مجموعہ ہے۔ موطاء امام مالک میں ایک ہزار ستائیس حدیثیں درج ہیں۔ امام ابوحنیفہ کی مجلس کے مرتبہ قوانین بقول خوارزمی ۸۳ ہزار دفعات پر مشتمل تھے۔[۱۶۹]

یہ کام امام ابوحنیفہ کی زمدگی میں انجام پا چکا تھا جبکہ امام مالک کے اجتہاد پر مبنی فقہ ان کی وفات کے بعد مرتب ہوا۔[۱۷۰] امام ابوحنیفہ ابوجعفر منصور کے عہد میں فوت ہو گئے تھے، جبکہ امام مالک ہارون الرشید کے عہد تک زندہ تھے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کی علمی خدمات کا جو اثر حکومت عباسیہ کے مرکز عراق اور دوسرے مشرقی ممالک پر قائم ہوگیا تھا، ابوجعفر منصور اس کا توڑ کرنا چاہتا تھا۔ وجہ یہ تھی کہ امام ابوحنیفہ اس کے قابو میں نہیں آرہے تھے اور عہدۂ قضا حتیٰ کہ قاضی القضاۃ بننے سے کئی بار انکار کر چکے تھے۔[۱۷۱] امام ابوحنیفہ کے اثر اور اقتدار کو ختم کرنے کی یہی ایک واحد تدبیر تھی کہ امام مالک کو ابوحنیفہ کے مقابلے میں لا کھڑا کر دیا جائے۔ اس وقت مجموعی حیثیت سے سارے اسلامی ممالک میں امام مالک ہی کی ہستی ایسی تھی جن سے حکومت امام ابوحنیفہ کے مقابلے میں فائدہ اُٹھا سکتی تھی لیکن امام مالک نے ان کی تدبیر کو ناکام بنا دیا۔[۱۷۲]

امام مالک کا کارنامہ یہ نہیں ہے کہ اُنھوں نے اپنی فقہی کاوشوں کو سرکاری کوڈ تسلیم کرنے کی مخالفت کی۔ ان کی فقہی کاوشیں ابھی مدون نہیں ہوئی تھیں۔ ابوجعفر منصور کا کہنا یہ تھا کہ ”اگر میں زندہ رہا تو تمھارے قول (یعنی اجتہادی مسائل) کو قطعاً لکھوا کر رہوں گا اور اپنے تمام

صوبوں میں بھیج کر حکم دوں گا کہ لوگ اسی کے مطابق عمل کریں۔''[۱۷۳]

گویا یہ اجتہادی مسائل ابھی لکھے نہیں گئے تھے اور نہ امام مالک کا ایسا کوئی منصوبہ تھا۔[۱۷۴] وہ ابوجعفر منصور کے آلہ کار بننا نہیں چاہتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ بقول مناظر احسن گیلانی امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ کے مقابلے میں ابوجعفر منصور مخالفانہ محاذ بنانے کی تدبیر کر رہا تھا۔ اور حضرت امام مالک سے اس معاملے میں نفع اُٹھانا چاہتا تھا۔ وہ کوئی ہلکے عالم تو تھے نہیں کہ اپنی متاع ابوجعفر منصور کے قدموں پر نثار کرنے کے لیے تیار ہو جاتے۔ وہ جانتے تھے کہ بذاتِ خود بات غلط ہو یا صحیح لیکن جس مقصد کے لیے پیش کرنے والا پیش کر رہا ہے وہ مقصد قطعاً غلط ہے[۱۷۵] چنانچہ امام مالک کی نیک نفسی، بلند نظری اور انجام بینی کی نوعیت مختلف تھی۔ بلاشبہ وہ اپنی رائے کو جو آگے چل کر بدل بھی سکتی تھی لکھنے سے بھی منع کرتے تھے[۱۷۶] اور مسلمانوں پر مسلط بھی نہیں کرنا چاہتے تھے لیکن خلفا کی کوششوں کی مخالفت اس لیے کی کہ امام ابوحنیفہ کے مقابلے میں وہ ان کا آلۂ کار بننے پر تیار نہیں تھے۔ ان کی اس نیک نفسی اور بلندی نظری کا صلہ قدرت کی طرف سے انھیں یہ ملا کہ ان کے شاگردوں نے ان کی فقہ کو باضابطہ شکل میں مدون کر دیا اور جس طرح مشرق میں عباسی حکومت فقہ حنفی کو اپنی حکومت کا قانون بنانے پر مجبور ہوئی اسی طرح اندلس کے اموی حکمرانوں نے امام مالک کی فقہ کو اپنی حکومت کا دستور بنا لیا۔[۱۷۷]

امام ابوحنیفہ کی حیات کس بات کا منہ بولتا ثبوت ہے؟ ان کی زندگی کے حسبِ ذیل دو پہلو بہت نمایاں ہیں:

(۱) اُنھوں نے کوفہ میں چالیس افراد پر مشتمل ایک مجلس قائم کی جس نے، ایک اندازے کے مطابق ۸۳ ہزار دفعات (تعداد میں اختلاف ہے) تیار کیں۔ امام ابوحنیفہ کی یہ خواہش اور کوشش تھی کہ اُس مجلس کی مرتب کردہ فقہ کو سرکاری سطح پر تسلیم کیا جائے اور حکومت کا نظامِ عدل اس کے مطابق ہو۔

(۲) اُنھوں نے قضا کا عہدہ قبول کرنے سے متواتر انکار کیا حتیٰ کہ قاضی القضاۃ بننے پر بھی آمادہ نہ ہوئے۔ امام ابوحنیفہ کے پیشِ نظر کسی بڑے منصب کا حصول نہیں تھا۔ ان کا مقصد عظیم تر تھا۔ امام موصوف اُمتِ مسلمہ کی چند بلند ترین ہستیوں میں شامل ہیں۔ اُنھوں نے زندگی فقہ کے لیے کیوں وقف کی اور اسے حکومتی سطح پر اپنائے جانے کے خواہشمند کیوں تھے؟ ان

معاملات پر مناظر احسن گیلانی نے اپنی کتاب حضرت امام ابو حنیفہ کی سیاسی زندگی میں تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ ان کے شاگرد ڈاکٹر حمید اللہ نے مصنف اور تعارفِ کتاب کے ضمن میں کچھ اشارات درج کیے ہیں۔ ایک مقام پر وہ لکھتے ہیں:

جاہل قاضی روز افزوں ہوتے گئے۔ مزید برآں کوئی مجموعۂ قانون و نظائر ملک میں نہ تھا۔ استبداد پسند اموی خلفا یہ چاہتے بھی نہ تھے۔ قاضیوں کے لیے ابتداً پوری نیک نیتی سے اجتہاد کی صلاحیت رکھنے کی ضرورت سمجھی گئی تھی تاکہ قرآن و حدیث سے مسائل استنباط کر لیا کریں۔ بعد کے زمانے میں یہ لفظ تو رہ گیا اور معنوں کی طرف توجہ نہ رہی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہر شہر کی نظیریں الگ ہو گئیں۔ بلکہ برے قاضیوں کی صورت میں خود ان کے اپنے فیصلے مماثل صورتِ مقدمہ کے باوجود فریقِ مقدمہ کے بدلنے پر مختلف ہونے لگے۔[۱۷۸]

عدل و انصاف کی اس تباہ حالی کی اصلاح ایک ناگزیر ضرورت تھی اور اس اصلاح کے لیے جو عالی دماغ اور صاحب یقین و کردار شخصیت سامنے آئی وہ امام ابو حنیفہ تھے۔ ڈاکٹر حمید اللہ لکھتے ہیں:

امام ابو حنیفہ نے بنی امیہ کے خلاف تحریک کے آغاز ہی کے وقت اس ضروت کو بھانپ لیا تھا اور گویا ایک خانقاہ بنا کر وہیں مستقبل کے افسروں کو پوری تن دہی اور بے نفسی سے اپنی بساط بھر تیار کرنا شروع کیا۔ خلافتِ عباسیہ کے آغاز پر اُنھوں نے کئی سو افراد ایسے تیار کر دیے جو عالمِ باعمل تھے یعنی ان میں دینداری، دیانت داری اور ساتھ ہی فرائضِ نظم و نسق کی پنداری بھی تھی۔

جب یہ ہو گیا تو اُنھوں نے رائے عامہ کو ہم نوا بنایا کہ جاہل و رشوت خور افسروں کو بھی خدمت سے الگ کیا جائے اور استبداد پسند خلیفہ بھی روز مرّہ کے نظم و نسق میں دخل نہ دے کر دستور و آئین کا پابند رہے۔ امام ابو حنیفہ نے یہ اہم امر بھی طے کر لیا تھا کہ خود کوئی عہدہ بڑے سے بڑا بھی قبول نہ کریں۔ اس چیز کے باعث ان کی آواز میں بھی قوت آ گئی اور ان کے مخالفین بھی بوکھلا گئے۔[۱۷۹]

اس تحریر سے صاف ظاہر ہے کہ امام ابو حنیفہ کی تدوینِ فقہ اور اپنے شاگردوں کی تربیت کا مقصد کیا تھا۔ اس مقام پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایک اقتباس اصل کتاب سے بھی نقل کر دیا جائے۔ بغداد کی نظامتِ تعمیر قبول کر لینے اور ابو جعفر کے ہاں رسوخ حاصل کرنے کے مقصد پر روشنی ڈالتے ہوئے مناظر احسن گیلانی لکھتے ہیں:

آپ دیکھ رہے ہیں کہ مختلف راہوں سے منصور کو اپنی گرفت میں لانے کی کوششوں میں وہ مصروف ہیں۔ اس پر اپنا اور اپنی قانونی خدمات کا ایسا غیر معمولی اثر قائم کرنا چاہتے ہیں کہ آئندہ اپنی حکومت کا آئین ان کے مدونہ قوانین کو بنا لینے پر وہ مجبور ہو جائے۔ جن کے متعلق ان کو اطمینان تھا کہ کتاب وسنت سے قریب ترین شکل یہی ہو سکتی ہے۔ مسلمانوں کی آئینی زندگی حتی الوسع اللہ اور رسول کی مرضی کے تحت گزرے گی، اگر ان کے خصومات اور باہمی جھگڑوں کا فیصلہ ان ہی کی روشنی میں کرنے پر حکومت آمادہ ہو جائے۔ وہ جو کچھ کر رہے تھے اسی لیے کر رہے تھے۔[۱۸۰]

فقہی مسائل عبادات اور معاملات کا احاطہ کرتے ہیں۔ معاملات سے متعلق فقہی دفعات (اسلامی قوانین) اگر عدالتوں میں نافذ نہ ہوں (اور یکساں طور پر نافذ نہ ہوں) تو ان کی افادیت بہت کم باقی رہ جاتی ہے۔ امام ابوحنیفہ نے (اپنی قائم کردہ فقہا اور ماہرین کی مجلس کے ذریعے) نہ صرف فقہ تیار کیا بلکہ اس کے مطابق عدالتی فیصلوں کے لیے بڑے پیمانے پر شاگردوں کی تربیت بھی کی۔ آگے چل کر عباسی خلافت کی وسیع حدود میں اس فقہ کو سرکاری طور پر اپنا لیا گیا اور قضا کے عہدوں پر امام کے شاگرد فائز کر دیے گئے۔ اپنی وفات سے کچھ عرصہ پہلے حضرت امام نے دور و نزدیک سے اپنے شاگردوں کو جمع کر کے ان سے خطاب کیا۔ اپنی تقریر کے دوران کہا:

قضا کا عہدہ اسی وقت تک صحیح اور درست رہتا ہے جب تک کہ قاضی کا ظاہر باطن ایک ہو۔ اسی قضا کی تنخواہ حلال ہے۔ بہر حال ضرورت کو دیکھ کر اس عہدے کی ذمّہ داریوں کو تم میں سے جو قبول کرے میں اسے وصیت کرتا ہوں کہ خدا کی عام مخلوق اور اپنے درمیان روک ٹوک کی چیزوں کو مثلاً دربان حاجب وغیرہ کو حائل نہ ہونے دے۔ چاہیے کہ جماعت کے ساتھ وہ شہر کی جامع مسجد میں پانچوں وقت کی نماز ادا کرے اور نماز کے اوقات میں سے ہر وقت میں اس کا اعلان کرائے کہ کسی قسم کی کوئی ضرورت یا حاجت کوئی پیش کرنا چاہتا ہو تو پیش کرے۔[۱۸۱]

ان شواہد کے پیشِ نظر یہ رائے ناقص قرار پاتی ہے کہ اجتہاد اور اجماع کا عمل فطری طور پر پورے معاشرے میں (بغیر کسی شعوری کوشش کے) پھیلتا ہے۔ ائمہ اربعہ کے بعد طویل عہد میں تو صرف تقلید ہوتی رہی اور مطلق اجتہاد کی نوبت ہی نہیں آئی۔ یہ موقف کہ اجتہاد اور اجماع کا عمل ضابطہ و تنظیم کی کوششوں کا مقابلہ کرتا ہے، تاریخی حقائق کے منافی ہے۔ ضابطہ و تنظیم اور

اداروں کی سخت گیری کے ذکر سے ڈاکٹر محمد یوسف یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ پارلیمانی اجتہاد ان خرابیوں کا باعث بنے گا۔ اس میں شک نہیں کہ سخت گیری اور حد سے بڑھی ہوئی تنظیم انسانی شخصیت کے لیے نقصان دہ ہے لیکن اس کا سبب تقلید اور مسلک ہے۔ ہر مسلک نے ایک سخت گیر ادارے کی شکل اختیار کر لی ہے۔ سخت گیری داخلی طور پر کسی مسلک کو منظّم کرتی ہے لیکن مسالک کے مابین تنازعات اور منافرت کو فروغ دیتی ہے۔ سخت گیری کے محرکات پر اقبال نے روشنی ڈالی ہے۔ لکھتے ہیں:

'کچھ تو عقلیت کے حقیقی مقاصد سے غلط فہمی اور کچھ عقلئین کے بے روک غور و فکر سے قدیم طرزِ فکر کے علما یہ سمجھے کہ تحریکِ عقلیت ایک انتشار خیز قوت ہے جس سے بطور ایک نظامِ مدنیت اسلام کا استحکام ختم ہو جائے گا۔ وہ چاہتے تھے اسلام کا وجودِ اجتماعی برقرار رہے جس کا ان کے پاس کوئی ذریعہ تھا تو صرف یہ کہ شریعت کی قوتِ جامعہ سے کام لیں اور جہاں تک ہو سکے قوانین کے اندر سختی پیدا کرتے چلے جائیں۔[۱۸۲]

یہ بڑھتی ہوئی سخت گیری اور حد سے زیادہ تنظیم انسانی شخصیت کو کچل دیتی ہے۔ اقبال نے اس سے خبردار کیا ہے۔ ضابطہ و تنظیم کی شدت کا حقیقی سبب بیان کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

یہ ایک طبعی امر تھا کہ سیاسی زوال و انحطاط کے اس دور میں قدامت پسند مفکر اپنی ساری کوششیں اس بات پر مرتکز کر دیتے کہ مسلمانوں کی حیاتِ ملی ایک یک رنگ اور یکساں صورت اختیار کر لے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اس طرح ان میں مزید انتشار پیدا نہیں ہوگا۔ اُنھوں نے اس کا تدارک اس طرح کیا کہ فقہائے متقدمین نے قوانینِ شریعت کی تعبیر جس طرح کی تھی اس کو جوں کا توں برقرار اور ہر قسم کی بدعات (اختراعات) سے پاک رکھا۔ وہ چاہتے تھے جیسے بھی ممکن ہوا اسلام کی ہیئتِ اجتماعیہ محفوظ رہے اور یہ وہ بات ہے جس میں وہ ایک حد تک حق بجانب بھی تھے۔ یہ اس لیے کہ قوائے انحطاط کا سدباب نظم وضبط ہی سے ہوتا ہے، لیکن وہ نہیں سمجھے اور ہمارے زمانے کے علما نہیں سمجھتے تو یہ کہ قوموں کی تقدیر اور ہستی کا دارومدار اس امر پر نہیں کہ ان کا وجود کہاں تک منظّم ہے، بلکہ اس بات پر کہ افراد کی ذاتی خوبیاں کیا ہیں، قدرت اور صلاحیت کیا۔ یوں بھی جب معاشرہ حد سے زیادہ منظّم ہو جائے تو اس میں فرد کی ہستی سرے سے فنا ہو جاتی ہے۔[۱۸۳]

تقلید اور مسلکی شدت پسندی کا نتیجہ حد سے زیادہ تنظیم اور سخت گیری کی صورت میں نکلتا ہے۔ اس سے انفرادیت کے کچلے جانے کا امکان موجود رہتا ہے۔ طالبان کا حکومتی تجربہ اس کی

ایک مثال ہے۔ ان کی حکومت کے دوران بلاشبہ عوام کو انصاف مہیا ہوا، افغانستان میں امن و امان قائم ہوا اور پوست کی کاشت کا خاتمہ ہوا۔ (یہ کامیابیاں سامراجی افواج برقرار نہ رکھ سکیں) تاہم مسلکی شدت پسندی کا یہ نتیجہ تھا کہ داڑھی کے معاملے میں تبلیغ و ترغیب کے بجائے ریاستی جبر کو روا رکھا گیا۔ ایسی صورتِ حال کا ازالہ بھی پارلیمانی اجتہاد سے ممکن ہے۔ اسلامی پارلیمان ایسا ادارہ ہے جہاں اسلام کے مقاصدِ عالیہ کی روشنی میں آزادانہ اظہار رائے کے ذریعے سخت گیری کا راستہ روکا جاسکتا ہے۔ معاشرے میں نظامِ انصاف استوار کرنے کے لیے فقہ کی تدوین اور فقہی دفعات کی ترتیب (codification) نیز سرکاری سطح پر اس کا نفاذ ضروری ہے۔ یہ مقصد امام ابوحنیفہ کے پیشِ نظر تھا اور اسی تناظر میں ان کے کارنامے کو دیکھنا چاہیے لیکن ہوا یہ کہ ان کے شاگردوں نے ان کی نگرانی میں پایۂ تکمیل کو پہنچنے والے اجتماعی اجتہاد کو، اپنی آرا سے، بڑی حد تک تبدیل کر دیا اور بعد ازاں اسی تبدیل شدہ اور ملوکیت زدہ فقہی سرمائے کو علما نے اصل اسلام سمجھ کر اسلام کے حقیقی مقاصد کو نظر انداز کر دیا۔ پاکستان بننے کے بعد جس اسلامی شریعت (اسلامی قانون یا فقہ) کے نفاذ کا مطالبہ علما کی طرف سے متواتر ہوتا رہا ہے، وہ درحقیقت یہی تبدیل شدہ اور ملوکیت زدہ فقہی سرمایہ ہے۔ دعویٰ یہ ہے کہ اس کے نفاذ سے جملہ مسائل حل ہو جائیں گے۔ یہ محض ایک مغالطہ ہے۔ اس پورے فقہی سرمائے پر قرآنِ حکیم اور معتبر احادیث کی روشنی میں نظرِ ثانی کی ضرورت ہے۔ اس کا مطلب ہے اسلامی قانون کو حقیقی اسلامی مقاصد کے مطابق تشکیل دینا۔ اس کے لیے حقیقی اسلامی مقاصد اور اسلام کی کلیت کا فہم ضروری ہے۔ اس فہم کا ادراک اور انکشاف اس دور میں علامہ اقبال نے کیا ہے۔

اسلام کی کلّی حیثیت کیا ہے اور اس کے اساسی عناصر کی اہمیت و ترتیب کیا ہے؟ اس میں کیا خرابی پیدا ہوئی؟ امام ابوحنیفہ کے مرتب کردہ فقہ میں جوہری تبدیلی کیا ہوئی اور کیوں ہوئی؟ مسلمان زوال پذیر کیوں ہوئے اور دوبارہ سربلند کیسے ہو سکتے ہیں؟ اسلامی نشأتِ ثانیہ کے لیے مطلق اجتہاد بصورتِ اجماع کیوں ضروری ہے؟ اجماع کے لیے اسلامی پارلیمان کا کردار کارگر اور مؤثر ہوسکتا ہے یا نہیں؟ کیا موجودہ طرز کی پارلیمان یہ کردار ادا کرسکتی ہے؟ بدعنوانی کا خاتمہ کیسے ممکن ہے؟ اصل اور مرکزی مسئلہ کیا ہے اور اس ضمن میں علامہ اقبال کیا رہ نمائی کرتے ہیں؟ جہانِ نو کی تخلیق کیوں ضروری ہے اور اس کا لائحہ عمل کیا ہوگا؟ یہ وہ بنیادی اُمور ہیں جن پر

پاکستان اور امتِ مسلمہ کے روشن مستقبل کا انحصار ہے۔

۳

اسلام کی اساس یقین ہے جس کا دوٹوک اظہار کلمۂ طیبہ میں ہوا ہے۔ اس کے بعد شرعی احکام وقوانین ہیں جن میں عبادات، اخلاق اور معاملات شامل ہیں۔ اسلام کسی درخت کی طرح ایک کل ہے۔ عبادات، معاملات اور اخلاق کو درخت کا ظاہر (تنا، شاخیں، پتے، پھل) کہا جائے تو ایمان کی حیثیت جڑوں کی سی ہے۔ شاخیں اور پتے جڑوں سے مربوط ہوں تو شاداب رہتے ہیں اور پھل دیتے ہیں، ورنہ سوکھ جاتے ہیں۔ اسلام کے اساسی اور ظاہری دونوں حصوں پر مشتمل ہدایت کا بنیادی سرچشمہ قرآن وسنت ہیں۔ اجتہاد کے بنیادی مآخذ بھی یہی ہیں۔ پھیلتی ہوئی اسلامی سلطنت میں نئے نئے مسائل سامنے آتے رہے اور نئے نئے اسلامی قوانین بذریعہ اجتہاد وضع ہوتے رہے۔ اس طرح اسلام کی ابتدائی صدیوں میں عظیم الشان فقہی لٹریچر تیار ہو گیا۔ یہاں تک معاملہ درست تھا۔

دوسری صدی کی ابتدا تک شریعت ایک جامع اصطلاح تھی۔ اس کے مفہوم میں اسلامی عقائد وقوانین و معاملات سب شامل تھے۔ بعدازاں شریعت کا مفہوم فقہی مسائل تک محدود ہو گیا۔ امام ابوحنیفہ کی فقہ میں ان کے شاگردوں نے بہت کچھ تبدیلیاں کیں۔ ان تبدیلیوں میں سے بعض پر ملوکیت کی چھاپ نمایاں ہے۔ ڈاکٹر حمید اللہ کے بقول "فقۂ حنفی میں ۱۵ فیصد باتوں میں امام ابوحنیفہ کی رائے پر اور باقی چیزوں میں ان کی رائے کے برخلاف انکے شاگردوں، امام ابو یوسف اور امام محمد، کی رائے پر عمل کیا جاتا تھا"۔[۱۸۴] جسے فقۂ حنفی کہا جاتا ہے وہ یہی فقہ ہے۔ دوسرے مکاتبِ فقہ کے ساتھ اس کی تقلید ہوئی۔ عقائد اور فقہی مکاتب کے فروعی اختلافات نے فرقوں کی شکل اختیار کر لی۔ فرقوں میں شدت پسندی آتی گئی۔ منافرتوں اور عداوتوں کا بازار گرم ہوا اور باہمی قتل وغارت تک نوبت پہنچی۔ امّتِ مسلمہ کا اتحاد اور استحکام اس وجہ سے داؤ پر لگا ہوا ہے۔ توحید انقلاب آفرین طاقت ہے اور عشقِ محمدؐ سے ہر پست کو بالا کیا جا سکتا ہے۔ فروعات کو پسِ پشت ڈال کر کلمۂ طیبہ سے وابستگی کی ضرورت ہے۔ پرائیویٹ اجتہاد ہو یا انفرادی، دائرہ مسلک کے اندر ہوتا ہے۔ اجتماعی اور ریاستی اور بالآخر عالمِ اسلام کی سطح کا اجتہاد جدید اسلامی فقہ

کی تشکیل کر سکتا ہے۔ اس سے اختلاف کے بجائے اشتراک کو فروغ حاصل ہوگا اور ملتِ اسلامیہ اتحاد و استحکام کی شاہ راہ پر گامزن ہو سکے گی۔

یہ بات کسی قدر قابلِ اطمینان ہے کہ اسلامی علوم اور احیا سے وابستہ صاحبانِ علم و دانش کے ساتھ متعدد علما بھی اجتہاد نیز اجتماعی اجتہاد کی پاسداری کر رہے ہیں۔ یہ ذکر آ چکا ہے کہ منہاج کا اجتہاد نمبر جو ۱۹۸۳ء میں مولانا محمد متین ہاشمی کی ادارت میں شائع ہوا تھا، اجتہاد کی حمایت ان سب علما نے کی جنھیں سوالنامہ بھیجا گیا تھا، سوائے مولانا جمیل احمد تھانوی کے کہ اُنھوں نے تقلید کے علمبردار علما کی ترجمانی کی۔ علاوہ ازیں متعدد علما نے اجتماعی اجتہاد کی حمایت بھی کی۔

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، اسلام آباد کے زیر اہتمام مارچ ۲۰۰۵ء میں ایک قومی سیمی نار ''اجتماعی اجتہاد، ارتقا اور علمی صورتیں'' کے موضوع پر منعقد کیا گیا۔ سیمی نار میں پیش کیے گئے مقالات ۲۰۰۷ء میں کتابی شکل میں شائع ہوئے۔ عالمِ اسلام میں فقہ کے اجتماعی اداروں کی پیش رفت خاصی اطمینان بخش ہے، اس کا ذکر کرتے ہوئے محمد طاہر منصوری ابتدائیہ میں لکھتے ہیں کہ ''فقہ اسلامی میں بیسوی صدی اس لحاظ سے بڑی اہمیت رکھتی ہے کہ اس کی آخری دو تین دہائیوں میں اسلام میں پیش آمدہ نئے مسائل پر غور و فکر اور ان کا شرعی حل دریافت کرنے کی ایک منظّم اور اجتماعی تحریک کا آغاز ہوا جسے اجتماعی اور اداراتی اجتہاد سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر منصوری کے علاوہ ''حرفِ اوّل'' میں ڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری نے علامہ اقبال کا ذکر اوّلین اور خاص طور پر کیا کہ وہ اجتہاد کی ضرورت سے پوری طرح آگاہ تھے اور اُنھوں نے اس بات پر زور دیا کہ امّتِ مسلمہ اپنے مسائل کے حل کے لیے اجتماعی اجتہاد کا راستہ اپنائے۔

اسلامی جمہوری ممالک میں اجتماعی اجتہاد کے اداروں کی سفارشات کو قانونی شکل دینے کے لیے منتخب پارلیمان میں پیش کیا جاتا ہے۔ علامہ اقبال نے اس طریقۂ کار (process) کی وکالت و حمایت کی ہے۔

ترکِ اجتہاد

اجتہاد کے باب میں، علامہ اقبال کو، سب سے زیادہ اعتراضات کا نشانہ ترکی کے حوالے سے بنایا گیا ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کے نزدیک ترکوں کے اس فیصلے کو کہ خلافت کا اختیار

منتخب اسمبلی کے سپرد کیا جاسکتا ہے، اقبال نے بطورِ اجتہاد قبول کرنے میں ٹھوکر کھائی۔ وہ یہ سمجھنے میں ناکام رہے کہ جدید ترکی نے جمہوری نظام ترقی یافتہ یورپ کی نقالی کے شوق میں اختیار کیا۔ مغربی جمہوریت کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں اور جمہوریت کو بطور سیاسی نظام اختیار کرنے کی حمایت اقبال کے معذرت خواہانہ رویے کا نتیجہ ہے۔ ڈاکٹر محمد یوسف کا اعتراض یہ ہے کہ مغربی طرز کی جدید مجالس علما کے، اجتہاد کے حق کو، مجرُوح کریں گی۔ اُنھوں نے دھاندلی کا ذکر بھی کیا ہے۔ تحسین فراقی نے بھی لکھا ہے کہ یہاں ہر ان پڑھ مگر صاحبِ زر الیکشن کے اکھاڑے میں کود پڑتا ہے اور اکثر کامیاب بھی ہو جاتا ہے۔ اس صورتِ حال میں آسانی سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس طرزِ انتخاب کے نتیجے میں جو پارلیمان وجود میں آئے گی، اس کا علمی اور فکری معیار کیا ہوگا؟ مزید لکھتے ہیں کہ ایسی طرزِ حکومت کی پارلیمان سے اعلیٰ اور معیاری قانون سازی کی توقع کیسے کی جاسکتی ہے جو ''بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے'' کے اُصول کے تحت وجود میں آئی ہو۔

امالی کے بزرگ کا ارشاد ہے کہ ترکی کے مصطفیٰ کمال اتاترک اور ترکی کی پالیمنٹ جیسے کافرانہ ملحدانہ اداروں سے اجتہاد کی توقع کرنا اقبال مرحوم کی فاش غلطی تھی۔ منتخب اسمبلی کے اجتہاد پر (پاکستان کے تناظر میں) ان کا موقف یہ ہے کہ سو صفر اکھٹے ہو کر ایک کیسے بن سکتے ہیں۔ اب علامہ اقبال مرحوم اور بقال کا ووٹ برابر ہے اور دونوں یکساں طور پر جمہوری عمل کے ذریعے اسمبلی کے ممبر بن سکتے ہیں۔ اب بقال، حمال، حجام اور موچی اجتہاد کریں گے۔ مغرب سے مغلوبیت نے اقبال مرحوم کو یہ باطل خیال پیش کرنے پر مجبور کیا کہ اسلامی قانون کی رُوح جمہوری ہے۔ قرآنِ حکیم میں ملوکیت کی مذمت اور جمہوریت کی مدحت کہاں ہے؟ اقبال مرحوم لکھتے ہیں کہ جمہوریت کا اصل ماخذ اسلام اور عہدِ خلافتِ راشدہ ہے۔ یہ بے بنیاد دعویٰ ہے۔ جمہوریت سے اسلام کا کیا تعلق؟ ہر کہہ ومہ کو خلافت کے فیصلے میں نہ شریک کیا جا سکتا تھا نہ شریک کرنے کی ضرورت تھی۔ یہ کہنا کہ اسلام ملوکیت کے خلاف ہے اور جمہوریت کے حق میں ہے باطل خیال ہے۔ یہ طرزِ فکر دوسرے لفظوں میں اسلام کی تاریخ اور انبیا کی تاریخ کا انکار ہے۔ ہر شخص ووٹ دینے کا اہل ہے تمام انسان برابر ہیں؛ قران اور سنت اس کافرانہ تصور کی صریحاً نفی کرتے ہیں۔

ترک اجتہاد کے حوالے سے متعدد ضمنی اعتراضات بھی علامہ اقبال پر کیے گئے ہیں۔ ان میں عورت کی حیثیت، جرائم کی سزا، لادینی (secularism) اذان اور نماز کے لیے مادری زبان کا استعمال اور اس ضمن میں ابن تومرت کی مثال وغیرہ شامل ہیں تاہم بنیادی اعتراض خلافت کا اختیار منتخب اسمبلی کے سپرد کرنے اور جمہوریت کو بطور سیاسی نظام اختیار کرنے پر ہے۔ چناچہ سب سے پہلے اسی اعتراض کو زیر بحث لانا مناسب ہے۔

جمہوریت بطور سیاسی نظام

جمہوریت کے ضمن میں معترضین کا ذہن صاف نہیں ہے۔ مغربی جمہوریت یا مغرب کی سرمایہ دارانہ جمہوریت کی اقبال مخالفت کرتے ہیں۔ اس کے لیے ''خضرراہ'' کو دیکھ لینا کافی ہے۔ انتخاب (یعنی حقیقی رائے دہندگی) کی بنیاد پر قائم ہونے والی حکومت کی، ۱۹۰۸ء سے، اقبال حمایت کر رہے تھے جبکہ ترکی میں جمہوریت کا آغاز سلطنت عثمانیہ کے خاتمے کے بعد ہوا۔ علامہ اقبال کا اپنا تصور، اسلامی جمہوریت کا ہے۔ عوامی رائے دہندگی کے علاوہ اس کا دوسرا اہم عنصر اللہ کی حاکمیت اعلیٰ ہے۔ یہ دونوں عناصر اقبال کے مضمون Political Thought in Islam میں شامل ہیں جو اسلام کے سیاسی نظام پر اقبال کی اوّلین تحریر ہے۔ ''اسلام و دستورِ انتخابِ خلیفہ'' پر روشنی ڈالی ہے اور اس کے بعد اسلام کے بڑے بڑے مذاہب کی تفصیل بیان کرکے اقبال لکھتے ہیں کہ ''ان تمام کو مدنظر رکھتے ہوئے اس امر کے تسلیم کرنے میں شبہ نہیں رہے گا کہ قرآن پاک نے جو اُصولِ اساسی قائم کیا ہے وہ انتخاب ہی کا اُصول ہے''[۱۸۴] اسلامی جمہوریت کے تصور میں اقبال زندگی بھر رنگ بھرتے رہے، تاہم اس کا نقطۂ عروج خطبۂ اجتہاد کا آخری پیراگراف ہے۔

پاکستان کا بنیادی مسئلہ جو غالباً سب مسائل کی جڑ ہے، یہ ہے کہ غلط قیادتوں کے سبب ہمارے ہاں نہ مغربی جمہوریت ہے نہ حقیقی جمہوریت اور نہ اسلامی جمہوریت۔ ہماری اسمبلیوں کے انتخاب و معیار پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں وہ درست ہیں، بلکہ معاملات سنگین تر ہیں۔ پاکستان کی تریسٹھ سالہ تاریخ میں اہل، ذمہ دار اور صاحب کردار کم جبکہ نا اہل، خودغرض اور بدعنوان ارکان اسمبلی زیادہ رہے ہیں۔ مناصب پر فائز صاحبان اختیار نے اتنے بڑے پیمانے

پرلوٹ مار کی ہے کہ ملک کو معاشی تباہی کے کنارے پر پہنچا دیا ہے؛ تاہم معترضین کو اس بات کا ادراک نہیں ہے کہ کرنے کا اصل کام کیا ہے۔ اسمبلیوں کے ناگفتہ بہ کردار اور معیار کے حوالے سے اقبال کے تصورِاجتہاد پر معترض ہونا، بجائے خود، غیر معقول رویہ ہے۔ درست رویہ یہ ہے کہ فکرِاقبال کی رہ نمائی میں ملکی سیاست اور اسمبلیوں کو ٹھیک کرنے اور اسلام کی اخلاقی اقدار کے مطابق معیاری بنانے پر توجہ صرف کی جائے۔ اسی سے تبدیلی کا آغاز ہوگا۔

''بندوں کو گنا کرتے ہیں تولانہیں کرتے'' کا تناظر مغربی ہے۔ یہ راز ایک مردِفرنگی نے فاش کیا۔ ظاہر ہے کہ رائے دینے کے لیے صاحب رائے ہونا ضروری ہے۔ پاکستان کے عوام زیادہ تر پس ماندگی اور جہالت کا شکار ہیں۔ ان میں سے بھی اکثر جاگیرداروں اور وڈیروں کے سائے تلے زندگی گزارنے پر مجبور ہیں۔ ان کے لیے آزادی کے ساتھ اور ضمیر کے مطابق ووٹ کا حق استعمال کرنا محال ہے۔ ووٹوں کی خرید و فروخت کا رواج بھی انتخابی نتائج پر اثر انداز ہوتا ہے۔ ہمارا جمہوری طور طریقہ، حقیقی جمہوریت اور اسلامی جمہوریت دونوں کے منافی ہے۔ اس صورتِ حال میں بھی کرنے کا کام یہ نہیں ہے کہ ایسے لوگوں کو ووٹ کے حق سے محروم کر دیا جائے بلکہ یہ ہے کہ اپنے معاشی نظام کو عدل واحسان کے اسلامی اُصولوں پر قائم کیا جائے اور پوری قوم کی تربیت و تعلیم کا صحیح اہتمام ہوتا کہ ہر فرد ملت کے مقدر کا ستارا بن سکے۔ پاکستان میں نہ وسائل کی کمی ہے اور نہ افرادی قوت کی، لیکن دیانت و امانت کے فقدان اور بدعنوانی کے رُجحان نے جمہوریت کو ناکارہ بنا دیا ہے۔ معاشی آزادی اور تعلیم و تربیت کے نتیجے میں قوم انتخابات میں بھرپور حصہ لے گی اور ایماندار نیز اہل قیادت کو اُوپر لا سکے گی۔

مصطفیٰ کمال میں مثبت پہلو بھی ہیں اور منفی بھی۔ یورپی نظریات کے لات و منات درآمد کرنے کے باعث اقبال نے اتاترک پر سخت تنقید کی ہے، تاہم امالی میں ترک پارلیمان کو ''کافرانہ وملحدانہ ادارہ'' قرار دینے کا عمل کسی فتویٰ باز اور شدت پسند مولوی ہی کا ہوسکتا ہے۔ یہ عمل نہیں بلکہ بدعملی ہے۔ پاکستانی پارلیمان کے بارے میں بھی یہ کہنا کہ ''سو صفر اکٹھے ہوکر ایک کیسے بن سکتے ہیں'' کچھ زیادتی ہے۔ ہماری پارلیمان لائق اور ذمّہ دار افراد سے کبھی خالی نہیں رہی۔ معترض کا یہ کہنا کہ اب علامہ اقبال اور بقال کا ووٹ برابر ہے اور دونوں یکساں طور پر جمہوری عمل کے ذریعے اسمبلی کے ممبر بن سکتے ہیں، ٹیڑھی سوچ ہے۔ اقبال تو اسمبلی کے رکن

منتخب ہوئے لیکن کسی بقال کی اسمبلی تک پہنچنے کی کبھی نوبت نہیں آئی، کہا گیا کہ اب بقال، حمال، حجام اور موچی اجتہاد کریں گے۔ حقارت کا یہ انداز مولوی خالد حسن کے مطابق سیّد سلیمان ندوی کا ہے۔ یہ اندازِ گفتگو اسلامی نہیں ہے، یا تو یہ ہندو آنہ ذہنیت سے آلودہ ہے اور یا اس پر ملوکیت اور وڈیرہ شاہی کی گہری چھاپ ہے۔ قرآنِ حکیم نے تکریم کا معیار 'تقویٰ' بتایا ہے۔ اقبال کے نزدیک، اجتہاد کے لیے، بنیادی شرط بھی تقویٰ ہے۔ سوال اُٹھایا گیا ہے کہ قرآن نے ملوکیت کی مذمت اور جمہوریت کی مدحت کہاں کی ہے؟ جواباً پوچھا جاسکتا ہے کہ کیا خلافتِ راشدہ ملوکانہ نظام تھا؟ ارشاد ہوتا ہے کہ ''مغرب کی مغلوبیت نے اقبال مرحوم کو یہ باطل خیال پیش کرنے پر مجبور کیا کہ اسلامی قانون کی رُوح جمہوری ہے۔'' مزید یہ کہ ''جمہوریت سے اسلام کا کیا تعلق؟''

امالی میں امالی کے بزرگ کے یہ جملے 'خطباتِ اقبال اور مودودی' کے زیرِ عنوان درج ہوئے ہیں کہ ''مولانا مودودی نے مسئلہ قومیت اور اسلامی تہذیب کے اُصول لکھ کر دراصل مسلم ماڈرن ازم پر کاری ضرب لگائی تھی، بلکہ میرا خیال ہے کہ اسلامی تہذیب ومبادی اقبال مرحوم کے خطبات کا ایک سطح پر جواب بھی ہے۔''[۱۸۵] معترض نے مولانا مودودی کی تحسین کی اور ان کی حیثیت کو تسلیم کیا ہے۔ یہ غنیمت ہے اس لیے کہ معترض کا مقصد ایسے اکابر کا انہدام ہے جنھوں نے مسلمانوں کی اصلاح و بیداری میں کم یا زیادہ حصہ لیا ہے۔ اب ایک معتبر حوالے سے بات کرنا ممکن ہے۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی ایک معرکہ آرا کتاب خلافت و ملوکیت ہے۔ مسلکی مذہبی پیشواؤں نے اس کے خلاف محاذ کھڑا کر دیا تھا۔ قرآنِ حکیم کی روشنی میں اسلام کے سیاسی نظام اور خلافت نیز ملوکیت کی خصوصیات کو اجاگر کرنے میں اس کتاب کی بنیادی اہمیت ہے۔ پوری کتاب لائقِ مطالعہ ہے۔ اس مقام پر صرف ایک اقتباس، جمہوریت کے ضمن میں، پیش کیا جاتا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

> اس جائز اور صحیح نوعیت کی خلافت کا حامل کوئی ایک شخص یا خاندان یا طبقہ نہیں ہوتا بلکہ وہ جماعت (community) اپنی مجموعی حیثیت میں ہوتی ہے...... اہلِ ایمان کی جماعت کا ہر فرد خلافت میں برابر کا حصہ دار ہے۔ کسی شخص یا طبقہ کو عام مومنین کے اختیاراتِ خلافت سلب کر کے انھیں اپنے اندر مرکوز کر لینے کا حق نہیں ہے، نہ کوئی شخص یا طبقہ اپنے حق میں خدا کی خصوصی خلافت کا

دعویٰ کر سکتا ہے۔ یہی چیز اسلامی خلافت کو ملوکیت، طبقاتی حکومت اور مذہبی پیشواؤں کی حکومت سے الگ کر کے اسے جمہوریت کے رخ پر موڑتی ہے۔[۱۸۶]

سیّد مودودی کی یہ تحریر، اُمت کے اجتماعی خلافت کے، اسلامی اُصول کو اجاگر کرتی ہے۔ کوئی شخص، کوئی طبقہ حتیٰ کہ مذہبی پیشواؤں کا طبقہ بھی خدا کی خصوصی خلافت کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ گویا اسلام میں ملوکیت اور آمریت کی طرح تھیا کریسی کی گنجائش بھی نہیں ہے۔ خلافتِ راشدہ کے عہد میں ہر شخص مشاورت کے عمل میں حصہ لے سکتا تھا جبکہ جدید دور میں عوام اپنے منتخب نمائندوں ہی کے ذریعے خلافت و مشاورت کے عمل میں شریک ہو سکتے ہیں۔ یہ چیز خلافت کے لیے جمہوریت کو ناگزیر بنا دیتی ہے۔

امالی کے بزرگ مصر ہیں کہ آزادی، مساوات اور جمہوریت اسلام کے منافی ہیں۔ آزادی اور مساوات کے خلاف ان کی دلیل یہ ہے کہ ''اسلام میں ماں باپ کے برابر نہیں ہوسکتی۔ بیٹا باپ کے برابر نہیں ہوسکتا۔ دُنیا میں کوئی بھی آزاد نہیں۔ انسان یا تو اللہ کا غلام ہے یا شیطان کا۔''

معترض یا تو مغالطے میں مبتلا ہے یا مغالطہ دینے کے لیے چالاکی کر رہا ہے۔ انسان کے لیے ضروری ہے کہ اللہ کی بندگی اختیار کرے۔ یہ بندگی اسے شیطان ہی نہیں، بندوں کی بندگی سے بھی آزاد کرتی ہے: می شود از جبر پیدا اختیار۔ سجدہ اللہ کے لیے خاص ہو تو انسان ہزار سجدے سے نجات حاصل کر لیتا ہے۔ اسلام میں اور اقبال کے نزدیک یہ آزادی کا تصور ہے۔ اسلام حفظِ مراتب کی تلقین بھی کرتا ہے۔ بیٹے کے لیے ماں باپ کی اطاعت بھی ضروری ہے بشرطیکہ اللہ کی اطاعت سے متصادم نہ ہو۔ یہ بات اپنی جگہ درست ہے۔ مساوات کا تصور یہ ہے کہ قانون کی نظر میں سب برابر ہیں۔ بنیادی حقوق سب کے مساوی ہیں۔ سیّد سلیمان ندوی 'سیرت النبیؐ' میں باقاعدہ، مساوات کا عنوان قائم کر کے لکھتے ہیں کہ ''آپ کی نظر میں امیر و غریب، صغیر و کبیر، آقا و غلام سب برابر تھے''۔[۱۸۷] اگر سیّد سلیمان ندوی، عالمِ بالا میں، اس مصنوعی سیّد سلیمان ندوی کے مساوات مخالف موقف سے باخبر ہو جائیں تو وہی ضرب المثل دہرائیں گے کہ ''من چہ سرایم و طنبورۂ من چہ سراید۔''

ڈاکٹر فاروقی جمہورت اور مساوات کی تردید میں لکھتے ہیں کہ ''جمہوریت کی بنیاد مساوات

پر ہے جبکہ خلافت کی بنیاد اخوت پر ہے۔ مساوات حقیقت نہیں بلکہ افسانہ ہے، یہ حقوق کے مطالبے کو جنم دیتی ہے جبکہ اخوت کا مفہوم یہ ہے کہ ناکارہ ہو جانے کی صورت میں مسلمان کو اطمینان ہوتا ہے کہ اس کے حقوق اس کے مسلمان بھائیوں کے ہاتھ میں زیادہ محفوظ ہیں۔ علاوہ ازیں جمہوریت میں زور حقوق طلبی پر ہے جبکہ اسلام میں ''فرائض'' کی ادائیگی پر۔ جمہوریت میں منتخب اسمبلی عوام کو جوابدہ ہوتی ہے جبکہ عوام کسی کو جواب دہ نہیں ہوتے۔ اسلام میں حکمران اور عوام دونوں خدا کو جواب دہ ہوتے ہیں۔ مزید یہ کہ جمہوریت میں صدر عوامی نمائندوں کے فیصلے کا پابند ہوتا ہے جبکہ اسلام میں امیر یا خلیفہ مجلسِ شوریٰ کے فیصلوں کا پابند نہیں ہوتا۔''

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کے ساتھ بھی مسئلہ یہ ہے کہ وہ مغربی جمہوریت، حقیقی جمہوریت اور اسلامی جمہوریت میں تمیز نہیں کرتے۔ علامہ اقبال کے پیشِ نظر بھی خلافت ہی ہے، لیکن سوال دراصل یہ ہے کہ خلافت معرضِ وجود میں کس طرح آئے گی؟ کیا غصب سے یا وراثت کی بنیاد پر یا نامزدگی سے یا انتخاب کے ذریعے؟ سوال یہ بھی ہے کہ خلافت کا اختیار فردِ واحد کے بجائے منتخب پارلیمان کے سپرد کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ یہ تو صاف ظاہر ہے کہ خلافت پر کسی ایک فرد، خاندان یا طبقے کی اجارہ داری اسلام میں نہیں ہے۔ ابتدا میں خاندانِ قریش کو ترجیح اس لیے حاصل تھی کہ اس وقت کا عرب معاشرہ کسی اور خاندان کی سیادت کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں تھا۔ بہر حال یہ واضح ہے کہ خلافت کی حقدار پوری جماعت ہے۔ جماعت کی مرضی آزادنہ انتخاب ہی کے ذریعے معلوم کی جاسکتی ہے۔ حضرت عمرؓ کو نامزد کیا گیا لیکن دیکھنا یہ ہے کہ نامزد کرنے والا کون تھا: ثانیِ اسلام و غار و بدر و قبر۔ حضرتِ ابو بکرؓ کو پورا یقین تھا کہ عمرؓ بہترین خلیفہ ثابت ہوں گے اور ایسا ہی ہوا، تاہم بیعتِ عام بھی ہوئی کہ اس کے بغیر خلافت کو جواز نہ مل سکتا۔ آج کل بھی پہلے نامزدگی ہوتی ہے اور پھر انتخاب ہوتا ہے۔ حضرتِ ابو بکرؓ کی نامزدگی قبول کی گئی جبکہ موجودہ دور میں متعدد نامزدگیاں ہوتی ہیں اور کوئی ایک منتخب ہوتا ہے۔ ہمارے انتخابی طریقِ کار میں اصلاحات کی بڑی گنجائش ہے۔ الیکشن کمیشن کا آزاد، غیر جانبدار اور ایماندار ہونا، ووٹر لسٹوں کا درست ہونا، امیدواروں کا باکردار ہونا، ووٹوں کی خرید و فروخت کا سدباب اور منتخب امیدوار کا اکثریت کا نمائندہ ہونا ضروری ہے۔

موجودہ دور میں اگر اختیارِ خلافت فردِ واحد کے سپرد کیا جائے (جو پوری دُنیائے اسلام میں سرِ دست محال ہے) اور اسے جماعت کا مشورہ نہ ماننے کا اختیار بھی حاصل ہو تو آمریت، ملوکیت اور استبداد کا دروازہ کھل جائے گا۔ علاوہ ازیں مشورے کا پورا عمل (process) بے کار ہو کر رہ جائے گا۔ یہ انحراف ہوگا قرآنِ حکیم کی ایک نہیں بلکہ دو آیات سے۔ حضرت ابوبکرؓ نے مشورے کے برعکس جو فوج روانہ کی تھی اس کی خاص وجوہ تھیں۔ یہ انتظام خود رسول اللہ ﷺ نے کیا تھا اور ان سے حضرت ابوبکرؓ کی بے مثل قربت و محبت کا تقاضا تھا کہ وہ اس میں کوئی ردوبدل نہ کرتے۔ اہم تر بات یہ ہے کہ مشورہ قرآن یا سنت کے مطابق نہ ہو تو مسترد کیا جا سکتا ہے۔ سورۂ الشوریٰ میں ارشاد ہے: وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ ''اور مسلمانوں کے معاملات باہمی مشورے سے چلتے ہیں۔'' اور سورۂ آلِ عمران میں اللہ کا فرمان ہے: وَ شَاوِرْهُمْ فِى الْاَمْرِ ''اور اے نبی ان سے معاملات میں مشاورت کرو'' حضرت عمرؓ کی روایت کردہ ایک حدیث ہے کہ ''مشورے کے بغیر کوئی خلافت نہیں۔'' مولانا ابوالاعلیٰ مودودی شوریٰ کے عنوان کے تحت قرآن و حدیث کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ سربراہِ ریاست مسلمانوں کے مشورے اور ان کی رضامندی سے مقرر ہونا چاہیے، اور اسے حکومت کا نظام بھی مشورے سے چلانا چاہیے۔''[۱۸۸]

ڈاکٹر فاروقی مساوات کے ضمن میں بھی، صاحب امالی کی طرح مغالطوں کا شکار ہیں۔ سب سے پہلے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ کون سی مساوات حقیقت نہیں ہے اور افسانہ ہے۔ سب سے بڑا فرق تو مومن اور کافر کے مابین ہے۔ اس سے قطع نظر مسلمان معاشروں میں کوئی نیک ہے کوئی بد ہے۔ کوئی عقل مند ہے کوئی بے وقوف ہے۔ کوئی محنتی ہے کوئی کاہل ہے۔ کوئی عالم ہے اور کوئی جاہل ہے۔ کوئی امیر ہے اور کوئی غریب ہے۔ کوئی خوبصورت ہے کوئی بدصورت ہے۔ کوئی صحت مند ہے اور کوئی اپاہج ہے۔ کوئی باپ ہے اور کوئی بیٹا ہے۔ اس طرح کی عدم مساوات سے نہ اسلام متعارض ہے اور نہ اقبال۔ یہ فطری عدم مساوات ہے۔ قرآنِ حکیم کے واضح ارشاد کے مطابق صاحب تکریم وہ ہے جو برے اعمال سے بچتا ہے اور نیک کام سرانجام دیتا ہے۔

اسلام میں اور اقبال کے نزدیک جو مساوات حقیقت ہے اور افسانہ نہیں ہے وہ قانونی اور بنیادی حقوق کی مساوات ہے۔ امیر ہو یا غریب، باپ ہو یا بیٹا، عورت ہو یا مرد جو جرم کا مرتکب ہوگا برابر کی سزا پائے گا۔ رموزِ بے خودی میں اسلامی مساوات کی جو مثال اقبال نے دی ہے

وہ سلطان مراد اور ایک معمار کی ہے۔ معمار نے سلطان کے حکم پر مسجد بنائی جو شاہ مراد کو پسند نہ آئی اور معمار کا ہاتھ کاٹ دیا۔ معمار نے قاضی کے پاس جا کر فریاد کی۔ سلطان کو بلایا گیا۔ قاضی نے قصاص کا قرآنی حکم سنایا تو سلطان نے سرِ تسلیم خم کر دیا۔ یہ واقعہ بیان کر کے اقبال کہتے ہیں:

پیشِ قرآں بندہ و مولا یکے است
بوریا و مسندِ دیبا یکے است

مطلب یہ کہ قرآن کی نظر میں آقا و غلام برابر ہیں۔ کوئی بوریا نشین ہو یا تخت پر براجمان ہو سب برابر ہیں۔

دوسری قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ اخوت اور مساوات ایک دوسرے کی ضد نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے کے لیے لازم ملزوم ہیں۔ آزادی چھن جائے یا امتیازات بہت زیادہ ہوں تو اخوت فروغ نہیں پاتی۔ علامہ اقبال نے تینوں کا ذکر ایک ساتھ کیا ہے اور تینوں کو مقصود رسالتِ محمدیہؐ قرار دیا ہے:

کُلُّ مُؤمِنٌ اِخوَۃٌ اندر دلش حریت سرمایۂ آب و گلش
ناشکیبِ امتیازات آمدہ در نہادِ او مساوات آمدہ[۱۸۹]

یعنی یہ بات کہ تمام مومن آپس میں بھائی ہیں، اُمت کے دل میں ہے اور حریت بھی اس کے ضمیر کا سرمایہ ہے۔ اس کے لیے امتیازات کا تصور ناقابلِ برداشت ہے اور اس کی سرشت میں مساوات رچی بسی ہوئی ہے۔

ہمارے ہاں صاحبانِ اختیار و اقتدار اور بالائی طبقات کیا کچھ نہیں کرتے۔ ملک ان کی شکارگاہ بنا ہوا ہے۔ گاؤں کی سطح سے لے کر ایوانِ صدر تک ناانصافیوں کا جال پھیلا ہوا ہے۔ اسلامی مساوات یہ ہے کہ ہر ایک کے ساتھ انصاف ہو۔ تعلیم اور معاش کے مواقع برابر ہوں نیز مناصب پر تقرر اہلیت، قابلیت اور دیانت کی بنیاد پر ہو۔ اسلام بلاشبہ معاشی مساوات کا علمبردار نہیں ہے کہ یہ مساوات غیر فطری ہے تاہم قرآنِ حکیم ارتکازِ دولت سے روکتا ہے اور قل العفو کی تعلیم دیتا ہے۔ رسولِ اکرمؐ کا ارشاد ہے کہ (لمبی چوڑی) جائدادیں نہ بناؤ اور امتیازات کم کرو۔ اخوت کے لیے ضروری ہے کہ معاشرہ بہت زیادہ معاشی اونچ نیچ کا شکار نہ ہو اور نہ بالائی طبقہ قانون کی زد سے خود کو بچا لیتا ہو۔

ڈاکٹر فاروقی کے مطابق جمہوریت حقوق طلبی پر زور دیتی ہے اور اسلام فرائض کی ادائیگی پر۔ جمہوریت میں منتخب اسمبلی عوام کو جوابدہ ہوتی ہے جبکہ اسلام میں حکمران خدا کو جوابدہ ہوتے ہیں۔

رسولِ اکرمؐ نے سادہ زندگی بسر کی۔ خلفائے راشدین نے اسوۂ حسنہ ہی کو شعار بنایا۔ منتخب حکمران کے بارے میں اقبال لکھتے ہیں کہ ''ایسے فرد کا مسندِ حکومت پر متمکن ہونا شریعت کے نزدیک اسے کسی برتری یا ترجیح کا مستحق ہرگز نہیں بناتا۔ شریعتِ حقہ کی نگاہ میں اس کی شخصی و ذاتی حیثیت بالکل وہی رہے گی جو ایک عام دوسرے مسلمان کی ہے''۔[۱۹۰] خلفائے راشدین نے بیت المال کی حفاظت کی اور سرکاری وسائل کو، عیش تو دور کی بات ہے، آرام اور سہولتوں کے لیے بھی استعمال نہیں کیا۔ یہ درست ہے کہ آج کے حکمران خلافتِ راشدہ کے معیار پر پورا نہیں اُتر سکتے۔ خلفائے راشدین کے صدق و یقین اور بے مثل کردار کی توقع رکھنا حقیقت پسندی کے منافی ہے؛ لیکن اگر حکمران طبقہ ٹیکس چوری کرتا ہو، سرکاری وسائل میں بڑے پیمانے پر خورد برد کرتا ہو، لوٹی ہوئی دولت بیرونِ ملک منتقل کر دینے کو شعار بنا لیا ہو، عوامی بہبود کا خیال رکھنے کے بجائے عوام کا خون نچوڑتا ہو، بالا دست طبقات کی ہوسِ زر کے باعث عوام تنگ دستی اور محرومی کا شکار ہو جائیں؛ تو کیا وہ چپ چاپ خواری کی زندگی بسر کرتے رہیں اور اپنے بنیادی حقوق کے لیے آواز نہ اُٹھائیں؟ اگر بالائی اور صاحبِ اختیار طبقہ جو زیادہ تر جاگیرداروں، سرمایہ داروں اور بدعنوانوں پر مشتمل ہوتا ہے، عوام کا استحصال کر کے عیش کرتا ہو تو اس طبقے کا، بقول اقبال، قلع قمع کرنا ضروری ہے:

اٹھو مری دُنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا دو[۱۹۱]

ہمارے شرق و غرب میں چین اور ایران کے حکمرانوں کا طرزِ بود و باش ہمارے طبقۂ حکما و امرا کو متاثر نہیں کرتا۔

خلفائے راشدین کی سادہ زندگی کو پیش نظر رکھنا اس طبقے کے لیے محال ہے؛ تاہم اُمت مسلمہ کے لیے مثال وہی ہیں۔ حضرتِ عمرؓ کا قد لمبا تھا۔ برابری کے اُصول پر ان کے حصے میں ایک چادر آئی جو قمیص کے لیے ناکافی تھی۔ ایک عورت نے، مسجد نبوی میں، حضرتِ عمرؓ سے جواب طلبی کی۔ حقوق طلبی کی مثالیں بھی موجود ہیں، اس کے باوجود کہ خلفائے راشدین خود عوامی

بہبود کا خیال رکھتے تھے۔ پاکستان کی ۶۵ سالہ تاریخ اشاریہ ہے بالادستوں کے عوامی استحصال اور ناانصافی کا جب کہ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی فرماتے ہیں کہ فرائض پورے کرو۔ حقوق طلبی اور جواب طلبی غلط ہے۔ خدا خود قیامت کے روز سب سے حساب لے گا۔ تم لوگ قیامت تک ان حکمرانوں سے جواب طلب نہ کرو، حقوق کا مطالبہ نہ کرو کہ یہ باتیں اسلام میں جائز نہیں ہیں:
خامہ انگشت بدنداں کہ اسے کیا لکھیے/ ناطقہ سر بہ گریباں کہ اسے کیا کہیے۔

ڈاکٹر موصوف لکھتے ہیں کہ مساوات حقوق کے مطالبے کو جنم دیتی ہے اور حقوق کا مطالبہ ان کے نزدیک غلط ہے۔ متبادل اخوت ہے۔ اس کا ''مفہوم یہ ہے کہ ناکارہ ہو جانے کے صورت میں مسلمان کو اطمینان ہوتا ہے کہ اس کے حقوق اس کے مسلمان بھائیوں کے ہاتھ میں زیادہ محفوظ ہیں۔'' بیک جنبشِ قلم ڈاکٹر موصوف نے حکومت کو اس کے فرائض سے بری الذمہ کر دیا۔ بااثر طبقات کے دباؤ اور اپنی خود غرضانہ حکمتِ عملی کے تحت حکمرانوں نے عوام کو بے روزگاری اور افلاس سے دوچار کر دیا ہے۔ ایک بستی کے لوگ خود غربت کا شکار ہوں تو وہ محتاجوں کو کب تک نان نفقہ مہیا کریں گے۔ چنانچہ ہزاروں عورتیں جسم فروشی کر کے بچوں کا پیٹ پال رہی ہیں اور خودسوزیوں نیز خودکشیوں کے واقعات سامنے آتے رہے ہیں۔ حکومت کو اپنی ذمہ داریوں سے سبکدوش کر دینے کا جو نتیجہ نکل سکتا ہے وہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔

مندرجہ بالا مباحث کے ضمن میں ایک عالمِ دین، مولانا زاہد الراشدی کا نقطۂ نظر بیان کر دینا مناسب ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> لاہور ہائی کورٹ کے جسٹس افتخار حسین چیمہ کے بقول برطانیہ میں ویلفیئر سٹیٹ کے طور پر بے روزگار، نادار اور ضرورت مند افراد کو ریاست کی طرف سے وظائف دینے کا جو سسٹم چل رہا ہے، اسے ترتیب دینے والے دانش ور نے خود اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ اس نے اس سسٹم کا بنیادی خاکہ حضرت عمرؓ کے حکومتی نظام سے لیا ہے اور پنجاب یونی ورسٹی کے سابق وائس چانسلر ڈاکٹر رفیق احمد کی روایت کے مطابق یورپ کے ملک ناروے میں بچوں کو جو وظیفہ دیا جاتا ہے اسے آج بھی وہاں ''عمر الاؤنس'' کے نام سے پکارا جاتا ہے لیکن کسی مسلمان ملک میں اس کے بارے میں سوچا بھی نہیں جا سکتا۔[۱۹۲]

مزید لکھتے ہیں کہ:

جو وسائل ہماری دسترس میں ہیں، ان کی تقسیم کا نظام ایسا ہے کہ مراعات یافتہ طبقات، حکمران گروہ اور موقع پرست عناصر ہی ان سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ ہمارے ہاں دولت اور سہولیات کی گردش کی سطح اس قدر بلند ہے کہ عام آدمی وہاں تک رسائی کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔ ملک کی مجموعی صورتِ حال کا اس حوالے سے اندازہ کرنا کوئی زیادہ مشکل کام نہیں ہے اور ستم ظریفی کی انتہا یہ ہے کہ اس فرق اور تفاوت کو کم کرنے کا کوئی تصور نہ ملک کی سیاسی جماعتوں کے ایجنڈے میں موجود ہے اور نہ دینی جماعتوں کے پروگرام میں یہ بات کسی درجہ میں قابلِ توجہ سمجھی جاتی ہے۔ ہمارے ہاں حکومتیں عوام کے سامنے جواب دہ نہیں ہیں جبکہ ایسا بادشاہتوں اور آمریتوں میں ہوتا ہے۔[۱۹۳]

پاکستان کے آئین اور طرزِ حکومت کو شریعتِ اسلامی کے مطابق بنانے کے لیے کراچی میں چار روزہ (۲۱ تا ۲۴ جنوری ۱۹۵۱ء) طویل اجتماع ہوا۔ اس میں جملہ مسالک اور مکاتبِ فکر کے اکتیس علما نے شرکت کی۔ سیّد سلیمان ندوی صدارت کے لیے بھارت سے تشریف لائے۔ بائیس نکات، متفقہ طور پر طے کیے گئے۔ ایک نکتہ یہ تھا کہ مملکت بلا امتیاز و مذہب ہر ایک کی کفیل ہوگی۔ ایک اور نکتہ یہ تھا کہ رئیسِ مملکت شہری حقوق میں عام مسلمانوں کے برابر ہوگا اور قانونی مواخذے سے بالاتر نہ ہوگا۔ ایک اہم نکتہ کثرتِ رائے سے انتخاب کے حق میں تھا۔[۱۹۴] اس نکتے کے بارے میں مولانا زاہد الراشدی لکھتے ہیں کہ قیامِ پاکستان کے بعد جب علمائے کرام کو نئی ریاست کی دستوری حیثیت کا تعین کرنے کا موقع ملا تو انھوں نے ماضی کی روایات سے بے لچک طور پر بندھے رہنے کے بجائے وقت کے تقاضوں اور علامہ اقبال کی فکر کا ساتھ دیا جس کی واضح مثال قراردادِ مقاصد اور تمام مکاتبِ فکر کے ۳۲ سرکردہ علمائے کرام کے بائیس متفقہ دستوری نکات میں خلافتِ عثمانیہ کے خاندانی اور موروثی نظام کی بحالی پر زور دینے کے بجائے عوام کی رائے اور مرضی کو حکومت کی تشکیل کی بنیاد تسلیم کرنے کی صورت میں موجود ہے۔[۱۹۵]

سیّد سلیمان ندوی سمیت پاکستان کے جملہ مکاتبِ فکر کے سرکردہ علما کے ان فیصلوں سے امالی کے مصنوعی سیّد سلیمان ندوی اور ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کی آرا کُلّی طور پر مسترد ہو جاتی ہیں۔

ترک سیکولرازم

ڈاکٹر ایس ایم یوسف نے، علامہ اقبال کو، ٹھنڈے مزاج کا تجزیہ کار اور پر سکون مفکر ماننے

سے انکار کیا ہے۔ اس کی وجہ، بطورِ مثال یہ بتائی ہے کہ ترکی کی حزبِ اصلاحِ مذہبی کے سعید حلیم پاشا نے بھی آزاد اجتہاد اور اسلامی فقہ کی ازسرِ نو تشکیل کی حمایت کی ہے اور یہ موقف حزبِ وطنی کا ہے۔ حزبِ مذہبی کی طرزِ فکر اسلامی اور حزبِ وطنی کی سیکولر تھی۔ ڈاکٹر یوسف لکھتے ہیں کہ اقبال اگر زیادہ عرصہ زندہ رہتے تو دیکھتے کہ حزبِ وطنی والے شریعت کی ازسرِ نو تشکیل کے بجائے شریعت سے چھٹکارا چاہتے ہیں۔ اگر اسے اُنھوں نے آزاد اجتہاد کہا بھی تو وہ شریعت سے آزادی تھی۔ دین اور سیاست کی جدائی سے متعلق ترکوں کے اجتہاد پر اقبال نے جو تبصرہ کیا ہے، اس پر ڈاکٹر موصوف یہ جملہ چست کرتے ہیں کہ: as if it were a minor mistake

ڈاکٹر تحسین فراقی نے اقبال کے اتاترک مخالف اور جمہوریت مخالف رویے کا ذکر کر کے ترک اسمبلی کی حیثیت کو، اقبال کی نظر میں، قابلِ اعتراض ٹھہرایا۔ لکھتے ہیں کہ بعد میں مصطفیٰ کمال ہی پر اقبال نے عدمِ اعتماد کا اظہار کر دیا تو اس کی قائم کردہ گرینڈ نیشنل اسمبلی کی حیثیت خود بخود معرضِ اعتراض و اعراض میں پڑ گئی۔ سعید احمد اکبر آبادی کے نزدیک ترکی کی انقلابی تحریک کا انجام اسلام کی تخریب پر ہوا۔ الطاف احمد اعظمی نے لکھا ہے کہ ترکی میں اجتہاد کے نام سے جو عقلی جدوجہد ہوئی وہ دراصل فکر کی بے قید آزادی تھی۔ اقبال کا یہ موقف کہ ترک قوم کے وسیع تجربات نے ان پر ان کی خودی آشکار کر دی ہے، محض خوش خیالی ہے۔ مولانا زاہد الراشدی کے نزدیک جدید ترکی کا عمل اسلام میں اجتہاد کا نہیں بلکہ اس سے انقطاع اور یورپ کی طرح مذہب کو ریاستی معاملات سے کلیتاً بے دخل کرنے کا تھا۔

شریعت سے آزادی، دین و سیاست کی جدائی یا ریاستی معاملات سے مذہب کی بیدخلی اور اسلام سے انقطاع کے بارے میں بلکہ ترکوں کے متعدد دوسرے فیصلوں پر اقبال نے، اپنی متوازن اور فکر انگیز آرا کا واضح اظہار، اپنی زندگی ہی میں کر دیا تھا۔ یہ کہنا کہ اقبال زیادہ عرصہ زندہ رہتے تو یہ یا وہ معلومات انھیں حاصل ہو جاتیں، ادھورے مطالعے کا نتیجہ ہے۔ معترضین کا ایک بڑا مسئلہ ان کا یک طرفہ پن ہے۔ اقبال جیسی بصیرت کا حامل تو کوئی کیا ہوگا، یہ بیچارے اقبال کی بصیرت (vision) کا ادراک کرنے سے بھی قاصر رہتے ہیں۔

علامہ اقبال کا ایک طویل بیان (پنڈت جواہر لال نہرو کے سوالات کا جواب) اوائل ۱۹۳۶ء میں منظرِ عام پر آیا تھا اور عام طور پر دستیاب ہے۔[۱۹۶] اس میں قادیانیت کے علاوہ

جدید ترکی کے بارے میں اُٹھنے والے سوالات کے جواب بھی شامل ہیں۔ کیا ترکی نے اسلام کو ترک کر دیا ہے؟ کا جواب اقبال نے یہ دیا ہے کہ جب تک کوئی شخص جماعت اسلام کے دو بنیادی اُصولوں پر ایمان رکھتی ہے یعنی توحید اور ختمِ نبوت، اسے ایک راسخ العقیدہ ملّا بھی اسلام کے دائرے سے خارج نہیں کرسکتا خواہ فقہ اور آیاتِ قرآنی کی تاویلات میں وہ کتنی ہی غلطیاں کرے۔ اس بیان کی روشنی میں امالی کے بزرگ کے الفاظ کافرانہ اور ملحدانہ ان کا اپنامُنہ چڑا رہے ہیں جو موصوف نے اتاترک، ترک اسمبلی اور خود علامہ اقبال کے بارے میں استعمال کیے ہیں۔

بیسویں صدی میں دین و ریاست کی یکجائی کے نقیب علامہ اقبال تھے۔ آج کل ''جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی'' کا ورد مذہبی پیشواؤں کی نوکِ زبان پر ہے لیکن تب علما کا ایک مؤثر طبقہ اس تصور کو سمجھنے ہی سے قاصر تھا۔[۱۹۷] اب مذہب وحکومت یا دین و سیاست کی جدائی پر نہ صرف ترک ہدفِ اعتراض بنے بلکہ ان کی حمایت کے باعث علامہ اقبال بھی۔ اس ضمن میں اقبال کا جواب نقل کرنے سے پہلے یہ وضاحت ضروری ہے کہ اقبال نے ترکوں کے جس اجتہاد کی حمایت کامل طور پر کی وہ اوّلاً عوامی رائے دہندگی کی بنیاد پر حکمران کا انتخاب ہے اور اس اصول کی حمایت وہ بہت پہلے سے کر رہے تھے۔ حوالے کے لیے Political Thought in Islam (۱۹۰۸ء) اور *Muslim Democracy* (۱۹۱۷ء) کافی ہیں۔ ثانیاً یہ اجتہاد کہ خلافت کا اختیار فردِ واحد کے بجائے منتخب پارلیمان کے سپرد کیا جاسکتا ہے، علامہ اقبال نے، ٹھوس دلائل کی بنیاد پر، اس کا جواز بتایا ہے۔ اکتیس سرکردہ علما کے بائیس متفقہ نکات، قرار دادِ مقاصد اور دستورِ پاکستان کی منظوری کے بعد اب اس معاملے پر پاکستانی قوم کا اتفاقِ رائے (Consensus) ہے۔ کوئی اور معاملہ (issue) ایسا نہیں ہے جس پر اقبال نے ترک اجتہاد کی حمایت پورے طور پر کی ہو۔

ترکی کے حوالے سے پنڈت نہرو کے سوالوں کا جواب دیتے ہوئے، مذہب و ریاست کی علیحدگی کے بارے میں اقبال لکھتے ہیں:

> مذہب وسلطنت کی علیحدگی کا تصور بھی اسلام کے لیے غیر مانوس نہیں ہے...... ریاست کے مذہبی و سیاسی وظائف کی تقسیم کے اسلامی تصور کو کلیسا اور سلطنت کے مغربی تصور سے مخلوط نہ کرنا چاہیے۔ اوّل الذکر تو محض وظائف کی ایک قسم ہے جیسا کہ اسلامی ریاست میں شیخ الاسلام اور

وزرا کے عہدوں کے تدریجی قیام سے واضح ہو جاتا ہے۔ لیکن آخرالذکر رُوح اور مادہ کی مابعدالطبیعی ثنویّت پر مبنی ہے۔ مسیحیت کا آغاز ایک نظامِ رہبانیت سے ہوتا ہے جسے دینوی اُمور سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ اسلام ابتدا ہی سے ایک نظامِ معاشری رہا ہے جس کے قوانین بالطبع معاشری ہیں، اگرچہ ان کا ماخذ الہامی ہے۔ مابعدالطبیعی ثنویت نے جس پر مذہب وسلطنت کی علیحدگی کا مغربی تصورت مبنی ہے، مغربی اقوام میں تلخ ثمرات پیدا کیے...... مسلمانوں کے سیاسی تجربے کی تاریخ میں مذہب وسلطنت کی علیحدگی محض وظائف کی علیحدگی ہے نہ کہ عقائد کی۔ اسلامی ممالک میں مذہب وسلطنت کی علیحدگی کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہوسکتا کہ مسلمانوں کی قانون سازی عوام کے ضمیر سے بے تعلق ہو جائے جو صدیوں سے اسلامی رُوحانیت کے تحت پرورش ونمو پاتا رہا ہے۔ تجربہ خود بتلا دے گا یہ تخیل جدید ترکی میں کس طرح عملی صورت اختیار کرتا ہے۔ ہم صرف یہ توقع رکھ سکتے ہیں کہ یہ ان برائیوں کا باعث نہ ہوگا جو یورپ اورامریکہ میں پیدا ہوگئی ہیں۔[۱۹۸]

''جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی'' کا اطلاق عمومی لیکن اصلی تناظر مغربی ہے۔ یہ مصرع جس غزل میں ہے وہ یورپ میں کہی گئی اوراس کے جملہ اشعار یورپی تناظر میں ہیں۔ لندن میں آدابِ سحر خیزی، اشتراکی روس میں پرویزی حیلے، اشتراکیت اور سرمایہ دارنہ جمہوریت میں دین وسیاست کی جدائی کا نتیجہ چنگیزی، یہ اس غزل کے مضامین ہیں۔ ترکوں کے حوالے سے، خطبۂ اجتہاد میں، ریاست و مذہب کی جدائی کے بارے میں اقبال کی جو تحریر ہے اور جس کی معنویت کا ادراک نہ کر سکنے کے باعث ڈاکٹر محمد یوسف نے یہ جملہ چست کیا: as if it were a minor mistake اسے مندرجہ بالا اقتباس کی روشنی میں دیکھنا چاہیے۔ خطبۂ اجتہاد کی اصل عبارت یہ ہے:

> The structure of Islam as a riligio political system, no doubt, does permit such a view, (the separation of Church and state) though personally I think it is a mistake to suppose that the idea of state is more dominant and rules the other ideas embodied in the system of Islam.[199]

خطبۂ اجتہاد میں، اس کے بعد، اقبال نے وہی باتیں کہی ہے جو اُوپر نہرو کے سوالوں کے جواب میں درج ہوئی ہیں۔ اس بحث کا ماحصل یہ ہے کہ کسی مسلم جمہوری ملک میں دین کو سیاست سے الگ کرنا محال ہے۔ اسلام خود دُنیا بشمول ریاست پر محیط وغالب ہے۔ سیکولرازم کا

مفہوم ''دنیوی'' لیا جائے تو سیکولرازم اسلام سے متصادم نہیں ہوتا۔ اس مفہوم میں دین اور ریاست کی جدائی فقط وظائف کی تقسیم ہے، عقائد کی نہیں ہے۔ پاکستان کا سیکولر، لبرل اور مغرب پرست طبقہ قائداعظم کی اسلامی اہمیت کی بیسیوں تقریروں کو ایک طرف رکھ کر صرف ۱۱ اگست ۱۹۴۷ء کی تقریر کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرنے کے درپے ہے۔ انھیں کچھ زیادہ حاصل ہونے والا نہیں ہے۔ پاکستان میں قانون سازی مسلمان اکثریت کے اجتماعی ضمیر کے خلاف آسان نہیں ہے اور نہ یہ جمہوری عمل ہے۔ توہینِ رسالت کے قانون میں تبدیلی کی کوشش، بعد از خرابی بسیار، حکومت کو ترک کرنا پڑی۔

ڈاکٹر تحسین فراقی کا یہ موقف کمزور ہے کہ اقبال کے ہاں جمہوریت مخالف لے تیز ہوتی گئی۔ جمہوریت کے بارے میں اقبال کا موقف ان پر واضح نہیں ہے۔ تفصیل اگلے باب میں آ رہی ہے۔ یہ موقف بھی درست نہیں ہے کہ اقبال نے مصطفیٰ کمال پر بالآخر عدمِ اعتماد کر دیا۔ ان دو دعوں کی بنیاد پر ترک اسمبلی کو ''معرضِ اعتراض و اعراض'' میں ڈالنا محلِ نظر ہے۔ مصطفیٰ کمال کی غلط باتوں پر اقبال گرفت کرتے ہیں اور درست اقدامات کی تحسین کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ترکوں اور عربوں کو خضرِ راہ (۱۹۲۱ء) ہی میں خبردار کر چکے تھے کہ جو رنگ و نسل کا امتیاز کرے گا، مٹ جائے گا لیکن مصطفیٰ کمال نے وطن پرستی اور اس سے زیادہ نسل پرستی اختیار کی۔ اقبال کی نظم ''طلوعِ اسلام'' (۱۹۲۳ء) اتاترک سمیت ترکوں کی تحسین کا نقطۂ عروج ہے۔ ترکوں کی فتح پر پورا عالمِ اسلام سرشار تھا۔ اقبال نے اتاترک کی تحسین کی؛ ساتھ ہی درست رہ نمائی بھی کی:

یہ ہندی وہ خراسانی یہ افغانی وہ تورانی
تو اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بے کراں ہو جا
غبار آلودۂ رنگ و نسب ہیں بال و پر تیرے
تو اے مرغِ حرم اڑنے سے پہلے پرفشاں ہو جا

خطبۂ اجتہاد (۱۹۲۴ء تا ۱۹۲۹ء) ترکوں سے اتفاق و اختلاف کا مظہر ہے۔ جاوید نامہ (۱۹۳۲ء) میں مصطفیٰ کمال کو آڑے ہاتھوں لیا ہے۔ پنڈت نہرو کے سوالوں کا جواب (۱۹۳۶ء) دیتے ہوئے ترکوں کا دفاع کیا ہے اور ایک معاملے میں اتاترک کی خاصی تحسین کی

ہے۔ علما کے لیے اجازت نامہ حاصل کرنا لازمی قرار دیا گیا۔ اقبال لکھتے ہیں کہ اتاترک نے وہ کام کیا جس سے ابن تیمیہ یا شاہ ولی اللہ کا دل مسرت سے لبریز ہو جاتا۔ آج مجھے اختیار ہوتا تو میں اسے یقیناً اسلامی ہند میں نافذ کر دیتا۔ حدیث کی رو سے وعظ کا حق اسلامی ریاست کے امیر یا اس کے مقرر کردہ شخص کو حاصل ہے اور یہ ایک حیرت انگیز بات ہے کہ اتاترک کے اسلامی ضمیر کی روشنی نے اس اہم ترین معاملے میں اس کے میدانِ عمل کو کس طرح منور کر دیا ہے۔[۲۰۰]

اس معاملے کو 'اہم ترین' قرار دینا بظاہر حیران کن ہے لیکن اُمتِ مسلمہ کی نشاۃِ ثانیہ کے لیے کُلّ مُؤمِنٌ اِخْوَۃٌ کا بروئے کار آنا ناگزیر ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے فرقہ وارانہ کشیدگی میں کمی اور مسلمانوں کے مشترک احساس وخیال کا فروغ بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ قرآن کی واضح تعلیم ہے کہ اللہ کی رسی کو سب مضبوطی سے تھامو اور فرقہ بازی سے باز رہو۔ ہمارے ہاں خطیبوں اور واعظوں کو وعظ ونصیحت کی کھلی چھٹی رہی ہے۔ اسلام کے ان علمبرداروں نے اللہ کے فرمان کو پسِ پشت ڈال کر فرقہ پرستی کو فروغ دیا۔ اسلام کی ضروری تعلیمات کو اجاگر کرنے سے زیادہ اپنے اپنے مسلک اور فرقے کی حقانیت پر زور دیا گیا۔ جملہ فرقے ایک دوسرے کی شعلہ فشانیوں کا نشانہ بنتے رہے۔ ایک دوسرے کو کائنات کا کالا کافر دیتے رہے۔ نتیجہ پاکستانی قوم کے سامنے ہے۔ یہاں تک نوبت پہنچ گئی ہے کہ مسجدوں اور مقبروں میں بم پھٹائے گئے۔ شمالی وزیرستان میں سنی اور شیعہ فرقے مارٹر توپوں سے ایک دوسرے کے پرخچے اڑاتے رہے۔ اس باہمی منافرت نے دشمن قوتوں کو کھل کھیلنے کا موقع فراہم کر دیا۔

علامہ اقبال کی مجوزہ اور مطلوبہ اسلامی ریاست میں، ان کی خواہش کے مطابق، اگر ابتدا ہی سے وعظ وخطابت کے لیے اجازت نامہ ضروری قرار دیا جاتا اور ریاستی ادارے اسلامی تعلیمات پر مبنی خطبات تیار کر کے تمام مساجد کو مہیا کرتے تو صورتِ حال یقیناً بہتر ہوتی۔ بعد از خرابی بسیار، یہ انتظام اب بھی ضروری ہے۔ عمدہ خطبے تیار کرنے والے ادارے دسیوں کی تعداد میں اب موجود ہیں۔ تین ادارے تو صرف بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی اسلام آباد میں کام کر رہے ہیں، دعوۃ اکیڈمی، شریعہ اکیڈمی اور ادارۂ تحقیقات اسلامی، اس مقصد کے لیے ایک الگ ادارہ بھی قائم کیا جا سکتا ہے جو تمام مکاتب فکر کے سرکردہ علما اور معروف اقبال شناسوں سمیت اسلامی سکالروں پر مشتمل ہو۔

سعید احمد اکبر آبادی نے لکھا ہے کہ ترک انقلابی تحریک کا انجام اسلام کی تخریب پر ہوا۔ الطاف احمد اعظمی کے نزدیک ترکی میں اجتہاد کے نام سے جو عقلی جدو جہد ہوئی وہ دراصل فکر کی بے قید آزادی تھی۔ اقبال کا یہ موقف کہ ترک قوم کے وسیع تجربات نے ان پر ان کی خودی آشکار کردی ہے، محض خوش خیالی ہے۔ امالی کے بزرگ نے، ترک اجتہاد کے تناظر میں، مصطفےٰ کمال اور ترک پارلیمان کو ملحد قرار دیا۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ترکوں اور ترک اجتہاد کے بارے میں اقبال کی حمایت ومخالفت کے زاویوں کو اجاگر کیا جائے تا کہ اقبال کا نقطۂ نظر معلوم ہونے کے بعد کوئی صحیح نتیجہ اخذ کیا جائے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اقبال کے موقف کو پوری طرح سمجھے بغیر اعتراضات داغ دیے جاتے ہیں۔ ترکوں کے بارے میں، اقبال نے جن آرا کا اظہار کیا ہے، ان کے نمایاں پہلو یہ ہیں:

تین خطبے مکمل کرنے کے بعد اقبال مدراس پہنچے۔ وہاں یکم جنوری ۱۹۲۹ء کو انجمنِ خواتینِ اسلام کے سپاسنامے کے جواب میں اقبال نے کہا کہ ''ترکوں نے، جیسا کہ سننے میں آرہا ہے، بظاہر ایسے قانون بنائے ہیں جو شریعت کے خلاف ہیں۔ مگر ترک ایک فوجی قوم ہے۔ مسائل میں موشگافی نہیں کرسکتی۔ وہ قوم کے سپاہی ہیں اور صحیح اجتہاد کرنے والے فقیہ نہیں پیدا کرسکے، جو انھیں صحیح راستہ دکھائیں۔ اس لیے اُنھوں نے ٹھوکریں کھائیں''۔[۲۰۱]

کچھ دنوں کے بعد، ترکی کے حوالے سے، سوراجیہ، میں ان کا انٹرویو شائع ہوا۔ اس میں اقبال نے کہا کہ یورپ میں تعلیم کا خالص دنیوی طریق بڑے تباہی آمیز نتائج پیدا کرنے کا موجب ہوا ہے۔ ہمارے سامنے یہ مسئلہ درپیش ہے کہ رُوحانی اور مادی اُمور کو کس طرح ایک جگہ جمع کیا جائے۔ معاً بعد اقبال کہتے ہیں کہ:

> سب سے پہلی ایشیائی قوم جسے اس مسئلے کو حل کرنے سے واسطہ پڑا تھا، ترک تھی۔ میں کہوں گا کہ ترک رُوحانیت و مادیت کے مطلوبہ اجتماع کو حاصل کرنے میں ناکامیاب رہے۔ تاہم میں ترکوں کی طرف سے مایوس نہیں ہوں۔ میرا خیال ہے کہ تاتاری نسل اس تیزی فہم وادراک اور اس عمقِ ضمیر سے محروم ہے جو اس مسئلے کے حل کے لیے ضروری تھی۔[۲۰۲]

ان آرا کے بعد مصطفیٰ کمال کے بارے میں وہ اشعار کہے جو جاوید نامہ میں شامل ہیں۔ مغرب سے لات ومنات (وطنیت پرستی، نسل پرستی اور دوسرے لادینی نظریات) درآمد کرنے پر اتاترک کو سخت تنقید کا ہدف بنایا ہے۔ یہاں تک کہہ دیا ہے کہ مصطفیٰ کمال کے ضمیر میں کوئی نیا جہان نہیں تھا۔ متعلقہ اشعار پیچھے نقل ہو چکے ہیں۔ جاوید نامہ فروری ۱۹۳۲ء میں منظرِ عام پر آیا اور بالِ جبریل جنوری ۱۹۳۵ء میں شائع ہوئی۔ بالِ جبریل کے حسبِ ذیل دو شعروں میں سے پہلے میں ترکوں کی تحسین، ان کی بہادری کے باعث کی ہے۔ عشقِ یداللّٰہی اور حملۂ ترکانہ میں مشابہت کا اسلوب توجہ طلب ہے۔ دوسرے شعر میں ترکوں کی تنقیص ہے، اس بنا پر کہ عالمِ اسلام سے نظریں ہٹا کر وہ یورپ کا حصہ بننا چاہتے ہیں:

یا عقل کی روباہی یا عشقِ ید اللّٰہی
یا حیلۂ افرنگی یا حملۂ ترکانہ![۲۰۳]

سمجھ رہے ہیں وہ یورپ کو ہم جوار اپنا
ستارے جن کے نشیمن سے ہیں زیادہ قریب![۲۰۴]

اوائل ۱۹۳۶ء میں، پنڈت نہرو کے سوالوں کا جواب دیتے ہوئے، اقبال نے ترکوں کا دفاع کیا ہے اور مصطفیٰ کمال کے ایک اقدام کو اس کے اسلامی ضمیر کا نتیجہ بتایا ہے۔ ضربِ کلیم ۱۹۳۶ء میں شائع ہوئی۔ نظم بعنوان آزادیِ فکر، کا تناظر ترک اجتہاد ہے۔ مسلمان قوم کے سپاہی ترک، جو فکر و تدبر کے سلیقے سے عاری ہیں، آزادیِ افکار سے اپنا تشخص تباہ کر رہے ہیں:

آزادیِ افکار سے ہے ان کی تباہی
رکھتے نہیں جو فکر و تدبر کا سلیقہ
ہو فکر اگر خام تو آزادیِ افکار
انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ!

اپنا رخ 'مشرق' کے بجائے مغرب کی طرف کر کے مصطفیٰ کمال ملی مقاصد سے دور ہو گئے۔ نظم بعنوان، مشرق میں کہا:

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ رُوحِ شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی!

تاہم ترک قوم کی تعلیم یافتہ اکثریت اگر چہ اتاترک کی پیروی میں اسیرِ فرنگ بنی ہوئی ہے، لیکن مستقبل میں اسلام سے وابستہ قیادت کا اُوپر آ جانا عین ممکن ہے۔ اپنے آخری مجموعہ کلام ارمغانِ حجاز میں اقبال کہتے ہیں:

بملکِ خویش عثمانی امیر است
دلِ آگاہ و چشمِ او بصیر است
نہ پنداری کہ رَست از بندِ افرنگ
ہنوز اندر طلسمِ او اسیر است

(ترکی میں ترک خود مختار ہیں۔ دلِ آگاہ اور چشمِ بصیر رکھتے ہیں، لیکن یہ نہ سمجھ لینا کہ یورپ کی غلامی سے آزاد ہو گئے ہیں بلکہ ابھی تک اس کے جادو میں قید ہیں)

خنک مرداں کہ سحرِ او شکستند
بہ پیمانِ فرنگی دل نہ بستند
مشو نومید و با خود آشنا باش
کہ مرداں پیش ازیں بودند و ہستند

(وہ ہستیاں قابلِ مبارک باد ہیں جنھوں نے فرنگی طلسم توڑ دیا اور ان کے عہد پر کبھی اعتبار نہیں کیا۔ خود آشنائی ضروری ہے، نا امید ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ ترک مسلمانوں میں مردانِ کار سامنے آتے رہے ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ اب بھی موجود ہیں)

بہ ترکاں آرزوئے تازہ دادند
بنائے کارِ شاں دیگر نہادند
ولیکن کو مسلمانے کہ بیند
نقاب از روئے تقدیرے کشادند[۲۰۵]

(ترکوں کو اللہ نے نئی آرزو دی ہے۔ ان کے طرزِ حکومت کی نئی بنیاد ڈال دی ہے۔ اب سلطانی جمہور کا دور ہے لیکن وہ مسلمان کہاں ہیں جو دیکھیں کہ ترکوں نے تقدیر کے چہرے سے نقاب ہٹا دیا ہے)

ترک دلِ آگاہ اور چشمِ بصیر رکھتے ہیں لیکن ابھی تک یورپ کی ذہنی اور تہذیبی غلامی میں

اسیر ہیں تاہم ان میں عظیم افراد پیدا ہوتے رہے ہیں اور اب بھی ہیں۔ یہ فرنگیوں کا طلسم توڑ دیں گے۔ ترکوں کا اجتماعی ضمیر، عوامی رائے دہندگی کی بنیاد پر بروئے کار آ رہا ہے۔ دوسرے مسلمان ممالک کو یہ نظام اختیار کرنا چاہیے۔

اس عرصے میں اقبال نثر میں بھی ترک نسل پرستی اور وطن پرستی کو ہدفِ تنقید بنا رہے تھے۔ ساتھ ہی ساتھ مایوسی سے منع کر رہے تھے اور تبدیلی کی خبر بھی دے رہے تھے۔ اتاترک کی سرکردگی میں اسلام کی غلط تاویل کے بارے میں اقبال کہتے ہیں:

وطنی قومیت اگرچہ اتحادِ اسلامی کے خلاف سب سے بڑا خطرہ ہے، لیکن افسوس ہے ترک خود ہی اس تحریک کا شکار ہو گئے جو ان کے خلاف اُٹھائی گئی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ دُنیائے اسلام سے کٹ کر وہ اپنی جگہ اور زیادہ مضبوط ہو جائیں گے۔ پھر جب دورانِ جنگ عالمِ اسلام نے ان کی تائید میں کوئی آواز اُٹھائی، نہ عملاً اس سلسلے میں کچھ کیا؛ برعکس اس کے عین اس وقت جب انھیں امداد کی ضرورت تھی عربوں نے ان کے خلاف بغاوت کر دی تو ان کے جذبۂ وطنیت میں اور بھی غلو پیدا ہوا۔ مصطفٰے کمال، کمال پاشا سے اتاترک بنے اور انجام کار ان کی تقلید میں ہر کہیں اسلام کی تعبیر نسلی اور وطنی نقطۂ نظر سے ہونے لگی۔[۲۰۶]

اس گفتگو کے آغاز میں اقبال کا کہنا تھا کہ ''اس میں کوئی شک نہیں عملاً کمال پاشا ہی نے اس تحریک کی رہنمائی کی، لیکن عالمِ اسلام بالخصوص عربی دُنیا میں یہ جذبہ اس سے بہت پہلے پرورش پا رہا تھا۔ کمال پاشا نے جو کچھ کیا وہ ایک عمل کی انتہا تھی، ابتدا نہیں تھی۔ ہمیں مستقبل سے مایوس نہیں ہونا چاہیے۔''[۲۰۷] اپنے مکتوب بنام مسعود عالم ندوی، مورخہ ۲۵ فروری ۱۹۳۶ء میں اقبال کہتے ہیں کہ ''باقی، یہ بات صحیح ہے کہ ان میں افرنگ زدہ لوگ بکثرت ہیں۔'' لیکن ساتھ ہی یہ ارشاد قابلِ ذکر توجہ ہے کہ ''ترکوں کے متعلق مایوس نہ ہونا چاہیے''۔[۲۰۸]

مسئلہ فلسطین پر اقبال کے بیان میں ایک اہم بات ترکوں کے بارے میں ہے۔ اس کا تناظر انگریزوں اور ہندوؤں کے، ترکوں پر، الزامات ہیں لیکن یہ بات قدامت پرست مسلمانوں کے لیے بھی لمحۂ فکریہ ہے۔ اقبال نے کہا کہ'' گاہے گاہے اب بھی یہ صدا بلند ہوتی ہے کہ ترک تارکِ اسلام ہو رہے ہیں۔ ترکوں پر اس سے بڑا بہتان نہیں باندھا جا سکتا۔ اس شرارت آمیز پروپیگنڈے کا شکار وہی لوگ ہو سکتے ہیں جو تاریخ تصوراتِ فقہ اسلامی سے نابلد ہیں''۔[۲۰۹] اس

سے پہلے، ۷ جنوری ۱۹۲۹ء کو سوراجیہ میں اقبال کا جو انٹرویو شائع ہوا تھا، اس میں اقبال نے کہا کہ ''ترکی کے عامۃ الناس مذہب کے ویسے ہی دلدادہ ہیں جیسے پہلے تھے۔ اس معاملے میں ترکی کے مسلمان اور ہندوستان کے مسلمان میں کوئی فرق نہیں۔''

اس مقام پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ غازی رؤف پاشا کا موقف بیان کر دیا جائے۔ ان کا شمار عالم اسلام کی معدودے چند ہستیوں میں ہوتا تھا۔ کمالی دور میں اوّل اتاترک کا ساتھ دیا، پھر شاید ان کی مغرب پسندی اور جذبۂ وطنیت سے اختلاف کے باعث ملک بدر ہو گئے۔ وہ اس ترکی کا آخری نشان تھے جس نے دولتِ عثمانیہ کے نام سے کبھی اسلام کی سیاسی عظمت کا سکہ سارے یورپ میں بٹھا دیا تھا۔[۲۱۰] غازی موصوف مارچ ۱۹۳۳ء میں فرانس سے دہلی تشریف لائے اور جامعۂ ملیہ میں، علامہ اقبال کی صدارت میں ''وطنیت اور اتحادِ اسلامی'' کے موضوع پر لیکچر دیا۔ اس حوالے سے سیّد نذیر نیازی لکھتے ہیں:

> مسلمانوں کے ذہن میں ایک عام ترک کا تصور، اسلامی مجاہد کا تصور تھا اور غازی موصوف چاہتے تھے اس تصور کو، کمالی انقلاب کے باوجود، قائم رکھیں، وہ بار بار کہتے اور دلی جوش و خلوص سے کہتے کہ ترک قرآنِ عظیم الشان کی تعلیمات پر دل سے ایمان رکھتے ہیں۔ قرآنِ عظیم الشان کے الفاظ ان کی زبان سے نہایت بھلے معلوم ہوتے تھے، لیکن پھر ترکی حکومت دنیاوی (secular) حکومت بن چکی تھی۔ ترکی میں قانون کی بنا قرآن مجید پر نہیں تھی، نہ ترکی قومیت کے لیے مسلمان ہونا ضروری تھا۔ مگر یہ باتیں تھیں، جن کا غازی موصوف کے پاس کوئی جواب نہیں تھا۔ وہ خود بھی تو اسی اختلاف کی بنا پر کہ کمالی انقلاب نے ترکوں کا رشتہ عالم اسلام سے منقطع کر دیا، بلکہ مذہب کے بارے میں ایک ایسی روش اختیار کی ہے جس کے جواز کی از روئے اسلام کوئی صورت نہیں، جلاوطنی کی زندگی بسر کر رہے تھے۔ مگر وہ کہتے اور بڑے شد و مد سے کہتے کہ یہ ایک مجبورانہ فعل تھا جو کمال پاشا کو جنگِ عظیم کے بعد اختیار کرنا پڑا۔ ان کا کہنا تھا کہ ترکی کی اس ظاہری تبدیلی سے مسلمان بددل نہ ہوں۔ وہ کمال پاشا کے بھی معترف تھے اور جہاں تک ترکوں کا معاملہ ترکی قوم کی حیثیت سے تھا وہ انھیں اس کا محسن اور نجات ہندہ تصور کرتے تھے۔[۲۱۱]

ترکوں کو اقبال عالمِ اسلام کے سپاہی تو سمجھتے ہی تھے، اجتہاد کے ضمن میں ان کی پہل کا بھی خیر مقدم کیا۔ بعض دوسرے مسلمان ممالک کے ساتھ ترکی کا ذکر کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں کہ ''اسلام اور تمدن اسلامی اس وقت دُنیا کے ہر نزدیک و بعید خطے میں ایک عظیم انقلابی

کیفیت سے دوچار ہے۔ ترکی کا اجتہادی اقدام، ایران کا دورِ تجدّد، مصر کا جوشِ اصلاح، افغانستان کا مغربی توغل، غرض عالم اسلام کے جس نقطہ مدنیت پر نظر ڈالیے حیات کا ایک ہنگامہ زار برپا ہے''۔[۲۱۲]

ترکی میں اتاترک کا وہی مقام و مرتبہ ہے جو پاکستان میں قائد اعظم کا ہے۔ علاوہ ازیں ترک دستور سیکولر ہے اور فوج اس کی حفاظت کرتی ہے۔ اس کے باوجود اقبال نے ترکوں سے مایوس نہ ہونے کی بات بار بار کی ہے۔ تبدیلی کی پیش گوئی بھی ایک سے زیادہ مرتبہ کی ہے۔ اسلام سے ترکوں کی محبت کا نتیجہ مغرب سے نجات اور اسلامی بیداری کی شکل میں، اقبال جمہوری عمل کے ذریعے، دیکھ رہے تھے۔ ترکی بڑی حد تک تبدیل ہو رہا ہے۔ اس وطنی، دُنیاوی اور لادینی تحریک سے عدنان مندریس اُبھرے اور وزیر اعظم بننے کے بعد عربی اذان بحال کر دی اور حج پر پابندی ختم کر دی۔ نجم الدین اربکان نے، ایک حد تک، ترکی کی کایا پلٹ دی۔ ان کی فضیلت پارٹی نے انتخاب میں اکثریت حاصل کی۔ اربکان کا یقین غیر متزلزل تھا لیکن انھیں چلنے نہ دیا گیا۔ اردوان کے سامنے عدنان مندریس کو پھانسی ہوئی تھی۔ اربکان کی بنائی ہوئی تین پارٹیوں پر یکے بعد دیگرے پابندی لگائی گئی۔ چنانچہ طیب اردوان اور عبداللہ گل نے عشق کے ساتھ عقل کی آمیزش کی اور سیکولر دستور کی زد سے بچتے ہوئے ترکی کا رخ اسلام کی طرف پھیر دیا۔ اگر ان کی AK (ترقی اور عدل) پارٹی نے انتخابات میں دو تہائی اکثریت حاصل کر لی تو ترکی کا سیکولر دستور تبدیل ہو جانے کا بھی روشن امکان ہے۔

ترکی اور پاکستان دونوں جگہ عوام کی اکثریت اسلام سے وابستہ ہے۔ دونوں ملک غلط رجحانات کا شکار بھی ہیں۔ ترکی میں نسل پرستی اور وطن پرستی ملکی سطح پر ہے جو ملی اتحاد کے لیے مضر لیکن قومی یکجہتی کے لیے مفید ہے۔ چونکہ اسلامی ذہن رکھنے والے برسر اقتدار ہیں، اس لیے ترکی کا رخ اسلام کی طرف نسبتاً زیادہ ہو گیا ہے۔ پاکستان میں نسلی اور لسانی تعصب علاقائی سطحوں پر ہے، جو ملک اور ملت دونوں کے لیے مضر ہے۔ ترکی کا دستور سیکولر ہے لیکن وہاں فیصلہ ساز قوت، بڑی دیر تک، اسلامی ہے۔ پاکستان کا دستور، بڑی حد تک، اسلامی ہے لیکن یہاں سیکولر مغرب پرستوں کا راج ہے۔ اکیسویں صدی کے پہلے عشرے میں ترکی کی جو صورتِ حال ہے، اسے اقبال پون صدی پہلے دیکھ رہے تھے۔ ترک قوم کے وسیع تجربات نے ان پر ان کی خودی آشکار

کر دی ہے۔ ان میں اب زندگی پیدا ہو چکی ہے تغیر، حرکت اور توسیع سے عبارت ہے۔[۲۱۳]
پاکستان اور ترکی کے موازنے سے یہ نکتہ زیادہ واضح ہو جائے گا۔ صرف ایک مثال کافی ہے۔ نائن الیون کی مشکوک دہشت گردی کے بعد، ایک امریکی فون کال پر، پاکستان ڈھیر ہو گیا۔ امریکہ نے ہمارے پڑوسی مسلمان ملک پر وحشتناک بمباری کی جس کے لیے ہر سہولت ہماری سیکولر مغرب پرست حکومت نے فراہم کی۔ ہوائی اڈے اور رسد کے زمینی راستے دیے گئے تاکہ افغانوں کے خلاف اتحادی افواج جنگ کر سکیں اور انھیں مغلوب کر سکیں۔ intelligence sharing کے نام پر اپنے قبائلیوں اور افغان مجاہدین کے خلاف جاسوسی کر کے معلومات اغیار کے حوالے کی جاتی رہیں۔ حربی تعاون کے سلسلے میں ان قبائلیوں پر بمباری ہم نے خود کی جو افغانستان جا کر قابض افواج کے خلاف لڑتے تھے۔ ردِ عمل میں پاکستان خود کش حملوں اور دوسری دہشت گردانہ کارروائیوں کا شکار بنا۔ سیکولر انتہا پسندوں نے مذہبی انتہا پسندی اور دہشت گردی کا قلع قمع کرنا چاہا لیکن ہر اقدام کے بعد اس میں اضافہ ہوا۔ بغیر چھان بین کے سیکڑوں ویزے اغیار کو دیے گئے اور پاکستان ریمنڈ ڈیوسوں کی آماجگاہ بن گیا۔ امن وامان تباہ ہوا تو سرمایہ کاری رک گئی۔ بحیثیتِ مجموعی پاکستان کا استحکام داؤ پر لگ گیا۔ دس بارہ برسوں میں امریکہ نے جو امداد دی بیس ارب ڈالر سے کم تھی جب کہ پاکستان کا معاشی نقصان سو ارب ڈالر سے زیادہ ہو گیا۔

مذہبی شدت پسندوں کو بھی، بڑی حد تک، اغیار نے اپنا آلۂ کار بنا لیا اور انھوں نے ریاستِ پاکستان پر حملے کیے، چنانچہ ''ضربِ عضب'' کی ضرورت پڑی۔

ترکی عرصے سے امریکی اتحادی تھا لیکن جب مطالبہ ہوا کہ عراق پر بمباری کے لیے ہوائی اڈے دیے جائیں اور فوج کشی کے لیے زمینی راستہ فراہم کیا جائے تو ترکی کا جواب پاکستان سے مختلف تھا۔ امریکہ ترکی کو پچیس ارب ڈالر تک ادا کرنے کو تیار تھا لیکن ترک حکومت نے معاملہ پارلیمان کے سپرد کر دیا جس نے بڑی رقم مسترد کرتے ہوئے ایک مسلمان ملک کے خلاف جنگ کے لیے تعاون کرنے سے انکار کر دیا۔ ترک اجتہاد (جمہوریت) اور ترک پارلیمان کے خلاف زورِ قلم صرف کرنے والے اور اقبال پر خوش فہمی کا الزام لگانے والوں کو دیکھنا چاہیے کہ وہ کہاں کھڑے ہیں۔ جو دانشور اور عالمانِ دین فکرِ اقبال کی وسعت، اس کی بلندی اور اس کے

امکانات کا ادراک تک نہیں کر پاتے، وہ اقبال پر اعتراضات کے تیر چلانا شروع کر دیتے ہیں۔ یہ افسوس کا مقام ہے۔

عربی کی جگہ ترکی

اقبال نے لکھا ہے کہ ترک شاعر ضیا گوک الپ کا، مادری زبان کے بارے میں، یہ موقف ہے کہ ''اگر مذہب کا مقصد فی الواقعہ یہ ہے کہ انسان کا دل روحانیت سے بھر دے تو ضرور ہے کہ وہ اس کے رگ و پے میں سرایت کر جائے لیکن شاعر کہتا ہے کہ جب تک اس کے روحانیت خیز افکار مادری زبان میں ادا نہیں کیے جاتے ایسا ہونا ناممکن ہے۔'' اس موقف کے بارے میں اقبال کی رائے یہ ہے کہ ''عربی کو ترکی سے بدلنے کا یہ خیال مسلمانانِ ہند کی غالب اکثریت کو ناگوار گزرے گا اور وہ اس کی مذمت کریں گے۔ یوں بھی، بہ اعتبار ان وجوہ کے جن کا ذکر آگے آئے گا، شاعر کا یہ اجتہاد بڑا قابلِ اعتراض ہے۔ مگر پھر اسلامی تاریخ میں اس قسم کی اصلاح کی ایک مثال بھی موجود ہے''۔[۲۱۴] اس کے بعد علامہ اقبال نے محمد ابن تومرت کی مثال دی ہے جس نے ناخواندہ بربر قوم کی خاطر قرآن مجید کا ترجمہ اور تلاوت بربری زبان میں کرنے کا حکم دیا تھا اور اذان بھی بربری میں کردی تھی۔ ڈاکٹر محمد یوسف نے اس پر یہ اعتراض جڑ دیا کہ اقبال نے اس جملے یعنی ''شاعر کا اجتہاد بڑا قابلِ اعتراض ہے'' کی سنگینی کو کم کرنے کے لیے ایک غیر معتبر شہادت پیش کی ہے۔ اپنی تاریخ دانی کے بل بوتے پر ڈاکٹر موصوف نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ کسی معتبر تاریخ سے اقبال کے بیان کی تصدیق نہیں ہوتی اور اقبال محض ایک برے مقدمے کی پیروی کر رہے ہیں۔

معاملہ سند پیش کرنے کا نہیں ہے۔ اقبال نے واضح طور پر لکھ دیا ہے کہ شاعر ضیا کا اجتہاد بڑا قابلِ اعتراض ہے اور چونکہ اسلامی تاریخ میں اس قسم کا واقعہ پہلے بھی ہوا تھا، اس لیے اس کا ذکر کیا ہے۔ ڈاکٹر محمد یوسف کو اپنی تاریخ دانی کا بڑا زعم تھا۔ ڈاکٹر فراقی نے بھی انھیں سند جان کر مندرجہ بالا دعویٰ کر دیا۔ ان کے مضمون کی متعلقہ عبارت کو فراقی نے حسبِ ذیل ترجمے کی شکل میں پیش کیا ہے:

تمام قابلِ اعتماد تواریخ مثلاً تاریخ ابن خلدون، الحلل الموشیہ، المراکشی کی المعجب اور ابن زرع کی روض القرطاس میں ان عجیب وغریب باتوں کا کہیں ذکر نہیں ملتا جو اقبال نے بیان کی ہیں۔[۲۱۶]

خطباتِ اقبال کے مرتب وشارح ایم سعید شیخ نے تین مستند تواریخ بشمول روضہ القرطاس کے حوالے پیش کر کے بتایا ہے کہ ابن تومرت نے، بربری زبان میں، اذان دینے کی ترکیب وضع کی۔ بعد میں سرکاری حکم کے ذریعے عربی میں اذان دینے کا عمل بحال کر دیا گیا۔[۲۱۷] اقبال چند مباحث ۱۹۹۷ء میں شائع ہوئی جب کہ خطباتِ اقبال مرتبہ ایم سعید شیخ کی اشاعت ۱۹۸۶ء میں ہوئی تھی۔ ڈاکٹر فراقی نے خطباتِ اقبال مطبوعہ شیخ محمد اشرف کے حوالے دیے ہیں اور ایک بہت اہم تحقیقی کام سے استفادہ نہیں کیا۔ علامہ اقبال کے بیان کو غلط ٹھہرانے کے لیے پوری چھان بین ضروری تھی۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے بھی، بغیر ضروری تحقیق کے یہ اعتراض دہرایا ہے۔ تاہم یہ اعتراف بھی کیا ہے کہ ''امام ابوحنیفہ کے نزدیک فارسی میں قرآن مجید کی قرأت کرنا جائز ہے۔''[۲۱۸]

ہمارے ہاں اکثر لوگ زندگی بھر بغیر سمجھے نماز پڑھتے اور تلاوت کرتے رہتے ہیں۔ ان کے لیے، کم ازکم، ترجمہ سیکھنا لازمی قرار دیا جانا چاہیے۔

اصل معاملہ ابن تومرت کا بھی نہیں، عربی کو ترکی سے بدلنے کا تھا۔ اقبال نے اپنے موقف کی وضاحت کر دی۔ مزید وضاحت اقبال کے اس بیان سے ہوتی ہے جو خود فراقی نے Mementos of Iqbal سے نقل کیا ہے۔[۲۱۹] اقبال نے لکھا ہے کہ مصطفٰی کمال کا یہ اقدام پیش قدمی نہیں، پسپائی ہے۔ اپنی اہمیت کے اعتبار سے قدیم مذاہب وطن پرستانہ تھے۔ نماز کا ترکی میں پڑھا جانا دراصل اسلام پر وطن پرستانہ رنگ چڑھانے کی ایک کوشش ہے۔ کیا اسلام کی وسعت اس نقطۂ نظر سے سمجھوتا کر سکے گی؟ یہ تو وقت ہی بتائے گا۔ (وقت نے اس نقطۂ نظر کو مسترد کر دیا۔) اقبال مزید لکھتے ہیں کہ نماز باجماعت ایک آفاقی ادارہ ہے اور عربی جس ملک کی زبان ہے وہ براعظموں میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ عربی الہام کی زبان ہے لہٰذا نماز کی ادائیگی اور تلاوت عربی میں ہونی چاہیے۔

بابی، بہائی اور وہابی تحریکیں

محمد البہی لکھتے ہیں کہ مستشرقین پر اعتماد کرنے کے سبب اقبال نے بابی اور بہائی تحریکوں کو

جدید اسلامی تحریکیں قرار دیا ہے۔ ان کے خیال میں چونکہ اقبال نے ان تحریکوں کا براہِ راست مطالعہ نہیں کیا تھا، اس لیے انھیں وہابی تحریک کا اثر قرار دیا۔[۲۲۰] ترک اسمبلی کے بعض افسوسناک فیصلوں پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے ڈاکٹر تحسین فراقی، ابن تومرت والے معاملے، پر، اپنے زعم میں، اقبال کو مات دینے کے بعد، ایک اور وار بابی تحریک کے حوالے سے کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ انیسویں صدی میں، ایران میں، اُٹھنے والی بابی تحریک کو بھی اقبال وہابی تحریک کا فیضان و اثر بتاتے ہیں، اپنے پی ایچ ڈی کے مقالے میں، اس کو wonderful sect کہا ہے اور اسے جدید ایران کی عظیم مذہبی تحریک قرار دیا ہے جب کہ اس تحریک کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں تھا جیسا کہ خود بعد میں اس کے ایک علمبردار بہاء اللہ کی تحریروں سے واضح ہے جو قرآن کو منسوخ قرار دیتا تھا۔ خود تحریک کے بانی سیّد علی محمد باب کا دعویٰ تھا کہ وہ اللہ سے ہم کلام ہوتا ہے اور اس کی طرف وحی نزول کرتی ہے۔[۲۲۱]

مولانا سعید احمد اکبرآبادی رقم طراز ہیں:

علامہ کے ذہن میں چونکہ اجتہاد کے منہج (method) اور اس کی تکنیک کا زیادہ وسیع اور عمیق فنی تصور نہیں ہے، اس بنا پر اوّل تو شیخ محمد عبدالوہاب نجدی اور شیخ سنوسی کی تحریکوں کے ساتھ بہائی مذہب کی تحریک اور ترکی کی انقلابی تحریک کا ایک ساتھ اور ان کو اسلام کی نشأۃ ثانیہ کی علامت قرار دے کر ذکر کر دیا ہے۔ حالانکہ سب کو معلوم ہے کہ بہائیت کا اسلام سے کوئی دور کا علاقہ بھی نہیں ہے اور ترکی کی انقلابی تحریک کا انجام اسلام کی تخریب پر ہوا۔ اسی طرح شیخ سنوسی کی تحریک فرانسیسی استعمار کے خلاف ایک اعلانِ جنگ تھا۔ اگرچہ شیخ سنوسی ذاتی طور پر ایک بلند پایہ عالم اور پرلے درجے کے صوفی تھے۔ علیٰ ہذا القیاس نجد میں شیخ محمد بن عبدالوہاب کی تحریک نیم مذہبی اور نیم سیاسی تھی، اس تحریک کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ملک سے شرک اور بدعات کا قلع قمع کر دیا اور اپنی حکومت قائم کی۔ لیکن جو حضرات سگریٹ نوشی اور تمباکو کے استعمال کو ناجائز قرار دیتے ہوں اور اس زمانے میں بھی زمین کی عدمِ حرکت اور سکون کے قائل ہوں ان سے کیا توقع ہوسکتی ہے کہ وہ اجتہاد کے ذریعے عالمِ اسلام کے موجودہ مسائل کا حل تلاش کر سکیں گے۔[۲۲۲]

امالی کے بزرگ نے سوال اُٹھایا ہے کہ کیا وہابی اجتہادی تحریک تھی؟ ان کا بیان ہے کہ اس دور کی تاریخ فراموش نہیں کی جاسکتی کہ انگریز استعمار نے آلِ سعود کو کس طرح استعمال کیا۔ یہ کیسی

اجتہادی حرکت تھی جو طاقت اور جبر کی بنیاد پر اپنا دائرہ وسیع کر رہی تھی۔ مغربی فکر و فلسفے اور جدید سائنس کو سمجھے بغیر اجتہاد الحاد کا راستہ کشادہ کرے گا۔ عالمی احتفالِ اسلامی کراچی تو ملکی صورتِ حال سے مایوس تھی جبکہ شاعرِ مشرق بابی، وہابی اور ترک اجتہاد میں امیدوں کا جہان آباد کر رہے تھے۔

محمد البھی، تحسین فراقی اور سعید احمد اکبر آبادی کے اس خیال سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا ہے کہ اقبال نے بابی اور بہائی تحریک کو اسلامی یا اسلامی نشأۃِ ثانیہ کی علامت قرار دیا۔ محمد البھی کا یہ خیال بھی درست نہیں کہ اقبال نے بابی اور بہائی تحریک کا مطالعہ براہِ راست نہیں کیا تھا۔ البھی کے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے ڈاکٹر خالد مسعود نے قرۃ العین کی مثال دی ہے جو حلاّج کی طرح ایک مضطرب رُوح تھی اور جسے اقبال نے جاوید نامہ میں جگہ دی۔ ڈاکٹر موصوف مزید لکھتے ہیں:

In fact in his lecture Iqbal had not discussed Babi or Baha'i movement in detail as one might get the impression from Bahi's remarks. He had only made passing remarks, calling Wahabi movement "the first throb of life in modern Islam", Iqbal had characterised Babi movement as "only a persian reflex of arabian protestanism." It was neither the question of Islamicity nor that of influence of these movements. It was only a point of camparison that both were protest movements against the tradition.[223]

بابیت شیعہ مجتہدین کے خلاف ایک احتجاجی تحریک تھی۔ راسخ العقیدہ لوگوں کے ظلم و تعدی میں اضافے کے ساتھ ساتھ اس کی اسلامی حیثیت گھٹتی گئی[۲۲۴] ضربِ کلیم کی ایک نظم میں اقبال نے علی محمد باب کی خبر لی ہے۔[۲۲۵] بابیت کے اندر سے ایک نیا فرقہ بہاء اللہ نے پیدا کیا۔ بقول اقبال ''ایران میں مجتہدینِ شیعہ کی تنگ نظری اور قدامت پرستی نے بہاء اللہ کو پیدا کیا جو سرے سے احکامِ قرآنی ہی کا منکر ہے''[۲۲۶] جاوید نامہ میں اسے مرزا قادیانی کی طرح جعلی پیغمبر قرار دیا:

صحبتش با عصرِ حاضر در گرفت | حرفِ دیں را از دو 'پیغمبر' گرفت
آں ز ایران بود و ایں ہندی نژاد | آں ز حج بیگانہ و ایں از جہاد![۲۲۷]

۱۹۳۵ء میں سٹیٹمین کے نام ایک خط میں لکھا کہ ''ایران میں بہائیوں نے ختم نبوت کے اُصول کو صریحاً جھٹلایا لیکن ساتھ ہی اُنھوں نے یہ بھی تسلیم کیا کہ وہ ایک الگ جماعت ہیں۔

مسلمانوں میں شامل نہیں ہیں۔'' اس موقع پر علامہ اقبال نے قادنیوں کو یہ مشورہ دیا ہے کہ یا تو بہائیوں کی تقلید کریں (اور اعلان کر دیں کہ ہم مسلمان نہیں ہے) اور یا تاویلوں کو چھوڑ کر ختم نبوت کے اُصول کو اس کے پورے مفہوم کے ساتھ قبول کرلیں۔[۲۲۸]

بہائی مذہب کو اقبال نے قادیانیت ہی کی طرح اسلام سے انحراف قرار دیا، چنانچہ لکھتے ہیں:

> وحدتِ اسلامی مشتمل ہے اسلام کے دو بنیاوی عقائد پر جن میں پانچ مشہور ارکانِ شریعت کا اضافہ کر لینا چاہیے۔ وحدتِ اسلامی کے یہی عناصر ہیں جو رسولِ کریمؐ کے زمانے سے اب تک قائم ہیں گو حال میں بہائیوں نے ایران اور قادیانیوں نے ہندوستان میں ان عناصر میں انتشار پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔[۲۲۹]

تسامحات اقبال سے ہوئے ہیں۔[۲۳۰] لیکن جس طرح ابن تو مرت اور بہائی نیز وہابی تحریکوں کے ضمن میں اقبال کو نیچا دکھانے کی کوشش کی گئی ہے، یہ تحقیق کا کوئی عمدہ نمونہ نہیں ہے۔ سعید احمد اکبر آبادی اور امالی کے بزرگ نے، وہابی تحریک کے بارے میں، اقبال کو ہدفِ اعتراض بناتے ہوئی جو کچھ لکھا ہے وہ اوّل الذکر کی غلط فہمی اور مؤخرالذکر کی شدت پسندی کا نتیجہ ہے۔ خطبۂ اجتہاد میں اقبال نے وہابی تحریک کو، عہدِ حاضر کے مسلمانوں میں، زندگی کا اوّلین ارتعاش قرار دیا ہے۔ معترضین نے اسے غلط نہیں کہا۔ خطبۂ اجتہاد میں اقبال نے وضاحت کر دی ہے کہ ''یہاں بحث آزادئ اجتہاد کی اس رُوح سے ہے جو اس تحریک میں کام کر رہی تھی۔ یہ دوسری بات ہے کہ داخلی طور پر ہر اس کا مزاج بھی سرتاسر قدامت پسند تھا''[۲۳۱] یہاں وہابیت کے دوسرے پہلو بیان نہیں ہوئے۔ اقبال نے دوسرے موقعوں پر ان کا ذکر کیا ہے۔ مثال کے طور پر ۱۰ مارچ ۱۹۳۸ء کو اقبال نے کہا:

> میرے نزدیک وہابیت کی سب سے بڑی کمزوری اس کا عقائد میں تشدد اور ظواہر پر اصرار ہے۔ بحیثیتِ ایک نظامِ مدنیت اس نے اسلام کے سیاسی اور اجتماعی نصب العین کا کوئی تصور قائم کیا نہ اس تصور کی رعایت سے اُمت کا...... وہابیت کی یہی روش ہے جس سے برطانوی شہنشاہیت نے خوب خوب فائدہ اُٹھایا اور جیسی کہیں مصلحت تھی ویسا ہی رویہ اختیار کیا۔ مخالف بھی اور موافق بھی۔ ردِ تقلید اور ازالہ بدعات گو اپنی جگہ پر ضروری تھا لیکن اس کا دائرہ چونکہ بحث و نظر سے آگے نہیں بڑھا اور جو بھی گفتگو کی گئی عقائد کے رنگ میں لہٰذا ماننا پڑے گا کہ اس کے سامنے حیاتِ ملی کا صرف ایک پہلو تھا۔ بایں ہمہ اس تحریک سے کئی ایک تحریکیں پیدا ہوئیں۔[۲۳۲]

مغرب کے اثرات

مصری عالم محمد البھی نے فکرِ اقبال کی زیادہ تر توضیح و تحسین کی ہے لیکن کچھ اعتراضات بھی کیے ہیں۔ ان کے نزدیک اقبال پر مغربی فلسفے کا گہرا اثر ہے اور مستشرقین پر انحصار ان کا کمزور ترین پہلو ہے۔ البھی کے خیال میں بابی اور بہائی تحریکوں کو اسلامی قرار دینے کی غلطی بھی مستشرقین پر اقبال کے بھروسے کا نتیجہ ہے۔ امالی کے سیّد سلیمان ندوی کا کہنا ہے کہ اقبال مرحوم اسلام پر تنقید کرتے ہوئے اسلامی علما و فقہا کے حوالے لانے کے بجائے کفار محققین اور مستشرقین کے حوالے، اپنے موقف کی تائید میں، پیش کرتے ہیں جو نہایت غیر ذمہ دارانہ عمل تھا۔

مغربی فلسفے کے گہرے اثر کا تاثر درست نہیں ہے۔ اقبال کی فکری تشکیل، کے پہلے باب میں اس موضوع پر سیر حاصل روشنی ڈالی جا چکی ہے۔ بہاء اللہ اقبال کے نزدیک قرآنی احکام کا سرے سے منکر تھا۔ امالی کے بزرگ کٹھ ملائیت سے اُوپر نہیں اُٹھ پاتے۔ ہر مغربی فلسفی، مستشرق یا محقق کی ہر بات غلط نہیں ہوتی۔ محمد البھی نے ہارٹن کی مثال، اپنے موقف کی تائید میں پیش کی ہے۔ اقبال نے ہارٹن کی جو آرا پیش کی ہیں ان میں غلط کیا ہے؟[۲۳۳] اقبال نے مغرب کے فلاسفہ اور مستشرقین کی آرا سے اتفاق بھی کیا ہے، جزوی اختلاف بھی کیا ہے اور انھیں مسترد بھی کیا ہے۔ ان کے حوالے اقبال اس لیے دیتے ہیں تاکہ مغربی فکر و فلسفہ کے زیر اثر جدید تعلیم یافتہ طبقہ اسلامی فکر کے قریب آسکے۔ جہاں ضرورت تھی علامہ اقبال نے مسلم علما و فقہا اور حکما و صوفیا کے حوالے بھی پیش کیے ہیں۔ سب سے زیادہ حوالے قرآنی آیات کے ہیں۔

امالی کے بزرگ محمد بن عبدالوہاب کو مسترد کرنے کی خاطر، اجتہاد کے لیے، مغربی فکر و فلسفہ کا مطالعہ ناگزیر قرار دیتے ہیں۔ عالمی اختفالِ اسلامی کراچی کے حوالے سے یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ مغربی فکر و فلسفہ سے بے خبر رہ کر جو اجتہاد کیا جائے گا وہ الحاد کا راستہ کشادہ کرے گا۔ اقبال مغربی فکر و فلسفہ کے ماہر اور ناقد تھے لیکن وہ اس مصنوعی بزرگ کے نزدیک معتوب ٹھہرتے ہیں۔ اقبال نے مادہ پرستی پر کاری ضرب لگائی لیکن اس تنگ نظر شخص کے نزدیک اقبال مادہ پرست تھے۔ مغربی فکر و دانش کا سحر اقبال نے توڑا لیکن موصوف بار بار انھیں مغرب سے مرعوب اور مغلوب ظاہر کرتے ہیں۔ ان کے بیانات علمی تحقیق سے عاری ورعموماً دروغ گوئی پر

مبنی ہوتے ہیں۔ ان کا ایک بیان یہ ہے کہ ''مولانا مودودی نے مسئلہ قومیت اور اسلامی تہذیب و مبادی لکھ کر دراصل مسلم ماڈرن ازم کے کلیدی دعوں پر ضرب لگائی تھی، بلکہ میرا خیال ہے کہ اسلامی تہذیب ومبادی اقبال مرحوم کے خطبات کا ایک سطح پر جواب بھی ہے۔''[۲۳۴]

مولانا مودودی نے علامہ اقبال کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے، اس کا مطالعہ موصوف نے نہیں کیا۔ اس مقام پر مولانا مودودی کا صرف ایک اقتباس درج کرنا کافی ہوگا۔ اپنے ایک اہم مضمون بعنوان ''اقبال کا اصل کارنامہ'' میں لکھتے ہیں:

> سب سے اہم کام جو اقبال نے انجام دیا وہ یہ تھا کہ اُنھوں نے مغربیت اور مغربی مادہ پرستی پر پوری قوت کے ساتھ ضرب لگائی...... جب اقبال نے مغربیت، مغربی مادہ پرستی، مغربی فلسفے اور مغربی افکار پر چوٹ لگائی، تو مسلمانوں پر مغرب کی جو مرعوبیت طاری تھی وہ کافور ہونے لگی اور واقعہ یہ ہے کہ اس مرعوبیت کو توڑنے میں اکیلے اقبال کا کارنامہ سب بڑھ کر ہے۔[۲۳۵]

اس مقام پر سیّد سلیمان ندوی اور امالی کے جعلی سیّد سلیمان ندوی کا موازنہ، ایک مرتبہ پھر، ضروری ہے۔ جعلی بزرگ کے بیانات کے برعکس سیّد سلیمان ندوی لکھتے ہیں:

> اقبال صرف شاعر نہ تھا، وہ حکیم تھا۔ وہ حکیم نہیں جو ارسطو کی گاڑی کے قلی ہوں یا یورپ کے نئے فلاسفروں کے خوشہ چین۔ بلکہ وہ حکیم جو اسرارِ کلام الٰہی کے محرم اور رموزِ شریعت کے آشنا تھے۔ وہ نئے فلسفے کے ہر راز سے آشنا ہو کر اسلام کے راز کو اپنے رنگ میں کھول کر دکھاتا تھا، یعنی بادۂ انگور نچوڑ کر کوثر و تسنیم کا پیالہ تیار کرتا تھا۔[۲۳۶]

مساواتِ مرد و زن

امالی کے جعلی سلیمان ندوی تقلید اور قدامت پرستی کے تحفظ و فروغ کے لیے ہر حد پار کر سکتے تھے اور کرتے رہے؛ اس ضمن میں علم و تحقیق اور دیانت وصداقت کی اہمیت وضرورت نظر انداز کی گئی۔ موصوف کے بیشتر بیانات اسی نوعیت کے ہیں۔ مساواتِ مرد و زن کے سلسلے میں حسبِ ذیل رائے توجہ طلب ہے:

> اقبال مرحوم مغرب کے feminism سے شدید متاثر تھے۔ ایک مضمون میں اُنھوں نے لکھا تھا کہ تعدد ازدواج اس عہد کی سیاسی اقتصادی ضرورتوں سے مشروط تھا اور فی زمانہ اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ جو علما تعددِ ازدواج کی اجازت دیتے ہیں وہ امرائے قوم کو زنا کا شرعی بہانہ

مہیا کرتے ہیں۔ یہ جسارت مغربی فکر و فلسفہ کا نتیجہ اور علومِ اسلامی سے عدم واقفیت کے باعث تھی لیکن آخر زمانے میں اقبال مرحوم نے مغرب کی فحاشی عریانی بے حیائی دیکھی تو مجھے لکھا تھا کہ اسلام کے تعددِ ازدواج کے اُصول کی اصل حقیقت تو مجھ پر (اب) واضح ہوئی ہے۔ اگر شارع علیہ السلام ہوتا تو چار کی تعداد میں مزید اضافہ کر دیتا۔ مسئلہ یہ ہے کہ عقل اور اجتہاد جب اُصولِ دین بن جائیں تو اسی قسم کی افراط و تفریط لازمی ہے۔ پہلے دوسری کے بھی قائل نہ تھے اب پانچویں کے بھی قائل ہو گئے، اسی لیے تقلید اجتہاد سے بہتر ہے۔ اور اگر اجتہاد کرنا ہے تو ان تمام شرائط کا ہونا لازمی ہے جو علما نے بیان کی ہیں۔ بعد میں اقبال مرحوم نے عورتوں کے حدودِ کار، حجاب، تقسیمِ کار پر وہی موقف اختیار کر لیا جس پر اجماعِ اُمت ہے۔

فقۂ اسلامی میں طلاق کے مسئلے کی تاریخی تحقیق سے بھی اقبال مرحوم گہری واقفیت نہ رکھتے تھے لہٰذا انھوں نے وکالت کے پیشے میں جب طلاق کے مقدمات کثرت سے دیکھے تو اس ضمن میں فقہی احکامات سے متنفر ہو گئے۔ احکام کی علت اور رُوح سمجھے بغیر محض چند واقعات و حادثات سے مضطرب ہو جانا دین کا مزاج نہیں ہے۔ عورت طلاق لیتی ہے مرد طلاق دیتا ہے۔ یہ فقہ کا اُصول نہیں قرآن کا حکم ہے۔ اقبال مرحوم کو اعتراض تھا کہ نکاح کے معاہدے میں دونوں فریقوں کو برابر کے حقوق حاصل نہیں۔[۲۳۷]

اس بیان میں کوئی بھی دعویٰ حقائق پر مبنی نہیں ہے۔ یہ مغالطوں اور دروغ گوئی کا مجموعہ ہے۔ شدت و تعصب کی، حسبِ معمول، کارفرمائی ہے۔ امالی کے سیّد سلیمان ندوی، مختلف حربوں سے، تقلید کی حمایت اور اجتہاد کی مخالفت کر رہے ہیں۔ ان کے دعووں کو ایک ایک کر کے دیکھنے کی ضرورت ہے:

(۱) پہلا دعویٰ یہ ہے کہ ''اقبال مرحوم مغرب کے faminism سے شدید متاثر تھے۔'' اس دعوے اور اعتراض کو مستشرقین کے ان اعتراضات کے بالمقابل رکھا جائے جو اُنھوں نے عورت کی حیثیت کے ضمن میں اقبال پر کیے ہیں اور جنھیں زیرِ نظر باب کی ابتدا میں دوبارہ نقل کیا گیا ہے، تو اصل حقیقت سامنے آ جاتی ہے۔ اقبال کے اسلامی موقف کو مستشرقین نے قدامت پرستی کی علامت قرار دیا ہے۔ ان کے شدید اور سب سے زیادہ اعتراضات، اقبال پر، عورت ہی کے ضمن میں ہیں۔ اقبال نے مغرب کے faminism کو کلی طور پر مسترد کیا ہے۔ البتہ عورت کے

ان حقوق کی حمایت، زوردار انداز میں، کی ہے جو اسلام نے انھیں عطا کیے ہیں اور جنہیں قدامت پرست تسلیم کرنے سے انکاری ہیں۔ اسلام کے مطابق موقف درحقیقت اقبال ہی کا ہے۔ مستشرقین اور قدامت پرست علما کا موقف غلط ہے اور اسی غلط موقف کی بنا پر دونوں فریق، مخالف سمتوں سے، اقبال پر تیر چلا رہے ہیں۔ اقبال نے بجا کہا ہے:

کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق
نے ابلۂ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند[۲۳۸]

(۲) علامہ اقبال پر مغرب کے faminism سے شدید متاثر ہونے کے الزام کی وجہ تعددِ ازدواج کا مسئلہ ہے۔ جس مضمون کا حوالہ دیا گیا ہے وہ ۱۹۰۴ء میں، قومی زندگی کے عنوان سے، تحریر ہوا اور مقالاتِ اقبال میں شامل ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> تعدد ازدواج کا دستور اصلاح طلب ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ اس کا جائز قرار دیا جانا ایک دقیق رُوحانی وجہ پر مبنی ہے اور علاوہ اس کے ابتدائے اسلام میں اقتصادی اور سیاسی لحاظ سے اس کی ضرورت بھی تھی، مگر جہاں تک میں سمجھتا ہوں موجودہ مسلمانوں کو فی الحال اس کی ضرورت نہیں ہے۔ موجودہ حالت میں اس پر زور دینا قوم کے اقتصادی حالات سے غافل رہنا ہے اور امرائے قوم کے ہاتھ میں زنا کا ایک شرعی بہانہ دینا ہے۔[۲۳۹]

۱۹۰۵ء تک اقبال کے متعدد اور مختلف رُجحانات تھے۔ مغرب کے وطنی قومیت (Nationalism) کے تصور کی حمایت کر رہے تھے اور اس ضمن میں مؤثر نیز معرکے کی نظمیں لکھیں۔ اگر اس رُجحان کو ''مغربی فکر و فلسفہ کا نتیجہ'' قرار دیا جاتا تو ایک بات تھی اگرچہ اقبال کی فکری تشکیل ابھی حتمی طور نہیں ہوئی تھی اور بعد میں اقبال نے وطنی قومیت کو غیر اسلامی اور اسلامی قومیت ہی کو اسلامی قرار دے کر الگ مسلم ریاست کی فکری بنیاد استوار کی۔ مضمون بعنوان، قومی زندگی، اسلامی رُجحان کی علامت ہے۔ اس میں کوئی ''نیا شوالہ'' نہیں ہے۔ اب اصل سوال یہ ہے کہ مندرجہ بالا اقتباس میں تعدد ازدواج کو مؤخر کرنے کی تجویز کی ''یہ جسارت مغربی فکر و فلسفہ کا نتیجہ اور علومِ اسلامی سے عدم واقفیت کے باعث تھی؟'' اس اقتباس میں غیر اسلامی بات کون سی ہے؟ تعدد ازدواج کو اقبال نے ''دقیق رُوحانی وجہ پر مبنی'' قرار دیا ہے؛ نیز کہا ہے کہ ''مسلمانوں کو فی الحال اس کی ضرورت نہیں ہے'' اور ''موجودہ حالت میں اس پر زور دینا غلط ہے۔''

اہلِ کتاب کی عورتوں سے شادی کی اجازت قرآنِ حکیم نے دی ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ نے کتابیہ عورت سے نکاح کی ممانعت کر دی۔ اس کی وجہ ’’بدکار عورتوں کے جال میں پھنسنے‘‘ اور ’’ذمی عورتوں کے جمال کی وجہ سے مسلمان عورتوں پر ان کو ترجیح دینے‘‘ کے خدشات تھے۔[۲۴۰]

اگر حالات و زمانہ کی رعایت سے اقبال نے تعدد ازدواج کو صرف ’مؤخر‘ کرنے کی تجویز دے دی تو اس میں غیر اسلامی بات کون سی ہے؟ موجودہ حالات میں اس پر زور دینا علما کے نزدیک ضروری کیوں ہے؟ کیا اُنھوں نے خود ایک سے زیادہ بیویاں رکھی ہوئی ہیں یا کیا وہ اپنے دامادوں پر زور دیتے ہیں کہ وہ مزید شادیاں کریں؟

اگر یہ جسارت مغربی فکر و فلسفہ کا نتیجہ ہوتی تو اگلے ہی پیراگراف میں اقبال یہ نہ لکھتے کہ ’’عورتوں کے حقوق کے ضمن میں پردے کا سوال بھی غور طلب ہے کیونکہ کچھ عرصے سے اس پر بڑی بحث ہو رہی ہے۔ بعض مسلمان جو مغربی تہذیب سے بہت متاثر ہو گئے ہیں، اس دستور کے سخت مخالف ہیں اور اس بات پر بہت زور دیتے ہیں کہ اسلام کے ابتدائی زمانے میں اور حال کے دیگر اسلامی ممالک میں پردے کی یہ صورت نہیں تھی، جو آج کل ہندوستان میں ہے، لیکن اگر غور کر کے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں پردے پر سخت زور دیا جانا اخلاقی وجوہ پر مبنی تھا۔ چونکہ اقوام ہندوستان نے اخلاقی لحاظ سے کچھ بہت ترقی نہیں کی، اس واسطے اس دستور کو یک قلم موقوف کر دینا میری رائے میں قوم کے لیے نہایت مضر ہوگا۔ ہاں اگر قوم کی اخلاقی حالت ایسی ہو جائے جیسی کہ ابتدائے زمانۂ اسلام میں تھی تو اس کے زور کو کم کیا جا سکتا ہے اور قوم کی عورتوں کو آزادی سے افراد کے ساتھ تبادلۂ خیالات کرنے کی عام اجازت ہو سکتی ہے۔‘‘

(۳) اگلا دعویٰ یہ ہے کہ آخر زمانے میں اقبال مرحوم نے مغرب کی عریانی اور بے حیائی دیکھی تو مجھے لکھا تھا کہ اسلام کی تعداد ازدواج کے اُصول کی حقیقت تو مجھ پر اب واضح ہوئی ہے۔ اگر شارع علیہ اسلام ہوتا تو چار کی تعداد میں مزید اضافہ کر دیتا۔ پہلے دوسری کے بھی قائل نہ تھے اب پانچویں کے بھی ہو گئے۔

اقبال ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک یورپ میں رہے اور یورپی تہذیب کو قریب سے دیکھا۔ سیّد سلیمان ندوی کو پہلا خط علامہ اقبال نے نومبر ۱۹۱۶ء میں لکھا۔ تعدد ازدواج کی حقیقت اقبال

پر پہلے بھی واضح تھی اور اسے ''دقیق رُوحانی وجہ پر مبنی'' قرار دیا تھا۔ بعد میں اسی وجہ کی توضیح کی۔ یہ بات اقبال نے کبھی لکھی ہی نہیں کہ شارع علیہ اسلام ہوتا تو چار کی تعداد میں مزید اضافہ کر دیتا۔ اقبال کے تمام خطوط بنام سیّد سلیمان ندوی، از اوّل تا آخر، اقبال نامہ میں موجود و محفوظ ہیں۔ یہ بیہودہ بات کسی بھی خط میں نہیں ہے۔ یہ سراسر گھڑا ہوا واقعہ ہے۔ مولوی خالد بن حسن کو چاہیے کہ اپنے مرتب کردہ امالی کی تھوڑی بہت ساکھ قائم کرنے کی خاطر اقبال کی اس تحریر کا کوئی ثبوت فراہم کر دیں ورنہ آئندہ کے لیے ایسے فضول و مضر کاموں پر اپنی توانائی ضائع نہ کریں۔

(۴) کہا گیا کہ ''مسئلہ یہ ہے کہ عقل اور اجتہاد جب اُصولِ دین بن جائیں تو اس قسم کی افراط وتفریط لازمی ہے۔ اسی لیے تقلید اجتہاد سے بہتر ہے۔'' جب ایک تحریر لکھی ہی نہیں گئی تو افراط وتفریط کا الزام عائد کرنا اور آخر میں افراط وتفریط سے بچنے کے لیے تقلید کو اجتہاد سے بہتر قرار دینا؛ یہ سب کیا کاروبار ہے؟ کیا قدامت پرستی کا کوئی اخلاقی معیار نہیں ہے؟

قرآن حکیم نے تعقل اور تدبر پر زور بار بار دیا ہے۔ اسے اُصولِ دین سے خارج کیسے کیا جاسکتا ہے؟ اس سے قطع نظر اقبال پر، اس ضمن میں، اصل اعتراض خرد دشمنی کا ہے۔ اقبال کی فکری تشکیل، اعترضات اور تاویلات کا جائزہ کے باب ہفتم میں یہی اعتراض زیر بحث آیا ہے۔ اجتہاد کا اُصول دین میں شامل نہ ہوتا تو فقہی مکاتب کے ائمہ جان جوکھوں میں نہ ڈالتے۔

(۵) ''اور اگر اجتہاد کرنا ہے تو ان تمام شرائط کا ہونا لازمی ہے جو علما نے بیان کی ہیں۔'' یہ دلیل اجتماعی اجتہاد کے فروغ کے ساتھ اب کارآمد نہیں رہی۔ قطع نظر اس کے عالمی احتفالِ کراچی کا یہ موقف کہ ''مغربی فکر و فلسفے اور جدید سائنس کو سمجھے بغیر اجتہاد الحاد کا راستہ کشادہ کرے گا'' ایک ایسی رائے ہے جس کی رد سے قدامت پرست، علما اس قابل نہیں ہیں کہ اجتہاد کا بیڑا اُٹھا سکیں۔ اجتہاد کے لیے مختلف مہارتوں اور زندگی کے مختلف شعبوں سے تعلق رکھنے والے منتخب افراد کا اجتماع ضروری ہے۔

(۶) ''بعد میں اقبال مرحوم نے عورتوں کے حدود کار، حجاب، تقسیمِ کار پر وہی موقف اختیار کر لیا جس پر اجماعِ اُمت ہے۔'' حجاب کے بارے میں اقبال کی جو رائے ۱۹۰۴ء میں تھی وہی بعد میں بھی رہی۔ عورتوں کے حدودِ کار یا تقسیمِ کار کے بارے میں، امالی کے بزرگ کے نزدیک،

اجماعِ اُمت کیا ہے؟ اس کی وضاحت نہیں ہوئی۔ البتہ عورتوں کو جو رتبہ اور حقوق اسلام نے عطا کیے ہیں، اس کی وضاحت اقبال نے جنوری ۱۹۲۹ء میں کی۔ اسی سال خطبۂ اجتہاد کی تکمیل ہوئی۔ انجمن خواتین اسلام مدراس کے سپاس نامے کے جواب میں جو تقریر اقبال نے کی وہ مقالاتِ اقبال اور گفتارِ اقبال، میں بعنوان ''شریعتِ اسلام میں مرد اور عورت کا رتبہ'' شامل ہے۔ اس تقریر اور خطبۂ اجتہاد میں، نکاح اور طلاق کے ضمن میں، اقبال کا ایک ہی موقف ہے جو شریعتِ اسلام کے مطابق تو ہے لیکن خود امالی کے بزرگ نے اسے ہدفِ اعتراض بنایا ہے۔

(۷) اصل اعتراض سے پہلے تمہید اُٹھائی گئی ہے۔ ''فقۂ اسلامی میں طلاق کے مسئلے کی تاریخی تحقیق سے بھی اقبال مرحوم گہری واقفیت نہ رکھتے تھے لہٰذا اُنھوں نے وکالت کے پیشے میں طلاق کے مقدمات کثرت سے دیکھے تو اس ضمن میں فقہی احکامات سے متنفر ہو گئے۔ احکام کی علت اور رُوح سمجھے بغیر محض چند واقعات و حادثات سے مضطرب ہو جانا دین کا مزاج نہیں ہے۔''

''طلاق کے مقدمات کی کثرت'' کو ''محض چند واقعات و حادثات'' قرار دے کر مسئلے کی سنگینی کو نظر انداز کیا گیا ہے۔ دین کا مزاج آسانی پیدا کرنا ہے جبکہ تقلید کو اسلام قرار دینے والوں کا مزاج مختلف ہے۔ وہ کسی مسئلے کا قرآن و حدیث کی روشنی میں حل تلاش کرنے کے بجائے اسے اپنی فقہ کی تاریخ میں محدود کر دیتے ہیں۔ طلاق کے مسئلے میں، فقۂ حنفی کی المناک تاریخ کا تجزیہ ڈاکٹر خالد مسعود نے کیا ہے۔[۲۴۱] فقہ حنفی میں عورت کا طلاق لینا جبکہ مرد نہ چاہتا ہو، ناممکن بنا دیا گیا۔ خلع طلاق خریدنے کی صورت ہے۔ ہر عورت ایسا نہیں کر سکتی۔ مردوں کے ظلم و جور سے نجات حاصل کرنے کی واحد شکل یہ رہ گئی تھی کہ اسلام چھوڑ کر کوئی دوسرا مذہب اختیار کر لیا جائے۔ پنجاب میں عورتوں نے مجبوراً یا مصلحتاً، ذہنی و جسمانی اذیت سے تنگ آ کر عیسائیت قبول کرنے کا طریقہ اختیار کرنا شروع کر دیا۔ مذہب کی تبدیلی سے نکاح ٹوٹ جاتا ہے اور عورتوں کے لیے ارتداد کی سزا پھانسی نہیں ہے۔ انگریزوں کی حکومت میں یہ ترکیب چل گئی جبکہ فقہ حنفی میں اس عمل کے نتائج سنگین تر ہیں۔ مسئلے کا حل، بذریعہ اجتہاد، قرآنِ حکیم سے نکل سکتا ہے اور یہ حل حدیث میں واضح طور پر موجود ہے۔ علامہ اقبال اس سے باخبر تھے۔ اور اس ضمن میں سیّد سلیمان ندوی سے استفسار بھی کیا تھا۔

(۸) ''عورت طلاق لیتی ہے مرد طلاق دیتا ہے۔ یہ فقہ کا اُصول نہیں قرآن کا حکم ہے۔ اقبال مرحوم کو اعتراض تھا کہ نکاح کے معاہدے میں دونوں فریقوں کو برابر کے حقوق حاصل نہیں۔''

پہلے جملے کا طنطنہ عورت کی مظلومی کو نظر انداز کرتا ہے۔ آخری جملے کو جان بوجھ کر مبہم رکھا گیا ہے۔ دراصل یہ معاملہ طلاقِ تضویض کا ہے جس کی وضاحت اقبال نے اس طرح کی ہے:

''اعتراض کیا جاتا ہے کہ اسلام میں عورت کو (مرد کی طرح) طلاق دینے کا حق نہیں۔ حال ہی میں ترکی میں یہی اعتراض کیا گیا۔ آپ کو شاید معلوم نہیں کہ ہمارے علما نے کبھی اس بات کی توضیح ہی نہیں کی کہ نکاح کے وقت عورت کہہ سکتی ہے کہ جو حق اسلام نے طلاق کا تم کو دیا ہے وہی اس وقت مجھے دے دو تو پھر نکاح ہوگا یا یہ حق میرے کسی تعلق والے کو دے دیا جائے''۔[۲۴۲]

انجمن خواتین اسلام مدراس سے یہ خطاب ۷ جنوری ۱۹۲۹ء کا ہے۔ اس سے پہلے اپریل ۱۹۲۶ء کے اپنے مکتوب بنام سیّد سلیمان ندوی میں اقبال نے استفسار کیا تھا کہ ''فقہا کے نزدیک خاوند کو جو حق اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ہے، وہ اپنی بیوی کو یا اس کے کسی خویش یا کسی اور آدمی کے حوالے کیا جاسکتا ہے؟ اس مسئلہ کی بنا کوئی آیتِ قرآنی ہے یا حدیث؟'' سیّد سلیمان ندوی نے اپنے جواب کا ماحصل حاشیے میں درج کیا ہے، جو یہ ہے کہ ''تصریح تو حدیث میں ہے مگر قرآن پاک سے استنباط ممکن ہے۔''[۲۴۳] علامہ اقبال نے مذکورہ بالا خطاب میں یہ بھی کہا تھا کہ ''ایک سلسلۂ فرائض انسانی زندگی میں مردوں کا ہے اور ایک عورتوں کا۔ یہ فرائض بعض تو خدائی احکام کی رو سے ہیں اور بعض خود وضع کردہ ہیں۔ بعض فطری طور پر ہیں۔ عورت کے بحیثیتِ عورت اور مرد کے بحیثیتِ مرد، بعض خاص علیحدہ علیحدہ فرائض ہیں۔'' اقبال کے بیان کے اس حصے کے بارے میں امالی کے سیّد سلیمان ندوی کا کہنا ہے کہ اس پر اجماعِ اُمت ہے۔ اس سے آگے اقبال کہتے ہیں:

> ان فرائض میں اختلاف ہے۔ مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ عورت ادنیٰ ہے اور مرد اعلیٰ۔ فرائض کا اختلاف اور وجوہ پر مبنی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جہاں تک مساوات کا تعلق ہے اسلام کے اندر مرد وزن میں کوئی فرق نہیں۔[۲۴۴]

کیا امالی کے سیّد سلیمان ندوی کے نزدیک اقبال کے اس موقف پر بھی اجماعِ اُمت

ہے؟۔ جو ذہن دورِ ملوکیت کے اثرات کے تحت مردوں کی باہمی مساوات کا منکر ہو وہ مساواتِ مردوزن کی حمایت کیوں کرے گا۔ چنانچہ امالی کے سلیمان ندوی کا کہنا یہ ہے کہ ''عورت طلاق لیتی ہے، مرد طلاق دیتا ہے۔ یہ فقہ کا اُصول نہیں قرآن کا حکم ہے۔ اقبال مرحوم کا اعتراض تھا کہ نکاح کے معاہدے میں دونوں فریقوں کو برابر کے حقوق حاصل نہیں۔'' اقبال نے تو ایک اعتراض رفع کیا۔ طلاقِ تفویض کے بارے میں سیّد سلیمان ندوی سے استفسار کیا۔ سیّد سلیمان ندوی نے بتایا کہ اس کی تصریح تو حدیث میں ہے مگر قرآنِ پاک سے استنباط ممکن ہے۔

خطبۂ اجتہاد میں اقبال نے طلاقِ تفویض کا ذکر ترک شاعر ضیا گوک الپ کے اجتہاد پر تبصرہ کرتے ہوئے کیا ہے۔ ضیا نے طلاق، خلع اور وراثت کے ضمن میں مساواتِ مرد و زن کا مطالبہ کیا۔ اقبال نے لکھا کہ ''شریعتِ اسلامی میں نکاح کی حیثیت ایک عقدِ اجتماعی کی ہے اور بیوی کو یہ حق حاصل ہے کہ بوقتِ نکاح شوہر کا حقِ طلاق بعض شرائط کی بنا پر خود اپنے ہاتھ میں لے لے۔ یوں امرِ طلاق میں تو مرد و زن کے درمیان مساوات قائم ہو جاتی ہے۔ رہی وہ اصلاح جو شاعر نے قانونِ وراثت میں تجویز کی ہے۔ سو اس کی بنا غلط فہمی پر ہے''۔[۲۴۵]

الطاف احمد اعظمی نے لکھا ہے کہ طلاقِ تفویض کے بارے میں اقبال کا خیال مطابق قرآن و سنت نہیں ہے اور حد درجہ غیر حکیمانہ تجویز ہے۔[۲۴۶] الطاف احمد اعظمی کے برعکس مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے طلاقِ تفویض کے ضمن میں تعرض نہیں کیا اور وراثت کے معاملے میں ''ضیا کی پرزور اور مدلل تردید کی'' تحسین کی ہے۔[۲۴۷] الطاف احمد اعظمی نے اقبال نامہ ہی غور سے پڑھا ہوتا تو وہ طلاقِ تفویض کو 'حد درجہ غیر حکیمانہ' قرار نہ دیتے کہ اس کی تصریح بقول سیّد سلیمان ندوی حدیث میں ہے اور قرآنِ حکیم سے بھی اس کا استنباط ممکن ہے۔

اسلامی سزاؤں کا معاملہ

الطاف احمد اعظمی رقم طراز ہیں:

ہم نے اسلامی قانون کے ماخذ کے بارے میں اقبال کے خیالات کا جو تنقیدی جائزہ لیا ہے اس سے بالکل واضح ہو گیا کہ وہ ان ماخذ کے بارے میں ایک واضح تصور رکھتے تھے۔ لیکن اسلامی قانون کے اوّلین ماخذ یعنی قرآن مجید کے متعلق ان کے خیالات بہت واضح نہیں تھے۔ مثلاً ان کا خیال ہے کہ قرآن مجید کے بعض احکام مقامی نوعیت کے ہیں اور ان کا اطلاق بعد کے زمانوں

پر نہیں ہوتا۔ اس سلسلے میں اُنھوں نے جرائم کی ان سزاؤں کا ذکر کیا ہے جو قرآن مجید میں بیان ہوئی ہیں۔ اُنھوں نے لکھا ہے کہ یہ سزائیں عربوں کے مزاج اور ان کے مخصوص تمدنی حالات کے تحت مقرر کی گئی تھیں، اس لیے مستقبل کی مسلم اقوام پر ان کو جوں کا توں نافذ کرنا صحیح نہ ہوگا۔ ان کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

> Shariat values(Ahkam)resulting from this application (e.g rules ralating to panalties for crimes)are in a sense specific to that people; and since their observance is not an end in it self they cannot be stricly enforced in the case of future generations.

اقبال کا یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ قرآن مجید میں جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں، جن معاملاتِ زندگی کے متعلق کوئی قانون واضح لفظوں میں دے دیا گیا ہے اس کی حیثیت مقامی نہیں ہے۔ اس کا اطلاق مستقبل کی جملہ اقوام پر بھی ہوگا۔[۲۴۸]

خطبۂ اجتہاد کا مندرجہ بالا اقتباس، اس سے پہلے اور بعد کے کچھ جملوں سمیت، این مری شمل نے نقل کیا تھا۔[۲۴۹] شمل نے بھی اپنی رائے کا اظہار قرآن کے حوالے سے کیا جسے اعظمی نے بطور اعتراض بیان کیا ہے۔ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے محمد الطاف حسن آہنگر لکھتے ہیں:

> It is submitted that Schimmel's contention that Iqbal compromised with Quranic punishments for crimes and advocated for its unessentialness in a modern legislation is a pure distortiom of Iqbal's veiws. Whatever Iqbal said alout punishments in Islam in the above lines has reference to his views about the punitive rules coming from hadith and not from the Quran. He discusses the issue under the heading Hadith and not Quran.[250]

یہ درست ہے کہ خطبۂ اجتہاد میں یہ بحث قرآن کے حوالے سے نہیں بلکہ حدیث کے عنوان کے تحت ہے اور اقبال نے یہاں شریعت کی تشکیل کے ضمن میں پیغمبر کے طریقِ کار پر روشنی ڈالی ہے۔ اعظمی نے شمل کی پیروی میں ٹھوکر کھائی ہے۔ تاہم حاشیے میں آہنگر نے اقبال کی اس تحریر کو quite problematic قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ شمل سے یہ حقیقت اوجھل رہی کہ اقبال کا یہ موقف شاہ ولی اللہ کی ایک تحریر پر مبنی ہے جو اقبال نے شبلی کی کتاب 'الکلام' کی بنیاد پر استوار کیا۔ آہنگر نے یہ بھی لکھا ہے کہ شبلی نے شاہ ولی اللہ کی تحریر میں غتر بود کر کے اپنی پسند کا نتیجہ اخذ کیا۔[۲۵۱]

اس مسئلے کو محمد سہیل عمر نے اپنے ایک مضمون 'سزا یا نا سزا' میں مفصل طور پر بیان کیا ہے۔ یہ مضمون جنوری ۱۹۹۶ء میں اقبالیات میں شائع ہوا اور ان کی کتاب خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں شامل ہے۔ محمد سہیل عمر لکھتے ہیں:

الکلام میں دی گئی عبارت کو اصل عربی عبارت سے ملا کر دیکھا تو واضح ہوا کہ شبلی نے جو عبارت الکلام میں درج کی اور جسے علامہ نے اپنے استدلال کے لیے شبلی کے بھروسے پر بنیاد بنایا اس میں اور شاہ ولی اللہ کی اصل عبارت میں اختلاف ہے۔ شبلی نے اپنے مخصوص اندازِ تالیف میں پہلے تو عبارت کے درمیان سے چھ سطریں حذف کر دیں پھر آخر کی دو سطریں اڑا دیں اور اس کے بعد نہ صرف اس امر کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا گیا کہ عربی عبارت مسلسل نقل نہیں ہوئی بلکہ آخر میں استنباطِ نتائج کے طور پر اُردو میں جو خلاصہ یا مقصودِ کلام دیا ہے وہ بھی اس طرح درج ہوا ہے کہ بظاہر شاہ صاحب ہی کا مدُعا قرار پاتا ہے۔[۲۵۲]

سہیل عمر کے نزدیک خطبۂ اجتہاد موجود شکل میں ۱۹۲۸ء میں تیار کیا گیا،[۲۵۳] جب کہ ''۱۹۲۹ء کے آخر تک علامہ کو یہ احساس ہو گیا تھا کہ شاید شبلی نے شاہ صاحب کے مقصود کی صحیح ترجمانی نہیں کی''۔[۲۵۴] مکتوب بنام سیّد سلیمان ندوی مورخہ ۲ ستمبر ۱۹۲۹ء میں اقبال لکھتے ہیں کہ ''ارتفاقات میں شاہ صاحب کی عبارت کی یہ تشریح صحیح ہے تو حیرت انگیز ہے۔ اگر ان معاملات میں تھوڑی سی ڈھیل بھی دی جائے تو سوسائٹی کا کوئی نظام نہ رہے گا۔ ہر ایک ملک کے مسلمان اپنے اپنے دستور و مراسم کی پابندی کریں گے۔''[۲۵۵] سید سلیمان ندوی نے اس خط کا جو جواب دیا اس کا ماحصل ان کے اس نوٹ میں ہے ''مولانا شبلی مرحوم نے شاہ صاحب کے الفاظ کے جو وسیع معنی قرار دیے ہیں، وہ صحیح نہیں۔'' اقبال کی تشویش سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ نکاح و طلاق جیسے احکام کے ضمن میں ان کا ذہن ''تھوڑی سی ڈھیل'' کا روادار بھی نہیں ہے۔

بیس روز کے بعد مولانا ندوی کے نام اقبال لکھتے ہیں کہ مولانا شبلی نے حجتہ اللہ البالغہ کا ایک فقرہ عربی میں نقل کیا ہے جس کے مفہوم کا خلاصہ اُنھوں نے اپنے الفاظ میں بھی دیا ہے۔ اس عربی کے آخری حصے کا ترجمہ یہ ہے:

اس بنا پر اس سے بہتر اور آسان طریقہ کوئی نہیں کہ شعار، تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کے عادات کا لحاظ کیا جائے جس میں یہ امام پیدا ہوا ہے۔ اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے۔

شبلی نے شاہ صاحب کے فقرے کا جو ترجمہ کیا اسے نقل کر کے اقبال مولانا ندوی سے پوچھتے ہیں ''مہربانی کر کے یہ فرمایئے کہ مندرجہ بالا فقرہ میں لفظ شعار سے کیا مراد ہے اور اس کے تحت میں کون کون سے مراسم یا دستور آتے ہیں'' [۲۵۶] سیّد سلیمان ندوی کا جواب آنے کے بعد ۲۸ ستمبر ۱۹۲۹ء کے اپنے مکتوب میں اقبال لکھتے ہیں:

لفظ شعار کے معنی کے متعلق پورا اطمینان آپ کی تحریر سے نہیں ہوا۔ کیا کسی جگہ شاہ ولی اللہ نے حجتہ اللّٰہ البالغہ میں شعائر کی یہ تشریح کی ہے جو آپ نے کی ہے؟ دیگر عرض یہ ہے کہ شاہ صاحب نے اسی فقرہ میں لفظ ارتفاقات استعمال کیا ہے، مولانا شبلی نے ایک جگہ اس کا ترجمہ انتظامات اور دوسری جگہ مسلمات کیا ہے۔ اُردو ترجمہ سے یہ نہیں کھلتا کہ اصل مقصود کیا ہے۔ کل سیالکوٹ میں حجتہ اللّٰہ البالغہ نظر سے گزری، اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب نے ارتفاقات کی چار قسمیں لکھی ہیں۔ ان چار قسموں میں تمدنی امور مثلاً نکاح، طلاق وغیرہ کے مسائل بھی آ جاتے ہیں۔ کیا شاہ صاحب کے خیال میں ان معاملات میں بھی سخت گیری نہیں کی جاتی؟ میرا مقصد محض شاہ صاحب کا مطلب سمجھنا ہے۔ [۲۵۷]

یہاں پہنچ کر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اقبال نے مولانا شبلی کا ترجمہ قبول کر لیا تھا؟ سوال یہ بھی ہے کہ کیا خطبہ اجتہاد کی حتمی تکمیل ۱۹۲۸ء میں ہو گئی تھی؟ بقول محمد سہیل عمر اُنھوں نے یہ خطبہ بھی، دیگر خطبات کے ساتھ، حیدر آباد میں پیش کر دیا تھا۔ [۲۵۸] لیکن ۱۹۲۸ء میں خطبے کی تکمیل اور جنوری ۱۹۲۹ء میں اسے حیدر آباد میں پیش کرنے کی کوئی شہادت میسر نہیں ہے۔ ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی نے خطباتِ مدارس کی روداد لکھی ہے۔ اُنھوں نے لکھا ہے کہ وہاں تین خطبے (پہلا، دوسرا، اور تیسرا) پیش کیے گئے [۲۵۹] ایم سعید شیخ لکھتے ہیں کہ تین خطبے ۱۹۲۸ء میں اور اگلے تین خطبے ۱۹۲۹ء میں، اغلب یہ ہے کہ گرمیوں کی چھٹیوں میں، مکمل ہوئے [۲۶۰] پورے چھے خطبے نومبر ۱۹۲۹ء میں علی گڑھ میں پیش کیے گئے۔ اس صورت میں محمد سہیل عمر کی یہ دلیل کمزور پڑ جاتی ہے کہ ۱۹۲۹ء کے اواخر تک علامہ کو احساس ہو گیا تھا کہ شاید شبلی نے شاہ صاحب کے مقصود کی صحیح ترجمانی نہیں کی۔ نیز ڈاکٹر جاوید اقبال اور ڈاکٹر خالد مسعود کی آرا قابلِ توجہ بن جاتی ہیں۔ ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں:

محمد سہیل عمر یہ ثابت کرتے ہیں کہ تعزیرات کے بارے میں قوانین کو شاہ ولی اللہ ''شریعت بالجملہ'' کے زمرے میں شمار کرتے ہیں جو ایسے اجزائے دین پر مشتمل ہے جو دائمی ہیں اور ہر دور اور ہر قوم کے لیے واجب ہیں۔ مگر شبلی اور ان پر انحصار کرتے ہوئے اقبال نے شاہ ولی اللہ کی عبارت

سے غلط معانی اخذ کیے اور تعزیرات سے متعلق قوانین کو ''شریعت بالا طلاق'' کے زمرے میں شمار کیا جس میں زمانے اور نفوسِ انسانیہ کی رعایت ہوتی ہے اور وہ مابعد کے لوگوں کے لیے واجب نہیں ہے۔ ڈاکٹر محمد الغزالی اور جاوید احمد غامدی سہیل عمر کی رائے سے اتفاق کرتے ہیں لیکن ڈاکٹر محمد خالد مسعود اور راقم کے خیال میں شبلی اور اقبال نے شاہ ولی اللہ کی عبارت کا درست مفہوم مرتب کیا۔ راقم نے متعلقہ مواد کا جائزہ لے کر جو تبصرہ کیا ہے، وہ یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ کہنا تو وہی چاہتے تھے جو شبلی نے اخذ کیا، البتہ ان کی عبارت سے یہ نکتہ کھل کر سامنے نہ آ سکا جس کی وضاحت شبلی نے کر دی۔ ڈاکٹر خالد مسعود فرماتے ہیں کہ شبلی اور اقبال دونوں نے شاہ ولی اللہ کی عبارت کو صحیح سمجھا ہے اور شاہ ولی اللہ اسلامی سزاؤں میں واقعی اُصولِ تخفیف اور درجہ بندی کے قائل تھے۔[۲۶۱]

شاہ ولی اللہ اُصولِ تخفیف اور درجہ بندی کے ضرور قائل تھے۔ اس میں اختلاف نہیں ہے۔ خاص وجہ سے سزا میں کمی، پہلے ہلکی پھر سخت سزا اور جرم کی شدت کے اعتبار سے سزا میں کمی بیشی ابتدا سے رائج ہے۔ محمد سہیل عمر کا زور ایک اور نکتے پر ہے۔ وہ حجۃ البالغہ جلد دوم میں شامل باب الحدود کی روشنی میں شاہ ولی اللہ کے موقف کی وضاحت کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک شاہ صاحب کا موقف یہ ہے کہ ''شریعت بالجملہ'' (حدود، شعائر، ارتفاقات) ہر قوم کے لیے اور قدیم و جدید ہر زمانے میں امرِ طبیعی کی طرح ہے اور اسے مضبوطی سے پکڑنا چاہیے اور کبھی اسے ترک نہ کرنا چاہیے۔ سہیل عمر نے علامہ اقبال کا خط بنام سیّد سلیمان ندوی مورخہ یکم فروری ۱۹۳۴ء بھی نقل کیا ہے۔ اس خط میں اقبال لکھتے ہیں ''مگر میں ان معاملات کی ایک فہرست چاہتا ہوں جن کے متعلق رائے قائم کرنا ''امام'' کے سپرد ہے۔ جرائم میں ایسے جرم ہیں جن کی تعزیز غالباً قرآن شریف میں مقرر ہے، ان کے متعلق امام کیونکر رائے دے سکتا ہے''؟[۲۶۲]

محمد سہیل عمر نے یہاں پہنچ کر یہ سوال اُٹھایا ہے کہ شاہ ولی اللہ کے موقف (متعلق بہ شریعت باجملہ) اور علامہ اقبال کے اس خط میں، اندازِ بیان سے قطع نظر، کیا فرق ہے؟

محمد سہیل عمر نے تشویش کے ساتھ لکھا ہے کہ اُنھوں نے (نجی محفلوں کے علاوہ) ۹ نومبر ۱۹۹۴ء کے جلسۂ یومِ اقبال میں مقررین کو یہ کہتے سنا کہ اقبال کی رائے میں اسلامی سزائیں قابلِ ترمیم و تنسیخ ہیں اور اقبال کی اس رائے کی بنیاد اور سند شاہ ولی اللہ ہیں جو اسی بات کے قائل ہیں[۲۶۳] صاف ظاہر ہے کہ مذکور مقررین کا موقف درست نہیں تھا؛ شاہ ولی اللہ کے

حوالے سے اور نہ علامہ اقبال کے حوالے سے۔ سزاؤں میں اُصولِ تخفیف اور درجہ بندی دورِ اوّل سے ہے؛ خاص وجوہ کی بنیاد پر اور اطلاق کی حد تک۔ اس میں عرف و عادت اور تغیرِ زمانہ شامل ہے۔ مولانا محمد تقی امینی نے ''احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت'' پر پوری ایک کتاب تالیف کی ہے۔ ابوالاعلیٰ مودودی کے نزدیک شرعی حدود اور اسلامی ماحول لازم ملزوم ہیں۔[۲۶۴]

حجیتِ حدیث

علامہ اقبال کے نزدیک حدیث کی جو اہمیت تھی اسے پروفیسر محمد فرمان نے ''اقبال اور منکرینِ حدیث'' میں مختصراً بیان کیا ہے[۲۶۵] تاہم اس ضمن میں، ان کے نزدیک، اقبال سے دو فروگزاشتیں ہوئیں۔ پروفیسر گولڈزیہر نے حدیث کو ناقابلِ اعتبار ٹھہرایا ہے۔ اقبال نے اس کا ذکر کیا ہے لیکن اس پر ''سکوت اور ایک طرح کا اطمینان یہ شبہ پیدا کرتا ہے کہ علامہ اقبال کو پروفیسر موصوف کی رائے سے اختلاف نہیں ہے''۔[۲۶۶] دوسری فردگذاشت امام ابوحنیفہ کے ضمن میں ہے جس کے باعث حدیث کا ماخذ قانون ہونا نہایت درجہ مشتبہ اور غیر ضروری ہو جاتا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں کہ ''شاید یہی وجہ تھی کہ امام ابوحنیفہ نے جو اسلام کی عالمگیر نوعیت کو خوب سمجھ گئے تھے، احادیث سے اعتنا نہیں کیا''۔[۲۶۷] اقبال کے اس جملے کو مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے بھی 'بڑا ستم' اور ''ناانصافی کی بات'' قرار دیا ہے۔[۲۶۸]

محمد حسن آہنگر کا ایک مضمون بعنوان، Iqbal and Qur'an: A Legal Perspective اکتوبر ۱۹۹۴ء اور دوسرا مضمون بعنوان Iqbal and Hadith:A Legal Perspective اکتوبر ۱۹۹۶ء میں 'اقبال ریویو' میں شائع ہوا۔ رسول اکرمؐ کی اور حدیثِ رسولؐ کی عظمت جو اقبال نے بیان کی، اس کا ذکر کر کے آہنگر نے لکھا ہے:

> With such views about the greatness of the Prphet (s.a.w) and the Hadith, one could expect Iqbal as the firm believer in the authenticity of the Hadith literature and the Hadith being guide for Muslims in all ages and at all times. However,on the basis of material before us,we are of the opinion that Iqbal does not,on the whole,accept the Hadith as a guide for all times and considers also its role as a limieted one.He is highly apprehensive about the authenticity and transmission of the Hadith and this apprehension makes him somewhat indifferent towards the Hadith.[269]

جنوری مارچ ۲۰۰۰ء کے اقبالیات میں ڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری کے ایک وقیع مضمون بعنوان ''صحتِ احادیث: جوزف شاخت کی دلیلِ سکوت'' شائع ہوا۔ ترجمہ محمد سہیل عمر نے کیا ہے۔ ایک فاضلانہ شذرہ بعنوان ''اقبال اور حدیثِ نبوی'' ترجمے سے پہلے شامل کیا گیا ہے۔ اس شذرے کو اپنی شرمناک سرخیاں لگا کر مولوی خالد بن حسن سے سوالے تعمیر کیے ہیں اور سوالوں کو ''آفتاب کی طرح'' نمایاں کیا گیا ہے۔ مولوی کی کارکردگی پر ایک نظر ڈالنے سے پہلے مناسب یہ ہے کہ محمد سہیل عمر کے مضمون کے اہم نکات پیش کر دیے جائیں۔ محمد سہیل عمر لکھتے ہیں کہ (۱) افکارِ اقبال کی تفہیم، اشعار میں عیاں و پنہاں تلمیحات کی شرح اور عمومی فکری رُجحانات کے تجزیہ و تحلیل کے لیے احادیث نبوی کا مطالعہ اور تخریج کی ضرورت سامنے کی بات ہے۔ (۲) علامہ اقبال کے اشعار میں احادیثِ رسولؐ کے بکثرت حوالوں اور تلمیحات سے بعض مصنفین یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ قرآن کے بعد حدیث کو اقبال ماخذ قانون کا درجہ دیتے ہیں۔ (۳) بعض صاحبان کے نزدیک اقبال شاعری میں احادیث سے استناد اور استشہاد کرتے ہیں لیکن نثر میں ان کا رویہ احتیاط و گریز کا ہے۔ (۴) بعض دوسروں نے اس احتیاط و گریز سے ایک اُصولِ فقہ دریافت کیا ہے جس کے تحت قانون سازی کے عمل میں حدیث کو ماخذِ قانون نہ بنانا علامہ کی منشا قرار پائی۔ (۴) کچھ اور حضرات نے اس میں ایک فلسفۂ تشکیک اور ''تاریخی تنقید'' کی جھلک دیکھی اور اسے علامہ کی رائے قرار دیا۔ (۵) اس میں سے اصول فقہ اور فلسفۂ تشکیک برآمد کرنا شوق فضول و جرأت رندانہ کے زمرے میں شمار ہونا چاہیے۔ (۶) بیسوی صدی کے اوائل تک مستشرقین کے حلقوں اور ان کی تصانیف کا مطالعہ کرنے والوں میں یہ بات مسلم تھی کہ حدیث کا ذخیرہ قابلِ اعتبار نہیں ہے۔ یہی وہ رائے ہے جو تشکیلِ جدید میں علامہ نے نقل کی ہے اور علامہ اقبال اور حدیثِ نبوی کے موضوع پر قلم اُٹھانے والے مصنفین نے اسی عبارت کا بار بار حوالہ دیا ہے۔ تشکیل کی انگریزی عبارت درجِ ذیل ہے:

The Hadith. THE second great source of Muhammadan law is the traditions of holy Prophet. These have been the subject of the greater disscussion both in ancient and modern times. Among their modern critics Professor Goldiher has subjected them to a searching esamination in the light of modern canons of historiical criticism, and arrives at the conclusion that they are on the whole untustworhty.[270]

(۷) علامہ نے منہاجِ تطبیق اپنائی اور تشکیلِ جدید کے دیگر بہت سے مباحث کی طرح یہاں بھی مخاطب کو رعایت دیتے ہوئے اسی کی بات کے سہارے اپنا نکتۂ نظر سمجھانے کی سعی کی۔

مولوی خالد بن حسن نے محمد سہیل عمر کا مضمون حسبِ ذیل سرخی اور ذیلی سرخی کے ساتھ شائع کیا:

اقبال سنت کو ماخذِ قانون کیوں تسلیم نہیں کرتے تھے؟

اقبال: حدیثِ نبویؐ اور سنتِ رسول

متن کے اندر بھی سرخیاں لگائی ہیں اور اس مضمون سے حسبِ ذیل نتائج اخذ کر کے انھیں ابتدا میں درج کیا ہے:

(۱) منکر کو دعوتِ دین کے لیے خود کفر کا اقرار کر لیا جائے؛ اسلامی تاریخ ایسے کسی منہاج سے خالی ہے۔

(۲) اقبال نے گولڈزیہر کے غلط سلط دلائل قبول کر کے اپنی تاریخ سے رشتہ منقطع کر لیا۔

(۳) اقبال علمِ حدیث اور اس کی نزاکتوں سے ناواقف تھے۔

(۴) مستشرقین کے اعتراضات کو سمجھنے کی اہلیت نہیں رکھتے تھے۔

(۵) ان اعتراضات کی تحقیق کرنے یا علما سے پوچھنے یا انھیں رد کرنے کی اہلیت بھی نہیں رکھتے تھے۔

(۶) علم قلیل ہو تو پھر سلف پر اعتماد، یقین اور اعتبار یعنی تقلید لازمی ہے۔[۱۷۲]

مولوی خالد بن حسن اور امالی کے سیّد سلیمان ندوی کی آرا ایک جیسی ہیں۔ امالی کے بزرگ کا کہنا ہے کہ اقبال علومِ اسلامی سے بالکل واقف نہ تھے۔ حدیث کی حجت اور سنت کے مقام کے موضوع پر وہ شاخت اور گولڈ یہر وغیرہ کے حوالے دیتے ہیں اور ان پر تنقید بھی نہیں کرتے۔ دین کے دوسرے ماخذ سنت کی حیثیت مستشرقین کے ذریعے متعین کرتے ہیں۔ علما نے اسی لیے اسے کفر سے تعبیر کیا تھا۔

ڈاکٹر خالد علوی نے اپنا مضمون بعنوان ''علامہ اقبال اور حدیث'' اکتوبر ۲۰۰۷ء میں ایک سیمی نار میں پیش کیا تھا۔ یہ سیمی نار ''علامہ اقبال کا تصورِ اجتہاد'' کے موضوع پر علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی میں، راقم کے زیرِ اہتمام ہوا تھا۔ مقالے پر کارآمد بحث ہوئی اور خالد علوی نے اسے

بہتر بھی بنایا لیکن ان کی ایک الجھن دور نہ ہوئی۔ وہ لکھتے ہیں کہ اقبال احادیث کو دین کا ماخذ تسلیم کرنے کے باوجود، قانونی احادیث کی عالمگیریت اور ابدیت کے بارے میں، مغربی محققین کے نتائج کی بنیاد پر، شکوک و شبہات میں مبتلا تھے۔[۲۷۲] اپنے فاضلانہ مضمون میں ڈاکٹر خالد علوی نے، بجا طور پر، یہ اعتراض بھی کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے بارے میں یہ خیال کہ اُنھوں نے احادیث سے اعتنا نہیں کیا درست نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ حدیث کی چھان پھٹک کا ایک معیار رکھتے تھے اور اسی کے مطابق فیصلہ کرتے''۔[۲۷۳]

معترضین کا کم و بیش اس پر اتفاق ہے کہ حدیث کو اسلامی قانون کا ماخذ تسلیم نہ کرنے کی وجہ یہ تھی کہ اُنھوں نے گولڈ زیہر کے نتیجۂ تحقیق کو قبول کر لیا تھا۔ امالی کے بزرگ کو غلط فہمی ہوئی ہے کہ اقبال نے گولڈ زیہر کے ساتھ شاخت وغیرہ کا ذکر بھی کیا ہے۔ گولڈ زیہر کے نتیجۂ تحقیق پر اقبال کے عدمِ اطمینان کا ذکر محمد سہیل عمر نے مذکورہ مضمون بعنوان ''اقبال اور حدیثِ نبویؐ'' میں کیا ہے۔ ڈاکٹر خالد علوی نے اس مضمون سے استفادہ کیا ہے لیکن اپنی اُلجھن کو دور نہ کر سکے۔ لکھتے ہیں کہ'' جناب سہیل عمر کے بقول حضرت علامہ کے ہاں (گولڈ زیہر کی تحقیق کے ضمن میں) بے اطمینانی پائی جاتی تھی لیکن ہمیں کوئی ایسی شہادت نہیں ملتی جس سے یہ ثابت ہو کہ اُنھوں نے اس سے رجوع کیا ہو یا اس کی کوئی تاویل پیش کی ہو۔''[۲۷۴]

گولڈ زیہر کی تحقیق سے علامہ اقبال نہ صرف یہ کہ متفق نہیں تھے بلکہ اس کی تردید کے خواہاں تھے۔ ان کا خیال تھا کہ کسی عالمِ کو اس کام پر لگایا جائے اور اپنی معلومات سے اس کی مدد کی جائے۔ ۱۰ اکتوبر ۱۹۱۸ء کو محمد عبداللہ عمادی کو لکھتے ہیں:

> مولوی صدر الدین، پروفیسر عربی گورنمنٹ کالج لاہور، کو میں نے اس بات پر آمادہ کیا ہے کہ گولزیر نے جو تنقید احادیث کی کی ہے، اسے اردو میں ترجمہ کر ڈالیں۔ اگر آپ یہاں ہوتے تو گولزیر کی تنقید کی تردید میں آپ سے گراں قدر مدد ملتی۔ تاہم جو کچھ مجھے معلوم ہے مولوی صاحب کی خدمات میں حاضر کر دیا جائے گا۔[۲۷۵]

اس خط کو اپنے مضمون، اقبال اور حدیثِ نبوی، میں درج کرنے کے بعد محمد سہیل عمر نے لکھا ہے کہ اس عبارت کی روشنی میں تشکیل جدید کا متعلقہ حصہ دوبارہ دیکھیے تو یہ کہنا کسی طرح ممکن نہیں رہتا کہ علامہ نے گولٹ تسیھر کی رائے قبول کر لی تھی[۲۷۶] یہ خط حاشیے میں درج ہوا ہے اور

ڈاکٹر خالد علوی اسے دیکھ لینے سے قاصر رہے، ورنہ وہ ایک بدگمانی سے بچ جاتے۔ مولوی صدرالدین جب کچھ نہ کر پائے تو اقبال نے اپنے طریقے سے گولڈزیہر کی تردید کی۔ اس ضمن میں ایک اور مستشرق کا حسبِ ذیل اقتباس پیش کیا:

`It must be said in conclusion that the preceding considerations represent only theoretical possibilities and that the question whether and how far these possibilites have become actualities is largely a matter of how far the actual circumstances offered inducements for making use of the possibilities.Doubtless, the latter, relatively speaking,were few and affected only a small proportion of the entire sunnah.It may therefore be said that.. for the most part the collections of sunnah considered by the Moslems as canonical are genuine records of the rise and early growth of Islam'.[277]

اغنی دیلس معترف ہے کہ حدیث کی عدمِ صحت کے نظری امکانات شاذ تھے اور اس لیے سنت کا بہت تھوڑا حصہ متاثر ہوا نیز مسلمانوں کے یہاں جو مجموعۂ احادیث معتبر ٹھہرائے جاتے ہیں ان کا بیشتر حصہ فی الواقع اسلام کے ظہور اور ابتدائی نشو ونما کی حقیقی تاریخ ہے۔ اس اعتراف کا ماحصل یہ ہے کہ معتبر مجموعہ ہائے احادیث نے سنت کو محفوظ کر دیا۔ چناچہ یہ خیال درست نہیں ہے کہ اقبال نے گولڈزیہر کی رائے پر خاموشی اختیار کر لی یا اطمینان کا اظہار کر لیا۔ یہ اعتراض بھی غلط اور گمراہ کن ہے کہ اقبال نے گولڈزیہر کے غلط سلط دلائل قبول کر کے اپنی تاریخ سے رشتہ منقطع کر لیا۔

امام ابوحنیفہ کے بارے میں عالمِ اسلام کے نامور مورخ ابن خلدون کا مشہور قول پروفیسر محمد فرمان نے بھی نقل کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ''حدیث قبول کرنے میں ابوحنیفہ اتنے متشدد تھے کہ ان کے نزدیک سترہ سے زیادہ حدیثیں صحیح نہ تھیں۔''[۲۷۸] پروفیسر موصوف نے اس دعوے کی تردید کی ہے۔ ڈاکٹر خالد علوی نے بھی اس بات کو پروپیگنڈا قرار دیا ہے کہ انھیں صرف سترہ حدیثیں یاد تھی۔[۲۷۹] اقبال کی رائے کہ امام ابوحنیفہ نے احادیث سے اعتنا نہیں کیا! ہماری اپنی تاریخ پر مبنی ہے؛ ہر چند کہ یہ رائے غلط ہے۔ ترجمہ کرتے ہوئے سیّد نذیر نیازی نے لکھا ہے کہ ''یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ (امام اعظم نے حدیث کے ضمن میں) احتیاط سے کام لیا۔''[۲۸۰] اس

ضمن میں مولانا سعید احمد اکبر آبادی لکھتے ہیں:

امام ابوحنیفہ کے زمانے میں لوگ کثرت سے روایات نقل کرتے تھے، اور یہ روایات صحیح، ضعیف اور موضوع ہر قسم کی ہوتی تھیں۔ اس بنا پر امام صاحب اس بارے میں بڑے محتاط تھے۔ جب تک اُصولِ جرح و تعدیل اور اُصولِ روایت و درایت کی روشنی میں ان کو کسی روایت کی صحت کا یقین نہ ہو جاتا وہ اسے قبول نہیں کرتے تھے۔[۲۸۱]

علامہ اقبال کی منشا بھی یہی ہے کہ قانونی امور کے لیے، بغیر جرح و تعدیل (indiscriminate) احادیث کا استعمال نہ کیا جائے۔[۲۸۲] اس سے حجیتِ حدیث متاثر نہیں ہوتی۔ متعلقہ جملے کا ترجمہ کرتے ہوئے سیّد نذیر نیازی نے بھی یہ وضاحت کی ہے۔ حاشیے میں لکھتے ہیں ''لیکن جس سے احادیث کی بطور ایک ماخذ قانون نفی نہیں ہوتی، نہ حضرت علامہ کا یہ مطلب ہے۔''[۲۸۳] صحیح احادیث نہ صرف قابلِ قبول ہیں بلکہ اسلامی قانون کا دوسرا بڑا ماخذ ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور علامہ اقبال دونوں کا یہی موقف ہے۔ حدیث کی بحث اقبال نے اس جملے سے شروع کی ہے:

The second great source of Motammadan Law is the traditions of Holy Prophet.

جب کہ اختتام اس رائے پر ہوا ہے جو پوری بحث کا ماحصل ہے:

لہٰذا احادیث کا مطالعہ اگر اور زیادہ گہری نظر سے کیا جائے اور ہم ان کا استعمال یہ سمجھتے ہوئے کریں کہ وہ کیا رُوح تھی جس کے ماتحت آنحضرت صلعم نے احکامِ قرآنی کی تعبیر فرمائی تو اس سے ان قوانین کی حیاتی قدر و قیمت کے فہم میں اور بھی آسانی ہوگی جو قرآنِ پاک نے قانون کے متعلق قائم کیے ہیں۔ پھر یہ اُصولوں کی حیاتی قدر و قیمت ہی کا پورا پورا علم ہے جس کی بدولت ہم اپنی فقہ کے بنیادی مآخذ کی از سرِ نو تعبیر اور ترجمانی کر سکتے ہیں۔[۲۸۴]

ان شواہد سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ حجیتِ حدیث اور حدیث کی ابدیت و عالمگیریت پر اقبال کو کوئی شبہ نہیں ہے۔ وہ ہر حدیث پر پختہ یقین نہیں رکھتے؛ امام اعظم ہی کی طرح؛ لیکن صحیح احادیث کی افادیت، عالمگیریت اور ابدیت پر ان کا یقین ہے۔ یہاں یہ وضاحت کر دینا مناسب ہے کہ حدیث اور سنت میں کیا فرق ہے۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی کے نزدیک حدیث میں ہر قسم کی احادیث شامل ہیں: صحیح، موضوع، ضعیف، منکر اور شاذ وغیرہ جبکہ سنت سے مراد وہ طریقہ ہے جو احادیث صحیحہ کی بنیاد پر ثابت ہوتا ہے۔[۲۸۵] حدیث کی ابدیت اور عالمگیریت کا مسئلہ

اسلامی سزاؤں کے ضمن میں اُٹھایا گیا ہے۔ اسلامی سزائیں حجیت حدیث ہی کا ایک پہلو ہیں۔ اطلاق کے دائرے میں اسلامی سزاؤں کی کمی بیشی سے ان کی عالمگیریت اور ابدیت متاثر نہیں ہوتی۔ شاہ ولی اللہ کے نزدیک شریعت بالجملہ ابدی اور عالمگیر ہے جبکہ شریعت بالاطلاق میں تغیر کی گنجائش ہے۔ یہ دراصل ابدی اور عالمگیر شریعت ہی ہے جو اطلاق کے دائرے میں آ کر زمانہ، عرف اور دوسرے خاص حالات کی بنا پر تبدیلی کی گنجائش پیدا کرتی ہے۔ علامہ اقبال کا موقف اس سے مختلف نہیں ہے۔ حجیتِ حدیث کے ضمن میں جاوید احمد غامدی نے علامہ اقبال کی رائے کا یہ تجزیہ کیا ہے:

> علامہ کی رائے بالکل واضح ہے کہ قرآن اور سنتِ ثابتہ تو احکامِ شرع کے قطعی ماخذ ہیں۔ احادیث کی حیثیت دو رُخی ہے۔ یا تو وہ اصل ونصوص کی شرح وتبین کر رہی ہیں۔ اگر یہ صورت ہو تو احادیث خود ہی تبعاً متعلق بہ اُصول ونصوص ہو جائیں گی۔ دوسری صورت میں یہ احادیث رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ان اخلاقی فیصلوں کی خبر دے رہی ہیں جو اصل ونصوص کے تحت آپ نے پیش آمدہ مسائل اور مخصوص حالات کے بارے میں صادر کیے۔ یہ اطلاقی فیصلے وہ دائرۂ اطلاق تشکیل دیتے ہیں جہاں تغیر کو دخل ہے۔ زمانے کے تقاضے، عرف و رواج اور دیگر کئی مصالح کا لحاظ کرنا جائز ہے۔ اس دائرے میں تبدیلی اور اجتہاد کی کھلی اجازت ہے۔[۲۸۶]

ان حقائق و مباحث کے تناظر میں مولوی خالد بن حسن کی جمائی ہوئی سرخی، خصوصاً لفظ سنت کا اضافہ ان کی نیت اور دیانت پر ایک سوالیہ نشان ہے۔ الطاف حسین آہنگر نے این مری شمل کے ایک جملے کی تردید کی اور اسے اقبال کے نقطۂ نظر کو مسخ کرنا قرار دیا لیکن پھر اسی غلط فہمی کا خود شکار ہو گئے۔ قرآنِ حکیم کی بعض نصوص کو foundational اور بعض کو contingent قرار دینے کا اقبال پر الزام آہنگر نے ایک مسئلے کا ادراک نہ کر سکنے کے باعث عائد کیا۔ قرآن اور سنت دونوں کے حوالے سے اسلامی شریعت عالمگیر اور ابدی ہے۔ یہ عالمگیر ابدی شریعت اطلاق کے دائرے میں تحقیق اور تغیر روا رکھتی ہے۔ مثال کے طور پر رسول اکرمؐ نے جنگ کے دنوں میں اور حضرت عمرؓ نے قحط کے زمانے میں قطعِ ید کی سزا موقوف کر دی۔

کچھ متفرق اعتراضات

اقبال پر اعتراضات کا بدبختانہ عمل روز افزوں رہا ہے۔ فکرِ اقبال کو، قدیمیوں اور

جدیدیوں نے، اپنی قدامت پرستی یا مغرب پرستی سے مختلف پا کر ہدفِ تنقید بنایا ہے۔ ایک دوسرے کا توڑ کرنے کے لیے اقبال کا نام استعمال بھی کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر مولوی خالد بن حسن نے ایک سرخی قائم ہے: ''ہندوستان کے تعلیم یافتہ مسلمانوں کو ہلاک کر دیا جائے۔''[۲۸۷] یہ قول اقبال سے منسوب ہے اور حوالہ خواجہ عبدالوحید کے روز نامچے کا ہے۔ اقبال نے ابلۂ مسجد، اور تہذیب کے فرزند، کے بارے میں اس طرح کے اشعار تو کہے ہیں:

سن اے تہذیب حاضر کے گرفتار
غلامی سے بتر ہے بے یقینی!
باقی نہ رہی تیری وہ آئینہ ضمیری![۲۸۸]
اے کشتۂ سلطانی و ملائی و پیری![۲۸۹]

لیکن یہ ہلاک کر دینے والی بات مشکوک ہے۔ اسی طرح جدیدیوں کا پسندیدہ موضوع ''اقبال اور ملا'' ہے۔[۲۹۰] اقبال سے استفادے کے بجائے اپنی اپنی انتہا پسندانہ سوچ کا فروغ ہر دو مدِ مقابل گروہوں کا مطمحِ نظر ہے۔ علامہ اقبال کا نام استعمال بھی ہوتا ہے اور اقبال کو ہدفِ اعتراض بھی بنایا جاتا ہے۔

ڈاکٹر منظور احمد نے اسلامی فکر سے وابستہ رہنے کے بعد 'نئی جہت' اختیار کی تو روشن خیالی، اور 'عقلیت پسندی' کو اوڑھنا بچھونا بنا لیا۔ اُنھوں نے اقبال کے حوالے سے اور اقبال کو ہدفِ اعتراض بنا کر اپنا مطمحِ نظر پیش کیا ہے۔ اقبال شناسی کے پیش لفظ میں لکھتے ہیں کہ ''جس نئی جہت کی طرف میں متوجہ کرنا چاہتا ہوں اس کے لیے اقبال کا حوالہ شاید مفید ہو اور میری بات کے گوشِ شنوا تک پہنچنے میں کسی حد تک مدد و معاون'' اُنھوں نے جو کچھ گوشِ شنوا تک پہنچایا، اس کی مثالیں یہ ہیں:

یہ بات کہ اجتہاد کے ذریعے ہم نت نئے معاشرتی مسائل سے نبرد آزما ہو سکتے ہیں محض ایک مفروضہ ہے۔ اقبال کا روایتی اجتہاد پر بھروسہ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

تاریخ میں اجتہاد نے روشن خیالی اور عقلیت پسندی کے کسی رُجحان کی حوصلہ افزائی نہیں کی ہے۔

اقبال نے اسلامی فکر کی بنیادی خامیوں کی نشاندہی تو کر لی لیکن ان خامیوں کو دور کرنے کے لیے کوئی نیا پیراڈائم مہیا نہیں کر سکے۔

یہ تصور کہ قانونِ اسلامی کا نفاذ لازماً اسلام کی برکتوں کے مترادف ہے زیادہ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

اس کے بالمقابل امالی کے بزرگ کا کہنا ہے:

عربی زبان اور اسلامی علوم سے واقفیت کے بغیر وہ ان مباحث کو برپا کرنے کے اہل نہیں تھے۔ دینی علوم سے کامل بے خبری اور اسلامی فقہ کے عظیم الشان ذخیرے اور علم التفسیر اور علم الحدیث کے اُصولوں سے عدمِ واقفیت کے باعث اقبال مرحوم کے یہاں گمراہیوں کا ایک طویل سلسلہ در آتا ہے۔

مولانا سعید احمد اکبر آبادی لکھتے ہیں کہ ''فنی حیثیت سے علامہ اُصولِ فقہ، اُصولِ تفسیر اور اُصولِ حدیث کا مطالعہ خاطر خواہ طور پر نہیں کر سکے تھے۔'' مولانا زاہد الراشدی نے بھی لکھا ہے کہ ''اقبال خود مجتہد اور فقیہ نہیں تھے اور نہ اجتہاد اور فقہ سے ان کا کبھی عملی واسطہ رہا۔'' مزید لکھتے ہیں کہ ''اقبال کے خطبۂ اجتہاد پر بھی تو پون صدی گزر چکی ہے۔ اس پون صدی میں دُنیا کے ماحول اور عالمِ اسلام کے حالات میں بہت سی تبدیلیاں آئی ہیں، اس لیے کیا ضروری ہے کہ ہمارے ذہنوں کی سوئیاں ۱۹۳۰ء ہی پر رکی رہیں۔''

ڈاکٹر منظور احمد کے نزدیک اجتہاد کے ذریعے نت نئے معاشری مسائل سے نبرد آزما ہو سکنا محض ایک مفروضہ ہے۔ کیا واقعی یہ ایک مفروضہ ہے؟ اس ضمن میں یہ دیکھنا ضروری ہے کہ مسائل کا غیر اسلامی حل چاہیے یا اسلامی حل چاہیے۔ اگر ڈاکٹر موصوف کی ترجیح کوئی غیر اسلامی حل ہے تو بر سرِ زمین حقائق کے منافی اور غیر دانشمندانہ ہے۔ پاکستان کی اکثریت اسلامی قانون کے نفاذ کی حامی ہے اور جملہ مذہبی سیاسی جماعتیں جمہوری عمل پر متفق ہیں۔ اگر پاکستان میں حقیقی عوامی رائے دہندگی کی بنیاد پر پارلیمان کا انتخاب ہونے لگے یعنی جمہوریت قائم ہو جائے تو وہ لازماً عوامی خواہشات کی آئینہ دار ہوگی۔ قانون سازی تو اب بھی پارلیمان ہی کرتی ہے لیکن جب پارلیمان شعوری طور پر، اجتہاد کے ذریعے، اسلامی قانون سازی کرے گی تو عوام اس کا خیر مقدم کریں گے۔ اقبال کا بھروسا روایتی اجتہاد پر نہیں ہے۔ اقبال تو فقہ پر چڑھا ہوا، عرب ملوکیت کا، چھلکا اتار کر مطلق اجتہاد، اجتماعی اجتہاد، پارلیمانی اجتہاد کے ذریعے مسائل کا حل چاہتے ہیں۔ یہی پیراڈائم ممکن، مناسب اور کارآمد ہے۔

روشن خیالی اور عقلیت پسندی کا مفہوم متعین نہیں ہے۔ ان تراکیب کا مفہوم مختلف ذہنوں

میں مختلف ہے۔ اشتراکیت کے لیے 'ترقی پسندی' کی ترکیب وضع ہوئی۔ اسلام ترقی کو پسند کرنے کے باوجود اشتراکیت کو مسترد کرتا ہے۔ اگر روشن خیالی اور عقلیت پسندی کا مفہوم بنیادی انسانی حقوق کی پاسداری، احترامِ آدمیت، آزادی، انصاف، مساوات اور اخوت اور حکمت و دانش ہے تو اسلام روشن خیال بھی ہے اور عقلیت پسند بھی۔ لیکن اگر روشن خیالی اور عقلیت پسندی کا مفہوم مغربی افکار کی تقلید، بے حیائی کا کلچر، نت نئے سامنے آنے والے نظریات کی، بغیر جانچ پرکھ کے، قبولیت اور الحاد کا رجحان ہو تو روشن خیالی اور عقلیت پسندی نہ صرف یہ کہ اسلام کے مقاصد میں شامل نہیں ہے بلکہ اسلام سے انحراف ہے۔

اسلامی قانون برکتوں کے مترادف ہے یا نہیں، اس کا اندازہ بعض سامنے کے حقائق سے کیا جاسکتا ہے۔ اس وقت دُنیا کے تین مسلمان ملک ایسے ہیں جہاں، کسی نہ کسی شکل میں، اسلامی قانون، نافذ رہا ہے۔ سعودی عرب میں بادشاہت ہے۔ خلافت یا جمہوریت نہیں ہے لیکن حکمران اسلام کے پاسدار ہیں اور ملک میں اسلامی قوانین نافذ ہیں۔ محمد بن عبدالوہاب نے سنی مکاتبِ فقہ کی تقلید سے انحراف کر کے، فقہ کے ماخذ کی حیثیت سے، حدیث پر توجہ مرکوز کی۔ سعودیہ میں فقہ کا فروغ ابن عبدالوہاب کی پیروی میں ہوا۔ اسلامی قانون کی ایک یہ شکل ہے جو سعودی عرب میں نافذ ہے۔ تفصیل سے قطع نظر اگر امریکہ اور سعودیہ کا موازنہ، جرائم کے اعتبار سے، کیا جائے تو زمین آسمان کا فرق 'نمایاں طور پر' سامنے آتا ہے۔ یہ برکت اسلامی قانون کی وجہ سے ہے۔

دوسری مثال اسلامی جمہوریۂ ایران کی ہے۔ وہاں فقۂ جعفریہ کی صورت میں اسلامی قانون نافذ ہے۔ بڑی حد تک تھیا کریسی بھی ہے جسے پاکستان میں قبول کرنا محال ہے، اس لیے کہ علامہ اقبال اور قائداعظم دونوں نے مذہبی پیشوائیت کی مخالفت کی ہے۔ ایران میں بھی اسلامی قانون کی برکتیں واضح اور نمایاں ہیں۔ جن جرائم کی آماجگاہ، بطورِ خاص اکیسویں صدی کے اوائل میں، پاکستان بنا ہوا ہے، ان جرائم سے ایران محفوظ ہے۔

تیسری مثال ''امارتِ اسلامی افغانستان'' کی ہے۔ طالبان نے حنفی فقہ کے مطابق اسلامی قانون نافذ کیا۔ ایران سے زیادہ تھیا کریسی افغانستان میں تھی۔ مسلکِ تقلید کے باعث طالبان کے بعض اقدامات شدت پسندانہ تھے۔ داڑھی کے سلسلے میں ریاستی مداخلت کو ضروری سمجھا گیا۔

بامیان میں بدھ کے مجسموں کو، آثارِ قدیمہ کی حیثیت دینے کے بجائے، توپ کے گولوں کا نشانہ بنایا گیا۔ ہرات میں ایران کے سفارتی اہل کاروں کو ہلاک کیا گیا۔ شیعہ سنی افتراق کے اثرات دونوں حکومتوں کی سطح پر دیکھے گئے۔ یہ صورتِ حال ملی مفادات کے منافی تھی۔ ٹیلی وژن سے مفید کام لینے کے بجائے اس پر پابندی لگا دی، تاہم اس شدت پسندی سے قطع نظر اسلامی قانون کو بھر پور نیت اور پورے ایمان کے ساتھ نافذ کیا گیا۔ نتیجے کے طور پر افغانستان برکتوں کا گہوارہ بن گیا۔ امن و امان قائم ہوا، فوری انصاف فراہم ہونے لگا۔ پوست کی کاشت کا خاتمہ ہوا اور معاشرے کو غیر مسلح کر دیا گیا۔ یہ سب کام محال تھے لیکن ہو گئے۔ افغانستان میں اسلامی قانون برکتوں کا مترادف تھا۔ یہ سامنے کی حقیقت ڈاکٹر منظور احمد کی دانشوری پر ایک سوالیہ نشان ہے۔

ڈاکٹر منظور احمد معترض ہیں کہ اقبال نے اسلامی فکر کی بنیادی خامیوں کی نشاندہی تو کر لی لیکن ان خامیوں کو دور کرنے کے لیے کوئی نیا پیراڈائم مہیا نہیں کر سکے۔ ڈاکٹر موصوف کے ذہن میں پیراڈائم کا تصور کیا ہے؟ اس سے قطع نظر علامہ اقبال نے جو نیا پیراڈائم مہیا کیا ہے، اس کے خدوخال حسبِ ذیل ہیں:

(۱) اسلامی تصورِ شخصیت

(۲) اسلامی تصورِ قومیت اور برصغیر میں الگ مسلم ریاست کا قیام

(۳) اس ریاست میں عرب ملوکیت کی چھاپ سے نجات

(۴) سرمایہ داری نظام بشمول سرمایہ دارانہ جمہوریت سے اجتناب

(۵) پاکستان میں اسلامی جمہوریت کا قیام

(۶) نئے اور پرانے مسائل کے حل کے لیے پارلیمانی اجتہاد کے ذریعے قانون سازی

(۷) ہر مسلمان ملک میں اسلامی جمہوری فلاحی نظام کی طرف پیش قدمی

(۸) ہر مسلمان ملک کا اپنے پاؤں پر کھڑا ہونا اور خود کو مضبوط سے مضبوط تر بنانا

(۹) مضبوط مسلم ممالک اور اسلامی جمہوریتوں کا ایک خاندان کی طرح اتحاد

(۱۰) استعمار کی ہر شکل سے نجات

(۱۱) اسلامی دولتِ مشترکہ کا، نئے عالمی نظام کی تشکیل میں، اہم کردار

امالی کے بزرگ فرماتے ہیں کہ اقبال عربی زبان اور اسلامی علوم (فقہ، تفسیر اور حدیث)

سے کامل بے خبر تھے۔ اس وجہ سے ان کے فکر میں گمراہیوں کا طویل سلسلہ در آیا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ علامہ اقبال نے قرآنِ حکیم کو اعلیٰ ترین علمی و فکری سطح پر سمجھا اور اس کے اسرار کی تفسیر مؤثر طور پر بیان کی۔ حدیث اور فقہی لٹریچر پر بھی ان کی نظر تھی۔ عربی نہ صرف جانتے تھے بلکہ اس میں ''اچھی خاصی دست گاہ'' تھی۔ میٹرک میں فارسی زبان لازمی مضمون کے طور پر پڑھی۔[۲۹۲] بقول عبدالمجید سالک ''مولانا میر حسن کے فیضِ تربیت سے اقبال برابر بہرہ اندوز ہوتے رہے اور فاضل و شفیق استاد نے اس جوہرِ قابل کو علم و حکمت، شعر و ادب، فارسی و عربی زبان دانی اور فکرِ صحیح کے محاسن سے مالا مال کر دیا''۔[۲۹۳] جسٹس جاوید اقبال نے لکھا ہے کہ ''بی اے کی کلاس میں اقبال نے انگریزی، فلسفہ اور عربی کے مضامین لیے۔ اقبال بی اے کے طالب علم کی حیثیت سے انگریزی اور فلسفہ کے مضامین تو گورنمنٹ کالج کی جماعتوں میں پڑھتے اور عربی زبان و ادب کا مطالعہ اورنیٹل کالج میں کرتے تھے۔ اقبال نے ۱۸۹۷ء میں بی اے عربی اور انگریزی میں امتیازی حیثیت کے ساتھ پاس کیا اور تمغے پائے''۔[۲۹۴] عربی میں اقبال نے پوری پنجاب یونیورسٹی میں اوّل پوزیشن حاصل کی۔[۲۹۵] اقبال کا پہلا تقرّر اورنیٹل کالج لاہور میں ''مکلوڈ عربک ریڈر'' کی حیثیت سے ہوا۔[۲۹۶] عطیہ فیضی لکھتی ہیں کہ ۱۹ جون ۱۹۰۷ء کو پروفیسر آرنلڈ نے مجھے اور اقبال کو رات کو کھانے میں بلایا۔ اثنائے گفتگو میں پروفیسر آرنلڈ نے کہا: ''مجھے ابھی ابھی معلوم ہوا ہے کہ جرمنی کے ایک مقام میں نایاب مخطوطات دریافت ہوئے ہیں اور ضرورت ہے کہ معلوم کیا جائے کہ وہ کیا ہیں۔ اقبال، میں تمھیں وہاں بھیجنے کا خیال کر رہا ہوں اس لیے کہ تم ہی اس کام کے لیے نہایت موزوں ہو''۔[۲۹۷] ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کی تحقیق کے مطابق ''وہ اپنے استاد پروفیسر آرنلڈ کے قائم مقام کی حیثیت سے چھ ماہ کے لیے عربی کے استاد مقرر ہوئے''۔[۲۹۸]

مولوی خالد حسن اور ان کے مزعومہ یا تخلیق کردہ سیّد سلیمان ندوی کی ذہنیت مشترک ہے۔ مولوی موصوف نے لکھا ہے: ''اقبال ایک مردِ مومن اور خود آگاہ شخص تھے، اسی لیے اس مردِ مومن نے احساسِ ندامت کے تحت خطبات کے مباحث سے رجوع کیا۔ اقبال اکادمی کو ان کا رجوع کھل رہا ہے تو وہ صرف یہ ثابت کر دیں کہ اقبال کو عربی آتی تھی اور وہ بنیادی فقہی کتابوں اور مسائل سے واقف تھے''۔[۲۹۹]

اقبال اکادمی کو چیلنج دینے والے مولوی سے کیا یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ جس جوہرِ قابل نے میٹرک میں اختیاری اور ایف اے بی اے میں لازمی مضمون کی حیثیت سے، کم از کم چھے برس تک مسلسل، عربی زبان سیکھی، جسے عربی سیکھنے کے ضمن میں سیّد میر حسن جیسا استاد میسّر رہا، جو پنجاب یونی ورسٹی میں عربی میں بی اے کی سطح پر اوّل آیا، جسے اورینٹل کالج لاہور میں ''مکلوڈ عربک ریڈر'' مقرر کیا گیا اور جو لندن یونی ورسٹی میں عربی کا پروفیسر رہا، کیا اسے عربی نہیں آتی تھی؟

اسلامی فقہ سے اقبال کی ناواقفیت کا الزام امالی کے سیّد سلمان ندوی اور مولوی خالد بن حسن عائد کریں تو حیرت نہیں ہوتی۔ یہ دونوں اس قدر شدت پسند ہیں کہ علامہ اقبال پر بار بار الحاد کا الزام لگاتے ہیں۔ حیرت مولانا سعید احمد اکبر آبادی کے اس الزام سے ہوتی ہے کہ اقبال اُصولِ فقہ کا مطالعہ خاطر خواہ طور پر نہیں کر سکے تھے۔ خطباتِ اقبال کے ضمن میں مولانا کے حوالے تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ سے ماخوذ ہیں۔ اصل انگریزی کتاب کا شیخ سعید ایڈیشن ابھی منظرِ عام پر نہیں آیا تھا۔ تحقیق کا جو حق شیخ موصوف نے ادا کیا وہ مولانا موصوف ادا نہیں کر پائے! اس لیے ایک غلط رائے ظاہر کر دی۔ ایم سعید شیخ لکھتے ہیں:

> It seems that Aghnides's book did interest Allama and did play some part in urging him to seek and study some of the out standing works on Usul al-Fiqh such as those by Amidi, Shatibi, Shah Wali Allah, Shaukani,and others. This is evident from a number of Allama's letters to Sayyid Sulaiman Nadvi (Iqbalnamah, I, 128-36, 160-63) as also from his letters from 13 march 1924 to 1 may 1924 to Professor Maulavi M.Shafi' (Oriental Coplege magazine, Llll (1977), 295-300).[300]

اقبال بیرسٹر تھے اور اُصولِ قانون (jurisprudence) کے ماہر۔ اس پس منظر کے ساتھ اسلامی اُصولِ قانون کی اہم کتب کا مطالعہ کر کے اُصولِ فقہ سے بخوبی واقف ہو گئے تھے۔

مولانا زاہد الراشدی لکھتے ہیں کہ اقبال خود مجتہد اور فقیہ نہیں تھے اور نہ اجتہاد اور فقہ سے ان کا کبھی عملی واسطہ رہا۔ اس کے ساتھ یہ وضاحت کی ہے کہ ایک مفکر اور فلسفی کے طور پر اجتہاد کے خلا کی نشاندہی اور اسے پُر کرنے کی ضرورت کا احساس دلانے کی حد تک ان کی بات بالکل درست ہے۔ کچھ آگے مزید لکھتے ہیں کہ علامہ اقبال فکری اور نظری طور پر اجتہاد کی ضرورت کا ضرور احساس دلا رہے تھے اور ان کی یہ بات وقت کا ناگزیر تقاضا تھی۔[۳۰۱] ایک واقعہ مولانا سعید

احمد اکبر آبادی اور مولانا زاہد الراشدی دونوں نے، اپنے اپنے ذرائع کی بنیاد پر اور اپنے اپنے الفاظ میں لکھا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مولانا انور شاہ کشمیری نے دار العلوم دیوبند کی انتظامیہ سے سخت اختلاف کے باعث استعفیٰ دے دیا۔ علامہ اقبال نے خواہش ظاہر کی کہ وہ لاہور تشریف لے آئیں۔ علامہ اقبال جدید علوم و مسائل سے واقف تھے لیکن اسلامی علوم کے ماہر نہیں تھے۔ مولانا انور شاہ کشمیری اسلامی علوم کے ماہر تھے لیکن جدید علوم و مسائل سے ناواقف تھے۔ اسلامی قانون کی تدوینِ جدید کا جو کام اقبال کے پیشِ نظر تھا، اسے دونوں مل کر کر سکتے تھے۔ بقول مولانا زاہد الراشدی ''اپنے وقت کی یہ دو عبقری شخصیات مل کر اس کام کے لیے بیٹھ جاتیں تو آج کی علمی اور فقہی دُنیا کا منظر بالکل مختلف ہوتا''۔[۳۰۲] اس واقعے سے دونوں صاحبان نے دو عبقری شخصیات کی جس جس کمی کی طرف اشارہ کیا ہے اس سے اختلاف نہیں ہے۔ علامہ اقبال بلاشبہ مولانا انور شاہ کشمیری اور اس مرتبے کے دوسرے علما کی اہمیت سے آگاہ تھے، ان کے قدر دان تھے اور ان کے ساتھ مل کر کام کرنے کے خواہش مند تھے لیکن اس بحث میں یہ اضافہ کرنے کی ضرورت ہے کہ اسلامی علوم سے بھی اقبال اچھے خاصے واقف تھے، اگرچہ یہ درست ہے کہ ان علوم کے ماہر نہیں تھے۔ ان کی زندگی دینی علوم کی تحصیل و تدریس میں نہیں گزری تھی، تاہم اقبال اسلامی مفکر یقیناً تھے۔ ان کے متعدد فکری اجتہادات اہم اور دور رس ہیں۔

اقبال کا اسلامی شخصیت کا تصور (تصورِ خودی) اسلامی فکر کا اہم کارنامہ ہے۔ اسلامی تصورِ قومیت اس قدر اہم ہے کہ پاکستان اس بنیاد پر قائم ہوا۔ اسلامی دولتِ مشترکہ کا قیام بھی اسی تصور کی بنیاد پر ممکن ہے۔ دار العلوم دیوبند کے علما کا ایک دھڑا اس تصور کو سمجھنے ہی سے قاصر تھا۔ یہ دونوں فکری اجتہاد اسلامی نشأۃِ ثانیہ کے لیے ناگزیر ہیں۔ کچھ اجتہادات کا ذکر مولانا زاہد الراشدی نے خود کیا ہے۔ مولانا انور شاہ کشمیری کے بارے میں بیان سے کچھ آگے لکھتے ہیں:

> اس مرحلے میں اس تاریخی حقیقت کو پیشِ نظر رکھنا بھی ضروری ہے کہ قیامِ پاکستان کے بعد جب علمائے کرام کو نئی ریاست کی دستوری حیثیت کا تعین کرنے کے لیے فیصلہ کرنے کا موقع ملا تو اُنھوں نے ماضی کی روایت سے بے لچک طور پر بندھے رہنے کے بجائے وقت کے تقاضوں اور علامہ اقبال کی فکر کا ساتھ دیا جس کی واضح مثال قراردادِ مقاصد اور تمام مکاتبِ فکر کے ۲۲ سرکردہ علمائے کرام کے ۳۱ متفقہ دستوری نکات میں خلافتِ عثمانیہ کے خاندانی اور موروثی

نظام کی بحالی پر زور دینے کے بجائے عوام کی رائے اور مرضی کی حکومت کی تشکیل کی بنیاد تسلیم کرنے کی صورت میں موجود ہے۔ اسی طرح عقیدۂ ختمِ نبوت کے منکر قادیانیوں کو مرتد کا درجہ دے کر فقہی احکام کے مطابق گردن زدنی قرار دینے کے بجائے علامہ اقبال کی تجویز کی روشنی میں غیر مسلم اقلیت کی حیثیت دے کر ان کی جان و مال کے تحفظ کے حق کو تسلیم کرنا بھی ملک کے علما کا ایک ایسا اجتہادی فیصلہ ہے جس کے پیچھے علامہ محمد اقبال کی فکر کارفرما دکھائی دیتی ہے، جب کہ ۱۹۷۳ء میں دستور میں پارلیمنٹ کو قرآن و سنت کی پابندی کی شرط پر قانون سازی کی حتمی اتھارٹی تسلیم کیے جانے کو بھی اسی تسلسل کا حصہ قرار دیا جا سکتا ہے۔[۳۰۳]

قادیانی مسئلے کے منصفانہ حل کے علاوہ اس اقتباس سے دو اہم نتائج اخذ ہوتے ہیں:

(۱) عوامی رائے دہندگی کے ذریعے حکومت کی تشکیل پر سرکردہ علما کا اتفاق ''اجماع'' کی حیثیت رکھتا ہے، چنانچہ امالی کے سیّد سلیمان ندوی جیسے شدت پسند اور قدامت پرست علما اگر جمہوریت کو خلافِ اسلام قرار دیں تو ان کے موقف کو بلا تامّل مسترد کر دیا جانا چاہیے۔

(۲) قرآن و سنت کے اندر رہ کر، پارلیمان کے اسلامی قانون سازی کے اختیار پر بھی علما کا اجماع ہو گیا! یہ اسلامی جمہوریت ہے۔ چنانچہ تقلید کے پابند وہ جملہ علما جو مطلق اجتہاد، اجتماعی اجتہاد اور پارلیمانی اجتہاد کی ابھی تک مخالفت کر رہے ہیں، انھیں یہ سرگرمی روک دینی چاہیے۔

اس وقیع اقتباس کے بعد مولانا زاہد الراشدی نے ایک عجیب نکتہ اُٹھایا ہے۔ لکھتے ہیں:

> اس (اقبال کے) خطبۂ اجتہاد پر بھی تو پون صدی گزر چکی ہے۔ اس پون صدی میں دُنیا کے ماحول اور عالمِ اسلام کے حالات میں بہت سی تبدیلیاں آئی ہیں۔ ان پلوں کے نیچے سے مزید پانی بہہ چکا ہے اور یقیناً آج کے معروضی حالات اور ضروریات کا نقشہ وہ نہیں ہے جو پون صدی پہلے کا تھا۔ اس لیے کیا ضروری ہے کہ ہمارے ذہنوں کی سوئیاں ۱۹۳۰ء پر ہی رکی رہیں اور کیا ہم ۲۰۰۶ء کے عالمی تناظر اور بین الاقوامی ماحول میں اپنی ضروریات اور ترجیحات کا از سرِ نو جائزہ نہیں لے سکتے''؟

ضرور لے سکتے ہیں اور خطبات کے دیباچے میں خود اقبال نے اس کی تلقین کی ہے، لیکن دو اہم سوال پیدا ہوتے ہیں۔ پہلا یہ کہ تقلید کے پابند علما کے ذہن کی سوئیاں بارہ تیرہ صدیاں پہلے پر کیوں رکی ہوئی ہیں؟ اور مولانا زاہد الراشدی جیسے وسیع مطالعہ و مشاہدہ رکھنے والے فاضل علما حیلے کرنے اور بہانے بنانے کے بجائے بات کھل کر کیوں نہیں کرتے؟ دوسرا سوال یہ کہ

۱۹۳۰ء کے بعد اسلامی قومیت کو فروغ دے کر پاکستان کے حصول، اسلامی دستور کی منظوری اور چند دوسرے اقدامات کے علاوہ ہم نے کون سا بڑا اجتہادی کارنامہ سرانجام دیا ہے؟ کیا آگے بڑھنے سے پہلے یہ ضروری نہیں ہے کہ جو ضروری کام کرنے کے باقی ہیں انھیں پہلے مکمّل کرلیا جاے؟ وضاحت کے لیے کچھ ضمنی سوال یہ ہیں:

(۱) کیا انفرادی شخصیتوں کی مضبوطی کے لیے کوئی لائحہ عمل تشکیل پا گیا ہے؟ کیا بڑے پیمانے پر بدعنوانی اسی کا نتیجہ نہیں ہے؟

(۲) کیا اسلامی قومیت کے تصور کو توانا، مؤثر اور محیط بنانے کے لیے ضروری انتظام کرلیا گیا ہے؟ کیا یہ تصور کمزور نہیں ہوگیا؟ کیا پاکستان میں علیحدگی کے رجحانات موجود نہیں ہیں؟

(۳) کیا عرب ملوکیت کی چھاپ (جاگیرداری) اور (وی آئی پی کلچر وغیرہ) سے ہم نے نجات حاصل کرلی ہے؟

(۴) کیا سرمایہ داری نظام نیز سرمایہ داری، سرداری اور زمینداری پر مبنی جمہوریت کا ہم نے خاتمہ کر دیا ہے؟

(۵) کیا ہم نے پاکستان میں اسلامی جمہوریت قائم کردی ہے؟ اور آزادی مساوات، اخوت کا بول بالا ہے؟ سوئیوں کو آگے ضرور چلنا چاہیے لیکن اس سے پہلے قیام پاکستان سے اب تک جو ہولناک مسائل باقی ہیں انھیں حل کرنے پر توجہ مرکوز ہونی چاہیے۔ ہر فرد کی تعلیم و تربیت اور تربیّت یافتہ شخصیتوں کا پاکستان کے لیے وقف ہوجانا سب سے اہم ضرورت ہے۔ غربت کے خاتمے اور اسلامی جمہوری فلاحی ریاست کی طرف پیش قدمی سے بھی داخلی استحکام حاصل ہو گا۔ یہ بھی ہماری ناگزیر ضرورت ہے۔ داخلی استحکام کے بعد ہم اسلامی ممالک سے رشتے مضبوط کر سکتے ہیں اور انھیں ساتھ ملا کر اسلامی دُنیا کے مسائل حل کر سکتے ہیں۔ عالمی سطح پر بہتر تبدیلیوں کے لیے مؤثر کردار ادا کرنا اس کے بعد ممکن ہوگا۔

❁❁❁

حوالے اور حواشی

۱- مقالاتِ اقبال، صفحات ۹۱-۹۲

۲- انوار اقبال، صفحہ ۳۱۷

۳- تفصیل کے لیے دیکھیے، محمد عبداللہ چغتائی کا مضمون بعنوان ''علامہ اقبال کا جنوبی ہند کا سفر'' مشمولہ متعلقاتِ خطباتِ اقبال نیز ''خطباتِ مدراس کا پس منظر'' مشمولہ اقبال کی صحبت میں

4- *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad*, p.181

۵- دیکھیے، اقبال کا مکتوب بنام عبدالماجد دریابادی، مورخہ ۲۲/مارچ ۱۹۲۵ء، اقبال نامہ، اکیڈمی ایڈیشن، صفحات ۱۶۵-۲۱۶

۶- اقبالیاتِ ماجد، صفحہ ۹

۷- نقوشِ اقبال، صفحہ ۴۰، حاشیہ۔ نقوشِ اقبال مولانا ابوالحسن علی ندوی کی عربی کتاب روائع اقبال کا اُردو ترجمہ ہے۔ بقول ڈاکٹر خالد مسعود روائع اقبال میں یہ حاشیہ نہیں ہے۔ (*Iqbal's Reconstruction of Ijtihad*, p.205۔ حاشیہ ۷) تاہم چونکہ نقوشِ اقبال مولانا کی زندگی میں ان کے دیباچوں کے ساتھ شائع ہوتی رہی اس لیے مذکورہ جملہ سیّد سلیمان کی رائے تصور ہونا چاہیے۔

۸- دیکھیے، *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad*, p.199

۹- دیکھیے، *Modern Islam in India*۔ شیخ محمد اشرف ایڈیشن، ۱۹۶۳ء، صفحات ۱۴۸ تا ۱۵۱

۱۰- *Modern Islamin India*۔ صفحہ ۱۰۳، نیز دیکھیے اقبال کی فکری تشکیل، صفحات ۲۶۸-۲۶۹۔ ان اعتراضات کا جواب بھی مذکورہ کتاب میں دیا جا چکا ہے۔ یہاں انھیں دوبارہ اس لیے نقل کیا گیا ہے تاکہ ان اعتراضات کی روشنی میں قدامت پرستوں کے اعتراضات کو دیکھا جا سکے۔

11,12- *Modern Islam in India*, p.101, 102

13- *Islam*, p.159

14- *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad*, p.192-194

15- *Iqbal's Reconstruction* , p.68-75

۱۶- دیکھیے، خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں، صفحات ۱۸۵، ۱۸۹ تا ۱۹۱

۱۷- ایضاً، صفحات ۱۹۴-۱۹۵، نیز دیکھیے ضمیمہ ۳ بعنوان ''سزا یا سزا'' جہاں یہ قضیہ مفصل بیان ہوا ہے۔

18- *Selections from the Iqbal Review*, p.123

19-20- *Selections from the Iqbal Review*, p.124-130

۲۱،۲۲- اقبال: چند نئے مباحث، صفحہ ۴۰

۲۳- ایضاً،صفحات ۴۳-۴۴ نیز دیکھیے *Selections from the Iqbal Review*, p.130

۲۴،۲۵- اقبال: چند نئے مباحث،صفحہ ۴۵ تا ۵۶

۲۶- خطباتِ اقبال پر ایک نظر،صفحات ۶۴،۶۵

۲۷- ایضاً،صفحات ۶۸ تا ۷۴

۲۸ تا ۳۱- خطباتِ اقبال ایک مطالعہ،صفحات (بالترتیب)۲۰۶،۲۱۴،۲۱۷،۲۳۹،۲۴۰(نیز دیکھیے صفحہ ۲۲۲)

۳۲ تا ۳۶- دیکھیے،صفحات (بالترتیب) ۲۲-۲۳،۲۴،۲۴،۲۵،۳۲

۳۷- دیکھیے، ماہنامہ مذکور، نیز دیکھیے سہ ماہی اجتہاد۔ اسلام آباد، شمارہ جون ۲۰۰۷ء میں مولانا کا یہی مضمون بعنوان ''اقبال کا تصورِ اجتہاد اور دورِ جدید''

۳۸ تا ۴۰- دیکھیے اقبال ریویو، اکتوبر ۱۹۹۴ء،صفحات (بالترتیب) ۶،۱۲،۱۲

۴۱- اقبال ریویو، اکتوبر ۱۹۹۶ء،صفحہ ۹۳

۴۲ تا ۴۵- ساحل شمارہ جون ۲۰۰۶،صفحات (بالترتیب) ۵۰-۵۱،۵۱،۵۱،۵۱

۴۶ تا ۴۸- ایضاً،صفحات (بالترتیب) ۶۰،۵۱،۵۱

۴۹ تا ۵۲- ایضاً،صفحات (بالترتیب) ۵۱-۵۲-۵۲-۵۳،۵۳-۵۵

۵۳ تا ۵۵- ایضاً،صفحات (بالترتیب) ۵۶-۵۷،۵۷،۵۷-۵۸،۵۹

۵۶ تا ۵۸- ایضاً،صفحات (بالترتیب) ۶۳-۶۶،نیز ۹۱،۸۰

۵۹ تا ۶۲- ایضاً،صفحات (بالترتیب) ۸۷،۸۹،۹۲-۹۳،۹۴

۶۳- بالِ جبریل،صفحہ ۳۴

۶۴- *Iqbal's Reconstruction* صفحہ ۲۷، محمد سہیل عمر نے بھی خلافت کے اُمورِ دُنیا تک محدود ہو جانے کو اسلام کے لیے عیسائیت جیسا خطرہ قرار دیا ہے۔(خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں،صفحہ ۱۸۹)

۶۵- دیکھیے، اقبال شناسی،صفحات ۲۵ تا ۳۰

۶۶- تفصیل کے لیے دیکھیے، اجتہاد و تقلید اور امام ابو حنیفہ کے فقہی اُصول،صفحات ۶۷ تا ۸۱

۶۷- ایضاً،صفحہ ۸۸

۶۸- فقہی مسالک کی حقیقت،صفحہ ۹۶

۶۹- اسرار و رموز،صفحہ ۱۹۳

۷۰- تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال: فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید،صفحات ۱۴۶ تا ۱۸۵

۷۱- منہاج، اجتہاد نمبر،صفحہ ۲۴۱ تا ۲۵۰

۷۲- ساحل، جون ۲۰۰۶ء،صفحہ ۶۰

۷۳- دیکھیے، اسرار و رموز،صفحات ۱۴۳-۱۴۴

۷۴- جاوید نامہ، ۲۷

۷۵- اجتہاد۔ضربِ کلیم

۷۶- ساحل، جون ۲۰۰۶ء، صفحہ ۹۲

۷۷- تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال: فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید، صفحات ۱۷۰ تا ۱۷۳

۷۸- ساحل، جون ۲۰۰۶ء، صفحہ ۴۹

۷۹- تفصیل کے لیے دیکھیے، مقالہ بعنوان ''کیا اقبال قدامت پرست اور رجعت پسند ہیں؟'' مشمولہ'' اقبال کی فکری تشکیل: اعتراضات اور تاویلات کا جائزہ

۸۰- شعاعِ امید۔ضربِ کلیم

۸۱- فرمانِ خدا۔بالِ جبریل

۸۲- دیکھیے، اقبال کی فکری تشکیل، صفحات ۲۶۹، ۲۸۲ تا ۲۸۵

83- *The Reconstruction of Religious thought in Islam*, p.142

۸۴- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۲۵۲

۸۵- ساحل، جون ۲۰۰۶ء، صفحہ ۵۰

۸۶- وَ کُلٌّ فِیْ فَلَكٍ یَسْبَحُوْنَO سورۃ یٰسٓ: آیت ۴۰۔ ابوالاعلیٰ مودودی نے لکھا ہے کہ ''فلک کا لفظ عربی زبان میں سیاروں کے مدار (orbit) کے لیے استعمال ہوتا ہے۔'' تفصیل کے لیے دیکھیے: تفہیم القرآن، جلد چہارم، صفحہ ۲۶۱

۸۷- بالِ جبریل، صفحہ ۷۸

۸۸- ساقی نامہ، بالِ جبریل

۸۹- کُلَّ یومٍ هُوَا فِیْ شَاْنٍO سورۃ الرحمٰن، صفحہ ۲۶۱، وضاحت کرتے ہوئے ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں کہ ''اس کی دُنیا کبھی ایک حال پر نہیں رہتی۔ ہر لمحہ اس کے حالات بدلتے رہتے ہیں۔'' تفصیل کے لیے دیکھیے: تفہیم القرآن، جلد پنجم، صفحہ ۲۶۱

۹۰- مردِ مسلمان۔ضربِ کلیم

۹۱- وَجَاهِدُوْ فِیْ سَبِیْلِهٖ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَO سورۃ المائدۃ: آیت ۳۵۔ ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں کہ (باطل قوتوں کے خلاف) ''یہ آیت بندۂ مومن کو ہر محاذ پر چومکھی لڑائی لڑنے کی ہدایت کرتی ہے۔'' تفصیل کے لیے دیکھیے تفہیم القرآن، جلد اوّل، صفحہ ۴۶۶

۹۲- سورۃ العنکبوت، آیت ۶۹۔ مولانا مودودی نے مجاہدہ کا مفہوم ''ایک ہمہ گیر اور ہر جہتی کش مکش'' متعین کیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، تفہیم القرآن، جلد سوم، صفحہ ۶۷۷

۹۳- ارمغانِ حجاز، صفحہ ۸۱

۹۴- منہاج، اجتہاد، نمبر، صفحہ ۲۵۱

۹۵ تا ۹۷- ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۲۶۵، ۲۷۶-۲۷۷ نیز ۲۸۵، ۳۰۳

۹۸تا۱۰۰- اجتہاد و تقلید اور امام ابو حنیفہ کے فقہی اُصول،صفحات (بالترتیب)۸،۷،۱۲،۱۶

۱۰۱- تفصیل کے لیے دیکھیے،خطباتِ اقبال پر ایک نظر،صفحات ۶۳-۶۴

۱۰۲- علامہ اقبال کا تصورِ اجتہاد (مجموعۂ مقالات)،صفحہ ۴۴

۱۰۳- دیکھیے،اجتہاد،صفحات ۲۳ تا ۳۲

۱۰۴- تمکیل الضروری شرحِ مختصر القدوری،جلد دوم از مولانا عبدالعلی قاسمی،صفحہ ۲۴۴

۱۰۵،۱۰۶- مروجہ نظام زمینداری اور اسلام،مولانا محمد طاسین،صفحات ۱۰۴ تا ۱۰۹

۱۰۷- تفصیل کے لیے دیکھیے،اسلامی اقتصاد کے چند پوشیدہ گوشے،صفحات ۱۸۹ تا ۲۷۰

۱۰۸- اس صورتِ حال کو سمجھنے کے لیے قاضی شریک کی مثال کافی ہے۔انھیں ابوجعفر منصور عباسی نے عہدۂ قضا کی پیش کش کی۔چونکہ خلفا،ان کے اعزہ واقربا اور درباری امرا کے خلاف فیصلہ دینا محال تھا کہ اس کا رواج ہی نہ تھا،قاضی شریک نے انکار کردیا لیکن جب منصور نے خود کو اور اپنی اولاد کو قانون کے نیچے ڈال دینے کا اعلان کیا تو قاضی شریک راضی ہوگئے۔اتفاق سے پہلا مقدمہ ایک شاہی لونڈی کا پیش ہوا۔لونڈی فریقِ ثانی کے برابر کھڑی نہ ہوئی بلکہ قاضی کے سامنے آ گئی۔قاضی شریک نے کہا ''او گندی عورت دور ہوجا۔'' لونڈی نے جواب دیا کہ ''بڈھے تو احمق ہے۔'' بات جب منصور تک پہنچی تو اس نے قاضی شریک کو معزول کردیا۔وہ جو خود کو اور اپنی اولاد کو قانون کے نیچے ڈالنے کی بات کر رہا تھا،اپنی لونڈی سے متعلق قاضی صاحب کے برتاؤ کو برداشت نہ کرسکا۔(کتابِ مذکور،صفحات ۵۳ تا ۵۵)

۱۰۹- حضرت امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی،صفحہ ۲۲

۱۱۰- سیرت النعمان،صفحہ ۲۰۵

۱۱۱- حاشیہ نمبر ۸ میں قاضی شریک کے حوالے سے وضاحت ہوچکی ہے کہ خلفا،ان کے اعزہ واقربا اور ان کے حاشیہ نشین قانون سے عملاً بالاتر تھے۔ابوجعفر منصور نے جب قاضی القضاۃ کا عہدہ ان کے سپرد کرنا چاہا تو امام ابوحنیفہ نے یہی عذر پیش کیا کہ حکومت کے سامنے ہمیشہ اپنے اور اپنے حکام کے وقار کا مسئلہ پیش آتا رہتا ہے اور قاضی القضاۃ کے فرائض سے،صحیح طور پر،وہ عہدہ برآ ہوسکتا ہے جو ہر چیز سے بے پروا ہوکر خود حکمران،حکمران کے شاہی خانوادے اور دوسرے حکام اور فوجی افسروں کے مقابلے میں فیصلہ کرنے کا اقتدار رکھتا ہو،لیکن جن کی بے اطمینانی کی یہ کیفیت ہو کہ دربار میں آنے کے بعد اس سے بھی وہ مطمئن نہیں رہتا کہ یہاں سے زندہ واپس ہوگا یا مردہ اس بیچارے کو صرف لفظی طور پر ''قاضی القضاۃ'' اگر بنا بھی دیا گیا تو واقع میں وہ قاضی القضاۃ کے فرائض تو کیا معمولی قاضی کی ذمہ داریوں کو بھی صحیح طور پر ادا نہیں کرسکتا۔(کتابِ مذکور،صفحہ ۴۴)

امام ابوحنیفہ کا عذر درست تھا لیکن ابوجعفر منصور کے لیے قابلِ قبول نہیں تھا۔منصور ہر صورت انھیں زیرِ دام لانا چاہتا تھا۔اس کی ممکنہ تین صورتیں تھیں۔ایک یہ کہ امام مالک کی فقہ کو مدون کرکے پوری

سلطنت میں نافذ کر دیا جائے تاکہ امام ابوحنیفہ کا کارنامہ رائیگاں چلا جائے۔ امام مالک نے اس منصوبے کو ناکام بنا دیا۔ دوسری صورت یہ تھی کہ امام ابوحنیفہ کو وہ پیش کش کی جائے جو اُن کی آرزوؤں کا محور ہو۔ قاضی القضاۃ بن کر وہ پورے نظامِ عدل وانصاف کو استوار کر سکتے تھے اور یہی مقصد تھا جس کے لیے اُنھوں نے اپنی زندگی وقف کی ہوئی تھی۔ ابوجعفر منصور امام موصوف کی اس خواہش سے واقف تھا لیکن امام ابوحنیفہ اگر خود قاضی القضاۃ بن جاتے تو بے شک گراں قدر تنخواہ اور عزت وجاہ انھیں حاصل ہوتی لیکن اس صورت میں سمجھا یہی جاتا کہ امام موصوف کی تمام کوششیں اسی مقصد کے لیے تھیں۔ یوں ''اُنھوں نے جو کچھ کیا سب اکارت ہو کر رہ جاتا۔'' حکومتِ عباسیہ میں ممتاز مقام حاصل کرنا ان کا مقصد نہیں تھا۔ دینوی آلائشوں کے خطرے سے دوچار ہونا اور اپنے کارنامے کو اقتدار کی بھینٹ چڑھانا انھیں منظور نہیں تھا۔

ابوجعفر منصور کے لیے تیسری صورت یہ تھی کہ امام کو ختم کر دیا جائے۔ یہ کام بھی آسان نہیں تھا کہ امام مسلم عوام کے دلوں کی دھڑکن بن چکے تھے۔ بہرحال جب پہلے دونوں منصوبے ناکام ہو گئے تو یہی تیسری صورت باقی رہ گئی۔

۱۱۲- اُموی دور میں ابن ہبیرہ عراق، ایران اور خراسان کا مطلق العنان حاکم تھا۔ اس نے بیت المال اور پیشی کی وزارت امام ابوحنیفہ کے سپرد کرنا چاہی۔ امام نے انکار کر دیا۔ فقہا کے ایک وفد نے بھی انھیں بہت سمجھایا لیکن وہ نہ مانے۔ انھیں جیل میں ڈال دیا گیا۔ اس کے بعد عہدۂ قضا قبول کرنے پر اصرار کیا گیا لیکن حضرت امام ایک ظالم حکومت کے ساتھ موالات کا تعلق قائم کرنا نہیں چاہتے تھے؛ چنانچہ انکار کر دیا۔ ابن ہبیرہ نے قسم کھائی کہ اگر اس نے یہ خدمت بھی قبول نہ کی تو میں اس کے سر پر کوڑے مار کر رہوں گا۔ حضرت امام استقامت کا پہاڑ ثابت ہوئے۔ ابن ہبیرہ نے حکم دیا کہ بیس کوڑے اس شخص کے سر پر مسلسل لگائے جائیں۔ امام کا سر کھلا ہوا تھا اور ایک دو تین کوڑے تھے جو اس سر پر پڑ رہے تھے جس میں خدا کی بڑائی کچھ اس طرح سما گئی تھی کہ کسی مخلوق کی بڑائی کی گنجائش ہی اس میں باقی نہیں رہی تھی۔ (کتابِ مذکور، صفحات ۱۹۱ تا ۲۰۱)

عباسی خلیفہ ابوجعفر منصور نے پہلے کوفہ کا عہدۂ قضا امام ابوحنیفہ کو پیش کیا۔ امام نے انکار کر دیا۔ بعد میں قاضی القضاۃ کے عہدے کی پیش کش کی۔ یہ درحقیقت وزارتِ عدل وانصاف تھی لیکن حضرت امام نے اسے قبول نہ کیا۔ بالآخر ابوجعفر منصور کے حکم سے ان کی پشت پر کوڑے برسائے گئے۔ عبدالعزیز عصام کا بیان ہے کہ امام ابوحنیفہ جب خلیفہ کے سامنے سے باہر لائے گئے تو اِک وقت مَیں نے دیکھا کہ صرف پائجامہ پہنے ہوئے ہیں اور پشت پر مار کے نشانات نمایاں تھے۔ ایڑیوں پر خون بھی بہہ رہا تھا۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے، کتابِ مذکور، صفحات ۴۰۹ تا ۴۲۹ نیز ۴۶۳ تا ۴۷۲)

۱۱۳ تا ۱۱۶- دیکھیے، کتابِ مذکور، صفحات (بالترتیب) ۷۴ تا ۸۱، ۹۳ تا ۱۰۴، ۹۲، ۴۸۶

۱۱۷- حضرت امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی، صفحہ ۴۹۵

۱۱۸- ایضاً، صفحہ ۴۲۳

۱۱۹، ۱۲۰- *The All Pakistan Legal Decisions*، ۱۹۹۰ء، صفحات ۱۶۸ تا ۱۸۶، ۲۶۳ تا ۲۶۵

۱۲۱- ایضاً، صفحہ ۱۲۸

۱۲۲، ۱۲۳- دیکھیے مسئلہ ملکیتِ زمین، صفحات ۴۵ تا ۵۲، ۵۲ تا ۷۰

۱۲۴- دیکھیے، مروجہ نظامِ زمینداری اور اسلام، صفحات ۸۳ تا ۱۲۱

۱۲۵- دیکھیے، مسئلہ ملکیتِ زمین، صفحہ ۶۷ (حاشیہ)

۱۲۶- گلہ۔ ضربِ کلیم

۱۲۷- مولانا مودودی نے چھے تناقضات بیان کیے ہیں۔ حوالے کے لیے دیکھیے، مسئلہ ملکیتِ زمین، صفحات ۶۱ تا ۶۳

۱۲۸- یہ ترجمہ مولانا مودودی کا ہے۔ دیکھیے، تفہیم القرآن، جلد ششم، صفحہ ۴۵۸

۱۲۹- اس ترجمے اور وضاحت کے لیے دیکھیے، تفہیم القرآن، جلد پنجم، صفحہ ۲۵۲

۱۳۰- ماہنامہ ترجمان القرآن، دسمبر ۲۰۱۰ء، صفحہ ۲۹

۱۳۱، ۱۳۲- اسلام اور جدید معاشی نظریات، صفحات ۹، ۹۳-۹۴

۱۳۳، ۱۳۴- ایضاً، صفحات ۹۷-۹۸، ۹۹

۱۳۵ تا ۱۳۷- ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۱۰۰، ۱۲۰، ۱۳۲ (پاورقی)

۱۳۸، ۱۳۹- مسئلہ ملکیتِ زمین، صفحات ۷۹، ۸۵

۱۴۰- دیکھیے، اسلام اور جدید معاشی نظریات، صفحہ ۹۸

۱۴۱- الارض للّٰہ۔ بالِ جبریل

۱۴۲، ۱۴۳- اس ضمن میں رشید اختر ندوی کی کتاب اسلام میں مرکزی حکومت کا تصور اور اس کی معاشی اور اقتصادی ذمہ داریاں قابلِ مطالعہ ہے۔ اُنھوں نے ایک پورا باب ''زمین اور جاگیرداری کا انسداد'' کے عنوان سے قلمبند کیا ہے۔ اس باب میں حضرت عمرؓ کے ان اقدامات کا ذکر ہے جو زمین کو خود کاشتی کی حد تک محدود کرنے اور رکھنے کے لیے اُٹھائے گئے۔ حضرت عمرؓ نے حضرت بلالؓ سے بھی وہ زمین واپس لے لی جو حضورؐ نے انھیں عطا کی تھی اور پندرہ برس سے اسے آباد نہیں کر سکے تھے۔ ان کے پاس صرف اتنی زمین رہنے دی جسے وہ خود کاشت کر سکتے تھے۔ مولانا محمد تقی امینی نے حضرت عمرؓ کے ایسے بیسیوں اجتہادات کی تفصیل اپنی کتاب احکامِ شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت میں پیش کی ہے۔

۱۴۳، ۱۴۴- محاضراتِ فقہ، صفحات ۵۳۴، ۵۳۸

۱۴۵- تفصیل کے لیے دیکھیے، تجدید و احیائے دین کے آخری صفحات (ضمیمہ سے پہلے)

۱۴۶- حسین نصر کی رائے اور اس پر تبصرے کے لیے دیکھیے، اقبال، اجماع اُمت اور قیامِ پاکستان از

پروفیسر فتح محمد ملک، مشمولہ دعویٰ......نومبر ۲۰۰۸ء-اپریل ۲۰۰۹ء، اقبال نمبر

۱۴۷- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۲۶۸، نیز دیکھیے، حاشیہ ۱۶۴

۱۴۸/۱۴۸،۱- اقبال ریویو، اپریل ۱۹۹۷ء، صفحہ ۲۴

۱۴۹- ساحل، جون ۲۰۰۶ء، صفحہ ۵۲

۱۵۰- اپنا گریباں چاک، صفحہ ۱۸۱

۱۵۱،۱۵۲- مسئلہ اجتہاد، صفحات ۱۷۸، ۱۸۲

۱۵۳تا۱۵۶- دیکھیے، اقبال: چند نئے مباحث، صفحات ۴۱ تا ۴۳

۱۵۷،۱۵۸- خطباتِ بہاول پور، صفحات ۱۱۰-۱۱۱، ۱۱۳

۱۵۹- فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، صفحہ ۱۵۰۔ مولانا محمد تقی امینی ہندوستان کے بجائے پاکستان میں ہوتے تو عوامی رائے دہندگی کی بنیاد پر منتخب ہونے والی مسلم پارلیمان کو یہ حق تفویض کر دیتے۔

۱۶۰،۱۶۱- خطباتِ بہاول پور، صفحات ۱۱۰-۱۱۱، ۱۱۳

۱۶۲- اقبال: چند نئے مباحث، صفحہ ۴۰

۱۶۳- شیعوں کا یہ عقیدہ ہے کہ امامِ مہدی کی عدم موجودگی (غیبتِ کبریٰ) میں علما حضرات ان کے حقیقی وارث ہیں۔ ۱۹۰۶ء کے ایرانی دستور میں یہ اہتمام کیا گیا تھا کہ دینی اُمور کے ضمن میں ایسے فقہا کی ایک مجلس قائم کر دی جائے جو دنیوی معاملات سے بھی اچھی طرح واقف ہوں۔ یہ مجلس پارلیمان کی سرگرمیوں پر نظر رکھے۔ اس کا ذکر کر کے اقبال لکھتے ہیں کہ میری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ سلسلۂ امامت کی عدم موجودگی میں علما اپنا یہ دعویٰ کیسے ثابت کر سکتے ہیں۔ بہر حال پارلیمان کو سنگین غلطیوں سے بچانے کی خاطر اقبال سنی ممالک کے لیے بھی ایسی مجلس کے قیام کو روا رکھتے ہیں لیکن عارضی طور پر۔ (اقبال کی تیسری تجویز بروئے کار آنے تک جسے وہ اسلام کی غلط تعبیرات کا واحد مؤثر سدباب قرار دیتے ہیں۔)

۱۶۴- کتاب مذکور، صفحہ ۱۴۰

۱۶۵- اقبال نامہ، اکیڈمی ایڈیشن، صفحات ۵۲۲ تا ۵۳۰

یہ طویل مکتوب بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اس میں اقبال لکھتے ہیں کہ ''ہمیں دیوبند اور لکھنؤ (ندوۃ العلما) سے ایسے ذہین اور طبّاع لوگ منتخب کرنے چاہییں جو قانون کا خاص ذوق رکھتے ہوں۔ چونکہ قانونِ محمدیؐ سرتاسر تعمیری تشکیل کا محتاج ہے، ہم کو چاہیے کہ انھیں اُصولِ فقہ و قانون سازی کے اُصولوں کی تعلیم دیں اور شاید جدید اقتصادیات اور اجتماعیات کی جامع تعلیم دینے کی بھی ضرورت پیش آئے۔

۱۶۶- خطبۂ لاہور کے اختتام پر اقبال لکھتے ہیں:

''میں علما کی جمعیت کے قیام کا مشورہ دوں گا جس میں وہ مسلمان وکلا بھی شامل ہوں جو موجودہ فقہ سے واقف ہیں۔ اس کا مقصد اسلام کی حفاظت، وسعت اور تجدید ہو لیکن اس طور پر کہ بنیادی

اُصولوں کی رُوح قائم رہے۔ اس جماعت کو دستوری سند حاصل ہوتا کہ کوئی قانون جو مسلمانوں کے پرسنل لا پر اثر انداز ہوتا ہو اس جماعت کی منظوری کے بغیر قانون نہ بن سکے'' (حرفِ اقبال، صفحہ ۷۰)

۱۶۷- اقبال نامہ، صفحات ۲۲۳-۲۲۴

۱۶۸- ترجمے کی زبان تحسین فراقی کی ہے اور وہ اس موقف سے متفق ہیں۔

۱۶۹، ۱۷۰- حضرت امام ابو حنیفہ کی سیاسی زندگی، علامہ مناظر احسن گیلانی، صفحات ۲۳۴، ۳۹۸، نیز دیکھیے، صفحہ ۴۰۱

۱۷۱، ۱۷۲- ایضاً، صفحہ ۴۰۲

۱۷۳، ۱۷۴- ایضاً، صفحات ۳۹۸-۳۹۹

۱۷۵ تا ۱۷۷- دیکھیے، کتاب مذکور، صفحات، (بالترتیب) ۴۰۱، ۴۰۱-۴۰۲، ۴۰۲

۱۷۸، ۱۷۹- ایضاً، صفحات ۲۳، ۲۲

۱۸۰، ۱۸۱- ایضاً، صفحات ۳۲۱، ۴۳۸

۱۸۲، ۱۸۳- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحات ۲۳۰-۲۳۱، ۲۳۲-۲۳۳

۱۸۴- خطباتِ بہاول پور، صفحات ۱۰۹-۱۱۰/۱/۱۸۴، مقالاتِ اقبال، صفحہ ۱۵۰

۱۸۵- ساحل، جون ۲۰۰۲ء، صفحہ ۷۶

۱۸۶- خلافت و ملوکیت، صفحات ۳۵-۳۶

۱۸۷- سیرۃ النبیؐ، جلد دوم، صفحہ ۳۳۲

۱۸۸- خلافت و ملوکیت، صفحات ۶۹-۷۰

۱۸۹- اسرار و رموز، صفحہ ۱۲۷

۱۹۰- مقالاتِ اقبال، صفحہ ۱۲۷

۱۹۱- فرمانِ خدا- بالِ جبریل

۱۹۲، ۱۹۳- دیکھیے، عصرِ حاضر میں اجتہاد، صفحات ۲۱۶-۲۱۷

۱۹۴- دیکھیے، انسائی کلوپیڈیا پاکستانیکا، صفحات ۲۸۹-۲۹۰

۱۹۵- عصرِ حاضر میں اجتہاد، صفحہ ۸۳

۱۹۶- Reply to Questions raised by Pundit Jawaherdal Nehru کے عنوان سے یہ بیان *Thoughts and Reflections of Iqbal* میں شامل ہے۔ *Discources of Iqbal* میں (بھی شامل) ہے۔ *Speceches Writings and Statements* میں Iqbal and Ahmadism کے عنوان سے شامل ہے۔ اس کا ترجمہ از میر حسن الدین، حرفِ اقبال، میں بار بار چھپتا رہا ہے اور اقبال اور احمدیت، مرتبہ بشیر احمد ڈار میں بھی شامل ہے۔

۱۹۷- علما کے لیے جوہری سائنسدان کی تشبیہ اور غیر علما (laymen) کی ان کے ساتھ شراکتِ کار کو ایٹمی

خطرہ قرار دینے کے معاملے پر دوبارہ غور کریں تو ایک متبادل تشبیہ زیادہ موزوں نظر آتی ہے۔ یہ تشبیہ کیمیا گری کی ہے اور کیمیا گر دو طرح کا ہوسکتا ہے۔ ایک وہ کیمیا گر جو عام انسان کو کندن بنا دیتا ہے:

مقامِ گفتگو کیا ہے اگر میں کیمیا گر ہوں

یہی سوزِ نفس ہے اور میری کیمیا کیا ہے! (بالِ جبریل، صفحہ ۸۱)

دوسرا کیمیا گر وہ ہوتا ہے جو تانبے سے سونا بنانا چاہتا ہے۔ اسے ادراک ہی نہیں ہو پاتا کہ تانبے سے سونا بنانے کا اس کا عمل محض بے کار ہے۔ متحدہ قومیت والے (نیشنلسٹ) علما کا یہی حال رہا ہے۔

۱۹۸- حرفِ اقبال، صفحات ۱۴۲-۱۴۳

۱۹۹- The Reconstruction of Religious thought in Islam، ص ۱۲۲

۲۰۰- حرفِ اقبال، صفحات ۱۴۰-۱۴۱

۲۰۱،۲۰۲- گفتارِ اقبال، صفحات ۸۲، ۲۲۴

۲۰۳،۲۰۴- بالِ جبریل، صفحات ۹۸، ۱۱۳

۲۰۵- ترکِ عثمانی مشمولہ حضورِ ملت- ارمغانِ حجاز

۲۰۶،۲۰۷- اقبال کے حضور، صفحات ۳۳۶، ۳۳۵-۳۳۶

۲۰۸- اقبال نامہ، صفحہ ۳۳۹

۲۰۹- گفتارِ اقبال، صفحہ ۲۲۵

۲۱۰،۲۱۱- دیکھیے، مکتوباتِ اقبال، صفحات ۹۴ (حاشیہ)، ۱۰۲

۲۱۲- گفتارِ اقبال، صفحہ ۱۶۹

۲۱۳- ''ان کے وسیع تجربات نے ان پر ان کی خودی آشکار کر دی ہے۔'' الطاف احمد اعظمی کا ترجمہ ہے۔ اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ اس وقت کے ترکی میں اقبال کا تصورِ خودی پوری طرح بروئے کار آ گیا تھا۔ اقبال اصلاً قدامت پرستی ترک کرکے ترکوں کے نئے سفر کا ذکر رہے ہیں جو حرکت، تغیر اور توسیع سے عبارت ہے۔

۲۱۴- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۲۴۸

۲۱۵،۲۱۶- دیکھیے اقبال۔ چند نئے مباحث، صفحات ۵۰ تا ۵۳

۲۱۷- دیکھیے، The Reconstruction of Religious Thought in Islam، صفحہ ۱۹۳، حاشیہ ۲۹

۲۱۸- دیکھیے، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۷۲-۷۳

۲۱۹- دیکھیے، اقبال: چند نئے مباحث، صفحہ ۶۳

۲۲۰- بحوالہ Iqbal's Reconstruction of Ijtihad. صفحہ ۱۹۴

۲۲۱- اقبال: چند نئے مباحث، صفحہ ۵۳

۲۲۲- خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۶۹-۷۰

۲۲۳- Iqbal's Reconstruction of Ijtihad.-صفحہ ۱۹۵

۲۲۴- تفصیل کے لیے دیکھیے، فلسفۂ عجم، صفحات ۲۳۳-۲۳۴

۲۲۵- محمد علی باب۔ ضربِ کلیم

۲۲۶- اقبال کا مکتوب بنام صوفی غلام مصطفےٰ تبسّم مورخہ ۲ستمبر ۱۹۲۵ء۔ اقبال نامہ (اکیڈمی ایڈیشن)، صفحہ ۹۸

۲۲۷- خطاب بہ جاوید (سخنے بہ نژادِ نو)۔ جاوید نامہ
پیغمبر کا لفظ واوین میں ہے، چنانچہ اس کا مفہوم جعلی پیغمبر ہے۔

۲۲۸، ۲۲۹- حرفِ اقبال، صفحات ۱۱۷، ۱۴۶

۲۳۰- مثلاً اقبال نے ابن تومرت کو ''مسلم سپین کا مہدی'' لکھا ہے جبکہ اس کا تعلق شمالی افریقہ سے تھا۔ سیّد نذیر نیازی نے اس کی نشاندہی کی ہے۔ (تشکیلِ جدید، صفحہ ۲۴۸، حاشیہ ۱۰۸) یا مثلاً علی محمد باب کو ضربِ کلیم میں محمد علی باب لکھا ہے، اگرچہ پی ایچ ڈی کے مقالے میں علی محمد باب ہی لکھا تھا۔

۲۳۱- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۲۳۵

۲۳۲- تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کے حضور، صفحات ۳۲۰-۳۲۱

۲۳۳- ہارٹن کے حوالے سے اقبال نے جو کچھ لکھا ہے، اسے نقل کرنا اگرچہ طوالت کا باعث ہوگا لیکن معاملے کو سمجھنے کے لیے ضروری بھی ہے۔ علامہ اقبال لکھتے ہیں:

''اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اسلامی قانون کی عمارت جس طرح اُٹھائی گئی اور تاریخی اعتبار سے اس نے جو صورت اختیار کی اس کے پیشِ نظر کیا اس امر کا فی الواقعہ امکان ہے کہ ہم اس کے اُصولوں کی از سرِ نو تعبیر کر سکیں۔ بالفاظِ دیگر کیا اسلامی قانون سچ مچ ارتقا کا اہل ہے؟ جامعۂ بان (Bonn Universty) میں نے السنہ سامیہ کے استاد ہارٹن (Horton) نے بھی اسلامی فلسفہ اور الہیات سے بحث کرتے ہوئے یہی سوال اُٹھایا ہے اور پھر جہاں تک خالص مذہبی فکر کا تعلق ہے پروفیسر مذکور نے فلاسفۂ اسلام کے افکار پر نظر ڈالتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اسلامی تاریخ کے متعلق ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ یہ عبارت ہے اس تدریجی عمل و تعامل علیٰ ہذا توافق و تطابق اور ان دو قوتوں کی روز افزوں شدت اور گہرائی سے جن کو ایک طرف آریائی تہذیب اور علم و حکمت اور دوسری طرف سامی مذہب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن مسلمانوں نے گردوپیش کی قوموں سے تہذیب و ثقافت کے جو عناصر اخذ کیے ان کو ہمیشہ اپنے مذہبی مطمحِ نظر کے مطابق ڈھال لیا۔ بقول ہارٹن ۸۱۰ء سے ۱۲۰۰ء تک کا خیال کیجیے تو عالمِ اسلام میں کم سے کم الہیات کے ایک سو مذاہب قائم ہو چکے تھے جس سے صرف یہی ظاہر نہیں ہوتا کہ اسلامی فکر میں کس قدر لچک پائی جاتی ہے، بلکہ یہ بھی کہ ہمارے اربابِ فکر کس طرح شب و روز مسائل میں سرگرم رہتے تھے۔ لہٰذا اسلامی ادب اور اسلامی فکر کے زیادہ گہرے مطالعے سے اس مستشرق نے جو یہ رائے قائم کی ہے کہ:

'اسلام کی روح بڑی وسیع ہے، اتنی وسیع کہ اس کے کوئی حدود ہی نہیں۔ لادین افکار سے قطع نظر کر لی جائے تو اس نے گردوپیش کی اقوام کے ہر اس فکر کو جذب کر لیا جو اس قابل تھا کہ اسے جذب کر لیا جائے اور اسے اپنے مخصوص انداز نشو و نما دیا۔'

اب اگر قانون کی دُنیا میں قدم رکھیے تو اسلام کی یہ رُوح اور بھی نمایاں طور پر ہمارے سامنے آ جائے گی۔'' (تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحات ۲۵۳-۲۵۴)

اصل زیرِ بحث نکتہ اسلامی قانون کے ارتقا کا ہے۔ اقبال نے اسلامی فلسفہ اور مذہبی فکر کے ارتقا کے ضمن میں ہارٹن کی آرا کو نقل کیا ہے۔ اس سلسلے میں گردوپیش کی اقوام کے اس فکر کو جذب کرنے کی بات کی ہے جو جذب کرنے کے قابل تھا۔ مسلمانوں نے اپنے مذہبی مطمحِ نظر کے مطابق اسے ڈھال لیا۔ اس سلسلے میں پریشان یا اقبال پر معترض ہونے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ مسلم سکالرز نے اسے اسلامی شریعت کے امتیازی اوصاف میں شمار کیا ہے۔ مثال کے طور پر شریعتِ اسلامی کے پانچویں امتیازی وصف، توازن و اعتدال، کا ذکر کر کے ڈاکٹر محمود، احمد غازی لکھتے ہیں:

''عربوں کا یعنی اسلام کے اوّلین علمبرداروں کا جب مختلف تہذیبوں سے سابقہ پڑا تو اُنھوں نے مختلف تہذیبوں کے بارے میں کوئی معاندانہ رویہ نہیں اپنایا، اس لیے کہ یہ معاندانہ رویّہ توازن اور اعتدال کے تصور کے خلاف ہوتا...... شریعت کا چھٹا امتیازی وصف ثبات اور تغیر کے درمیان توازن اور امتزاج ہے۔ جہاں یہ شریعت ایک دائمی شریعت ہے...... وہاں اس شریعت میں نئے نئے حالات اور نئے نئے مسائل کو سمو لینے کی ایک بڑی عجیب و غریب صلاحیت پائی جاتی ہے۔ جو نظام ثبات اور دوام پر زور دیتا ہو وہ عموماً تغیر کو نظر کر دیتا ہے، ایسے نظام میں تغیر کے تقاضے صرفِ نظر کا شکار ہو جاتے ہیں۔ جو نظام اور نظریات تغیر کے تقاضوں کا زیادہ لحاظ کرتے ہیں ان کی نظروں سے ثبات اور دوام کے تقاضے اوجھل ہو جاتے ہیں...... اسلامی شریعت نے کامیابی کے ساتھ ان دونوں تقاضوں کو اپنے نظام میں سمویا ہے۔ علمائے اسلام نے قدیم اور جدید زمانوں دونوں میں اس پر تفصیل سے غور کیا اور یہ بتایا کہ دوام اور ثبات کیا ہے اور تغیر سے کیا مراد ہے اور یہ کہ ان دونوں کو یکجا کیسے کیا جائے۔

دُنیا کی مختلف اقوام میں مختلف تہذیبیں، مختلف ثقافتیں اور مختلف رُجحانات اور مزاج پائے جاتے ہیں۔ کسی بھی عالمگیر نظام کے لیے نہ یہ ممکن ہے اور نہ مناسب کہ وہ ان تمام تبدیلیوں کو یا ان تمام تنوعات کو ختم کر کے کسی ایک ثقافتی تصور یا کسی ایک مزاج پر تمام انسانوں کو زبردستی، جمع کرنے کی کوشش کرے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی شریعت و تہذیب نے ایسی کوئی کوشش نہیں کی بلکہ ہر تنوع کو اپنے اندر سمو لیا...... (تفصیل کے لیے، محاضراتِ شریعت، صفحات ۳۹۳۱)

اقبال نے خطبۂ اجتہاد کا آغاز اسی ثبات و تغیر کے ذکر سے کیا، اسے اسلامی تمدن کا وصف بتایا اور اس سوال کا کہ اسلام میں وہ کون سا عنصر ہے جو حرکت اور تغیر کو قائم رکھتا ہے، جواب دیا ہے کہ اجتہاد۔

۲۳۴- ساحل، جون ۲۰۰۶ء، صفحہ ۶۷

۲۳۵- اقبالیاتِ سیّد ابو الاعلیٰ مودودی، مرتبہ سمیع اللہ۔ خالد ہمایوں، صفحہ ۷

۲۳۶- اقبال سیّد سلیمان ندوی کی نظر میں، صفحہ ۱۱۹

۲۳۷- ساحل، جون ۲۰۰۶ء، صفحہ ۵۳

۲۳۸- بالِ جبریل، صفحہ ۳۴

۲۳۹- مقالاتِ اقبال، صفحہ ۹۴

۲۴۰- تفصیل کے لیے دیکھیے، ''احکامِ شریعت میں حالات و زمانہ کی رعایت۔'' صفحات ۱۷۶-۱۷۷

۲۴۱-ا/۲۴۱ *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad.*- صفحات ۱۶۶ تا ۱۶۹

۲۴۲- مقالاتِ اقبال، صفحہ ۳۲۱

۲۴۳- اقبال نامہ، اکیڈمی ایڈیشن، صفحات ۱۶۲-۱۶۳

۲۴۴- مقالاتِ اقبال، صفحہ ۳۲۰

۲۴۵- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحات ۲۶۱-۲۶۲

۲۴۶- خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، صفحہ ۲۱۴

۲۴۷- تفصیل کے لیے دیکھیے، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۷۰ تا ۷۲

۲۴۸- خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، صفحات ۲۳۹-۲۴۰

۲۴۹- *Gabriel's wing*- صفحہ ۲۳۸

۲۵۰- *Iqbal and Quran: A Legal Perspective*- مشمولہ ''اقبال ریویو۔'' اکتوبر ۱۹۹۴ء

۲۵۱- ایضاً، صفحہ ۱۹، حاشیہ ۳۹

۲۵۲ تا ۲۵۴- خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں، صفحات (بالترتیب) ۲۶۰، ۲۸۰، ۲۸۵

۲۵۵- اقبال نامہ (اکیڈمی ایڈیشن) صفحہ ۱۶۷، خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں، صفحہ ۲۸۳

۲۵۶، ۲۵۷- ایضاً، صفحات ۱۶۷-۱۶۸، ۱۶۸-۱۶۹، نیز دیکھیے، خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں، صفحات ۲۸۴، ۲۸۵

۲۵۸- خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں، صفحہ ۲۸۲

۲۵۹- اقبال کی صحبت میں، صفحات ۳۲۲ تا ۳۲۶

۲۶۰- *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*- صفحہ ۱۰

۲۶۱- خطباتِ اقبال، صفحات ۱۹۸-۱۹۹

۲۶۲- اقبال نامہ (اکیڈمی ایڈیشن) صفحات ۱۸۱-۱۸۲، خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں، صفحہ ۲۸۷

۲۶۳- خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں، صفحہ ۲۸۰

۲۶۴- دیکھیے، مولانا کا مضمون بعنوان ''قطعِ ید اور دوسرے شرعی حدود'' مشمولہ تفہیمات، جلد دوم

۲۶۵تا۲۶۷- اقبال اور منکرینِ حدیث، دیکھیے، صفحات (بالترتیب) ۳۰، ۴۴، ۱۹، ۲۰

۲۶۸- خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحہ ۶۹

۲۶۹- اقبال ریویو، اکتوبر ۱۹۹۶ء، صفحہ ۹۳

۲۷۰- دیکھیے، اقبال ریویو، جنوری۔ مارچ ۲۰۰۰ء، صفحات ۲۷ تا ۴۷، انگریزی اقتباس کے اصل حوالے کے لیے دیکھیے، *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*- صفحہ ۱۳۵

۲۷۱- تفصیل کے لیے دیکھیے، ساحل، ستمبر ۲۰۰۶ء، صفحات ۱۸ تا ۶

۲۷۲تا۲۷۴- علامہ اقبال کا تصورِ اجتہاد (مجموعہ مقالات) صفحات (بالترتیب) ۸۳، ۹۷، ۹۵

۲۷۵- کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد اوّل، صفحہ ۱۲۱۷

۲۷۶- اقبالیات، جنوری۔ مارچ ۲۰۰۰ء، صفحہ ۷۸

۲۷۷- *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*- صفحہ ۱۳۶

۲۷۸- اقبال اور منکرینِ حدیث، صفحہ ۲۱

۲۷۹- علامہ اقبال کا تصورِ اجتہاد (مجموعۂ مقالات)، صفحہ ۹۷

۲۸۰- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۲۶۶

۲۸۱- خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحہ ۶۹

۲۸۲- اقبال لکھتے ہیں:

And if the modern liberalism considers it safer not to make any indiscriminate use of them as a source of law it will be only following one of the greatest exponents of Mohammadan law in Sunni Islam. (The Reconstruction of Relgious Thought in Islam p. 67)

امام ابوحنیفہ کے ضمن میں اقبال سے جو فروگذاشت ہوئی یعنی 'احتیاط کی' لکھنا چاہیے تھا اور 'اعتنا نہ کیا' لکھا وہ میسر معلومات کی بنا پر تھا۔ امام اعظم پر حدیث کے حوالے سے کام بعد میں ہوا۔ بقول سعید احمد اکبر آبادی ''سب سے زیادہ شاندار اور اہم کام مولانا انور شاہ کشمیری کا ہے۔'' (خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحہ ۶۹)

۲۸۳،۲۸۴- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، صفحہ ۲۶۷

۲۸۵- محاضراتِ حدیث، صفحہ ۲۳

۲۸۶- بحوالہ خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں، صفحہ ۲۶۳

۲۸۷- ساحل، جون ۲۰۰۶ء، صفحہ ۳۰

۲۸۸- بالِ جبریل، صفحہ ۱۱۶

۲۸۹- آوزِ غیب۔ ارمغانِ حجاز

۲۹۰- اقبال اور ملاّ نامی کتابچے میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کا یہ جملہ قابلِ توجہ ہے: ''اور اقبال اگر اس وقت زندہ ہوتے تو ملائیت سے ان کی بڑی جنگ ہوتی۔''

۲۹۱- اقبال از عطیہ بیگم، مترجمہ ضیاء الدین احمد برنی، صفحہ ۹

۲۹۲- تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کی ابتدائی زندگی از ڈاکٹر سیّد سلطان محمود حسین، صفحات ۱۴۴، ۱۴۸

۲۹۳- ذکرِ اقبال، صفحہ ۱۶

۲۹۴- زندہ رُود: حیاتِ کی اقبال کی تشکیلی دور، صفحہ ۷۶

۲۹۵- اقبال کا ذہنی ارتقا، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، صفحہ ۱۱

۲۹۶- ذکرِ اقبال، صفحہ ۹

۲۹۷- اقبال از عطیہ بیگم، صفحات ۸۰-۸۱

۲۹۸- علامہ اقبال: شخصیت اور فن، صفحہ ۸۷

۲۹۹- ساحل، ستمبر ۲۰۰۶ء، صفحہ (خ)

300- *The Reconstruction of Religious thought in Islam*, Edited and annotated by M. Saeed Sheikh, Page196.

۳۰۱-۳۰۲- عصرِ حاضر میں اجتہاد، صفحات ۷۹ تا ۸۰ نیز دیکھیے، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحات ۶۶-۶۷

۳۰۳- عصرِ حاضر میں اجتہاد، صفحات ۸۳-۸۴

❁❁❁

باب سوم

جمہوریت کے ضمن میں اعتراضات

جمہوریت کے ضمن میں اعتراضات

اقبال اور جمہوریت کے موضوع پر بہت کچھ لکھا گیا ہے لیکن اقبال کی فکری رہ نمائی پر اتفاقِ رائے پیدا ہونے کے بجائے فکری انتشار میں اضافہ ہوا ہے۔ اقبال کی مخالفتِ جمہوریت پر مخالفینِ اقبال کے علاوہ ان دانشوروں نے بھی اعتراضات کیے ہیں جو ماہرینِ اقبالیات کی حیثیت سے جانے جاتے ہیں۔ سطحی مطالعے، کم نظری اور تعصّبات نے ایسے گل کھلائے ہیں کہ حقیقت خرافات میں کھوگئی ہے۔ معاملے کا عبرتناک پہلو یہ ہے کہ اقبال کے جن اشعار کو سب سے زیادہ ہدفِ تنقید بنایا گیا ان کا مفہوم معترضینِ اقبال کے علاوہ اقبال کے قدرشناسوں نے بھی غلط سمجھا ہے۔ اقبال کے شیدائی اور منفرد ماہرِ اقبالیات پروفیسر محمد منور نے اقبال کے دفاع میں ایک مقالہ بعنوان "Iqbal's Idea of Democracy" تحریر کیا جو ان کی کتاب *Dimentions of Iqbal* میں شامل ہے۔ مضمون کا آغاز اس جملے سے ہوتا ہے:

> I make bold to deal with a topic which has assumed a form of bitter controversy charged with emotions.

جذبات سے مملو اس تلخ نزاع کا ایک سبب اقبال کی غلط تفہیم اور دوسرا سبب اقبال کا جزوی مطالعہ ہے۔ حد یہ ہے کہ کسی نے اقبال کو مغربی جمہوریت کا حامی سمجھ کر ہدفِ اعتراضات بنایا ہے اور کسی نے جموریت مخالف قرار دے کر برہمی کا اظہار کیا ہے۔ جنھوں نے مغرب کے زیر اثر اقبال کی حمایتِ جمہوریت کی مخالفت کی ہے، ان میں سیّد سلیمان ندوی [بقول مولوی خالد بن حسن] اور علامہ مشرقی شامل ہیں[1] اوّل لذکر کا اعتراض گزشتہ باب میں زیرِ بحث آچکا ہے۔ بیشتر معترضین نے اقبال کی مخالفت یہ سمجھ کر کی ہے کہ وہ جمہوریت کے مخالف تھے۔ ایسے معترضین کے اوّلاً بیانات درج کیے جائیں گے تاکہ ان کے موقف کی پوری وضاحت ہوجائے۔ ثانیاً

اقبال کے کلامِ نظم ونثر کے حوالے سے ان اعتراضات کا جائزہ لیا جائے گا اور اقبال کے موقف کی وضاحت کے علاوہ ان کا تصورِ جمہوریت اجاگر کیا جائے گا۔

کانٹ ویل سمتھ کی کتاب Modern Islam in India اوّلاً ۱۹۴۳ء میں لاہور سے شائع ہوئی۔ سمتھ نے اقبال سے نجات دہندہ آمر، کا تصور منسوب کر کے اور اس ضمن میں ہٹلر کی مثال دے کر ایک بڑے مغالطے کا دروازہ کھول دیا۔ وہ لکھتا ہے:

> He deprecated the pitiful decadence of the West, and seeing some sham in capitalistic democracy, was led to condemn democracy as a system, and looked to a dictator-saviour to rescue society. In Germany Hitler has founded a new exa. And so on...[2]

سرمایہ دارانہ جمہوریت کی مخالفت اشتراکی بھی کرتے ہیں اور یہ عنصر فکرِ اقبال اور اشتراکیت میں مشترک ہے، لیکن اس دور کے اشتراکی، سمتھ سمیت، اقبال کو منہدم کرنے کے درپے تھے۔ سمتھ نے اس بنا پر ''نجات دہندہ آمر'' کے ضمن میں سٹالن کے بجائے ہٹلر کا ذکر کیا ہے۔ اقبال کی تنقیدِ جمہوریت کو دوسرے اشتراکیوں نے بھی ہدفِ تنقید بنایا۔ اختر حسین رائے پوری نے اقبال پر فاشزم کا الزام عائد کیا۔ غلام ربّانی عزیز نے اپنے مضمون ''اقبال اور نظریۂ جمہوریت (اشتراکیت و اشتمالیت)'' میں اقبال پر بیک وقت دو وار کیے۔ ایک طرف انھیں ''رجعتِ قہقری'' کی مثال بتایا اور دوسری طرف ''روسی تشدد پسند انقلابی جماعت'' کا فرد قرار دیا جبکہ لینن سے ''امن پسندانہ انقلاب'' منسوب کیا۔ اقبال کے بعض بظاہر جمہوریت مخالف اشعار نقل کر کے لکھا ہے کہ ''رجعتِ قہقری کی ایسی مثال شاید ہی کہیں اور مل سکے۔ اقبال کے خلاف یہ عام شکایت ہے کہ وہ حال یا مستقبل کی بجائے ماضی کا شاعر ہے۔ وہ گزشتہ تاریخ کو دہرا کر قوم کو پھر سے وہیں لے جانا چاہتا ہے جہاں سے یہ قافلہ چودہ سو سال پہلے چلا تھا۔'' مضمون کے آخر میں موصوف لکھتے ہیں:

> دُنیا میں جو انقلاب بھی آیا، مار دھاڑ اور قتل و غارت گری کے بغیر کامیاب نہ ہو سکا، روس کا انقلاب لینن کی کوششوں کا مرہونِ منت ہے جو صلح وآشتی سے دُنیا میں انقلاب لانا چاہتا تھا؛ چنانچہ جب تک زندہ رہا اس کی کوششیں امن پسندانہ انقلاب پر مرکوز رہیں۔ مگر روسی انقلابیوں میں ایک جماعت ایسی بھی تھی جو جبر و تشدد کی قائل تھی تا کہ انسانیت سرمایہ داری کے مظالم سے جلد تر نجات پا سکے۔ اقبال بھی اسی تشدد پسند انقلابی جماعت کا فرد ہے۔[۳]

کلامِ اقبال کے حوالے دے کر راجندر ناتھ شیدا نے لکھا تھا کہ ''وہی جہد برائے قوت و برتری وہی 'اذیت' میں استلذ اذ، وہی 'غلبہ' کا اخلاق اور 'جنگ' کی تہذیب۔ جب نٹشے عوام اور جمہوریت کا خاکہ اڑاتا ہے تو اقبال بھی جمہوریت کی جڑیں کھودنے لگتے ہیں''[۴] ہندو صاحبانِ علم میں سے ڈاکٹر راج بہادر گوڑ لکھتے ہیں:

اقبال مغربی سامراج کے تحت بوژروا جمہوری اداروں کے زوال وانحطاط سے اتنے متأثر ہوئے کہ انھیں جمہوریت کے نام سے نفرت ہوگئی...فرد پر ضرورت سے زیادہ زور اور 'انسانِ کامل' کی تلاش وجستجو نے اقبال کے قلم سے یہ مصرع اگلوایا ہے: کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانی نمی آید۔ اس مسئلہ پر اقبال کا رویہ 'فعال ہیرو اور بےحس وحرکت عوام' کی صدائے بازگشت سا لگتا ہے۔[۵]

ڈاکٹر کنور کرشن بالی لکھتے ہیں کہ ''سیاسی لحاظ سے اقبال نے دُنیا کو کوئی نیا اور بہتر تصور نہیں دیا اور نہ ہی اُنھوں نے جدید دور کے جمہوری اور سماج وادی تصورات سے اتفاق کیا۔ سیاسی لحاظ سے وہ ایک پرانے انداز کے نظامِ حکومت کے حامی ہوگئے تھے۔ ان کی پسند کا وہ نظام دینی نظامِ حکومت تھا اور خصوصاً دینِ اسلام کی اساس پر مبنی نظامِ حکومت جسے اسلامی اصطلاح میں نظامِ خلافت کہا جاتا ہے''[۶] ڈاکٹر تاراچند رستوگی نے لکھا ہے:

...democracy too was bete noire to Iqbal. He extols and condemns the West, a dischotomy that he could never escape from. He no doubt wanted freedom but he hated democracy.[7]

اس ضمن میں اقبال کے مسلمان معترضین غیر مسلم مخالفین سے پیچھے نہیں ہیں۔ ان میں وہ صاحبان شامل ہیں جن کی خاص پہچان اقبالیات کے موضوع پر ان کا کام ہے۔ یہ کام بیشتر مثبت ہے لیکن کہیں کہیں منفی ہوگیا ہے۔ ڈاکٹر سلیم اختر اور ڈاکٹر وحید عشرت اس سلسلے کی نمایاں مثالیں ہیں۔ ڈاکٹر وحید عشرت کا ایک مفصل مضمون بعنوان ''اقبال اور جمہوریت'' اقبالیات میں ۱۹۸۶ء [شمارہ جنوری تا جون] میں شائع ہوا تھا۔ اسے بعد میں ''اقبال ۸۶ء'' میں شامل کیا گیا۔ یہ مجموعۂ مقالات ڈاکٹر وحید عشرت ہی کا مرتب کردہ ہے جو علامہ اقبال پر ۱۹۸۶ء میں لکھے گئے مقالات کا انتخاب ہے۔ یہ مضمون ڈاکٹر وحید عشرت کی کتاب اقبال فلسفیانہ تناظر میں میں بھی شامل ہے بلکہ ایک اور مضمون بعنوان ''اقبال اور جمہوری خلافت کا تصور'' بھی اس کتاب کی زینت ہے۔ اس کارآمد مضمون میں بھی ڈاکٹر موصوف نے اپنے پرانے اعتراضات کو دہرایا

ہے۔ مؤخرالذکر مضمون کی موجودگی میں اوّل الذکر مضمون کی کچھ افادیت ہے بھی تو باقی نہیں رہتی۔

مغربی جمہوریت کے خلاف اقبال کے اشعار نقل کرنے کے بعد ڈاکٹر وحید عشرت نے انھیں اپنی نثر میں یہ شکل دی ہے:

۱- مغرب کا جمہوری نظام یورپ کی پرانی قیصریت یا بادشاہی نظام کی ہی ایک صورت ہے اور اس نظام کے پردے میں یورپ کا پرانا سرمایہ دارانہ استبدادی نظام کارفرما ہے، لہٰذا اس نظام میں آزادی ایک التباس کے سوا کچھ نہیں۔

۲- پارلیمنٹ یا مجلسِ آئین ایک مجلسِ مباحثہ اور سرمایہ داروں کے اپنے مفادات کا تحفظ کرنے والا ایک ادارہ ہے۔

۳- جس طرح دوسو گدھوں کے دماغ جمع کرنے سے ایک انسانی دماغ وجود میں نہیں آسکتا، اسی طرح عوام کی اکثریت سے ایک مردِ عاقل یا علامہ کے اپنے الفاظ میں فردِ مصدقہ وجود میں نہیں آسکتا۔ ایسے جمہوری نظام سے بچنا چاہیے جہاں کثرتِ رائے سے فیصلے ہوتے ہیں اور مردِ عاقل یا مردِ مومن کی تلاش نہیں ہوتی۔ جمہوریت ایک ایسا نظامِ حکومت ہے جس میں افراد کی اکثریت فیصلہ کرتی ہے۔ افراد کی اہلیت کو مدنظر نہیں رکھا جاسکتا۔ حالانکہ ایک مردِ دانا کئی ہزار افراد سے زیادہ مؤثر اور بہتر ہوتا ہے۔

۴- جمہوریت کا چہرہ تو روشن ہے مگر اس کا اندرون تو چنگیز کی طرح تاریک ہے۔ یورپ نے انسان کی بیداری کی وجہ سے شہنشاہیت کو جمہوریت کے نئے ریپر میں پیش کیا ہے۔ جمہوریت کے ادارے الیکشن، ممبر، کونسل اور صدارت وغیرہ نئی تہذیب کے گندے انڈے ہیں اور یورپ نے آزادی کے نام پر پھندے بنا رکھے ہیں۔

۵- علامہ فرماتے ہیں کہ اہلِ مشرق کا دکھ یہ ہے کہ وہ تقلید پر ریجھے ہوئے ہیں اور مغرب کے جملہ امراض کا سبب یہی جمہوریت ہے، جس میں افراد کو تولنے یعنی ان کی اہلیتوں کو مدنظر رکھنے کی بجائے ان کی تعداد کو مدِنظر رکھا جاتا ہے۔

اقبال کے جمہوریت پر ان مزعومہ اعتراضات کا جواب فراہم کرنے سے پہلے ڈاکٹر وحید عشرت نے لکھا ہے کہ یہ وہی اعتراضات ہیں جو سقراط یا دیگر جمہوریت کے نقادوں نے اُٹھائے ہیں۔ نیز اپنی ایک نفسیاتی اُلجھن کی وجہ سے اقبال متحدہ ہندوستان میں جمہوریت کے مخالف

تھے، اس لیے کہ مسلم اقلیت ہندو اکثریت کے زیر اثر آ سکتی تھی۔ مسلم اکثریت کی صورت میں جہاں اقتدار مسلمانوں کے پاس ہو وہ جمہوریت کے حامی تھے۔ ان ''توضیحات'' کے بعد ڈاکٹر موصوف نے اقبال کے مبینہ اعتراضات کا بالترتیب جو تجزیہ کیا ہے وہ مختصراً حسب ذیل ہے:

۱- جمہوریت کے مقابلے میں جو نظام پیش کیے جاتے ہیں وہ بدترین آمرانہ استبداد کے نمونے ہیں جن میں افراد کو تولنا تو درکنار، گنا بھی نہیں جاتا۔ جمہوریت میں معاشرے کے افراد کی رائے تو پوچھی جاتی ہے جبکہ دوسرے نظامات میں قوت کے بل پر، اقتدار میں آنے والا ہر آمر خود کو عقلِ کل، مردِ مومن اور انسانِ کامل ہی تصور کرتا ہے۔

۲- (اقبال کا) دوسرا اعتراض اس سے بھی زیادہ مہمل ہے کہ اس سے اقتدار پر سرمایہ دار اور اہلِ ثروت ہی قابض ہو سکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا بادشاہت اور آمریت میں مزدور اور غریب لوگ اقتدار پر قابض ہوتے ہیں۔ ایسا سوچنا ایک حماقت کے سوا کچھ نہیں۔

۳- تیسرا اعتراض بھی زیادہ توجہ کے لائق نہیں اس لیے کہ ایک انسان کے مقابل دو سو انسانوں کی رائے زیادہ معتبر تصور کی جانی چاہیے۔ بات یہ ہے کہ ہر آمر خود کو عقلِ کل اور دوسروں کو گدھے ہی تصور کرتا ہے۔ عوام کو گدھے کہنا اور آمروں کو عقلِ کل سمجھنا عوام کی توہین اور آمروں کی خوشامد کے سوا کچھ نہیں۔

۴- چوتھا اعتراض اس وقت مہمل ہو جاتا ہے جب ہم جمہوریت کا مقابلہ دوسرے نظاموں سے کرتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ جمہوری حکمرانوں کی نسبت آمروں کا باطن چنگیز سے تاریک تر ہے۔

۵- پانچویں اعتراضات میں مشرق کا دکھ علامہ نے درست بیان کیا ہے جبکہ جمہوریت نیکی کے فروغ کا باعث بن سکتی ہے۔ دوسرے نظاموں میں تو ایک نیک دل انسان بھی حصولِ اقتدار کی جدوجہد میں پھنسنے سے دامن نہیں بچا سکتا۔[۸]

اس تجزیے میں اقبال ہدفِ اعتراض بنے ہیں۔ ڈاکٹر سلیم اختر اقبال کے جمہوریت مخالف اشعار نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

اس نوع کے اشعار کا فائدہ (یا نقصان) یہ ہوتا ہے کہ جہاں ان سے آمریت کو جواز اور تحفظ ملتا ہے وہاں یہ بھی ہے کہ آمریت کے ستائے جب کبھی جمہوریت کا پودا سینچنے لگتے ہیں تو ایسے اشعار

نہ صرف آڑے آتے ہیں بلکہ آمر پسند افراد اور مراعات یافتہ طبقے کے لیے جمہوریت کشی کے لیے قوی دلیل کی صورت اختیار کر لیتے ہیں.... وہ اگر آج زندہ ہوتے، اُنھوں نے آمریت میں زندگی بسر کی ہوتی اور مذہبی تشدد کے مظاہرے دیکھے ہوتے تو اس انداز کے اشعار پر دوبارہ غور کرتے: ''جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی''۔[9]

اقبال کے سکہ بند مخالفین کے اعتراضات بھی وہی ہیں جو ڈاکٹر وحید عشرت اور ڈاکٹر سلیم اختر جیسے حامیانِ اقبال نے کیے ہیں۔ مخالفین میں یوسف ثانی نام کے ایک صاحب بھی ہیں۔ اُنھوں نے دوسرے معترضینِ اقبال کی طرح پیامِ مشرق کی نظم 'جمہوریت' نقل کر کے خاصی حاشیہ آرائی کی ہے۔ لکھتے ہیں کہ ''اقبال نے اس نظم میں انسانوں کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے: ادنا اور اعلا، اور اسی تقسیم کے مطابق استعارات بھی استعمال کیے ہیں۔ ادنا انسانوں یا عوام کے لیے ''دوں فطرتاں''، ''موراں'' اور ''خر'' کے استعارات استعمال کیے ہیں جبکہ اعلا انسانوں کے لیے ''سلیمانے''...... ''پختہ کارے''......اور ''انسانی'' کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ مزید ادنا اور اعلا کی تمیز افلاطونی معیار کے مطابق کی گئی ہے۔ اس معیار کے مطابق ادنا لوگ (عوام) ''معنی بیگانہ'' forms یا مستقل اقدار کا علم نہیں رکھتے۔ یہ علم صرف تربیت یافتہ فلسفی ہی حاصل کر سکتے ہیں اور یہی فلسفی حکمرانی کر سکتے ہیں''[10] یوسف ثانی مزید لکھتے ہیں:

ان اشعار میں اقبال نے عوام کی توہین کی ہے۔ ان اشعار میں بلا مبالغہ فسطائیت کی بو آتی ہے... عوام کی اکثریت (فکرِ دو صد خر) کی فکر ادنا اور ایک ''پختہ کار'' انسان (مردِ کامل، فلسفی یا افلاطون کا بادشاہ فلسفی) کی فکر اعلا ہو گئی ہے، جس کے نتیجے میں جمہوری سیاست میں حصہ لینے والے عوام کو اقبال نے واقعی گدھوں میں تبدیل کر دیا ہے۔ اقبال کا لبرل جمہوریت کا متبادل بھی کوئی اتنا پرکشش نہیں کیونکہ یہ متبادل (غلامِ پختہ کارے شو) شخصی آمریت ہے، چاہے وہ خدا کے نام پر ہو یا بندے کے نام پر، ہمیشہ ظالمانہ ہوتی ہے۔ دُنیا کے شہنشاہی نظام ہمیشہ خدا کے عطا کردہ حق Devineright کے نام پر صدیوں اپنی رعایا کو نشانۂ ستم بناتے رہے ہیں۔ خدا کے نام پر حکومتیں حکمرانوں کو عملاً خدا بنا دیتی ہیں''۔[11]

شمیم رجز نے بھی، اپنی توفیق و حیثیت کے مطابق، جمہوریت کے ضمن میں، علامہ اقبال کو برا بھلا کہا ہے۔ لکھا ہے کہ سر اقبال جمہوریت کے مخالف تھے۔ انگریز کا مفاد بھی اسی میں تھا کہ ہندوستان میں جمہوریت کا نام نہ لیا جائے۔ سر اقبال نے جمہوریت کی مخالفت اس لیے بھی کہ وہ

نطشے کے پیرو تھے، نطشے بھی جمہوریت کا مخالف تھا۔ آزادیِ افکار کو ابلیس کی ایجاد کہہ کر سر اقبال نے انگریز کی محبت میں کذب بیانی سے کام لیا ہے اور سرداروں، جاگیرداروں اور وڈیروں کی ہاں میں ہاں ملائی ہے۔ سر اقبال جمہوریت کی مخالفت کر کے قرآن اور سیرتِ رسول کی مخالفت کرتے ہیں۔ ان کا یہ پیغام، پیغامِ مصطفیٰ سے کوئی سروکار نہیں رکھتا بلکہ اس کی تردید کرتا ہے۔[۱۲]

اس نوع کی الزام تراشیاں متعدد دانشوروں نے کی ہیں۔ معترضین و مخالفینِ اقبال کی آرا ایک دوسرے کے ہاں دہرائی جاتی رہی ہیں۔ اقبال پر آمریت کی حمایت کا الزام مفسرِ قرآن حمید نسیم سے لیکر کامریڈ مبارک علی تک سبھی نے لگایا ہے۔ حمید نسیم کی کتاب اقبال ہمارے عظیم شاعر کا پہلا باب زہریلی سیاہی سے لکھا گیا ہے۔ ڈاکٹر مبارک علی رقم طراز ہیں:

> دورِ جدید کے دانشوروں میں اقبال کے افکار کہ جو مطلق العنان حکومتوں کی حمایت کرتے ہیں، کیونکہ یہ جمہوری نظام کے خلاف ہیں۔ ان میں اشتراکیت پر تنقید، مغربی تہذیب سے بیزاری، عورتوں کی آزادی کی مخالفت اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ان کے ہاں شخصیت پرستی کی تبلیغ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر حکومت کے لیے اقبال اور ان کے افکار، کہ جو آمریت، جبر اور تشدد کی حمایت کرتے ہیں، ان کی اشاعت و تبلیغ اسی لیے کی جاتی ہے تاکہ ان سے وہ اپنے قانونی اور اخلاقی ہونے کا جواز ثابت کریں۔[۱۳]

۲

علامہ اقبال نے گدھے قرار دے کر عوام کی توہین کی ہے، اُنھوں نے آمریت کے ہاتھ مضبوط کیے اور اُنھیں جمہوریت سے نفرت تھی۔ اقبال کے خلاف، جمہوریت کے ضمن میں، یہ الزامات سرفہرست ہیں۔ یہ الزامات، دوسرے اعتراضات سمیت، غلط اس لیے ہیں کہ کلامِ اقبال کی غلط تفہیم اور ناقص مطالعے پر مبنی ہیں۔ مخالفین و معترضینِ اقبال کے علاوہ اکثر ماہرینِ اقبالیات نے بھی پیامِ مشرق میں شامل مختصر نظم بعنوان 'جمہوریت' کا مفہوم، سنگین لاپروائی کا ارتکاب کرتے ہوئے، غلط متعین کیا ہے۔ اس معاملے پر سنجیدہ اور گہری نظر ڈالنے کی ضرورت ہے۔ مذکورہ نظم جس کی غلط تفہیم کے نتیجے میں اقبال کو شدید تنقید کا نشانہ بنایا گیا، یہ ہے:

متاعِ معنیِ بیگانہ از دو فطرتاں جوئی	زموراں شوخیِ طبعِ سلیمانے نمی آید
گریز از طرزِ جمہوری غلامِ پختہ کارے شو	کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانی نمی آید

افسوس ہے کہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین اور مرزا محمد منور جیسے قابلِ قدر اقبال شناس بھی ان اشعار کے درست مفہوم کے ادراک سے قاصر رہے۔ نظم کے معنی اقبال کے کلامِ نظم و نثر کے تناظر میں متعین نہیں کیے، اس لیے مغالطہ پیدا ہوا۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین اقبال کی ترجمانی نیز دفاع کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''رواجی جمہوریت کا یہ طریقِ کار غلط ہے کہ اکثریت کی رائے کو قوم کے بہترین شخص کی رائے پر بھی ترجیح دی جائے، خواہ اکثریت کی رائے اس کی رائے سے کیسی ہی مختلف اور کیسی ہی گھٹیا کیوں نہ ہو۔ اقبال بڑے زور دار الفاظ میں ایسی جمہوریت کی مخالفت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ تم ایک اچھوتے اور حکیمانہ خیال کی توقع ایسے لوگوں سے کرتے ہو جو جاہل اور پست فطرت ہیں۔ کہاں چیونٹی اور کہاں حضرتِ سلیمان۔ ہم ایک چیونٹی سے حضرتِ سلیمان کی سی ذہانتِ طبع کی توقع نہیں کر سکتے۔ اس رواجی جمہوریت کو ترک کر دو کیونکہ اگر دو سو گدھے بھی جمع ہو جائیں تو ان سے انسان کے فکر کی توقع نہیں کی جا سکتی۔''[۱۴]

یہ ترجمانی فقط جزوی طور پر درست ہے۔ جو غلط نتیجہ اخذ کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ اقبال نے چیونٹیوں اور دو سو گدھوں کے جو استعارے استعمال کیے ہیں ان سے مراد جاہل اور پست فطرت عوام ہیں۔ آل احمد سرور نے بھی یہی نتیجہ اخذ کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ ''اقبال جمہور یا عوام کے دلدادہ نہیں''۔[۱۵] پروفیسر محمد منور نے بھی Common low grade people بطور ترجمہ لکھ کر یہ ظاہر کیا ہے کہ ''موراں'' اور 'دو فطرتاں' سے مراد عوام ہیں۔[۱۶] متعدد دوسرے نامور ماہرینِ اقبالیات نے بھی 'دوں فطرتاں' اور 'دو صد خر' سے مراد عوام لیے ہیں۔[۱۷]

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم جزواً صحیح معنوں کے قریب پہنچے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ''دو سو گدھے بھی اگر ایک ایوان میں ڈھینچوں ڈھینچوں کرنے کے لیے جمع ہو جائیں تو کوئی انسانیت کی آواز وہاں سنائی نہیں دے سکتی''۔[۱۸] ڈاکٹر خلیفہ نے عوام کو نہیں بلکہ اسمبلی میں، منتخب ہو کر پہنچنے والوں کو، جن کے انتخاب کی بنیاد زمینداری، سرمایہ داری اور ذلیل قسم کا جھوٹ ہوتا ہے، گدھے قرار دیا ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم بعض مشرقی ممالک کے حوالے سے، جمہوری نمائندوں کے انتخاب و کردار کو زیرِ بحث لا رہے ہیں اور اگرچہ ان اشعار کی معنویت کو مشرق تک وسیع کرنے میں کوئی ہرج نہیں ہے لیکن اقبال کی اس نظم کا اصلی تناظر مشرقی نہیں ہے بلکہ مغربی ہے۔

نظم کی درست تفہیم کے لیے بعض الفاظ وتراکیب کے معنوں کا تعین، اقبال کے کلامِ نظم و نثر کی روشنی میں، ضروری ہے۔ نظم کا عنوان ہے 'جمہوریت'۔ اس لفظ سے مراد واضح طور پر اور بہرحال 'مغربی جمہوریت' ہے۔ خود وحید عشرت نے اقبال کے جمہوریت مخالف اشعار نقل کرنے سے پہلے 'مغربی جمہوریت' ہی کا ذکر کیا ہے۔ کلامِ اقبال میں اور اس نظم میں بھی جمہوریت پر جو تنقید ہے وہ تمام تر مغربی جمہوریت پر ہے۔ 'خضرِ راہ' کم و بیش اسی زمانے کی نظم ہے۔ اس کے مصرعوں ''ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام'' اور ''یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری'' سے اقبال کے موضوع و موقف کی وضاحت ہوتی ہے۔ اسی جمہوری نظام کے بارے میں یہ مصرع بھی توجہ طلب ہے ''دیوِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب۔'' چنانچہ درحقیقت اور اقبال کے نزدیک بھی وطنی قوم پرستی [Nationalism] اور سرمایہ داری نظام کے تصورات مغربی جمہوریت کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں۔

اس نظم کی تفہیم کے لیے ''متاعِ معنیِ بیگانہ'' کلیدی حیثیت کے الفاظ ہیں۔ اس ترکیب کو، ناروا حد تک، نظر انداز کیا گیا ہے۔ ''متاعِ معنیِ بیگانہ'' کو سمجھے بغیر نظم کی تفہیم محال ہے۔ قوم پرستانہ جمہوریت ملکی سرحدوں کو عبور کرتے ہی جارحیت میں بدل جاتی ہے اور کمزور اقوام کے لیے سامراج، استعمار اور استبداد کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ ملتِ اسلامیہ کی تشکیل وطنی و نسلی قومیتوں سے ماورا ہو کر، فقط عقیدے کی بنیاد پر کی گئی۔ سرمایہ داری نظام دُنیا و آخرت میں سے فقط دُنیا کو پیشِ نظر رکھتا ہے، مادہ پرستانہ ہے اور سود پر مبنی ہے۔ اسلامی معیشت حلال و حرام میں تمیز کرتی ہے اور اخلاقی اقدار سے جڑی ہوئی ہے۔ مغرب کا جمہوری نظام سرمایہ دارانہ و قوم پرستانہ بمقابلہ رُوحانی ہے۔ ان تصورات کے جلو میں مغربی جمہوریت کا ارتقا تمام تر مغرب میں ہوا ہے۔ قوم پرستانہ و سرمایہ دارانہ نظام استحصال کی الگ تاریخ رکھتا ہے جس سے اسلامی فکر ناآشنا ہے۔ اقبال نے اس کے لیے ''متاعِ معنیِ بیگانہ'' کی ترکیب بمعنی ''متاعِ فکرِ غیر'' استعمال کی ہے۔ کنور کرشن بالی کا یہ اعتراض ہے کہ اقبال پرانے انداز کے نظامِ حکومت کے حامی ہو گئے تھے جسے اسلامی نظامِ خلافت کہا جاتا ہے۔ اس اعتراض سے ظاہر ہے کہ مسلمان جس نظام کو اپنا سمجھتے ہیں وہ نظامِ خلافت ہے۔ ڈاکٹر بالی نے پرانا کہہ کر اس کا استخفاف کیا ہے۔ نظامِ خلافت ابدی اہمیت کا حامل ہے۔ اقبال نے اسے رُوحانی جمہوریت بھی کہا ہے اور اسے اسلام کی غایت

قرار دیا ہے۔ نظامِ خلافت میں حاکمیتِ اعلیٰ اللہ کے وقف ہوتی ہے۔ 'خضرِ راہ' ہی کا مصرع ہے ''سروری زیبا فقط اک ذاتِ بیہمتا کو ہے۔'' اس سے عوام اور حکمران ایک سطح پر رہتے ہیں۔ وطنی قوم پرستی پر مبنی سامراجی استبداد، سرمایہ داروں کے عزائم، حکمتِ عملی اور استحصال نیز بے حیائی کو فروغ دینے والی اور حسی تہذیب کا مظہر قانون سازی؛ یہ سب کچھ اسلام کے لیے 'معنیِ بیگانہ' ہے۔ چنانچہ 'معنیِ بیگانہ' کا مفہوم ''اجنبی فکر' یا 'فکرِ غیر' کے سوا کچھ اور نہیں ہے۔

زیرِ غور نظم کے پہلے مصرعے میں ایک اور لفظ توجہ طلب اور تحقیق طلب ہے۔ یہ لفظ ہے 'دوں فطرتاں'۔ اقبال نے یہ لفظ کس کے لیے استعمال کیا ہے؟ ماہرینِ اقبالیات اور معترضین و مخالفینِ اقبال کا اس پر اتفاق ہے کہ اس لفظ کا اطلاق عوام پر ہوا ہے۔ وہ اس پر بھی متفق ہیں کہ نظم میں استعمال شدہ استعارے 'موراں' اور ''دو صد خر'' سے بھی عوام مراد ہیں۔ ان کے بقول علامہ اقبال نے عوام کو ''دوں فطرت'' قرار دیا ہے اور چیونٹیوں سے تشبیہہ دی ہے اور انھیں گدھے کہا ہے۔ معترضینِ اقبال کے نزدیک اقبال نے عوام کی توہین کی ہے اور آمریت کے ہاتھ مضبوط کیے ہیں۔

اس ضمن میں اقبال مخالف بیانات گزشتہ صفحات میں نقل ہو چکے ہیں۔ مخالفینِ اقبال سے قطع نظر کر لیں تو بھی وحید عشرت جیسے ارادت مند نے بھی جو زبان استعمال کی ہے، قابلِ غور ہے۔ ''اس سے بھی زیادہ مہمل'' ...... ''حماقت کے سوا کچھ نہیں'' ...... ''آمروں کی خوشامد کے سوا کچھ نہیں۔'' اس اندازِ تحریر اور طرزِ تحقیق کی تحسین ڈاکٹر جاوید اقبال نے کی ہے۔

لیکن کیا اقبال نے واقعتاً عوام ہی کو گدھے کہا ہے اور عوام ہی کو 'دوں فطرتاں' قرار دیا ہے؟ یہ پہلا سوال ہے۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ اگر عوام دوں فطرت نہیں ہیں تو کون ہیں جن کے لیے 'دوں فطرتاں' جیسا حقارت آمیز لفظ استعمال کیا گیا ہے۔

اس ضروری نکتے کی طرف کسی نے توجہ نہیں دی کہ ''معنیِ بیگانہ' یا 'فکرِ غیر' کی متاع عوام سے کیسے طلب کی جا سکتی ہے۔ 'فکرِ اغیار' تو 'اغیار' ہی سے طلب کیا جا سکتا ہے اور 'دوں فطرتاں' کے لفظ کا اطلاق بھی انھی پر ہوگا جو اس متاع کے حامل ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس متاع سے نہ عوام کا کوئی تعلق ہے اور نہ عوام کو اقبال نے اس مقام پر، یا کسی اور مقام پر، دوں فطرت قرار دیا ہے۔ جنھیں 'دوں فطرت' اس مقام پر کہا ہے؛ ان کے لیے دوسرے مقامات پر بھی ایسے الفاظ،

بتکرار، روا رکھے ہیں۔ بیداریِ جمہور کا اقبال خیر مقدم کرتے ہیں۔ اسی دور کی نظم 'خضرراہ' میں کہتے ہیں:

نغمۂ بیداریِ جمہور ہے سامانِ عیش
قصۂ خواب آورِ سکندر و جم کب تلک

اس سے کچھ پہلے ۲۸ جولائی ۱۹۱۷ء کو اقبال کا ایک شذرہ New Era، لکھنؤ میں شائع ہوا تھا۔ یہ تحریر توجہ طلب ہے۔ عوام، جمہوریت اور اسلام کے تناظر میں اس شذرے کی اہمیت کلیدی ہے۔ یہاں اسے پورا نقل کیا جاتا ہے:

> The Democracy of Europe - overshadowed by socialistic agitation and anarchical fear - originated mainly in the economic regeneration of European societies. Nietzsche, however, abhors this "rule of the herd" and, hopeless of the plebeian, he bases all higher culture on the cultivation and growth of an Aristocracy of Supermen. But is the plebeian so absolutely hopeless? The Domocracy of Islam did not grow out of the extension of economic opportunity, it is a spiritual principle based on the assumption that every human being is a centre of latent power, the possibilities of which can be developed by cultivating a certain type of character. Out of the plebeian material Islam has formed men of the noblest type of life and power. Is not, then, the Democracy of early Islam an expimental refutation of the ideas of Nietzche?

اس دستاویز میں، اسلامی نقطۂ نظر سے، اقبال نے نیٹشے کے موقف کو مسترد کیا ہے۔ نیٹشے عوام کی حکمرانی کو rule of herd کہہ کر نفرت وحقارت کی نظر سے دیکھتا ہے۔ اسلام اور اقبال کا نقطۂ نظر اس کے برعکس ہے۔ یہ شذرہ متعدد معترضینِ اقبال کے اس الزام کی تردید کرتا ہے کہ اقبال نے نیٹشے کی پیروی میں جمہوریت کی مخالفت کی ہے۔ اقبال نے مغربی اور اسلامی جمہوریت کا فرق و اختلاف کئی مقامات پر واضح کیا ہے۔ یہاں بھی وہ ایک بنیادی فرق کی نشاندہی کرتے ہیں۔ یہ نکتہ معترضینِ اقبال کے علاوہ ماہرینِ اقبالیات کے لیے بھی غور طلب ہے جو 'دوں فطرتاں' اور 'دوصد خر'' نیز 'موراں' سے عوام مراد لیتے ہیں۔

اقبال بیان کرتے ہیں کہ یورپ کی جمہوریت بیشتر یورپی معاشروں کے اقتصادی اُبھار سے وجود میں آئی۔ اس کے برعکس اسلامی جمہوریت کا نمو اقتصادی مواقع کا رہینِ منت نہیں

ہے۔ یہ ایک رُوحانی اُصول ہے جو اس یقین پر استوار ہے کہ ہر فرد مخفی قوتوں کا ایک مرکز ہے۔ ان قوتوں کو ایک خاص طرح کی تشکیل کر کے ترقی دی جا سکتی ہے۔ اسلام نے ادنیٰ عام مسالے سے حیات وقوت کے بلند ترین نمونے تعمیر کیے ہیں۔

اقبال کا یہ نقطۂ نظر، ان کی فکری زندگی کی ابتدا سے لیکر اخیر تک، ایک تواتر کے ساتھ، مختلف تناظرات میں مختلف اسالیب اختیار کرتے ہوئے، نمایاں ہوتا رہا ہے۔ اقبال کہیں بھی عوام کی توہین نہیں کرتے بلکہ ان کی زندگی کی سطح کو بلند کرنے کی بات کرتے ہیں۔ ۱۹۰۴ء کے مضمون 'قومی زندگی' میں مسلم عوام کی اقتصادی پسماندگی کا رُوح فرسا منظر پیش کیا ہے۔[۲۰] اس میں دلسوزی تو ہے نفرت وحقارت نہیں ہے اور اقتصادی پسماندگی کا علاج صنعت وحرفت بتایا ہے۔ تان اس پر توڑی ہے کہ بڑھئی کے ہاتھ جو تیشے کے متواتر استعمال سے کھردرے ہو گئے ہیں؛ ان نرم ہاتھوں سے بدرجہا خوبصورت اور مفید ہیں جنھوں نے قلم کے سوا کسی اور چیز کا بوجھ کبھی محسوس نہیں کیا۔[۲۱] ۱۹۱۱ء کے خطبۂ علی گڑھ میں ''عام مسلمانوں کی سطح کو اونچا کرنے'' کی بات پھر زیر بحث ہے۔ جو نسخہ تجویز کر رہے ہیں وہ ایک طرف صنعتی اور تجارتی تعلیم کا ہے اور دوسری طرف اخلاقی تربیت کا۔ اس اہم خطبے کا اختتام اس جملے پر ہوتا ہے کہ ''اگر ہم اچھے کاریگر، اچھے دکاندار، اچھے اہل حرفہ اور (سب سے بڑھ کر یہ کہ) اچھے شہری پیدا کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں چاہیے کہ انھیں اوّل پکا مسلمان بنائیں''۔[۲۲]

پکے مسلمان کے دل و دماغ پر توحید اور شخصیت رسولؐ کے اثرات ہوتے ہیں۔ وہ کاریگر ہو، دکاندار ہو، اہلِ حرفہ ہو، کلرک ہو، کسان ہو، مزدور ہو یا کسی دوسرے شعبۂ زندگی سے متعلق ہو؛ اسلام اسے layman ہونے کے باوجود ایک بصیرت عطا کر دیتا ہے۔ اقبال عام مسلمانوں کی اس بصیرت کو پارلیمان میں بروئے کار دیکھنا چاہتے ہیں۔ یہ ایک بڑی بات ہے۔ یہ ایک بڑے انقلاب کی بنیاد ہے۔ خطبۂ اجتہاد میں اقبال اس موقف کا اظہار کرتے ہیں:

> The transfer of the power of Ijtihad from individual representives of schools to a Muslim lagislative assembly which, in view of the groath of opposing sects, is the only possible form Ijma can take in modern times, will secure contributions to legal discussion from layman who happen to posses a keen insight into affairs.[23]

سیّد نذیر نیازی نے layman کا ترجمہ ''غیر علما لیکن ماہرانِ قانون'' کیا ہے۔[۲۴] یہ ترجمہ محلِ

نظر ہے۔ پارلیمان میں اسلامی یا جدید قانون کے ماہرین کے علاوہ سماجی اور سائنسی علوم وفنون کے ماہرین اور مختلف پیشوں سے وابستہ افراد بھی آ سکتے ہیں۔ ماہرینِ قانون کی مجلس میں یہ سب laymen ہیں۔ ایک عام پڑھا لکھا یا ان پڑھ شخص بھی layman ہے۔ اقبال کے نزدیک اپنے کام کی مہارت کے اعتبار سے وہ بھی بصیرت کا حامل ہے۔

خطبۂ اجتہاد اوّلاً ۱۹۲۴ء میں تیار ہوا اور حتمی شکل ۱۹۲۹ء میں اختیار کی۔ مزید چند برسوں کے بعد خطبۂ لاہور میں اقبال نے کہا کہ جدید مغربی سرمایہ داری نظام، اپنی بے قید انفرادیت کے ساتھ، ایشیا کی سمجھ سے باہر ہے۔ تم جس عقیدے کی نمائندگی کرتے ہو وہ فرد کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے اور اسے اپنا سب کچھ خدا اور انسان کی خدمت کے لیے قربان کرنے کی تربیت دیتا ہے۔ اس عقیدے کے تمام امکانات ابھی ختم نہیں ہوئے۔ یہ اب بھی ایک نئی دُنیا پیدا کر سکتا ہے۔ ایک دُنیا جہاں ذات، رنگ یا دولت کے پیمانے سے انسان کا سماجی مرتبہ متعین نہیں ہوتا بلکہ اس کی طرزِ زندگی سے متعین ہوتا ہے۔ جہاں غریب امیر پر ٹیکس عائد کرتا ہے۔ جہاں انسانی معاشرہ شکم کی بجائے رُوح کی مساوات پر قائم ہوتا ہے اور جہاں ذاتی ملکیت ایک امانت ہوتی ہے۔[۲۵]

حقیقی اسلامی تعلیمات پر مبنی اس اہم تحریر کی کوئی دوسری تاویل ممکن نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ اقبال کے نزدیک عام مسلمان یا عوام 'دوں فطرت' نہیں ہیں۔ انھیں چیونٹیاں اور گدھے اقبال نے نہیں کہا۔ ایک معمولی آدمی حتیٰ کہ اچھوت بھی اسلام قبول کرتا ہے تو اسلامی برادری میں اسے برابر کی حیثیت مل جاتی ہے۔ قابلیت فراہم کر کے وہ اعلیٰ مراتب پر فائز ہو سکتا ہے۔ ہر انسان خواہ وہ خاص ہو یا عام ہو، مخفی قوتوں کا ایک مرکز ہے۔ ایک خاص سیرت کے ذریعے ان قوتوں کو ترقی دی جا سکتی ہے، چنانچہ بقول اقبال اسلام نے ادنیٰ عامی اشخاص کے مسالے سے حیات وقوت کے بلند ترین نمونے تعمیر کیے ہیں۔

اقبال عوام کو اپنی حقیقت سے آگاہ کرتے ہیں۔[۲۶] انھیں استحصالی قوتوں سے نپٹنے کے لیے تیار کرتے ہیں اور سلطانیِ جمہور کا خیر مقدم کرتے ہیں۔[۲۷] نغمۂ بیداری جمہور کو سامانِ عیش قرار دیتے ہیں اور عوام کی فطرت کو تجلی زار کہتے ہیں۔[۲۸] اقبال کے کلامِ نظم ونثر کو دیکھیں تو از اول تا آخر اقبال کی تان عوام کی حمایت پر ٹوٹتی ہے۔ آمریت کو وہ کسی لبادے میں قبول نہیں کرتے اسی لیے خلافت کا اختیار منتخب اسمبلی کو سونپتے ہیں۔ یہ الزام کہ اقبال نے عوام کو دوں فطرت،

گدھے اور چیونٹیاں کہا ہے اور آمریت کی حمایت کی ہے، صریحاً غلط ہے۔ اقبال کے مخالفوں اور ترجمانوں سبھی نے اس ضمن میں ٹھوکر کھائی ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ اگر عوام کے لیے نہیں تو یہ الفاظ کس کے لیے استعمال ہوئے ہیں۔ حسبِ ذیل اشعار اس ضمن میں غور طلب ہیں:

تری حریف ہے یا رب سیاستِ افرنگ
مگر ہیں اس کے پجاری فقط امیر و رئیس!
بنایا ایک ہی ابلیس آگ سے تو نے
بنائے خاک سے اس نے دو صد ہزار ابلیس![۲۹]

مری نگاہ میں ہے یہ سیاستِ لادیں
کنیزِ اہرمن و دوں نہاد و مردہ ضمیر
ہوئی ہے ترکِ کلیسا سے حاکمی آزاد
فرنگیوں کی سیاست ہے دیوِ بے زنجیر[۳۰]

'دوصد خر'' سے 'دوصد ہزار ابلیس' ہر اعتبار سے بڑھ کر ہے۔ سیاستِ افرنگ کے یہ کھلاڑی فقط سرمایہ دار ہیں۔ ان کی سیاست 'لادین' ہے اور ترکِ مذہب سے 'دیوِ بے زنجیر' ہوگئی ہے۔ یہ سیاست 'اہرمن کی کنیز' ہے۔ 'دوں نہاد' ہے اور 'مردہ ضمیر' ہے۔ زیرِ بحث نظم 'جمہوریت' میں انھی اہلِ سیاست [بُش، بلیئر، براؤن وغیرہ] کو 'موراں' بمقابلہ 'سلیمانے' کہا ہے۔ یہ لوگ اہرمن کی سیاست کرتے ہیں۔ [ضربِ کلیم کی نظم ''ابلیس کا فرمان اپنے سیاسی فرزندوں کے نام'' بھی نظر میں رہنی چاہیے۔[۳۱]] حضرت سلیمانؑ ہدایت یافتہ تھے، مردِ پختہ کار اور صاحبِ نظر تھے۔ دوں نہاد اور مردہ ضمیر نہیں تھے۔ جن معترضین و مخالفینِ اقبال نے 'مردِ پختہ کار' اور 'سلیمانے' سے مراد 'آمر' لیے ہیں؛ ان کا فہمِ اقبال ناقص، الٹا اور گمراہ کن ہے۔ ایسی تحقیق کی داد دینا بھی ستم ظریفی سے کم نہیں ہے۔[۳۲]

ڈاکٹر تحسین فراقی نے 'سلیمانؑ' کے اوصاف بیان کیے ہیں لیکن 'سلیمانؑ' کی ضد کا تعین درست نہیں کیا۔ اس سے وہی خلطِ مبحث پیدا ہوا جس میں اقبال پر لکھنے والے مبتلا رہے ہیں۔ ایک مغالطے کا ازالہ کیا لیکن دوسرے کو اور گہرا کر دیا۔ تحسین فراقی رقم طراز ہیں:

اسی پیامِ مشرق میں ان کا ایک قطعہ 'جمہوریت' کے زیرِ عنوان شامل ہے جس میں اُنھوں نے عوام کی عدمِ بصیرت، ان کی خاک افتادگی اور کم نظری کا ماتم کیا ہے۔ اس کے دوسرے شعر کا بار بار حوالہ آتا ہے... اس شعر کے پس منظر میں جہاں آدمی اور انسان کے گہرے روایتی تفاوت کی طرف اشارہ ہے، اس حقیقت کا بھی واشگاف اعلان ہے کہ گھٹیا سے بڑھیا کا صدور ناممکن ہے۔ مطلب نکالنے والوں نے تو اس شعر سے یہ مطلب بھی نکالا ہے کہ علامہ 'غلامِ پختہ کارے شو' کا سبق دے کر آمریت سے اپنی وابستگی کا اعلان کر رہے ہیں لیکن وہ اسے پہلے شعر کے دوسرے مصرعے سے ملا کر دیکھنے کی زحمت گوارا نہیں فرماتے جس میں چیونٹی کی رعایت سے 'طبعِ سلیمان' کا ذکر کیا گیا ہے... وہ وسعتِ نظری جس میں مشورت کی حیثیت بنیادی تھی اور جسے ایک ایسا اعلیٰ جمہوری رویہ قرار دیا جاسکتا ہے، جس میں انسانوں ہی کا نہیں، حیوانوں اور پرندوں کا موقف تحمل سے سننے کی روایت موجود ہے۔ اس سے بڑا ظلم کیا ہوگا کہ حضرت سلیمانؑ جیسے جلیل القدر، خدا ترس، وسیع النظر، بسیط العلم، صاحب بصیرت، علامتوں کی زبان کے فہام اور صاحب اسمِ اعظم کو تنگ نظر، عیاش، خونخوار، مکار اور دوں فطرت آمروں اور شہنشاہوں پر قیاس کیا جائے۔[۳۳]

سلیمان کے استعارے سے تنگ نظر، عیاش، خونخوار، مکار اور دوں فطرت آمر یا شہنشاہ مراد نہیں اور اقبال پر آمریت کی حمایت کا الزام غلط ہے؛ یہاں تک بات درست ہے۔ لیکن عوام سے عدمِ بصیرت، خاک افتادگی، کم نظری اور گھٹیا پن کی صفات، اقبال کے حوالے سے منسوب کرنا؛ موراں، دوصد خر اور دوں فطرت کے تناظر میں، درست نہیں ہے۔ اقبال نے نہ اس مقام پر اور نہ کسی دوسرے مقام پر یہ الفاظ عوام کے لیے استعمال کیے ہیں۔ اقبال کے نزدیک 'سلیمانے' اور ''پختہ کارے'' کی ضد عوام نہیں بلکہ مغرب کے سیاست دان ہیں جو ابلیس کے آلۂ کار بن گئے ہیں۔ اُنھوں نے غارت گری کو ذریعۂ معاش بنالیا ہے۔ ہر گرگ کو برۂ معصوم کی تلاش ہے۔ چنگیزیِ مغرب نے عالم کو ویرانہ بنا کر رکھ دیا ہے۔[۳۴] علامہ اقبال کی یہ آرا جیسے کل واقعیت پر مبنی تھیں ویسے آج بھی درست ہیں۔

چنانچہ 'جمہوریت' کے عنوان سے جو قطعہ یا نظم پیامِ مشرق میں ہے؛ اس کا مفہوم وہ نہیں جو اصرار اور تکرار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اس کا تعلق پاکستان کے آمرانہ ادوار یا نام نہاد جمہوری ادوار کے ساتھ نہیں ہے۔ یہ نظم ایک ایسے فکر کو مسترد کرتی ہے جو ہمارا اپنا نہیں ہے اور ایک ایسے فکر کی حمایت کرتی ہے جو ہمارا اپنا ہے۔ اس کا تناظر مشرقی بمعنی اسلامی بمقابلہ مغربی

ہے۔ مغرب کے جمہوری نظام پر ابلیس کے سیاسی فرزند چھائے ہوئے ہیں۔ اُنھوں نے حق سے رشتہ توڑ کر مادہ پرستی کی گوناں گوں شکلیں اختیار کر لی ہیں۔ قومی سرحدوں سے باہر ان کی جمہوریت جارحیت میں بدل جاتی ہے۔ دُنیا کو اُنھوں نے قمار خانہ بنا دیا ہے۔ ان کی لادین سیاست کنیزِ اہرمن، دوں نہاد اور مردہ ضمیر ہے۔ حِسی تہذیب سے اُوپر اُٹھنا اب ان کی ترجیحات میں شامل نہیں ہے۔ دُنیا کو معرکۂ رُوح و بدن درپیش ہے۔[۳۵] خلافتِ اسلامیہ رُوحانی اُصول پر مبنی ہے اور اس اُصول سے علامہ اقبال کبھی دست بردار نہیں ہوئے۔ 'جمہوریت' اور 'خضر راہ' ایک ہی دور کی نظمیں ہیں۔ 'خضر راہ' میں نظامِ خلافت کو مقصد قرار دیا ہے:

تا خلافت کی بنا دُنیا میں ہو پھر استوار

اسی نظم میں بتایا ہے کہ خلافت کی خصوصیت حق تعالیٰ کی حکمرانی ہے: سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے۔ خطبۂ اجتہاد میں نظامِ خلافت کے لیے متبادل اصطلاح رُوحانی جمہوریت استعمال کی۔ خلافت، رُوحانی جمہوریت یا اسلام کے اجتماعی سیاسی نظام کے بنیادی عناصر دو ہیں؛ اللہ کی حاکمیتِ اعلیٰ اور عوامی رائے دہندگی کی بنیاد پر حکومت کی تشکیل۔

زیرِ بحث نظم یا قطعے میں اصل اہمیت متاعِ فکر کی ہے۔ ایک طرف 'متاعِ معنیِ بیگانہ' ہے جو مردود ہے اور دوسری طرف 'فکرِ انسانی' ہے جو مطلوب ہے۔ قطعے کا مفہوم یہ ہے کہ تو دوں نہاد دوں اور مردہ ضمیروں سے ایسے سرمایۂ فکر کا طالب ہے جو تیرے عقیدے کے منافی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مادہ پرستوں کا پورا ہجوم بھی ایک ہدایت یافتہ انسان کی بصیرت کا نقیب نہیں بن سکتا۔ مغرب کے جمہوری نظام سے تجھے گریز کرنا چاہیے اور ایک ایسے مردِ پختہ کار کی فکری رہ نمائی قبول کرنی چاہیے جو فکرِ انسانی کا حامل ہو۔ یہ فکر روحانی اُصول پر مبنی ہے اور اس کا ظہور ان لوگوں سے ممکن نہیں جو روحانیت سے نابلد ہیں اور ابلیس کے آلۂ کار بن گئے ہیں۔

۳

کانٹ ویل سمتھ نے لکھا ہے کہ اقبال کسی نجات دہندہ آمر کے منتظر تھے۔ اگلا جملہ جو ہٹلر کے بارے میں واوین میں ہے، اس کا حوالہ کلامِ اقبال سے نہیں دیا بلکہ عبداللہ انور بیگ کی کتاب The Poet of the East سے دیا ہے۔ اس کی تفصیل سمتھ نے اپنی کتاب کے صفحہ ۱۵۸ پر بیان کی ہے اور لکھا ہے کہ مصطفیٰ کمال، مسولینی اور ہٹلر جیسا یہ نجات دہندہ پنجاب کی

سرزمین سے اُٹھے گا۔حوالہ دیتے ہوئے سمتھ نے لکھا ہے:

quoting Iqbal without reference.36

یعنی عبداللہ انور بیگ نے اقبال کا قول بغیر حوالہ دیے نقل کیا ہے۔گویا عبداللہ انور بیگ کا بیان غیر مستند ہے اور سمتھ نے اسی غیر مستند بیان کے بل پر اقبال کو آمریت کا حامی قرار دیا ہے۔ یہ لمحۂ فکریہ ہے ان ماہرینِ اقبالیات کے لیے جو آنکھیں بند کر کے اور تحقیق کی کسوٹی پر کسے بغیر، مستشرقین کی ہر رائے کو وحی کا درجہ دیتے ہیں اور اسے شائع و عام کرتے رہتے ہیں۔ایک نکتہ ہاتھ آتا ہے تو اس پر حاشیہ آرائی اس انداز سے کرتے ہیں کہ مستشرق کہیں پیچھے رہ جاتا ہے۔ ڈاکٹر وحید عشرت لکھتے ہیں کہ ''عوام کو گدھے کہنا اور آمروں کو عقلِ کل سمجھنا عوام کی توہین اور آمروں کی خوشامد کے سوا کچھ نہیں۔'' اور یہ کہ ''قوت کے بل پر اقتدار میں آنے والا آمر خود کو عقلِ کل، مردِ مومن اور انسانِ کامل ہی تصور کرتا ہے۔'' ڈاکٹر سلیم اختر کے نزدیک اقبال کے جمہوریت مخالف اشعار؛ آمر پسند افراد اور مراعات یافتہ طبقے کے لیے جمہوریت کشی کا جواز بنتے ہیں اور یہ کہ اقبال اگر آج زندہ ہوتے اور آمریت میں زندگی بسر کی ہوتی اور مذہبی تشدد کے مظاہرے دیکھے ہوتے تو ایسے شعر نہ کہتے کہ: جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی۔ یوسف ثانی کی رائے یہ ہے کہ اقبال نے 'غلامِ پختہ کارے شو' کہہ کر شخصی آمریت اور devineright اور اس طرح ظلم کی حمایت کی ہے۔شمیم رجز کے نزدیک اقبال نے سرداروں، جاگیرداروں اور وڈیروں کی ہاں میں ہاں ملائی ہے اور جمہوریت کی مخالفت کر کے خدا اور رسول کی مخالفت کی ہے۔

یہ سنگین الزامات کئی سوالوں کو جنم دیتے ہیں۔کیا اقبال نے سرداروں، جاگیرداروں اور وڈیروں کو واقعی تقویت پہنچائی ہے؟ کیا ان کے جمہوریت مخالف اشعار واقعتاً حقیقی جمہوریت کی مخالفت پر مبنی ہیں؟ کیا اقبال نے شخصی آمریت کی حمایت کی ہے؟ کیا آمروں کو عقلِ کل اور مردانِ مومن سمجھنے کا الزام اقبال پر عائد کرنے کا کوئی قرینہ موجود ہے؟ کیا پاکستان میں بھی، فکرِ اقبال کے مطابق، اسلامی ریاست عملاً قائم ہوئی ہے اور آمریت نیز مذہبی تشدد اسی کا نتیجہ ہے؟ کیا مذہبی تشدد فکرِ اقبال سے انحراف کا نتیجہ نہیں ہے؟ اور کیا اسلام یا مسلمانوں کے پاس کوئی ایسا معیار نہیں ہے جس کی رو سے مردانِ خدا اور آمروں میں تمیز قائم کی جاسکے؟

بعض سوالات کے جواب واضح ہیں۔ بعض دوسرے سوالات کو زیر بحث لانے سے پہلے عبداللہ انور بیگ کے معاملے پر نظر ڈال لینی چاہیے۔ ان کی کتاب اقبال پر لکھی گئی اچھی کتابوں میں شامل ہے۔ بیگ نے، سند کے ساتھ، جو رائے ظاہر کی ہے وہ یہ ہے:

> The kingdom of God on earth means the democracy of more or less unique individuals presided over by the most unique individual possible on the earth.[37]

یہاں حوالہ اس خط کا ہے جو خودی کی توضیح کے لیے اقبال نے پروفیسر نکلسن کے نام لکھا تھا اور اسرارِ خودی کے انگریزی ترجمے کے ساتھ شامل ہے۔ نسلِ انسانی کے لیے یہ ایک مثالی صورتِ حال ہے جو تصورِ خودی کو بروئے کار لانے کے بعد پیدا ہوگی۔ عبداللہ انور بیگ نے اسے تکرار کے ساتھ پیش کیا ہے؛ چنانچہ آگے چل کر لکھا ہے:

> He is naturally a democrate, but his democracy is presided over by a 'unique' personality.[38]

اس کے بعد مصنف نے اسلامی جمہوریت سے متعلق علامہ اقبال کی ۱۹۱۷ء کی تحریر درج کی ہے جو *New Era* میں شائع ہوئی تھی اور جس میں اقبال نے مغربی اور اسلامی جمہوریت کا فرق واضح کیا ہے۔ کانٹ ویل سمتھ کی نظر عبداللہ انور بیگ کی ان تحریروں پر نہیں پڑتی جو علامہ اقبال کے حوالوں سے مزین اور ان کے اقتباسات پر مبنی ہیں۔ وہ ایک غیر مستند تحریر کا انتخاب کر کے خلطِ مبحث پیدا کرتا ہے۔ وہ مغربی اشتراکی ہے لیکن وہ جو پاکستانی اور مسلمان ہیں؛ مغالطے پیدا کرنے میں سمتھ سے چار ہاتھ آگے ہیں۔

کلامِ اقبال کا سرسری مطالعہ کرنے والا بھی جانتا ہے کہ اقبال جاگیرداروں اور وڈیروں سے لے کر عالمی استعماری قوتوں تک سب کے ظلم و استبداد کے خلاف مؤثر آواز اُٹھاتے ہیں۔ سرمایہ دارانہ جمہوریت کی مخالفت بھی اسی لیے کرتے ہیں کہ وہ 'دیوِ استبداد' کا رقص اور قیصرانہ آمریت کی ایک شکل بصورتِ سرمایہ داری ہے:

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیوِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری

گرمیٔ گفتارِ اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری!
اس سرابِ رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو
آہ! اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو![۳۹]

ان اشعار کا تناظر تب انگریز سرکار کے قائم کردہ، برصغیر میں جمہوری ادارے تھے۔ اب پاکستان میں رواج پا جانے والی جمہوریت ہے جو سرمایہ دارانہ سے بھی پہلے جاگیردارانہ ہے۔ اس طرح کی جمہوریت کے اقبال، مستقل طور پر، مخالف ہیں۔ 'ابلیس کی مجلسِ شوریٰ' میں بھی ایک بند اسی مادی جمہوریت کے بارے میں ہے۔ تان اس شعر پر ٹوٹی ہے:

تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام؟
چہرہ روشن، اندروں چنگیز سے تاریک تر!

اس طرح کی جمہوریت کا دفاع کرتے ہوئے وحید عشرت بار بار آمریت سے اس کا موازنہ کرتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ جمہوری حکمرانوں کی نسبت آمروں کا باطن چنگیز سے تاریک تر ہے۔ موصوف اتنی سادہ سی بات نہیں سمجھ پاتے کہ اس مادی جمہوریت کا متبادل اقبال کے نزدیک آمریت نہیں ہے بلکہ رُوحانی جمہوریت ہے۔ وہ مغربی جمہوری نظام کے مقابلے میں اسلامی جمہوریت کی حمایت کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک جمہوریت اسلام کے سیاسی نظام کا اہم ترین پہلو ہے:

Democracy, then, is the most important aspect of Islam regarded as a political ideal.[40]

اقبال نے سرمایہ داری اور اشتراکیت دونوں کو یزداں ناشناس اور آدم فریب قرار دیا ہے۔[۴۱] ۱۹۲۳ء میں کہہ دیا تھا کہ روسی قوم اپنے موجودہ نظام کے نقائص، تجربے سے معلوم کر کے، اسے ترک کر دے گی۔[۴۲] 'طلوعِ اسلام' بھی اسی دور کی نظم ہے جس میں سرمایہ داری تمدن کو نامحکم ٹھہرایا ہے:

تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے

چنانچہ اقبال سرمایہ داری کے ساتھ سرمایہ دارانہ جمہوریت کی مخالفت اور اسلام کے ساتھ

اسلامی جمہوریت کی حمایت کرتے ہیں۔ خطبۂ اجتہاد کی تکمیل اس جملے سے ہوئی ہے کہ رُوحانی جمہوریت اسلام کا حتمی نصب العین ہے۔ اقبال کے فکری نظام میں آمریت کی کوئی جگہ نہیں ہے حتیٰ کہ رُوحانی جمہوریت میں اقبال خلافت کے اختیارات منتخب پارلیمان کے سپرد کرتے ہیں؛ تا کہ خدائی نمائندگی یا خدا کے عطا کردہ حق [Devineright] کے نام پر کوئی فردِ واحد آمرانہ استبداد کو روانہ رکھ سکے:

> The essense of Tauhid, as a working idea, is equality, solidary and freedom. The state, from the Islamic standpoint, is on endeavour to transform these ideal princples into space-time forces, an aspiration to realise them in a definite human organization. It is in this sense alone that a state in Islam is a theocracy, not in the sense that it is headed by a representative of God on earth who can always screen his despotic will behind his infallibility.[43]

> توحید کا جوہر، اپنے عملی تصور میں، مساوات، یکجہتی اور آزادی ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے ریاست ان اعلیٰ اُصولوں کو زمانی اور مکانی قوتوں میں تبدیل کرنے کی جدوجہد سے عبارت ہے، یعنی اسے ایک مخصوص انسانی ادارے میں عملی صورت دینے کی خواہش کا نام ہے۔ صرف اسی اکیلے مفہوم میں اسلام میں ریاست تھیوکریسی ہے۔ اس مفہوم میں ہرگز نہیں کہ ریاست کا سربراہ زمین پر خدا کا کوئی نائب یا نمائندہ ہوگا جو اپنی مطلق العنان استبدادیت پر اپنی مفروضہ معصومیت کا پردہ ڈال دے۔[۴۴]

یہ ترجمہ ڈاکٹر وحید عشرت کا ہے۔ اقبال اسلامی ریاست میں مطلق العنانی استبداد یعنی آمرانہ ظلم کا راستہ بند کررہے ہیں۔ حیرت ہے کہ یہ جانتے ہوئے بھی ڈاکٹر موصوف علامہ اقبال پر آمریت کی حمایت کا الزام لگانے سے باز نہ رہ سکے۔ اس سے زیادہ حیران کن بات یہ ہے کہ خود وہ معترف بھی ہیں کہ ''بادشاہت' ملوکیت اور آمریت کو تو اقبال نے ہمیشہ مسترد کیا اور انھیں خلافِ اسلام نظامات قرار دیا''۔[۴۵] حقیقت جب یہی ہے تو ایک 'نفسیاتی اُلجھن' کا مفروضہ کھڑا کر کے علامہ اقبال کو ہدفِ اعتراضات بنانے اور ان کے خلاف زبان درازی کا جواز کیا تھا؟

ڈاکٹر سلیم اختر کا معاملہ مختلف اور سنگین تر ہے۔ دین کو سیاست سے جدا کرنے کی مہم میں، سلیم اختر سمیت، جملہ سیکولر عناصر ملوث ہیں۔ اپنی تحریروں اور ٹی وی چینلوں کے ذریعے یہ لوگ اسلام کے اجتماعی سیاسی نظام پر حملہ آور ہوتے رہتے ہیں۔ قراردادِ مقاصد کی مخالفت اور

قائداعظم کو سیکولر قرار دینے کا مقصد بھی یہی ہوتا ہے۔ مذہبی شدت پسندوں کا فہمِ اسلام تقلیدی، محدود اور ناقص ہے۔ اقبال یہ بات جانتے تھے۔ سیکولر عناصر اور مغرب پرست تو اسلام ہی سے منحرف ہیں۔ اقبال یہ بھی جانتے تھے۔ دونوں گروہ انتہا پسند ہیں اور اقبال دونوں سے بیزار ہیں:

کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق
نے ابلۂ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند[۴۶]

سیاست سے دین کو جدا کرنے کا مطلب دستورِ پاکستان کو رد کرنا اور تصورِ پاکستان کو منہدم کرنا ہے۔ اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد میں، الگ مسلم ریاست کے قیام کے لیے جو بنیادی دلیل استوار کی تھی وہ یہی تھی کہ اسلام، عیسائیت کی طرح، کوئی پرائیویٹ مذہب نہیں ہے۔ اس کا ایک اجتماعی سیاسی نظام ہے جسے صرف مسلم اکثریتی صوبوں پر مشتمل الگ مسلم ریاست ہی میں بروئے کار لایا جاسکتا ہے۔

مخالفینِ اقبال کے اس طرح کے دعوے کہ اقبال فعال ہیرو اور بے حس وحرکت عوام کا تصور دیتے ہیں یا نیٹشے کی پیروی میں جمہوریت کی مخالفت اور اس سے نفرت کرتے ہیں یا خدا کے عطا کردہ حق Deoineright کے نام پر عوام کو نشانۂ ستم بنانا چاہتے ہیں یا سرداروں، جاگیرداروں اور وڈیروں کی ہاں میں ہاں ملاتے ہیں؛ ایسی سب باتیں فضول اور غلط ہیں۔ کلامِ اقبال کا سرسری مطالعہ کرنے والا بھی ان دعووں کو مسترد کردے گا۔

وڈیرہ شاہی، ملوکیت اور آمریت پر اقبال مغربی طرز کی جمہوریت کو ہر صورت ترجیح دیتے ہیں اور اس ضمن میں انگلستان کی تحسین کی ہے۔ اقبال کی رائے یہ ہے کہ جو کام مسلمانوں کے کرنے کا تھا اور وہ ناموافق حالات کے باعث سرانجام نہ دے سکے؛ اس کا سہرا انگلستان کے سر ہے۔[۴۷] مغرب کے جمہوری نظام کو چنگیز سے تاریک تر قرار دیا ہے۔ محکماتِ عالم قرآنی میں کہا ہے کہ اہلِ مغرب کے صور سے مردہ قوم مردہ تر ہوجاتی ہے: وائے بر دستورِ جمہورِ فرنگ/ مردہ تر شد مردہ از صورِ فرنگ[۴۸] بظاہر یہ متضاد باتیں ہیں لیکن درحقیقت ایسا نہیں ہے۔ مروجہ نظاموں میں سے اقبال کی ترجیح 'جمہوریت' ہے۔ علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی میں طلبا سے خطاب کے دوران اقبال نے کہا کہ ''ذاتی طور پر میں اِس ڈیموکریسی کا معتقد نہیں ہوں اور محض اس لیے اس کو گوارا کرلیتا ہوں کہ اس کا فی الحال کوئی نعم البدل نہیں ہے''۔[۴۹] مطلب یہ کہ جمہوریت دوسرے نظاموں

[ملوکیت، فاشزم، آمریت] سے بہتر ہے لیکن فی الحال۔ اس کا نعم البدل معرض وجود میں آئے گا تو وہ اس جمہوریت سے بہتر ہوگا۔ اس نعم البدل کی نشاندہی اقبال بیسویں صدی کے اوائل سے کر رہے تھے۔ جمہوری نظام کی ترویج پر انگلستان کی کھلے دل سے تحسین ۱۹۰۹ء کے ایک مضمون [Islam as a Moral and Political Ideal] میں کی ہے۔ اس تحسین کے فوراً بعد اسلام کے سیاسی دستور کے یہ دو اُصول بیان کیے ہیں:

1) The law of God is absolutely supreme.
2) The afbsolute equality of all the members of community.

۱۹۱۷ء میں شائع ہونے والے شذرے میں کہا کہ ''اسلام نے ادنیٰ عامی اشخاص کے مسالے سے حیات وقوت کے بلند ترین نمونے تعمیر کیے ہیں۔'' 'خضرراہ' میں توجہ دلائی کہ ''سروری زیبا فقط اس ذاتِ بیہمتا کو ہے۔'' جاوید نامہ میں کہا کہ آمر صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ اس کے علاوہ اگر کوئی صاحب اوامر ونواہی بنتا ہے تو گویا طاقتور کمزور پر مسلط ہو جاتا ہے۔ دُنیا میں آمریت جبر سے قائم ہوتی ہے جبکہ اللہ کے ماسوا آمریت کافری ہے:

غیرِ حق چوں ناہی و آمر شود زور ور بر ناتواں قاہر شود
زیرِ گردوں آمری از قاہری است آمری از ماسوا اللہ کافری است[۵۰]

سرمایہ دارانہ جمہوریت میں جو خرابیاں ہیں ان کی وجہ سیاسی نظام سے خدا کی بے دخلی اور مادہ پرستی ہے۔ ملوکیت، سرمایہ داری جمہوریت، اشترکیت اور فسطائیت سب نے حق تعالیٰ سے انحراف کیا اور نتیجہ چنگیزی کی شکل میں نکلا:

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا!
طریقِ کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی!
جلالِ پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

یہی نکتہ سالِ نو کے پیغام میں جو یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو آل انڈیا ریڈیو لاہور سے نشر ہوا؛ اقبال نے تفصیل سے بیان کیا ہے:

اس تمام ترقی کے باوجود اس زمانے میں ملوکیت [Imperialism] کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں

کی آڑ میں دُنیا بھر میں قدرِ حریت اور شرفِ انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کرسکتا۔ جن نام نہاد مدبروں کو انسانوں کی قیادت اور حکومت سپرد کی گئی ہے وہ خون ریزی، سفاکی اور زیردست آزاری کے دیوتا ثابت ہوئے۔ جن حاکموں کا یہ فرض تھا کہ اخلاقِ انسانی کے نوامیسِ عالیہ کی حفاظت کریں، انسان کو ظلم سے روکیں اور انسانیت کی ذہنی اور عملی سطح کو بلند کریں، اُنھوں نے ملوکیت اور استعمار کے جوش میں لاکھوں کروڑوں مظلوم بندگانِ خدا کو ہلاک و پامال کرڈالا۔ صرف اس لیے کہ ان کے اپنے مخصوص گروہ کی ہوا و ہوس کی تسکین کا سامان بہم پہنچایا جائے۔[۵۲]

چنانچہ اقبال جمہوریت کو قوم پرستانہ، سرمایہ دارانہ اور ملوکانہ اغراض و مقاصد سے الگ اور پاک کرکے اس کا رشتہ اخلاقِ انسانی کے نوامیسِ عالیہ سے جوڑنا چاہتے ہیں۔ یہی وہ نعم البدل ہے جو فی الحال موجود نہیں ہے لیکن جسے وجود میں لانا اسلام کی غرض و غایت ہے۔ اقبال نے اسے رُوحانی جمہوریت کا نام دیا ہے۔ خطبۂ اجتہاد کی تکمیل اس جملے پر ہوئی ہے:

Let the Muslim of today appreciate his position, reconstruct his social life in the light of ultimate principles, and evolve, out of hitherto partially revealed purpose of Islam that spiritual democracy which is the ultimate aim of Islam.

رُوحانی جمہوریت کو اقبال اسلام کی غایت قرار دے رہے ہیں۔ اس خطبے میں یورپ کی باہم حریف جمہوریتوں کو مذہب سے لاتعلقی کی بنا پر مسترد کیا ہے اور یورپ کو انسان کے اخلاقی ارتقا میں سب سے بڑی رکاوٹ قرار دیا ہے۔ مغربی جمہوریت انسانی فلاح کی ضمانت نہیں ہے۔ عوام کی نمائندہ اسمبلیوں نے صحبتِ ہم جنس کو بھی جائز ٹھہرایا ہے۔ ایسے قوانین اخلاق و تہذیب کے منافی ہیں اور انسان کی تمدنی زندگی کے لیے ایک بڑے خطرے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ رُوحانی جمہوریت میں ایسے غیر انسانی قوانین منظور نہیں ہو سکتے؛ اس لیے کہ رُوحانی جمہوریت میں عوامی رائے دہندگی کے ساتھ اللہ کی حاکمیت اعلیٰ کا تصور ہے۔ عوام کی منتخب پارلیمان، محکمات کو تسلیم کرتے ہوئے، تغیرات کے لیے قانون سازی بذریعہ اجتہاد کرے گی۔

مغرب کے جمہوری نظام میں نقائص کو، اپنے فہم اور مشاہدے کے مطابق، مغرب کے اہل دانش نے بھی بیان کیا ہے۔[۵۳] اقبال نے درج ذیل شعر میں سٹنڈل کی رائے پیش کی ہے:

جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے[۵۴]

ہمارے ہاں جمہوریت مغربی جمہوریت کی بھی مسخ شدہ شکل ہے۔ یہاں کسان کو وڈیرے کے جبر سے آزاد کیے بغیر ووٹ کا حق دیا گیا ہے۔ دبے ہوئے مزارعین کے ووٹ وڈیرے کا سرمایہ ہوتے ہیں؛ خود انتخاب لڑے یا ان کی قیمت وصول کرلے۔ وڈیرہ شاہی کے مقابلے پر علم وفضل، لیاقت و دانش اور قانونی مہارت کی کوئی اہمیت نہیں۔ انتخابات کے دوران جو تماشے ہوتے ہیں ان کا اندازہ اخبارات کی سرخیوں، اداریوں اور کالموں سے لگایا جاسکتا ہے۔ آغاز بہتان طرازی، کردار کشی، ووٹوں کی خریداری، فریب پر مبنی دعووں، نعرہ بازی اور کھوکھلی خطابت سے ہوتا ہے۔ وڈیرہ شاہی اور سرمائے کی قوت گل کھلاتی ہے۔ حکومتی ادارے اور مجبور الیکشن کمیشن ہاتھ دکھاتے ہیں یا غلط اقدامات کو روک نہیں پاتے۔ نتیجہ مرتب ہوتا ہے، حکومت بنتی ہے اور انجام بدعنوانی، رشوت ستانی، اقتدار پرستی، بدعہدی، اخلاق باختگی، عدمِ استحکام اور ذلت و رسوائی پر ہوتا ہے۔ اہلِ مغرب اپنے ملکی مفاد میں فیصلے کرتے ہیں۔ ہمارے ہاں کیا آمر اور کیا نام نہاد جمہوری حکمران؛ غیر ملکی مفادات کا تحفظ، اپنے مزعومہ یا موعودہ مفادات کے تحت کرتے ہیں۔ اکیسویں صدی کی پہلی دہائی میں یہ حقیقت، خاص طور پر، نمایاں ہوئی ہے۔

۱۱ستمبر کے واقعے کے بعد ایک سیکولر آمر نے، ایک ہی امریکی فون کال پر، بغیر کسی مشاورت کے، پاکستان کو دلدل میں دھکیل دیا۔ پڑوسی مسلمان ملک پر استعماری یلغار کا ساتھ دینا مقاصدِ پاکستان سے انحراف تھا۔ استعمار کے دباؤ پر اپنے ہی قبائلی عوام پر چڑھائی کی، لال مسجد پر حملہ اور بعد کی کارروائیوں سے دہشت گردی اور خودکش حملوں کے واقعات بڑھتے گئے۔ پاکستان عدمِ استحکام کا شکار ہونے لگا۔ آمریت کی جانشین جمہوریت نے دلدل کے گہرے حصے کا انتخاب کیا اور ملک وقوم کو وہاں پہنچایا۔ بدعنوانی اور رشوت کا بازار لگ گیا۔ آئی ایم ایف سے بڑے پیمانے پر سودی قرضے لے کر بوجھ عوام پر ڈالا گیا۔ عوام مہنگائی کے بوجھ تلے دبتے گئے۔ بدامنی سے صنعتوں کو دھچکا لگا اور بے روزگاری کا عذاب شدید ہوتا گیا۔ قانون کی حکمرانی، عمدہ حکمرانی اور میرٹ پر تقرری کی دھجیاں بکھرتی رہیں۔ نااہلی اور بدعنوانی نے ریلوے، سٹیل ملز اور دوسرے قومی اداروں کا بیڑہ غرق کردیا۔ عوام کی زندگی اجیرن ہوتی گئی اور وہ بے بسی و مایوسی کے

عالم میں کسی نجات دہندہ کی راہ دیکھنے لگے۔

اب تک رائج جمہوری نظام، جس کے حق میں بہت کچھ کہا اور لکھا گیا، زمانے نے مسترد کر دیا ہے۔ یہ نظام جاگیردارانہ وسرمایہ دارانہ ہے اور بدعنوانی پر مبنی ہے۔ پاکستان کے دستور سے، کہ اسلامی جمہوریت کا نقیب ہے، یہ نظام مختلف ہے۔ ہماری نجات اسلامی جمہوریت کے قیام اور ربط وضبطِ ملت بیضا پر منحصر ہے۔ ذرائع ابلاغ، سیاسی رہ نماؤں اور صاحبانِ فکر و دانش کو، پاکستان کے حقیقی مقاصد کا شعور اجاگر کر کے، قوم کو منزل کی طرف گامزن کرنا چاہیے۔ اسلامی جمہوریت کا قیام ناگزیر ہے۔ پاکستان اسی صورت میں یکجہتی، استحکام، ترقی اور فلاح سے ہم کنار ہوگا۔ پاکستان کی تقدیر کے ساتھ عالمِ اسلام کی تقدیر بدلے گی اور ہم آبرومندی کے ساتھ دُنیا میں اپنا مثبت کردار ادا کرسکیں گے۔

❋❋❋

حوالے اور حواشی

۱- دیکھیے شاعرِ مشرق اور علامہ مشرقی: فکروعمل کا تقابلی جائزہ، از ثناءاللہ اختر، بیسواں باب بعنوان 'علامہ مشرقی اور جمہوریت' اور انیسواں باب بعنوان 'علامہ اقبال اور جمہوریت'

۲- Modern Islam in India، شیخ محمد اشرف ایڈیشن، ص۱۴۵

۳- 'اقبال اور نظریۂ جمہوریت' مشمولہ اقبال شناسی اور نیاز و نگار مرتبہ طاہر تونسوی، ص۸۵

۴- 'اقبال کا نظریۂ ارتقا' مشمولہ اقبال شناسی اور نیاز و نگار، مرتبہ طاہر تونسوی، ص۸۵

۵- علامہ اقبال، ان کا ورثہ اور ان کی کوتاہیاں، مشمولہ فکرِ اقبال: مقالات حیدر آباد سیمی نار، ص۱۵۷

۶- 'اقبال پر ایک تنقیدی نظر'، مشمولہ عصری ادب، جولائی ۱۹۹۰ء، ص۳۳

۷- Iqbal in Final Countdown، ص۱۶-۱۷

۸- اقبال کے جمہوریت پر مبینہ اعتراضات اور وحید عشرت کے تجزیے کے لیے دیکھیے، (i) اقبال ۸۶ء، صفحات ۲۷۸ تا ۲۸۶ (ii) اقبال فلسفیانہ تناظر میں، صفحات ۳۰۷ تا ۳۱۵

۹- اقبالیات، جنوری مارچ ۱۹۹۶ء، ص۵۴

۱۰، ۱۱- تجزیہ تشکیلِ الٰہیاتِ اقبال، ص۱۰۹ تا ۱۱۱

۱۲- دیکھیے، صدائے احتجاج، ص۱۳۹ تا ۱۵۴

۱۳- تاریخ اور دانشور، ص۳۳

۱۴- حکمتِ اقبال، ص۳۵۸

۱۵- عرفانِ اقبال، ص۲۱۶

۱۶- Dimensions of Iqbal، ص۳۷

۱۷- مثلاً دیکھیے، ڈاکٹر صدیق جاوید کی کتاب اقبال نئی تفہیم، ص۳۸۳۔ اسی طرح ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی لکھتے ہیں: ''کہ ہٹلر...... کثرتِ رائے والی جمہوریت کے خلاف یہ دلیل دیا کرتا تھا کہ اگر سوگدھے ایک طرف ہوں اور ایک انسان دوسری طرف تو ایک انسان کی بات صائب سمجھی جائے گی۔ اقبال نے بھی یہی بات کہی ہے۔'' [اقبال کی طویل نظمیں، صفحہ۱۱۹] واضح رہے کہ اقبال کا زیرِ نظر قطعہ ۱۹۲۳ء سے پہلے کا ہے اور ہٹلر کو انتخابات میں ناکامی ۱۹۳۰ء میں ہوئی اور ۱۹۳۳ء میں وہ برسرِ اقتدار آیا۔

۱۸- فکرِ اقبال، ص۲۹۷

۱۹- *Speaches, writings and statements of Iqbal*، ص۱۵۷

۲۰ تا ۲۲- مقالاتِ اقبال، صفحات [بالترتیب] ۸۸، ۹۹، ۱۸۳

۲۳- *The Reconstruction of Religious thought in Islam*، ص۱۳۸

۲۴- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص۶۶

۲۵- اصل انگریزی متن کے لیے دیکھیے، *Thoughts and Reflections of Iqbal*، ص۲۱۲-۲۱۳

۲۶- 'شمع اور شاعر' کا وہ بند دیکھیے جو اس مصرع سے شروع ہوتا ہے: آشنا اپنی حقیقت سے ہو اے بے دہقاں! ذرا

۲۷- دیکھیے، فرمانِ خدا (فرشتوں سے)، بالِ جبریل

۲۸- دیکھیے، خضرِ راہ کا بند بعنوان ''سرمایہ و محنت''، جس کا آخری شعر ہے:

کرمکِ ناداں طوافِ شمع سے آزاد ہو
اپنی فطرت کے تجلی زار میں آباد ہو!

۲۹، ۳۰- دیکھیے (i) سیاستِ افرنگ (ii) لادین سیاست، ضربِ کلیم

۳۱- نظم کا عنوان قابلِ توجہ ہے، ''ابلیس کا فرمان اپنے سیاسی فرزندوں کے نام'' تین اشعار یہاں نقل کیے جاتے ہیں:

وہ فاقہ کش کہ موت سے ڈرتا نہیں ذرا
رُوحِ محمدؐ اس کے بدن سے نکال دو!
افغانیوں کی غیرتِ دیں کا ہے یہ علاج
ملا کو ان کے کوہ و دمن سے نکال دو!
اہلِ حرم سے ان کی روایات چھین لو
آہو کو مرغزارِ ختن سے نکال دو!

اکیسویں صدی کے آغاز سے ابلیس کے فرمان پر عمل درآمد تیز تر ہو گیا ہے۔

۳۲- اقبال فلسفیانہ تناظر میں پڑھ کر ڈاکٹر جاوید اقبال خوش ہو گئے۔ اس کتاب میں اقبال کو مہمل گو، احمق اور آمروں کا خوش آمدی قرار دیا گیا ہے۔ ڈاکٹر موصوف نے وحید عشرت کی تحسین، دیباچۂ کتاب میں، ان زاویوں سے کی ہے:

(۱) اقبال سے گہری عقیدت کے باوجود وحید عشرت ان کے اندھے مقلد نہیں۔ وہ آنکھیں کھلی رکھتے ہیں اور جہاں ناگزیر ہو وہاں اقبال سے اختلاف کرتے ہیں۔ فکرِ اقبال کے وہ گوشے جو تشنہ اور مبہم رہ گئے ہیں یا فکرِ اقبال کے وہ پہلو جو آنے والے وقت نے مسترد کر دیے ہیں؛ وحید عشرت نے انھیں اجاگر

کیا ہے۔

(۲) وہ بت بنا کر اقبال کو پوجتے نہیں بلکہ اقبالیات میں ان کا رویہ تخلیقی ہے اور وہ فکرِ اقبال کو آگے بڑھاتے ہیں۔

(۳) [زمانے نے اقبال کی مخالفتِ جمہوریت کو مسترد کر دیا ہے، تاہم] وحید عشرت نے بڑی خوبصورتی سے بتایا ہے کہ جہاں مسلمان اقلیت میں ہوں وہاں اقبال جمہوریت کو مسلمانوں کے لیے مضر اور جہاں مسلمان اکثریت میں ہوں وہاں روحانی جمہوریت کو مسلم سماج کی روح قرار دیتے ہیں۔

یہ تمام نکات محلِ نظر ہیں۔ وحید عشرت نے اس کتاب میں فکرِ اقبال کا کوئی مبہم گوشہ اجاگر نہیں کیا۔ فکرِ اقبال کے کسی ایسے پہلو کی نشاندہی نہیں کی جسے زمانے نے مسترد کر دیا ہو۔ اقبالیات میں جہاں کہیں وہ مذکورہ ''تخلیقی رویہ'' اختیار کرتے ہیں، وہیں خلط مبحث پیدا ہوتا ہے۔ جمہوریت کا معاملہ اس کی ایک مثال ہے۔

جمہوریت کے ضمن میں فکرِ اقبال کے تین پہلو نمایاں ہیں۔ انھیں خلط ملط کرنے سے خلطِ مبحث پیدا ہوتا ہے۔ جمہوریت کا اوّلین پہلو یہ ہے کہ عوامی رائے دہندگی کی بنیاد پر اکثریت کی حکومت قائم ہوتی ہے۔ انگلستان نے اسے برطانیہ سے باہر بھی رواج دیا۔ ان معنوں میں اقبال نے، لگی لپٹی رکھے بغیر، انگلستان کی زبردست تحسین، اپنے مضمون بعنوان Islam as a Moral and Political Ideal میں کی۔ متحدہ ہندوستان میں اس اُصول کو مسلمان قوم کے لیے، متعدد مواقع پر، مضر قرار دیا۔ وجہ یہ تھی کہ اقبال ہندو مسلم متحدہ قومیت کو مسترد کر کے مسلمانوں کی، اسلام کی بنیاد پر، الگ قومیت کے قائل تھے۔ اقبال کے نزدیک کثیر القومی ملک میں اکثریت کی حکمرانی کا مطلب ہندو اکثریت کی حکمرانی تھا۔

جمہوریت کے ضمن میں فکرِ اقبال کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ وہ سرمایہ دارانہ جمہوریت کے مخالف ہیں۔ یہ مخالفت ہر صورت میں ہے، مغرب میں، متحدہ ہندوستان میں اور الگ مسلم ریاست یعنی پاکستان میں بھی۔

تیسرا پہلو یہ ہے کہ روحانی یا اسلامی جمہوریت کا یا اسلام کے اجتماعی سیاسی نظام کا، غیر مسلم اکثریت والے متحدہ ہندوستان میں بروئے کار آنا محال تھا۔ اقبال کے نزدیک، اس کے لیے، الگ مسلم ریاست کا قیام ضروری تھا۔ یہ دلیل خطبۂ الٰہ آباد میں پیش کی۔ چنانچہ اب پاکستان کی منزل اسلام کا اجتماعی سیاسی نظام ہے۔ یہی اسلامی خلافت اور یہی رُوحانی جمہوریت ہے۔ عملاً ہم ابھی تک جاگیرداری اور سرمایہ داری نظاموں سے چھٹکارا حاصل نہیں کر سکے اور اسی باعث بحرانوں کی زد میں رہتے ہیں۔

۳۳- جہاتِ اقبال، ص ۴۱-۴۲

۳۴- بالِ جبریل کی نظم ''ابلیس کی عرضداشت'' میں ابلیس خداوندِ جہاں سے کہتا ہے:

ناپاک جسے کہتی تھی مشرق کی شریعت
مغرب کے فقیہوں کا یہ فتویٰ ہے کہ ہے پاک!
جمہور کے ابلیس ہیں اربابِ سیاست
باقی نہیں اب میری ضرورت تہ افلاک!

ضربِ کلیم کی نظم 'ابی سینیا' کا ایک بند ہے:

تہذیب کا کمال شرافت کا ہے زوال
غارت گری جہاں میں ہے اقوام کی معاش!
ہر گرگ کو ہے برۂ معصوم کی تلاش!

اسی طرح زبورِ عجم میں کہا ہے: عالم ہمہ ویرانہ زچنگیزیِ افرنگ [ص ۱۱۸]

۳۵- دُنیا کو ہے پھر معرکۂ رُوح و بدن پیش/ تہذیب نے پھر اپنے درندوں کو اُبھارا [ارمغانِ حجاز، ص ۲۳۰]

۳۶- Modern Islam in India، شیخ محمد اشرف ایڈیشن، ص ۳۶۸

۳۷-۳۸- The Poet of the East، اکیڈمی ایڈیشن، ص ۱۲۲، ۱۹۱

۳۹- خضر راہ۔ بانگِ درا

۴۰- Thoughts and Reflactions of Iqbal، ص ۵۱

۴۱- اشتراک وملوکیت، جاوید نامہ

۴۲- خطوطِ اقبال، ص ۱۵۷

۴۳- The Reconstruction of Religious thought in Islam ص ۱۲۲-۱۲۳

۴۴- تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۱۸۷

۴۵- اقبال فلسفیانہ تناظر میں، ص ۳۱۸

۴۶- بالِ جبریل، ص ۳۴

۴۷- Thoughts and Raflections of Iqbal، ص ۵۱

۴۸- حکومتِ الٰہی/ محکماتِ عالمِ قرآنی، جاوید نامہ

۴۹- گفتارِ اقبال، ص ۱۰۴

۵۰- حکومتِ الٰہی- جاوید نامہ، ص ۷۸

۵۱- بالِ جبریل، ص ۶۲

۵۲- حرفِ اقبال، ص ۲۱۷

۵۳- ''مغرب کے جمہوری نظام کی تاریخ بیشتر عہد شکنی، خودستائی، بہتان طرازی، کھوکھلی خطابت، نعرہ بازی، اقتدار پرستی، عدمِ استحکام، متوسطیت [mediocrity]، جہالت، ظلم وعدوان، کردارکشی،

سرمایہ داری، رشوت ستانی، دولت اور پروپاگنڈا کی کرشمہ سازیوں سے عبارت رہی ہے۔'' [مغربی جمہوریت اہلِ مغرب کی نظر میں، ص ٦] یہ خلاصہ مغرب کے اہلِ دانش کی آرا کا ہے جسے ڈاکٹر تحسین فراقی نے مرتب کیا ہے۔

۵۴- جمہوریت-ضربِ کلیم

❀❀❀

باب چہارم

غیر اسلامی عقائد و رُجحانات کا الزام

غیر اسلامی عقائد و رُجحانات کا الزام

علامہ اقبال پر غیر اسلامی عقائد و رُجحانات رکھنے کے الزامات عائد کیے گئے۔ اپنے زعم میں یہ کارنامہ تنگ نظر اور متعصب مولویوں نے سرانجام دیا۔ اُنھوں نے اقبال کے خلاف فتویٰ کفر تک جاری کیا۔ قادیانیوں کا بڑا اعتراض یہ تھا کہ کیوں اقبال نے، جن کا طویل عرصے تک قادیانیت سے گہرا تعلق رہا تھا، ۱۹۳۵ء میں قادیانیوں کو مسلمانوں کا فرقہ ماننے سے انکار کر دیا۔ ان اُمور کی چھان بین اسلامی نقطۂ نظر سے ضروری ہے۔

بدعقیدہ؟ قادیانی؟ کافر؟

اقبال پر تفضیلِ علیؓ بلکہ شیعیت کا الزام عائد کیا گیا۔ اہلِ بیت سے محبت اور عقیدت مندی کی بنا پر انھیں بدعقیدہ بھی کہا گیا۔ قادیانیت سے ان کے گہرے تعلق کا دعویٰ، بار بار، کیا گیا۔ اقبال کو تکرار اور اصرار کے ساتھ قادیانی لکھنے کی حرکتِ قبیح کا ارتکاب کیا گیا۔ ان کے کافر ہونے کا فتویٰ جاری ہوا۔ ان الزامات کا جائزہ، سطورِ ذیل میں الگ الگ عنوانات کے تحت، پیش کیا جاتا ہے۔

کیا اقبال بدعقیدہ یا تفضیلی تھے؟

تفضیلی عقیدہ رکھنے کی بات خواجہ حسن نظامی نے بطور تحسین کہی ہے۔[1] شیخ اعجاز احمد کے بقول ایک کتاب میں اقبال کو شیعہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔[2] ایک صاحب نے کہ محمد حسن نام ہے، اہل بیت کی تعریف اور ان کے ساتھ اقبال کی عقیدت کے ضمن میں کہے گئے اشعار کی بنا پر، علامہ اقبال کو ''بدعقیدہ'' قرار دیا۔ لکھتے ہیں:

اقبال کے ساتھ ایک بڑی مصیبت یہ بھی ہے کہ اپنے بدعقیدہ ہونے کا ثبوت اپنی شاعری میں

بڑے دلآویز انداز میں بڑی وارفتگی سے دیتے ہیں۔ ایک مصرعہ ہے: موسیٰ وفرعون وشبیرؓ ویزید۔ شکر کہ اس مصرعہ میں لفظ شبیر پرؓ کی علامت ہے، لیکن یہ مصرعہ جس عقیدے کا بولتا ہوا شاہکار ہے اس سے اقبال کے بدعقیدہ ہونے کا ثبوت ملتا ہے کہ اُنھوں نے ایک سانس میں پیغمبر حضرتِ موسیٰ کے مرتبے پر شبیر یعنی حضرت علیؓ کے بیٹے حسین کو پہنچا دیا۔ یہ موضوع ایسا ہے کہ عقیدے کے لحاظ سے اگر اس پر بات کی جائے تو اقبال کے بارے میں خیال بد سے بدتر ہوتا جاتا ہے۔[۳]

شیخ اعجاز احمد نے اقبال کے چھے ایسے متروک اشعار پیش کیے ہیں، جن سے ان کے رُجحان وطبیعت میں ''ذرا سے تشیع'' کا دعویٰ کیا جاسکتا ہے۔[۴] نظم ''زہد اور رندی'' میں ایک مولوی صاحب جو عربی کے پروفیسر اور نیک منش انسان تھے۔[۵] اقبال کے بارے میں کہتے ہیں:

ہے اس کی طبیعت میں تشیع بھی ذرا سا
تفضیلِ علیؓ ہم نے سنی اس کی زبانی[۶]

کسی صحیح نتیجے تک پہنچنے کا منصفانہ طریقہ یہ ہے کہ ایک طرف اقبال کے ان اشعار کو دیکھا جائے جو حضرت علیؓ اور امام حسینؓ کے مقام ومرتبہ کے بارے میں یا ان سے اظہارِ عقیدت ومحبت کے لیے کہے گئے ہیں اور دوسری طرف اقبال کے، کلامِ نظم ونثر کے، ان مقامات کو نظر میں رکھا جائے جن کی شیعیت سے مطابقت نہیں ہے یا جن سے تفضیلِ علیؓ کی نفی ہوتی ہے۔ اقبال فرقہ پرستی سے بلند تر تھے تاہم ان کے موقف کا تعین اور رُجحان کا اندازہ اسی طریقے سے ممکن ہے۔

محمد حسن کا دعویٰ ہے کہ اقبال نے 'شبیرؓ' کو حضرت موسیٰؑ کا مقام دیا ہے، چنانچہ وہ بدعقیدہ ہیں۔ محمد حسن بھی دوسرے تنگ نظر مسلک پرستوں سے مختلف نہیں ہیں بلکہ ان سے بدتر ہیں کہ خلافت وملوکیت کے فرق وامتیاز کا شعور نہیں رکھتے اور یزید کے نام سے پہلے 'امیر المومنین' لکھنے کا التزام کرتے ہیں۔ وہ اتنی سی بات سمجھنے سے قاصر ہیں کہ مذکورہ مصرعے میں ایک تقابل ہے موسیٰ وفرعون کا اور حسینؓ ویزید کا۔ حسینؓ کو موسیٰ کا درجہ نہیں دیا گیا۔ البتہ ایک مشابہت ہے موسیٰ وحسینؓ کے مابین اور فرعون ویزید کے مابین[۷] شاید یہی بات یعنی فرعون ویزید کی مشابہت محمد حسن کو بری لگی ہے لیکن اعتراض ایسا کیا ہے جس سے دوسرے فرقہ پرست اتفاق کرسکیں۔

تفصیل کی گنجائش نہیں تاہم اس معاملے پر ایک اجمالی نظر ڈالنا اسلامی نقطۂ نظر سے ضروری ہے۔ اقبال کا مذکورہ مصرع اپنے سیاق وسباق کے ساتھ یہاں درج کیا جاتا ہے۔ یہ

اشعار رموزِ بے خودی کے باب ''در معنیٔ حریتِ اسلامیہ وسرِ حادثۂ کربلا'' [اسلامی حریت اور حادثۂ کربلا کے راز کی وضاحت] میں شامل ہیں:

عقل گوید شاد شو آباد شو　　عشق گوید بندہ شو آزاد شو
عشق را آرامِ جاں حریت است　　ناقہ اش را سارباں حریّت است
موسیٰؑ و فرعون و شبیرؓ و یزید　　ایں دو قوت از حیات آمد پدید
زندہ حق از قوتِ شبیری است　　باطل آخر داغِ حسرت میری است
چوں خلافت رشتہ از قرآں گسیخت　　حریت را زہر اندر کام ریخت
تاقیامت قطعِ استبداد کرد　　موجِ خونِ او چمن ایجاد کرد

عقل کہتی ہے کہ شاد و آباد رہو [اور عیش کرو] لیکن عشق کا تقاضا یہ ہے کہ اللہ کی بندگی اختیار کرو اور انسانوں کی بندگی سے آزاد ہو جاؤ۔ عشق کی تسکین آزادی میں ہے اور آزادی ہی ناقۂ حریت کی ساربان ہے۔ زندگی کا اظہار حق و باطل کی دو قوتوں کی صورت میں ہوتا ہے۔ موسیٰؑ اور شبیرؓ علامتیں ہیں قوتِ حق کی جبکہ فرعون اور یزید قوتِ باطل کی۔ قوتِ شبیری سے حق زندہ ہے اور باطل کا انجام حسرت ناک موت ہے۔ جب خلافت نے قرآن سے رشتہ توڑا تو گویا آزادی کے حلق کے اندر زہر انڈیل دیا۔ قوتِ شبیری نے قیامت تک کے لیے ظلم و استبداد کی جڑ کاٹ دی اور شبیرؓ کی موجِ خون نے ایک نیا چمن ایجاد کر دیا۔

خلافت حق ہے اور ملوکیت باطل؛ خلافت خیر ہے اور ملوکیت شر۔ حسینؓ اور یزید کے تقابل میں اقبال نے یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ جب خلافت نے قرآن سے رشتہ توڑ لیا تو ملوکیت نے جنم لیا جس کا مظہر یزید تھا۔ انسانی آزادیوں کا گلا گھونٹ دیا گیا اور جبر و استبداد کا در وا ہو گیا۔ اس نکتے کی تفصیل ہمیں ابوالاعلیٰ مودودی کی تصنیف خلافت و ملوکیت میں ملتی ہے۔ خلافتِ راشدہ اور اس کی خصوصیات، خلافتِ راشدہ سے ملوکیت تک کے مراحل اور خلافت و ملوکیت کے فرق کو سیّد مودودی نے عمدگی کے ساتھ واضح کیا ہے۔ سیدنا حسینؓ کو ذبح کرنے، ان کی لاش پر گھوڑے دوڑانے، شہدائے کربلا کے سر کاٹنے اور ان کے کٹے ہوئے سروں کی کوفہ اور دمشق میں نمائش کے واقعات دورِ یزید میں ہوئے۔ یزید ہی کی بھیجی ہوئی فوج نے مکہ پر چڑھائی کی اور منجنیقوں سے خانۂ کعبہ پر سنگ باری کی۔[8] اس سے پہلے اسی فوج نے مدینہ پر چڑھائی کی۔ وہاں جو کچھ ہوا اس کے بارے میں سیّد مودودی لکھتے ہیں:

اسے [فوج کو، یزید نے] حکم دیا کہ تین دن تک اہلِ شہر کو اطاعت قبول کرنے کے لیے دعوت دیتے رہنا، پھر اگر وہ نہ مانیں تو ان سے جنگ کرنا اور جب فتح پا لو تو تین دن کے لیے مدینہ کو فوج پر مباح کر دینا۔ اس ہدایت پر یہ فوج گئی۔ جنگ ہوئی۔ مدینہ فتح ہوا اور اس کے بعد یزید کے حکم کے مطابق تین دن کے لیے فوج کو اجازت دے دی گئی کہ شہر میں جو کچھ چاہے کرے۔ ان تین دنوں میں شہر کے اندر ہر طرف لوٹ مار کی گئی، شہر کے باشندوں کا قتلِ عام کیا گیا جس میں امام زہری کی روایت کے مطابق سات سو معززین اور دس ہزار کے قریب عوام مارے گئے، اور غضب یہ ہے کہ وحشی فوجیوں نے گھروں میں گھس گھس کر بے دریغ عورتوں کی عصمت دری کی.... ان دنوں ایک ہزار عورتیں زنا سے حاملہ ہوئیں۔[9]

ان واقعات سے ظاہر ہے کہ خلافت کا رشتہ قرآن سے کٹ چکا تھا۔ بہترین مسلم معاشرے کی آزادی سلب کر لی گئی تھی۔ انھیں ایک فاسق و فاجر اور ظالم شخص کی اطاعت پر مجبور کیا گیا اور اس ضمن میں بدترین استبداد کو روا رکھا گیا۔ ان حقائق کے تناظر میں محمد حسن کی یہ تحریر لائقِ توجہ ہے:

بات یہ ہے کہ ایک گروہ نے واقعۂ کربلا کو اسلام کا بہت بڑا واقعہ قرار دے دیا ہے اراس سے متاثر ہونے والے لوگ امیر المومنین یزید بن معاویہ کو اپنی بدعقلی اور کج فہمی کی بنا پر مطعون قرار دینے لگے ہیں۔[10]

واقعۂ کربلا کو صرف شیعہ نہیں بلکہ سنیوں کا سوادِ اعظم بھی بہت بڑا اور بہت گھناؤنا واقعہ خیال کرتا ہے۔ اسے بدعقلی اور کج فہمی قرار دینا بجائے خود بدعقلی اور کج فہمی ہے۔

اہلِ بیت سے اقبال کی محبت بہت نمایاں ہے لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ نہ وہ شیعہ تھے اور نہ تفضیلی۔ محبت کے علاوہ اقبال اہلِ بیت کے مراتبِ بلند کے بھی قائل و ترجمان تھے۔ اُنھوں نے اسرارِ خودی کے ایک باب میں حضرت علی مرتضیٰؓ اور رموزِ بے خودی کے ایک باب میں حضرتِ فاطمۃ الزہراؓ کے کردار ساز اوصاف پر روشنی ڈالی ہے۔ حضرتِ علیؓ کے اوصاف بطور خاص عشق، علم، خودداری اور قوت پر روشنی ڈالی ہے اور انھیں اختیار کرنے کی تلقین کی ہے۔ اُردو کلام میں قوت کے علاوہ فقر کا ذکر متعدد بار کیا ہے۔[11] حضرتِ فاطمہؓ کو علامہ اقبال نے مسلمان ماؤں کے لیے 'اسوۂ کاملہ' قرار دیا ہے۔ اسی طرح شبیری کو ایک علامت بنا کر اعلیٰ و ارفع اسلامی کردار کی توضیح و تلقین کی ہے۔[12]

ان تمام باتوں کے باوجود اقبال پر تفضیلی ہونے کا الزام درست نہیں ہے اور شیعہ ہونے نیز تقیہ کرنے کی بات احمقانہ بھی ہے۔ اقبال کو دھوکا دینے کی کیا ضرورت تھی۔ ان کی زندگی کھلی کتاب ہے۔ جو کچھ اُنھوں نے حق سمجھا برملا کہا۔ وہ فکر و نظر کے اعتبار سے فرقوں سے بلند اور غیر مقلد تھے۔ عملی اعتبار سے حنفی سنی تھے، چنانچہ 'وصیت نامے' میں لکھا ہے کہ ''میرے مذہبی اور دینی عقائد سب کو معلوم ہیں۔ میں عقائد دینی میں سلف کا پیرو ہوں۔ نظری اعتبار سے فقہی معاملات میں غیر مقلد ہوں۔ عملی اعتبار سے حضرتِ امام ابو حنیفہ کا مقلد ہوں''۔[۱۳] یہ وصیت نامہ ۱۳/اکتوبر ۱۹۳۵ء کو لکھا گیا تھا۔ چار روز بعد ایک اور تحریر بطورِ خاص جاوید اقبال کے لیے، اپنی یادداشت کی کتاب میں، درج کی۔ اس تحریر کا آخری جملہ ہے ''غرض یہ ہے کہ طریقۂ حضراتِ اہل سنت محفوظ ہے اور اسی پر گامزن رہنا چاہیے اور ائمہ اہلِ بیت کے ساتھ محبت اور عقیدت رکھنی چاہیے''۔[۱۴] بقول اعجاز احمد استفسار پر اقبال نے کہا کہ ''اس شعر [ہے اس کی طبیعت میں تشیع بھی ذرا سا/ تفضیلِ علیؓ ہم نے سنی اس کی زبانی] میں بلکہ نظم کے اس حصے میں جس میں یہ شعر ہے میں نے اپنے متعلق دوسروں کے خیالات بیان کیے ہیں نہ کہ اپنے۔'' مزید یہ کہ ''رسولِ مقبولؐ کے اہلِ بیت کے ساتھ محبت تو ہر مسلمان کا جزوِ ایمان ہونا چاہیے اور مجھے ان سے محبت میں شدت کا بھی اعتراف ہے لیکن اتنا بھی نہیں کہ خلفائے راشدین میں ایک کو دوسرے پر فضیلت کا عقیدہ رکھوں''۔[۱۵]

اقبال نے حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کے مقام و مرتبہ کو نظر انداز نہیں کیا اور اسے عمدگی اور شیفتگی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ بانگِ درا کی ایک نظم بعنوان 'صدیقؓ' میں ابو بکر صدیقؓ بے مثال کردار کے حامل نظر آتے ہیں۔ آخری مصرع: صدیق کے لیے ہے خدا کا رسولؐ بس'' میں عشق و محبت کی جو استواری ہے اسے کوئی عاشقِ رسولؐ ہی محسوس کر سکتا ہے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کو رموزِ بے خودی کے باب 'خلاصۂ مطالب مثنوی' میں اقبال نے جن الفاظ سے یاد کیا ہے وہ توجہ طلب ہیں:

آں اَمَنَّ الناس برمولائے ما — آں کلیمِ اوّلِ سینائے ما
ہمت او کشتِ ملت را چو ابر — ثانیِ اسلام و غار و بدر و قبر

''وہ جن کے احسانات ہمارے آقاؐ پر سب لوگوں سے زیادہ تھے، وہ جو ہمارے طورِ سینا کے پہلے کلیم تھے۔ ان کی ہمت نے ملت کی کھیتی کے لیے ابر کا کام کیا۔ وہ جو اسلام میں دوسرے

[حضورؐ پہلے]، غارِ ثور میں دوسرے، غزوۂ بدر میں سب کی نسبت زیادہ قریب اور قبر میں حضورؐ کے ساتھ دوسرے ہیں۔''

رموزِ بے خودی ہی کے باب 'رسالت' میں یہ اشعار قابلِ توجہ بھی ہیں اور حیران کن بھی:

معنیِ حرفم کنی تحقیق اگر بنگری با دیدۂ صدیقؓ اگر
قوتِ قلب و جگر گردد نبیؐ از خدا محبوب تر گردد نبیؐ

''اگر تو میری بات کی تحقیق کرے، اس پر غور کرے اور اگر تو ابوبکر صدیقؓ کی آنکھ سے دیکھے تو جناب رسالت مآبؐ کی ذات قلب وجگر کی قوت بن جاتی ہے اور حضورؐ خدا سے زیادہ محبوب نظر آتے ہیں۔''

'حضورِ رسالتؐ' [ارمغانِ حجاز] میں عصرِ حاضر کی لادینی کا علاج اقبال کو فقرِ صدیقؓ میں نظر آتا ہے:

دگرگوں کرد لادینی جہاں را ز آثارِ بدن گفتند جاں را
ازاں فقرے کہ با صدیقؓ داری بشورے آور ایں آسودہ جاں را

''بے دینی نے جہان کو تہ و بالا کر دیا ہے۔ بے دین لوگ جان کو بھی آثارِ بدن میں سے یعنی مادی چیز قرار دیتے ہیں۔ جس فقر سے آپ نے ابوبکر صدیقؓ کو بہرہ مند کیا تھا اس سے مجھ آرام طلب کو بھی اضطراب وخروش عطا کر''

حضرت عمر فاروقؓ کا مقام و مرتبہ بھی اقبال کا مرکزِ نگاہ بنا رہتا ہے۔[16] خلفائے راشدین اور دوسرے عالی مرتبت صحابہؓ کا ذکر اقبال ایک ساتھ بھی کرتے ہیں، کوئی تمیز روا نہیں رکھتے اور اسلام کی اعلیٰ ترین اقدار کو منکشف کرتے ہیں:

دلِ بیدار فاروقی، دلِ بیدار کراری
مسِ آدم کے حق میں کیمیا ہے دل کی بیداری[17]

تڑپنے پھڑنے کی توفیق دے
دلِ مرتضےٰؓ سوزِ صدیق دے![18]

اے کہ نشناسی خفی را از جلی ہشیار باش
اے گرفتارِ ابو بکر و علی ہشیار باش[19]

تازہ کن آئینِ صدیقؓ و عمرؓ
چوں صبا برلالۂ صحرا گزر[۲۰]

سوزِ صدیقؓ و علی از حق طلب
ذرۂ عشقِ نبی از حق طلب[۲۱]

گرمیِ ہنگامۂ بدر و حنین
حیدرؓ و صدیقؓ و فاروقؓ و حسینؓ[۲۲]

مٹایا قیصر و کسریٰ کے استبداد کو جس نے
وہ کیا تھا؟ زورِ حیدرؓ، فقرِ بوذرؓ، صدقِ سلمانی![۲۳]

اسی سلسلے کے بعض اشعار ایسے بھی ہیں کہ 'ذرا سے تشیع' کی بھی نفی کرتے ہیں:

قبضے میں یہ تلوار بھی آجائے تو مومن
یا خالدؓ جانباز ہے یا حیدرِ کرارؓ![۲۴]

خاکِ بطحا خالدے دیگر بزاے
نغمۂ توحید را دیگر سراے[۲۵]

☆☆☆

کیا اقبال قادیانی رہے تھے یا قادیانیت کے ساتھ گہرا تعلق رہا تھا؟

مجہول لوگوں کی تحریروں کو زیرِ بحث لانا ہدفِ تنقید بنتا ہے۔[۲۶] لیکن مسئلہ یہ ہے کہ اگر تحریر غلط ہے تو پڑھنے والوں کو گمراہ کرتی ہے، چنانچہ اس کا جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ شمیم رجز نامی شخص نے ایک کتاب صدائے احتجاج شائع کی ہے۔[۲۷] اس کتاب میں زہر اگلا گیا ہے۔ دوسرے ناروا الزامات عائد کرنے کے علاوہ علامہ اقبال کو بار بار قادیانی کہا ہے۔ تحریر کا نمونہ حسبِ ذیل ہے:

وہ ایک کٹر قادیانی تھے اور کم از کم اس وقت تک ایک کٹر قادیانی ہی رہے جب ان کی عمر ۵۸ سال ہوگئی تھی (۱۹۳۵ء) اور قریب قریب ان کا سارا کلام سپردِ قرطاس ہو چکا تھا.... میں نے سر اقبال کی قادیانیت کا علم ہو جانے کے بعد ان کے کلام کا ایک مسلمان کی حیثیت سے جائزہ لیا ہے... سر اقبال نے اپنی زندگی کے آخری تین برسوں کے دوران تین ایسے مضامین لکھے تھے جن کو پڑھ کر یہ خیال ہوسکتا تھا کہ اب وہ قادیانیت سے تائب ہو گئے ہیں لیکن ان کے بھتیجے اعجاز احمد

قادیانی کی کتاب مظلوم اقبال نے جو ۱۹۸۵ء میں شائع ہوئی ہے اس خیال کی تردید کر دی ہے... میں نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ شاید سر اقبال قادیانیوں کی لاہوری جماعت میں شامل ہو گئے تھے۔ بہرحال سر اقبال اپنی زندگی کے آخری تین برسوں کے دوران مسلمان تھے یا لاہوری قادیانی اس کو اللہ ہی بہتر جانتا ہے۔[۲۸]

شمیم رجز نے جو دوسرے دعوے کیے ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں کہ اقبال نے خدا اور رسول کی توہین کی ہے۔ جہاد کی مخالفت کی ہے۔ قیامت کا انکار کیا ہے۔ تکبر کی تلقین کی ہے اور قرآنی تعلیمات کو مسخ کیا ہے۔ رجز کے نزدیک حضرت علیؓ عوامی حمایت سے اس لیے محروم تھے کہ اُنھوں نے کافروں کو کثیر تعداد میں قتل کیا تھا اور مسلم عوام اُنھی کافروں کی اولاد یا رشتہ دار تھے جبکہ حضرت ابوبکر کے ہاتھ سے کوئی کافر قتل نہ ہوا، اس لیے مسلم عوام کی اکثریت ان کے ساتھ تھی۔[۲۹] رجز نے اقبال کو مظلوم اقبال کے بل بوتے پر قادیانی قرار دیا ہے۔[۳۰] یہ کارروائی حیران کن ہے۔ اُنھوں نے یا تو مظلوم اقبال کو سرے سے پڑھا ہی نہیں اور سنی سنائی باتوں کو اپنے دعووں کی بنیاد بنایا ہے اور یا صریح جھوٹ سے کام لینے میں موصوف کو کوئی عار نہیں ہے۔ اقبال قادیانی ہوتے تو شیخ اعجاز احمد کو کوئی شکایت لاحق نہ ہوتی۔ اعجاز احمد کا موقف کچھ اور ہے۔ اقبال پر ان کا اعتراض یہ ہے کہ وہ احمدیوں کو مسلمانوں کا فرقہ سمجھتے رہے تھے لیکن ۱۹۳۵ء میں اُنھوں نے احمدیوں کو دائرۂ اسلام سے خارج قرار دے دیا۔

یہ ثابت کرنے کے لیے کہ اقبال احمدیوں کو مسلمانوں کا فرقہ سمجھتے رہے تھے، شیخ اعجاز احمد نے بارہ نکات پیش کیے۔ یہ نکات مختصراً حسب ذیل ہیں:

(۱) اقبال نے ۱۹۰۰ء میں بانی سلسلۂ احمدیہ کو سب سے بڑا دینی مفکر [Profoundest theologian] قرار دیا۔

(۲) ۱۹۰۹ء میں جب ان کو بعض فقہی مسائل پر رائے درکار ہوئی تو ہندوستان بھر کے علما و فقہا کو چھوڑ کر بانی سلسلہ احمدیہ کے پہلے جانشین حضرت مولانا نورالدین سے رجوع کیا۔

(۳) خطبۂ علی گڑھ [۱۹۱۰ء] میں جماعت احمدیہ کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

''پنجاب میں اسلامی سیرت کا ٹھیٹھ نمونہ اس جماعت کی شکل میں ظاہر ہوا ہے جسے فرقۂ قادیانی کہتے ہیں۔''

(۴) یہ اسی رائے کا نتیجہ ہوگا کہ انھی دنوں علامہ نے اپنے بڑے بیٹے بھائی آفتاب مرحوم کو جو سیالکوٹ کے ایک مشن سکول میں تعلیم پا رہے تھے قادیان بھیج کر وہاں کے تعلیم الاسلام سکول میں داخل کرایا۔

(۵) ۱۹۱۳ء میں چچا جان کو ایک ذاتی معاملہ میں شرعی فتوے کی ضرورت پڑی تو اپنے دوست مرزا جلال الدین بیرسٹر کو قادیان بھیجا کہ مولانا نورالدین سے مسئلہ دریافت کریں۔حضرت مولانا نے جو مشورہ دیا علامہ نے اس پر عمل کیا۔

(۶) مارچ ۲۷ء میں بانی سلسلہ احمدیہ کے دوسرے جانشین مرزا بشیر الدین محمود احمد کا ایک لیکچر ''مذہب اور سائنس'' کے موضوع پر علامہ اقبال کے زیر صدارت لاہور میں ہوا۔لیکچر کے بعد صدارتی خطبہ میں علامہ نے فرمایا ''ایسی پراز معلومات تقریب بہت عرصہ بعد لاہور میں سننے میں آئی ہے اور خاص طور پر جو قرآن کی آیات سے مرزا صاحب نے استنباط کیا ہے وہ نہایت عمدہ ہے۔''

(۷) ۵؍ستمبر ۳۰ء کو علامہ نے جماعت احمدیہ کے امام کے سیکرٹری کو ایک خط میں لکھا: ''چونکہ آپ کی جماعت منظّم ہے اور نیز بہت سے مستعد آدمی اس جماعت میں موجود ہیں اس واسطے آپ بہت مفید کام مسلمانوں کے لیے انجام دے سکیں گے۔''

(۹) ۱۹۳۱ء میں احمدیہ مسجد لندن کے امام مولانا فرزند علی نے علامہ اقبال اور بعض دوسرے اکابرین کو مسجد میں ایک تقریب میں شمولیت کی دعوت دی۔مولانا غلام رسول مہر بھی اس تقریب میں شامل ہوئے۔اُنھوں نے لکھا کہ اقبال نومسلم انگریزوں کی زبان سے قرآن مجید سن کر خوش ہوئے۔

(۱۰) ۳۲ء میں چودھری محمد احسن کے نام اپنے خط میں اقبال نے لکھا ''اشاعتِ اسلام کا جوش جوان [بانی سلسلۂ احمدیہ] کی جماعت کے اکثر افراد میں پایا جاتا ہے،قابلِ قدر ہے۔''

(۱۱) انجمنِ حمایتِ اسلام کی مجلسِ عاملہ کے دو ایک احمدی بھی رکن ہوتے تھے۔محاذ آرائی سے پہلے علامہ نے کبھی اس پر اعتراض نہ کیا۔اسی طرح مسلم لیگ اور مسلم کانفرنس میں احمدیوں کی شمولیت پر علامہ کی طرف سے کبھی اعتراض نہ ہوا۔بلکہ ایک سال تو چودھری ظفر اللہ خان احمدی، لیگ کے صدر بھی رہے لیکن علامہ کی طرف سے کوئی احتجاج نہیں ہوا۔

(۱۲) پنجاب کونسل کے انتخاب میں چودھری ظفر اللہ خان ایک مسلم حلقہ سے منتخب ہوئے۔ علامہ اقبال کی طرف سے چودھری صاحب کے ایک مسلم حلقہ سے منتخب ہونے پر کوئی اعتراض نہ ہوا۔

یہ معلومات درج کرنے کے بعد شیخ اعجاز احمد لکھتے ہیں:

> مندرجہ بالا حقائق اس بات کا بین ثبوت ہیں کہ ۳۵ء کے آغاز تک علامہ اقبال کے نزدیک احمدی دائرہ اسلام سے خارج نہ تھے... احمدی جماعت جو بقول علامہ اقبال 'اسلامی سیرت کا ٹھیٹھ نمونہ' تھی ۳۵ء میں ایکا ایکی کیوں علامہ اقبال کی رائے مین دائرہ اسلام سے یکسر خارج ہوگئی۔[۳۱]

اس کیوں کا جواب جو شیخ اعجاز احمد نے دیا ہے، وہ محلِ نظر ہے۔ اپنی تبدیلی رائے کی جو وجوہ اقبال نے خود بیان کی ہیں؛ انھیں غلط ٹھہرانے کا کوئی جواز نہیں ہے، لیکن ان اُمور پر نظر ڈالنے سے پہلے شمیم رجز کا الزام فیصلہ طلب ہے۔ موصوف نے اعجاز احمد کی کتاب مظلوم اقبال کی بنیاد پر علامہ اقبال کے ۱۹۳۵ء یا اس سے بھی بعد تک 'کٹر قادیانی' ہونے کا جو دعویٰ کیا ہے وہ صریحاً غلط ہے۔ اس ضمن میں شیخ اعجاز احمد کے دلائل وشواہد کا ماحصل یہ ہے کہ ۱۹۳۵ء سے پہلے علامہ احمدیوں کو دائرہ اسلام سے خارج قرار نہ دیتے تھے۔ معترض شمیم رجز کا دعویٰ اس سے مختلف ہے اور غلط بیانی پر مبنی ہے۔ موصوف نے اقبال کو کٹر قادیانی لکھا ہے۔ یہ جسارت بدبختانہ اور افسوسناک ہے اور اس پر اصرار شرمناک ہے۔ اقبال ایک دن کے لیے بھی قادیانی نہیں رہے تھے۔ اُنھوں نے مرزا غلام احمد یا کسی بھی دوسرے قادیانی امیر کے ہاتھ پر کبھی بیعت نہیں کی تھی اور نہ کبھی ایک لمحے کے لیے ختمِ نبوت کے عقیدے سے دست بردار ہوئے۔ جب بیعت کی دعوت دی گئی تو اسے ایک نظم لکھ کر رد کر دیا اور ختمِ نبوت کے عقیدے کا ہمیشہ اظہار و اعلان کرتے رہے۔

۲

شیخ اعجاز احمد نے، قادیانیت کے ضمن میں، اقبال کی تبدیلی رائے کی وجوہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

> احمدیت کے متعلق علامہ کی رائے میں تبدیلی، جس کے لیے شاید قلبِ ماہیت کا لفظ زیادہ موزوں ہو، کی وجہ کانگرس احرار سازش کے تحت احرار دباؤ اور ان کی ریشہ دوانیاں تھیں۔ سازشیوں کی خوش قسمتی سے انھی دنوں ایک ذاتی معاملہ میں علامہ کا احساسِ 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۔[۳۲]

مبینہ احساسِ محرومی کے ضمن میں شیخ موصوف لکھتے ہیں کہ ''احرار کی خوش قسمتی سے انھی دنوں ایک واقعہ ایسا ہوا جس نے علامہ کو احمدیہ جماعت سے کشیدہ کرنے میں احرار کی مدد کی۔ سر فضل حسین وائسرائے کی ایگزیکٹو کونسل کے رکن جون ۱۹۳۲ء سے چار ماہ کی رخصت پر جانے والے تھے۔ ان کی جگہ عارضی تقرری کے لیے علامہ کا نام بھی لیا جا رہا تھا لیکن حکومتِ برطانیہ نے چودھری ظفر اللہ خان ایک احمدی کو مقرر کر دیا''۔[۳۳]

شیخ اعجاز احمد کی بیان کردہ وجوہ سے اتفاق کرنا مشکل ہے۔ اقبال یقین کے ایسے مرتبے پر فائز تھے کہ کونسل کی رکنیت اور وہ بھی عارضی نوعیت کی، ان کے قلب کی ماہیت کو بدل نہیں سکتی تھی۔ اس دور کے کام پر نظر ڈالیں تو اقبال کے وجدان کا اندازہ بآسانی کیا جا سکتا ہے۔ بالِ جبریل کی نظم ''دُعا'' جو ایک تمہید ہے نظم 'مسجد قرطبہ' کی اس کا ایک شعر ہے:

میرا نشیمن نہیں درگہِ میر و وزیر!
میرا نشیمن بھی تو خاکِ نشیمن بھی تو!

اسی طرح ۱۹۳۳ء کے اواخر کی ایک غزل کا ایک شعر ہے:

محبت خویشتن بینی محبت خویشتن داری
محبت آستانِ قیصر و کسریٰ ہے بے پروا[۳۴]

شدت، تلخی بلکہ دشنام طرازی مرزا غلام احمد کی تحریروں میں ہے۔[۳۵] شدت اور تلخی کا الزام اعجاز احمد نے علامہ اقبال پر عائد کر دیا ہے۔ ایک تو اس الزام کی چھان بین ضروری ہے۔ دوسرا معاملہ اقبال کی تبدیلی رائے کی وجوہ کا ہے۔ جو وجوہ شیخ موصوف نے بیان کی ہیں کیا وہ درست ہیں؟ یا اعتبار ان وجوہ کا ہے جو اقبال نے خود بیان کی ہیں۔ شیخ اعجاز احمد نے ڈاکٹر جاوید اقبال کو ایک نوٹ بھیجا تھا جسے اُنھوں نے زندہ رُود میں شامل کر کے اس پر تبصرہ کیا اور انصاف کی بات یہ ہے کہ قادیانیت کے بارے میں اقبال کی تبدیلی رائے کے ضمن میں شیخ موصوف کی بیان کردہ دونوں مذکورہ وجوہ کو دلائل سے رد کر دیا۔[۳۶] اس طویل بحث کے آخر میں، اقبال کی علالت اور آواز بیٹھتے چلے جانے [۱۹۳۴ء سے] کی گواہی پیش کر کے، جاوید اقبال لکھتے ہیں کہ ''اس حالت

میں یہ کہنا کہ اقبال وائسرائے کی ایگزیکٹو کونسل کی رکنیت کے امیدوار تھے یا اس منصب پر تقرری کے خواب دیکھ رہے تھے اور جب ان کی بجائے یہ منصب وزیر ہند نے سر ظفر اللہ کو سونپ دیا اصل حقائق سے بے خبری ہے یا انھیں تعصب کی...آنکھ سے دیکھنا ہے۔''

شیخ اعجاز احمد نے مظلوم اقبال کے ایک باب میں زندہ رُود پر تبصرہ کیا ہے لیکن قادیانیت کی بحث کو دادا جان، ابا جان اور علامہ اقبال کی بیعت کے معاملے تک محدود رکھا ہے۔ ان کے نزدیک شیخ نور محمد نے مرزا قادیانی کی بیعت کی تھی لیکن ۱۹۰۲ء میں جماعت احمدیہ سے علیحدگی اختیار کرلی۔ شیخ عطا محمد ہمیشہ احمدی رہے اور علامہ اقبال نے کبھی بیعت نہ کی۔[۳۷] قادیانیت کے ضمن میں جاوید اقبال نے علامہ اقبال کی تبدیلی رائے کی مبینہ وجوہ پر جو تبصرہ کیا ہے، اعجاز احمد نے اس پر بحث نہیں کی اور اگلے [۲۳ ویں] باب میں اپنا نوٹ شامل کردیا ہے۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ اقبال کی تبدیلی رائے کے پس منظر میں احرار کا کوئی کردار ہے تو بھی اقبال کے مؤقف کی اہمیت کم نہیں ہوتی۔ زیادہ اہم بات یہ ہے کہ شیخ اعجاز احمد کو علامہ اقبال کے بیان کردہ نکات پر بات کرنا چاہیے تھی لیکن اس بھاری پتھر کو اُٹھانے کی اُنھوں نے ہمت نہ کی۔ صرف اس بات کی تردید کی کہ احمدی جناب رسالت مآبؐ کی نبوت سے برتر کسی نبوت کے قائل ہیں۔ یہ موقف بھی متنازعہ ہے، مثلاً شیخ عبدالماجد کا دعویٰ مختلف ہے۔ علامہ اقبال نے جو کچھ لکھا پختہ دلیل اور فکر و بصیرت کے ساتھ لکھا۔ ان کے اُسلوب میں عالمانہ و مفکرانہ وقار، واضح طور پر، دیکھا جاسکتا ہے۔ کچھ نکات یہاں درج کیے جاتے ہیں:

☆ ہر ایسی مذہبی جماعت جو تاریخی طور پر اسلام سے وابستہ ہو لیکن اپنی بنا 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 ایک خطرہ تصور کرے گا اور یہ اس لیے کہ اسلامی وحدت ختمِ نبوت سے ہی استوار ہوتی ہے۔[۳۸]

☆ اسلامی ایران میں موبدانہ [The Magian] اثر کے تحت ملحدانہ تحریکیں اُٹھیں اور اُنھوں نے بروز، حلول، ظل وغیرہ اصطلاحات وضع کیں...حتیٰ کہ مسیح موعود کی اصطلاح بھی اسلامی نہیں بلکہ اجنبی ہے اور اس کا آغاز بھی اسی موبدانہ تصور میں ملتا ہے۔ یہ اصطلاح ہمیں اسلام کے دورِ اوّل کی تاریخ اور مذہبی ادب میں نہیں ملتی۔[۳۹]

☆ ایران میں بہائیوں نے ختمِ نبوت کے اُصول کو صریحاً جھٹلایا لیکن ساتھ ہی اُنھوں نے یہ بھی تسلیم کیا کہ وہ الگ جماعت ہیں اور مسلمانوں میں شامل نہیں ہیں۔ ہمارا ایمان ہے کہ اسلام بحیثیتِ دین کے خدا کی طرف سے ظاہر ہوا لیکن اسلام بحیثیتِ ملت کے رسولِ کریمؐ کی شخصیت کا مرہونِ منت ہے۔ میری رائے میں قادیانیوں کے سامنے صرف دو راہیں ہیں۔ یا وہ بہائیوں کی تقلید کریں یا پھر ختمِ نبوت کی تاویلوں کو چھوڑ کر، اس اُصول کو، اس کے پورے مفہوم کے ساتھ قبول کریں۔[۴۰]

☆ اگر کسی قوم کی وحدت خطرے میں ہو، تو اس کے لیے اس کے سوا چارۂ کار نہیں رہتا کہ وہ معاندانہ قوتوں کے خلاف اپنی مدافعت کرے۔ پھر یہ کیا مناسب ہے کہ اصل جماعت کو رواداری کی تلقین کی جائے حالانکہ اس کی وحدت خطرے میں ہو اور باغی گروہ کو تبلیغ کی پوری اجازت ہو اگرچہ وہ تبلیغ جھوٹ اور دشنام سے لبریز ہو۔[۴۱]

☆ بانیٔ تحریک نے ملتِ اسلامیہ کو سڑے ہوئے دودھ سے تشبیہہ دی تھی اور اپنی جماعت کو تازہ دودھ سے اور اپنے مقلدین کو ملت اسلامیہ سے میل جول رکھنے سے اجتناب کا حکم دیا تھا۔ علاوہ بریں ان کا بنیادی اُصولوں سے انکار، اپنی جماعت کا نیا نام (احمدی) مسلمانوں کی نماز سے قطعِ تعلق، نکاح وغیرہ کے معاملات میں مسلمانوں سے بائیکاٹ اور ان سب سے بڑھ کر یہ اعلان کہ دُنیائے اسلام کافر ہے، یہ تمام اُمور قادیانیوں کی علیحدگی پر دال ہیں۔ میری رائے میں حکومت کے لیے بہترین طریقِ 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 رواداری سے کام لے گا جیسے وہ باقی مذاہب کے معاملے میں اختیار کرتا ہے۔[۴۲]

☆ مسلمانوں کے بے شمار فرقوں کے مذہبی تنازعوں کا ان بنیادی مسائل پر کچھ اثر نہیں پڑتا جن مسائل پر سب فرقے متفق ہیں، اگرچہ وہ ایک دوسرے پر الحاد کے فتوے ہی دیتے ہوں۔[۴۳]

تبدیلی رائے کی وجوہ بیان کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

مجھے یہ تسلیم کرنے میں کوئی باک نہیں کہ اب سے ربع صدی پیشتر مجھے اس تحریک سے اچھے نتائج کی امید تھی۔ اس تقریر [خطبۂ علی گڑھ، ۱۹۱۱ء] سے بہت پہلے مولوی چراغ مرحوم نے جو مسلمانوں

میں کافی سربرآوردہ تھے اور انگریزی میں اسلام پر بہت سی کتابوں کے مصنف بھی تھے بانیِ تحریک سے تعاون کیا اور جہاں تک مجھے معلوم ہے، کتاب موسومہ 'براہینِ احمدیہ' میں اُنھوں نے بیش قیمت مدد بہم پہنچائی۔ لیکن کسی مذہبی تحریک کی اصل رُوح ایک دن میں نمایاں نہیں ہو جاتی۔ اچھی طرح ظاہر ہونے کے لیے برسوں چاہئیں۔ تحریک کے دو گروہوں کے باہمی نزاعات اس امر پر شاہد ہیں کہ خود ان لوگوں کو جو بانیِ تحریک کے ساتھ ذاتی رابطہ رکھتے تھے، معلوم نہ تھا کہ تحریک آگے چل کر کس راستہ پر پڑ جائے گی۔ ذاتی طور پر میں اس تحریک سے اس وقت بیزار ہوا تھا جب ایک نئی نبوت، بانی اسلام کی نبوت سے بالاتر نبوت، کا دعویٰ کیا گیا تھا اور تمام مسلمانوں کو کافر قرار دیا گیا.... درخت جڑ سے نہیں پھل سے پہچانا جاتا ہے۔ اگر میرے موجودہ رویہ میں کوئی تناقض ہے تو یہ بھی ایک زندہ اور سوچنے والے انسان کا حق ہے کہ وہ اپنی رائے بدل سکے۔ بقول ایمرسن صرف پتھر اپنے آپ کو نہیں جھٹلا سکتے۔[۴۴]

شیخ اعجاز احمد اس بیان کو ہدف اعتراض بناتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''بانی سلسلۂ احمدیہ نے کبھی حضور رسالت مآبؐ کی نبوت سے برتر نبوت کا دعویٰ نہیں کیا نہ کوئی احمدی بانیِ سلسلہ احمدیہ کو سرکار دو عالمؐ سے برتر یقین کرتا ہے۔ حضرت محمد مصطفیؐ کو قرآنِ حکیم میں خاتم النبین کہا گیا ہے اور انھیں خاتم النبین تسلیم کرنا ہر احمدی کا جزوِ ایمان ہے۔ حضور رسالت مآب کی نبوت سے برتر نبوت کے دعوے کی تہمت احراریوں اور علامہ کے حاشیہ نشینوں نے ان کے عشق رسول کو exploit کرتے ہوئے ان کو احمدیت کے خلاف بھڑکانے کے لیے تراشی اور علامہ نے اسے درست باور کر لیا... ان دنوں احمدیت کے خلاف ایسی ایسی بے بنیاد اور بے سروپا باتیں ان کے حضور بیان کی جاتیں اور باور کر لی جاتیں۔ اس کے متعلق سوائے اس کے اور کیا کہا جائے: غیروں سے کہا تم نے غیروں سے سنا تم نے / کچھ ہم سے کہا ہوتا کچھ ہم سے سنا ہوتا۔''[۴۵]

کشمیر کمیٹی میں قادیانیوں کے ساتھ کام کرنے کی وجہ سے اقبال کو اس مسئلے کی سنگینی کا احساس ہوا۔ غور و فکر کے بعد وہ ایک حتمی نتیجے تک پہنچ چکے تھے۔ ۱۹۳۵ء میں مرزائیت کے خلاف عام تحریک کا آغاز ہوا تو اقبال نے، اس مسئلے کے بارے میں اپنا موقف پیش کر دیا۔ شیخ اعجاز احمد نے دو بنیادی مسائل پر تبصرہ کرنے سے گریز کیا۔ اصل مسئلہ 'نئی نبوت' کا تھا اور اس کے نتیجے میں 'مسلمانوں کو کافر' قرار دینے کا۔ دونوں مسائل سے پہلو تہی کرتے ہوئے، شیخ موصوف نے 'برتر نبوت' پر اظہارِ خیال کیا اور یہ موقف پیش کیا کہ حضور رسالت مآبؐ کی نبوت سے برتر نبوت کا

عقیدہ رکھنے کا الزام احمدیوں پر تہمت ہے۔ بنیادی مسئلے کے ضمن میں، جس سے جملہ قباحتوں نے جنم لیا، اقبال کا موقف بالکل واضح ہے:

وہ اجتماعی اور سیاسی تنظیم جسے اسلام کہتے ہیں مکمل اور ابدی ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی ایسے الہام کا امکان ہی نہیں ہے جس سے انکار کفر کو مستلزم ہو۔ جو شخص ایسے الہام کا دعویٰ کرتا ہے، وہ اسلام سے غداری کرتا ہے۔ قادیانیوں کا اعتقاد ہے کہ تحریکِ احمدیت کا بانی ایسے الہام کا حامل تھا لہٰذا وہ تمام عالمِ اسلام کو کافر قرار دیتے ہیں۔[۴۶]

سوال یہ ہے کہ کیا نبوت کا دعویٰ بار بار نہیں کیا گیا اور مسلمانوں کو کافر بار بار نہیں کہا گیا؟ شیخ موصوف کو اس پر اظہارِ خیال کرنا چاہیے تھا۔ ایک طرف محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم النبیین کہنا اور دوسری طرف مرزا غلام احمد کو کسی بھی قسم کا نبی ماننا صریح تضاد اور دھوکا ہے۔ شیخ اعجاز احمد نے دفاع کیا ہے تو اس بات کا کہ حضور رسالت مآبؐ کی نبوت سے برتر نبوت کا کوئی دعویٰ کیا گیا ہے۔ ایسے دعوے کی تہمت ان کے نزدیک احراریوں اور اقبال کے حاشیہ نشینوں کی طرف سے اقبال کو بھڑکانے کی کوشش تھی۔ شیخ عبدالماجد نے شیخ اعجاز احمد کی حمایت میں، بانیِ اسلام سے برتر نبوت کے دعوے کو اتہام قرار دیتے ہوئے، امامِ جماعت احمدیہ کی تحریروں کا ثبوت مانگا ہے۔[۴۷]

قادیانیت کا طریقۂ واردات نرالا ہے۔ پروفیسر محمد الیاس برنی نے قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ منظرِ عام پر لاکر، قادیانیت کو، مرزا غلام احمد اور ان کے جانشینوں کی تحریروں کے حوالے کے ساتھ، اقتباسات نقل کر کے، علمی انداز سے واضح کر دیا ہے۔ اُنھوں نے کتاب کی دوسری فصل 'نبوت کی تمہید' کے عنوان سے قلمبند کی ہے۔ تیسری فصل کا عنوان نبوت کی تحصیل ہے۔ چوتھی فصل 'نبوت کی تکمیل' کے مباحث پر مشتمل ہے۔ نبوت کی تکمیل کے مدارج بھی عجیب ہیں۔ پہلے بار بار یہ دعویٰ سامنے آتا ہے کہ محمد مصطفیٰؐ خاتم النبیین ہیں۔ پھر بار بار دعویٰ کیا جاتا ہے کہ میں ان کا بروز اور ظل ہوں اور بالکل وہی ہوں۔ کوئی کسر رہ جائے تو تشریحات سے حقیقی خاتم النبیین کے مقام پر مرزا غلام احمد کو فائز کر دیا جاتا ہے۔ دوسرے حوالوں کو نظرانداز کرتے ہوئے،[۴۸] احمدیہ صد سالہ جشنِ تشکر کے موقع پر دیا گیا امامِ جماعت احمدیہ کا پیغام جو خود شیخ عبدالماجد نے اپنی کتاب اقبال اور احمدیت میں درج کیا ہے، یہاں نقل کیا جاتا ہے:

مشرقی پنجاب کے ایک چھوٹے سے قصبہ میں... ایک ایسا مذہبی راہنما مبعوث ہوا جس نے خدا

کے اذن سے دورِ آخر میں ظاہر ہونے والے آسمانی مصلح ہونے کا دعویٰ کیا...دُنیا کے تمام بڑے بڑے مذاہب کے پیروکار، کیا یہودی اور کیا عیسائی، کیا مسلمان اور کیا ہندو، کیا بدھ اور کیا زرتشتی اور کیا کنفیوشس کے ماننے والے سبھی اپنے اپنے مذہب کی راہ پر آخری زمانہ کے موعودِ مصلح کی آمد کا انتظار کر رہے تھے۔ یہود کو بھی ایک مسیح کی انتظار تھی جس نے دورِ آخر میں ظاہر ہونا تھا اور عیسائیوں کو بھی ایک مسیح کی آمد کا انتظار تھا۔ مسلمان بھی ایک موعود مسیح کی آمد کے منتظر تھے... ہر مذہب میں ایسی قطعی اور واضح پیش گوئیاں موجود تھیں کہ آخر زمانے میں سچائی کے عالمگیر غلبہ کی خاطر خدا تعالیٰ کسی مصلح کو ضرور بھیجے گا...ایک ایسے موعود عالم کو مبعوث فرمانا تھا جو تمام مذاہب کے موعود مصلحین کی بھی نمائندگی کرتا، تا بنی آدم کو ایک عالمی وحدت کی لڑی میں پرو کر توحید خالق کا ایک رُوح پرور نظارہ، توحید خالق کے آئینے میں دکھایا جائے۔[۴۹]

مرزا غلام احمد انگریزوں کے پرجوش وفادار تھے۔ انگریز استعماری قوت تھے اور مرزا صاحب غلامی پر رضا مند۔ ''مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی'' کا کامل نمونہ وہی تھے۔ ایسا شخص توحید خالق کا رُوح پرور نظارہ، توحید خالق کے آئینے میں کیسے پیش کر سکتا تھا اور اگر یہ رُوح پرور نظارہ اسی نے پیش کیا ہے تو قرآنِ حکیم کی کیا ضرورت اور افادیت باقی رہ جاتی ہے۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ ہندوؤں، عیسائیوں اور یہودیوں وغیرہ کے ساتھ مسلمان بھی اگر اسی کا انتظار کر رہے تھے؛ مسلمان جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اُمت ہیں اور انھیں لازمی طور پر خاتم الانبیا مانتے ہیں اور خاتمیت کو اللہ کی عظیم نعمت تصور کرتے ہیں؛ اگر وہ کسی اور دورِ آخر کے مسیح موعود یعنی نبی کا انتظار کر رہے تھے تو حضور رسالت مآبؐ کا کیا مقام باقی رہ جاتا ہے۔ بعد کی ایسی توضیحات سے پہلے ہی، خود مرزا غلام احمد کے دعووں کی روشنی میں علامہ اقبال نے اس صورتِ حال کا ادراک کر لیا تھا۔ اقبال کا موقف پیش کرنے سے پہلے، مرزا قادیانی کے، کچھ دعوے نقل کر دینا مناسب ہے۔ موصوف کا دعویٰ ہے کہ ''یہ کس قدر لغو اور باطل عقیدہ ہے کہ ایسا خیال کیا جائے کہ بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وحی الٰہی کا دروازہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے بند ہو گیا ہے'' اور ''یہ بات روزِ روشن کی طرح ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نبوت کا دروازہ کھلا ہے۔'' نیز ''میں بار ہا بتلا چکا ہوں کہ میں بموجب آیت و آخرین منھم کمایلحقوبھم بروزی طور پر وہی نبی خاتم الانبیا ہوں اور خدا نے آج سے بیس برس پہلے براہینِ احمدیہ میں، میرا نام محمدؐ اور احمدؐ رکھا ہے اور مجھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہی وجود قرار دیا ہے۔'' مزید یہ کہ ''میں آدمؑ ہوں، میں نوحؑ

ہوں، میں داوٗدؑ ہوں، میں عیسیٰؑ ابن مریم ہوں، میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہوں"۔[۵۰] اقبال اس فریب کا پردہ چاک کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

جب میں بانیِ احمدیت کی نفسیات کا مطالعہ ان کے دعویٰ نبوت کی روشنی میں کرتا ہوں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے دعویٰ کے ثبوت میں پیغمبرِ اسلام کی تخلیقی قوت کو صرف ایک نبی یعنی تحریکِ احمدیت کے بانی کی پیدائش تک محدود کرکے پیغمبرِ اسلام کے آخری نبی ہونے سے انکار کر دیتا ہے۔ اس طرح یہ نیا پیغمبر چپکے سے اپنے روحانی مورث کی ختم نبوت پر متصرف ہو جاتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ میں پیغمبرِ اسلام کا ''بروز'' ہوں۔ اس سے وہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ پیغمبرِ اسلام کا بروز ہونے کی حیثیت سے اس کا خاتم النبیین ہونا دراصل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا خاتم النبیین ہونا ہے۔[۵۱]

۳

علامہ اقبال نے ۱۹۳۵ء میں مرزائیوں کو دائرہ اسلام سے خارج قرار دیا۔ اس سے پہلے شیخ اعجاز احمد کے نزدیک ''احمدیوں کے دو ایک عقائد سے اتفاق اور دو ایک سے اختلاف کے باوجود علامہ عمر بھر اپنے قول و فعل سے احمدیوں کو مسلمانوں کا ایک فرقہ تسلیم کرتے رہے تھے''۔[۵۲] یہ درست ہے کہ اقبال نے احمدیوں کو ۱۹۳۵ء سے پہلے دائرہ اسلام سے خارج قرار نہیں دیا تھا؛ تاہم ''دو ایک عقائد سے اتفاق'' والی بات محلِ نظر ہے۔ احمدیوں کا لاہوری فرقہ مرزا غلام احمد کو مجدد مانتا ہے جبکہ اقبال نے ایسا نہیں کیا۔ قادیانی مرزا غلام احمد کو مسیح موعود، بروزی یا ظلی نبی مانتے ہیں۔ اقبال نے ان عقائد سے کبھی اتفاق نہیں کیا۔ حقیقت یہی ہے کہ علامہ اقبال نے قادیانیت کے کسی بنیادی عقیدے سے کبھی اتفاق نہیں کیا۔ اقبال سمیت جن اکابر نے، قادیانیوں کو، غیر مسلم قرار دینے میں کوتاہی یا تاخیر کی؛ اس سے قادیانیت کا جواز نہیں نکلتا۔ دعویٰ نبوت کے ساتھ ہی علما نے مرزا قادیانی کو کافر اور مرتد قرار دے دیا تھا۔ اقبال کی توجہ اس مسئلے کی طرف بطور خاص جب مبذول ہوئی تو اُنھوں نے ہر قسم کے احمدیوں کو غیر مسلم قرار دے دیا۔ اس پر امتِ مسلمہ کا اجماع ہوتا گیا۔ اقبال نے نہ صرف اپنی کوتاہی کا ازالہ کیا بلکہ مذہبی، سیاسی اور تمدنی اعتبار سے قادیانیت کی بنیادیں ہلا دیں۔ اس سے پہلے کی صورتِ حال کو قادیانی بار بار یاد کرتے ہیں اور اسے قادیانیت کا جواز بنانا چاہتے ہیں۔ ان کی کوشش، بطورِ خاص، یہ ہے کہ علامہ اقبال کا احمدیت سے گہرا تعلق ثابت کیا جائے اور اسے قادیانیت کی تقویت کا ذریعہ بنایا

جائے۔ یہ کوششیں اگرچہ عرصے سے جاری تھیں۔[۵۳] تاہم ایک بلند بانگ دعویٰ شیخ عبدالماجد نے کیا ہے۔ ''اقبال کا احمدیت کے ساتھ گہرا تعلق'' کا عنوان قائم کر کے لکھتے ہیں:

واضح رہے کہ برصغیر کے متعدد مسلم مشاہیر ایسے ہیں، جنھوں نے بانی سلسلۂ احمدیہ یا احمدیت کی مخالفت نہیں کی یا تعریف کی ہے۔ ان میں مولانا شبلی نعمانی، مولانا حالی، مولانا اکبر الہ آبادی، مولانا عبدالحلیم شرر، علامہ کے استاد مولانا سیّد میر حسن، خواجہ حسن نظامی، مولانا غلام رسول مہر، مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا محمد علی جوہر، مولانا عبدالماجد دریابادی وغیرہ شامل تھے۔ لیکن ان میں سے کسی کا بھی احمدیت کے ساتھ ایسا گہرا تعلق نہیں رہا کہ اس نے اپنے لختِ جگر کو دینی تعلیم کے حصول کے لیے سالہا سال تک قادیان بھجوائے رکھا ہو۔ بانی سلسلہ احمدیہ کو ہندی مسلمانوں میں غالباً سب سے بڑے دینی مفکر کے طور پر پیش کیا ہو۔ آپ کی جماعت کو ''اسلامی سیرت کا ٹھیٹھ نمونہ'' قرار دیا ہو۔ پھر کسی کا بھی اتنا گہرا تعلق نہیں رہا کہ اس نے اپنے ذاتی یا رفیقۂ حیات کے معاملات کے سلسلے میں شرعی فتوے قادیان سے منگوائے ہوں۔ وفاتِ مسیح کا اقرار کیا ہو اور اُمت میں نئے مسیحا [New Christ] کی ضرورت کو تسلیم کیا ہو۔ احمدیت کے خلاف محاذ آرائی کے دور میں بھی ''صالح آدمی'' قرار دیتے ہوئے اپنے اس عزیز کو اپنے نابالغ بچوں کے اولیاء میں شامل کیا ہو جو کچھ عرصہ پیشتر تحریکِ احمدیہ مین شامل ہو چکا ہو۔[۵۴]

یہ بیان متعدد حوالوں سے مغالطہ انگیز ہے۔ اس میں موجود دلائل کی چھان بین کی جائے تو بظاہر یہ وزنی دلائل ہلکے نکلتے ہیں۔ مسلم مشاہیر میں سے جس نے جب قادیانی مسئلے کی طرف توجہ دی، قادیانیت سے برملا اختلاف کیا۔ خواجہ حسن نظامی نے، اخبار الفضل قادیان کے مطابق مختلف اخباروں اور رسالوں میں سلسلۂ احمدیہ کے خلاف مضامین لکھے۔[۵۵] اسی طرح قادیانی جماعت لاہور کے اخبار 'پیغامِ صلح' میں مولانا ابوالکلام آزاد کی یہ تحریر شائع کی گئی:

باقی رہے مرزا [غلام احمد قادیانی] صاحب کے دُعاوی تو میں نہیں سمجھتا کہ کوئی شخص جس نے اسلام کے اُصول و مبادیات کو سمجھا ہے اور عقلِ سلیم سے بے بہرہ نہیں، یہ دُعاوی ایک لمحہ بھی تسلیم کر سکتا ہے۔[۵۶]

خود علامہ اقبال کی ایک تحریر جو 'الفضل قادیان' کے مطابق ۱۱ اپریل ۱۹۱۶ء کو شائع ہوئی، توجہ طلب ہے۔ 'الفضل' کا حسب ذیل اقتباس پروفیسر الیاس برنی نے اپنی کتاب میں نقل کیا ہے:

لمعات میں ڈاکٹر محمد اقبال صاحب پی ایچ ڈی بیرسٹرایٹ لا کا ایک مضمون چھپا ہے جس میں وہ

لکھتے ہیں کہ جو شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی ایسے نبی کے آنے کا قائل ہے جس کا انکار مستلزمِ کفر ہو، وہ خارج از دائرہ اسلام ہے۔ اگر قادیانی جماعت کا بھی یہی عقیدہ ہے تو وہ بھی دائرہ اسلام سے خارج ہے۔[۵۷]

''اگر'' کے استعمال سے ظاہر ہے کہ علامہ اقبال کی نظر، ابھی تک، قادیانی لٹریچر پر نہیں تھی۔ راقم کی کتاب معترضینِ اقبال میں ایک باب ''قادیانی'' کے عنوان سے شامل ہے۔ اس کا آغاز ان جملوں سے ہوا ہے:

انسان کے اختیار میں سب کچھ نہیں ہے۔ کبھی اس کی آنکھ کا پردہ پرِ کاہ کی طرح بے نور ہو سکتا ہے اور کبھی توفیقِ ایزدی کے باعث وہ اِس جہان اور اُس جہان پر بیک وقت نگاہ ڈال سکتا ہے۔ زبورِ عجم کی ابتدا میں اقبال نے یہ نکتہ بیان کیا ہے:

می شود پردۂ چشمم پرِ کاہے گاہے
دیدہ ام ہر دو جہاں را بنگاہے گاہے

اقبال ہندی وطنی قومیت کے علمبردار تھے اور چند برسوں کے دوران اس کی حمایت اور اس کے فروغ کے لیے متعدد پر تاثیر نظمیں لکھی تھیں لیکن جلد ہی اسے ترک کر کے اسلامی قومیت 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 اُنھوں نے بہت عرصہ لیا۔

علاوہ ازیں یہ حقیقت بھی پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ مرزا غلام احمد قادیانی اور ان کی جماعت کا طریقِ کار فریب دہی پر مبنی رہا ہے۔ دعووں میں تضاد، ابہام اور التباس حیران کن حد تک ہے۔ اس کا اندازہ پروفیسر الیاس برنی کی کتاب قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ پڑھ کر ہوتا ہے۔ پروفیسر موصوف نے اپنے مطالعے کا حاصل حسبِ ذیل جملوں میں پیش کیا ہے:

مرزا صاحب کی خوش عقیدگیوں کے مضامین تو مسلمانوں کو لبھانے اور پھسلانے کے واسطے قادیانی صاحبان بڑے شدومد سے شائع کرتے ہیں۔ چنانچہ اسی قسم کا ایک رسالہ ''عقائد احمدیہ'' کے نام سے حیدر آباد میں بھی شائع ہو چکا ہے۔ خوب سبز باغ دکھایا ہے لیکن دورِ دوم کے اعتقادات جو قادیانی مذہب کی جان ہیں ''رُوحِ رواں'' ہیں، قادیانیوں کا دین و ایمان ہیں، وہ غیروں اور ارادت مندوں کے سامنے بھولے سے بھی بیان میں نہیں آتے۔ وہ دراصل پکے

قادیانیوں کا حصہ ہیں۔ کچھوں کے واسطے رازِ سربستہ ہیں۔ اگر کوئی بطورِ خود کتابوں کا مطالعہ کرے تو قادیانی لٹریچر میں بڑا کمال ہے۔ اس درجہ تکرار، تضاد، ابہام اور التباس ہے کہ اکثر مباحث بھول بھلیاں نظر آتے ہیں۔ عقل حیران اور طبیعت پریشان ہوجاتی ہے۔[۵۸]

چنانچہ علامہ اقبال کا یہ موقف صائب ہے کہ ربع صدی پیشتر مجھے اس تحریک سے اچھے نتائج کی امید تھی لیکن درخت جڑ سے نہیں پھل سے پہچانا جاتا ہے اور کسی مذہبی تحریک کی اصل رُوح ایک دن میں نمایاں نہیں ہوجاتی، نیز تحریک کے دوگروہوں کے باہمی نزاعات اس امر پر شاہد ہیں کہ خود ان لوگوں کو جو بانیِ تحریک کے ساتھ ذاتی رابطہ رکھتے تھے، معلوم نہ تھا کہ تحریک آگے چل کر کس راستہ پر پڑ جائے گی۔

مختصر یہ کہ شیخ اعجاز احمد کے 'بارہ نکات' اور شیخ عبدالماجد کے 'دلائل' کو ان حقائق کی روشنی میں دیکھنا چاہیے۔ اقبال نے بے شک قادیانی مسئلے کی طرف خاص توجہ تاخیر سے مبذول کی اور ایک صحیح فیصلے تک پہنچنے کے لیے اُنھوں نے بہت عرصہ لیا لیکن یہ مسئلہ جب ان کی توجہ کا مرکز بنا تو اپنی کوتاہی کا ازالہ اس طرح کیا کہ ساری کسر نکال دی۔ آفتاب کے لیے شیخ اعجاز احمد نے 'بڑے بیٹے' کے الفاظ استعمال کیے اور 'تعلیم الاسلام سکول' میں داخلے کا ذکر کیا۔ یہ درست ہے لیکن شیخ عبدالماجد نے ''لختِ جگر'' کا استعارہ استعمال کر کے معمولی سا مغالطہ یہاں بھی پیدا کیا۔ آفتاب کو اپنی ماں نے باپ سے دور رکھا ہوا تھا۔ کبھی گجرات اور کبھی سیالکوٹ میں۔ خاندانی اُمور زیادہ تر سیالکوٹ ہی میں طے ہوتے تھے جہاں شیخ عطا محمد کو بااثر حیثیت حاصل تھی۔ اقبال بھی بڑے بھائی کا احترام کرتے تھے، ان کے ممنون تھے اور ان کی خوشنودی چاہتے تھے۔ آفتاب اقبال کو 'تعلیم الاسلام ہائی سکول' میں داخل کرایا گیا تھا۔[۵۹] دینی تعلیم کے لیے قادیان میں الگ ادارہ تھا جس کا نام 'مدرسۂ احمدیہ' تھا۔[۶۰] شیخ عبدالماجد نے 'دینی تعلیم کے حصول کے لیے' لکھ کر مغالطہ پیدا کیا ہے۔ اقبال نے میٹرک اور ایف اے تک کی تعلیم سکاچ مشن سکول اور کالج سے حاصل کی تھی۔ وہاں ان کا داخلہ شیخ نور محمد کے عیسائیت کے ساتھ گہرے لگاؤ کا مظہر نہیں تھا بلکہ اسے ایک معیاری تعلیمی ادارہ سمجھا جاتا تھا۔

'وفاتِ مسیح' کا اقرار اور 'امت میں نئے مسیحا کی ضرورت' کو تسلیم کرنے کے دعوے بھی مغالطہ دینے کی کوششیں ہیں۔ قادیانی اکثر اقبال کی کسی تحریر کا ایک جز نقل کرتے ہیں اور اس سے

قادیانیت کے حق میں استدلال کرتے ہیں۔تحریر کا وہ حصہ جو قادیانیت کو مسترد کرتا ہے، اسے نقل نہیں کرتے۔ سرسری چھان بین سے بھی حقیقت ظاہر ہوجاتی ہے اور معلوم ہوجاتا ہے کہ ان لوگوں کا اندازِ تحقیق جعل سازی پر مبنی ہے۔ 'وفاتِ مسیح' اور 'نئے مسیحا کی ضرورت' کو اقبال کے کھاتے میں ڈالنے کا معاملہ اس کی ایک مثال ہے۔ ناظر اصلاح وارشاد، صدرِ انجمن احمدیہ پاکستان، ربوہ نے لکھا ہے کہ اقبال نے جماعت احمدیہ کے موقف وفاتِ مسیح علیہ السلام کو معقول قرار دیا اور یہ اعتراف برملا کیا۔ اس کے بعد سامنے کے اصل حوالے کو نظر انداز کرکے، ایک ثانوی حوالے سے، علامہ اقبال کی یہ تحریر درج کی:

> جہاں تک میں نے اس تحریک کے منشا کو سمجھا ہے احمدیوں کا یہ اعتقاد ہے کہ مسیحؑ کی موت ایک عام انسان کی موت تھی اور رجعتِ مسیح گویا ایسے شخص کی آمد ہے جو رُوحانی حیثیت سے اس کا مشابہ ہے۔اس خیال سے اس تحریک پر ایک طرح کا عقلی رنگ چڑھ جاتا ہے۔[۶۱]

ایک اور قادیانی شیخ نوراحمد منیر نے، زیادہ جسارت سے، لکھا ہے کہ ''جادو وہ جو سر چڑھ کر بولے۔ کیا علامہ نے اپنی اس رائے کو کبھی غلط قرار دیا؟ علامہ موصوف وفاتِ مسیح اور مثیلِ مسیح کے مسئلے کو خاص اہمیت دے رہے ہیں اور ان اعتقادات کو معقولیت کی بنا پر درست قرار دے رہے ہیں۔[۶۲]

قادیانیت کے بارے میں علامہ اقبال کا، جواہر لال نہرو کے نام، خط مورخہ ۲۱/جون ۱۹۳۶ء ان کے انگریزی مقالات کے جملہ مجموعوں میں شامل ہے۔[۶۳] اس خط یا مضمون کا ایک ترجمہ میر حسن الدین نے ''پنڈت جواہر لال نہرو کے سوالات کا جواب'' کے عنوان سے کیا تھا جو حرفِ اقبال میں شامل ہے۔ اقبال کا مندرجہ بالا اقتباس اسی ترجمے سے لیا گیا ہے۔[۶۴] اصل کے بجائے ثانوی حوالے کا سہارا لینا معنی خیز ہے۔ یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ عقلی رنگ چڑھ جانے سے قادیانی تحریک کو اقبال درست قرار نہیں دے رہے۔ عقلی رنگ چڑھ جانے سے کوئی بات لازماً درست نہیں ہوجاتی۔[۶۵] تاہم اقبال نے اپنا مدعا اس تحریر کے بعد ''لیکن'' لگا کر بیان کیا ہے اور اس حصّہ تحریر کی تان اس جملے پر ٹوٹی ہے کہ ''مسلمانوں کے مذہبی تفکر کی تاریخ میں احمدیت کا وظیفہ ہندوستان کی موجودہ سیاسی غلامی کی تائید میں الہامی بنیاد فراہم رکھتا ہے۔''[۶۶]

اقبال کے نقطۂ نظر کو سمجھنے کے لیے اس اہم مضمون کے کچھ اور اقتباسات یہاں درج کیے جاتے ہیں:

☆ خود احمدیوں کا دعویٰ ہے کہ برطانوی شہنشاہیت کی سب سے بڑی خدمت

ہے جو اُنھوں نے انجام دی ہے۔

☆ اگر کافی جہالت اور زود اعتقادی موجود ہو اور کوئی شخص اس قدر بیباک ہو کر حاملِ الہام ہونے کا دعویٰ کرے جس سے انکار کرنے والا ہمیشہ کے لیے گرفتارِ لعنت ہو جاتا ہے تو ایک محکوم اسلامی ملک میں ایک سیاسی دینیات کو وجود میں لانا اور ایک ایسی جماعت کو تشکیل دینا آسان ہو جاتا ہے جس کا مسلک سیاسی محکومیت ہو۔

☆ ان لوگوں کی قوتِ ارادی پر ذرا غور کرو جنھیں الہام کی بنیاد پر یہ تلقین کی جاتی ہے کہ اپنے سیاسی ماحول کو اٹل سمجھو۔ پس میرے خیال میں وہ تمام ایکٹر جنھوں نے احمدیت کے ڈراما میں حصہ لیا ہے زوال اور انحطاط کے ہاتھوں میں محض سادہ لوح کٹھ پتلی بنے ہوئے تھے۔

☆ جب تک کوئی شخص اسلام کے دو بنیادی اُصولوں پر ایمان رکھتا ہے یعنی توحید اور ختمِ نبوت تو اس کو ایک راسخ العقیدہ ملا بھی اسلام کے دائرہ سے خارج نہیں کر سکتا.... وحدتِ اسلامی جیسا کہ میں نے پہلے توضیح کی ہے، مشتمل ہے اسلام کے دو بنیادی عقائد پر جن میں پانچ مشہور ارکانِ شریعت کا اضافہ کر لینا چاہیے۔ وحدتِ اسلامی کے یہی عناصر ہیں جو رسولِ کریمؐ کے زمانے سے اب تک قائم ہیں، گو حال میں بہائیوں نے ایران، اور قادیانیوں نے ہندوستان میں ان عناصر میں انتشار پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔

☆ وہ اجتماعی اور سیاسی تنظیم جسے اسلام کہتے ہیں مکمل اور ابدی ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی الہام کا امکان ہی نہیں ہے جس سے انکار کفر کو مستلزم ہو۔ جو شخص ایسے الہام کا دعویٰ کرتا ہے وہ اسلام سے غداری کرتا ہے۔

یہ ہے اقبال کا مدعا اور اصل نقطۂ نظر جسے چھپایا گیا۔ بیچ کا ایک جملہ پکڑ کر اور اس کی گمراہ کن تاویل کر کے عبدالمالک اور دوسرے قادیانی حضرات بشمول شیخ عبدالماجد قادیانیت کے ساتھ اقبال کا گہرا تعلق جوڑنے پر مصر ہیں۔ علامہ اقبال وفات وحیاتِ مسیح جیسے مسائل کو الٰہیات کے ترشے ہوئے لات ومنات قرار دیتے ہیں۔[۶۷] ان کے نزدیک جو اُمور قابلِ توجہ اور جو مقاصد اہمیت کے حامل تھے اور جن کے حصول کے لیے اُنھوں نے تاریخ ساز کردار ادا کیا وہ کچھ اور تھے۔ فکرِ اقبال کی گرد بھی قادیانیت کی پہنچ سے دور ہے۔ اقبال نے برصغیر کے مسلمانوں میں

آزادی کی رُوح پھونکی۔ فرد اور ملت کا فلسفہ بیان کیا اور الگ مسلم ریاست کو مسلمانوں کی منزل بنایا۔ اُنھوں نے اسلامی ریاست کے خدوخال، تصورِ اجتہاد کی روشنی میں، واضح کیے۔ فرقہ وارانہ، علاقائی اور نسلی تعصّبات سے اُوپر اُٹھ کر ملّی یکجہتی کی راہ ہموار کی۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان تعمیرِ نو کے عمل سے گزریں، ایک زندہ خاندان کی مانند اسلامی جمہوریتوں کا اتحاد قائم کریں، استعمار کی غلامی اور یلغار سے نجات حاصل کریں، حریت مساوات اور اخوت کا نمونہ فراہم کریں اور نیا جہان تخلیق کریں۔ ایک ایسا جہان جو ہوس کے پنجۂ خونی سے محفوظ ہو، آزادی، فلاح اور امن کا گہوارہ ہو، ایسا جہان جو ایمان اور حکمت یا عشق اور خرد کے امتزاج کا مظہر ہو، جہاں معاشرے کی توجہ کا مرکز فرد کی عمدہ ترین تربیت ہو اور فرد اپنی تربیت یافتہ شخصیت کو معاشرے کی اصلاح و فلاح کے لیے وقف کر دے اور جو تصورِ خودی کا عملی نمونہ فراہم کرے۔ قادیانیت کا مقصد ترکِ جہاد ہے اور مسیحِ موعود نیز ظلی یا بروزی نبی ہونے کے دعوے قادیانیت کی وہ بنیادیں ہیں جو اسلام کے منافی ہیں۔ ان عقائد کے تناظر میں ۱۹۳۵ء سے پہلے بھی اقبال قادیانیت سے دور تھے۔ یہی وہ عقائد و مقاصد ہیں جو قادیانیت کے ساتھ اقبال کے گہرے تعلق یا بالمقابل کھڑے ہونے کا تعین کر سکتے ہیں۔ اس ضمن میں قادیانیوں کے دعووں اور علامہ اقبال کے نظریات پر روشنی ڈالنے سے پہلے ایک اور نکتے کی وضاحت ضروری ہے۔

اقبال کی فکری تشکیل میں حصہ دار بننے کی کوشش مختلف گروہوں کی طرف سے ہوتی رہی ہے۔[۶۸] ان میں اہلِ مغرب بشمول عیسائی، اشتراکی، وحدت الوجود کے حامی حتیٰ کہ بہائی شامل ہیں۔[۶۹] اس مقام پر مظفر حسین برنی کی کتاب ''محبِّ وطن اقبال'' کے ایک باب بعنوان [اقبال پر] ''ہندوستانی فکر و فلسفے کا اثر'' کے کچھ نکات جو ہندو مذہب یا فکر سے تعلق رکھتے ہیں؛ ذیل میں مختصراً درج کیے جاتے ہیں:

(۱) ''ہم گہرے فلسفیانہ شعور میں ہندومت کی برتری کو تسلیم کرتے ہیں.... [مسلمان] کپل (Kapil) اور شنکرا چاریہ جیسی شخصیتیں نہ پیدا کر سکے، نہ کر سکتے تھے''۔[۷۰]

(۲) یہ دُنیا جیسا کہ ویدانتی اور بعض صوفیا کہتے ہیں، ایک خواب نہیں بلکہ یہ ''خوابِ بیداری'' ہے: تو چشم بستی و گفتی کہ این جہاں خواب است/ کشائے چشم کہ ایں خواب خوابِ بیداری است (زبورِ عجم)

(تو نے آنکھیں بند کر لیں اور کہنے لگا کہ یہ جہاں خواب ہے۔ آنکھ کھول کہ یہ خواب نہیں بیداری ہے)

(۳) موت کے بارے میں بھی اقبال کے خیالات آتما کے ہندوستانی نظریہ سے متاثر ہیں۔ وہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ انسانی رُوح لافانی ہے۔ اپنی نظم ''والدہ مرحومہ کی یاد میں'' وہ کہتے ہیں:

موت تجدیدِ مذاقِ زندگی کا نام ہے
خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے

موت کو سمجھے ہیں غافل اختتامِ زندگی
ہے یہ شامِ زندگی، صبحِ دوامِ زندگی

یا یہ اشعار:

ہو اگر خود نگر و خودگر و خود گیر خودی
یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

(۴) اپنی شاعری کے عہدِ اوّلین میں اقبال نے ویدوں کے ایک اشلوک کو بھی اُردو میں نظم کیا تھا:

خویشوں سے ہو اندیشہ نہ غیروں سے خطر ہو احباب سے کھٹکا ہو نہ اعدا سے حذر ہو
روشن میرے سینے میں محبت کا شرر ہو دل خوف سے آزاد ہو بیباک نظر ہو
پہلو میں مرے دل ہو مے آشامِ محبت
ہر شے ہو مرے واسطے پیغامِ محبت

[اس کے بعد اتھر وید کا متعلقہ اشلوک درج کیا گیا ہے اور اس کا ترجمہ لکھا گیا ہے جو حسبِ ذیل ہے]

(ہمیں نہ دوستوں سے خوف ہو نہ دشمنوں سے
ہم نہ رشتہ داروں سے ڈریں نہ کسی غیر سے داب کھائیں
نہ ہمیں دن میں کچھ دھڑکا ہو نہ رات کو

کاش سب جہات میری دوست ہو جائیں)

(۵) بقول اینا مری شمل یہ بالکل فطری بات تھی کہ ایک نوجوان فلسفی نے جو خود اس زمانے میں توحید وجودی کی طرف مائل تھا، ۱۹۰۷ء میں اپنے تحقیقی مقالے میں لکھا:

''اور یہ دھارا (یعنی تصوف) مؤحد حلاج تک آتے آتے بیکراں ہو گیا، جو اپنشدوں کی زبان میں ''انالحق'' پکار اُٹھا جس کا مطلب ہے ''اہم برہم اسمے''

(۶) نظریۂ خودی کا حوالہ دیتے ہوئے پروفیسر اینا مری شمل نے اس نکتہ کی وضاحت کی ہے کہ وہ جو کبھی کبھی ''ایک 'محیطِ کل' خودی کی صورت اختیار کر لیتی ہے جس سے مختلف جہان اور انفرادی انائیں پیدا ہوتی ہیں، پھر وہ اپنی چھوٹی چھوٹی کائناتیں بنا لیتی ہیں۔'' جیسا کہ اسرارِ خودی اور زبورِ عجم کے ان اشعار میں بیان ہوا ہے:

پیکر ہستی ز آثارِ خودی است ہرچہ می بینی ز اسرارِ خودی است

(زندگی کا یہ پیکر بھی خودی کی نشانیوں میں سے ہے اور جو کچھ (مظاہر) تمھیں نظر آ رہا ہے، یہ خودی کے اسرار ہیں)

سازد از خود پیکر اغیار را تا فزاید لذتِ پکار را

(خودی آپ ہی اپنے غیر کا پیکر تراشتی ہے تا کہ معرکۂ حیات کی لذت میں اضافہ ہو)

ایں جہاں چیست صنم خانۂ اسرارِ من است
چہ زمان و چہ مکاں شوخیِ افکارِ من است

(یہ دُنیا کیا ہے؟ میرے ہی پندار کا صنم خانہ ہے اور اس کا جلوہ میرے دیدۂ بیدار کا مرہونِ منت ہے)

اسرارِ خودی کے یہ مصرعے بھی قابلِ توجہ ہیں:

شب ز خوابش، روز از بیداریش

(رات خودی کی نیند ہے اور دن اس کی بیداری ہے)

شعلۂ خود در شرر تقسیم کرد

(خودی نے اپنے شعلوں کو خود ہی شراروں میں بانٹ دیا ہے)

یہ ہمیں آتما کی وہ روایتی تعریف یاد دلاتے ہیں جو کوشی تا کی اپنشد میں بیان ہوئی ہے:

[اپنشد کا اقتباس درج کر کے اس کا ترجمہ دیا ہے جو حسبِ ذیل ہے]

(جس طرح بھڑکتی ہوئی آگ سے چنگاریاں نکل کر ہر طرف پھیل جاتی ہیں اسی طرح خودی (آتما) سے انفاسِ حیات نکلتے ہیں اور ان انفاس سے احساسات کا جنم ہوتا ہے اور احساسات سے عوالم (دُنیائیں) پیدا ہوتے ہیں۔)

الغرض شمل نے واضح کیا ہے کہ اقبال ہندوستانی مفکرین سے کیسے متاثر تھے اور اُنھوں نے ہندوستانی فلسفہ کی مختلف علامتوں کو کس طرح برتا ہے۔

(۷) اقبال کی ابتدائی دور کی نظموں میں سے ایک گایتری سے ماخوذ ہے جو ہندوؤں کا مقدس منتر ہے:

(اے نورِ ازلی! اے رخشندہ آفتاب!

آہ! ہم تیری عبادت کریں!

آ! ہم کو اپنے نور سے خرد کی روشنی عطا کر!)

["آفتاب (ترجمہ گایتری") کے دو شعر یہاں درج کیے جاتے ہیں۔ پوری نظم اس کتاب میں اور بانگِ درا میں دیکھی جاسکتی ہے]

اے آفتاب! ہم کو ضیائے شعور دے چشمِ خرد کو اپنی تجلّی سے نور دے

نے ابتدا کوئی، نہ کوئی انتہا تری

آزادِ قیدِ اوّل و آخر ضیا تری

(۸) اقبال بھگوت گیتا کے فلسفۂ عمل سے بھی 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 بنایا ہے۔ اس کی بنیادی تعلیم یہ ہے کہ صلہ کی پروا کیے بغیر عمل کرنا چاہیے... [اقبال کے صرف دو شعر]

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی

یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری نہ ناری ہے

جس کا عمل ہو بے غرض اس کی جزا کچھ اور ہے

حور و خیام سے گزر، بادہ و جام سے گزر

(۹) اپنی مثنوی اسرارِ خودی کے پیش لفظ میں اقبال نے گیتا کی تعلیمات کے

اصل محرک پر کچھ روشنی ڈالی ہے:

''سری کرشن جی کا نام ہمیشہ بہت عزت اور محبت کے ساتھ لیا جائے گا کیونکہ اس عظیم انسان نے بہت ہی دلنشیں پیرائے میں ... یہ ثابت کر دکھایا ہے کہ ...عمل زندگی میں نئی رُوح پیدا کرتا ہے۔ دراصل ترکِ عمل کا مطلب یہ ہے کہ ہم خود کو عمل کے نتائج سے بے تعلق کر لیں۔''

(۱۰) ہندوستانی فلسفہ وفکر کا ذکر جاوید نامہ کے ان اشعار میں بھی ہے جہاں وشوامتر [جہاں دوست] اور رومی کے درمیان گفتگو ہوتی ہے۔ اس گفتگو میں ہندو اور اسلامی فلسفیانہ اور الٰہیاتی تصورات کا بیان ہے۔

(۱۱) اقبال مشہور سنسکرت شاعر بھرتری ہری کے بڑے مداح ہیں...اس کا خیال تھا کہ حقیقت کی تلاش دلیل سے کرنا اندھیرے میں ٹٹولنے کے مترادف ہے۔ اس کے نزدیک حق کا ادراک صرف محبت سے ہوسکتا ہے۔ یہی بات اقبال کے اندازِ فکر سے مطابقت رکھتی ہے۔ میکس مولر کا خیال ہے کہ بھرتری ہری کی شاعری کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ وہ بھی عمل (کرم) کو نتائج سے بے تعلق کر کے دیکھتا ہے جو بھگوت گیتا کی بنیادی تعلیم ہے۔ جاوید نامہ میں اقبال جنت میں بھرتری ہری کے لیے رومی کی زبان سے یہ اشعار کہتے ہیں:

آں نوا پردازِ ہندی رانگر شبنم از فیضِ نگاہِ او گہر

(ذرا اس ہندوستانی شاعر کو دیکھو جس کے فیضِ نگاہ سے قطرۂ شبنم گوہر بن جاتا ہے)

نکتہ آرائے کہ نامش برتری است فطرتِ او چوں سحابِ آزری است

(اس نکتہ سنج شاعر کا نام بھرتری ہری ہے اور بت گری اس کی فطرت ہے)

از چمن جز غنچۂ نورس نچید نغمۂ تو سوئے ما او راکشید

(اس نے چمن سے نئی کلیوں کے سوا کچھ نہیں چنا، تیرے نغمہ نے اسے ہماری جانب کھینچ بلایا ہے)

پادشائے با نوائے ارجمند ہم بہ فقر اندر مقامِ او بلند

(وہ بادشاہ ہے جس کی نوا مبارک ہے اور فقیری میں بھی اس کا مقام بلند ہے)

نقشِ خوبے بندد از فکرِ شگرف یک جہاں معنی نہاں اندر دو حرف

((وہ انوکھی فکر کے ساتھ اپنا نقش (شاعری) باندھتا ہے، اس کے دو حرفوں میں ایک

جہانِ معنی آباد ہے)

کار گاہِ زندگی را محرم است اوجم است و شعرِ او جامِ جم است

(وہ زندگی کے کارخانے کا واقفِ اسرار ہے گویا وہ جمشید ہے اور اس کے اشعار جامِ جمشید کی طرح جہاں نما ہیں)

(۱۲) اقبال بھرتری ہری سے اتنے متاثر تھے کہ اُنھوں نے اپنے دوسرے شعری مجموعۂ اُردو بالِ جبریل میں اس کا ایک شعر دستور العمل کے طور پر درج کیا ہے:

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر!
مردِ ناداں پر کلامِ نرم و نازک بے اثر!

(۱۳) رام چندر جی پر اپنی نظم میں وہ ان کی بہادری، پاکیزگی اور انسانیت سے گہری محبت کی تعریف کرتے ہیں:

ہے رام کے وجود پہ ہندوستاں کو ناز اہلِ نظر سمجھتے ہیں اس کو امامِ ہند
اعجاز اس چراغِ ہدایت کا ہے یہی روشن تراز سحر ہے زمانے میں شامِ ہند
تلوار کا دھنی تھا شجاعت میں فرد تھا
پاکیزگی میں جوشِ محبت میں فرد تھا

یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ یہ نظم ان کی شاعری کے تیسرے دور کی ہے جسے عام طور پر اسلامی دور کہا جاتا ہے

(۱۴) ایک اور ممتاز ہندو رہنما، جن سے اقبال متاثر ہوئے، وہ سوامی رام تیرتھ تھے جو ان کے ہم عصر بھی تھے...... ۱۹۰۶ء میں دیوالی کے روز وہ گنگا جی میں اشنان کرتے کرتے واصلِ حق (برھم لین) ہوگئے۔ اس وقت ان کی عمر ۳۳ برس کی تھی۔ اس واقعے سے متاثر ہوکر اقبال نے سوامی جی پر حسبِ ذیل خوبصورت نظم کہی: [صرف چند اشعار]

ہم بغل دریا سے ہے اے قطرۂ بیتاب! تو پہلے گوہر تھا، بنا اب گوہرِ نایاب تو
نفیِ ہستی اک کرشمہ ہے دلِ آگاہ کا لا کے دریا میں نہاں موتی ہے الا اللہ کا
توڑ دیتا ہے بتِ ہستی کو ابراہیمِ عشق
ہوش کا دارو ہے گویا ہستیِ تسنیمِ عشق

'محبّ ِ وطن اقبال' میں پیش کردہ شواہد کا موازنہ شیخ عبدالماجد کی کتاب اقبال اور احمدیت کے دلائل سے کیا جائے تو اوّل الذکر زیادہ محکم اور وزنی معلوم ہوتے ہیں۔ گہرے فلسفیانہ شعور میں ہندومت کی برتری کا اعتراف، اشلوک کو نظم کرنا اور منتر کا ترجمہ کرنا، سری کرشن کو عظیم انسان قرار دینا اور گیتا کی تعریف کرنا، جاوید نامہ میں وشوامتر اور بھرتری ہری کو قابلِ عزت جگہ دینا، بھرتری ہری کا شعر بالِ جبریل کی پیشانی پر لکھنا اور رام کو چراغِ ہدایت قرار دینا سب قابلِ توجہ شواہد ہیں۔ ان میں سے اکثر کا تعلق فکرِ اقبال کے اسلامی دور سے ہے۔ اقبال نے اپنے مضمون ''عبدالکریم الجیلی کا نظریۂ توحید مطلق'' [۱۹۰۰ء] میں مرزا قادیانی کو ''غالباً سب سے بڑا ماہرِ دینیات'' [Probably the profoundest theologian] لکھا تھا۔ اسی مضمون میں ہندومت کی فلسفیانہ برتری کا اعتراف کیا۔ مرزا قادیانی کی شہرت تب آریہ سماجیوں اور عیسائی پادریوں کے ساتھ مناظروں کی وجہ سے تھی۔ اس ضمن میں تب وہ سب سے نمایاں تھے۔ ۱۹۱۱ء میں اقبال نے قادیانی فرقے کو اسلامی سیرت کا ٹھیٹھ نمونہ مغربی تہذیب کے ''حلقہ بگوشوں'' کے مقابلے میں کہا۔ وہ اسلامی شعائر بشمول داڑھی رکھنے کا پابند تھا اور اس سے اقبال کا حسنِ ظن اب تک قائم تھا۔ ۱۹۱۴ء میں قادیانیت نے اصل روپ اختیار کیا اور غلام احمد قادیانی کی نبوت کا حتمی اعلان کر دیا گیا۔ قادیانی لٹریچر کا مطالعہ کرنے کا وقت اب بھی اقبال کے پاس نہیں تھا۔ ۱۹۱۶ء میں قادیانی جماعت کے بارے میں اقبال نے لکھا کہ جو شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی ایسے نبی کے آنے کا قائل ہے جس کا انکار مستلزمِ کفر ہو، وہ خارج از دائرۂ اسلام ہے۔ اگر قادیانی جماعت کا بھی یہی عقیدہ ہے تو وہ بھی دائرہ اسلام سے خارج ہے۔

شیخ عبدالماجد نے اس واقعے کو بھی قادیانیت کے ساتھ اقبال کے گہرے تعلق کے ثبوت میں پیش کیا کہ اقبال نے اپنے اس عزیز کو نابالغ بچوں کے ولیوں میں شامل کیا اور اسے 'صالح آدمی' قرار دیا جو کچھ عرصہ پیشتر تحریک احمدیہ میں شامل ہو چکا تھا۔ شیخ اعجاز احمد اقبال کے بھتیجے تھے اور صالح آدمی پہلے سے تھے۔[۱۷] مس ڈورس احمد عیسائی تھیں جنھیں اقبال نے کم سن بچوں کی اتالیق [Governess] مقرر کر کے گھر میں، بچوں کے ساتھ، جگہ دی۔ یہ واقعہ اہم تر ہے کہ اتالیقی وفاتِ اقبال کے بعد بھی جاری رہی۔ اس کی بنیاد پر کسی نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ اقبال کا عیسائیت کے ساتھ گہرا تعلق تھا۔ اقبال نے سکاچ مشن سکول اور کالج میں تعلیم حاصل کی تھی۔ پروفیسر آرنلڈ انگلستان گئے تو 'نالۂ فراق' نظم لکھی۔ کیمبرج کے اپنے عیسائی پروفیسروں کے

بارے میں یہ اعتراف کیا کہ: خرد افزود مرا درسِ حکیمانِ فرنگ۔[۲۷] ان شواہد کو کسی نے عیسائیت کے ساتھ گہرے تعلق کا مظہر قرار نہیں دیا۔ 'محبِ وطن اقبال' میں جو شواہد پیش کیے گئے ہیں ان کا عنوان ہے: ''ہندوستانی فکر و فلسفے کا اثر۔'' نسبتاً محکم اور وزنی شواہد پیش کر کے بھی، قادیانیوں کی طرح، یہ دعویٰ نہیں کیا گیا کہ اقبال کا ہندومت کے ساتھ گہرا تعلق تھا۔ یہ بدتوفیقی صرف قادیانیوں کے حصے میں آئی۔ اُنھوں نے معمولی نوعیت کے یا مغالطے پر مبنی دلائل کا سہارا پکڑ کر اقبال کا قادیانیت کے ساتھ گہرا رشتہ جوڑ دیا۔ اگر یہ تعلق گہرا ہوتا تو اس کا نقش اسرارِ خودی میں نظر آتا جس کے پیش لفظ میں شری کرشن کی تحسین کی گئی۔ اسرار و رموز قادیانیت کے اثرات سے بالکل پاک ہے۔ بانگِ درا میں سوامی رام تیرتھ اور رام چندر جی پر نظمیں موجود ہیں لیکن مرزا قادیانی کا نام تک نہیں ہے۔ جاوید نامہ میں جہاں دوست [وشوامتر] اور بھرتری ہری کو جگہ ملی ہے لیکن قادیانی کو نہیں۔ بالِ جبریل کی پیشانی بھرتری ہری کے شعر سے مزین ہے لیکن پورے مجموعے میں مرزا قادیانی کا کوئی نشان نہیں۔ اقبال کے جملہ شعری مجموعوں کا یہی حال ہے جبکہ ضربِ کلیم میں علامہ اقبال نے موصوف کو آڑے ہاتھوں لیا ہے۔

قادیانیت کی مثلث کے تین زاویے ہیں۔ مرزا غلام احمد کا مسیحِ موعود ہونے کا دعویٰ، ظلی یا بروزی نبی ہونے کا دعویٰ اور تنسیخِ جہاد- قادیانیت سے اقبال کی قربت یا بعد کا تعین ان تینوں کے ضمن میں اقبال کے موقف کی بنیاد پر ہوگا۔

مسیحِ موعود ہونے کا دعویٰ

مرزا غلام احمد نے سب سے پہلے ولایت اور مجددیت کا دعویٰ کیا۔[۳] اس کے بعد کئی متضاد بیانات کے جلو میں مسیحِ موعود ہونے کا دعویٰ کیا۔[۴] دوسرے مرحلے پر مثیلِ مسیح اور تیسرے مرحلے پر مسیحِ موعود ہونے کا دعویٰ کیا گیا۔ مرزا صاحب کے مسیحِ موعود ہونے پر قادیانیوں کا اتفاق اور اصرار ہے اور وہ مسیح موعود کے اُوپر ''[۵]'' کی نشانی ڈالتے ہیں یا پورا 'علیہ السلام' لکھتے ہیں۔ احادیث کی روشنی میں، اکابر علما، بشمول ابوالاعلیٰ مودودی، نے اصل حقیقت کی نشاندہی کر دی ہے۔ تفصیل بیان کرنے کے بعد سیّد مودودی نے جو نتیجہ اخذ کیا ہے وہ حسبِ ذیل ہے:

> یہ ہے وہ حقیقت جو کسی اشتباہ کے بغیر احادیث میں صاف نظر آتی ہے۔ اس کے بعد اس امر میں کیا شک باقی رہ جاتا ہے کہ ''مسیحِ موعود'' کے نام سے جو کاروبار ہمارے ملک میں پھیلایا گیا ہے

وہ ایک جعل سازی سے بڑھ کر کچھ نہیں ہے۔[۵]

علامہ اقبال اس سے آگے گئے ہیں۔ وہ مسیحِ موعود قسم کے تصورات سے متعلق جو احادیث ہیں انھیں ایرانی اور عجمی تخیلات کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ ایک صاحب تھے چودھری محمد احسن جن کے بڑے بھائی حافظ محمد حسن جماعت احمدیہ لاہور میں شامل تھے۔ انھیں جب بڑے بھائی نے اپنی جماعت میں شمولیت کی دعوت دی اور تبلیغی لٹریچر فراہم کیا تو اُنھوں نے اس ضمن میں علامہ اقبال سے ان کی رائے دریافت کی۔[۶] اقبال نے جواب میں جو خط لکھا وہ بہت اہمیت کا حامل ہے۔ ۱۹۱۶ء میں قادیانی جماعت کے بارے میں اقبال اپنی رائے دے چکے تھے۔ ۱۹۳۲ء میں لکھے گئے اس خط سے معلوم ہوتا ہے کہ لاہوری جماعت کے عقائد سے متعلق ان کی رائے کیا تھی۔ یہ خط ذیل میں پورا درج کیا جاتا ہے۔[۷]

لاہور، ۷ اپریل ۱۹۳۲ء

جنابِ من! اسلام علیکم۔

میں آپ کے بھائی صاحب سے بخوبی واقف ہوں۔ وہ نہایت نیک نفس آدمی ہیں۔ ہاں یہ ٹھیک ہے کہ آپ کو کسی عالم سے یہ سوالات کرنے چاہییں جو آپ نے مجھ سے کیے ہیں۔ میں زیادہ سے زیادہ آپ کو صرف اپنا عقیدہ بتا سکتا ہوں اور بس۔ میرے نزدیک مہدی، مسیحیت اور مجددیت کے متعلق جو احادیث ہیں، وہ ایرانی اور عجمی تخیلات کا نتیجہ ہیں۔ عربی تخیلات اور قرآن کی صحیح سپرٹ سے ان کو کوئی سروکار نہیں۔ ہاں، یہ ضرور ہے کہ مسلمانوں نے بعض علماء یا دیگر قائدینِ ملت کو مجدد یا مہدی کے الفاظ سے یاد کیا ہے۔ مثلاً محمد ثانی فاتحِ قسطنطنیہ کو مورخین نے مہدی لکھا ہے۔ بعض علماءِ اُمت کو امام اور مجدد کے الفاظ سے یاد کیا ہے۔ اس میں کوئی اعتراض کی بات نہیں۔ 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۔ مؤخرالذکر ہی اصل میں موسس ہے زمانۂ حال کے مسلمانوں کی نشأۃِ ثانیہ کا۔ اگر قوم نے ان کو عام طور پر مجدد نہیں کہا یا اُنھوں نے خود اس کا دعویٰ نہیں کیا تو اس سے ان کے کام کی اہمیت میں کوئی فرق اہلِ بصیرت کے نزدیک نہیں آتا۔

باقی رہی تحریکِ احمدیت، سو میرے نزدیک لاہور کی جماعت میں بہت سے ایسے افراد ہیں جن کو میں غیرت مند مسلمان جانتا ہوں اور ان کی اشاعتِ اسلام کی مساعی میں ان کا ہمدرد ہوں۔ کسی جماعت میں شریک ہونا یا نہ ہونا انسان کی ذاتی افتادِ طبیعت پر بہت کچھ انحصار رکھتا ہے۔ تحریک میں شامل ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ آپ کو خود کرنا چاہیے۔

اسلام کو دُنیا کے سامنے پیش کرنے کے کئی طریق ہیں۔ جن طریقوں پر اس وقت تک عمل ہوا، ان کے علاوہ اور طریق بھی ہو سکتے ہیں۔ میرے عقیدۂ ناقص میں جو طریق مرزا صاحب نے اختیار کیا ہے، وہ زمانۂ حال کی طبائع کے لیے موزوں نہیں ہے۔ ہاں اشاعتِ اسلام کا جوش جو ان کی جماعت کے اکثر افراد میں پایا جاتا ہے، قابلِ قدر ہے۔ والسلام

محمد اقبال

مکتوب الیہ کے بھائی کو اقبال نے ''نہایت نیک نفس آدمی'' قرار دیا ہے۔ اس نیک نفسی کا تعلق ان کے مذہب سے یقیناً ہے۔ [اگرچہ اس طرح کی نیک نفسی عیسائیت، بدھ مت اور ویدانت وغیرہ کے زیرِ اثر بھی پیدا ہو سکتی ہے اور ہوتی ہے۔] اقبال نے چودھری محمد احسن کو مشورہ تو نہیں دیا لیکن اپنا عقیدہ بیان کر دیا ہے۔ اس خط کی اہمیت اسی وجہ سے ہے۔

اقبال وضاحت کرتے ہیں کہ مہدی، مسیحِ موعود نیز مجددیت کے تصورات کا قرآنِ حکیم کے اصلی منشا سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اس ضمن میں جو احادیث ہیں وہ صحیح احادیث نہیں ہیں بلکہ نتیجہ ہیں ایرانی اور عجمی تخیلات کا۔ اس طرح اقبال نے اس شاخ ہی کو کاٹ دیا جس پر قادیانیت کا گھونسلا بنایا گیا تھا۔ مذہبی فکر کی سطح پر یہ ایک انقلابی اقدام ہے۔ علامہ اقبال مرزا غلام احمد کو نہ مہدی تسلیم کرتے ہیں، نہ مسیحِ موعود اور نہ مجدد۔ مرزا غلام احمد کے پیروؤں میں سے قادیانی فرقے کو، ''اگر'' کی شرط لگا کر، ۱۹۱۶ء میں دائرہ اسلام سے خارج قرار دے دیا تھا۔ ۱۹۳۲ء میں لاہوری فرقے کے عقائد کو بھی غلط ٹھہرایا اگرچہ انھیں ابھی تک مسلمان سمجھ رہے تھے۔

اقبال مرزا قادیانی کو مجدد ماننے کے لیے بھی تیار نہیں۔ اس نکتے کی توثیق مزید بھی، اس خط میں، مجددیت کی بحث سے ہو جاتی ہے۔ اقبال اس بات پر معترض نہیں ہیں کہ مسلمانوں کی تاریخ میں بعض علما یا قائدینِ ملت کو مجدد کہا جاتا رہا ہے۔ ان کے نزدیک زمانۂ حال میں صرف جمال الدین افغانی مجدد کہلائے جانے کے مستحق ہیں۔ اس سے کچھ پہلے عبدالوہاب نجدی اس

اعزاز کے مستحق تھے۔ یہ پوری بحث مرزا قادیانی کے تناظر میں ہے اور مرزا موصوف کو علامہ اقبال مجدد کے اعزاز کا مستحق نہیں سمجھتے۔ اقبال بانیِ تحریکِ احمدیہ کی جماعت کے، اشاعتِ اسلام کے جوش کو سراہتے ہیں لیکن مرزا صاحب کے تبلیغِ اسلام کے طریق کو زمانہ حال کی طبائع کے لیے غیر موزوں قرار دیتے ہیں۔ کوئی شخص اللہ کی طرف سے ہدایت یافتہ ہو تو اس کا طریقۂ تبلیغ ناقص نہیں ہوتا۔

شیخ عبدالماجد نے ''اقبال نئے مسیحا کی آمد کے متمنی تھے'' کا عنوان جما کر لکھا ہے کہ:

> مسیح و مہدی و مجددیت کی احادیث کے متعلق اقبال کا عقیدہ اپنی جگہ لیکن ان کی بعض تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خود بھی کسی روحانی مصلح کی آمد کے منتظر نہ سہی لیکن اس کی ضرورت ضرور محسوس کرتے تھے اور ایسے مصلح کے آنے کی خواہش کرتے تھے۔[۷۸]

عبدالماجد نے اس ضمن میں اقبال کے تین اقتباسات، بطور ثبوت، پیش کیے ہیں جو حسبِ ذیل ہیں:

> کاش کہ مولانا نظامی کی دُعا اس زمانے مین مقبول ہو اور رسول اللہ صلعم پھر تشریف لائیں اور ہندی مسلمانوں پر اپنا دین بے نقاب کریں۔[۷۹]

> موجودہ زمانہ رُوحانیت کے اعتبار سے بالکل تہی دست ہے...... لیکن تاریکی کا انجام سفیدی ہے۔ کیا عجب اللہ تعالیٰ جلد اپنا فضل کرے اور بنی نوع انسان کو پھر ایک دفعہ ''نورِ محمدی'' عطا کرے۔ بغیر کسی بڑی شخصیت کے اس بدنصیب دُنیا کی نجات نظر نہیں آتی۔[۸۰]

> ''کامل انسانوں کے بغیر سوسائٹی معراجِ کمال تک نہیں پہنچ سکتی اور اس فرض کے لیے محض عرفان اور حقیقتِ آگاہی کافی نہیں بلکہ ہیجان اور تحریک کی قوت بھی ضروری ہے...... ہمیں معلم بھی چاہیے اور پیغمبر بھی...... غالباً ہمیں ایک نئے مسیحا (A New Christ) کی ضرورت ہے۔ اس عہد کے پیغمبر کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس ہنگامہ زار میں وعظ و تبلیغ کرے۔[۸۱]

تینوں اقتباسات کا تناظر کچھ اور ہے جبکہ شیخ موصوف نتیجہ کچھ اور نکال رہے ہیں۔ اُنھوں نے اپنی اقبال مخالف دو کتابوں میں، قادیانیت کے حق میں دلائل و شواہد پیش کرنے کے ضمن میں، اس قدر مغالطے پیدا کیے ہیں کہ ان دو کتابوں کا اجمالی جائزہ لینے کے لیے بھی، الگ سے پوری ایک کتاب لکھنے کی ضرورت ہے۔ اسی لیے، زیرِ نظر سطور میں صرف بنیادی اُمور سے سروکار رکھا گیا ہے۔ یہاں ایک اہم سوال یہ اُٹھایا جاسکتا ہے کہ کیا اُوپر دیے گئے اقتباسات کا کچھ بھی

تعلق مرزا قادیانی سے جوڑا جاسکتا ہے؟ دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پروفیسر میکنزی کے دو پیراگراف پیش کرنے کا اقبال کا مقصد کیا تھا؟ شیخ موصوف نے اسے نظر انداز کر کے اور ترجمے میں کچھ ڈنڈی مار کر اپنی مقصد براری کی ہے۔ یہ وصف دوسرے قادیانیوں میں بھی پایا جاتا ہے۔[۸۲] قادیانی حضرات کے پاس ایسا کمالِ ہنر ہے کہ دودھ میں ہاتھ ڈال کر مینگنیاں نکال لاتے ہیں۔

مثنوی اسرارِ خودی بیشتر ۱۹۱۳ء میں لکھی گئی۔ ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی۔ خودی کا ماحصل بڑی عالمی شخصیت، انسانِ کامل یا نائب حق ہے۔ اقبال نے اس کے اوصاف بیان کیے ہیں۔[۸۳] اسی کی آمد کے متمنی ہیں۔ مرزا قادیانی ''وعظ و تبلیغ'' کر کے ۱۹۰۸ء میں وفات پا گئے تھے۔ اقبال کا انسانِ کامل زمانے پر سوار ہو کر آئے گا اور شورشِ اقوام کا خاتمہ کرے گا:

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا
رونقِ ہنگامۂ ایجاد شو در سوادِ دیدہ ہا آباد شو
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 ایامِ صلح جنگجویاں را بدہ پیغامِ صلح[۸۴]

پیروفیسر اے آر نکلسن نے اسرارِ خودی کا انگریزی ترجمہ کیا جو ۱۹۲۰ء میں شائع ہوا۔ اس کی طرف سرگرمی کے ساتھ توجہ مبذول کی گئی لیکن بعض تبصرہ نگار اقبال کے انسانِ کامل اور نیٹشے کے سپرمین کی سطحی مشابہت سے گمراہ ہوئے۔ ان میں ای ایم فاسٹر اور ایل ڈکسن شامل تھے۔ دونوں کے ریویو دسمبر ۱۹۲۰ء میں شائع ہوئے۔ اقبال نے ڈکنسن کے اعتراضات کا جواب اپنے مکتوب بنام پروفیسر نکلسن مورخہ ۲۴ جنوری ۱۹۲۱ء میں تفصیل سے دیا ہے۔[۸۵] ایل ڈکنسن کا بڑا اعتراض یہ تھا کہ اقبال جنگ کی تلقین کر کے انسانیت کی آخری امید کو ختم کر دیتے ہیں۔[۸۶] پروفیسر میکنزی کے مذکورہ دونوں پیراگراف ذیل میں درج کیے جاتے ہیں۔ ان کا سیاق وسباق بھی تا کہ اقبال کا اصل مدُعا واضح ہو سکے:

> When a people is called to a righteous war, it is, according to my belief, their duty to obey the call, but I condemn all wars of conquest (the story of Mianmir and the Emperor of India). Mr.

Dickinson, however, is quite right when he says that war is destructive whether it is waged in the interests of Truth and Justice, or in the interests of conquest and exploitation. It must be put an end to in any case. We have seen, however, that Treaties, Leagues, Arbitrations and Conferences cannot put an end to it. Even if we secure these in a more effective manner than before, ambitious nations will substitute more peacful forms of the exploitation of races supposed to be less favoured or less civilised. The truth is that we stand in need of a living personality to solve our social problems, to settle our disputes, and to place international morality on a surer basis. How very true are the last two paragraphs of Prof. Mackenzie's Introduction to Social Philosophy:

"There can be no ideal society without ideal man: and for the production of these we require not only insight but a motive power; fire as well as light. Perhaps, a philosophic understanding of our social problems is not even the chief want of our time. We need prophets as well as teachers, men like Carlyle or Ruskin or Tolstoy, who are able to add for us a new severity to conscience or a new breadth to duty. Perhaps we want a new Christ ... It has been well said that the prophet of our time must be a man of the world, and not merely a voice in the wilderness. For indeed the wildernes of the present is in the streets of our crowded cities, and in the midst of the incessant war by which we are trying to make our way upwards. It is there that the prophet must be.

"Or perhaps our chief want is rather for the poet of the new age than for its prophet - or for one who should be poet and prophet in one. Our poets of recent gernations have taught us the love of nature, and enabled us to see in it the revelation of the Divine. We still look for one who shall show us with the same clearness the presence of the Divine in the human ... We still need one who shall be fully and in all seriousness what Heine playfully called himself a "Ritter von dem Heiligen Geish," one who shall teach us to see the working out of our highest ideals in the everyday life of the world, and to find in devotion to the advancement of that life, not mearely a sphere for an ascetic selfsacrifice, but a supreme object in the pursuit of which all thoughts, all passions, all delights may receive their highest development and satisfactin."

It is in the light of the avobe thoughts that I want the British public

to read my description of the ideal man. It is not our treaties and arbitrations which will put an end to the internecine wars of the human family.

علامہ اقبال کی تحریر اور پروفیسر میکنزی کے اقتباسات سے جو نتائج اخذ ہوتے ہیں، وہ حسبِ ذیل ہیں:

☆ علامہ اقبال، بنیادی طور پر، اپنے تصورِ خودی کے تناظر میں مثالی انسان [مردِ خدا] کی ضرورت کو اجاگر کر رہے ہیں۔ ایک ایسی زندہ شخصیت جو انسانیت کے سماجی مسائل کو حل اور شورشِ اقوام کو خاموش کر دے۔

☆ پروفیسر میکنزی کی تحریر درج کرنے سے پہلے اقبال نے لکھا کہ انگریزوں کو نیٹشے کے بجائے، میرے تصورِ انسانِ کامل پر الیگزنڈر کے افکار کی روشنی میں نظر ڈالنی چاہیے جس کے گلاسکو والے خطبات اقبال کے اس خط سے سال بھر پہلے شائع ہوئے تھے؛ ہر چند کہ اقبال نے الیگزنڈر سے بھی اپنے اختلافات کا اظہار کیا۔[۸۷]

☆ میکنزی نے پیغمبروں اور اساتذہ اور ایک نئے مسیحا کی ضرورت کا ذکر کیا۔ پیغمبروں اور اساتذہ کے ضمن میں کارلائل، رسکن اور ٹالسٹائی کی مثال دی۔ تقابل کے لیے ممتاز حسن کا مضمون بعنوان ''اقبال ایک پیغمبر کی حیثیت سے'' دیکھنا چاہیے جو اقبال کی زندگی میں شائع ہوا۔[۸۸] اسی طرح عبدالرحمٰن بجنوری کا یہ جملہ خاصا مشہور ہوا کہ ''اقبال ہمارے درمیان مسیحا بن کر آیا ہے''۔[۸۹] لیکن کسی نے بھی اس کا مطلب حق سچ کا نبی نہیں لیا۔ یہ مرزا قادیانی ہیں کہ ظلی اور بروزی کی آڑ میں حق سچ کی نبوت کا دعویٰ کر دیا۔ ادبی اُسلوب دینی اصطلاحات کا مترادف نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں اہم بات یہ ہے کہ میکنزی نے پیغمبروں، اساتذہ اور نئے مسیحا سے زیادہ زور ایسی شخصیت پر دیا ہے جو بیک وقت شاعر بھی ہو اور پیغمبر بھی۔ شیخ عبدالماجد نے یہ نکتہ نظر انداز کیا۔ بیچ میں سے ''نئے مسیحا'' کی ترکیب چنی، صرف اسی کو اقبال کے کھاتے میں ڈالا اور یہ سرخی جمادی کہ ''اقبال نئے مسیحا کی آمد کے متمنی تھے۔'' یہ اندازِ تحقیق کا نہیں ہے۔ ڈھکوسلے کو تحقیق بنا کر پیش کیا گیا ہے۔

☆ پروفیسر میکنزی کی تحریر کے دو پیراگراف درج کرنے سے اقبال کا مقصد کیا تھا؟ کیا نئے مسیحا بشکل مرزا غلام احمد کی توثیق و تصدیق یا اپنے تصورِ انسانِ کامل کی تفہیم۔ اوسط

درجے کی ذہانت و دیانت کا حامل شخص بھی اس کا فیصلہ بآسانی کر سکتا ہے۔ مرزا موصوف تو جدائی ڈال کر، بگاڑ پیدا کر کے (۹۰) اور محکومیت کو الہامی سند عطا کر کے دُنیا سے جا چکے تھے۔ زیرِ بحث تناظر کا ماحصل صرف ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ علامہ اقبال اس مثالی انسان یا مردِ خدا کے متمنی ہیں جس کے ہاتھ میں زمانۂ حاضر کی باگ ہو، جو ممکناتِ زندگانی کا امین ہو، جو ہنگامۂ موجودات کی رونق بنے اور جنگجو اقوام [استعماری قوتوں] کی شورش کو خاموش کر دے۔ یہ مردِ مومن آ کر دُنیا میں امن قائم کرے گا اور وطنی نیز نسلی اقوام میں بٹی ہوئی متحارب دُنیا کو اخوت کے رشتے میں جوڑ کر انسانی برادری کی تشکیل کرے گا۔

اقبال نے ۱۹۳۵ء سے تیس برس پیشتر، ۱۹۰۵ء ہی میں، حق سچ کے مہدی یا حق سچ کے مسیح کی آمد کو مسترد کر دیا تھا:

مینارِ دل پہ اپنے خدا کا نزول دیکھ
یہ انتظارِ مہدی و عیسیٰ بھی چھوڑ دے[91]

عقیدۂ ختمِ نبوت

اسی طرح اقبال نے ۱۹۰۲ء میں نئی نبوت کو خواہ وہ [ظلی بروزی] کسی بھی مفہوم میں ہو، کلیتاً مسترد کر دیا تھا:

اے کہ بعد از تو نبوت شد بہر مفہوم شرک
بزم را روشن ز نورِ شمعِ عرفاں کردۂ[92]

رموزِ بے خودی ۱۹۱۸ء میں [۱۹۳۵ء سے ۱۷ برس قبل] شائع ہوئی۔ حسبِ ذیل اشعار لائقِ توجہ ہیں:

پس خدا بر ما شریعت ختم کرد   بر رسولِ مارسالت ختم کرد
رونق از ما محفلِ ایام را   او رسل را ختم وما اقوام را
لانبی بعدی زاحسان خداست   پردۂ ناموسِ دینِ مصطفیٰ است
قوم را سرمایۂ قوت ازو   حفظِ سرِ وحدتِ ملت ازو[93]

اسلامی تہذیب وتمدن کے دو بنیادی عناصر توحید اور رسالت ہیں۔ کلمۂ طیبہ کے دو اجزا بھی یہی ہیں۔ اقبال نے پانچویں خطبے [The Spirit of Muslim Culture] میں اوّلاً ختمِ نبوت

[محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے منفرد پہلو] کے موضوع کو لیا ہے؛ اس لیے کہ اقبال کے نزدیک اسلامی تہذیب وتمدن کا یہ اہم ترین عنصر ہے۔ لکھتے ہیں:

In Islam prophecy reaches its perfection in discovering the need of its own abolution.

''اسلام میں نبوت چونکہ اپنے معراجِ کمال کو پہنچ گئی لہٰذا اس کا خاتمہ ضروری ہوگیا۔'' یہ استدلال قرآنِ حکیم کی اس آیت پر مبنی ہے: اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَ رَضِیْتُ لَکُمُ الاِسْلَامَ دِیْنًا ط یعنی ''آج میں نے تمھارے دین کو تمھارے لیے مکمل کر دیا ہے اور تمھارے لیے اسلام کو تمھارے دین کی حیثیت سے قبول کرلیا ہے۔''

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ۱۹۳۵ء سے پہلے بھی علامہ اقبال کے عقائد ونظریات قادیانیت کے بنیادی عناصر کے مطابق نہیں بلکہ متضاد ہیں۔ اس لیے یہ کہنا کہ قادیانیت سے کا گہرا تعلق رہا تھا دن کو رات بنانے کے مترادف ہے۔

مثلِ مسیحؑ بننے کے بعد مرزا غلام احمد نے مثیلِ محمدؐ ہونے کا اعلان بھی کیا تھا۔ ان کا دعویٰ ہے کہ ''میں بروزی طور پر وہی نبی خاتم الانبیاء ہوں اور خدا نے میرا نام محمدؐ اور احمدؐ رکھا ہے اور مجھے آنحضرت کا ہی وجود قرار دیا ہے ... کیونکہ ظِل اپنے اصل سے علیحدہ نہیں ہوتا''۔[۹۴] شیخ عبدالماجد اقبال اور عطیہ فیضی کو محوِ گفتگو دکھا کر اور ''بروزی کیفیت'' کا عنوان جما کر تاثر یہ پیدا کررہے ہیں کہ اقبال تب بروزی طور پر حافظ تھے۔ بقول عبدالماجد اقبال نے عطیہ کو لکھا کہ ''جب میرا ذوق جوش پر آتا ہے تو حافظ کی رُوح مجھ میں حلول کر جاتی ہے اور میں خود حافظ بن جاتا ہوں''۔[۹۵]

سوال یہ ہے کہ کیا یہی بروزی کیفیت ہے؟ کیا اقبال اور حافظ ایک شخصیت بن گئے؟ کیا نبوت کا معاملہ ایسا ہی ہوتا ہے؟ یہ وہ دلائل وشواہد ہیں اور درحقیقت ڈھکوسلے ہیں جن پر قادیانیت کھڑی ہے۔ اقبال نے ۱۹۰۲ء میں ظلی اور بروزی نبوت کو مسترد کیا تھا۔ اگلے برس مثیلِ محمدؐ کے امکان کو بھی مسترد کردیا:

مجھ کو انکار نہیں آمدِ مہدی سے مگر
غیر ممکن ہے کوئی مثل ہو پیدا تیرا[۹۶]

مزید دو برس بعد انتظارِ مہدی کو بھی فضول قرار دے دیا: یہ انتظارِ مہدی و عیسیٰ بھی چھوڑ دے۔ اقبال ختمِ نبوت کے عیقدے سے کبھی دست بردار نہ ہوئے۔ وہ اس عقیدے کے پاسدار، مفسر اور علمبردار تھے۔ اس ضمن میں ان کے ہاں تسلسل اور استقامت ہے۔ گویا اصل قادیانیت کو اقبال نے ہمیشہ مسترد کیا۔ اس کے باوجود مغالطہ آمیز عنوانات، فریب کارانہ استدلال اور ناقص و گمراہ کن اُسلوبِ تحقیق سب قباحتیں جاری و ساری ہیں۔ شیخ عبدالماجد نے ایک عنوان یہ قائم کیا ہے کہ ''اقبال چالیس سال تک احمدیہ عقائد و نظریات سے متاثر رہے۔''[۹۷] اس عنوان کے تحت پیش کیے گئے ''شواہد'' میں عقائد و نظریات کی نشاندہی موجود نہیں ہے۔ اگر کچھ نظر آتا ہے تو وہ تحقیق کا ایسا نمونہ ہے جو صداقت و دیانت سے عاری ہے۔[۹۸]

جہاد

شیخ عبدالماجد رقم طراز ہیں کہ ''بانی سلسلۂ احمدیہ کی زندگی میں علامہ سنجیدگی سے اسی بات کے قائل تھے کہ تلوار کے دن لد چکے، اب قلم کا دور دورہ ہے''۔[۹۹]

چند سطور اُوپر شیخ عبدالماجد کی جمائی ہوئی اس سرخی کا ذکر ہے کہ ''اقبال چالیس سال تک احمدیہ عقائد و نظریات سے متاثر رہے۔'' یہ چالیس کا عدد اب گھٹ کر آٹھ یا دس ہو گیا ہے۔ اس سے قطع نظر اقبال نے تنسیخِ جہاد کے ''نظریے'' کا جو حشر کیا اس پر روشنی ڈالنے سے پہلے یہ وضاحت ضروری ہے کہ اس مقام پر عبدالماجد نے اوّلاً سرسیّد کا موقف بیان کیا ہے، اس کے بعد مرزا غلام احمد کا اور پھر اقبال کا۔ ان کے نزدیک تینوں کا موقف ایک ہی ہے۔ اقبال کا ۱۹۰۲ء کا یہ شعر درج کیا ہے:

تیغ کے بھی دن کبھی تھے اب قلم کا دور ہے
بن گئی کشور کشا یہ کاٹھ کی تلوار کیا[۱۰۰]

اقبال کے اس شعر کا مطلب ''اب قلم کا دور ہے'' لیا جا سکتا ہے کہ اس کی تائید اقبال کے مضمون بعنوان ''قومی زندگی'' سے ہوتی ہے۔ یہ اثر سرسیّد کا مرزا قادیانی اور اقبال دونوں پر ہے اگرچہ مرزا موصوف نے ''الہام'' کی بنیاد پر ہمیشہ کے لیے اور کلیتاً جہاد کو منسوخ کر دیا۔ اس ضمن میں مرزا غلام احمد کے واضح اعلانات ریکارڈ پر ہیں لیکن جب حالات تبدیل ہوئے تو قادیانیوں

نے جہاد کی تنسیخ کو جہاد کے التوا کا رنگ دینا شروع کر دیا۔ اس طرح کے تضادات اور تاویلات سے قادیانی لٹریچر بھرا ہوا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے ان نکات کی مختصر سی وضاحت کر دی جائے۔

مرزا غلام احمد کے، تنسیخِ جہاد کے ضمن میں، واضح اعلانات میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) ''جہاد یعنی دینی لڑائیوں کی شدت کو خدا تعالیٰ آہستہ آہستہ کم کرتا گیا ہے...... مسیح موعود کے وقت قطعاً جہاد کا حکم موقوف کر دیا گیا۔''[۱۰۱]

(۲) ''آج سے انسانی جہاد جو تلوار سے کیا جاتا تھا، خدا کے حکم کے ساتھ بند کیا گیا...... سو اب میرے ظہور کے بعد تلوار کا کوئی جہاد نہیں''۔[۱۰۲]

(۳) ''میری عمر کا اکثر حصہ اس سلطنتِ انگریزی کی تائید اور حمایت میں گزرا ہے اور میں نے ممانعتِ جہاد اور انگریزی اطاعت کے بارے میں اس قدر کتابیں لکھی ہیں اور اشتہارات شائع کیے ہیں کہ اگر وہ رسائل اور کتابیں اکٹھی کی جائیں تو پچاس الماریاں ان سے بھر سکتی ہیں۔ میں نے ایسی کتابوں کو تمام ممالکِ عرب اور مصر اور شام اور کابل اور روم تک پہنچا دیا ہے۔ میری ہمیشہ کوشش رہی ہے کہ مسلمان اس سلطنت کے سچے خیر خواہ ہو جائیں اور مہدیِ خونی اور مسیحِ خونی کی بے اصل روایتیں اور جہاد کے جوش دلانے والے مسائل جو احمقوں کے دلوں کو خراب کرتے ہیں ان کے دلوں سے معدوم ہو جائیں۔''[۱۰۳]

''جہاد کا حکم قطعاً موقوف'' ...... ''میرے ظہور کے بعد تلوار کا کوئی جہاد نہیں'' ......اور ''میں نے ممانعتِ جہاد اور انگریزی اطاعت کے بارے میں اس قدر کتابیں لکھی ہیں......'' سے جو کچھ واضح ہے اس کی کوئی تاویل نہیں کی جا سکتی؛ اس کے باوجود قادیانیوں نے تنسیخِ جہاد کے واضح موقف میں تبدیلیاں، تاویلات کے ذریعے کیں۔ مرزا طاہر احمد نے ۱۵ فروری ۱۹۸۵ء کو بیت الفضل لندن میں جو خطبہ دیا اسے متعدد عنوانات کے تحت شائع کیا گیا۔[۱۰۴] بعض عنوانات حسبِ ذیل ہیں:

تنسیخِ جہاد کا الزام

اسلامی جہاد کے بگڑے ہوئے تصور کے خلاف جہاد

جہاد بالسیف کی شرائط مفقود ہیں
مسلمان اکابرین انگریزوں کی وفاداری کا دم بھرتے تھے
مسیحِ موعود نے عیسائیوں کے خلاف علمِ جہاد بلند کیا۔

مرزا طاہر احمد نے، اپنے طویل خطبے میں، تاویلات سے بہت کام لیا لیکن یہ نکتہ ان کے ذہن میں بھی نہ آیا کہ بانی تحریکِ احمدیہ نے جہاد کو منسوخ نہیں کیا تھا بلکہ ملتوی کیا تھا۔ یہ ''سعادت'' شیخ عبدالماجد کے حصے میں آئی ہے۔ انھیں بانی تحریکِ احمدیہ کے ایک شعر میں ایک لفظ 'التوا' مل گیا؛ چنانچہ لکھتے ہیں کہ بانی تحریکِ احمدیہ کا وہ شعر جس سے مخالفین عام طور پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ آپ نے جہاد کو دائمی طور پر حرام قرار دے دیا ہے، یہ ہے: اب چھوڑ دوا ے دوستو جہاد کا خیال/ دیں کے لیے حرام ہے اب جنگ اور قتال۔ وہ اس شعر کو نظر انداز کر دیتے ہیں: فرما چکا ہے سیدِ کونین مصطفیٰ/عیسیٰ مسیح جنگوں کا کر دے گا التوا۔ یعنی میری طرف سے جہاد کی دائمی حرمت کا فتویٰ نہیں ہے بلکہ التواء جہاد کا فتویٰ ہے اور یہ فتویٰ بھی میرا نہیں، میرے آقا صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔[۱۰۵]

سوال یہ ہے کہ مرزا قادیانی کے ان اشعار کا کیا مطلب ہے:

اب چھوڑ دو جہاد کا اے دوستو خیال — دیں کے لیے حرام ہے اب جنگ اور قتال
اب آ گیا مسیح جو دیں کا امام ہے — دیں کے تمام جنگوں کا اب اختتام ہے
اب آسماں سے نورِ خدا کا نزول ہے — اب جنگ اور جہاد کا فتویٰ فضول ہے
دشمن ہے وہ خدا کا جو کرتا ہے اب جہاد — منکر نبی کا ہے جو یہ رکھتا ہے اعتقاد[۱۰۶]

دوسرا سوال یہ ہے کہ مرزا غلام احمد کی ان نثری تحریروں کا مفہوم کیا ہے جن میں سے بعض اُوپر درج کی گئی ہیں، جبکہ نثر کا مفہوم شاعری کی نسبت زیادہ متعین ہوتا ہے۔ اس پوری معاملے کے صحیح ادراک کے لیے عیسائیت اور اسلام نیز مغرب اور اسلام کی صدیوں پر محیط محاذ آرائی پر ایک نظر ڈالنا ضروری ہے۔ یہاں صرف چند اشارات بطورِ خاص برصغیر کے حوالے سے پیش کیے جاتے ہیں۔

صلیبی جنگوں کا آغاز عیسائیوں نے کیا تھا۔ یہ جنگیں دوسو برس تک جاری رہیں اور ان کا اختتام عیسائی دُنیا کی شکست پر ہوا۔ مسلمانوں کے زوال کے بعد مغربی اقوام کی یلغار عالمِ اسلام

کے خلاف شروع ہوئی۔ یہ سامراجی یلغار بھی دو صدیوں پر محیط ہے۔ سامراج (Imperialism) کی شکل پہلے نوآبادیاتی نظام کی تھی اور مقبوضہ ممالک پر اپنی حکومت قائم کی جاتی تھی۔ اب اس کی مختلف شکلیں ہیں۔ فوجی قبضے کے بعد مغلوب قوم کو ایک مقامی حکومت مہیا کردی جاتی ہے نیز مسلمان حکمرانوں کو ڈرا کر یا ان کی پشت پناہی کر کے انھیں اپنے جال میں پھنسا لیا جاتا ہے۔ استعمار کی یہ نئی شکلیں جاری ہیں۔ استعماری قوتوں کے تناظر میں مسلمانوں کے رویے بھی مختلف رہے ہیں۔ انتہائی قسم کے رویے دو ہیں۔ ایک طرزِ عمل مزاحمت کا ہے، جدوجہد آزادی کا ہے اور جہاد کا ہے۔ دوسرا طریقہ غلامی پر رضامندی، استعمار کے ساتھ وفاداری اور ان کا آلۂ کار بننے کا ہے۔ انگریز ساز باز اور جنگی کارروائیوں کے ذریعے برصغیر کے مختلف علاقوں پر قابض ہوتے چلے گئے۔ سراج الدولہ نے بنگال میں اور ٹیپو سلطان نے دکن میں مزاحمت کی اور غیر ملکی افواج کے خلاف جہاد کیا۔ اگرچہ شکست کھائی لیکن مسلمانوں کی تاریخ میں امر ہو گئے۔ آخری کوشش ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی تھی جو ناکامی پر منتج ہوئی۔ انگریزوں نے فتح یاب ہو کر دہلی کی اینٹ سے اینٹ بجادی۔ جنھیں وہ اپنا اصل حریف خیال کرتے تھے اور جن سے حکومت چھینی تھی یعنی مسلمان ان کو کچل کر رکھ دینے کی حکمت عملی تیزی کے ساتھ بروئے کار آرہی تھی۔

اس مرحلے پر مسلمانوں کو، انگریزوں کے انتقام سے بچانے کے لیے، سیّد احمد خان آگے بڑھے اور انگریز دوستی کی طرح ڈالی۔ انگریزی حکومت اور مغربی تہذیب کی حمایت کی اور ترقی کے لیے مسلمانوں کو تعلیم کی راہ دکھائی۔ علی گڑھ تحریک چلی اور کامیابی سے ہم کنار ہونے لگی۔ مرزا غلام احمد نے انگریز دوستی سے آگے بڑھ کر سامراج کی وفاداری و غلامی پر اطمینان و افتخار کا اظہار کیا، مہدی و مسیح بن کر اور نبوت کا دعویٰ کر کے، حاکموں کے خلاف جہاد کو منسوخ کرنے کا اعلان کیا اور اس طرح سامراج کی ایک بڑی ضرورت پوری کردی۔ مرزا غلام احمد کی انگریز حاکم کی خدمت میں پیش کی جانے والی ایک درخواست میں، قادیانیت کو انگریز کا ''خود کاشتہ پودا'' لکھ کر، مرزا موصوف نے، ایک بڑی حقیقت کو خود آشکار کردیا ہے۔ اب ان کے جانشین اور پیروکار اس کی تاویلیں کرتے پھر رہے ہیں، لیکن تیر کمان سے نکل جائے تو اس کی واپسی ممکن نہیں ہوتی۔[۱۰۷]

تمام مسلمانوں کا یہ عقیدہ ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء ہیں اور جو شخص ان کے بعد نبوت کا دعویٰ کرتا ہے، وہ اسلام سے انحراف اور غداری کا ارتکاب کرتا ہے۔ اگر فرض کرلیا جائے کہ حضور رسالت مآبؐ کے بعد کوئی نبی آسکتا ہے تو اس کا کردار کیا ہوگا؟ کیا وہ باطل سامراج کے سامنے سینہ سپر ہوگا یا غلامی کو جوشِ وفاداری کے ساتھ قبول کر کے اس کی خدمت گزاری کرے گا؟ ''جہاد بالسیف کی شرائط مفقود ہیں'' کا بہانہ بنائے گا یا باطل کے تسلط کا خاتمہ کرے گا؟ مرزا طاہر احمد نے ''مسلمان اکابرین انگریزوں کی وفاداری کا دم بھرتے تھے'' کی سرخی قائم کی ہے۔ کیا مسلمان اکابرین کا یہ عمل کسی نبی کے لیے نمونۂ عمل بن سکتا ہے؟ یہ بدبخت لوگ مرزا غلام احمد کی محکومیت کو جواز فراہم کرنے کے لیے جلیل القدر انبیاء کو بھی الزام تراشی کا نشانہ بناتے ہیں اور دیدہ دلیری کے ساتھ ان کی کردارکشی کرتے ہیں۔ شیخ عبدالماجد رقم طراز ہیں:

> یاد رہے کہ موسیٰ علیہ السلام، فرعون کے ماتحت اس کی حکومت میں رہے...... خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ۱۳ سال تک مکہ کے مشرکوں کے قوانین کے ماتحت رہے۔ اب ان انبیاء کی محکومیت اور بانی تحریکِ احمدیہ کی محکومیت میں اگر کوئی فرق ہے تو یہی کہ مرزا صاحب نسبتاً کم محکوم تھے اور وہ زیادہ۔[۱۰۸]

قادیانیت کے اس موقف کے برعکس علامہ اقبال کے نزدیک حضرتِ موسیٰؑ کا کردار کیا ہے؟ اسے مثنوی پس چہ باید کرد میں 'حکمتِ کلیمی' کے زیرِ عنوان بیان کیا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ جب نبوت اللہ کا حکم جاری کرتی ہے تو حکمِ سلطان کو ٹھکرا دیتی ہے۔ شاہی محل اس کی نظر میں بت خانے سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ اس کی غیرت اللہ کے سوا کسی کا حکم برداشت نہیں کرتی۔ نبوت اللہ، بس باقی ہوس، کا درس دیتی ہے تاکہ اللہ کے بندے کسی اور دام میں نہ آئیں:

تا نبوت حکمِ حق جاری کند   پشتِ پا بر حکمِ سلطاں می زند
در نگاہش قصرِ سلطاں کہنہ دیر   غیرتِ او بر نتابد حکمِ غیر
درسِ او اللہ بس باقی ہوس   تا نیفتد مردِ حق در بندِ کس

حضرت موسیٰؑ کے ہاتھ سے ایک قبطی کی ہلاکت ہوئی تو ڈر کر بھاگ گئے لیکن جب نبوت عطا ہوئی تو بغیر کسی خوف کے خود فرعون کے دربار میں پہنچے اور اللہ کی ہدایت کی طرف دعوت دی۔ انتہائی جابرانہ ماحول سے سمجھوتا کرنے اور محکومی پر رضامند ہو جانے کے بجائے حضرت موسیٰؑ اپنی قوم کو نکال کر صحرائے سینا لے گئے اور اس طرح فرعون کے ظلم اور غلامی سے انھیں نجات دلا دی۔

مکہ میں بلکہ پورے عرب میں نہ کوئی باقاعدہ حکومت تھی اور نہ کوئی ضابطہ و قانون تھا۔ مشرکانہ عقائد اور مشرکانہ رسوم میں حضرت محمدؐ بعثت سے پہلے بھی کبھی مبتلا نہ ہوئے۔ بعثت کے بعد تکالیف تو بہت اُٹھائیں لیکن حق سے سرِ موانحراف نہ کیا۔ اسی مکہ کو آخر کار حضورؐ نے فتح کر لیا۔

مرزا طاہر احمد کا بیان ہے کہ ''مسیحِ موعود نے عیسائیوں کے خلاف علمِ جہاد بلند کیا۔'' اس عنوان کے تحت وضاحت کی ہے کہ 'ان کا جہاد پادریوں کے خلاف تھا اور یہ قلم کا جہاد تھا کہ مرزا غلام احمد جہاد کا حقیقی عرفان رکھتے تھے۔' قلم کا جہاد بھی سامراج کے خلاف نہیں تھا۔[۱۰۹] اس تصورِ جہاد پر ضربِ کلیم کی نظم 'جہاد' میں اقبال نے روشنی ڈالی ہے:

فتویٰ ہے شیخ کا یہ زمانہ قلم کا ہے
دُنیا میں اب رہی نہیں تلوار کارگر

باطل کی فال و فر کی حفاظت کے واسطے
یورپ زرہ میں ڈوب گیا دوش تا کمر
ہم پوچھتے ہیں شیخِ کلیسا نواز سے
مشرق میں جنگ شر ہے تو مغرب میں بھی ہے شر
حق سے اگر غرض ہے تو زیبا ہے کیا یہ بات
اسلام کا محاسبہ، یورپ سے درگزر؟

مرزا غلام احمد انگریز کی محکومیت کو ابدی تصور کرتے تھے۔ آزادی کا تصور ان کی کسی تحریر میں موجود نہیں ہے؛ جبکہ ان کی زندگی ہی میں، ۱۹۰۴ء میں، 'تصویرِ درد' لکھ کر اقبال نے حصولِ آزادی کو ایک مقصد کی حیثیت دے دی اور مارچ ۱۹۰۷ء والی غزل میں استعمار کے زوال اور مسلم بیداری کی پیش گوئی کر دی۔

مختصر یہ کہ علامہ اقبال نے مرزا غلام احمد کو نہ کبھی مجدد تسلیم کیا، نہ مہدی، نہ مسیحِ موعود اور نہ کسی بھی قسم کا نبی۔ ان اُمور میں اقبال قادیانیت کے بالمقابل، ابتدا سے، کھڑے نظر آتے ہیں۔ مرزا صاحب نے جہاد کو حرام قرار دیا۔ اقبال نے اس فتوے کی بھی مخالفت کی اور جذبۂ جہاد کو بیدار کرنے کے لیے زبردست کردار ادا کیا۔ یہی نہیں فکری طور پر استعمار کی جڑوں کو کھوکھلا

کر دیا۔ اگر چہ ۱۹۳۵ء میں اور بعدازاں علامہ اقبال نے قادیانیت کو بے نقاب کر کے اسے اسلام سے انحراف اور غداری قرار دیا لیکن اس سے پہلے بھی قادیانیت سے ان کا گہرا تعلق کبھی نہیں رہا تھا۔ دینِ بروز کے بنیادی عقائد اور نظریات کو اُنھوں نے اس زمانے میں بھی مسترد کیا جب کہ ان کے فکر کی حتمی تشکیل ابھی نہیں ہوئی تھی۔

☆☆☆

کفر کا فتویٰ

اقبال نے انگریزی میں ایک مقالہ بعنوان ''اسلام میں اجتہاد'' حبیبیہ ہال اسلامیہ کالج لاہور میں ۱۳ دسمبر ۱۹۲۴ء کو پڑھا۔[۱۱۰] اپنے مکتوب بنام اکبر شاہ نجیب آبادی مؤرخہ ۲۰ اپریل ۱۹۲۵ء میں، جلسے میں یہ مضمون پڑھنے کا ذکر کر کے، اقبال لکھتے ہیں ''مگر بعض لوگوں نے مجھے کافر کہا''۔[۱۱۱] ان لوگوں کے نام اقبال نے نہیں لکھے لیکن اتنا کہا جا سکتا ہے کہ وہ مسلکی شدت پسند مولوی تھے اس لیے کہ اس خط میں پیشہ ور مولویوں کے اثر کا ذکر ہے۔ اسی خطبے کی رپورٹ کسی اخبار میں پڑھ کر، مدراس کے ایک امیر تاجر، سیٹھ جمال محمد نے، اپنی قائم کردہ تنظیم مسلم ایسوایشن کی طرف سے، اقبال کو، اسلامی موضوعات پر، مدراس میں، خطبات پیش کرنے کی دعوت دی۔

اگلا واقعہ شدید تر تھا جو ایک سال کے اندر پیش آیا۔ ۱۵ اکتوبر ۱۹۲۵ء کے ''زمیندار'' میں علامہ اقبال کے خلاف مولوی دیدار علی کا فتویٰ شائع ہوا۔ عبدالمجید سالک نے ''ذکرِ اقبال'' میں اس کی تفصیل لکھی ہے۔[۱۱۲] پس منظر بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''سلطان ابن سعود کی تطہیرِ حجاز کے غلغلے نے ہندوستان میں مسلمانوں کو دو مذہبی کیمپوں میں تقسیم کر رکھا تھا۔ سلطان ابن سعود کے حامیوں اور مخالفوں کے درمیان سخت کش مکش ہو رہی تھی۔ دونوں طرف کے علما نے تکفیر کا ہنگامہ بپا کر رکھا تھا۔ علامہ اقبال سلطان ابن سعود کی حمایت میں بیان دے چکے تھے اور بدعتی علما ان کے خلاف خار کھائے بیٹھے تھے۔ مولانا ابو محمد سیّد دیدار علی شاہ، خطیب مسجد وزیر خان لاہور، جو فتوے صادر کرنے کے لیے مشہور تھے؛ کسی نے علامہ اقبال کے بارے میں ان سے فتویٰ دریافت کیا۔ استفتا یہ تھا:

> ''کیا فرماتے ہیں علمائے دین اور حامیانِ شرعِ متین اس مسئلے میں کہ ایک شخص اشعار میں آفتاب کو خدائی صفات کے ساتھ متصف کرے اور اس سے مرادیں طلب کرے، آخرت پر یقین نہ رکھے، حضرت موسیٰ جیسے جلیل القدر پیغمبر سے استہزا کرے، علمائے کرام اور پیرانِ عظام

پر آوازے کسے اور انھیں برے خطابات سے یاد کرے، ہندوؤں کے ایک بزرگ کو جسے وہ خدا کا اوتار مانتے ہیں، ''امام'' اور ''چراغِ ہدایت'' کے الفاظ سے یاد کرے اور اس کی تعریف میں رطب اللسان ہو۔ کیا ایسا آدمی اسلام پر ہے یا کفر پر؟ اس کے ساتھ لین دین، نشست برخاست اور ہر طرح کا مقاطعہ کرنا جائز ہے یا ناجائز اور نہ کرنے والوں کے متعلق کیا حکم ہے؟ اشعار حسب ذیل ہیں:

(۱) اے آفتاب ہم کو ضیائے شعور دے — چشمِ خرد کو اپنی تجلی سے نور دے
ہے محفلِ وجود کا ساماں طراز تو — یزدانِ ساکنانِ نشیب و فراز تو
ہر چیز کی حیات کا پرور دگار تو — زائیدگانِ نور کا ہے تاجدار تو
نے ابتدا کوئی، نہ کوئی انتہا تری
آزادِ قیدِ اوّل و آخر ضیا تری (ترجمہ گایتری منتر)

(۲) کہاں کا آنا کہاں کا جانا فریب ہے امتیازِ عقبیٰ
نمود ہر شے میں ہے ہماری کوئی ہمارا وطن نہیں ہے

(۳) خصوصیت نہیں کچھ اس میں اے کلیم تری
شجر حجر بھی خدا سے کلام کرتے ہیں!

(۴) غضب ہیں یہ مرشدانِ خود بیں خدا تری قوم کو بچائے
بگاڑ کر تیرے مسلموں کو یہ اپنی عزت بنا رہے ہیں

(۵) رام کی تعریف میں فرماتے ہیں:

اس دیس میں ہوئے ہیں ہزاروں ملک سرشت — مشہور جن کے دم سے ہے دُنیا میں نامِ ہند
ہے رام کے وجود پہ ہندوستاں کو ناز — اہلِ نظر سمجھتے ہیں اس کو امامِ ہند
اعجاز اس چراغِ ہدایت کا ہے یہی — روشن تراز سحر ہے زمانے میں شامِ ہند
تلوار کا دھنی تھا، شجاعت میں فرد تھا
پاکیزگی میں، جوشِ محبت میں فرد تھا

(المستفتی پیرزادہ محمد صدیق سہارنپوری)

مولوی دیدار علی کا فتویٰ یہ تھا:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اسم پروردگار اور یزدان عرفاً مخصوص جناب ذات باری ہے اور اوتار ہنود کے نزدیک خدا کے جنم لینے کو کہتے ہیں؛ اندریں صورت یزدان اور پروردگار آفتاب کو کہنا صریح کفر ہے۔ علیٰ ھذا خدا کے جنم لینے کا عقیدہ بھی کفر اور توہین موسیٰ علیہ السلام بھی کفر اور توہین بزرگانِ دین فسق لہٰذا جب تک ان کفریات سے قائلِ اشعارِ مذکور توبہ نہ کرے، اس سے ملنا جلنا تمام مسلمانان ترک کر دیں ورنہ سخت گناہ گار رہوں گے۔ ابو محمد دیدار علی الخطیب فی مسجد وزیر خان المرحوم۔''

۲

رِگ وید کی قدیم اور مشہور دُعا ''گایتری'' کا ترجمہ ۱۹۰۲ء میں ''مخزن'' میں شائع ہوا تھا۔ اس کے ساتھ اقبال کا ایک طویل تمہیدی نوٹ بھی تھا۔ اقبال نے وضاحت کی کہ ''اصل سنسکرت لفظ سَوِتر استعمال کیا گیا ہے، جس کے لیے اُردو لفظ نہ مل سکنے کے باعث ہم نے آفتاب رکھا ہے لیکن اصل میں اس لفظ سے مراد اس آفتاب کی ہے جو فوق المحسوسات ہے اور جس سے یہ مادی آفتاب کسبِ ضیا کرتا ہے۔ اکثر قدیم قوموں نے اور نیز صوفیا نے اللہ تعالیٰ کی ہستی کو نور سے تعبیر کیا ہے۔ قرآن شریف میں آیا ہے اللّٰہ نور السمٰوات والارض''۔[۱۱۳]

اس اقتباس سے ظاہر ہے کہ ''گایتری'' ایک دُعا ہے جو خدا سے کی گئی ہے نہ کہ آفتاب سے۔ مولانا دیدار علی کو یہ بات معلوم نہیں تھی اور نہ اُنھوں نے معلوم کرنے کی کوشش کی۔ دُعا کے مفہوم پر بھی غور نہ کیا اور لفظ ''آفتاب'' کی وجہ سے فتنے میں پڑ گئے۔ ڈاکٹر گیان چند نے لکھا ہے کہ ''کلام اقبال کے قلمی مجموعے بیاضِ عماد میں اس نظم کا عنوان 'آفتابِ حقیقت' دیا ہے جو زیادہ درست تھا۔ معلوم نہیں اسے محض آفتاب کہہ کر کیوں غلط فہمی کا سامان کر دیا۔[۱۱۴] چنانچہ نظم ''آفتاب'' کی حد تک مولوی دیدار علی کا فتویٰ غلط فہمی پر مبنی تھا۔

دوسرے اشعار فتوے کی زد میں اس لیے آئے کہ مولوی موصوف شعری روایات، کلامِ اقبال اور اقبال کے فکری ارتقا سے واقف نہ تھے۔ یہ شعر ''کہاں کا آنا کہاں کا جانا......'' اس دور کا ہے جب اقبال اسلامی فکر کی طرف آ جانے کے باوجود[۱۱۵] تصوفِ وجودیہ کی گرد جھاڑ رہے تھے۔ اگلا شعر جس غزل میں ہے وہ بھی اسی دور کی ہے اور اس میں روایتی طرز کے اشعار موجود ہیں۔

مثلاً یہ شعر روایتی نوعیت کا ہے:

غرض نشاط ہے شغلِ شراب سے جن کی حلال چیز کو گویا حرام کرتے ہیں[۱۱۶]

اس شعر پر کفر کا فتویٰ جاری کرنا آسان تر تھا لیکن فتویٰ سازوں کی نظر کلامِ اقبال پر نہیں تھی۔ ''خصوصیت نہیں کچھ اس میں اے کلیم تری رشجر حجر بھی خدا سے کلام کرتے ہیں۔'' کو فتوے کا ہدف بنانا شعری روایت سے بے خبری، تفہیم شعر کی صلاحیت سے محرومی اور تنگ نظری تھی۔ اس شعر میں حضرت موسیٰؑ کی توہین نہیں بلکہ توحید کا اثبات ہے۔ شعر کا مفہوم یہ ہے کہ ''اے کلیم! خدا سے کلام کرنا آپ ہی پر ختم نہیں ہو جاتا۔ درخت اور پتھر بھی اس ذات پاک سے ہم کلام رہتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ کائنات کی ہر شے زبان حال سے خدا کی تسبیح میں لگی ہوئی ہے۔ یہ شرف صرف انسانوں ہی پر موقوف نہیں''۔[۱۱۷] اقبال نے قرآنِ حکیم میں متعدد بار بیان ہونے والے ایک نکتے (ہر شے اللہ کی تسبیح کر رہی ہے) کو شعری اُسلوب میں بیان کر دیا ہے۔ اس سے اگلے شعر میں اگر ''مرشدانِ خود بین'' سے مراد مولوی اور پیر ہوں تو بھی اس سے فسق ثابت نہیں ہوتا۔ اس ترکیب ہی سے واضح ہے کہ ذکر بے لوث اور حق شناس علما وصوفیا کا نہیں ہے بلکہ ان مولویوں اور پیروں پر گرفت کی ہے جو خود پسند ہیں اور اپنی جتھے داری کی خاطر مسلمانوں کو گروہوں میں تقسیم کرتے اور لڑاتے ہیں۔ تاہم شعر کا ایک اور تناظر زیادہ قرینِ قیاس ہے۔

یہ شعر غزل کا نہیں بلکہ قطعے کا ہے اور اس کی تفہیم کے لیے پورا قطعہ دیکھنا ہوگا۔ اس سے پہلے کے دو متصل اشعار یہ ہیں:

کل ایک شوریدہ خواب گاہِ نبیؐ پہ رو رو کے کہہ رہا تھا
کہ مصر و ہندوستاں کے مسلم بنائے ملت مٹا رہے ہیں!
یہ زائرانِ حریمِ مغرب ہزار رہبر بنیں ہمارے
ہمیں بھلا ان سے رابطہ کیا جو تجھ سے ناآشنا رہے ہیں![۱۱۸]

ان اشعار سے ظاہر ہے کہ ''مرشدانِ خود بیں'' سے مراد مغرب پرست رہ نما ہیں۔ یہ مطلب غلام رسول مہر نے بیان کیا ہے۔[۱۱۹] اقبال اس قیادت کو ٹھکرا رہے ہیں جو رسالت مآبؐ سے ناآشنا ہے۔ یہ تحسین کا مقام تھا نہ کہ مذمت کا۔ ایک خالص اسلامی شعر کو فتویٰ باز مولوی نے فسق قرار دیا۔ بانگِ درا بھی کھول کر دیکھنے کی زحمت گوارا نہ کی، یہ بڑا ظلم ہے۔

رام کی تعریف کرنے سے کوئی کافر کیسے ہوسکتا ہے۔ اقبال نے یہ کب کہا کہ خدا نے رام کی شکل میں جنم لیا ہے۔ 'تلوار کا دھنی' اور 'شجاعت میں فرد' ہونا نیز پاکیزگی و محبت انسانی صفات

ہیں۔ اللہ نے پیغمبر دُنیا کے ہر حصے میں بھیجے ہیں۔ رام کے پیغمبر ہونے کا امکان موجود ہے۔ وہ مذہبی پیشوا ہیں اور کسی مذہبی پیشوا کو برا کہنا برائی ہے۔ تحسین میں کوئی ہرج نہیں ہے۔

مولانا دیدار علی کو اقبال کے خلاف کفر کا فتویٰ دینا مہنگا پڑا۔ عبدالمجید سالک لکھتے ہیں:

اس فتوے پر ملک بھر میں شور مچ گیا۔ مولوی دیدار علی پر ہر طرف سے لعن و ملامت کی بوچھاڑ ہوئی۔ سیّد سلیمان ندوی نے 'زمیندار' میں اس جاہلانہ فتوے کی چیتھاڑ کر دی۔ خود 'زمیندار' نے فتوے پر تبصرہ کیا...... مولوی دیدار علی کی اس حرکت سے علمائے اسلام کے اجتماعی وقار کو سخت صدمہ پہنچا، کیونکہ مسلمانوں کے تمام طبقات عالم و عامی، قدیم تعلیم یافتہ اور جدید پڑھے لکھے لوگ علامہ اقبال کو نہایت مخلص مسلمان، عاشقِ رسولؐ، دردمندِ ملت، حامیِ دینِ اسلام تسلیم کرتے تھے اور کہتے تھے کہ اگر ہمارے علما کے نزدیک اقبال جیسا مسلمان بھی کافر ہے تو پھر مسلمان کون ہے؟[۱۲۰]

مولوی دیدار علی کے لیے مقامِ عبرت ہے کہ ان کے ایک ہم مسلک سیّد نور محمد قادری ان کے اس فتوے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''مولانا اکثر علما کی طرح شعری روایات اور شعر کی علامتی زبان و اُسلوب بیان سے باخبر نہ تھے اور جو معیار اُنھوں نے اپنایا ہے اگر اسے سامنے رکھا جائے تو بڑے سے بڑا صوفی شاعر بھی کفر کے فتویٰ سے بچ نہیں سکتا''۔[۱۲۱]

غیر اسلامی رُجحانات کا الزام

محدود فہمِ اسلام اور فرقہ پرستی کے جوش میں اسیر مولوی اور پیر خود کو اسلام کا اجارہ دار اور حق شناس تصور کرتے ہیں اور جو صاحب علم و دانش ان کی تنگ نظری کے دائرے سے باہر ہو، اسے منہدم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ایسی ہی ایک کوشش تنقیداتِ اقتدار بر نظریات اقبال نامی اڑتالیس صفحات کا ایک رسالہ ہے جو ۱۹۸۳ء میں بریڈفورڈ سے شائع ہوا۔ اس کے ''مصنف و مرتب و مؤلف'' صاحبزادہ اقتدار احمد خان بدایونی، نعیمی، قادری ہیں جو وہاں ایک مسجد میں خطیب ہیں۔ اس رسالے کو اُنھوں نے اقبال کے خلاف ایک فتوے کی شکل میں ترتیب دیا ہے اور اسے ایک کتاب کہا ہے۔ اس کتاب میں علامہ اقبال کو اگرچہ کافر قرار نہیں دیا لیکن الزامات کی سنگینی کفر کے فتوے سے کم نہیں ہے۔ شمیم رجز نے اپنی کتاب صدائے احتجاج میں جو الزامات لگائے ہیں وہ کفر سے بدتر ہیں؛ تاہم رجز کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے لیکن ایک شخص جو خطیب اور صاحبزادہ ہو اور مسلمانوں کے ایک بڑے فرقے سے منسلک بھی ہو، اس کا مخالفانہ اور

طویل فتویٰ اپنے ارادت مندوں کو گمراہ کر سکتا ہے۔ مخصوص مسالک و مکاتب کے حامل دوسرے صاحبان کے اعتراضات سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کی شاعری میں اسلام سے انحراف موجود ہے۔ ان میں اقبال کو شاعر مشرق اور شاعر انسانیت ماننے والے خواجہ محقق امرتسری شامل ہیں۔ اس نوعیت کے الزامات و اعتراضات کو ایک جامع عنوان دیا جا سکتا ہے یعنی ''غیر اسلامی رُجحانات۔'' ان رُجحانات کو الگ الگ عنوان کے تحت زیر بحث لانا زیادہ مناسب ہے۔

خلاف شرع اشعار۔ خدا کے حضور گستاخیاں

صاجبزادہ اقتدار نے سب سے پہلے، باطل کی چھے نشانیاں بتائی ہیں جو، مختصراً یہ ہیں:

باطل بڑی دردمندی سے مسلمانوں کو بدکار، بزدل، بددیانت، ضمیر فروش اور ذہنی غلام قرار دیتا ہے۔

باطل علماء ذی شان کی توہین کرتا ہے جبکہ وہ اسلام کے سچے خدمت گزار ہوتے ہیں اور دشمنوں کے مقابلے میں سینہ سپر ہوتے ہیں۔

باطل کا تیسرا وار صوفیاء کرام اور اسلامی چمکتے ہوئے تصوف پر ہوتا ہے۔

اگلا قدم احادیثِ رسولؐ سے انکار ہے۔

باطل کی پانچویں نشانی یہ ہے کہ دشمن اس کی تعریف کرتا ہے اور اپنے رہنما [علما] اس کے مخالف ہوتے ہیں۔

آخری اور حتمی نشانی یہ ہے کہ وہ غیر مسلموں کی ثنا خوانی کرتا ہے۔

باطل کی یہ نشانیاں، کلامِ اقبال میں دکھانے سے پہلے، صاجبزادہ اقتدار کی توجہ اقبال کے ان اشعار کی طرف مبذول ہو جاتی ہے جو ان کے نزدیک خلافِ شرع ہیں یا جن میں خدا کے حضور گستاخیاں ہیں۔ یہ کارِ فضول شمیم رجز جیسے کندۂ ناتراش اور آسی ضیائی جیسے صاحب علم اور دیندار شخص نے بھی سرانجام دیا ہے۔

'التجائے مسافر' کے دو اشعار ہدفِ تنقید بنے ہیں۔ صاجبزادہ اقتدار نے اس شعر پر اعتراض کیا ہے:

خروشِ میکدۂ شوق ہے ترے دم سے   طلب ہو خضر کو جس کی وہ جام ہے تیرا

دوسرا مصرع نقل کر کے اعتراض یہ کیا ہے کہ اللہ کے نبی کی توہین کی گئی ہے۔ شعری روایت و ذوق سے عاری ہونے کے علاوہ معترض کی نظرِ خاص دینی متعلقات پر بھی نہیں ہے۔ حضرت حضر کی کارروائیاں شریعت کے مطابق نہیں تھیں جبکہ نبی شریعت کا پابند ہوتا ہے۔ کسی معصوم کو قتل کرنا کسی شریعت میں روا نہیں رکھا گیا۔ دراصل حضرت خضر سے سے تکوینی اُمور میں کام لیا گیا ہے اور یہ وصف فرشتوں کا ہے۔ حیات خضر کا راز بھی اسی نکتے میں پوشیدہ ہے۔ اعتراض نہ صرف فضول ہے بلکہ اس اعتبار سے ناروا بھی ہے کہ یہ شعر اقبال کے ابتدائی دور کا ہے اور متروک بھی ہے۔ بانگِ درا میں اسے شامل نہیں کیا گیا۔ اسی نظم میں اس طرح کا ایک شعر قابل اعتراض موجود ہے جو معترض کو دکھائی نہیں دیا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ معترض نے بانگِ درا کھول کر نظم کا مطالعہ ہی نہیں کیا۔ شعر یہ ہے:

تری لحد کی زیارت ہے زندگی دل کی　　　مسیح و خضر سے اونچا مقام ہے تیرا[۱۲۳]

مسیحؑ نبی تھے اور نبی، بلند مرتبہ ولی سے بھی مرتبے میں بلند تر ہوتا ہے۔ اس شعر کو آسی ضیائی نے ہدفِ اعتراض بنایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ''زیادہ سے زیادہ اقبال کی بریت میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ یہ نظم ہے۔ نثر میں اور نظم میں ویسے ہی بہت سی بندشیں ڈھیلی ہوتی ہیں۔ پھر اُردو (اور فارسی) شاعری بالخصوص اپنی بہت سی روایات میں سے ایک روایت یہ بھی رکھتی ہے کہ اس میں بہت سے پیغمبروں کی بے توقیری کی گئی ہے۔ تاہم اقبال کے ہاں، شاعرانہ ہی سہی، ایسی بے جا جسارت نہ پسندیدہ ہے نہ متوقع۔''[۱۲۴] راقم کے نزدیک اقبال کے شعری ادوار کو ان کے فکری ارتقا کے تناظر میں دیکھنا چاہیے۔ ۱۹۰۵ء تک اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں تھے۔ اس دور کے متعدد اشعار بلکہ نظمیں ایسی ہیں جنھیں بعد کا کلام فکری اعتبار سے رد کر دیتا ہے۔ انھیں بانگِ درا میں اس لیے شامل کیا گیا کہ شاعر کا فکری ارتقا واضح ہو سکے۔ اسی نظم کے ایک اور شعر پر بھی آسی ضیائی نے اعتراض کیا ہے۔ شعر یہ ہے:

دُعا یہ کر کہ خداوندِ آسمان و زمیں　　　کرے پھر اس کی زیارت سے شادماں مجھ کو

اعتراض یہ ہے کہ اقبال بھی مزاروں سے استمداد اور حاجت روائی کے معاملے میں اپنے عہد کے کسی عامی سے کچھ بھی مختلف نہ تھے۔ آسی ضیائی کی مراد اقبال کے ''اپنے عہد'' سے کیا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ ۱۹۰۵ء کے بعد کسی مزار سے اقبال کے استمداد کی کوئی دوسری مثال نہیں

ملتی؛ نہ کسی ولی کے کسی نبی سے اونچے مقام کا ذکر ملتا ہے۔

ابتدائی دور کے بعض دوسرے اشعار کو بھی، نا سمجھی کی بنا پر، ہدفِ اعتراض بنایا گیا ہے۔ ''نیا شوالہ'' کا شعر ہے:

اپنوں سے بیر رکھنا تو نے بتوں سے سیکھا　　جنگ و جدل سکھایا واعظ کو بھی خدا نے

اقتدار نے اس شعر کو ''رب تعالیٰ کی گستاخی'' کہا ہے۔ اعتراض اپنی جگہ درست ہے لیکن غیر ضروری اس لیے ہے کہ ''نیا شوالہ'' ہندی وطنی متحدہ قومیت کی حمایت میں لکھی گئی نظم ہے۔ جب آگے چل کر اقبال نے اس نظریے کو مسترد کر دیا تو ''نیا شوالہ'' بھی مسمار ہو گیا۔

اسی طرح بانگِ درا کی نظم ''ہمالہ'' کے حسبِ ذیل اشعار اعتراض کا ہدف بنے ہیں:

ایک جلوہ تھا کلیمِ طورِ سینا کے لیے　　تو تجلی ہے سراپا چشمِ بینا کے لیے
آتی ہے ندی فرازِ کوہ سے گاتی ہوئی　　کوثر و تسنیم کی موجوں کو شرماتی ہوئی

شمیم رجز کو پہلے شعر پر اعتراض ہے۔ صاحبزادہ اقتدار کو دونوں پر ہے۔ اقتدار نے 'سراپا' کی جگہ 'سراسر' لکھا ہے؛ اس سے ظاہر ہے کہ نظم ان کی دسترس میں نہیں تھی۔ اعتراض یہ ہے کہ ہمالہ کا درجہ کوہِ طور سے زیادہ بتایا گیا اور دریائے گنگا کی اس طرح ثنا خوانی کی گئی ہے کہ وہ دریا جن کا ذکر قرآن مجید میں ہے، حوضِ کوثر اور تسنیم کو شرمندہ کیا گیا۔[۱۲۵] رجز نے لکھا ہے کہ ''اہل ہندو اس شعر کو پڑھ کر اپنے دیوتا کی تعریف پر فخر کرنے اور خوش ہونے کا حق رکھتے ہیں کیونکہ سر اقبال جن کو اہل ہنود مسلمان سمجھتے ہیں اپنے ربّ کے جلوے کو ہندوؤں کے بھگوان ہمالہ کے جلوے سے حقیر بیان کر رہے ہیں''۔[۱۲۶]

افسوس ہے کہ ایک سطح پر مسلمان کس قدر شدید تنگ نظری کا شکار ہیں۔ پہاڑ سے آتے ہوئے دریائے گنگا کی منظر کشی میں ہرج کیا ہے۔ اگر ہندوؤں کے لیے مقدس ہے بھی تو کیا ہوا؛ کیا وہ خدا کی حسین تخلیق نہیں رہا۔ دوسری بات یہ ہے کہ شعر میں لفظ 'ندی' استعمال ہوا ہے؛ اس سے مراد کوئی سی ندی ہو سکتی ہے؛ دریائے گنگا کی تخصیص نہیں ہے۔ دونوں اشعار بے عیب اور خوبصورت ہیں۔ معترضین شعری ذوق و اسالیب سے بے بہرہ ہیں۔ رجز نے ''اہل ہندو'' اور ''اہل ہنود'' کی تراکیب استعمال کی ہیں۔ اس سے ان کی لسانی و ادبی قابلیت کا حال معلوم ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں کہ اہل ہنود سر اقبال کو مسلمان سمجھتے ہیں؛ گویا وہ مسلمان نہیں ہیں۔ اس سے

موصوف کی اسلامی و ملی بصیرت کا حال بھی واضح ہے۔

اقبال کے متروک اور مروج کلام پر اقتدار کے اعتراضات صرف چند ایک اور ہیں۔[۱۲۷] لیکن اس قسم کے تنگ نظر اور شدت پسند مولویوں کے محدود اور جامد اسلام کے جو نتائج مرتب ہوتے ہیں ان کا بھرپور اظہار شمیم رجز کی صدائے احتجاج میں دکھائی دیتا ہے۔ ناقص فہمِ اسلام اور ناقص شعورِ ادب و شعر کا امتزاج رجز کے دسیوں اعتراضات میں جلوہ گر ہے۔ چونکہ اس ذہنی سطح اور پس منظر کے حامل لوگ بھی ہمارے معاشرے میں پائے جاتے ہیں اس لیے اس وجہ سے بھی رجز کے اعتراضات پر ایک نظر ڈالنا مناسب ہے۔

شمیم رجز کا سب سے شدید اعتراض نظم ''شکوہ'' کے اس شعر پر ہے:

کبھی ہم سے کبھی غیروں سے شناسائی ہے
بات کہنے کی نہیں تو بھی تو ہر جائی ہے

موصوف نے لکھا ہے کہ ''یوں تو یہ پوری نظم اللہ کی صفتِ عدل کی تردید، قرآن کی تکذیب اور غیر اسلامی طرزِ حکومت جاری کرنے والے بادشاہوں کی تعریف پر مشتمل ہے لیکن اس شعر میں سر اقبال نے شانِ اقدس الٰہی میں گستاخی کی انتہا کر دی ہے۔'' رجز کے نزدیک اقبال نے خدا کو گالی دی ہے اور وہ سلمان رشدی سے زیادہ مرتد اور واجب القتل ہیں۔ لفظ 'ہر جائی' کا مطلب بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''ہر جائی ایک طوائف، زانیہ اور فاحشہ عورت کو کہتے ہیں۔'' مزید یہ کہ ''اگر عام آدمی کی ماں، بہن یا بیٹی کو ہر جائی کہا جائے تو وہ بھی کہنے والے کا سر توڑ دے گا''۔[۱۲۸]

رجز کے آلودہ ذہن نے 'ہر جائی' کا جو مطلب نکالا ہے وہ واقعی گالی ہے، اس مفہوم کو اقبال سے منسوب کرنا چونکہ غلط ہے اس لیے گالی اقبال نے نہیں دی؛ رجز نے خود دی ہے۔ 'ہر جائی' کے جو مطالب علمی اُردو لغت میں لکھے ہیں وہ یہ ہیں (۱) وہ جو ایک جگہ نہ ٹھہرے اور مارا مارا پھرے (۲) کنایۃً معشوق جو خاص کر کسی کا پابند نہ ہو۔ بے مروت۔ بے وفا۔ شان الحق حقی نے فرہنگ تلفظ میں یہ مطلب لکھا ہے۔ ''بے ٹھکانا، بے وفا جو کسی ایک کا نہ ہو، جو کسی کا نہ ہو سکے'' خدا کے حوالے سے وہی مفہوم بنتا ہے جو شعر کے پہلے مصرعے میں ہے۔ صاحبزادہ اقتدار نے بھی 'شکوہ' کے کثیر اشعار کو 'سخت بیباکی' قرار دیا ہے۔ ان کے ہم مسلک یوسف سلیم چشتی نے، بعض دوسرے مقامات پر سنگین غلط بیانیوں سے قطع نظر، نظم شکوہ پر حسبِ ذیل تبصرہ کیا ہے:

واضح ہو کہ شکوہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے اُردو ادب میں ایک انوکھی چیز ہے۔ ندرتِ تخیل کے علاوہ اس میں حقیقت نگاری اور شاعرانہ مصوری کی شان بھی بدرجۂ اتم موجود ہے۔ اس نظم میں اقبال نے لفظوں کے ذریعے سے مسلمانوں کی تاریخ کی تصویر کھینچی ہے اور تخیل کے موقلم سے اس میں ایسی رنگ آمیزی کی ہے کہ حقیقت مجسم ہو کر سامنے آ جاتی ہے۔[۱۲۹]

رجز نے حسبِ ذیل مصرعوں کو بھی نشانۂ اعتراض بنایا ہے:

ع ہم وفادار نہیں تو بھی تو دلدار نہیں
ع برق گرتی ہے تو بیچارے مسلمانوں پر
ع کیا تیرے نام پہ مرنے کا عوض خواری ہے

لکھا ہے کہ پہلا مصرع اللہ کی شان میں گستاخی ہے، دوسرا مسلمانوں کو گمراہ کرنے اور ناشکرا بنانے کی کوشش ہے اور تیسرا قرآن کی تکذیب کے مترادف ہے۔ شمیم رجز مصرعوں اور شعروں کو ان کے اصلی تناظر میں رکھ کر نہیں دیکھتے اور نہ نظم 'شکوہ' کو ''جوابِ شکوہ'' کے ساتھ ملا کر سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ شکوہ میں عام مسلمانوں کے احساسات کی ترجمانی ہے۔ جو شکایات دورِ زوال میں ان کی زبان پر آتی تھیں، انھیں اقبال نے فنی خوبیوں سے جرعۂ تیز بنا دیا ہے۔ کلامِ اقبال کی اثر انگیزی کا راز ان کی فنی خوبیوں میں ہے۔ یہ گوناں گوں ہیں۔ ان میں سے ایک الفاظ اور اشعار کا بے مثل انتخاب ہے۔ وہ شعر میں ایسا لفظ یا استعارہ چن کر استعمال کرتے ہیں کہ معنویت و تاثیر کا گہرا نقش قائم ہو جاتا ہے۔ خدا سے شکوہ کرتے ہوئے مسلمانوں سے گستاخی بھی ہو جاتی ہے۔ ان کی بھرپور ترجمانی کرتے ہوئے اُوپر درج شدہ مصرعوں اور زیرِ بحث شعر کے دوسرے مصرعے میں خاص الفاظ کا انتخاب اسی ضمن میں ہے۔ اقبال جن کی ترجمانی کرتے ہیں انھیں نظم ''شکوہ'' بہت پسند ہے۔ سلیم احمد نے اقبال کو بے عمل بار بار کہا ہے۔ اس کے علاوہ بھی انٹ سنٹ لکھنے میں تامل نہیں کیا لیکن اس نظم کی تحسین کی ہے اور عام مسلمانوں کے دل کی آواز قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

فیض صاحب کے الفاظ میں ''شکوہ'' خالص موچی دروازے کی شاعری ہے اور موچی دروازہ صرف لاہور کا ایک محلّہ نہیں ہے؛ اس کے معنی ہیں برِّصغیر کے مسلمان عوام...... اسے سمجھنے کے لیے سب سے زیادہ اس دل کی ضرورت ہے جو موچی دروازے کے مسلمانوں کے سینے میں

دھڑکتا ہے۔ ''شکوہ'' اسی دل کے دھڑکنے کی آواز ہے۔[۱۳۰]

تاہم ''شکوہ'' کو ''جوابِ شکوہ'' سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ شکوہ بندوں کی طرف سے ہے جو گستاخی بھی کر جاتے ہیں۔ فرشتوں نے اس پر گرفت کی ہے: شوخ و گستاخ یہ پستی کے مکیں کیسے ہیں؛ تاہم خدا مہربان ہے اور شاعر کی جسارت پر اسے داد دی ہے: شکر شکوے کو کیا حسنِ ادا سے تو نے / ہمسخن کر دیا بندوں کو خدا سے تو نے۔ جس کامیابی کے ساتھ اقبال نے مسلم عوام کی ترجمانی کی تھی اسی کامیابی کے ساتھ خدا کی طرف سے، نکتہ بہ نکتہ، ہر گلے شکوے کا جواب فراہم کیا ہے۔ خدا مسلمانوں کو ان کی خواری کے اصل اسباب بتاتا ہے:

ع ہاتھ بے زور ہیں الحاد سے دل خوگر ہیں
ع قوم مذہب سے ہے مذہب جو نہیں تم بھی نہیں
ع فرقہ بندی ہے کہیں اور کہیں ذاتیں ہیں
ع قلب میں سوز نہیں رُوح میں احساس نہیں
ع امرانشۂ دولت میں ہیں غافل ہم سے
ع بے عمل تھے ہی جواں دین سے بدظن بھی ہوئے

خدا نے کمال مہرانی کے ساتھ مسلمان کو حوصلہ دیا ہے اور اسے اُوپر اُٹھنے اور آگے بڑھنے کے اُصولوں سے نوازا ہے:

ع ڈھونڈنے والوں کو دُنیا بھی نئی دیتے ہیں
ع نخلِ اسلام نمونہ ہے برو مندی کا
ع عصرِ نو رات ہے دھندلا سا ستارہ تو ہے
ع مرے درویش خلافت ہے جہانگیر تری
آج بھی ہو جو ابراہیمؑ کا ایمان پیدا
آگ کر سکتی ہے اندازِ گلستاں پیدا
قوتِ عشق سے ہر پست کو بالا کر دے دہر میں اسم محمدؐ سے اجالا کر دے
کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں

شمیم رجز نے ایک طویل بحث کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ بانگِ درا کی نظم ''آفتاب'' (ترجمہ گایتری) حمدِ باری تعالےٰ ہے اور امید ظاہر کی ہے کہ ''ناشرینِ اقبال آئندہ اشاعت میں اس نظم کو کلامِ اقبال سے خارج کر دیں گے''۔[۱۳۱] رجز کو معلوم نہیں تھا کہ یہ نظم، جس کا عنوان اوّلاً اقبال نے ''آفتابِ حقیقت'' رکھا تھا، واقعتاً حمدِ باری تعالیٰ ہے۔

بانگِ درا کی ایک غزل کا مطلع ہے:

کبھی اے حقیقتِ منتظر! نظر آ لباسِ مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبینِ نیاز میں

رجز نے لکھا ہے کہ ''اس شعر کو سن کر جھومنے کا حق صرف اہلِ ہنود کو ہے۔'' نیز یہ کہ ''خدائے حاضر و ناظر کو حقیقتِ منتظر کہنا خدائے لاشریک کی توہین ہے۔ کائنات کے خالق سے لباسِ مجاز میں آنے کی استدعا کرنا قرآنی تعلیمات سے یکسر بے بہرہ ہونے کی دلیل ہے''۔[۱۳۲] یہ بات اقبال سمجھتے تھے کہ محبوبِ حقیقی کا لباس مجاز میں نظر آنا محال ہے تاہم شعر کو نثر سمجھ کر خردہ گیری کرنا بدذوقی ہے۔ اس شعر کی تحسین ڈاکٹر عبدالمغنی نے اس طرح کی ہے:

شعر اعلیٰ تغزل میں ڈوبا ہوا ہونے کے باوجود چونکا دینے والا ہے۔ اس لیے کہ اس کا پہلا ہی مصرع مجاز و حقیقت کی عشقیہ روایت میں ایک انقلاب کا غماز ہے۔ یہاں مجاز کو حقیقت بنانے کی تمنا کی بجائے، جو بالعموم غزل گویوں کی پروازِ تخیل کا منتہا ہے، حقیقت ہی کو مجاز کی شکل میں دیکھنے کی آرزو ہے، اور دوسرا مصرع اشارہ کرتا ہے کہ ہزاروں سجدے جو عاشقِ صادق اور بندۂ کامل کی جبینِ نیاز میں تڑپ رہے ہیں وہ اسی محبوبِ حقیقی کے یے وقف ہیں جس کے لباسِ مجاز میں جلوہ افروز ہونے کا انتظار ہے۔ یقیناً یہ ایک موہوم تمنا ہے، ایک خیالی آرزو ہے لیکن اس سے عشق و تغزل کا ایک تیور معلوم ہوتا ہے جو بہت ہی شوخ ہونے کے علاوہ نہایت نادر ہے۔ اس سے شاعر کی بے باکی سے زیادہ اس کی محبت کے حوصلے اور ولولے ظاہر ہوتے ہیں۔[۱۳۳]

شعر فہمی کی سطح واجبی سی ہونے کے باوجود شمیم رجز نے بالِ جبریل کی غزلوں پر بھی طبع آزمائی کی ہے اور اس نغمۂ لاہوتی میں بھی کیڑے ڈالے ہیں۔ نمونے کے طور پر کچھ اعتراضات کو زیرِ بحث لانا ضروری ہے تاکہ ایک خاص سطح کے ذہن کا اندازہ ہو سکے۔ بالِ جبریل کی پہلی غزل کا پہلا شعر ہے:

میری نوائے شوق سے شور حریمِ ذات میں!
غلغلہ ہائے الاماں بتکدہ صفات میں!

شعر کا بنیادی لفظ شوق ہے۔ یہ مترادف ہے عشق کا، جنوں کا، دردوسوزِ آرزومندی کا جو بندگی کا نقطۂ عروج ہے۔ شاعر و عاشق دو عالم سے بیگانہ ہو کر لذتِ آشنائی سے سرشار ہے۔ مفکر و عاشق اقبال کی تقلینِ مسلسل یہ ہے کہ مسلمان اللہ کی صفات جذب کرے، اپنے اندر خدائی صفات کی جھلک پیدا کرے اور اس طرح نائبِ حق کے مقام پر فائز ہو کر زمانے کی لگام اپنے ہاتھ میں لے لے۔ یہاں معاملہ صفات سے بھی آگے کا ہے۔ نوائے شوق وہاں پہنچنا چاہتی ہے یعنی حریمِ ذات میں جہاں فرشتہ بھی پر نہیں مار سکتا۔ حریمِ ذات کے اردگرد صفات کا حصار ہے۔ اسے توڑ کر نوائے شوق آگے بڑھ جاتی ہے اور حریمِ ذات میں شور برپا ہو جاتا ہے۔ ڈاکٹر عبدالمغنی لکھتے ہیں کہ ''یہ حمد بھی ہے اور غزل بھی لیکن ایک انوکھی حمد ہے اور نرالی غزل، اس میں بے پناہ تغزل ہے، بے اندازہ عشق ہے مگر غزل گوئی اور عشق کی ہر حد سے آگے...... شاعر و عاشق کی نگاہِ تیز لباسِ مجاز سے گزر کر حقیقتِ منتظر تک پہنچ گئی ہے اور جبینِ نیاز میں تڑپتے ہوئے ہزاروں سجدے ادا ہونے لگتے ہیں...... اب کوئی صنم حتّٰی کہ بت کدۂ صفات بھی، راہ میں حائل نہیں، نوائے شوق براہِ راست حریمِ ذات میں نغمہ ریز ہے''۔[۱۳۴]

اس لاہوتی نغمے کے بالمقابل اقبال کے فہم اسلام پر معترض قلم کش کسی نیم خواندہ مولوی کی طرح جو نزاعی مسائل پر کٹرپن کا شکار ہوتا ہے، لکھتا ہے کہ ''سر اقبال صفاتِ خدا کو بت کدے سے تعبیر کر رہے ہیں۔ اللہ مسلمانوں کو ایسے خیالات اور عقائد سے پناہ دے''۔[۱۳۵] بت کدہ یہاں لغت کا لفظ نہیں ہے، دو اور دو چار نہیں ہے بلکہ ''بت کدۂ صفات'' کے مقابلے میں ''حریمِ ذات'' ہے۔ صفات کی تخفیف پیشِ نظر نہیں ہے؛ ذات کی ایسی تعظیم پرنظر ہے جو ہر حد سے آگے ہے۔

بالِ جبریل کی دوسری غزل کا ایک شعر ہے:

اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوالِ آدمِ خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا؟

رجز نے لکھا ہے ''یہ نطشے کی خودی کے فلسفے کو قبول کرنے کا اثر ہے کہ سر اقبال انسان کو اتنی عظمت دے رہے ہیں کہ جنت سے اس کے نکالے جانے کو اللہ کا زیاں قرار دے رہے ہیں......

وہ ہر قسم کے زیاں اور نقصان سے بلند ہے۔"[۱۳۶] پوری غزل کے بارے میں موصوف کا فیصلہ ہے کہ اس میں اللہ کی توہین کی گئی ہے۔ اس اعتراض سے رجز کی سخن فہمی کا حال بھی کھلتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ 'زوالِ آدمِ خاکی' سے مراد جنت سے اس کا نکالا جانا لی جائے تو اس کوکب کی تابانی سے جہان کا روشن ہونا زیاں کیونکر ہوگا؟ شعر کا تعلق جنت سے انسان کے نکلنے کے ساتھ نہیں بلکہ دُنیا میں آدمِ خاکی کے زوال کے ساتھ ہے۔ مفہوم یہ ہے کہ کوکبِ آدم سے تیرا جہان روشن ہے۔ یہ کوکب آدم ڈوب گیا تو تیرا جہاں تاریک ہو جائے گا۔ اس فنکارانہ بیان سے اقبال درحقیقت خواستگار ہیں کہ اے اللہ انسان کو زوال سے بچا لے۔ زیاں کا لفظ یہاں شعر کے فنی نظام کا حصہ ہے۔ اس کا نثری ترجمہ کرنا درست نہیں۔ نٹشے کا حوالہ بھی فضول ہے۔ انسان پر اللہ نے اپنی صفات کا پرتو ڈالا ہے اور اسے خلافت کے مقام پر فائز کیا ہے۔ و نَفَخۡتُ فِیۡهِ مِنۡ رُّوۡحِیۡ انسان ہی کے بارے میں کہا ہے اور اسے خلیفہ بنانے کا ذکر بھی خدا نے خود کیا ہے۔ اس سے بڑھ کر انسانی عظمت اور کیا ہو سکتی ہے۔

ترے شیشے میں مے باقی نہیں ہے؟ بتا کیا تو مرا ساقی نہیں ہے؟
سمندر سے ملے پیاسے کو شبنم! بخیلی ہے یہ رزاقی نہیں ہے!

رُباعی میں لفظ "بخیلی" کو گالی قرار دیا ہے۔[۱۳۷] بالِ جبریل کی تیسری غزل کا آخری شعر ہے:

روزِ حساب جب مرا پیش ہو دفترِ عمل
آپ بھی شرمسار ہو مجھ کو بھی شرمسار کر!

شعر میں "آپ بھی شرمسار ہو" پر اعتراض ہے۔[۱۳۸]

قصور وار غریب الدیار ہوں لیکن
ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد!

رجز کے نزدیک "دُنیا کو خراب کہنا خدا کی شان میں گستاخی ہے۔"[۱۳۹] پیغمبر اسلام کی توہین اس شعر سے ثابت کی ہے:

عالم ہے فقط مومنِ جانباز کی میراث!
مومن نہیں جو صاحب لولاک نہیں ہے!

لکھتے ہیں کہ "یہ پیغمبر اسلام کی توہین ہے کہ مومن کو صاحب لولاک کہا جائے"۔[۱۴۰]

شمیم رجز اسی طرح کی انٹ سنٹ باتیں لکھتے چلے گئے ہیں۔ مغالطوں کا ایک طومار ہے جو کھڑا کر دیا ہے۔[۱۴۱] گھناؤنے الزامات ہیں کہ علامہ اقبال پر لگائے گئے ہیں۔ صدائے احتجاج کے پیچھے یکسر منفی سوچ ہے۔ دو سو صفحات کی کتاب میں، اقبال کے لیے ایک بھی کلمۂ خیر نہیں ہے۔ موصوف اسلامی و ملی بصیرت سے یکسر عاری ہے۔ ادبی قابلیت ''اہلِ ہندوؤں'' سے ظاہر ہے۔ شعر فہمی کی استعداد نالائقی اور گمراہی کا مظہر ہے۔ اس کا مزید اندازہ حسبِ ذیل مثالوں سے کیا جا سکتا ہے۔ بالِ جبریل کی چوتھی غزل کا شعر ہے:

یہ مشتِ خاک، یہ صرصر، یہ وسعتِ افلاک
کرم ہے یا کہ ستم تیری لذتِ ایجاد!

ایک طرف خاک کی مٹھی یعنی انسان ہے۔ پھر اس کے لیے دُنیا میں بلاؤں اور مصیبتوں کے جھکڑ ہیں۔ آسمان کی پوری وسعت میں یہی جھکڑ پھیلے ہوئے ہیں۔ میں کیا عرض کروں کہ تیرے شوقِ تخلیق کا یہ کرشمہ لطف و عنایت ہے یا قہر و غضب؟[۱۴۲]

یہ مطلب غلام رسول مہر کا بیان کردہ ہے۔ رجز نے لکھا ہے کہ ''مسلمان کو تو انتقال کے بعد پانچ فٹ گہری قبر میں دفن کر دیا جاتا ہے۔ اس کے اجزائے جسم اڑتے نہیں البتہ اہل ہنود اپنے مردوں کو جلاتے ہیں اور ان کی راکھ کو بادِ صرصر وسعتِ افلاک میں اڑائے اڑائے پھرتی ہے''۔[۱۴۳]

زیرِ نظر غزل کا اگلا شعر ہے:

ٹھہر سکا نہ ہوائے چمن میں خیمۂ گل!
یہی ہے فصلِ بہاری؟ یہی ہے بادِ مراد؟

غلام رسول مہر لکھتے ہیں کہ ''بے شک بہار نے پھول پیدا کیے، لیکن باغ کی ہوا میں پھولوں کا خیمہ قائم نہ رہ سکا۔ چند ہی روز میں کلیاں پھوٹیں، کھلیں اور مرجھا گئیں۔ اب تو ہی فرما کہ اسے فصل بہار کہیں یا اسے بادِ مراد سمجھیں؟''[۱۴۴]

شمیم رجز مفہوم بیان کرتے ہوئے اور اس مفہوم کے حوالے سے شعر کا نقص نکالتے ہوئے لکھتے ہیں ''خیمۂ گل کا اکھڑ جانا سراسر اللہ کا کرم ہے۔ پھولوں کے اجزاء نر اور مادہ ہوتے ہیں۔ جب نر کے اجزا مادہ کے اجزا سے ہم کنار ہوتے ہیں تو پھل پیدا ہوتا ہے۔ یہ صورتِ حال خیمۂ گل کے اکھڑ جانے کے بعد رونما ہوتی ہے۔''[۱۴۵]

اگلا شعر ہے:

قصوروار غریب الدیار ہوں لیکن
ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد؟

مہر نے شعر کا مطلب لکھا ہے ''میں بے شک قصوروار پردیسی ہوں، جسے کہیں سے اُٹھا کر یہاں بھیج دیا گیا، لیکن یہ عرض کر دینا چاہتا ہوں کہ دُنیا کا ویرانہ تیرے فرشتے آباد نہ کر سکے۔ اسے میں نے ہی آباد کیا اور گل وگلزار بنایا۔''[۱۴٦]

رجز نے سمجھا کہ اقبال کے نزدیک انسانوں نے بچے پیدا کرتے کرتے اپنی آبادی اتنی زیادہ کر لی کہ دُنیا آباد ہوگئی جبکہ فرشتے اس سرگرمی کے قابل نہ تھے۔ اقبال کے، بزعم خود، اس خیال کا توڑ کرتے ہوئے رجز نے لکھا ہے کہ ''چونکہ ہر انسان کے ساتھ ساتھ دو دو فرشتے موجود ہیں اس لیے دُنیا میں فرشتوں کی تعداد انسانوں سے دوگنی ہے۔''[۱۴۷]

اس سے اگلا شعر ہے:

مری جفا طلبی کو دُعائیں دیتا ہے
وہ دشتِ سادہ وہ تیرا جہانِ بے بنیاد!

''یہ دُنیا جو آنی و فانی ہے اور اسے پایداری نصیب نہیں، میرے وجود سے پہلے ایک چٹیل میدان تھی۔ میری ہی محنت و جاں فشانی سے اس میں رونق اور چہل پہل پیدا ہوئی اور اسی لیے یہ مجھے دُعائیں دے رہی ہے۔''[۱۴۸] یہ مفہوم مولانا مہر کا بیان کردہ ہے۔ رجز نے سوچا کہ اقبال نے ''جنت'' کو ''جہانِ بے بنیاد'' کہا ہے۔ اس بنیاد پر رقم طراز ہیں کہ ''اگر کسی کا خیال ہو کہ جنت کی توہین و تحقیر کر کے سر اقبال اپنے شعر میں شعریت پیدا کر رہے ہیں تو یہ اس کی کور ذوقی ہے۔'' اس مفہوم کے نتیجے میں اقبال کے خلاف اس طرح الزام تراشی کی ہے:

جب سر اقبال جنت کو دشت سادہ کہتے ہیں تو وہ ہرے بھرے باغات، میوں سے لدے ہوئے درختوں، دودھ اور شہد کی نہروں اور غلمانوں اور حوروں کی سرزمین کو شاید اپنی داہنی آنکھ سے دیکھتے ہیں ورنہ وہ اگر اپنی بائیں آنکھ کو کام میں لاتے تو ہرگز اس کو دشت سادہ نہ کہتے۔ دشت سادہ کہہ کر وہ صرف قرآن نہیں بلکہ توریت و زبور و انجیل کی بھی تکذیب کر رہے ہیں اور اس بات کو تو وہ ہم سے بہتر جانتے ہوں گے کہ ویدوں میں جنت کو دشت سادہ کہا گیا ہے۔[۱۴۹]

اقبال کے اشعار کا غلط مفہوم اخذ کر کے جس طرح توہین رسولؐ کے ثبوت فراہم کیے ہیں، اس کی ایک اور واضح مثال یہ ہے:

ضربِ کلیم کی نظم معراج، کا پہلا شعر ہے:

دے ولولۂ شوق جسے لذتِ پرواز
کر سکتا ہے وہ ذرہ مہ و مہر کو تاراج!

رجز نے لکھا ہے کہ ''پیغمبر اسلام کو ایک ذرہ کہنا آپ کی توہین ہے۔'' ''ذرہ'' سے اقبال کی مراد پیغمبر اسلام نہیں ہیں بلکہ 'مسلمان' ہے جو قوتِ عشق سے مہ و مہر کو تاراج کر سکتا ہے۔ مسلمان کا ہدف مہ و مہر سے بھی آگے 'ثریا' ہے۔ اسی نظم کا ایک اور شعر وضاحت کر رہا ہے:

ناوک ہے مسلماں ہدف اس کا ہے ثریا!
ہے سرِّ سرا پردۂ جاں نکتۂ معراج!

ایک جگہ کہا ہے کہ مسلمان کی منزل چرخِ نیلی فام سے بھی پرے ہے:

پرے ہے چرخِ نیلی فام سے منزل مسلماں کی
ستارے جس کی گردِ راہ ہوں وہ کارواں تو ہے![۱۵۱]

اقبال کے نزدیک عشق کی ایک جست زمین و آسمان کی وسعتوں پر حاوی ہو سکتی ہے۔[۱۵۲] یہ ایک مطمحِ نظر (ideal) ہے اور اس تناظر میں واقعۂ معراج پوری نسل انسانی اور بطور خاص اُمت مسلمہ کی ممکنہ عظمت کا اعلامیہ ہے:

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیٰؐ سے مجھے
کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں![۱۵۳]

اپنا مفہوم نکالتے ہوئے رجز کی نظر ان تمام اشعار پر نہیں تھی۔ اس آخری شعر کو صاحبزادہ اقتدار نے ہدف اعتراض بنایا ہے۔ ان کی شعر فہمی بھی ایسی ہی ہے۔ لکھتے ہیں کہ ''اقبال صاحب یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ عالم بشریت کا ہر بشر یہ سفر و سیاحت کر سکتا ہے...... یہ نظریہ اور سبق معراج کی گستاخی کے علاوہ آیتِ قرآنیہ کی تعلیم کے بھی خلاف ہے''۔[۱۵۴]

مختصر یہ کہ علامہ اقبال کی شاعری خصوصاً غزل کو سمجھنا رجز جیسے لوگوں کے بس سے باہر ہے۔ وہ اسی طرح کلامِ اقبال کے مطالب بیان کرتے اور خود ساختہ مطالب کے بل بوتے پر

اقبال کے خلاف الزام تراشی کا سلسلہ دراز کرتے گئے ہیں۔[۱۵۵] اس طرح جو نتائج اقبال کے اشعار سے برآمد کیے ہیں وہ ناقص، غلط اور گمراہ کن ہیں۔

۲

محقق امرتسری عالم فاضل انسان تھے۔ عرشی امرتسری نے، جنھیں علامہ عرشی بھی کہا جاتا ہے، ان کا ذکر ادب و احترام سے کیا ہے۔ کلامِ اقبال میں، اللہ کے حضور گستاخیاں تلاش کرنے میں پہل اُنھوں نے کی تھی۔ ان کے اعتراضات خاص مسلک کی بنیاد پر ہیں۔ محمد حسین عرشی کا ایک مضمون ۱۹۸۴ء میں ''اظہار'' میں شائع ہوا تھا جو اب ''اقبال ۸۴ء'' میں شامل ہے۔ اس مضمون میں عرشی نے، اس سلسلے کے، محقق کے اعتراضات نقل کیے ہیں۔ بعض مزید اعتراضات اللہ تعالیٰ اور حضرت محمدؐ کے مقام و مرتبہ کے ضمن میں افراط و تفریط سے متعلق ہیں۔ انھیں کچھ آگے زیرِ بحث لایا گیا ہے۔ اللہ کے حضور گستاخیوں کے سلسلے کے چند اشعار وہی ہیں جو اُوپر نقل ہوئے ہیں۔[۱۵۶] دوسرے اشعار اور ان پر اعتراضات حسبِ ذیل ہیں:

فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا
یا اپنا گریباں چاک یا دامنِ یزداں چاک![۱۵۷]

اعتراض:۔ مصرعِ ثانی کو مصرعِ اوّل کے ''جنوں'' سے ڈھانپنے کے سوا آپ کیا کر سکتے ہیں؟

کرے گی داورِ محشر کو شرمسار اک روز
کتابِ صوفی و ملا کی سادی اوراق![۱۵۸]

اعتراض:۔ صوفی و ملا پر برستے برستے داورِ محشر پر بھی برس پڑے۔ قرآن کہتا ہے ''تمھیں کیا ہو گیا ہے تم اللہ کے وقار کو ملحوظ نہیں رکھتے۔'' اور ''اللہ کی جو قدر کرنا چاہیے تھی نہ کی۔''

خدائی اہتمامِ خشک و تر ہے خداوندا خدائی دردِ سر ہے[۱۵۹]

اعتراض:۔ قرآن کہتا ہے ''ارض و سما کی تخلیق اور نظم و حفاظت سے ہمیں کوئی گرانی ہے نہ تکان۔''

ہو نقش اگر باطل، تکرار سے کیا حاصل
کیا تجھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ ارزانی؟[۱۶۱]

اعتراض:۔ یہ شعر تخلیق انسان کو باطل کہہ رہا ہے۔ خطاب اس سے ہے جس کے فعل میں باطل کو راہ نہیں۔

۳

محقق امرتسری کو بھی، اقبال کے دوسرے معترضین کی طرح، شعری اُسلوب بیان سے دھوکا ہوا ہے۔ شعری اُسلوب کے علاوہ ایک اور نکتہ بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہوتا ہے؛ وہ یہ کہ اقبال کے کسی شعر کا مفہوم متعین کرتے ہوئے، خاص کر جب اس پر اعتراض بھی ہو، اس مفہوم یا مضمون سے متعلق اقبال کے دوسرے اشعار کو بھی دیکھنا چاہیے۔ اُوپر درج شدہ آخری شعر کا مطلب محقق کے خیال میں یہ ہے کہ ''تخلیقِ انسان باطل'' ہے۔ یہ بات فکرِ اقبال سے مطابقت نہیں رکھتی۔ انسان تو عظمت کا حامل ہے اور یہ مضمون اقبال نے تواتر کے ساتھ بیان کیا ہے۔[۱۶۱] ابلیس کہ شر کی علامت ہے اقبال اس کی افادیت کے بھی قائل ہیں۔ شر کا مقابلہ کر کے انسان اپنی شخصیت کو مضبوط بنا سکتا ہے۔ اس شعر کی تان ''آدم کی ارزانی'' پر ٹوٹتی ہے جو اصل تکلیف دہ بات ہے۔ 'باطل' کا لفظ اس ارزانی کے تناظر میں آ رہا ہے۔ باطل سے پہلے ''اگر'' بھی ہے۔ نقش باطل ہو تو اسے بار بار بنانے کا کیا فائدہ ہے؟ اور اگر یہ نقش باطل نہیں ہے اور یہ ظاہر ہے کہ نہیں ہے؛ تو پھر یہ اس قدر ارزاں کیوں ہے کہ گویا باطل ہے۔ شکایت نقش کے باطل ہونے سے نہیں آدم کی ارزانی سے ہے۔

بے پناہ معنویت رکھنے والے الفاظ کا چناؤ اقبال کا اُسلوبِ خاص ہے۔ ''بخیلی۔'' ''شرمسار۔'' دامنِ یزداں چاک۔'' ''خدائی دردِ سر'' اور 'باطل۔'' یہ الفاظ ہدفِ اعتراض بنے ہیں کہ انھی الفاظ کے انتخاب سے نہ صرف اشعار کا چونکا دینے والا رنگ نکلا ہے بلکہ معنویت میں جان پیدا ہوئی ہے۔ اقبال منفرد الفاظ استعمال کرتے ہیں اور ان میں اشاریت اور رمزیت کی رُوح پھونک دیتے ہیں۔ دُنیا میں آدم کی ارزانی مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ اکثریت کی شخصیت اتنی کمزور ہوتی ہے کہ کم نرخوں پر بک جاتے ہیں۔ ہلاکتوں کا یہ حال ہے کہ حشرات الارض کی طرح انسان پیدا ہوتے جاتے ہیں اور مرتے جاتے ہیں۔ آدم کی ارزانی اس وقت نہایت تکلیف دہ ہوتی ہے جب کسی وبا، سمندری طوفان، زلزلے، سیلاب، جنگی یا کسی بڑی طاقت کی

بمباری کے باعث لاکھوں افراد لقمۂ اجل بن جاتے ہیں۔ یا اللہ ایسا کیوں ہوتا ہے؟ کیا تو اس سے خوش ہوتا ہے؟ ایسی ہی مختلف النوع شکایات ہیں جن کے اظہار کے لیے ایک حساس دل سے اُٹھنے والی آواز لب گفتار اور نوکِ قلم تک پہنچ جاتی ہے۔

آگے بڑھنے سے پہلے اُسلوبیات اقبال کے اس پہلو کی کچھ وضاحت کرنا مناسب ہے جس کا تعلق الفاظ اور تراکیب کے استعمال سے ہے۔ مثالیں ان اشعار کی پیش کی جاتی ہیں جو ہدفِ اعتراض نہیں بنائے گئے۔ بالِ جبریل کا شعر ہے:

متاعِ بے بہا ہے درد و سوزِ آرزو مندی
مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی![۱۶۲]

شانِ خداوندی تو کجا شانِ رسالت بھی لین دین کی چیز نہیں۔ ہما شما سے زیادہ یہ بات اقبال جانتے ہیں۔ اصل مضمون یہاں ''مقامِ بندگی'' کی اہمیت و عظمت ہے۔ شانِ خداوندی کے بالمقابل رکھ کر اقبال مقامِ بندگی کی معنویت و اہمیت کو درجۂ کمال تک لے گئے ہیں۔ بندگی کو 'درد و سوزِ آرزو مندی' کہا ہے۔ مطلب یہ کہ بندگی اور اللہ سے شدید محبت [عشق] لازم ملزوم ہیں۔ عشق کا مضمون رنگا رنگ انداز کے ساتھ بیان ہوا ہے۔ اس شعر کا اُسلوب قابلِ توجہ ہے:

اگر ہو عشق، تو ہے کفر بھی مسلمانی
نہ ہو، تو مردِ مسلماں بھی کافر و زندیق![۱۶۳]

''اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی'' کا مفہوم ہرگز یہ نہیں ہے کہ کوئی منکرِ خدا مسلمان ہو سکتا ہے۔ عشق تو اللہ کی آرزو مندی کا نام ہے جو ایمان کی بلند ترین سطح ہے۔ چنانچہ ''اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی''، محض ایک نادر اور چونکا دینے والا اُسلوب بیان ہے۔ اقبال نے اس طرح عشق کی اہمیت اجاگر کی ہے۔

یہ دو مثالیں بات کو سمجھنے کے لیے کافی ہیں۔ انھیں سامنے رکھ کر ان اشعار کا مفہوم متعین کیا جا سکتا ہے جن میں محقق کو اللہ کے حضور گستاخیاں نظر آئی ہیں۔ ''فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا / یا اپنا گریباں یا دامنِ یزداں چاک''! کا مفہوم یہ ہے کہ اقبال کو اپنے حقیقی نصب العین، اللہ تعالیٰ، سے محبت جنوں کی حد تک ہے؛ اور یہ جنوں روزِ محشر بھی سرگرمِ کار رہے گا۔ جو لوگ ''دامنِ یزداں چاک'' کے الفاظ سے پریشان ہوتے ہیں یا ان پر معترض ہوتے ہیں وہ یہ خیال

نہیں کرتے کہ شاعر نے اپنے گریبان جبکہ اللہ کے دامن کا ذکر کیا ہے۔ دامن پکڑے بغیر چاک نہیں ہوسکتا اور دامن پکڑنے کا مفہوم ہے: درخواست گزار ہونا، مانگنا، تقاضا کرنا، شکایت کرنا اور تعرض کرنا۔ ''دامنِ یزداں چاک'' کا بھی یہ مفہوم ہے۔ بات یہ بھی ہے کہ اللہ کا انسانوں کی طرح لباس نہیں ہے کہ دامن کا سوال پیدا ہو۔ یہ زبان استعارے کی ہے اور لفظی ندرت اور اسلوب خاص سے قطع نظر شعر کا مقصد اللہ سے بے انتہا عشق کا اظہار ہے۔

خدائی اہتمام خشک و تر ہے/ خداوندا خدائی دردِ سر ہے! سے یہ مراد قطعاً نہیں ہے کہ اللہ کو تخلیق و نظم کائنات میں گرانی یا تکان کا سامنا ہے۔ یہ ایک رُباعی ہے جس کا اصلی مضمون دوسرے شعر میں ہے۔ ''ولیکن بندگی استغفر اللہ/ یہ دردِ سر نہیں دردِ جگر ہے۔'' بندگی کو یہاں دردِ جگر کہا؛ وہاں ''دردو سوزِ آرزومندی'' کہا ہے۔ اصل مضمون یہاں بھی بندگی کی اہمیت و عظمت ہے۔ ''خدائی دردِ سر ہے'' کو بالمقابل رکھ کر ''بندگی دردِ جگر ہے'' ایک اچھوتا اُسلوب ہے۔ معنویت اور تاثیر سے بھرپور خاص زبان کا استعمال ہے۔ وہاں ''مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی'' کہا تھا۔ وہی بات یہاں ایک نئے تقابل کے ساتھ نیز ایک اور رنگ میں کہی ہے۔ اقبال بندگی کا مضمون سو رنگ سے باندھتے ہیں۔ بندگی اللہ کی اور خالصتاً اللہ کی نہ کہ امریکہ سمیت کسی بھی بڑی قوت کی۔

''کرے گی داورِ محشر کو شرمسار اک روز/ کتابِ صوفی و ملا کی سادہ اوراقی!'' میں اللہ پر برسنے کا کیا سوال ہے۔ ''شرمسار'' کا لفظ تو بقول مولانا مہر سعدی نے بھی استعمال کیا ہے:

کرم بین و لطفِ خداوند گار گناہ بندہ کرد است او شرمسار[۱۶۴]

شرمسار ہونے کا تعلق اللہ کی رحمت اور تقدیریں عطا کرنے سے ہے۔ ''کرے گی داورِ محشر کو شرمسار ایک روز'' اچھوتا اور چونکا دینے والا اُسلوب ہے۔ اصل بات دوسرے مصرعے میں ہے۔ یہ بات اللہ سے نسبت خاص رکھنے کے دعویداروں کے عمل سے متعلق ہے۔ اقبال کے نزدیک صوفی و ملا کی کتابِ عمل کے اوراق سادہ اور کورے ہیں۔

۴

اقبال کو گستاخ ثابت کرنے کے لیے انھی کے حسبِ ذیل شعر سے استدلال کیا گیا ہے:

چپ رہ نہ سکا حضرتِ یزداں میں بھی اقبال
کرتا کوئی اس بندۂ گستاخ کا منہ بند!

محقق امرتسری نے کہا کہ ''اس سے زیادہ واضح اعتراف اور کیا ہوگا؟'' اقبال کے اعتراف پر جائیں تو ان کی دانش افرنگی اور ان کا ایمان زناری ہے اور وہ فرنگی بت کدے میں کھو گئے ہیں جبکہ بات یہ نہیں ہے۔[۱۶۵] اس شعر سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ کے حضور چپ نہ رہنا اور حرف شکایت زبان پر لانا ہی گستاخی ہے۔ یہ تو اقبال نے کیا ہے اگرچہ امتِ مسلمہ کی خواری کے پیش نظر ایسا کیا ہے۔ یہ سوال بہر حال اُٹھتا ہے کہ جس طرح اقبال جناب رسالت مآبؐ کا ادب و احترام بدرجۂ اتم ملحوظ رکھتے ہیں اور کہیں شوخی و گستاخی کا شائبہ تک نہیں ہوتا؛ اس طرح کا شائبہ اللہ کے ضمن میں کیوں ہوتا ہے۔ مسدس میں حالی نے مسلمانوں ہی سے خطاب کیا ہے؛ اللہ سے اُلجھنے کی کوشش نہیں کی۔ اقبال بھی احتیاط ملحوظ رکھتے اور اُمت یا نسل انسانی کی خاطر بھی اللہ کے حضور زبان نہ کھولتے۔ اقبال نہ صرف یہ کہ اللہ سے براہ راست خطاب کرتے ہیں بلکہ کہیں کہیں شوخی و بے باکی کا انداز روا رکھتے ہیں۔ ایسا کیوں ہے؟ ایک اشارہ تو اس شعر میں ہے:

رمز یں ہیں محبت کی گستاخی و بیباکی
ہر شوق نہیں گستاخ ہر جذب نہیں بیباک![۱۶۶]

بات یہ ہے کہ اقبال نے تو پردۂ اسرار کو بھی چاک کیا لیکن مسلمان کا مرضِ کورنگاہی دیرینہ ہے۔[۱۶۷] اس پر مستزاد یہ کہ رند ہوں یا فقیہہ، میر ہوں یا پیرِ خلقِ خدا کی گھات میں ہیں اور دانش و دین وعلم ہوس کی بندگی میں مصروف و مبتلا ہیں۔[۱۶۸] مسلمانوں کے دل زنار پوش ہیں اور دُنیاوی خداؤں کا عملی انکار کیے بغیر مذہبی رسوم اور بے جان عبادات کو جاری رکھے ہوئے ہیں: رہ گئی رسمِ اذاں رُوحِ بلالی نہ رہی۔ مسلمان کی اذان میں سحر کا پیغام ہی نہیں ہے۔ تمدن، تصوف، شریعت، کلام؛ تمام بتانِ عجم کے پجاری ہیں اور حقیقت خرافات میں کھوگئی ہے۔ دُنیا اغیار نے سنبھال لی ہے اور مسلمان کے لیے خیالی دُنیا رہ گئی ہے۔ مختصر یہ کہ عشق کی آگ بجھ گئی ہے اور مسلمان راکھ کا ڈھیر بن گیا ہے۔ ان حالات میں مسلمان کو بہترین فکری رہ نمائی، مؤثر ترین پیرایوں میں، مہیا کرنے کے ساتھ ساتھ اقبال کی نگاہ بار بار اللہ کی جانب اُٹھتی ہے۔ ''دُعا'' مسلمان کا آخری سہارا ہے۔ خود نظم شکوہ کا ناگزیر جز حسبِ ذیل شعر ہے جو اقبال کے احساس و شعور کا نقیب اور اللہ

کے حضور ان کی التجاؤں اور دُعاؤں کا نچوڑ ہے:

مشکلیں امتِ مرحوم کی آساں کر دے   مورِ بے مایہ کو ہمدوش سلیماں کر دے

پورا بند اُمت کی دیرینہ حسرت کا آئینہ دار ہے۔ اقبال کہیں بھی اللہ تعالیٰ سے اپنی نیاز مندی اور بندگی کا رشتہ توڑ کر بغاوت نہیں کرتے جیسا کہ منحرف لوگ کرتے ہیں۔[۱۶۹] چنانچہ آرزو مندی کے جو زاویے بظاہر گستاخی و بے باکی دکھائی دیتے ہیں، وہ درحقیقت اپنائیت اور محبت کی رمزیں ہیں جو اللہ تعالیٰ سے بندے کی قربت کا مظہر ہیں۔ وہ اللہ جو کائنات کا خالق و مالک اور ہر چیز پر قدرت رکھنے والا اور تقدیریں عطا کرنے والا ہے۔ سچ یہ ہے کہ اقبال اللہ کے حضور گستاخ نہیں ہیں۔ اس معاملے کو سطحی نظر سے دیکھا گیا ہے۔ مذکورہ الفاظ کے استعمال سے قطع نظر کہ وہ اُسلوبِ بیان کا حصہ ہیں اور شعری تاثیر کی خاطر روا رکھے گئے ہیں؛ اگر اس پورے معاملے پر گہری نگاہ ڈالیں تو کھلے گا کہ یہ تمام شکوہ طرازی بندے اور خدا کے مابین بہت قریبی تعلق، دوستی و محبت کے تعلق اور توحید و تقدیر پر محکم یقین کے نتیجے میں ظاہر ہوئی ہے۔

شعری اُسلوبِ بیان کے بارے میں اتنا اشارہ کافی ہے کہ اسے نظر انداز کر کے اگر شعر کے نثری یا لغوی [literal] مفہوم پر اصرار کیا جائے تو اکثر بڑے شعرا دائرہ اسلام سے خارج ہو جاتے ہیں۔[۱۷۰] چنانچہ اقبال کے ہدفِ اعتراض بننے والے شعروں میں رمزوں کو نظر انداز کر کے الفاظ کو پکڑ لینا درست نہیں۔ بڑے لوگ ایسا نہیں کرتے؛ ایسا چھوٹے لوگ کرتے ہیں۔ چھلکے پر نظر رک نہیں جانی چاہیے؛ مغز تک رسائی ضروری ہے۔ دانا الفاظ کے پیچوں میں اُلجھ کر نہیں رہ جاتے:

الفاظ کے پیچوں میں اُلجھتے نہیں دانا
غواص کو مطلب ہے صدف سے کہ گہر سے؟[۱۷۱]

اقبال کی خواہش تھی کہ ان کا کلام تنک مایہ اور کم ظرف لوگوں کی دسترس سے محفوظ رہے۔ اللہ کے حضور ملتمس ہیں کہ ’’میری شراب کو کم ظرف لوگوں سے بچا، یہ تند و تیز شراب ہے اسے خاموں سے دور رکھ۔ آگ کی چنگاری سرکنڈوں کے کھیت سے دور ہی بہتر ہے۔ اسے خاص لوگوں کو عطا کر اور عامیوں کی دست برد سے بچا۔‘‘

مئے من از تنک جاماں نگہ دار   شرابِ پختہ از خاماں نگہ دار
شرر از نیستانے دور تر بہ   بخاصاں بخش و از عاماں نگہ دار[۱۷۲]

جن اشعار کو چھوٹے لوگوں اور مسلک کی چار دیواری میں بند تنگ ذہن صاحبان نے ہدفِ اعتراض بنایا؛ بڑے لوگوں اور وسیع النظر علما وفضلا نے ان سے کوئی تعرض نہ کیا؛ اس لیے کہ انھیں ان میں، اللہ کے حضور، کوئی گستاخی نظر نہ آئی۔ ان سرکردہ علما کی دینی حمیت کسی سے کم نہیں تھی۔ سید سلیمان ندوی اقبال کو ان کی غلطیوں سے آگاہ کرتے تھے؛ ایسی کوئی نشاندہی اُنھوں نے نہیں کی۔ ابوالاعلیٰ مودودی، ابوالحسن ندوی اور ڈاکٹر اسرار احمد کی، علامہ اقبال پر تحریریں اور کتابیں موجود ومحفوظ ہیں؛ اُنھوں نے اقبال کے اشعار میں، اللہ کے حضور گستاخیوں کا کبھی کوئی اشارہ تک نہیں کیا۔ مسلم برصغیر کے یہ درخشندہ ستارے معترف ومداح ہیں کہ بیسویں صدی میں علامہ اقبال ہی، عالمِ اسلام کے، وہ ممتاز ترین شاعر ومفکر ہیں؛ جنھوں نے شاعری کا رخ صنم خانوں سے موڑ کر خدا کی طرف کر دیا ہے۔

۵

صاحبزادہ اقتدار احمد خان بدایونی، نعیمی، قادری نے باطل کی چھے نشانیاں بتا کر، کلامِ اقبال میں، انھیں تلاش کرنے کی جو سعی کی ہے؛ اس پر ایک نظر ڈالنے سے پہلے، مناسب یہ ہے کہ خواجہ غلام محمد محقق امرتسری کے اُٹھائے ہوئے قضیے کے باقی ماندہ حصے کو بھی یہاں نمٹا دیا جائے۔ محمد حسین عرشی کے نزدیک موصوف ''علم وفضل کا خزانہ'' تھے۔ عرشی نے ''گر بحرفم غیرِ قرآں'' کے عنوان سے محقق امرتسری کے اقبال پر جو اعتراضات قلمبند کیے ہیں، وہ خدا کے ضمن میں تفریط اور رسولِ خدا کے ضمن میں افراط سے متعلق ہیں۔ تفریط والا معاملہ زیر بحث آ چکا ہے۔ مقامِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم میں افراط کے ضمن میں محقق کے اعتراضات کا مختصر جائزہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے۔

''عرضِ حال مصنف بحضور رحمۃ للعلمین'' [رموزِ بیخودی] میں اقبال نے کہا ہے:

گر دلم آئینۂ بے جوہر است وربحرفم غیرِ قرآں مضمر است
روزِ محشر خوار و رسوا کن مرا بے نصیب از بوسۂ پا کن مرا

محقق کو دوسرے شعر پر اعتراض ہے جو یہ ہے کہ اقبال ''آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ربانی اختیار سے متصف کر رہے ہیں۔'' جبکہ ''روزِ محشر اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو کسی قسم کا اختیار واقتدار حاصل نہیں ہوگا۔'' سوال یہ ہے کہ کیا حضورؐ اللہ کے محبوب بندے نہیں ہیں؟ کیا اللہ کو آپ کے

''اکرام اور اعزاز'' کا پاس نہیں ہے؟ کیا وہ احادیث غلط ہیں؟ جن میں قیامت کے دن حضور کے، اختیارِ شفاعت کا بیان ہے۔[۳۷۱] ایک عالم فاضل شخص بھی جب مسلکی شدت پسندی مبتلا ہوتا ہے اور شعر کو نثر کے درجے پر رکھ رک مفہوم نکالتا ہے تو تنکے چننے لگتا ہے۔ ان اشعار کا اگر لفظی [literal] مفہوم بھی مراد لیا جائے تو وہ یہ ہے کہ ''اگر میرے دل کا آئینہ جوہر کے بغیر ہے؛ اگر میرے اشعار میں قرآنِ پاک کے علاوہ کچھ اور پوشیدہ ہے تو مجھے قیامت کے روز خوار و رسوا کیجیے اور اپنے بوسۂ پا سے محروم کر دیجیے۔'' اقبال کے نزدیک حضورؐ کے بوسۂ پا سے محرومی ہی خوار اور رسوا ہونا ہے۔ تو کیا حضور کے پاس اتنا اختیار بھی نہیں ہوگا کہ کسی سے ناراض ہونے کی بنا پر اسے اپنے بوسۂ پا سے محروم کر دیں؟ رائی کا پہاڑ بنانا کسی عالم فاضل کو زیب نہیں دیتا۔ اقبال نے ایسا کیا کہہ دیا ہے کہ حضورؐ ربانی اختیار و اقتدار کے حامل بن گئے ہیں۔

بکوئے تو گدازِ یک نوابس مرا ایں ابتدا، ایں انتہا بس
خرابِ جرأتِ آں رند پاکم خدا را گفت مارا مصطفےٰ بس[۳۷۴]

رُباعی کا لفظی مفہوم ہے ''آپ کے کوچے میں ایک نوائے دلگداز میرے لیے کافی ہے، یہی میرے شوق کی ابتدا ہے اور یہی انتہا۔ میں اس پاک طینت رند کی جرأت کا شیدائی ہوں، جس نے اللہ تعالیٰ سے کہا تھا، مجھے رسول پاک بس ہیں۔'' محقق نے دوسرے شعر پر یہ اعتراض کیا ہے کہ ''حضور صلی اللہ وسلم کو اپنے لیے ''بس'' یعنی کافی کہنا اور وہ بھی خدا کے سامنے اور پھر اس جرأت کے مرتکب کو ''رندِ پاک'' کا خطاب دینا خود حضرت خاتم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم اور قرآن کی پوری رُوح کے خلاف ہے۔'' ''قرآن کی پوری رُوح کے خلاف ہے'' کس قدر ناروا جملہ ہے۔ معترض نے بیک وقت دو باتیں نظر انداز کی ہیں۔ پہلی یہ کہ یہ ایک شعر ہے اور دوسری یہ کہ محض وفورِ محبت کا اظہار ہے حضورؐ کے لیے۔ دونوں باتوں کو نظر انداز کر کے بھی شعر کے نثری مفہوم کو تجزیے کی کسوٹی پر پرکھیں تو نتیجہ کیا نکلتا ہے۔ جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ میرے لیے مصطفےٰؐ کافی ہیں کیا وہ حضورؐ کی تعلیمات کا باغی ہوگا؟ ایسا نہیں ہے۔ وہ ان کی تعلیمات پر عمل کرے گا اور حضورؐ کی تعلیمات قرآن حکیم سے الگ نہیں ہیں؛ چنانچہ حضورؐ کی تعلیمات کا اصل درحقیقت نظریۂ توحید ہی ہے۔ اللہ اور رسولؐ میں سے ایک کو کافی کہنا دوسرے کو کافی کہنے کے منافی نہیں ہے۔ آنحضرتؐ کی اطاعت و محبت دراصل اللہ ہی کی اطاعت و محبت ہے، البتہ عبادت صرف اللہ کی

ہوگی۔ مصطفےٰ کے کافی ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اللہ کی عبادت ضروری نہیں رہی۔ اللہ کی عبادت کا انکار مصطفےٰ کی تعلیمات کا انکار بھی ہے۔ آنحضرتؐ کو ماننے والا، انھی کی پیروی میں، اللہ کی اطاعت نیز عبادت کی پابندی کرے گا۔ شعری اُسلوب کا فہم حاصل کریں اور مسلکی انتہا پسندی میں کمی لائیں تو کوئی قضیہ باقی نہیں رہتا۔

اگلا اعتراض بعض ان اشعار پر ہے جو حلاج کی زبان سے ادا ہوئے ہیں۔ وہ اشعار حسبِ ذیل ہیں:

کس ز سر عبدہٗ آگاہ نیست عبدہٗ جز سرِ الا اللہ نیست!
لا الہ تیغِ دو دم او عبدہٗ فاش تر خواہی بگو ہو عبدہٗ
مدعا پیدا نہ گردو زیں دو بیت تانہ بینی از مقامِ مارَمَیتَ[۱۷۵]

پہلے دو اشعار کو محقق امرتسری نے ''علامہ کے اپنے جذبات کی عکاسی'' قرار دیا لیکن واضح اعتراض سے گریز کرتے ہوئے تیسرے شعر پر توجہ مرکوز کی۔ اسے ہدفِ اعتراض بناتے ہوئے کہا: ''اس کو پڑھنے والا اس کے سوا کیا سمجھے گا کہ خود اللہ تعالیٰ نے پیکر مصطفویؐ میں نزولِ اجلال فرما کر کفار کو شکست دی۔'' محقق امرتسری نے مَارَمیتَ والی آیت کا جو ترجمہ خود کیا ہے وہ یہ ہے کہ ''مسلمانو'' کافروں کو تم نے قتل نہیں کیا اللہ تعالیٰ نے ان کو قتل کیا اور جب اے پیغمبر! تو نے تیر چلائے تو تو نے تیر نہیں چلائے بلکہ اللہ نے تیر چلائے''۔[۱۷۶] اعتراض یہ بھی ہے کہ ''اگر یہاں رسول کو خدا مانا جائے تو آپ کے ساتھیوں کو پہلے خدا ماننا پڑے گا۔''

رسولؐ یا ان کے ساتھیوں کو کم از کم علامہ اقبال خدا نہیں مانتے البتہ قرآن حکیم کے مطابق انسان پر اللہ کی صفات کا پرتو ہے۔[۱۷۷] اللہ کی بہترین صفات کے رنگ میں رنگے جانے کے لیے اللہ نے خود کہا ہے اور اسی بنیاد پر اقبال بھی اس کی تلقین کرتے ہیں۔[۱۷۸] چنانچہ بندۂ مومن کی صفات بیان کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

ہاتھ ہے اللہ کا، بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب وکار آفریں، کارکشا کار ساز
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی، اس کا دل بے نیاز[۱۷۹]

بندۂ مومن کی ان ممکنہ صفات پر محقق نے اعتراض نہیں کیا جبکہ خدائی صفات کی جھلک کا پیکرِ کمال آنحضرتؐ کی ذات گرامی ہے۔ ''پیکر مصطفوی میں نزول اجلال فرما کر'' مسلکیوں کی مناظرانہ زبان ہے۔ حضورؐ کو اللہ کے بالمقابل کھڑا کرنا یا انھیں صرف بشر کے مقام پر رکھنا بریلوی دیو بندی انتہا پسندوں کا مشغلہ ہے۔ محقق امرتسری اگر دوسرے شعر: ''فاش تر خواہی بگو ہو عبدہٗ ۔'' کو ہدفِ اعتراض بناتے تو کچھ بات بنتی۔ خود عرشی نے اسی پر اعتراض کیا اور اقبال سے بحث کی۔[۱۸۰] اقبال نے کہا کہ ''یہ بات میں تو نہیں کہہ رہا اپنے کشف کے مطابق حلاج کہہ رہا ہے''۔[۱۸۱]

حکیم سنائی کے قصیدے کی پیروی میں اقبال نے جو اشعار سپرد قلم کیے، ان میں سے ایک یہ ہے:

نگاہِ عشق و مستی میں وہی اوّل، وہی آخر
وہی قرآں وہی فرقاں وہی یسیں وہی طٰہٰ!

اس شعر پر اعتراض کرتے ہوئے محقق امرتسری نے کہا کہ ''کیا ہم کرشن کو اوتار اور مسیح کو الٰہ، ماننے والوں کے لیے ایسی 'عشق و مستی' کی اجازت دے سکتے ہیں؟ ہم اپنے محبوب پیغمبر کو کسی نہ کسی توجیہ سے قرآن و فرقان اور یٰسین وطٰہٰ تو مان سکتے ہیں لیکن اوّل و آخر، تو بہ نص قرآن اللہ کی خاص صفات ہیں۔'' جناب محقق نے کسی نہ کسی توجیہ سے بمشکل ہی محبوب پیغمبر کو قرآن وفرقان ماننے پر آمادگی ظاہر کی ہے، جبکہ یہ بات واضح ہے کہ قرآنی تعلیمات کا عملی نمونہ سیرت رسولؐ ہے اور جن معنوں میں قرآن کو فرقان کہا گیا ہے انھی معنوں میں آنحضرتؐ بھی حق اور باطل میں فرق کرنے والے ہیں۔ اس شعر میں اقبال بظاہر مقامِ محمدؐ میں افراط کی طرف مائل نظر آتے ہیں؛ لیکن یہ اہم نکتہ ہے کہ یہ افراط 'نگاہِ عشق و مستی' میں ہے۔ یہ معاملہ وفورِ محبت کا ہے اور بس۔ اسے اس سے آگے لے جانا غیر ضروری ہے۔ کرشن کو اوتار اور مسیح کو الٰہ ماننے کا معاملہ یکسر مختلف نوعیت کا ہے۔ ایسا پکے عقیدے کے طور پر کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں دو اور اُمور کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے۔ پہلا یہ کہ 'اوّل و آخر' اور 'ظاہر و باطن' کو اقبال نے یکسر مختلف معنوں میں بھی استعمال کیا ہے۔ نظم ''مسجدِ قرطبہ'' کا شعر ہے:

اوّل و آخر فنا، باطن و ظاہر فنا
نقشِ کہن ہو کہ نو، منزلِ آخر فنا

دوسری بات یہ ہے کہ دیو بندی حضرات میں سے بعض ''مارا مصطفےٰ بس'' ''ہو عبدہ''۔ اور ''وہی اوّل وہی آخر'' پر چیں بجبیں ہوتے ہیں جبکہ بریلوی صاحبان انھی کلمات پر سر دھنتے ہیں۔

''حضورِ رسالت'' [ارمغانِ حجاز] کی ایک رُباعی ہے:

تو ہم آں مے بگیر اے ساغرِ دوست   کہ باشی تا ابد اندر بر دوست
سجودے نیست اے عبدالعزیز ایں   برو بم از مژہ خاک در دوست

یعنی ''اے عبدالعزیز [ابن سعود] تو بھی ساغرِ دوست سے وہ شرابِ عشق پی، تاکہ تو ہمیشہ محبوب کے پہلو میں رہے۔ میں یہاں سجدہ نہیں کر رہا، بلکہ درِ دوست کی خاک اپنی پلکوں سے صاف کر رہا ہوں۔'' بقول عرشی حضرت محقق نے اس رُباعی پر اعتراض کرتے ہوئے کہا:

جب والی نجد و حجاز عبدالعزیز ابن سعود نے بعض اصلی یا جعلی مزاروں کو منہدم کیا تو مسلمانوں میں ایک ہنگامہ اُٹھا اور مسلمانوں میں مخالف و موافق دو گروہ بن گئے۔ ہمارے علامہ نہ صرف انہدام کے خلاف بلکہ سجدۂ مزار کے حق میں اپنے جذبات اور ساتھ ہی دلیلِ جواز پیش فرماتے ہیں...... اگر اس طرزِ استدلال کی حمایت کی جائے تو ان لوگوں کو کیا کہا جائے گا جو نزولِ قرآن کے زمانے میں کہتے تھے......ہم اللہ ہی کا قرب حاصل کرنے کے لیے دوسروں کی پرستش کرتے ہیں۔

اس رُباعی کا تعلق نہ مزاروں کے انہدام سے ہے اور نہ علامہ اقبال نے سجدۂ مزار کے لیے جواز فراہم کیا ہے۔ غیر اللہ کی پرستش کو جائز قرار دینے کا بھی کوئی سوال نہیں ہے۔ فقط محبت رسولؐ کا والہانہ اظہار و پیام ہے۔ شعری اُسلوب سے ناواقفیت کے باعث اور مسلک کے خول میں بند ہونے کی بنا پر حضرت محقق کو بہت کچھ فالتو دکھائی دیا ہے۔ مولوی دیدار علی نے علامہ اقبال کو ابن سعود کا حامی اور نتیجتاً بریلویت اور مزاروں اور پیروں کا مخالف سمجھ کر ان کے خلاف کفر کا فتویٰ جاری کیا تھا؛ جبکہ محقق کی نکتہ چینی کے برعکس اس رُباعی کی شرح کرتے ہوئے یوسف سلیم چشتی کھل اُٹھے ہیں اور علامہ اقبال کو اپنے مسلک کا ہمنوا ظاہر کیا ہے۔ پروفیسر چشتی لکھتے ہیں:

چونکہ نجدی وہابی، سرکارِ دو عالم صلعم سے محبت نہیں کرتے اس لیے اقبال نے سچے عاشقِ رسولؐ کی حیثیت سے سلطان ابن سعود نجدی کو عشقِ رسولؐ کا پیغام دیا ہے اور نجدیوں کے اس اعتراض کا کہ اہل سنت حضورؐ کے روضۂ مبارکہ کو سجدہ کرتے ہیں، جواب دیا ہے کہ اے عبدالعزیز! جسے تو اپنی کم فہمی کی بنا پر سجدہ سے تعبیر کرتا ہے، یہ سجدہ تو نہیں ہے۔ میں تو اپنے محبوب کے دروازہ پر اپنی پلکوں سے جھاڑو دے رہا ہوں۔[۱۸۲]

یوسف سلیم چشتی نے ''بروبم از مژہ خاکِ درِ دوست'' کا لفظی [leteral] مفہوم لیا ہے۔ اسرارِ خودی میں ''نائبِ حق'' کے لیے اقبال نے سجدے کا لفظ غیر مبہم انداز میں استعمال کیا ہے: ''سجدہ ہائے طفلک و برنا و پیر/ از جبینِ شرمسارِ ما بگیر۔'' وہاں پروفیسر موصوف نے حقیقی سجدہ مراد نہیں لیا۔[۱۸۳] یہاں بھی روضۂ اقدس پر پلکوں سے جھاڑو دینا اُسلوب بیان ہے۔ پلکوں سے عملاً جھاڑو دینا مراد نہیں ہے اور نہ پلکوں سے یہ کام لینا ممکن ہے۔

دیوبندی اور بریلوی مسالک کے شدت پسند مولوی، اپنے اپنے خول میں بند ہو کر، اقبال سے کہیں اختلاف اور کہیں اتفاق کرتے ہیں۔ جس مسئلے سے ایک فرقے کو اتفاق ہوتا ہے دوسرے کو اختلاف لاحق ہو جاتا ہے۔ قومی، ملی اور عالمی تناظرات میں دونوں مسالک کی ہم آہنگی ناگزیز ہے۔ باہمی مناقشات میں اپنی اپنی توانائی برباد کرنے کے بجائے اسے داخلی یکجہتی اور بیرونی یلغار کی مزاحمت میں بروئے کار آنا چاہیے۔ اہل سنت اسی صورت میں اسلامی نشأۃ ثانیہ میں بھر پور کردار ادا کر سکتے ہیں۔ اقبال نے جس مؤثر انداز سے نکتۂ توحید کی تفسیر و تلقین کی ہے اور دیوبندی علما جس کے مداح ہیں؛ اس سے بریلوی حضرات کو فیض اُٹھانا چاہیے اور مقامِ محمدؐ کے ضمن میں اقبال کا کلام جو بریلوی علما کے نزدیک قابلِ تحسین ہے، اسے دیوبندی حضرات کو کھلے دل سے قبول کرنا چاہیے۔ شرک کا ارتکاب فروعات پر مبنی نہیں ہے۔ زر پرستی، اقتدار پرستی، نسل پرستی، فرقہ پرستی، وطنیت پرستی اور مغرب پرستی سب شرک کی اقسام ہیں۔ توحید کے علمبرداروں کو چاہیے کہ اس صنم خانے کا توڑ کریں۔ مسلمان ممالک کے حکمرانوں نے مغرب اور بطورِ خاص امریکہ کو خداوند بنا لیا ہے۔ اس خدائی کا عملی انکار دوسری پرستشوں کو ترک کرنے پر منحصر ہے۔

مسلمانوں کا بازوقوتِ توحید سے قوی ہو سکتا ہے اور وہ عشق محمدؐ سے ہر پست کو بالا کر سکتے ہیں۔ توحید کے دعویدار بعض دوسرے مذاہب بھی ہیں جبکہ محمد رسول اللہ پر یقین مسلمانوں کا خاص امتیاز ہے۔ اسی سے اُمت مسلمہ کی تشکیل ہوئی۔ مسلمانوں کے اتحاد و اتفاق کا انحصار بھی رسول اللہ کے ساتھ والہانہ لگاؤ [Commitment] پر ہے۔ بریلویوں کا یہ موقف کہ وہابی اور دیوبندی آنحضرتؐ سے محبت نہیں کرتے یا وہ گستاخانِ رسولؐ ہیں، ظالمانہ اور ناروا ہے۔ اگر وہ تصورِ توحید کے پیش نظر احتیاط کرتے ہیں تو یہ تعرض کا مقام نہیں ہے۔ بریلوی اگر یا رسول اللہ

کہتے ہیں یا مجلس میں کھڑے ہو کر سلام پڑھتے ہیں تو دیو بندیوں کو ایسی فروعات پر اعتراض کرنے سے گریز کرنا چاہیے۔ غلط ہو یا صحیح یہ ان کا طریقِ کار ہے سرورِ عالمؐ سے اظہارِ محبت کا۔ علامہ اقبال بریلوی دیو بندی چپقلش سے بلند ہیں اور اہلِ سنت میں شامل ہونے کے باوجود اہلِ تشیع سے پرخاش نہیں رکھتے۔ ایک ایسی قد آور ہستی جو اپنی اثر انگیزی سے دیو بندی بریلوی آویزش کا خاتمہ کر دے اور سنی شیعہ یکجہتی کو فروغ دے، عالمِ اسلام اور خاص طور پر پاکستان کی ضرورت ہے۔ یہ زندۂ جاوید ہستی علامہ اقبال کی ہے۔ فکرِ اقبال کا بے بہا خزانہ ہمارے پاس ہے۔ سکولوں اور مدرسوں سے لے کر یونی ورسٹیوں تک، اور ذرائع ابلاغ کے ذریعے، اسے عام کرنے اور بروئے کار لانے کی ضرورت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایسا کر کے ہم ایک مضبوط اور خوشحال پاکستان، ایک متحد اور عظیم الشان عالم اسلام اور ایک نئے نیز انصاف پر مبنی جہان کی تعمیر کر سکتے ہیں۔

ایک طرف ہم فکرِ اقبال میں اسلامی و آفاقی بصیرت اور اس کی عظمت و رفعت دیکھتے ہیں اور دوسری طرف مغرب پرستوں کا تصورِ توحید سے انحراف اور مولویوں اور پیروں کا تنگ نظری پر مبنی شدت پسندی کا رویہ؛ تو سخت افسوس ہوتا ہے۔ ایک بد بخت انسان جو مولوی بھی ہے اور پیر بھی، جو دار العلوم مدرسۂ غوثیہ خیمیہ گجرات کا مفتی رہا اور اڑتالیس صفحات کا، علامہ اقبال کے خلاف، فتویٰ مرتب کرتے وقت تبلیغ الاسلام مرکز، بریڈفورڈ، میں خطیب تھا؛ توجہ کا مستحق اس وجہ سے ہے کہ ایک خاص سطح پر اسلام شناسی کی جو صورتِ حال ہے اس کا اندازہ کیا جا سکے۔

باطل کی چھے نشانیاں اور کلامِ اقبال

صاحبزادہ اقتدار احمد کی کتاب بار بار دہرائے گئے اعتراضات، انٹ سنٹ باتوں اور بطور نثر جھاڑ جھنکاڑ سے اٹی ہوئی ہے۔ اُنھوں نے کلامِ اقبال میں باطل کی چھے نشانیاں ’’دریافت‘‘ کی ہیں۔ اقبال کے متروک اور ابتدائی دور کے اشعار بھی بطور ثبوت پیش کیے ہیں جنھیں زیرِ بحث لانا راقم نے ضروری نہیں سمجھا۔ صوفی و ملا کے خلاف اقبال کے ۷۳ اشعار جمع کیے ہیں؛ جبکہ آٹھ دس مثالوں سے ان کا موقف معلوم ہو جاتا ہے؛ چنانچہ سارے اشعار یہاں نقل نہیں کیے گئے۔ اُنھوں نے اکثر اشعار پر تبصرہ بھی کیا ہے۔ اقبال کے اشعار اور معترض کے تبصرے سے جو صورتِ حال بنتی ہے، اس کا اجمالی جائزہ پیش کیا جاتا ہے:

باطل کی پہلی نشانی

بقول صاحبزادہ اقتدار باطل کی پہلی نشانی یہ ہے کہ مسلم قوم کو ساری دُنیا کے سامنے، سب سے زیادہ بدکار، بزدل، بددیانت، ضمیر فروش، ذہنی غلام، گناہگار، مجرم، فسادی، کم ظرف اور لالچی قرار دیتا ہے۔[۱۸۴] موصوف کو، اقبال کے حسبِ ذیل اشعار میں، یہ نشانی نظر آئی ہے:

تو ہی ناداں چند کلیوں پر قناعت کر گیا
ورنہ گلشن میں علاجِ تنگی داماں بھی ہے!
دامنِ دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں
اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی

یعنی مسلم قوم نہ دین کی رہی نہ ملت کی۔[۱۸۵]

ربط و ضبطِ ملت بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بیخبر

یعنی اسلامی اتحاد میں نجات ہے مگر قومِ مسلم اتنی بے نصیب ہے کہ اس سے بے خبر ہے۔[۱۸۶]

اے بادِ صبا! کملی والے سے جا کہیو پیغام مرا
قبضے سے اُمت بیچاری کے دیں بھی گیا، دُنیا بھی گئی
بتوں سے تجھ کو امیدیں، خدا سے نا امیدی
مجھے بتا تو سہی اور کافری کیا ہے!

اس شعر میں مسلم قوم کو ملحد و کافر کا خطاب دیا گیا۔[۱۸۷]

بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے!
مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے!

اقتدار نے کچھ مصرعے بھی، کلامِ اقبال سے، پیش کیے ہیں:

ع ہوئی رسوا زمانے میں کلاہِ لالہ رنگ

یعنی زمانے کی رسوا ترین قوم ترکی و ہندی مسلمان ہیں۔[۱۸۸]

ع دل سوز سے خالی ہے، نگاہ پاک نہیں ہے

یعنی مسلم قوم کا دل برا اور نگاہ پلید ہے۔[۱۸۹]

ع تری نگاہ فرومایہ، ہاتھ ہے کوتاہ

یعنی اے مسلم بدبخت تیری نگاہ کمینی اور ہاتھ بخیل کنجوس۔[190]

ع لہو مجھ کو رلاتی ہے جوانوں کی تن آسانی

یعنی مسلمان دُنیا میں سب سے زیادہ نکمے کام چور ہیں۔[191]

اپنے مجموعی تبصرے میں معترض نے لکھا ہے کہ اچھے برے کہاں نہیں ہوتے مگر اقبال نے تو کوئی چھانٹ نہیں کی۔ اس نے تو پوری قوم اور ساری امتِ مسلمہ کو اغیار کی نگاہوں میں ذلیل بنا کر پیش کیا۔ مزید یہ کہ اقبال نے برا تو خوب کہا، گندا ذلیل تو بتایا مگر سدھرنے کا طریقہ نہ سکھایا۔[192]

''بے خبر'' کوئی اور ہو نہ ہو صاحبزادہ اقتدار ضرور ہیں جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اقبال نے سدھرنے کا طریقہ نہیں سکھایا۔ قطع نظر ان تراجم کے جو حسبِ ذوق، اقبال کے الفاظ کے، اُنھوں نے کیے ہیں [رسوا ترین، پلید، نگاہ کمینی، ہاتھ بخیل، ملحد و کافر، سب سے زیادہ نکمے کام چور] اقبال کے اشعار نہ صرف واقعیت پر مبنی ہیں بلکہ سدھرنے کے اشارے ان میں بھی موجود ہیں۔

''تری نگاہ فرومایہ ہاتھ ہے کوتاہ'' کا اطلاق بھی صاحبزادہ موصوف پر ہوتا ہے۔ وہ اگر دو چار برس سنجیدگی کے ساتھ کلام اقبال کا مطالعہ کرتے اور اسے سمجھنے کی دیانت دارانہ کوشش کرتے تو انٹ سنٹ نہ لکھتے۔ اقبال کا پورا شعر یہ ہے:

تری نگاہ فرومایہ، ہاتھ ہے کوتاہ
ترا گنہ کہ نخیلِ بلند کا ہے گناہ![193]

پہلا شعر: تو ہی ناداں...... ''شمع اور شاعر'' سے لیا گیا ہے۔ معترض کے اندازِ نظر سے دیکھیں تو قابلِ اعتراض شعر اور بھی ہیں:

اور ہے تیرا شعار، آئینِ ملت اور ہے
زشت روئی سے تری آئینہ ہے رسوا ترا
کعبہ پہلو میں ہے، اور سودائی بتخانہ ہے
کس قدر شوریدہ سر ہے شوقِ بے پروا ترا!
وائے ناکامی متاعِ کارواں جاتا رہا
کارواں کے دل سے احساس زیاں جاتا رہا

بیماری کی صحیح تشخیص کے بغیر علاج غلط ہو جاتا ہے۔ مندرجہ بالا اشعار میں مسلمانوں کی پستی و غلامی کے اسباب بیان ہوئے ہیں۔ اس صورتِ حال سے نکلنے، سدھرنے، اُوپر اُٹھنے اور آگے بڑھنے کا راستہ بھی بتایا ہے:

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے، تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں
خیمہ زن ہو وادیِ سینا میں مانندِ کلیم
شعلۂ تحقیق کو غارت گرکا شانہ کر
تو اگر خود دار ہے منت کش ساقی نہ ہو
عین دریا میں حباب آسانگوں پیمانہ کر
خاک میں تجھ کو مقدر نے ملایا ہے اگر
تو عصا افتاد سے پیدا مثال دانہ کر

ذیل کے اشعار میں مسلمان کا حقیقی مقام بیان کیا ہے اور ساتھ ہی باطل قوتوں کے بحران و انحطاط اور اسلام نیز مسلمانوں کے درخشاں مستقبل کی پیش گوئی بھی کی ہے۔ اقبال نے مسلم قوم کو مایوسی و نامرادی کا تدارک کر کے اسے اعتماد اور امید سے ہم کنار کیا ہے؛ اس لیے کہ عہدِ زوال میں قوموں کی زندگی کا انحصار امید پر ہوتا ہے:

وائے نادانی! کہ تو محتاجِ ساقی ہو گیا
مے بھی تو، مینا بھی تو، ساقی بھی تو، محفل بھی تو
شعلہ بن کر پھونک دے خاشاکِ غیر اللہ کو
خوفِ باطل کیا کہ ہے غارت گر باطل بھی تو
بیخبر! تو جوہرِ آئینۂ ایام ہے
تو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے!

....

دیکھ لو گے سطوتِ رفتار دریا کا مآل
موجِ مضطر ہی اسے زنجیر پا ہو جائے گی!

آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے لب پہ آ سکتا نہیں
محوِ حیرت ہوں کہ دُنیا کیا سے کیا ہوجائے گی!
شب گریزاں ہو گی آخر جلوۂ خورشید سے i
یہ چمن معمور ہو گا نغمۂ توحید سے ii

صاحبزادہ اقتدار کے منفی ذہن کا نشانہ بننے والا، اقبال کا، اگلا شعر: دامنِ دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں/اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی! بانگِ درا کی نظم ''مذہب'' کا آخری شعر ہے۔ صاحبزادہ نے اس کا جو مفہوم بھی نکالا ہو؛ اصل بات یہ ہے کہ اقبال دین کا دامن تھامنے کی تلقین کر رہے ہیں تاکہ مسلمانوں کی جمعیت قائم رہے اور وہ استحکام حاصل کرسکیں۔ باطل قوتیں مسلمانوں کو اسلام سے دور کرتی ہیں؛ اقبال قریب کر رہے ہیں اور موصوف، تعمیرِ نو کے اس عمل کو، مسلم دشمنی سمجھتے ہیں۔ تری نگاہ فرومایہ ہاتھ ہے کوتاہ/ترا گنہ کہ نخیلِ بلند کا ہے گناہ!

ہوگئی رسوا زمانے میں کلاہِ لالہ رنگ! سلطنتِ عثمانیہ کے انحطاط وشکست کا المناک بیان ہے لیکن جب ترکوں نے، اتحادیوں کو ترکی کی حدود سے نکال باہر کیا تو اقبال نے 'طلوعِ اسلام' کے ایک پورے بند میں ان کی تحسین کی۔ دو اشعار حسبِ ذیل ہیں:

ہوئے مدفونِ دریا زیرِ دریا تیرنے والے
طمانچے موج کے کھاتے تھے جو بن کر گہر نکلے!
زمیں سے نوریانِ آسماں پرواز کہتے تھے
یہ خاکی زندہ تر پایندہ تر تابندہ تر نکلے!

....

ربط وضبطِ ملت بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بیخبر

صاحبزادہ اقتدار کو لفظ ''بیخبر'' سے تکلیف ہوئی ہے جبکہ یہ شعر ''خضرِ راہ'' کی پیش کش کے وقت جس قدر صداقت پر مبنی تھا؛ اسی قدر حقیقت کا آئینہ دار آج بھی ہے۔ اسلامی دُنیا کے حکمرانوں کی سمجھ سے یہ نکتہ آج بھی باہر ہے کہ استعمار کی یلغار سے بچنے کے لیے ملت اسلامیہ کی متحدہ ومؤثر تنظیم اور یکجہتی ضروری ہے۔ اس شعر سے ملحقہ جملہ اشعار میں اقبال نے مسلمانوں کو

ایسا دستورالعمل دیا ہے جسے بروئے کار لا کر وہ عزت، استحکام، آزادی اور برتر زندگی سے ہم کنار ہو سکتے ہیں۔

یہ دلچسپ بات ہے کہ صاحبزادہ اقتدار کے نزدیک علامہ اقبال نے مسلمانوں کو برا کہا ہے۔ پروفیسر رالف رسل کا موقف اس کے برعکس ہے۔ اُنھوں نے اقبال کی مقبولیت کا راز اس میں دیکھا ہے کہ وہ مسلمانوں کو اچھا ہونے کا احساس بخشتے ہیں۔ کراچی کی ایک علمی مجلس میں اقبال پر لیکچر پیش کرتے ہوئے اُنھوں نے کہا:

> عزیز احمد مرحوم سے (جن کی تصنیف اقبال نئی تشکیل کا شمار میری نظر میں اقبالیات کے موضوع پر لکھی گئی بہترین کتابوں میں ہوتا ہے) کسی نے پوچھا 'اہل پاکستان اقبال کو اس قدر عظیم کیوں سمجھتے ہیں؟ ان کا جواب تھا ''اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ہمیں یہ احساس بخشتے ہیں کہ ہم بہت اچھے ہیں'' اکثر بے ساختہ مقولوں کی طرح اس بیان میں بھی ایک ایسی حقیقت مضمر ہے جس کا کھل کر اظہار علمی تحریروں میں شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ اقبال واقعی اہل پاکستان کو 'اچھا ہونے' کا احساس بخشتے ہیں اور اس کی وجہ آسانی سے سمجھ میں آ سکتی ہے۔[۱۹۴]

دونوں آرا میں، زیادہ یا کم، تعصب موجود ہے۔ اصل بات کچھ اور ہے۔ اقبال نے مسلمانوں کو چن چن کر ان کی خامیاں بتائیں تا کہ انھیں دور کر کے وہ پستی سے نکلیں۔ انھیں مسلمانوں والی صفات اختیار کرنے کی تلقین بھی تا کہ وہ سر بلند ہو سکیں۔ مسلمان ناامیدی اور طلسمِ ہیچ مقداری میں مبتلا تھے؛ انھیں امید اور اعتماد سے ہم کنار کیا۔ مسلمانوں کو اللہ اور رسولؐ کے ساتھ عشق [Commitment] اور خودی کے استحکام کا درس دیا اور اس طرح اس شاہراہ کا انکشاف کیا جس پر مسلمان گامزن ہو کر اپنی تعمیر نو کے بعد جہان بھر کی تعمیر نو میں مؤثر کردار ادا سکتے ہیں۔

باطل کی دوسری اور تیسری نشانی

بقول صاحبزادہ اقتدار باطل کی دوسری نشانی علمائے کرام اور تیسری نشانی صوفیائے کرام کی مخالفت ہے۔ ان کے نزدیک علما قافلۂ اسلام کے قائد اور صوفیا اس قافلے کے راعی ہیں۔ علما قافلے کی رہ نمائی کرتے ہیں اور صوفیا اسے سنبھالتے ہیں۔ اللہ اور رسولؐ نے تا قیامت اُمت کو ان دونوں کے حوالے کیا ہے۔ اقبال الٹی بات مسلمانوں سے کہتے ہیں کہ یہ قائد راعی تمھاری

متاع کو لوٹنے والے ہیں ع لے ڈوبے تجھے منطق ملا کے طلسمات۔[195]

وہ نظم جس میں یہ مصرع شامل ہے؛ آگے درج کی ہے:

اس عہد میں ملاؤں نے دیں بیچا صد افسوس یہ طوقِ غلامی یہ تری فطرتِ آزاد
اک لقمۂ روٹی کے لیے قرآن کی آیات لے ڈوبے تجھے منطقِ ملا کے طلسمات
للہ گریبان میں منہ ڈال کے دیکھو جینے کے یہ ساماں ہیں کہ مرنے کی علامات

صاحبزادہ اقتدار لکھتے ہیں کہ ''ان اشعار میں قومِ مسلم اور علماء اسلام کو سخت جذباتی اور غصیلے انداز میں گالیاں دی ہیں''۔[196] ان اشعار کا کوئی حوالہ صاحبزادہ موصوف نے نہیں دیا۔ یہ اشعار نہ اقبال کے مدون کلام میں ہیں نہ متروک میں۔ ایک غیر معمولی فتویٰ لکھنے سے پہلے کیا یہ ضروری نہیں تھا کہ موصوف کچھ تحقیق کر لیتے؟ ایسا نہ کر کے اُنھوں نے کیا اللہ کے حکم کو نظرانداز نہیں کیا؟[197] بقول صاحبزادہ اللہ اور رسولؐ نے اُمت کو تا قیامت علما و صوفیا کے حوالے کیا ہے۔ اگر یہ بات ہے تو مسلمان زوال پذیر کیوں ہوئے؟ شکست اور غلامی ان کا مقدر کیوں بنی؟ کیا آج بھی عالم اسلام استعمار کی شکارگاہ نہیں ہے؟ علما و صوفیا کیا کر رہے ہیں؟ علامہ اقبال نے اُمت مسلمہ کو اخوت کا درس دیا۔ مولوی صاحبان فرقہ پرستی کو ہوا دے کر اسے تقسیم کر رہے ہیں۔ کیا یہ وَلَا تَفرَّقُوا سے انحراف نہیں ہے؟

ضربِ کلیم کی نظم ''جہاد'' میں بھی معترض کو اپنی بیان کردہ باطل کی نشانیاں نظر آئی ہیں۔ اس نظم کا پہلا شعر ہے:

فتویٰ ہے شیخ کا یہ زمانہ قلم کا ہے
اس دور میں رہی نہیں تلوار کارگر

موصوف نے لکھا ہے کہ ''یعنی اب جنگ نہ کرنی چاہیے۔ اقبال نے شیخ سے مراد علما و صوفیاء لیے ہیں مگر یہ ان کا اتہام ہے۔ کسی دینی عالم جنگ بندی کا فتویٰ نہ دیا۔ ہاں مرزا غلام احمد نے فتویٰ دیا تھا''۔[198] بیچارے مولوی کو معلوم نہیں ہے کہ شیخ سے مراد مرزا غلام احمد ہی ہے۔ وہ اگر اپنے صاحب علم ہم مسلک پروفیسر یوسف سلیم چشتی کی 'شرحِ ضربِ کلیم' ہی دیکھ لیتے تو یہ ٹھوکر نہ کھاتے۔ یہ کوتاہ دستی بھی مولوی کی اپنی ہے؛ تخیل بلند کا گناہ نہیں ہے۔

اقبال کی ایک اور نظم جس کا ذکر فتوے میں ہے، ''ملا اور بہشت'' ہے۔ معترض نے لکھا ہے

''ملا کو کہا گیا ہے کہ یہ جنت کے لائق نہیں ہے کیونکہ یہ ہندو، عیسائی، یہودی، سکھ سے جھگڑے کا عادی ہے۔ جنت میں گرجا نہ مسجد نہ مندر نہ گردوارہ نہ کلیسا۔ اس کا وہاں کیا کام''۔[۱۹۹] مسجد کے قریب عیسائیوں، ہندوؤں یا سکھوں کا عبادت خانہ ہو تو ان کے خلاف بھی جھگڑا پیدا کرنا قُوۡلُوۡا لِلنَّاسِ حُسۡنًا کی خلاف ورزی ہے لیکن ہمارے مولوی صاحبان کا پہلا نشانہ تو دوسرے فرقے کے مولوی بنتے ہیں۔ اگر قریب والی مسجد حریف فرقے کی ہو تو مسلمانوں کے دو محلے ایک دوسرے کے مستقل دشمن بن جاتے ہیں۔ پاڑہ چنار میں شیعہ سنی تنازعے کے نتیجے میں بھاری ہتھیاروں سے دونوں طرف کے مسلمانوں کے پرخچے اڑائے جاتے رہے ہیں۔

مولوی اقتدار کے نزدیک علامہ اقبال کا ایک ''گناہ'' یہ ہے کہ وہ مولانا انور شاہ کشمیری اور مولوی عبداللہ غزنوی کے مداح تھے۔[۲۰۰] اس الزام سے مولوی موصوف کا یہ موقف کہ اقبال علما کے مخالف تھے مشکوک ہو جاتا ہے اور جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ معترض خود خصلتِ بحث وتکرار و فرقہ پرستی کا شکار ہے۔ مولانا انور شاہ کو موصوف نے علمائے سو میں شامل کیا ہے اور مولوی عبداللہ غزنوی کو گستاخِ رسول ہی نہیں رسول اللہ کا سخت ترین دشمن قرار دیا ہے۔ یہ تحریر قابلِ توجہ ہے:

> اقبال نے ۱۹ دسمبر ۱۹۲۲ء کو ایک خط بنام فوق از لاہور لکھا جس کا مضمون کچھ اس طرح ہے۔ مولوی عبداللہ غزنوی مردِ مجاہد ہے۔ اسلام کا مفکر ہے۔ توحید و سنت کا علمبردار ہے۔ ساری عمر بدعت کے خلاف جہاد کیا (یہ خط بحوالہ کتاب انوارِ اقبال سے [؟] درج ہے) حالانکہ عبداللہ غزنوی نبی کریم رؤف و رحیمؐ کا سخت ترین دشمن اور گستاخ وہابی تھا۔ کشمیر میں سب سے پہلا گستاخ رسول پاک یہ گزرا ہے۔ اگر اقبال صرف علماء سو ہی کے مخالف [مخالف کہ مداح ؟] ہوتے تو چاہیے تھا کہ سچے اور حق پرست علما کی شان بھی بیان کرتے۔ کیا اقبال کو دامنِ اسلام میں امام اعظم، امام احمد بن حنبل، امام مالک، امام شافعی جیسے مجاہدین اور غیرت ایمانی والے یہ ائمہ بادشاہوں سے ٹکرا جانے والے یہ سنگلاخ قلعے اور غوثِ اعظم، خواجہ نقشبند جیسے سدا بہار پھول نظر نہ آئے۔ یا کم از کم اپنے دور کے مجاہدین امام فضل حق خیر آبادی، امیر ملت حضرتِ اعلیٰ گولڑوی یا مجدد بریلوی جیسے غیرتِ ایمان والے دکھائی نہ دیے۔[۲۰۱]

ایک اور مقام پر لکھا ہے:

اقبال کی نظر میں اسلام کا ہر پہلو، ہر عالم، فقیہہ، صوفی، اولیاء اللہ، خانقاہ نشین، خانقاہیں سب ہی بری ہیں۔ یہاں تک کہ امام ویلمی سے لیکر محی الدین ابن عربی، حافظ شیراز، حضرت میاں میر،

خواجہ حسن نظامی سب بزرگانِ اسلام واکابرِ دین قابلِ نفرت ہیں۔[۲۰۲]

''اقبال کی نظر میں...... سب بزرگانِ اسلام واکابرین دین قابلِ نفرت ہیں۔'' کس قدر ناروا، جہالت [ignocane] پر مبنی اور گمراہ کن جملہ ہے۔ مندرجہ بالا پوری تحریر فرقہ پرستانہ نفسیات اور شدت پسندی کا مظہر ہے۔ مولوی اقتدار کے نزدیک سچے اور حق پرست نیز غیرت ایمان والے علما صرف وہ ہیں جو ان کے نزدیک ان کے ہم مسلک ہیں۔ دیو بندی اور وہابی، ان کے پختہ موقف کے مطابق، گستاخانِ رسولؐ ہیں یا رسولِ کریمؐ کے سخت ترین دشمن ہیں۔ یہ وہ افسوس ناک رویہ ہے جو مسلمانوں کو فرقوں میں تقسیم کر کے ایک دوسرے کا دشمن بنا دیتا ہے۔ علامہ اقبال کے بارے میں معترض اس غلط فہمی کا شکار ہے کہ وہ مخالف فرقے میں شامل ہیں۔ یہ موقف کہ اقبال ''علمائے سوٗ'' کے مداح ہیں اور غیرتِ ایمانی والے ائمہ، علما اور صوفیا کو نظر انداز کرتے ہیں؛ قلتِ علم، قلتِ مطالعہ اور قلتِ فکر ونظر پر مبنی ہے۔ سچ یہی ہے کہ معترض کی نگاہ فرومایہ اور ہاتھ کوتاہ ہے؛ اس لیے نخیلِ بلند کا برگ و بار اس کی رسائی سے باہر ہے۔

اس میں شک نہیں کہ بعض اکابر سے وحدت الوجود یا ادبی نصب العین کے حوالے سے اقبال کو اختلاف ہے اور اس ضمن میں وہ صرف قرآن حکیم سے رہ نمائی لیتے ہیں؛ تاہم دوسری وجوہ سے ان کی تحسین بھی کی ہے۔ کچھ تفصیل اگلے باب میں ہے۔ ائمہ اہل سنت کا ذکر، خطبۂ اجتہاد سمیت، جہاں کہیں بھی کیا ہے ان کے مقام کو ملحوظ رکھا ہے۔ ایک جگہ امام ابوحنیفہ کے بارے میں لکھا ہے کہ ''جہاں تک میرا علم ہے شریعتِ اسلامی کی جو توضیح جنابِ ابوحنیفہ نے کی ہے ویسی کسی اسلامی مفسر نے آج تک نہیں کی''۔[۲۰۳] امام شافعی کے ایک قول ''الوقت سیف'' پر اسرارِ خودی کا ایک باب قلمبند کیا ہے۔ اسرارِ خودی ہی میں ایک پورا باب سیّد علی ہجویری معروف بہ داتا گنج بخش کی تعلیمات پر مبنی ہے۔ اقبال نے انھیں حسبِ ذیل الفاظ میں خراجِ تحسین پیش کیا ہے:

عہدِ فاروقؓ از جمالش تازہ شد　　حق زحرفِ او بلند آوازہ شد
پاسبانِ عزت ام الکتاب　　از نگاہش خانۂ باطل خراب
خاکِ پنجاب ازدمِ او زندہ گشت　　صبح ما از مہر او تابندہ گشت[۲۰۴]

جنید بغدادی اور بایزید بسطامی کی تکریم وتعظیم اس سے زیادہ کیا ہوسکتی ہے کہ اقبال

آنحضورؐ سے کہہ رہے ہیں:

شوکتِ سنجر و سلیم تیرے جلال کی نمود
فقرِ جنید و بایزید تیرا جمالِ بے نقاب[۲۰۵]

یہ چند مثالیں معترض کے موقف کر دریا برد کر دیتی ہیں۔ اعجاز الحق قدوسی کی کتاب ''اقبال اور علمائے پاک و ہند'' میں اکتیس علما کا تذکرہ ہے جن کی تحسین علامہ اقبال نے کی ہے۔ احمد رضا خان بریلوی کے بارے میں لکھتے ہیں:

ہندوستان کے دورِ آخر میں ان جیسا طباع اور ذہین فقیہہ پیدا نہیں ہوا...... میں نے ان کے فتاویٰ کے مطالعے سے یہ رائے قائم کی ہے اور ان کے فتاویٰ، ان کی ذہانت، فطانت، جودتِ طبع، کمالِ فقہ اور علومِ دینیہ میں تجرِ علمی کے شاہد عادل ہیں...... بایں ہمہ ان کی طبیعت میں شدت زیادہ تھی۔ اگر یہ چیز درمیان میں نہ ہوتی تو مولانا احمد رضا خان گویا اپنے دور کے امام ابوحنیفہ ہوتے۔[۲۰۶]

معاصرین میں سے پیر مہر علی شاہ گولڑوی کے نام اپنے مکتوب مؤرخہ ۸ اگست ۱۹۳۳ء کا آغاز ''مخدوم و مکرم حضرت قبلہ'' کے الفاظ سے کیا ہے۔ مولویوں سے اقبال کا اختلاف حسبِ ذیل تحریر سے واضح ہے:

مولوی صاحبان کی یہ حالت ہے کہ اگر کسی شہر میں اتفاق سے دو جمع ہو جائیں......تو ایسی جوتیوں میں دال بٹتی ہے کہ خدا کی پناہ۔ پرانا علم و فضل جو علمائے اسلام کا خاصہ تھا نام کو بھی نہیں۔ ہاں مسلمان کافروں کی ایک فہرست ہے کہ اپنے دستِ خاص سے اس میں روز بروز اضافہ کرتے جاتے ہیں۔[۲۰۷]

صاحبزادہ اقتدار نے مولویوں اور پیروں کے خلاف لکھے گئے اقبال کے جو اشعار درج کیے ہیں، بعض ان میں سے اور کچھ دوسرے شعر ذیل میں، بلا تبصرہ، نقل کیے جاتے ہیں۔ ان اشعار میں ان صاحبان کی مزید خصلتوں پر روشنی پڑتی ہے۔ اب یہ ان کا حوصلہ اور توفیق ہے کہ وہ اپنی اصلاح کی طرف راغب ہوتے ہیں یا اپنی دیرینہ روش کو ترجیح دیتے ہیں۔ حکیم الامت نے رہ نمائی کا فرض ادا کر دیا ہے، ہدایت اللہ کے ہاتھ میں ہے؛ طلب کرنے والے کو عطا کرتا ہے:

ہند میں حکمتِ دیں کوئی کہاں سے سیکھے
نہ کہیں لذتِ 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![۲۰۸]

....

آہ! اس راز سے واقف ہے نہ ملا نہ فقیہہ
وحدت افکار کی بے حدتِ کردار ہے خام!
قوم کیا چیز ہے قوموں کی امامت کیا ہے
اس کو کیا سمجھیں یہ بیچارے دو رکعت کے امام![۲۰۹]

....

عجب نہیں کہ خدا تک تری رسائی ہو
تری نگہ سے ہے پوشید آدمی کا مقام
تری نماز میں باقی جلال ہے نہ جمال
تری اذاں میں نہیں ہے مری سحر کا پیام![۲۱۰]

....

کسے خبر کہ سفینے ڈبو چکی کتنے
فقیہہ و شاعر و صوفی کی ناخوش اندیشی![۲۱۱]
یہ معاملے ہیں نازک جو تری رضا ہو تو کر
کہ مجھے تو خوش نہ آیا یہ طریقِ خانقاہی![۲۱۲]

پیرِ حرم کو دیکھا ہے میں نے — کردار بے سوز! گفتار واہی![۲۱۳]
لبھاتا ہے دل کو کلامِ خطیب — مگر لذتِ شوق سے بے نصیب!
بیاں اس کا منطق سے سلجھا ہوا — لغت کے بکھیڑوں میں اُلجھا ہوا
وہ صوفی کہ تھا خدمتِ حق میں مرد — محبت میں یکتا حمیت میں فرد
عجم کے خیالات میں کھو گیا — یہ سالک مقامات میں کھو گیا![۲۱۴]

الفاظ و معانی میں تفاوت نہیں لیکن
ملا کی اذان اور مجاہد کی اذاں اور![۲۱۵]

....

باقی نہ رہی تیری وہ آئینہ ضمیری
اے کشتۂ سلطانی و ملائی و پیری![۲۱۶]
ملا کی نظر نورِ فراست سے ہے خالی
بے سوز ہے میخانۂ صوفی کی مۓ ناب![۲۱۷]

باطل کی چوتھی نشانی

یہ نشانی صاحبزادہ اقتدار کے نزدیک ''انکارِ حدیث'' ہے۔ معترض نے علامہ اقبال کو منکرِ حدیث ظاہر کیا ہے اور اس ضمن میں دو شواہد پیش کیے ہیں۔ تیسرا ''ثبوت'' کتاب کے آخر میں ہے اور وہ یہ ہے:

رسالہ فیض الاسلام راولپنڈی عرشی نمبر ماہِ نومبر، دسمبر ۱۹۸۵ء اور فیض الاسلام فروری ۱۹۸۶ء کے مختلف موضوعات اور مضامین سے ثابت ہوتا ہے کہ علامہ اقبال کے خصوصی دوست، مشیر کار و اہلِ مجلس میں مندرجہ ذیل حضرات خاص اہمیت کے حامل تھے (۱) خواجہ احمد الدین، یہ سخت منکرینِ حدیث بلکہ گستاخِ حدیث تھے۔ اہلِ قرآن کہلاتے تھے۔ اقبال ان سے بہت متاثر تھے۔ (۲) حکیم محمد حسین عرشی، اہلِ قرآن۔ (۳) مشہور چکڑالوی غلام احمد پرویز۔ اسی رسالے فیض الاسلام جون ۱۹۸۶ء کے صفحہ ۲۶ پر ہے کہ اقبال حکیم عرشی پر زور دیتے تھے کہ ایسی کتاب لکھو جس میں عبادات و معاملات کے متعلق صرف قرآن سے استدلال کیا گیا ہو۔ یہ کتاب ہندوستان میں تو (روایتی ملاؤں کی وجہ سے) مقبول نہ ہوگی۔ ہاں البتہ دیگر ممالک میں ضرورت ہے۔ اس سے بھی صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال منکرِ حدیث تھے۔[۲۱۸]

''انکارِ حدیث'' کے سنگین الزام کا یہ ''ثبوت'' ناقص اور مغالطے پر مبنی ہے۔ مذکورہ کتاب لکھنے کی تجویز اقبال نے، اپنے مکتوب بنام پروفیسر صوفی غلام مصطفےٰ تبسم مؤرخہ ۲ ستمبر ۱۹۲۵ء میں پیش کی۔ لکھتے ہیں:

مجھ کو ان [خواجہ احمد الدین] کے خیالات سے کسی حد تک پہلے بھی آگاہی ہے۔ کیا اچھا ہو کہ وہ شریعتِ محمدیہ پر ایک مبسوط کتاب تحریر فرمائیں جس میں عبادات و معاملات کے متعلق صرف

قرآن سے استدلال کیا گیا ہو، ''معاملات'' کے متعلق خاص طور پر۔ اس قسم کی کتاب کی آج کل شدید ضرورت ہے۔ ہندوستان میں تو شاید اس کے مقبول ہونے کے لیے مدت درکار ہے، ہاں دوسرے اسلامی ممالک میں اس کی ضرورت کا احساس ہر روز بڑھ رہا ہے...... غرض کہ مولوی صاحب یا ان کے رفقا کو جو کلامِ الٰہی اور مسلمانوں کے دیگر مذہبی لٹریچر پر عبور رکھتے ہیں، اس طرف توجہ کرنی چاہیے...... ایک مدت سے ہم یہ سن رہے ہیں کہ قرآن کامل کتاب ہے اور خود اپنے کمال کا مدعی ہے۔ رسالہ ''بلاغ'' امرتسر کے ہر نمبر میں اور مولوی حشمت علی صاحب کے ''اشاعت القرآن'' کے ہر نمبر میں اسی پر بحث ہوتی ہے لیکن ضرورت اس امر کی ہے کہ اس کے کمال کو عملی طور پر ثابت کیا جائے کہ سیادتِ انسانی کے لیے تمام ضروری قواعد اس میں موجود ہیں اور اس میں فلاں فلاں آیات سے فلاں فلاں قواعد کا استخراج ہوتا ہے نیز جو قواعد، عبادات یا معاملات کے متعلق (بالخصوص مؤخر الذکر کے متعلق) دیگر اقوام میں اس وقت مروج ہیں، ان پر قرآنی نقطۂ نگاہ سے تنقید کی جائے اور دکھایا جائے کہ وہ بالکل ناقص ہیں اور ان پر عمل کرنے سے نوعِ انسانی کبھی سیادت سے بہرہ اندوز نہیں ہوسکتی۔[۲۱۹]

اس تحریر میں ایک جملہ بھی ایسا نہیں جو انکارِ حدیث کا واضح ثبوت ہو۔ خود عرشی نے بھی ایسا کوئی واضح دعویٰ نہیں کیا۔ ان کا مضمون بعنوان ''حیاتِ اقبال کا ایک گوشۂ پنہاں: خواجہ احمد الدین اور علامہ اقبال''؛ ''منتخب مقالات، اقبال ریویو میں بھی شامل ہے؛ اس مضمون میں عرشی نے اپنے ایک سوال اور اقبال کے جواب کا ذکر اس طرح کیا ہے:

ایک بار ان سے میں نے پوچھا: اسلام بہ تمامہٖ اور قرآن میں محصور ہے یا نہیں؟ فرمایا ''مفصل کہو۔'' میں نے کہا: خارج از قرآن ذخیرۂ احادیث و روایات اور کتب فقہ وغیرہ کو شامل کر کے اسلام مکمل ہوتا ہے یا صرف قرآن اس باب میں کفایت کرتا ہے؟ اُنھوں نے فرمایا ''یہ چیزیں تاریخ و معاملات پر مشتمل ہیں، ان کی بھی ضرورت ہے اور ان سے پتہ چلتا ہے کہ کن ضروریات کے تحت وضع کی گئیں، لیکن نفسِ اسلام قرآن مجید میں بتمام و کمال آچکا ہے۔[۲۲۰]

اس اقتباس سے یہ تو واضح ہوا کہ احادیث کو اقبال نے تاریخ کہا۔ عرشی کے اس بیان پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا غلام رسول مہر لکھتے ہیں کہ ''میری ناچیز رائے میں اگر کوئی شخص (عرشی) اتنا مان لے تو پھر چنداں بحث کی ضرورت نہیں رہتی۔ احادیث کی حقیقی حیثیت یقیناً تاریخی ہے، یعنی وہ حضرتِ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات و افعال کا ریکارڈ ہیں''۔[۲۲۱] خواجہ احمد الدین

کی علامہ اقبال سے ایک ملاقات ہوئی؛ عرشی کی متعدد ملاقاتیں ہوئیں لیکن مولانا غلام رسول مہر کو طویل عرصے تک کئی کئی گھنٹے اقبال کے پاس بیٹھنے اور ان کی گفتگو سننے کا موقع ملا۔ امرتسری صاحبان ایک مخصوص نقطۂ نظر رکھتے تھے۔ ایسا کوئی مسئلہ مولانا مہر کے ساتھ نہیں تھا۔ اپنی طویل قربت کی بنا پر وہ جو رائے رکھتے ہیں اسے اس طرح قلمبند کیا ہے:

میں پورے وثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ وہ (اقبال) حدیثوں کو اسی طرح مانتے تھے جس طرح عام مسلمان مانتے ہیں۔ روایات کی صحت کو پرکھنے کے جو اُصول محدثین نے وضع کیے ان کی تعریف وستائش بارہا علامہ مرحوم کی زبان سے سنی بلکہ میرا حافظہ غلطی نہیں کرتا تو کئی مرتبہ اُنھوں نے یہ بھی فرمایا کہ دُنیا کی کوئی دوسری قوم آج تک ایسا یگانہ کارنامہ پیش نہیں کر سکی۔[۲۲۲]

محمد حسین عرشی اپنے مضمون کے آخر میں لکھتے ہیں ''بایں ہمہ وہ حدیثوں کے سرے سے منکر نہ تھے بلکہ بہت سی حدیثوں پر شدت سے اعتقاد رکھتے تھے۔ ان کو جو کچھ بھی شک وشبہ تھا وہ احادیث کی شرعیت کے متعلق تھا۔'' اگر بات یہی ہے تو عرشی کے اس جملے میں 'سرے سے'۔ 'بہت سی'۔ بلکہ 'شدت سے بھی' فالتو الفاظ ہیں۔ صحیح یہ ہے کہ ''وہ حدیث پر اعتقاد رکھتے تھے۔'' ''شرعیتِ حدیث'' [اور اس ضمن میں مولانا سیّد سلیمان ندوی سے خط کتابت] کا معاملہ ''اقبال کے تصورِ اجتہاد پر اعتراضات'' کے سلسلے میں زیر بحث آ چکا ہے۔

''باطل کی چوتھی نشانی'' کے تحت معترض نے اقبال کو منکر حدیث ثابت کرنے کے لیے، پہلی دلیل کے طور پر، اسرارِ خودی کے دو شعر پیش کیے ہیں۔ یہ اشعار، اگلے شعر سمیت، حسب ذیل ہیں:

واعظِ دستاں زنِ افسانہ بند — معنیِ او پست و حرفِ او بلند
از خطیب و دیلمی گفتارِ او — با ضعیف و شاذو مرسل کارِ او
از تلاوت بر تو حق دارد کتاب — تو ازو کامے کہ می خواہی بیاب[۲۲۳]

ان اشعار کا مفہوم یہ ہے کہ وعظ کہنے والے کہانیاں سناتے ہیں۔ ان کے الفاظ بلند اور معنی پست ہوتے ہیں۔ [کوئی اس سے آگے بڑھتا ہے تو] خطیب و دیلمی کا ذکر آتا ہے [جو محدثین تھے] اور حدیث کی مختلف قسمیں بیان ہوتی ہیں۔ [وہ قرآن سے سروکار نہیں رکھتے، حالانکہ] مسلمان پر قرآن کا حق ہے۔ [قرآن ہدایت کا سرچشمہ ہے اور] جو مقصد بھی تجھے حاصل کرنا ہو،

قرآن سے پورا ہو سکتا ہے۔

بظاہر انکارِ حدیث کا شک گزرتا ہے لیکن یہ گمان درست نہیں ہے۔ ایسے بڑے فیصلے کسی واضح دلیل کی بنیاد پر ہوتے ہیں۔ ایک واضح دلیل تو اسرارِ خودی ہی میں موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ خود اقبال نے اس مثنوی میں احادیث سے استدلال کیا ہے۔ کوئی منکرِ حدیث ایسا نہیں کر سکتا۔ اصل بات یہ ہے کہ خلفائے راشدین کے عہد میں اجتہاد کی آزادی اور قرآنِ حکیم سے بے مثال وابستگی تھی۔ بعد ازاں صورتِ حال بدلتی گئی اور احادیث سے از حد وابستگی اور ان پر کثرت سے انحصار کا زمانہ آتا گیا۔ قرآن حکیم پر توجہ دوسرے درجے پر چلی گئی۔ اُمت کا تیسرا رُجحان فقہ کا غلبہ تھا۔ مذاہب فقہ کے فروغ کے ساتھ زیادہ تر سروکار فقہ کے ساتھ ہو گیا۔ حدیث عملاً دوسرے درجے اور قرآن کی طرف توجہ تیسرے درجے پر چلی گئی۔ یہ روداد، تفصیل کے ساتھ، جسٹس قدیر الدین احمد نے اپنے مقالہ بعنوان ''مسئلہ اجتہاد اور عصرِ حاضر'' میں بیان کی ہے جو ایک سیمینار کے مقالات کے مجموعے اقبال: فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید میں شامل ہے۔ علامہ اقبال کا یہ بھی ایک کارنامہ ہے کہ قرآن حکیم کی اوّلین اہمیت کو بحال کیا ہے۔

انکارِ حدیث کا دوسرا ثبوت، مولوی اقتدار کے نزدیک، ''ساقی نامہ'' کا یہ شعر ہے:

حقیقت خرافات میں کھو گئی یہ اُمت روایات میں کھو گئی!

معترض نے لکھا ہے کہ اس شعر میں حدیثوں کو خرافات کہا گیا اور اُمت مسلمہ کو احادیث ماننے کا طعنہ دیا گیا ہے۔ خرافات کا یہ مفہوم نہ اقبال کے کسی شارح نے بیان کیا ہے نہ کسی نقاد نے۔ معترض یوسف سلیم چشتی ہی کی شرح دیکھ لیتا تو اس قدر ناروا الزام تراشی سے بچ جاتا۔[۲۲۵] یہ ایک افسوس ناک حقیقت ہے کہ ذاتی اور گروہی مفاد سے اُوپر اُٹھ کر اور مسلم بیداری کے نقطۂ نظر سے سوچنا ان کم علم اور تنگ نظر مولویوں کے بس سے باہر ہے۔

علامہ اقبال اپنے خط مؤرخہ ۲۴ اپریل ۱۹۲۶ء میں سیّد سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں کہ ''شرعیتِ احادیث کے متعلق جو کھٹک میرے دل میں ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ احادیث سرے سے بیکار ہیں، ان میں ایسے بے بہا اُصول ہیں کہ سوسائٹی باوجود اپنی ترقی وتعالی کے اب تک ان بلندیوں تک نہیں پہنچی''۔[۲۲۶] گزشتہ باب میں یہ حقیقت واضح کر دی گئی ہے کہ اقبال شرعیتِ حدیث کو بھی تسلیم کرتے تھے۔ اس ضمن میں تحقیقی کام ابھی زیادہ نہیں ہوا لیکن جہاں تک

حدیث کو ماننے اور اس سے استفادے کا تعلق ہے، اس ضمن میں بہت سا کام ہو چکا ہے۔ محمد سہیل عمر نے ''مطالعۂ تلمیحات و اشارات اقبال'' کے علاوہ بعض مقالات کا حوالہ دے کر اقبال اور حدیث کے تعلق کو ''سامنے کی بات'' لکھا ہے۔[۲۲۷]

علامہ اقبال ردِّ تقلید کے لیے مطالعۂ حدیث پر زور دیے جانے کو درست خیال کرتے ہیں۔[۲۲۸] ملفوظاتِ اقبال کے مرتب ابواللیث صدیقی لکھتے ہیں کہ ''قرآن اور حدیث سے ان کی دلچسپی اور وسعتِ مطالعہ کا اندازہ ملفوظات میں ان مباحث پر ان کے خیالات اور بیانات سے لگایا جا سکتا ہے۔[۲۲۹] ڈاکٹر خالد علوی نے حدیث کے بارے میں اقبال کی تحریروں کا مطالعہ ناقدانہ انداز کے ساتھ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ حدیث کی عمومی حجیت میں انھیں کوئی تردد نہیں۔ وہ نثر میں حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور شاعری میں ضعیف احادیث تک کو استعمال کرتے ہیں۔[۲۳۰]

باطل کی پانچویں نشانی مولوی اقتدار کے نزدیک یہ ہے کہ دشمن اس کی یعنی باطل کی تعریف کرتا ہے اور اپنے رہنما یعنی علما اس کے مخالف ہوتے ہیں۔ اقبال کی تعریف کرنے والوں میں تین دشمنوں کے نام درج کیے ہیں۔ (۱) جگن ناتھ آزاد (۲) رام چند دہلوی اور (۳) مالک رام اور یہ نام بھی چھٹی نشانی کے تحت جا درج کیے ہیں۔[۲۳۱] معترض کوشش کرتا تو بیسیوں نام اور مل جاتے۔ اپنے رہنما جنھوں نے مخالفت کی؛ اس کی ایک ہی مثال موصوف کو مل سکی۔ یہ مثال اس مولوی کی ہے جس کا ذکرِ اقبال نے ابتدائی دور کی نظم ''زہد اور رندی'' میں کیا ہے۔ اس نظم میں مولوی صاحب نے اقبال کی خامیاں اور خوبیاں دونوں بیان کی ہیں۔ اقتدار نے جتنا بڑا دعویٰ کیا اتنی مضبوط دلیل پیش نہ کی۔

باطل کی چھٹی نشانی یہ بیان کی ہے کہ وہ غیر مسلموں [باطل] کی ثنا خوانی کرتا ہے۔ اقبال نے جن غیر مسلموں کی تعریف کی اس کی ایک لمبی فہرست مولوی اقتدار نے پیش کی ہے۔[۲۳۲] اقبال نے کس کی تعریف کیوں کی اور اختلاف کیا تو کسی بنا پر کیا؛ یہ باتیں موصوف کے احاطۂ علم سے باہر ہیں۔ اسلام میں کسی غیر مسلم کی تعریف کرنا حرام ہوتا تو نبیِ کریمؐ ایسا نہ کرتے۔ نیز جس ہستی کی تعریف غیر مسلم کر دیں وہ باطل ہوتی تو بڑا مسئلہ بن جاتا۔ دُنیا کے بیسیوں صاحبانِ علم و

دانش نے پیغمبرِ اسلامؐ کی تعریف کی ہے۔ مائیکل ایچ ہارٹ نے انھیں نسلِ انسانی کی ایک سو مؤثر ترین شخصیات میں سرِ فہرست رکھا ہے۔ اقبال کے مخالفین میں مستشرقین، ہندو، اشترا کی، قادیانی اور لادین وغیرہ سب شامل ہیں لیکن کم علم اور کم سواد معترض ان سے آگاہ نہیں ہے۔ اس پر مستزاد نگہ کی فرومایگی ہے۔

❁❁❁

حوالے اور حواشی

۱- خواجہ حسن نظامی لکھتے ہیں کہ ''میرے دوست اور فلسفیانہ شاعری کے آفتاب جناب ڈاکٹر شیخ سر اقبال صاحب نے جمعرات کے دن ۱۹ صفر ۱۳۵۷ھ صبح کے وقت اس دُنیا سے کوچ فرمایا۔ وہ چونکہ محبّ اہلِ بیت تھے اور تفضیلی عقیدہ رکھتے تھے اس لیے قدرت نے ان کو چہلم سیّد الشہداؑ سے ایک دن پہلے کی تاریخ عطا فرمائی۔'' [منادی مورخہ ۲۹ اپریل ۱۹۳۸ء بحوالہ معاصرین اقبال کی نظر میں صفحہ ۴۳۸]

۲- شیخ موصوف نے لکھا ہے کہ ''سیّد احسن عمرانی کی ایک کتاب [اقبال در مدح محمدؐ و آلِ محمدؐ۔ حق برادرز، نئی انارکلی لاہور] --- دیکھنے کا اتفاق ہوا جس میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ چچا جان دراصل شیعہ تھے اور اپنے آپ کو سنی کہنے میں تقیہ کیے ہوئے تھے۔ بہر حال تفضیلی ضرور تھے۔ [مظلوم اقبال، صفحہ ۱۴۵]

۳- محمد حسن، ''اقبال، اسلامی جمہوریہ پاکستان، جنرل محمد ضیاالحق''، صفحات ۲۲-۲۳

۴- یہ اشعار درج ذیل ہیں:

پوچھتے کیا ہو مذہبِ اقبال — یہ گناہ گار بوترابی ہے
سنا ہے صورتِ سینا نجف میں بھی اے دل — کوئی مقام ہے غش کھا کے گرنے والوں کا
ہمیشہ وردِ زباں ہے علیؑ کا نام اقبال — کہ پیاس رُوح کی بجھتی ہے اس نگینے سے
فیض اقبال ہے اسی در کا — بندۂ شاہِ لا فتا ہوں میں
ہوں مریدِ خاندانِ خفتۂ خاکِ نجف — موجِ دریا آپ لے جائے گی ساحل پر مجھے
بغض اصحابِ ثلاثہ سے نہیں اقبال کو — دق مگر اک خارجی سے آ کے مولائی ہوا

[مظلوم اقبال، صفحات ۱۴۳-۱۴۴]

یہ بہر حال ابتدائی اور متروک کلام ہے البتہ پختہ فکری کے دور میں بھی حضرت علیؑ کے ساتھ عقیدت کا یہ حال ہے کہ مدینہ اور نجف کا ذکر ایک ساتھ کیا ہے:

خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوۂ دانش فرنگ
سرمہ ہے میری آنکھ کا خاک مدینہ و نجف

۵- محمد حنیف شاہد نے شیخ عبدالقادر کے یہ الفاظ نقل کیے ہیں: ''ان کے مکان کے دوسری طرف ایک مولوی صاحب رہتے تھے جو ایک مقامی کالج میں عربی پڑھاتے تھے--- بہت نیک آدمی تھے اور

درویشانہ زندگی بسر کرتے تھے'' [نذرِ اقبال، صفحات ۱۴۴-۱۴۵]

٦- بانگِ درا، صفحہ ۵۱

۷- محمد حسن کی نظر سے یہ شعر اوجھل رہا جس میں داستانِ حرم کو اعلیٰ ترین قربانیوں کی سرگزشت قرار دیا ہے اور حضرت اسماعیلؑ اور سیّدنا حسینؑ دونوں کا ذکر ساتھ ساتھ ہوا ہے:

غریب و سادہ و رنگیں ہے داستانِ حرم
نہایت اس کی حسینؑ ابتدا ہے اسماعیلؑ

[بالِ جبریل، صفحہ ۹۳]

۸-۹ ابوالاعلیٰ مودودی، خلافت و ملوکیت، صفحات ۱۸۰، ۱۸۴، ۱۸۱، ۱۸۲

۱۰- اقبال، اسلامی جمہوریہ پاکستان، جنرل محمد ضیاء الحق۔ صفحہ ۲۳

۱۱- کچھ اشعار بطورِ مثال درج کیے جاتے ہیں:

حیدری فقر ہے، نے دولتِ عثمانی ہے تم کو اسلاف سے کیا نسبتِ رُوحانی ہے

[جوابِ شکوہ-بانگِ درا]

جسے نانِ جویں بخشی ہے تو نے اسے بازوئے حیدرؓ بھی عطا کر

[بالِ جبریل-صفحہ ۹]

دارا و سکندر سے وہ مردِ فقیر اولیٰ ہو جس کی فقیری میں بوئے اسد اللّٰہی!

[بالِ جبریل، صفحہ ۸۳]

کبھی سرمایۂ محراب و منبر کبھی مولا علی خیبر شکن عشق!

[بالِ جبریل، صفحہ ۲۲]

خدا نے اس کو دیا ہے شکوہِ سلطانی
کہ اس کے فقر میں ہے حیدری و کراری!

[بالِ جبریل، صفحہ ۱۷۴]

۱۲- حسبِ ذیل اشعار دیکھیے،

حقیقت ابدی ہے مقامِ شبیریؑ بدلتے رہتے ہیں اندازِ کوفی و شامی!

[بالِ جبریل صفحہ ۱۰۵]

اک فقر ہے شبیری اس فقر میں ہے میری!
میراثِ مسلمانی، سرمایہ شبیری!
نکل کر خانقاہوں سے ادا کر رسمِ شبیری
کہ فقرِ خانقاہی ہے فقط اندوہ و دلگیری

[ملازادہ ضیغم کشمیری لولابی کا بیاض-ارمغانِ حجاز]

۱۳،۱۴- جاوید اقبال، ڈاکٹر-زندہ رُود، صفحات ۶۱۵، ۱۷ے

۱۵- اعجاز احمد، شیخ، مظلوم اقبال، صفحہ ۱۴۳

۱۶- اقبال کی بڑی خواہش ہے کہ ملتِ اسلامیہ میں ایک عمر فاروق پھر پیدا ہو:

اے نخیلِ دشتِ تو بالندہ تر/ بر نخیز داز تو فاروقے دگر؟[جاوید نامہ، صفحہ ۱۱۰]

پس چہ باید کرد، میں اقبال مغرب والوں کی چیرہ دستیوں کا ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں:

عصرِ خود را بنگر اے صاحب نظر/ در بدن باز آفریں رُوحِ عمرؓ[پس چہ باید کرد، صفحہ ۵۴]

حضورِ ملت، [ارمغانِ حجاز] میں ''پیامِ فاروقؓ'' کے زیرِ عنوان ۹ رُباعیات ہیں۔ پہلی دو رُباعیات اور ان کا ترجمہ درج کیا جاتا ہے:

تو اے بادِ بیاباں از عرب خیز ز نیلِ مصریاں موجے برانگیز
بگو فاروق را پیغامِ فاروقؓ کہ خود در فقرو سلطانی بیامیز!

''اے بادِ صحرا! عرب سے اُٹھ، اور مصریوں کے دریائے نیل میں سے ایک موج اُٹھا
پھر فاروق [شاہِ مصر] کو فاروق اعظمؓ کا یہ پیغام پہنچا، کہ وہ اپنے اندر فقر و سلطانی کو ملا دے''

خلافت، فقر با تاج و سریر است زہے دولت کہ پایاں ناپذیر است
جواں بختا! مدہ از دست ایں فقر کہ بے او پادشاہی زود میراست!

''تاج وتخت کے ساتھ فقیری ہو تو وہ خلافت ہے اور خلافت ایسی دولت ہے جسے زوال نہیں ہے۔
اے جواں بخت، یہ فقر ہاتھ سے نہ دے کیونکہ اس کے بغیر بادشاہت جلد فنا ہو جاتی ہے۔''

اسرارِ خودی میں خودداری [دستِ سوال دراز نہ کرنا] کا مضمون حضرتِ عمرؓ کے حوالے سے بیان کیا ہے:

خود فرود آ ز اشتر مثل عمرؓ/ الحذر از منت غیر الحذر

''حضرتِ عمرؓ کی طرح [اپنا گرا ہوا کوڑا اُٹھانے کے لیے] خود اونٹ سے نیچے اُتر- دوسروں کا احسان نہ اُٹھا- احسان اُٹھانے سے باز رہ''

۱۷،۱۸- بالِ جبریل، صفحات ۵۷، ۱۶۸

۱۹- بانگِ درا، صفحہ ۳۰۲

۲۰،۲۱- پیامِ مشرق، صفحات ۵، ۸-صفحہ ۵ ہی پر یہ شعر بھی ہے:

در مسلماں شانِ محبوبی نماند
خالدؓ و فاروقؓ و ایوبیؒ نماند

۲۲- پس چہ باید کرد، صفحہ ۵۲

۲۳- بانگِ درا، صفحہ ۳۰۸

۲۴- ضربِ کلیم، صفحہ ۲۱

۲۵- جاوید نامہ، صفحہ ۱۱۰

۲۶- اقبال دشمنی، ایک مطالعہ کے ضمن میں میرا ایک انٹرویو ریڈیو پاکستان اسلام آباد کی عالمی سروس سے نشر ہوا۔ اس میں سوال اُٹھایا گیا تھا کہ صائب عاصمی جیسے مجہول شخص کے ذکر کی کیا ضرورت تھی۔ اسی تناظر میں ایک انٹرویو بی بی سی کی اُردو سروس سے ۱۰ نومبر ۱۹۹۶ء ذ کی شام کو نشر ہوا۔ اس میں بھی غیر اہم لوگوں کو اہمیت دینے پر معترضانہ سوال پوچھا گیا۔

۲۷- شمیم رجز گنگا جمنا کے درمیانی علاقے سے بسلسلہ ملازمت لاہور آئے، ۳۸ برس یہاں رہے اور مشاعروں میں شرکت کی وجہ سے بڑے بڑے مقتدر حضرات کے ساتھ دعوتوں میں شریک ہوتے رہے۔[صدائے احتجاج، صفحہ ۷۳] مذکورہ کتاب، کراچی سے، وہاں منتقل ہونے کے بعد، شائع کی۔

۲۸- دیکھیے، صدائے احتجاج، صفحات ۳ تا ۱۰۔ دو سو صفحات کی کتاب میں مصنف اصرار و تکرار سے علامہ اقبال کو قادیانی لکھتا رہا ہے۔

۲۹- ایضاً، صفحہ ۱۴۷

۳۰- اس ضمن میں ایک اور مقام پر لکھا ہے کہ ''حال ہی میں سر اقبال کے محبوب بھتیجے اور ان کے محبوب بڑے بھائی کے بیٹے اعجاز احمد قادیانی کی کتاب مظلوم اقبال شائع ہوئی ہے۔ اس میں اُنھوں نے بجا طور پر ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ سر اقبال قادیانی تھے اور ہمیشہ قادیانی رہے۔''
[صدائے احتجاج، صفحہ ۱۰۵]

۳۱- مظلوم اقبال، صفحات ۱۹۵ تا ۱۹۹

۳۲،۳۳- مظلوم اقبال، صفحات ۱۹۹، ۲۰۳

۳۴- بالِ جبریل، صفحہ ۴۱

۳۵- اپنے نہ ماننے والوں کو غلام احمد قادیانی ''بدکار عورتوں کی اولاد'' قرار دیتے تھے۔ یہ ان کی مخصوص گالی تھی۔ حوالوں اور تفصیل کے لیے دیکھیے، قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ مؤلفہ پروفیسر محمد الیاس برنی، صفحات ۵۴۰ تا ۵۴۲ نیز دیکھیے، ثبوت حاضر ہیں، مرتبہ محمد متین خالد، صفحات ۳۹۱ تا ۳۹۴

۳۶- زندہ رُود، شیخ غلام علی ایڈیشن، صفحات ۵۷۸ تا ۵۹۹ سنگِ میل/ اکادمی ایڈیشن، صفحات ۶۳۲ تا ۶۵۱

۳۷- مظلوم اقبال، صفحات ۱۸۴ تا ۱۹۱

۳۸ تا ۴۳- لطیف احمد خان شروانی، مترجم حرفِ اقبال، صفحات ۱۰۳ تا ۱۱۸

۴۴- حرفِ اقبال، صفحہ ۱۲

۴۵- مظلوم اقبال، صفحات ۲۰۸-۲۰۹

شیخ اعجاز احمد نے عبدالمجید سالک کی یہ تحریر بھی درج کی ہے کہ ''۱۹۳۵ء میں مولانا ظفر علی خان اور مجلسِ احرار نے احمدیت اور احمدیوں کے خلاف ایک عام تحریک کا آغاز کیا-- خدا جانے علامہ اقبال نے کس عقیدت مند کی درخواست پر ایک مضمون لکھا جس میں بتایا کہ اس فرقہ کی بنیاد ہی غلطی پر ہے اور آخر میں حکومت کو یہ مشورہ دیا کہ اس فرقہ کو ایک علیحدہ جماعت تسلیم کر لے۔'' [مظلوم اقبال، ۲۰۶- ذکرِ اقبال، صفحہ ۲۱۰] سالک نے یہاں کسی مصلحت سے کام لیا ہے، اس لیے کہ یہ مضمون اور اس موضوع پر اقبال کے دوسرے مضامین سرسری نوعیت کے نہ تھے۔ ذاتی مشاہدے، مطالعے اور گہرے غور و فکر کا نتیجہ تھے۔

۴۶- حرفِ اقبال، صفحہ ۱۲۷

۴۷- اقبال اور احمدیت، صفحات ۲۷۸، ۲۷۹

۴۸- مثلاً امام جماعت احمدیہ کا بیان ہے: ''یہ بالکل صحیح ہے کہ ہر شخص ترقی کر سکتا ہے اور بڑے سے بڑا درجہ پا سکتا ہے حتیٰ کہ محمد الرسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے بھی بڑھ سکتا ہے۔'' [مرزا بشیر الدین کی ڈائری بحوالہ ثبوت حاضر ہیں، صفحہ ۱۶۳]

۴۹- از پیغام امام جماعت احمدیہ بر موقع صد سالہ جشن تشکر ۱۸۸۹ء، ۱۹۸۹ء بحوالہ اقبال اور احمدیت، صفحات ۸۳-۸۴

۵۰- بحوالہ ثبوت حاضر ہیں۔'' صفحات ۸۱، ۸۲، ۱۸۳۔ برتر نبوت کے مزید دعووں کے لیے دیکھیے، شکیل عثمانی کا مضمون بعنوان

''اقبال اور قادیانیت، چند توضیحات'' ''مشمولہ، نقیبِ ختمِ نبوت، ملتان، جون ۲۰۱۰ء

۵۱- حرفِ اقبال، صفحہ ۱۲۸

۵۲- مظلومِ اقبال، صفحہ ۱۹۵

۵۳- مثلاً دیکھیے، نور احمد منیر، علامہ اقبال اور احمد یت تاریخی حقائق کے آئینے میں نیز عبدالمالک، احمدیت اقبال کی نظر میں

۵۴- اقبال اور احمدیت، صفحات ۳۲-۳۳

۵۵تا۵۸- قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ، صفحات [بالترتیب] ۶۲۱، ۷۳، ۶۱، ۱۷

۵۹- بیگم رشیدہ آفتاب اقبال، علامہ اقبال اور ان کے فرزند اکبر آفتاب اقبال

۶۰- شیر احمد، اقبال اور قادیانیت: تحقیق کے نئے زاویے، صفحہ ۶۴

۶۱- عبدالمالک خان، مولانا، احمدیت اقبال کی نظر میں، صفحہ ۸، احمدیت اور احمدیہ [انجمنِ احمدیہ] پر موصوف نے ''؟'' کا نشان بھی ڈالا ہے۔

۶۲- اقبال اور احمدیت، صفحات ۲۱-۲۲

۶۳- دیکھیے:

Latif Ahmed Khan Sherwani, *Speeches writings and statements: of Iqbal.*
(2)Syed Abdul Wahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal.*
(3) Shahid Hussain Razzaqi, *Discoureses of Iqbal.*

۶۴- حرفِ اقبال، صفحہ ۱۳۲

۶۵- اقبال کے نزدیک عقل عیار بھی ہوتی ہے ع عقل عیار ہے سو بھیس بنا لیتی ہے۔[بالِ جبریل، صفحہ ۸۸]

۶۶- حرفِ اقبال، صفحہ ۱۳۳

۶۷- ابلیس کی مجلسِ شوریٰ [آخری بند]، ارمغانِ حجاز

۶۸- دیکھیے، راقم کی کتاب اقبال کی فکری تشکیل، اعترضات اور تاویلات کا جائزہ پہلا چھٹا اور دسواں باب۔

۶۹- دیکھیے، راقم کی کتاب اقبال کی فکری تشکیل: اعتراضات اور تاویلات کا جائزہ، پہلا، چھٹا اور دسواں باب۔ بطور خاص دیکھیے [ا] منصور گل، ریاض طاہر [مرتبین] علامہ اقبال اور مسیحی مشاہیر [اا] ڈاکٹر صابر آفاقی، اقبال اور امرِ بہائی

۷۰- یہ عبارت اقبال کے مضمون ''عبدالکریم الجیلی کا نظریۂ توحیدِ مطلق'' سے لی گئی ہے۔ کتاب مذکور، صفحہ ۷۱]

۷۱- البتہ قادیانیت قبول کرنے کے بعد فرق یہ پڑا کہ ۱۹۳۵ء اور ۱۹۳۶ء میں اقبال نے، قادیانیت کے بارے میں، جو کچھ لکھا اس کا جواب دینے کے بجائے، ان تحریروں کی وجوہ بیان کرنا شروع کر دیں اور جس قدر مغالطہ وہ پیدا کر سکتے تھے، کر دیا۔
اقبال نے اپنی ان تحریروں میں، علمی و فکری سطح پر اور متانت کے ساتھ ایسے وزنی دلائل پیش کیے جن سے قادیانیت کی بنیادیں ہل گئیں۔ شیخ اعجاز احمد کے بس سے یہ بات باہر تھی کہ ان دلائل کا توڑ کر سکتے۔ چنانچہ زور اس پر دیا کہ اقبال بے سروپا باتوں پر اعتبار کر لیتے تھے۔ اقبال اور احمدیت کے زیرِ عنوان اپنی کتاب کے باب کا اختتام اس طرح کیا ہے۔ ''ان دنوں احمدیت کے خلاف ایسی ایسی بے بنیاد اور بے سروپا باتیں ان کے حضور بیان کی جاتیں اور باور کر لی جاتیں۔ اس کے متعلق سوائے اس کے اور کیا کہا جائے۔
غیروں سے کہا تم نے غیروں سے سنا تم نے / کچھ ہم سے کہا ہوتا کچھ ہم سے سنا ہوتا''

۷۲- مئے باقی، پیامِ مشرق، پورا شعر یہ ہے: خرد افزود مرا درسِ کلیمانِ فرنگ / سینہ افروخت مرا صحبتِ صاحب نظراں

۷۳- اس ضمن میں صرف ایک اقتباس ذیل میں درج کیا جاتا ہے:
''ان پر واضح رہے کہ ہم بھی نبوت کے مدعی پر لعنت بھیجتے ہیں اور لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے قائل

ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ختم نبوت پر ایمان رکھتے ہیں اور وحی نبوت نہیں بلکہ وحی ولایت جو زیر سایہ نبوتِ محمدیہ اور بہ اتباعِ آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم اولیاء اللہ کو ملتی ہے۔ اس کے ہم قائل ہیں اور اس سے زیادہ جو شخص ہم پر الزام لگائے وہ تقویٰ اور دیانت کو چھوڑتا ہے...... غرض نبوت کا دعویٰ اس طرف بھی نہیں صرف ولایت اور مجددیت کا دعویٰ ہے۔'' [مجموعۂ اشتہارات، ص ۲۹۸-۲۹۷، بحوالہ قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ، صفحہ ۲۹۲]

۷۴- اس ضمن میں کچھ اقتباسات:

''اور مصنف کو اس بات کا بھی علم دیا گیا ہے کہ وہ مجدد وقت ہے اور رُوحانی طور پر اس کے کمالات مسیح ابن مریم کے کمالات سے مشابہ ہیں اور ایک کو دوسرے سے بہ شدت مناسبت و مشابہت ہے۔'' [مجموعۂ اشتہارات، ج۱، ص ۲۴ بحوالہ کتابِ مذکور، صفحہ ۲۰۱]

''اور اس عاجز نے جو مسیح ہونے کا دعویٰ کیا ہے، جس کو کم فہم لوگ مسیح موعود خیال کر بیٹھتے ہیں: یہ کوئی نیا دعویٰ نہیں جو آج ہی میرے منہ سے سنا گیا ہو بلکہ یہ وہی پرانا الہام ہے جو میں نے خدا تعالیٰ سے پاکر'' براہینِ احمدیہ'' کے کئی مقامات پر بہ تصریح درج کر دیا تھا۔'' [ازالۂ اوہام، ص ۱۹۰، بحوالہ کتاب مذکور، صفحہ ۲۰۲]

''مگر جب وقت آ گیا تو وہ اسرار مجھے سمجھائے گئے۔ تب میں نے معلوم کیا کہ میرے اس دعوے مسیح موعود ہونے میں کوئی نئی بات نہیں ہے۔ یہ وہی دعوی ہے جو'' براہین احمدیہ'' میں بار بار بہ تصریح لکھا گیا ہے۔'' [کشتی نوح، ص ۴۷، بحوالہ کتاب مذکور، صفحہ ۲۰۵]

''میرا دعویٰ یہ ہے کہ میں وہ مسیح موعود ہوں جس کے بارے میں خدا تعالیٰ کی تمام پاک کتابوں میں پیش گوئیاں ہیں کہ وہ آخری زمانے میں ظاہر ہوگا۔''

[اشتہار، ''ایک غلطی کا ازالہ'' ص ۶، رُوحانی خزائن، صفحہ ۲۱۰، جلد ۱۸ بحوالہ کتاب مذکور، صفحہ ۲۰۸]

۷۵- تفصیل کے لیے دیکھیے، مسیح موعود کی حقیقت، مشمولہ تفہیم القرآن، جلد چہارم، صفحات ۱۵۴ تا ۱۶۶

۷۶، ۷۷- شیخ عطاء اللہ (مرتب)، اقبال نامہ (اکیڈمی ایڈیشن)، صفحات ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴-۵۳۴

۷۸- اقبال اور احمدیت، صفحہ ۲۸

۷۹- ایضاً، صفحہ ۲۸ نیز دیکھیے، مکتوب بنام سراج الدین پال مورخہ ۱۹ جولائی ۱۹۱۶ء مشمولہ اقبال نامہ، اکیڈمی ایڈیشن صفحہ ۹۳

''مولانا نظامی کی دُعا'' کا اشارہ نظامی گنجوی کے اس شعر کی طرف ہے: اے بہ سرا پردہ یثرب بہ خواب، خیز کہ شد مشرق و مغرب خراب۔ ۱۹ جولائی ۱۹۱۶ء کا یہ خط واضح ثبوت ہے اس بات کا کہ اس معاملے سے غلام احمد قادیانی کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ موصوف ۱۹۰۸ء میں فوت ہوگئے تھے۔ محمد صلی

اللہ علیہ وسلم کا دین بے نقاب کرنے میں، اقبال کے نزدیک، کچھ بھی کردار مرزا قادیانی کا ہوتا تو اقبال اعتراف کرنے میں بخل سے کام نہ لیتے۔

۸۰- اقبال اور احمدیت، صفحہ۲۸۴، مظلوم اقبال، صفحہ۲۹۳۔ یہ تحریر، اپنے والد گرامی کے نام اقبال کے مکتوب مورخہ ۳ جون ۱۹۲۰ء سے لی گئی ہے۔ صاف عیاں ہے کہ ''نورِ محمدؐ'' اور ''بڑی شخصیت'' کا کوئی واسطہ مرزا قادیانی سے نہیں ہے۔

۸۱- ایضاً، صفحہ۲۸۴

۸۲- مثال کے طور پر اقبال کا ایک مشہور جملہ ہے:

I have no doubt in my mind the Ahmadis are traitors both to Islam and India
(*Thoughts and Reflections of Iqbal*. page306)

ملک اشفاق نے اس کا ترجمہ یوں کیا ہے:

''احمدیوں اور مسلمانوں میں زیادہ اختلاف نہیں ہے، نہ ہی احمدی اسلام اور نہ ہی ہندوستان کے لیے دہشت گرد ہیں۔'' [جدو جہد آزادی پر ایک نظر، فکشن ہاؤس، لاہور، ۱۹۹۹ء صفحہ۱۷۵]

ڈاکٹر وحید قریشی نے اس جعل سازی کا ذکر اپنے کالم میں کیا۔ [اقبال کشی کی مہم، روزنامہ پاکستان، ۲۱ اپریل ۲۰۰۰ء]

۸۳- اسرارورموز، صفحات ۴۹ تا ۵۱۔ خودی اور اس کا ماحصل انسانِ کامل یا مردِ مومن فکرِ اقبال کا مرکزی موضوع ہے۔ اقبال نے اپنے مکتوب بنام پروفیسر نکلسن مورخہ ۲۴ جنوری ۱۹۲۱ء میں ''انسانِ کامل'' [Perfect man] اور ''مثالی انسان'' [Ideal man] کی اصطلاحات استعمال کی ہیں۔ ایسا غالباً انگریزوں کو سمجھانے کے لیے کیا ہے، ورنہ ''انسانِ کامل' اور ''مثالی انسان'' مسلمانوں کے نزدیک جنابِ رسالت مآبؐ ہیں۔ فارسی اور اُردو میں علامہ اقبال نائب حق، مردِ خدا، مردِ مسلمان اور مومن جیسی اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں:

نائبِ حق ہمچو جانِ عالم است
ہستیِ اوظلِ اسم اعظم است

[اسرارورموز، صفحہ۴۹]

نقطۂ پر کارِ حق مردِ خدا کا یقیں
اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز

[مسجدِ قرطبہ۔ بالِ جبریل]

مٹ نہیں سکتا کبھی مردِ مسلماں کہ ہے
اس کی اذانوں سے فاش سرِ کلیم و خلیلؑ

[مسجدِ قرطبہ۔ بالِ جبریل]

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن
گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان

[مردِ مسلمان۔ ضربِ کلیم]

۸۴- اسرار و رموز، صفحہ ۵۱۔ ان اشعار کا ترجمہ، بشمول کچھ مزید متعلقہ اشعار کے، ذیل میں درج کیا جاتا ہے:
''اے نائب حق! اے اشہبِ دوراں کے سوار آ۔ [ہر ایک سے آشنا ہوں لیکن جدا جدا رسم و راہ میری / کسی کا راکب، کسی کا مرکب کسی کو عبرت کا تازیانہ۔'' زمانہ'' بالِ جبریل] اے دیدۂ امکاں کے نور آ [تری فطرت امیں ہے ممکناتِ زندگانی کی / جہاں کے جوہرِ مضمر کا گویا امتحاں تو ہے۔'' طلوعِ اسلام، بانگِ درا]
اس ہنگامہ موجودات کی رونق بن، ہماری اور دُنیا کی آنکھوں میں بس جا۔ [ہر اک منتظر تیری یلغار کا / تری شوخئ فکر و کردار کا۔ ''ساقی نامہ''، بالِ جبریل]
دُنیا کی اقوام نے جو شورش بپا کر رکھی ہے، اسے آ کر خاموش کر دے۔ [عالم ہمہ ویرانہ ز چنگیزی افرنگ / معمارِ حرم! باز بہ تعمیر جہاں خیز۔ زبورِ عجم، صفحہ ۱۱۸]
اُٹھ اور دوبارہ ایسا قانون لا جو اخوت ساز ہو، ایسا جام جس کے اندر محبت کی شراب ہو۔ [یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتحِ عالم / جہادِ زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں۔ ''طلوعِ اسلام''، بانگِ درا]
دُنیا میں ایک بار پھر امن و امان قائم کر، اور جنگجوؤں کو پھر صلح کا پیغام دے۔ [آ ملیں گے سینہ چاکانِ چمن سے سینہ چاک / بزمِ گل کی ہم نفس بادِ صبا ہو جائے گی ''شمع اور شاعر'' بانگِ درا]

۸۵- دیکھیے Thoughts and Reflections of Iqbal

۸۶- جہاد سے متعلق اشعار پر ڈکنسن نے سخت تنقید کی۔ [تفصیل کے لیے دیکھیے، The Secret of the self۔ مرتبہ رفعت حسن، صفحات ۲۸۹-۲۹۰]

۸۷- Thoughts and Reflections of Iqbal- صفحہ ۹۴

۸۸- مشمولہ معاصرین اقبال کی نظر میں [پہلا مضمون]

۸۹- اسرارِ خودی کے انگریزی ترجمے کے دیباچے میں پروفیسر نکلسن نے ڈاکٹر بجنوری کا یہ جملہ شامل کیا تھا کہ ''اقبال ہم میں مسیحا بن کر آیا ہے اور اس نے مردوں میں زندگی پیدا کر دی ہے۔ [ترجمہ رئیس زیدی، مشمولہ، اقبال: ممدوحِ عالم- صفحہ ۸۸]

۹۰- قادیانیت سے اقبال کا گہرا تعلق ظاہر کرنے کے لیے ایک لایعنی اور طویل بحث یہ کی گئی کہ اقبال نے مرزا قادیانی کی بیعت کی تھی جب کہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔ شیخ اعجاز احمد نے بھی بیعت کی تردید کی ہے۔ [مظلوم اقبال، صفحات ۱۸۹ تا ۱۹۱] اقبال کو جب حامد شاہ کی طرف سے مرزا غلام احمد کی بیعت کی دعوت دی گئی تو اُنھوں نے "پیغام بیعت کے جواب میں" ایک نظم لکھی جو، "مخزن" میں مئی ۱۹۰۲ء میں اور بعد میں دوسرے رسائل میں شائع ہوئی۔ اس وقت اقبال مرزا قادیانی کے کردار کو کس نظر سے دیکھ رہے تھے، حسبِ ذیل چند اشعار سے واضح ہے:

جام ٹوٹا ہوا ہوں میں لیکن مئے حق سے بھرا ہوا ہوں میں
ایک دانے پہ ہے نظر تیری اور خرمن کو دیکھتا ہوں میں
تو جدائی پہ جان دیتا ہے وصل کی راہ سوچتا ہوں میں
بھائیوں میں بگاڑ ہو جس سے اس عبادت کو کیا سراہوں میں
مرگِ اغیار پر خوشی ہے تجھے اور آنسو بہا رہا ہوں میں

[تفصیل کے لیے دیکھیے، ابتدائی کلامِ اقبال، صفحات ۱۶۱ تا ۱۶۴، نیز صفحہ ۳۸۳]

۹۱- جس غزل کا یہ شعر ہے وہ مئی ۱۹۰۵ء میں مخزن" میں شائع ہوئی۔ [ابتدائی کلامِ اقبال، صفحات ۲۸۰-۲۸۱]

۹۲- ابتدائی کلامِ اقبال، صفحہ ۱۵۹

۹۳- اسرار و رموز، صفحہ ۱۱۸

۹۴- قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ، صفحہ ۲۵۱۔ اس سے ملتے جلتے متعدد دعووں کے لیے دیکھیے، کتاب مذکور، صفحات ۲۴۹ تا ۲۶۰

۹۵- عطیہ سے بقول عطیہ یہ بات اقبال نے کہی تھی۔ لکھی نہیں تھی۔ اقبال نامہ، اکیڈمی ایڈیشن، صفحہ ۴۲۰

۹۶- ابتدائی کلامِ اقبال، صفحہ ۱۹۶

۹۷، ۹۸- دیکھیے، فکرِ اقبال اور تحریکِ احمدیہ، صفحہ ۴۳۴ مذکورہ "شواہد" یہاں پورے نقل کیے جاتے ہیں:

تنقید و مخالفت کے آخری تین سالہ دور سے پہلے

اقبال چالیس سال تک احمدیہ عقائد و نظریات سے متاثر رہے اقبال نے ختمِ نبوت کے مسئلے کو زندگی اور موت کا مسئلہ کب اور کیوں بنایا؟

نصرتِ حق کے سلسلے میں اقبال نے پہلی کاوش ۱۸۹۳ء میں کی جب حضرت بانی سلسلہ احمدیہ کو اپنی ایک نظم "آفتاب صدق" اور آپ کے مخالف مولوی سعد اللہ لدھیانوی کو "عیسائیوں کا پگڑی بدل بھائی" قرار دیا۔ ۱۸۹۷ء میں قادیان پہنچ کر اقبال نے حضرت بانی سلسلہ احمدیہ کی زیارت بھی کی۔

فرزند اقبال ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال لکھتے ہیں: اقبال نے احمدیوں کے خلاف اپنا پہلا بیان مئی ۱۹۳۵ء میں جاری کیا۔

اب ۱۸۹۳ء سے ۱۹۳۴ء تک کے چالیس سالہ دور کی کیفیت ملاحظہ ہو۔

مشہور نقاد ادیب علامہ نیاز فتح پوری لکھتے ہیں: ۱۹۳۱ء کے بعد علامہ اقبال احرار کی شورش سے مرعوب ہو کر احمدیت کے خلاف بیان دینے پر مجبور ہو گئے تھے ورنہ اس سے قبل وہ احمدیت کے بڑے مداح تھے۔

نیاز فتح پوری کے علاوہ زاہد چودھری جیسے اقبال دشمنی میں مبتلا شخص کی تحریر کا سہارا ابھی عبدالماجد نے پکڑا ہے۔ [دیکھیے: اسی کتاب کا صفحہ ۴۴۷] کلامِ اقبال اور سوانحِ اقبال کی موجودگی میں یہ کوششیں بے کار ہیں۔ کسی ایک پہلو کی بنیاد پر اقبال نے تحسین ان کی بھی کی ہے جنہیں وہ بحیثیتِ مجموعی مسترد کرتے ہیں۔ مثالیں بہت ہیں۔ ایک نمایاں مثال ابلیس کی ہے۔ اقبال نے قادیانیوں کے خلاف پہلا مضمون بے شک ۱۹۳۵ء میں لکھا تھا لیکن قادیانیت کے بنیادی عقائد سے ان کا اختلاف ابتدا سے اور ہمیشہ رہا۔ اقبال نے مرزا غلام احمد کو نہ کبھی مجدد تسلیم کیا، نہ مہدی، نہ مسیح موعود اور نہ ظلی یا بروزی نبی۔ مذکورہ نظم اگر اقبال ہی نے لکھی تھی تو بھی اس سے قادیانیت کو تقویت نہیں ملتی، اس لیے کہ ۱۸۹۳ء میں مرزا غلام احمد کی شہرت، بیشتر، مناظر اسلام ہی کی تھی۔ اصل قادیانیت ابھی پر پرزے نکال رہی تھی۔

اس نظم کا ماخذ ''آئینۂ حق نما'' ہے۔ [فکرِ اقبال اور تحریکِ احمدیہ، صفحہ ۴۴۲۔ کلیاتِ باقیاتِ شعر اقبال، پہلی نظم] ''آئینۂ حق نما'' ۱۹۱۲ء میں شائع ہوئی۔ ڈاکٹر صابر کلوروی نے مصنف کا نام مولوی علی لکھا ہے۔ [کلیاتِ مذکور، صفحہ ۳۱] شیخ اعجاز احمد نے مصنف کا نام شیخ یعقوب علی عرفانی بتایا ہے۔ [مظلوم اقبال، صفحہ ۱۸۶ء] اعجاز احمد نے یہ بھی لکھا ہے کہ ''یہ ہجوان دنوں جماعت احمدیہ کے اخبارات میں شائع ہوئی۔'' ۱۸۹۲ء میں متعلقہ اخبارات اعجاز احمد نے خود دیکھے ہوں، یہ امرِ محال ہے۔ شیخ موصوف نے ایسا کوئی دعویٰ بھی نہیں کیا۔ ''آئینۂ حق نما'' کا مصنف قادیانی ہے۔ اعجاز احمد کو قادیانی ذریعے ہی سے معلوم ہوا کہ یہ نظم ۱۸۹۳ء میں جماعت احمدیہ کے اخبارات میں شائع ہوئی تھی۔ اسے تسلیم کر لیا جائے تو بھی اصل تحقیق طلب معاملہ یہ ہے کہ کیا یہ نظم اقبال ہی نے لکھی تھی؟ اس ضمن میں کوئی واضح سند اب تک سامنے نہیں آئی۔ قادیانی ذرائع معتبر نہیں ہیں۔ قادنیت کی تقویت کے ضمن یہ لوگ جو کچھ لکھتے رہے ہیں، زیادہ تر مشکوک ہے۔ یہ معاملہ ماضی کے دھندلکوں میں ہے۔ ۱۸۹۳ء میں اقبال سالِ اوّل کے طالب علم تھے۔ نظم کسی گرگے کی لگتی ہے۔ اتنی گندی زبان کے استعمال کی کوئی اور مثال کلام اقبال میں نہیں ملتی۔ ڈاکٹر کلوروی کے لیے، پوری تحقیق کے بغیر، اس نظم کو کلیاتِ باقیاتِ شعر اقبال میں شامل کرنا مناسب نہیں تھا۔

۹۹- اقبال اور احمدیت: جناب جسٹس جاوید اقبال کی کتاب زندہ رود پر تبصرہ، صفحہ ۱۷۱

۱۰۰- ابتدائی کلامِ اقبال، صفحہ ۱۵۷-اس شعر کا تجزیہ راقم نے ایک مضمون میں کیا تھا جو ''اقبال اور فتنۂ قادیانیت'' میں شامل ہے۔

۱۰۱- رُوحانی خزائن، ج۱۵، ص۱۵۵-۱۵۶، بحوالہ قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ، صفحہ ۲۸۰

۱۰۲- تبلیغِ رسالت، ج۹، ص۴۷، بحوالہ قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ، صفحہ ۲۸۰

۱۰۳- تریاق القلوب، ص۲۵، بحوالہ قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ، صفحہ ۶۳۲

۱۰۴- زھق الباطل: حکومتِ پاکستان کے شائع کردہ رسالہ ''قادیانیت، اسلام کے لیے سنگین خطرہ کا جواب''۔ چوتھا باب

۱۰۵- اقبال اور احمدیت، صفحہ ۱۶۸

۱۰۶- مجموعہ اشتہارات، جلد ۳، صفحات ۱۹۷-۹۸، بحوالہ قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ، صفحہ ۲۸۱

۱۰۷- مرزا طاہر احمد کی کتاب زھق الباطل کے دوسرے باب میں جو بعنوان'' خود کاشتہ پودا تاریخی واقعات کے آئینے میں'' قلمبند ہوا ہے ہمیں اس طرح کے ذیلی عنوانات دکھائی دیتے ہیں:

انگریزوں کی تعریف کی اصلی وجہ

علامہ اقبال انگریزوں کے مدح خوان

مسلمان علما کی منافقانہ چالیں

وہابی انگریزوں کا خود کاشتہ پودا ہیں

دیوبندی اور اہلِ حدیث ہی دراصل انگریز کا خود کاشتہ پودا ہیں

یہ سب لایعنی تاویلات ہیں۔ علامہ اقبال اگر انگریز کے مدح خواں تھے تو نبوت کے دعویدار کسی شخص کی انگریزوں کی مدح خوانی کا جواز نہیں نکلتا۔ اگر دیوبندی اور اہلِ حدیث انگریزوں کا خود کا کاشتہ پودا ہیں تو اس سے کسی بنی کا خود کاشتہ پودا ہونا جائز قرار نہیں پاتا۔ شیخ عبدالماجد نے، سر سیّد سمیت، مسلم اکابرین اور شعرا کی، انگریز سرکار کی، شکر گزاری اور مدح خوانی کی مثالیں پیش کی ہیں۔ اقبال اور احمدیت، میں شیخ موصوف نے ایک باب بعنوان' علامہ اقبال اور انگریز حکمران'' میں ''انگریزی حکومت سے اقبال کی وفاداری کا ۳۵ سالہ ریکارڈ'' پیش کیا ہے۔ راقم نے اپنی کتاب اقبال کی شخصیت پر اعتراضات کا جائزہ میں ایک پورے باب بعنوان ''انگریز سرکار سے وفادری'' میں اصل حقیقت واضح کی ہے۔

فضول تفصیلات سے قطع نظر مرزا طاہر احمد نے اپنا موقف حسبِ ذیل اقتباسات میں پیش کیا ہے:

''جہاں تک حضرت مسیح موعود کا اپنے آپ کو خود کاشتہ پودا ہونا تسلیم کرنے کا تعلق ہے اس الزام میں بھی ایسے دجل سے کام لیا گیا ہے کہ حیرت ہوتی ہے۔ وہ تاثر یہ دیتے ہیں کہ حضرت مسیح موعود نے

اپنی ذات اور جماعت احمدیہ کے متعلق انگریز کا خود کاشتہ پودا ہونا تسلیم کرلیا ہے۔''
پس وہ خاندان جس کو خود کاشتہ پودا کہا گیا ہے وہ آج کل کی اصطلاح میں اہلِ سنت تھے۔
پس اس سے نتیجہ تو یہ نکلنا چاہیے کہ حضرت مسیح کا سنی خاندان جس سے آپ نے قطع تعلق کرلیا، جو احمدیت کی وجہ سے آپ کا مخالف ہوگیا وہ انگریز کا خود کاشتہ پودا تھا۔ اگر وہ تھا تو ہوتا پھرے ہمیں تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ جماعت احمدیہ کا اس خاندان سے کیا تعلق ہے؟[زھق الباطل صفحات ۳۹-۴۰]

خطبہ سننے والے اس بیان سے مطمئن ہو سکتے تھے لیکن تحقیق کا تقاضا یہ ہے کہ مرزا غلام احمد کی، لیفٹیننٹ گورنر کے نام، وہ درخواست دیکھی جائے جس میں ''خود کاشتہ'' کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ وہ درخواست یہ ہے:

''میرا اس درخواست سے جو حضور کی خدمت میں مع اسماء مریدین روانہ کرتا ہوں، مدُعا یہ ہے کہ اگرچہ ان خدماتِ خاصہ کے لحاظ سے جو میں نے اور میرے بزرگوں نے محض صدقِ دل اور اخلاص اور جوشِ وفاداری سے سرکاری انگریزی کی خوشنودی کے لیے کی ہے عنایتِ خاص کا مستحق ہوں۔ صرف یہ التماس ہے کہ سرکارِ دولت مدار ایسے خاندان کی نسبت جس کو پچاس برس کے متواتر تجربہ سے ایک وفادار جانثار خاندان ثابت کرچکی ہے اور جس کی نسبت گورنمنٹ عالیہ کے معزز حکام نے ہمیشہ مستحکم رائے سے اپنی چٹھیات میں یہ گواہی دی ہے کہ وہ قدیم سے سرکارِ انگریزی کے پکے خیر خواہ اور خدمت گزار ہیں، اس خود کاشتہ پودا کی نسبت نہایت حزم اور احتیاط اور تحقیق اور توجہ سے کام لے اور اپنے ماتحت حکام کو اشارہ فرمائے کہ وہ بھی اس خاندان کی ثابت شدہ وفاداری اور اخلاص کا لحاظ رکھ کر مجھے اور میری جماعت کو ایک خاص عنایت اور مہربانی کی نظر سے دیکھیں۔ ہمارے خاندان نے سرکار انگریزی کی راہ میں اپنے خون بہائے اور جان دینے سے فرق نہیں کیا اور نہ اب فرق ہے۔ لہٰذا ہمارا حق ہے کہ ہم خدماتِ گزشتہ کے لحاظ سے سرکارِ دولت مدار کی پوری عنایات اور خصوصی توجہ کی درخواست کریں تاکہ ہر ایک شخص بے وجہ ہماری آبروریزی کے لیے دلیری نہ کرسکے۔ اب کسی قدر اپنی جماعت کے نام ذیل میں لکھتا ہوں[۳۱۶ مریدوں کے نام]
[تبلیغِ رسالت، جلد ہفتم، ص ۱۹-۲۰، بحوالہ قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ، صفحات ۷۰۱-۷۰۲]

اس درخواست میں 'بزرگوں' اور 'خاندان' کی وضاحت نہیں ہے جس کے صدقِ دل، اخلاص اور جوشِ وفاداری کی بنا پر مرزا غلام احمد اپنے لیے اور اپنی جماعت کے لیے خصوصی توجہ اور پوری عنایات کے درخواست گزار ہیں۔ اس معمولی ابہام سے مرزا طاہر احمد نے غیر معمولی فائدہ اُٹھانے کی کوشش کی ہے۔ کیا خاندان سے مراد چچے تائے یا ماموں اور ان کی اولاد ہے؟ مرزا غلام احمد کی مراد معلوم کرنے لیے انھی کی توضیحات کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے۔ ''خاندانی خدمات'' کا ذکر کرتے

ہو مرزا غلام احمد لکھتے ہیں:

''میں ایک ایسے خاندان سے ہوں کہ جو اس گورنمنٹ کا پکا خیر خواہ ہے۔ میرا باپ میرزا غلام مرتضےٰ گورنمنٹ کی نظر میں ایک وفادار اور خیر خواہ آدمی تھا جن کو دربارِ گورنری میں کرسی ملتی تھی...... ۱۸۵۷ء میں اُنھوں نے اپنی طاقت سے بڑھ کر سرکار انگریزی کو مدد دی تھی۔ یعنی پچاس سوار اور گھوڑے بہم پہنچا کر عین زمانۂ غدر کے وقت سرکارِ انگریزی کو مدد میں دیے تھے۔ میرے والد صاحب کی وفات کے بعد میرا بڑا بھائی میرزا غلام قادر خدمات سرکاری میں مصروف رہا اور جب تموں کی گزر پر مفسدوں کا سرکار انگریزی کی فوج سے مقابلہ ہوا تو وہ سرکار انگریزی کی طرف سے لڑائی میں شریک تھا۔''

[اشتہار مورخہ ۲۰ ستمبر ۱۸۹۷ء کتاب البریہ، ص ۳ تا ۵، بحوالہ قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ، صفحات ۶۲۹-۶۲۰]

یہ اشتہار ۲۰ ستمبر ۱۸۹۷ء کا ہے۔ زیر بحث درخواست ۲۴ فروری ۱۸۹۸ء کو لکھی گئی۔ درمیانی عرصہ پانچ ماہ کا ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ خاندان سے مراد مرزا غلام احمد کے والد، ان کے بھائی اور وہ خود ہیں۔ انگریز سرکار کی وفاداری اور خدمت گزاری ان کی گھٹی میں پڑی ہوئی تھی۔ اس کا ذکر اس طرح کیا ہے:

''اور میرا باپ اسی طرح خدمات میں مصروف رہا یہاں تک کہ پیرانہ سالی تک پہنچ گیا۔ پھر جب میرا باپ وفات پا گیا۔ تب ان خصلتوں میں اس کا قائم مقام میرا بھائی ہوا...... میرا بھائی چند سال بعد اپنے والد کے فوت ہو گیا۔ پھر ان دونوں کی وفات کے بعد میں ان کے نقشِ قدم پر چلا اور ان کی سیرتوں کی پیروی کی۔ لیکن میں صاحب مال اور صاحب املاک نہیں تھا...... سو میں اس کی مدد کے لیے قلم اور ہاتھ سے اُٹھا [نور الحق حصہ اوّل ص ۲۹ بحوالہ قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ، صفحات ۶۳۰-۶۳۱] مرزا غلام احمد نے ہاتھ سے قلم اس طرح چلایا کہ ہر قلم چلانے والے کو پیچھے چھوڑ دیا۔ سامراج کے ساتھ وفاداری، صدقِ دل سے اس کی خوشنودی کی طلب، اس کی خدمت گزاری، اس کی راہ میں خون بہانے کا ذکر، اس سب سے کیا ظاہر ہوتا ہے؟ اگر خود کاشتہ پودا یہ خاندان ہے تو اس میں مرزا صاحب شامل ہیں۔ اگر کوئی ایک فرد بمع اپنی جماعت ہے تو مرزا صاحب خود ہیں۔ جملہ خدمات کا صلہ وہ اپنے لیے اور اپنی جماعت کے لیے طلب کر رہے ہیں۔ اس خود کاشتہ پودے کا پھل چند برس بعد نبوت کے دعوے کی شکل میں نکلا۔ انگریزی سامراج خدائی کے درجہ پر فائز اور اس خدا کا چنا ہوا نبی مرزا غلام احمد:

لا الہ الا فرنگی، کلمۂ دینِ بروز
''الفرنگی اکبر'' آوازِ اذانِ قادیان

[کلیاتِ باقیاتِ شعر اقبال، صفحہ ۴۵۱]

۱۰۸- اقبال اور احمدیت، صفحہ ۱۷۲

۱۰۹- شیخ عبدالماجد نے مغرب کی عیسائی اقوام کی ایجادہ کردہ سواریوں کو دجال کے گدھے سے تشبیہ دی ہے اور یہ تاثر پیدا کیا ہے کہ مسیح موعود نے اس دجال سے مقابلہ کیا۔[اقبال اور احمدیت، صفحات ۷۸-۷۹] یہاں بھی مغالطہ پیدا کیا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ مغربی اقوام نے، عسائیت کو ایک طرف رکھ کر، سائنسی ترقی کی اور کمزور اقوام پر غلبہ قائم کیا۔ یہ ایجادات پادریوں کی نہیں تھیں۔ دجال، اس اعتبار سے، سامراج تھا جس کا مقابلہ کرنے کے بجائے مرزا قادیانی اس کے وفادار اور خدمت گزار رہے۔

۱۱۰- زندہ رُود، سنگِ میل پبلی کیشنز ایڈیشن، صفحہ ۴۱۱

۱۱۱- کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد دوم، صفحہ ۵۸۴

۱۱۲- ذکرِ اقبال، صفحات، ۱۲۷ تا ۱۳۰

۱۱۳،۱۱۴- ابتدائی کلامِ اقبال، صفحات ۱۷۲ تا ۱۷۵
'آفتابِ حقیقت' کی جگہ آفتاب، نام رکھنے کی وجہ یا تو یہ ہوسکتی ہے کہ لفظ 'آفتاب' انھیں صوتی اعتبار سے بہتر لگا! اس اعتبار سے یہ ایک ذوقی معاملہ تھا۔ دوسری وجہ یہ ممکن ہے کہ اقبال نے فرض کرلیا کہ قارئین اس دُعا کی حقیقت سے آگاہ ہوں گے۔ اس لیے بانگِ درا میں مذکورہ تمہیدی نوٹ شامل نہیں کیا گیا۔

۱۱۵- زیرِ بحث شعر سے متصل ایک ایسا شعر ہے جسے اقبال کی فکری تبدیلی کا اوّلین نشان قرار دیا جاسکتا ہے:

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

[بانگِ درا، صفحہ ۱۴۴]

۱۱۶- بانگِ درا، صفحہ ۱۵۰- کم وبیش اسی مضمون کا مرزا غالب کا یہ شعر ہے:

مے سے غرض نشاط ہے کس رو سیاہ کو
اک گونہ بے خودی مجھے دن رات چاہیے

۱۱۷- مطالب بانگِ درا، صفحہ ۱۷۰
غزل کی روایت میں حضرت موسیٰ کلیم کے تناظر میں خاصے جسارت آمیز اشعار ملتے ہیں۔ مرزا غالب نے تو موسیٰؑ سے زیادہ خود کو اہم قرار دیا ہے:
کیا فرض ہے کہ سب کو ملے ایک سا جواب/آؤ نہ ہم بھی سیر کریں کوہِ طور کی [دیوانِ غالب، صفحہ ۲۳۴]

۱۱۸- بانگِ درا، صفحہ ۱۷۶

۱۱۹- تفصیل کے لیے دیکھیے، مطالبِ بانگِ درا، صفحہ ۲۰۶

۱۲۰- ذکرِ اقبال، صفحہ ۱۳۰

۱۲۱- تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال کے دینی اور سیاسی افکار، صفحہ ۸۳

۱۲۲- تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، صفحہ ۱۰

۱۲۳- التجائے مسافر، بانگِ درا

۱۲۴- کلامِ اقبال کا بے لاگ تجزیہ، صفحہ ۳۶

۱۲۵- تنقیداتِ اقتدار پر نظریاتِ اقبال، صفحہ ۱۰

۱۲۶- صدائے احتجاج، صفحہ ۳۰

۱۲۷- اقتدار نے اس مصرعے: مری چشمِ گریاں کی تجھ کو قسم ہے، پر یہ اعتراض کیا ہے کہ چشمِ گریاں کی قسم کھانا گناہ عظیم اور شرک کے مترادف ہے۔ اسی طرح ایک شعر: قسم ہے اس کے دلِ دردمند کی آقا/ تری ثنا کے لیے حق نے دی زباں مجھ کو، پر بھی یہی اعتراض ہے کہ یہاں بھی غیر خدا کی قسم ہے [تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، صفحات ۱۰-۲۲] یہ شعر اور یہ مصرع دونوں ابتدائی دور کے ہیں اور متروک ہیں۔ بہرحال ایسے اشعار پر اس طرح کے فتوے دینا شدت پسندی ہے۔

طور شرما جائے ایسا حوصلہ رکھتا ہوں میں تو ذرا میری نظر کی جلوہ آشامی تو دیکھ

وہی کچھ قیس نے دیکھا پسِ محمل ہو کر طور پر تو نے جوابے دیدۂ موسیٰ دیکھا

پہلے شعر کو اقتدار نے خلافِ شرع اور خلافِ اسلام قرار دیا ہے [تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، صفحہ ۱۱] دوسرے شعر پر اعتراض یہ ہے کہ ''شانِ کلیمی کی کتنی عظیم بے ادبی ہے کہ کس کو برابر کھڑا کیا گیا ہے۔'' [ایضاً، صفحہ ۱۹۳] پہلا شعر روایتی انداز کا ہے اور مضمون آفرینی کا درجہ رکھتا ہے۔ دوسرا شعر ہمہ اوستی تصوف کا آئینہ دار ہے۔ اقبال نے تو آگے چل کر اس تصوف کو خیر باد کہہ دیا تھا لیکن صاحبزادہ اقتدار جن صوفیا کا دفاع کرتے ہیں وہ عموماً ایسے ہی تصوف میں مبتلا رہے ہیں۔ دونوں اشعار ابتدائی دور کے اور متروک ہیں۔

۱۲۸- دیکھیے، صدائے احتجاج، صفحات ۲۵ تا ۲۷

۱۲۹- شرح بانگِ درا، صفحہ ۳۰۶

۱۳۰ اقبال ایک شاعر، صفحہ ۸۴

۱۳۱، ۱۳۲- صدائے احتجاج، صفحات ۳۰ تا ۳۷، ۵۰-۵۱

۱۳۳، ۱۳۴- اقبال کا نظامِ فن، صفحات ۹۱-۹۲، ۹۸

۱۳۵ تا ۱۳۷- صدائے احتجاج، صفحات [بالترتیب] ۵۲، ۵۸، ۵۹

۱۳۸ تا ۱۴۰- ایضاً صفحات [بالترتیب] ۶۰-۶۱، ۶۳، ۱۰۰

جس طرح اللہ کی صفات پر مومن کی نظر ہوتی ہے اور وہ ان صفات کی جھلک اپنی شخصیت میں پیدا کرتا ہے، اسی طرح وہ پیغمبر اسلام کی صفات کو بھی اپناتا ہے۔ وہ اللہ کا نائب ہے اور پیغمبر کا وارث ہے۔

۱۴۱- بطورِ نمونہ رجز کے چند جملے یہاں نقل کیے جاتے ہیں:
انسانوں کے لیے سر اقبال کا شہرۂ آفاق پیغام غرور تکبر کے سوا اور کچھ نہیں۔'' [صدائے احتجاج، صفحہ ۱۱۵]
''اُنھوں نے فریضۂ جہاد کے خلاف بڑی باریک چالیں چلیں۔'' [صدائے احتجاج، صفحہ ۱۲۶]
''وہ جو چاہیں کہتے رہیں ہم تو عشق سے نفرت کرتے ہیں۔'' [صدائے احتجاج، صفحہ ۱۶۴]
سر اقبال نے بہائیوں کی طرح نہایت واضح طور پر اسلامی اور قرآنی عقیدۂ قیامت سے انکار کیا ہے۔'' [صدائے احتجاج، صفحہ ۱۸۸]
صدائے احتجاج میں ایسی خرافات کی بھرمار ہے۔

۱۴۲- مطالب بالِ جبریل، صفحہ ۱۵

۱۴۳- صدائے احتجاج، صفحہ ۶۱۱

۱۴۴- مطالب بالِ جبریل، صفحہ ۱۵

۱۴۵- صدائے احتجاج، صفحہ ۶۲

۱۴۶- مطالب بالِ جبریل، صفحہ ۱۵

۱۴۷- صدائے احتجاج، صفحہ ۶۳

۱۴۸- مطالب بالِ جبریل صفحہ ۱۵

۱۵۰،۱۴۹- صدائے احتجاج، صفحات ۶۳-۶۴، ۱۰۰

۱۵۱- طلوعِ اسلام-بانگِ درا

۱۵۲- بالِ جبریل کی ایک غزل کا شعر ہے:

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بے کراں سمجھا تھا میں!

۱۵۳- بالِ جبریل، صفحہ ۴۴

۱۵۴- تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، صفحہ ۱۸

۱۵۵- اس سلسلۂ الزامات تراشی کے لیے دیکھیے، صدائے احتجاج از اوّل تا آخر

۱۵۶- وہ اشعار یہ ہیں:

ترے شیشے میں مے باقی نہیں ہے؟ بتا کیا تو مرا ساقی نہیں ہے
سمندر سے ملے پیاسے کو شبنم؟ بخیلی ہے یہ رزاقی نہیں ہے!

روزِ حساب جب مرا پیش ہو دفترِ عمل
آپ بھی شرمسار ہو مجھ کو بھی شرمسار کر!

۱۵۷تا۱۶۰- بالِ جبریل، صفحات [بالترتیب] ۶۳، ۹۵۸، ۳۰، ۳۱

۱۶۱- اس ضمن میں اقبال کی متعدد منظومات ہیں، مثلاً دیکھیے:
[۱] سرگزشتِ آدم [بانگِ درا] [۲] تسخیر فطرت [۳] محاورہ مابین خدا و انسان [پیامِ مشرق] [۴] خلافتِ آدم [محکماتِ عالمِ قرآنی- جاوید نامہ] [۵] فرشتے آدم کو جنت سے رخصت کرتے ہیں/ رُوحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے۔ [بالِ جبریل] [۶] حضرتِ انسان [ارمغانِ حجاز]

اقبال کی غزلوں میں بھی عظمت آدم کے اشعار جگہ جگہ دکھائی دیتے ہیں۔ بیسیوں اشعار بالِ جبریل کے حصہ غزلیات میں ہیں۔ چند مثالیں یہ ہیں:

عالمِ آب و باد و خاک سرِ عیاں ہے تو کہ میں؟
وہ جو نظر سے ہے نہاں اس کا جہاں ہے تو کہ میں؟ [یہ پوری غزل]
نہ تو زمیں کے لیے ہے نہ آسماں کے لیے
جہاں ہے تیرے لیے تو نہیں جہاں کے لیے
عروجِ آدمِ خاکی کے منتظر ہیں تمام
یہ کہکشاں، یہ ستارے، یہ نیلگوں افلاک!
ہے گرمیِ آدم سے ہنگامۂ عالم گرم
سورج بھی تماشائی تارے بھی تماشائی
سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفےٰ سے مجھے
کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں!

۱۶۲، ۱۶۳- بالِ جبریل، صفحات ۲۱، ۵۴
۱۶۴- مطالبِ بالِ جبریل، صفحہ ۱۴
۱۶۵- اقبال کے یہ اشعار دیکھیے:

تو اے مولائے یثرب ؐ آپ میری چارہ سازی کر
مری دانش ہے افرنگی مرا ایماں ہے زناری

[بالِ جبریل، صفحہ ۵۸]

کہا اقبال نے شیخ حرم سے تہ محراب مسجد سو گیا کون؟
ندا مسجد کی دیواروں سے آئی فرنگی بتکدے میں کھو گیا کون؟

[ارمغانِ حجاز، صفحہ ۲۵۲]

دانشِ اقبال میں دیانت کا عنصر اس قدر زیادہ ہے کہ معمولی شائبے کی بنیاد پر بھی اپنے خلاف فتویٰ صادر کر دیتے ہیں جب کہ حسبِ ذیل اشعار واقعیت سے زیادہ قریب ہیں:

چو رومی در حرم دادم اذاں من
ازد آموختم، اسرارِ جاں من

بہ دورِ فتنہ عصرِ کہن او
بہ دورِ فتنہ عصرِ رواں من

[ارمغانِ حجاز، صفحہ۷۷]

عذابِ دانشِ حاضر سے با خبر ہوں میں
کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیلؑ

[بالِ جبریل، صفحہ۹۲]

خیرہ نہ کرسکا مجھے جلوۂ دانشِ فرنگ
سرمہ ہے میری آنکھ کا خاکِ مدینہ و نجف

[بالِ جبریل، صفحہ۶۱]

۱۶۶- بالِ جبریل، صفحہ۶۳

۱۶۷- میں نے تو کیا پردۂ اسرار کو بھی چاک / دیرینہ ہے تیرا مرضِ کورنگاہی

[بالِ جبریل، صفحہ۵۵]

۱۶۸-

دانشِ دین و علم و فنِ بندگیِ ہوس تمام
عشق گرہ کشائے کا فیض نہیں ہے عام ابھی!

[فرشتوں کا گیت۔ بالِ جبریل]

۱۶۹- محبت اور بغاوت کے جذبے پہچاننا مشکل نہ ہونا چاہیے۔ اس تناظر میں جوش کے یہ اشعار قابلِ توجہ ہیں:

رہِ کفر کی خاک چھانے گا جوش — نہ مانا ہے تجھ کو نہ مانے گا جوش
در پہ آیا ہے وحی لے کر جبریل — خدام، خود اس پہ وحی نازل کردو
تم کون؟ جبریل ہوں، کیوں آئے ہو — سرکار فلک کے نام کوئی پیغام

۱۷۰- میر نے کہا ہے:

میر کے دین و مذہب کو تم پوچھتے کیا ہو ان نے تو
قشقہ کھینچا دیر میں بیٹھا کب کا ترک اسلام کیا

غالب کا شعر ہے:

ہاں وہ نہیں خدا پرست جاؤ وہ بے وفا سہی
جس کو ہو دین و دل عزیز اس کی گلی میں جائے کیوں؟

داغ کہتے ہیں:

دیکھا ہے بتکدے میں جو اے شیخ کچھ نہ پوچھ
ایمان کی تو یہ ہے کہ ایمان تو گیا

۱۷۱- ضربِ کلیم، صفحہ۳۷- اس سے پہلے اکبر الٰہ آبادی نے کہا تھا۔

غلط فہمی بہت ہے عالمِ الفاظ میں اکبر

۱۷۲- ارمغان حجاز، صفحہ ۸

۱۷۳- دیکھیے، بخاری و مسلم کی احادیث شفاعت اور ان کا ترجمہ نیز ان پر مولانا محمد منظور نعمانی کا تبصرہ مشمولہ معارف الحدیث، جلد اوّل، صفحات ۲۴۲ تا ۲۵۷

۱۷۴- ارمغان حجاز، [حضور رسالت] صفحہ ۸۱

۱۷۵- جاوید نامہ، صفحہ ۱۵۰- ان اشعار کا ترجمہ ہے ''عبدہٗ کے راز سے کوئی آگاہ نہیں ہے۔ عبدہٗ ہی الا اللہ کا راز ہے۔ لا الہ تیغ ہے اور اس کی دھار عبدہٗ ہے۔ فاش تر کہیں تو وہ خود ہی عبدہ ہے۔ ان دوبیت سے بات واضح نہیں ہوتی جب تک تو مقامِ مارمیت کو نہ سمجھے۔''

۱۷۶- ابوالاعلیٰ مودودی نے اس آیت [۸-۱۷] کی تفسیر میں تیر چلانے کے بجائے مٹھی بھر ریت ہاتھ میں لے کر کفار کی طرف پھینکنے کا ذکر کیا ہے۔ [تفہیم القرآن، جلد دوم، صفحہ ۱۳۶] اور یہی تفسیر صحیح معلوم ہوتی ہے۔

۱۷۷- تفصیل کے لیے دیکھیے، ونفخت فیہ من رُوحی کی تفسیر، تفہیم القرآن، جلد دوم، صفحہ ۵۰۵

۱۷۸- اسرارِ خودی کے باب بعنوان، ''مقصد حیاتِ مسلم اعلائے کلمتہ اللہ است'' کا پہلا مصرع ہے: قلب را از صبغۃ اللہ رنگ دہ- یہ اشارہ ہے آیت صبغۃ اللہ و من احسن من اللہ صبغہ کی طرف۔

۱۷۹- مسجدِ قرطبہ۔ بالِ جبریل

۱۸۰- دیکھیے، مضمون بعنوان '' اقبال اور عرشی'' از محمد عیص عابد، اقبال نمبر، ماہنامہ فیض الاسلام راولپنڈی، جنوری ۱۹۷۸ء

۱۸۱- اکثر ایسا ہوتا ہے کہ منتخب افراد کی زبان سے اقبال جو باتیں کہلواتے ہیں، وہ یا تو اقبال کی اپنی زیادہ ہوتی ہیں یا وہ ان سے متفق ہوتے ہیں۔ یہ بھی ہے کہ ان افراد کی فکر اور شخصیت کو مسخ نہیں کرتے بلکہ اجاگر کرتے ہیں۔ کبھی کبھی کہلوائی گئی بات اقبال کی نہیں ہوتی، خالصتاً کہنے والے کی ہوتی ہے۔ مثلاً ''خوشحال خان کی وصیت'' کے یہ اشعار:

کہوں تجھ سے اے ہمنشیں دل کی بات   وہ مدفن ہے خوشحال خاں کو پسند
اڑا کر نہ لائے جہاں بادِ کوہ
مغل شہسواروں کی گردِ سمند!

۱۸۲- شرحِ ارمغان حجاز، حصہ فارسی، صفحات ۱۵۱-۱۵۲

۱۸۳- دیکھیے، شرحِ اسرارِ خودی، صفحہ ۴۳

۱۸۴- تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، صفحہ ۵۔ نیز دیکھے، صفحہ ۱۹ جہاں اقبال کے حوالے سے مسلمانوں کو دُنیا میں سب سے زیادہ ذلیل، کمینے، بے ہنر، کام چور، بدکردار، ضمیر فروش، بے دین، راکھ کا ڈھیر، مست، تن آسان، ملحدہ، خدا سے ناامید، گندی نگاہ رکھنے والا، بخیل، اندھے دل والا،

لالچی، بے دین، بے ملت، رسوا زمانے بھر کا، بے خبر، بے چارہ، باعثِ رسوائی پیغمبر، بت گر، ممبر فروش، جاہل اور ظالم قرار دیا ہے۔

۱۸۵تا۱۹۲- دیکھیے، تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، اقبال، صفحات ۱۷تا۱۹

۱۹۳- بالِ جبریل، صفحہ ۶۹

۱۹۴- اقبال اور ان کا پیغام، صفحہ ۱۸

۱۹۵،۱۹۶- تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، صفحات ۲۰، ۲۱، ۲۸، ۲۹

۱۹۷- سورۃ الحجرات کی چھٹی آیت میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اگر کوئی غیر معتبر یا فاسق شخص تمھارے پاس کوئی خبر لائے تو تحقیق کر لیا ہو، ایسا نہ ہو کہ تم کسی کو نادانستہ نقصان پہنچا بیٹھو۔

۱۹۸،۱۹۹- تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، صفحات ۲۲، ۲۵

۲۰۰تا۲۰۲- تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، صفحہ ۳۲

''عبداللہ غزنوی کے بارے میں اقبال نے جو کچھ لکھا ہے، وہ ان کے مکتوب بنام فوق کے اس حصے میں ہے:

آپ کا خط ابھی ملا ہے۔ آپ کے مصائب کا حال سن کر بہت افسوس ہوا۔ اللہ تعالیٰ صبر جمیل عطا فرمائے۔ مولوی عبداللہ غزنوی آج حدیث کا درس دے رہے تھے کہ ان کو اپنے بیٹے کے قتل کی خبر موصول ہوئی۔ ایک منٹ تامل کیا۔ پھر طلباء کو مخاطب کر کے کہا ''ما برضائے او راضی ہستیم، بیائید کہ کارِ خود بکنیم۔'' یہ کہہ کر درس میں مصروف ہو گئے۔ مخلص مسلمان اپنے مصائب کو بھی خدا تعالیٰ کے قریب کا ذریعہ بنا لیتا ہے۔''

باقی باتیں جو معترض نے اقبال کے کھاتے میں لکھی ہیں وہ بشیر احمد ڈار کی تحریر کردہ ہیں اور پاورقی میں ہیں۔ مولویوں اور صاحبزادوں کے ہاں زوالِ تحقیق کی یہ صورتِ حال افسوس ناک ہے۔

۲۰۳- مقالاتِ اقبال، صفحہ ۸۸

۲۰۴- اسرار و رموز، صفحہ ۵۷۔ ان اشعار کا جو ترجمہ میاں عبدالرشید نے کیا ہے وہ درج کیا جاتا ہے:

''ان کی رُوحانیت سے یہاں اسلام پھیلا اور فاروقِ اعظم کا عہد تازہ ہو گیا۔ ان کی تبلیغ سے دینِ حق کا بول بالا ہوا۔

آپ قرآن پاک کی عزت کے نگہبان تھے۔ آپ کی نگاہ سے ہند کے اندر باطل کی بربادی ہوئی۔

پنجاب کی سرزمین ان کے دم قدم سے زندہ ہو گئی، ان کے آفتاب نے ہماری صبح روشن کر دی۔''

۲۰۵- ذوق و شوق۔ بالِ جبریل

۲۰۶- اقبال اور علمائے پاک و ہند، صفحہ ۲۰۴

۲۰۷- مقالاتِ اقبال، صفحہ ۸۸

مزید دیکھیے، اقبال کے ممدوح علماء ''از'' قاضی افضل حق قریشی۔ نیز اقبال کے دینی اور سیاسی افکار، اوّل الذکر میں بریلوی بے نقاب ہوتے ہیں، ثانی الذکر میں دیوبندی ہدف

ہے لیکن دونوں کتابوں سے صاحبزادہ اقتدار کا موقف مسترد ہو جاتا ہے۔

۲۰۸ تا ۲۱۰- دیکھیے، ضربِ کلیم کی نظمیں [بالترتیب] اجتہاد، توحید، ملائے حرم

۲۱۱ تا ۲۱۴- بالِ جبریل، صفحات [بالترتیب] ۴۷، ۶۸، ۷۸، ۱۶۸

۲۱۵- حال ومقام۔ بالِ جبریل

افغانستان میں ملا عمر کی اذان مجاہد کی اذان ہے۔ امارتِ اسلامی استعماری قبضے کے خلاف نبرد آزما ہے۔

ضربِ کلیم کی نظم ''ابلیس کا فرمان اپنے سیاسی فرزندوں کے نام'' میں یہ اشعار قابلِ توجہ ہیں:

وہ فاقہ کش کہ موت سے ڈرتا نہیں ذرا
رُوحِ محمدؐ اس کے بدن سے نکال دو!
افغانیوں کی غیرتِ دیں کا ہے یہ علاج
ملا کو ان کے کوہ و دمن سے نکال دو!

۲۱۶، ۲۱۷- دیکھیے، ارمغانِ حجاز کی منظومات بعنوان 'آوازِ غیب'۔ ملازادہ ضیغم لولابی کشمیری کی بیاض۔ ا

۲۱۸- تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، صفحہ ۴۷

۲۱۹- اقبال نامہ، اکادمی ایڈیشن، صفحات ۹۷-۹۸

۲۲۰- منتخب مقالات، اقبال ریویو۔ صفحہ ۴۰۵

۲۲۱، ۲۲۲- اقبالیات از مولانا غلام رسول مہر، صفحات ۶۸، ۶۷

۲۲۳- اسرار و رموز، صفحات ۱۴۲-۱۴۳

۲۲۴- تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، صفحہ ۳۳

۲۲۵- پروفیسر چشتی نے اسلام کے منافی اور تاریخی اعتبار سے غیر مستند کہانیوں کا ذکر کیا جو بیشتر اسرائیلیات پر مبنی ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، شرح بالِ جبریل، صفحہ ۵۹۲

۲۲۶- اقبال نامہ، اکیڈمی ایڈیشن، صفحہ ۱۶۱

۲۲۷- دیکھیے، اقبال اور حدیث، مشمولہ اقبالیات، جنوری مارچ ۲۰۰۰ء، صفحہ ۲۷

۲۲۸- بقول سیّد نذیر نیازی ''ارشاد ہوا، اہلِ حدیث کی دلآزاری کسی طرح جائز نہیں۔ اہلِ حدیث اور اہل الرائے کا امتیاز بہت پرانا ہے۔ محمد بن عبدالوہاب نے جو تحریک اُٹھائی اس کا سلسلہ امام ابن تیمیہ تک جا پہنچتا ہے۔ ردِ تقلید کا قدرتی تقاضا تھا کہ مطالعہ حدیث پر زور دیا جاتا۔ ہندوستان میں شاہ صاحب بھی تو حدیث کی ضرورت پر قلم اُٹھا چکے ہیں۔'' [اقبال کے حضور، صفحہ ۳۱۹]

۲۲۹- ملفوظاتِ اقبال، صفحہ ۱۷

۲۳۰- علامہ اقبال کا تصورِ اجتہاد [مجموعہ مقالات]، صفحہ ۸۲

۲۳۱، ۲۳۲- تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، صفحات ۴۲، ۴۳

❀❀❀

باب پنجم

معرکۂ اسرارِ خودی

معرکہ اسرارِ خودی

مثنوی اسرارِ خودی کے خلاف قلمی ہنگامے کی روداد، اپنے اپنے طور پر، بعض ماہرینِ اقبال نے قلمبند کی ہے۔[1] راقم نے بھی اسے اجمالاً پیش کیا ہے۔[2] اس مقام پر خاص خاص اعتراضات کا جائزہ مقصود ہے۔

لفظ خودی اور اس کے مفہوم پر اعتراضات

لفظ خودی کا لغوی مفہوم غرور اور تکبر بھی ہے۔ اس مفہوم کے تناظر میں 'خودی' کا لفظ بار بار ہدفِ اعتراض بنایا گیا۔ علامہ اقبال نے بھی متعدد بار اس لفظ کی توضیح کی۔ اسرارِ خودی کے دیباچے میں لکھا تھا کہ ''لفظ خودی کے متعلق ناظرین کو آگاہ کر دینا ضروری ہے کہ یہ لفظ اس نظم میں بمعنی غرور استعمال نہیں کیا گیا جیسا کہ عام طور پر اُردو میں مستعمل ہے۔ اس کا مفہوم محض احساسِ نفس یا تعیینِ ذات ہے۔[3]

اس سے بھی پہلے'' عجمی تصوف اور اسلام'' کے موضوع پر اپنے خطبے کے دوران اقبال نے کہا تھا: ''متصفین نے یہ لفظ غرور کے معنی میں استعمال نہیں کیا، بلکہ احساسِ ذات، انا اور میں کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ ان کا مقصد یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو مٹا دے، اپنے نفس کی نفی کر دے، تب معرفت کی منزل پر فائز ہوسکتا ہے۔ حالانکہ یہ تصور بالکل خلافِ اسلام ہے۔''[4]

مذکورہ الفاظ کے علاوہ اقبال نے جان، زندگی، من اور رُوح کے الفاظ خودی کے مترادفات کے طور پر استعمال کیے ہیں[5] انگریزی میں personality (شخصیت) -ego (ذات) اور self (خود) کے الفاظ استعمال کیے ہیں[6] ڈاکٹر این میری شمل نے تصریح کی ہے کہ ''رُوحانی اور غیر فانی ذات یا نفس (self) کے معنوں میں مولنا رومی نے بھی 'خودی' کا لفظ استعمال کیا ہے۔''[7]

اقبال کی توضیحات کے باوجود یہ اعتراض دہرایا جارہا تھا کہ اقبال کا فلسفۂ خودی مستعار ہے نٹشے سے۔[۸] اس غلط فہمی کا ایک مرتبہ پھر ازالہ کرنے کے لیے اقبال نے ایک وضاحت (An exposition of the self) ۱۹۳۷ء میں نذیر نیازی سے قلمبند کرائی۔ اس مضمون کے آخری حصے میں لفظ خودی کا مفہوم بعنوان "The Meaning of 'Khudi'" بیان ہوا ہے۔ اس میں علامہ اقبال نے وضاحت کی ہے کہ لفظ خودی، بڑے تامل کے بعد اختیار کیا گیا تھا۔ ادبی نقطۂ نظر سے اس میں خامیاں ہیں اور اخلاقی اعتبار سے فارسی اور عربی دونوں زبانوں میں یہ برے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ 'من' (آئی) کے لیے دوسرے مابعد الطبیعی الفاظ مثلاً انانیت، نفس، شخص اور انا بھی ایسے ہی خراب ہیں۔ ضرورت ایک ایسے بے رنگ لفظ کی ہے جس کے ساتھ کوئی اخلاقی مفہوم وابستہ نہ ہو۔ اُردو اور فارسی میں ایسا کوئی لفظ نہیں ہے۔ خودی کا لفظ میں نے شعری ضرورت کے تحت منتخب کیا اور فارسی میں 'من' (self) کی بے رنگ حقیقت کے لیے لفظ 'خودی' کے استعمال کی شہادت بھی ہے۔

اقبال نے مزید بتایا کہ اخلاقی طور پر میں نے خودی کا لفظ خوداعتمادی، بقائے ذات بلکہ ادعائے ذات، self assertion کے لیے بھی استعمال کیا ہے؛ ادعائے ذات جب زندگی اور قوت کے لیے ضروری ہو۔ یہ قوت موت کا سامنا کرتے ہوئے بھی صداقت، انصاف اور فرض کی ادائیگی پر قائم رہتی ہے۔ یہ اخلاقی کردار خودی کی قوتوں کو مجتمع کرتا ہے اور انھیں انتشار و ہلاکت سے بچاتا ہے۔

دیباچۂ اسرارِ خودی کے آغاز میں بھی خودی کے اس وصف کا اقبال نے ذکر کیا ہے۔ دیباچے کے پہلے جملے میں خودی کو وحدتِ وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ کہا ہے جس سے تمام انسانی تخیلات، جذبات اور تمنیات مستنیر ہوتے ہیں۔ یہ ایک پر اسرار شے ہے جو فطرتِ انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے۔ یہ ''خودی'' یا ''انا'' یا ''میں'' اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے۔ بالِ جبریل کی ایک غزل میں 'من کی دنیا' کا بار بار ذکر ہے۔

اس میں بھی خودی کے اوصاف بیان ہوئے ہیں۔ اپنے من میں ڈوبنے سے زندگی کا سراغ ملتا ہے۔ من کی دُنیا سوز و مستی اور جذب وشوق کی دُنیا ہے۔ یہاں نہ افرنگی کا راج ہے نہ برہمن کا۔ تان اس شعر پر ٹوٹی ہے:

پانی پانی کر گئی مجکو قلندر کی یہ بات
تو جھکا جب غیر کے آگے نہ من تیرا نہ تن!

خودی کا خاکہ تو اسرارِ خودی میں پیش ہوا ہے لیکن اقبال زندگی بھر اس خاکے میں رنگ بھرتے رہے ہیں۔ مثلاً بالِ جبریل کی نظم ساقی نامہ میں خودی کے متعدد اوصاف نمایاں ہوئے ہیں۔

وحدت الوجود کی مخالفت پر اعتراضات

اسرارِ خودی پر شدید اعتراضات دو وجوہ سے ہوئے۔ ایک وجہ اقبال کی حافظ شیرازی پر تنقید تھی اور دوسری وجہ یہ تھی کہ اقبال نے مثنوی کے دیباچے میں وحدت الوجود کی مخالفت کی تھی۔ معترضین کے نزدیک اسلام کا کمال تصوف اور تصوف کا کمال وحدت الوجود تھا۔ تصوفِ وجودیہ کی مخالفت کو صوفی تحریک مٹانے کی کوشش اور تصوف نیز اسلام پر حملہ تصور کیا گیا۔ سیّد محمد ذوقی شاہ نے لکھا:

''تصوف کلیتًا اسلام ہے، اسلام کی رُوح ہے، اسلام کا جمال ہے، اسلام کا کمال ہے۔

مجھے اس کی ضرورت نہیں کہ وحدت الوجود کے مسئلے پر اقبال سے بحث چھیڑوں۔ اس مسئلہ کو بحث سے کوئی تعلق ہی نہیں۔ یہ کوئی استدلالی چیز نہیں، نہ نوشت و خواند کی اس تک رسائی ہے۔ علومِ عقلی اس کے محاصرہ سے عاجز ہیں۔ عقلِ انسانی اس کے فہم سے قاصر ہے۔''[10]

ذوقی شاہ نے یہ بھی لکھا کہ ''مثنوی اسرارِ خودی میں آزارِ خودی کی جن تیوروں سے حمایت کی گئی ہے وہ باعتبار اپنے نتائج کے ایک حملہ ہے جو اسلام پر اسلام ہی کی آڑ میں ہوا ہے''[11] ذوقی شاہ نے بتایا کہ مسلمانوں کا نصب العین اللہ ہے جبکہ اقبال کے نزدیک نظامِ عالم کی تسخیر۔[12] اُنھوں نے اپنے مضمون کا اختتام ایک شعر پر کیا جس میں ذکر توحید کا ہے۔[13] اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ معترض کے نزدیک توحید اور وحدت الوجود میں کوئی فرق نہیں۔

خواجہ حسن نظامی نے بھی اسرارِ خودی کو مذہب پر حملہ تصور کیا[۱۴] اُنھوں نے وحدت الوجود سے متعلق آٹھ سوالات مرتب کیے[۱۵] اور مشائخ سے ان کے جواب حاصل کیے جنھیں اہتمام سے شائع کیا۔ مشیر حسین قدوائی نے ایک مضمون بعنوان ''خودی اور رہبانیت'' لکھا جس میں رہبانیت کی حمایت میں رسول اکرمؐ کا یہ فرمان نقل کیا کہ ''ان کو ہرگز نہ چھیڑیں''[۱۶] مختصر یہ کہ روایتی تصوف کے حامیوں نے مثنوی اسرارِ خودی کو، اقبال کی وجودی تصوف کی مخالفت کے باعث، نہ صرف تصوف کے بلکہ اسلام کے بھی خلاف قرار دیا۔

۲

ان اعتراضات سے بنیادی طور پر، دو سوال پیدا ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ ''کیا مثنوی اسرارِ خودی خلافِ اسلام ہے؟'' اور دوسرا یہ کہ ''کیا وجودی تصوف عینِ اسلام ہے؟'' بعض صاحبانِ علم نے جو تصوف کے بھی حامی تھے، مثنوی کو خلافِ اسلام قرار دینے پر گرفت کی۔ مولوی محمود علی نے لکھا:

''خدارا کوئی بتائے کہ نفسِ مثنوی میں اقبال کون سا خیال پیش کرتا ہے جو اسلامی تعلیم کے خلاف یا کم از کم تصوف کے مخالف سمجھا جاتا ہے۔ اقبال انسان کو اس کی اپنی قابلیت اور قدرت کی عطا کردہ نعمتوں سے باخبر ہونے کی ترغیب دیتا ہے۔ کیا یہ اسلام یا تصوف کے خلاف ہے؟

کیا مَنْ عَرَفَ نَفْسَهٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهٗ کہنے والے اپنی بات کے ایسے کچے نکلے کہ اپنے نفس کو پہچاننے کی ترغیب سے بیزار ہو گئے؟ کیا اپنے نفس کو پہچاننے کے بعد جس کو ذاتِ مطلق کا مظہرِ اتم سمجھتے ہو، اسی میں تم کو کوئی خوبی نظر نہ آئے؟ اور کیا ان خوبیوں سے کام لینے والا تصوف اور اسلام سے باہر ہو جائے گا؟''[۱۷]

شاہ محمد سلیمان پھلواری شریف اور اکبر الٰہ آبادی تصوف کے علمبردار تھے لیکن وحدت الوجود کو عینِ اسلام ماننے کے لیے آمادہ نہ ہوئے۔ شاہ سلیمان نے لکھا کہ وحدت الوجود ایک علمی مسئلہ ہے، مشاہدۂ انوار سے اس کا تعلق ضرور ہے مگر مدارِ نجات سے اس کا کوئی واسطہ نہیں۔[۱۸]

اپنے ایک خط میں اکبر الٰہ آبادی نے خواجہ حسن نظامی کو لکھا کہ:

حضرتِ اقبال نے میرے نزدیک تمہید میں احتیاط نہیں کی اور بڑا مجموعہ دلوں کا مغموم و مایوس ہو گا

لیکن اب وہ سنبھل کر مسئلہ وحدت الوجود اور مسئلہ رہبانیت پر گفتگو کریں گے۔ میں آپ کو مناسب اور محفوظ جگہ نہ پاؤں گا اگر آپ قرآن مجید سے مسئلہ وحدت الوجود کو ثابت کرنے کے لیے قلم اُٹھائیں گے۔ علمائے شریعت نے غالباً فرما دیا ہے کہ یہ مسئلہ جزو اسلام نہیں۔[19]

علامہ اقبال نے اپنے متعدد مضامین اور دسیوں خطوط میں تصوف پر اظہار خیال کیا جس سے اسلامی اور غیر اسلامی تصوف کا فرق و امتیاز واضح ہو جاتا ہے۔ اقبال نے بتایا کہ ''صوفی تحریک کو مٹانا میرا مقصد نہیں۔ میرا مقصد محض اسلام کی حفاظت ہے۔''[20]

اقبال نے لکھا کہ ''اگر میں تمام صوفیا کا مخالف ہوتا تو مثنوی میں ان کی حکایات و مقولات سے استدلال نہ کرتا''[21] اقبال کا عمل خذ ما صفا و دع ما کدر پر تھا۔ شرقی اور مغربی فکر و ادب کے علاوہ متصوفانہ لٹریچر کے بارے میں بھی ان کی یہی روش رہی ہے[22] ایک ہی صوفی کے ہاں اگر کوئی بات مفید اور اسلام کے مطابق دیکھی تو اسے اپنا لیا اور مضر نیز خلافِ اسلام نظر آتی تو اس پر گرفت کی۔ یہ حقیقت نمایاں طور پر سامنے آتی ہے کہ اقبال کے نزدیک اعتبار صرف قرآنِ حکیم کا ہے۔ اُنھوں نے تصوف کو بھی قرآن ہی کے معیار پر پرکھا اور حسبِ ذیل نتیجے تک پہنچے:

مجھے اس امر کا اعتراف کرنے میں کوئی شرم نہیں کہ میں ایک عرصے تک ایسے مسائل و عقائد کا قائل رہا جو بعض صوفیا کے ساتھ خاص ہیں اور جو بعد میں قرآن پر تدبر کرنے سے قطعاً غیر اسلامی ثابت ہوئے۔ مثلاً شیخ محی الدین ابن عربی کا مسئلہ قدمِ ارواحِ کملا، مسئلہ وحدت الوجود یا مسئلہ تنزلاتِ ستہ یا دیگر مسائل جن کا ذکر عبدالکریم جیلی نے اپنی کتاب 'انسان کامل' میں کیا ہے۔ مذکورہ بالا تینوں مسائل میرے نزدیک مذہب اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔[23]

اس ضمن میں اقبال کا خط بنام حسن نظامی مورخہ ۳۰ دسمبر ۱۹۱۵ء خاص اہمیت کا حامل ہے۔ اس میں اقبال لکھتے ہیں کہ ''میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی قوی ہو گیا تھا کیونکہ فلسفہ یورپ بحیثیتِ 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۔[24] اسی خط میں اقبال نے 'توحید' اور وحدت الوجود کا فرق واضح کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

اصل بات یہ ہے کہ صوفیا کو 'توحید' اور 'وحدت الوجود' کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی۔ یہ دونوں اصطلاحیں مرادف نہیں بلکہ مقدم الذکر کا مفہوم خالص مذہبی ہے اور مؤخر الذکر کا مفہوم خالص

فلسفیانہ ہے۔ توحید کے مقابلے میں یا اس کی ضد لفظ 'کثرت' نہیں جیسا کہ صوفیا نے تصور 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 یا زمانۂ حال کے فلسفۂ یورپ کی اصطلاح میں توحید کو ثابت کیا وہ مؤحد تصور کیے گئے۔ حالانکہ ان کے ثابت کردہ مسئلے کا تعلق مذہب سے نہ تھا بلکہ نظامِ عالم کی حیثیت سے تھا۔ اسلام کی تعلیم نہایت صاف و روشن ہے یعنی یہ کہ عبادت کے قابل صرف ایک ذات ہے۔ باقی جو کچھ کثرتِ نظامِ عالم میں نظر آتی ہے، وہ سب کی سب مخلوق ہے۔[۲۵]

وجودی تصوف سکون، جمود اور رہبانیت کو جنم دیتا ہے جب کہ اقبال کے نزدیک اسلامی تصوف دُنیا داری اور رہبانیت کے درمیان اعتدال کی راہ ہے اور اس کا زور عمل پر ہے جس کا نکتۂ کمال جہاد ہے۔ رہبانی یا عجمی تصوف پر اقبال کا ایک بڑا اعتراض یہ ہے کہ اسلامی دستور العمل میں باطنی معانی تلاش کر کے عجمی صوفیا نے اسلام کو مسخ کر دیا۔ قبل از اسلام بیشتر عجمی شعرا وجودی فلسفے کی طرف مائل تھے۔ اسلام نے اس رُجحان کو روکا لیکن وقت پا کر ایران کا آبائی اور طبعی مذاق اچھی طرح سے ظاہر ہوا اور اس طرح مسلمانوں میں وجودی لٹریچر کی بنیاد پڑی۔ ان شعرا نے نہایت عجیب و غریب اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعائرِ اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے اور اسلام کی ہر محبوب شے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے۔[۲۶]

اقبال نے اس تصوف کو عین اسلام کہا جس کا مقصد شعائرِ اسلامیہ میں خلوص پیدا کرنا ہے اور اس تصوف کو رد کیا جو 'باطنی دستور العمل' پر مبنی ہے۔ اس ضمن میں ایک مستقل مضمون بعنوان 'علم ظاہر و علم باطن' لکھ کر احادیث نیز جید علما و صوفیا کی آرا کے حوالے سے باطنی علم کو غیر مستند اور نا قابلِ اعتبار ٹھہرایا۔[۲۷] ایک اور مضمون میں مخفی اُصول کو عجمیت کا دھندلکا کہہ کر اس سے باہر نکلنے کی تلقین کی اور اس بات زور دیا کہ دُنیائے اسلام کے احیا کا انحصار اس پر ہے کہ بڑی سختی سے توحید کے اُصول کو اپنایا جائے۔[۲۸] اقبال نے وحدت الوجود کو بار بار غیر اسلامی قرار دیا اور اس کی تردید و مذمت کی۔[۲۹] حالتِ صحو کو مفید اور حالتِ سکر کو مضر اور اسلام کے منافی بتایا[۳۰] اور رہبانیت کو غیر اسلامی ثابت کیا جس سے خواجہ حسن نظامی نے بھی بالآخر اتفاق کر لیا۔[۳۱]

اسرارِ خودی نامعقول

اپنے مضمون بعنوان 'سر اسرارِ خودی' میں حسن نظامی نے، اسرارِ خودی کو پانچ

وجود سے نامعقول قرار دیا۔[۳۲] اقبال نے اسی عنوان سے لکھے گئے مضمون میں پانچوں وجوہ پر بحث کی[۳۳] حسن نظامی نے پہلی وجہ یہ بیان کی کہ ’’اقبال نے خودی کی حفاظت پر جو کچھ لکھا ہے، وہ کچھ انوکھا اور نرالا نہیں بلکہ قرآن شریف کی تعلیم سے بہت ہی کم ہے لہٰذا بمقابلہ قرآن اس کی ضرورت نہیں اور جس کی ضرورت نہ ہو اس سے اتفاق کیوں کروں۔‘‘ حسن نظامی کا یہ اعتراض عجیب تھا۔ اگر کوئی نماز کی تلقین کرے تو کیا یہ موقف اختیار کرنا مناسب ہوگا کہ چونکہ قرآن میں نماز ادا کرنے کی بار بار تاکید کی گئی ہے لہٰذا بمقابلہ قرآن یہ تلقین کم ہے، اس لیے اس سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا۔ (اس موقف سے ظاہر ہے کہ خواجہ حسن نظامی اور ان کے حامیوں کی یہ رائے درست نہیں تھی کہ مثنوی اسرارِ خودی اسلام پر حملہ ہے۔) اقبال نے اس بات سے اتفاق کیا کہ قرآن میں تعلیمِ خودی زیادہ ہے اور اس دلیل پر حیرت ظاہر کی کہ چونکہ حسن نظامی کو مثنوی کی ضرورت نہیں، اس لیے وہ نامعقول ہے۔

حسن نظامی نے مثنوی کے نامعقول ہونے کی دوسری وجہ یہ بتائی کہ دیباچے میں مسئلہ وحدت الوجود اور صوفیوں کو ملزم قرار دیا گیا ہے۔ اقبال کا مقصد صوفی تحریک کو دُنیا سے مٹانا ہے اور وہ اس میں قیامت تک کامیاب نہیں ہوسکتے لہٰذا مثنوی بے نتیجہ اور لغو ہے۔ اقبال نے جواب میں لکھا کہ ناکامی لغویت کا ثبوت نہیں ہوتی اور نہ صوفی تحریک کو مٹانا میرا مقصد ہے۔ اقبال نے اس طرف توجہ دلائی کہ جو الزام میں نے وجودی صوفیوں پر لگایا ہے اسے حسن نظامی دلائل سے بے بنیاد ثابت کرتے تو ایک بات ہوتی۔

نامعقولیت کی تیسری وجہ یہ بتائی گئی کہ مصنف نے دیباچے میں حکمائے یورپ کی پیروی میں اپنے عقائد بدل دینے کی صلاح دی ہے۔ اقبال نے جواب میں لکھا کہ اگر یہ وجہ صحیح ہوتی تو مثنوی کو نامعقول قرار دینے کے لیے یہی ایک وجہ کافی تھی۔ اقبال نے دیباچے کی متعلقہ عبارت نقل کی[۳۴] اور لکھا کہ ’’کہاں میں نے مسلمانوں کو یہ صلاح دی ہے کہ وہ اپنے عقائد بدل دیں۔‘‘[۳۵]

نامعقولیت کی تیسری وجہ یہ بتائی گئی کہ مثنوی گو خودداری سکھاتی ہے مگر ساتھ ہی مغربی خود غرضی بھی سکھاتی ہے جو اسلام کے سراسر خلاف ہے۔ اقبال نے اس دعوے کو غلط قرار دیا اور لکھا

کہ اس کی تائید میں مثنوی کا ایک شعر پیش نہیں کیا گیا۔

حسن نظامی نے پانچویں وجہ یہ بتائی کہ اس مثنوی نے میری خودی کی توہین کی ہے۔ جواباً اقبال نے لکھا کہ چونکہ خواجہ صاحب حافظ کے حلقہ بگوش ہیں اور مثنوی میں حافظ پر تنقید کی گئی ہے اس لیے ان کے نزدیک مثنوی نامعقول ہے۔ اقبال نے اس ضمن میں اپنا معقول دفاع کیا؛ اس کے باوجود بعد میں حافظ سے متعلق اشعار مثنوی سے خارج کر دیے اور اس طرح حافظ کے ارادت مندوں کی شکایت رفع کر دی۔

تنقیدِ حافظ پر اعتراضات

خواجہ حسن نظامی نے اقبال کی تنقیدِ حافظ کو حافظ کی 'بے حرمتی' کہہ کر احتجاج کیا۔ اُنھوں نے لکھا کہ اگر اقبال سچے ہیں کہ کلامِ حافظ نے مسلمانوں کو کم ہمت بنا دیا تو میں پوچھوں گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو دُنیائے مردار کی مذمت کی تھی، اس سے مسلمانوں کی ہمت کیوں نہ ٹوٹی۔ اسرارِ خودی دُنیا کو مقدم کر کے کیا دکھا سکے گی۔[۳۶] مسلم فلاسفر وطبعی (ایک فرضی نام) نے دعویٰ کیا کہ حافظ کا تصوف قرآن مجید سے ایک حرف بھی جدا نہیں اور اقبال کے خیالات ناچ نہ جانے آنگن ٹیڑھا کے مصداق کمزور ہیں۔[۳۷] مشیر حسین قدوائی نے اپنے مضمون بعنوان اسرارِ خودی دیوانِ حافظ، میں اقبال کے مصرعے، الحذر از گوسفنداں الحذر، کو بے ادبانہ اور طفلانہ کہہ کر اس کا جواب لکھا اور حافظ کے اشعار نقل کر کے اقبال کے اس دعوے کی تردید کی کہ حافظ کا فلسفہ خودی کو فنا کرتا ہے یا پست ہمتی سکھاتا ہے۔ قدوائی کے نزدیک حافظ کا فلسفہ انسان کے بہترین اوصاف پر حاوی ہے۔[۳۸] حکیم فیروز الدین طغرائی نے ایک رسالہ لسان الغیب، شائع کیا اور لکھا کہ اسرارِ خودی، کا مطالعہ یاس آفرین ثابت ہوا اس لیے کہ اقبال اربابِ مشاہدہ میں سے نہیں ہیں، نیز اقبال نے کلام حافظ میں موجود جوش، ولولہ انگیزی، تحریکِ عمل، صبر و استقلال، حزم و احتیاط اور فلسفۂ اخلاق کی تعلیم کو نظر انداز کر دیا ہے۔[۳۹]

پیرزادہ مظفر احمد فضلی اور ملک کاشمیری نے مثنویاں لکھ کر حافظ کی تعریف کی اور اقبال کو برا بھلا کہا۔[۴۰]

خواجہ حسن نظامی کے (بعد کے) اس اعتراف کا ذکر ہو چکا ہے کہ قرآن میں جو دُعا سکھائی

گئی ہے وہ اوّلاً دینا اور ثانیاً آخرت کی بھلائی کے لیے ہے۔[۴۱] مسلم فلاسفر وطبعی کے مضمون اور مذکورہ مثنویوں میں خواجہ حافظ سے ارادت مندی کا اظہار ہے۔ ان کا کوئی علمی مقام نہیں البتہ قدوائی اور طغرائی نے کلامِ حافظ کے اوصاف مثالوں سے واضح کیے اور علامہ اقبال نے، اس ضمن میں، اپنے موقف کی وضاحت بھی کی۔ اُنھوں نے لکھا کہ:

شاعرانہ اعتبار سے میں حافظ کو نہایت بلند پایہ سمجھتا ہوں......وہ انسانی قلب کے راز کو پورے طور پر سمجھتے ہیں لیکن فردی اور ملّی اعتبار سے...... اگر کسی شاعر کے اشعار اغراضِ زندگی میں مد ہیں تو وہ شاعر اچھا ہے اور اگر اس کے اشعار زندگی کے منافی ہیں یا زندگی کی قوت کو کمزور اور پست کرنے کا میلان رکھتے ہیں تو وہ شاعر خصوصاً قومی اعتبار سے مضرت رساں ہے...... وہ (خواجہ حافظ) ایک ایسی کیفیت کو محبوب بناتے ہیں جو اغراضِ زندگی کے منافی ہے بلکہ زندگی کے لیے مضر ہے......اس میں شک نہیں کہ ان کے دیوان میں ایسے اشعار موجود ہیں جو تحفظِ ذاتی کے لیے مد ہیں۔ مگر میری تنقید پر رائے زنی کرنے والوں کو یاد رکھنا چاہیے کہ حافظ شیرازی مسلمان تھے اور ان کے رگ و ریشہ میں اسلام تھا۔ وحدت الوجودی تصوف نے خواہ ان کے نقطۂ نظر کو کتنا ہی تبدیل کیوں نہ کر دیا ہو، یہ ممکن نہیں کہ کبھی صحو سکر پر غالب نہ آتا ہو اور وہ ایسے اشعار نہ لکھتے ہوں۔ حکیم فیرزوالدین صاحب طغرائی نے اپنے رسالہ، لسان الغیب، میں ایسے بہت سے اشعار لکھے ہیں اور گو اُنھوں نے اپنے خیال میں میری مخالفت کی ہے، حقیقت میں اُنھوں نے میرے مقصد کی تصدیق کی ہے...... بحیثیت مجموعی خواجہ حافظ کا اخلاقی نصب العین حالتِ سکر ہے نہ حالتِ صحو۔ اور کسی شاعر کی تنقید کے لیے اس کے عام نصب العین ہی کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔[۴۲]

اقبال نے دوسرے مضامین اور متعدد خطوط میں اپنی تنقیدِ حافظ کی مخالفت پر اظہارِ خیال کیا۔[۴۳] ملی نشأۃ ثانیہ، اور حافظ سے متعلق اشعار مثنوی سے حذف کرنے کے تناظر میں، اکبرالٰہ آبادی کے نام ان کے مکتوب مورخہ ۱۱ جون ۱۹۱۸ء کا ایک اقتباس درج کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ اقبال کا موقف اس سے واضح ہو جاتا ہے۔ لکھتے ہیں:

آج اور کل دو اور خط آپ کے موصول ہوئے۔ میں نے خواجہ حافظ پر کہیں یہ الزام نہیں لگایا کہ ان کے دیوان سے میکشی بڑھ گئی۔ میرا اعتراض حافظ پر بالکل اور نوعیت کا ہے۔ اسرارِ خودی میں جو کچھ لکھا گیا وہ ایک لٹریری نصب العین کی تنقید تھی جو مسلمانوں میں کئی صدیوں سے پاپولر ہے۔ اپنے وقت میں اس نصب العین سے ضرور فائدہ ہوا، اس وقت یہ غیر مفید ہی

نہیں بلکہ مضر ہے، خواجہ حافظ کی ولایت سے اس تنقید میں کوئی سروکار نہ تھا۔ نہ ان کی شخصیت سے، نہ ان اشعار میں 'مے' سے مراد وہ 'مے' ہے جو لوگ ہوٹلوں میں پیتے ہیں بلکہ اس سے وہ حالتِ سکر (norcotic) مراد ہے جو حافظ کے کلام سے بحیثیتِ مجموعی پیدا ہوئی ہے...... عجمی تصوف سے لٹریچر میں دلفریبی اور حسن و چمک پیدا ہوتا ہے مگر ایسا کہ طبائع کو پست کرنے والا ہے۔ اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے اور قوت کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے۔ میرا تو یہی عقیدہ ہے کہ مسلمانوں کا لٹریچر تمام ممالکِ اسلامیہ میں قابلِ اصلاح ہے۔ pessimistic litrature زندہ نہیں رہ سکتا۔ قوم کی زندگی کے لیے اس کا اور اس کے لٹریچر کا optimistic ہونا ضروری ہے۔ اسرارِ خودی میں حافظ پر جو کچھ لکھا گیا ہے، اس کو خارج کر کے اور اشعار لکھے ہیں جن کا عنوان یہ ہے: ''درحقیقتِ شعر و اصلاحِ ادبیاتِ اسلامیہ۔'' ان اشعار کو پڑھ کر مجھے یقین ہے کہ بہت سی غلط فہمیاں دور ہو جائیں گی اور میرا اصل مطلب واضح ہو جائے گا۔''[۴۴]

کچھ اور اعتراضات

صوفی حلقہ تنقیدِ افلاطون پر بھی معترض ہوا۔ اقبال کی تنقید رہبانیت اور اعیان کی بنا پر تھی۔ جواباً کسی نے، اسلامی حوالوں سے، اعیان کو ثابت نہ کیا۔ ذوقی شاہ نے ''یورپی فلسفہ ٹٹولنے'' پر اعتراض کیا اور اقبال پر مغرب زدگی کا الزام عائد کر دیا۔[۴۵] حسن نظامی نے بھی لکھا کہ ''اسرارِ خودی میں کن کن یورپین فلاسفروں کی رُوح ہے، اس کو ذرا سمجھ لینے دو۔''[۴۶] اسرارِ خودی کا ترجمہ شائع ہوا تو یورپی تبصرہ نگاروں نے تصورِ خودی کو نیٹشے اور برگسان سے مستعار بتایا۔ اس کے نتیجے میں ہندوستانی معترضین نے اس الزام کو اپنا وطیرہ بنا لیا اور اسے بار بار دہراتے رہے ہیں۔ چنانچہ اس کا مفصل مطالعہ'' کیا فکرِ اقبال مستعار ہے؟'' کے زیرِ عنوان راقم نے اپنی کتاب اقبال کی فکری تشکیل، اعترضات اور تاویلات کا جائزہ میں پیش کیا ہے۔

یہ اعتراض بھی ہوا کہ اقبال نے، مثنوی میں اجتماعی خودی کو نظر انداز کر دیا ہے جب کہ اجتماعی خودی اسرارِ خودی کے موضوع سے باہر تھی؛ چنانچہ اگلے اڈیشن میں مثنوی کے نام کے نیچے ''یعنی حقائقِ حیاتِ فردیہ'' کے الفاظ کا اضافہ کر دیا۔[۴۷] جماعتی خودی کے رموز، مثنوی کے دوسرے حصے (رموزِ بے خودی) میں جلدی پیش ہونا تھے لیکن اسرارِ خودی کے خلاف بپا قلمی ہنگامے کے باعث اس میں تاخیر ہوئی۔''[۴۸] ذوقی شاہ نے سورہ الشعرآء کی وہ آیات درج

کیں جن میں کہا گیا ہے کہ شعرا کی پیروی گمراہ لوگ کرتے ہیں۔ بعدازاں لکھا کہ ''اقبال اپنی تحقیقات کے نتائج کھلے میدان میں آ کر آشکار کرتے اور ادائے مطلب کے لیے وہ طرز اختیار کرتے جو شاعرانہ رنگ آمیزیوں سے پاک ہوتا۔''[۴۹] لیکن جب اقبال کو کھلے میدان میں آنا پڑا اور اُنھوں نے اپنے نتائج تحقیق نثر میں بیان کیے تو ذوقی شاہ نے خاموشی اختیار کر لی۔ یہ عجیب بات ہے کہ اقبال کے قدامت پسند معترضین نے جب کبھی سورہ الشعراء کی مذکورہ آیات کا حوالہ، انہدامِ اقبال کے لیے، پیش کیا تو اسی سورہ کی بعد کی آیات کو نظر انداز کر دیا جن میں صاحب ایمان شعرا کا استثنا ہے۔[۵۰]

مثنوی اسرارِ خودی سر علی امام کے نام منسوب کی گئی تھی۔ خواجہ حسن نظامی نے اس پر اعتراض کیا۔ اُنھوں نے لکھا کہ ایک دُنیادار کے سامنے سر جھکا کر اقبال نے اپنی مثنوی کے خلاف کیا ہے۔ اقبال نے اس کے جواب میں وضاحت کی کہ ڈیڈیکیشن کا مطالب تذلل نہیں جیسا کہ کوئی مرید اپنے پیر کے آگے سجدہ کرتا ہے۔ خواجہ صاحب کے ذہن میں کوئی ایسی بات ہے تو درست نہیں ہے۔ ڈیڈیکیشن سے مراد محض اظہارِ محبت و اخلاص ہے جو دو آدمیوں کے ذاتی تعلقات پر مبنی ہوتا ہے۔[۵۱]

اس ضمن میں اسرارِ خودی (فراموش شدہ ایڈیشن)'' کی مرتب شائستہ خان نے ایک خاص نکتے کی طرف توجہ دلائی ہے۔ لکھا ہے کہ ''اس انتساب کو صرف ایک عام سی مدحیہ نظم مان کر پڑھا گیا۔ پھر پڑھا گیا تو سمجھا نہیں گیا، اور سمجھا گیا تو فقط اتنا کہ علی امام کا قصیدہ ہے۔''[۵۲]

انتساب کے کل انیس اشعار تھے جن میں گیارہ اشعار اقبال کے اپنے بارے میں تھے۔ اسرارِ خودی کے دوسرے ایڈیشن میں ان اشعار کو انتساب سے نکال کر تمہید میں شامل کر دیا گیا۔ انتساب کے آٹھ اشعار جو علی امام سے متعلق تھے دوسرے ایڈیشن میں شامل رکھے گئے البتہ تیسرے ایڈیشن میں انھیں شامل نہیں کیا گیا۔ ان آٹھ اشعار میں سے پہلے دو اشعار بظاہر قابلِ اعتراض نظر آتے ہیں جو حسبِ ذیل ہیں:

اے امام! اے سیدِ والا نسب　　دود مانت فخر اشرافِ عرب
عقل کل را حکمت آموز آمدی　　سلطنت را دیدہ افروز آمدی

اس ضمن میں شائستہ خان نے لکھا ہے کہ ''وہ سیّد تھے اور اچھے نسب کے سیّد (نواب امداد

اثر کے صاحبزادے)۔

سیدوں کا خاندان نسبتِ رسالت سے عرب کے اشراف کے لیے بھی فخر کا باعث تھا اور امام سر علی نام تھا۔ پہلے شعر میں اس کے سوا اور کچھ نہیں اور اس میں بھلا قابلِ اعتراض بات کیا ٹھہرتی ہے۔ اگلے شعر میں یہ ہے کہ سلطنت کے لیے تو دیدہ افروز ہے اور سلطنتِ ہند چلانے والے (عقلِ کل-وائسرائے) کے لیے حکمت آموز۔"[۵۳] شائستہ خان نے علی امام کے متعدد اوصاف بیان کیے ہیں۔ مثلاً وہ وائسرائے کی کونسل کے ممبر یعنی ہندوستان کے وزیر قانون تھے۔ ان کی تحریک پر سلطنتِ ہند کا دارالحکومت کلکتہ سے دہلی تبدیل کیا گیا۔ ان کے اصرار پر بہار و اڑیسہ کو بنگال سے الگ ایک صوبے کی حیثیت دی گئی۔ آل انڈیا مسلم لیگ کے بانیوں میں شامل تھے اور ۱۹۰۸ء میں لیگ کے اجلاسِ امرتسر کی صدارت کی۔ یہ اوصاف بیان کرنے کے بعد شائستہ خان نے سوال اُٹھایا ہے کہ "اس شخص کے واسطے سلطنت کے لیے دیدہ افروز کے الفاظ استعمال کرنا کچھ اس کی واقعی حیثیت سے آپ کو کم نہیں لگتا؟"[۵۴]

ان سب باتوں کے باوجود اقبال نے کچھ اور کر دیا۔ وہ ایک سلیم الطبع انسان تھے۔ خود تنقیدی بھی ان کی شخصیت کا اہم پہلو تھا۔ وہ مناسب کے لیے نامناسب کو ترک کر دیتے تھے۔ اور مناسب کی جگہ زیادہ مناسب کو اختیار کر لیتے تھے۔ اسرارِ خودی کے پہلے اڈیشن کے ساتھ بھی اُنھوں نے یہی سلوک کیا۔ دوسرے ایڈیشن سے خواجہ حافظ سے متعلق اشعار اور دیباچہ حذف کر دیے؛ وجوہ محمد اسلم جیراجپوری کے نام اپنے مکتوب، مورخہ، ۱۷ مئی ۱۹۱۹ء، میں بھی بیان کی ہیں۔[۵۵]

معرکہ اسرارِ خودی پر مجموعی نظر

اقبال تصوف کے خلاف نہیں تھے! غیر اسلامی تصوف کے مخالف تھے۔ ان کے نزدیک وجودی تصوف سرزمینِ اسلام میں اجنبی پودا تھا۔ اقبال نے تصوف میں غیر اسلامی عناصر کی نشاندہی کی اور ان سے مسلمانوں کو بچانا چاہا۔ تصوف کا نام ابتدا سے اسلام میں موجود نہیں تھا لیکن بقول اقبال مسلمانوں نے صوفی اور تصوف کی اصطلاح اس لیے قبول کی کہ "ابتدائی زمانے میں تصوف کا مقصد اور مفہوم سوائے زہد و عبادت کے اور کچھ نہ تھا"۔[۵۶] ایثار، فقر، صبر و توکل، معرفت، حبِ خدا اور محبتِ رسولؐ ایسے اوصاف ہیں جنہیں اسلام سے جدا نہیں کیا جاسکتا اور

اخلاق و عمل کے اعتبار سے تصوف کا یہی حصہ ہے جس کے اقبال طرفدار ہی نہیں علم بردار بھی ہیں۔ یہ اخلاص فی العمل ہے اور اسلام کا کمال ہے۔ یہ تصوف نظریہ توحید کا نقیب اور شریعتِ اسلامیہ کا پابند ہے۔تصوفِ وجودیہ توحید کے تصور کو آلودہ کرتا ہے، یہی نہیں خالق و مخلوق کا امتیاز ختم کرنے سے تصورِ توحید کی تردید ہو جاتی ہے۔مخلوق کے وجود کا انکار بھی توحید کے منافی ہے کہ یہ خدا کی صفتِ تخلیق کا انکار ہے۔تصوفِ وجودیہ توحید کو مسخ کرنے کے علاوہ اسلامی شعائر سے بھی لاتعلق ہو جاتا ہے اور یہ عمل باطنی علم کی بنیاد پر سرانجام پاتا ہے اور اس باطنی علم کا کوئی جواز و اعتبار نہیں ہے۔ پیغمبر آخرؐ نے اللہ کا پیغام بہ تمام و کمال انسانوں تک کھلے عام پہنچایا۔ وجودی تصوف کی انتہا رہبانیت اور اسلامی تصوف کا نکتۂ کمال جہاد ہے۔اسلام نے رہبانیت کی اجازت نہیں دی اور جہاد کا حکم دیا ہے۔اقبال کے نزدیک وجودی تصوف قوائے عمل کو کمزور کرتا ہے اور غیر اسلامی ہے۔[۵۷] یہ تصوف دورِ انحطاط میں مقبول ہوا اور اس نے زوال کو تیز تر کیا۔

تصورِ خودی پیش کرنے کا مقصد مسلمانوں کو زوال کی دلدل سے نکالنا، انھیں بیدار کرنا، ان کے قوائے عمل کو توانا بنانا اور ملی استحکام کی بنیاد رکھنا تھا۔تربیتِ خودی کے مراحل! اطاعت الٰہی، ضبطِ نفس اور نیابتِ الٰہی پر مشتمل ہیں جب کہ وجودی صوفیا موجود فی الخارج کی کثرت کو فریب نظر قرار دے کر انسانی انفرادیت کی نفی کر دیتے ہیں۔تصورِ خودی توحید پر مبنی ہے۔فنا کی بھی جو تعریف بعض اکابر صوفیا اور خود علامہ اقبال نے کی ہے وہی فنا کی بہتر تعبیر ہے۔[۵۸] وحدت الوجود وصال پر اور تصورِ خودی فراق پر زور دیتا ہے۔فراق سے دوری مراد نہیں بلکہ انسانی انفرادیت کا اثبات ہے جیسے سمندر میں موتی اپنی ہستی کو برقرار رکھتا ہے۔ وجودی تصوف مرگِ آرزو جبکہ تصورِ خودی لذتِ طلب کا آئینہ دار ہے۔تصوفِ وجودیہ کا اصرار سکر پر ہے اور تصور خودی کا صحو پر۔مختصر یہ کہ وجودی یا عجمی تصوف انحطاط کی علامت جب کہ تصورِ خودی نشأۃِ ثانیہ کا نقیب ہے۔اقبال کو معلوم تھا کہ اس کی مخالفت ہو گی لیکن وہ یہ بھی جانتے تھے کہ یہ بیج جو وہ مردہ زمین میں بو رہے ہیں، اگے گا اور باو آور ہو گا۔[۵۹]

اسرارِ خودی کی اشاعت کے بعد، ہندوستان میں، عجمی تصوف کے علمبردار اس کے خلاف احتجاج کرنے، اس کا توڑ کرنے اور اس پر ماتم کرنے میں مصروف تھے۔ چند ہی برس بعد جب اسرارِ خودی کا انگریزی میں ترجمہ شائع ہوا تو مغرب کے تبصرہ نگاروں کا ردِ عمل چشم کشا

تھا۔ برطانیہ کے بعض نقادوں نے مثنوی کو اسلامی احیا کا اقدام قرار دے کر اس کی اہمیت پر روشنی بھی ڈالی اور اسی بنا پر اسے خطرے کی گھنٹی بھی سمجھا۔ ایل ڈکنسن نے اقبال کو افقِ مشرق پر طلوع ہونے والا سرخ ستارہ قرار دیا لیکن امریکی تبصرہ نگار ہربرٹ ریڈ کسی تعصب میں مبتلا نہیں تھا۔ اس نے لکھا:

> آج جب کہ ہمارے مقامی متشاعر اپنے بے تکلف احباب میں بیٹھے کیٹس کے تتبع میں کتے بلیوں اور ایسے ہی گھریلو موضاعات پر طبع آزمائی کر رہے ہیں تو ایسے میں لاہور میں ایک ایسی نظم تخلیق کی گئی ہے جس کے بارے میں ہمیں یہ بتایا گیا ہے کہ اس نے مسلمانوں کی جوان نسل میں طوفان برپا کر دیا ہے اور ان میں سے ایک (ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری) کے بقول 'اقبال ہمارے لیے مسیحا بن کر آیا ہے اور اس نے مردوں میں زندگی کی لہر دوڑا دی ہے۔

ہربرٹ ریڈ نے اقبال کا موازنہ اپنے عظیم شاعر والٹ وھیٹمن نیز جرمن فلسفی نیٹشے سے بھی کیا اور دونوں کے مقابلے میں اقبال کے کارنامے کو برتر قرار دے کر عظمتِ اقبال کے آگے سرِ تسلیم خم کر دیا۔[۶۰]

اقبال نے وحدت الوجود کی کھل کر مخالفت کی۔ تصوفِ وجودیہ کے حامیوں نے اقبال کی مخالفت بھی کھل کر کی تاہم شاہ محمد سلمان اور اکبرالہ آبادی نے جب وحدت الوجود کو عینِ اسلام، نجات کا مدار اور جزو اسلام ماننے سے انکار کیا تو ان کے دعوؤں کا وزن بہت گھٹ گیا۔ بقول خواجہ حسن نظامی ''حضرت اکبرالہ آبادی کے امتناع سے متاثر ہو کر راقم الحروف اور ڈاکٹر صاحب دونوں نے اس بحث کر ترک کر دیا تھا''۔[۶۱] حسن نظامی اس امتناع کی پاسداری پوری طرح نہ کر سکے۔[۶۲] البتہ اقبال نے احتیاط کی۔ وحدت الوجود کا نام لے کر اس کی مخالفت ترک کر دی۔ تاریخ تصوف کے دو باب لکھ لینے کے باوجود کتاب کی تکمیل اور اشاعت سے ہاتھ اُٹھا لیا۔ اسرارِ خودی کے اگلے ایڈیشنوں سے دیباچہ، حافظ شیرازی سے متعلق اشعار اور انتساب خارج کر دیے۔ اس طرح معترضین کی شکایات بڑی حد تک رفع ہو گئیں۔ انتساب کے ضمن میں ایک قابلِ ذکر نکتہ یہ ہے کہ علی امام کی قابلیت، منصب اور اقبال سے دوستانہ تعلق کے باوصف ایک خرابی جو ابھی پردۂ تقدیر میں تھی، اس اعزاز سے مطابقت نہ رکھتی تھی۔ علی امام جداگانہ انتخابات کے حامی اور وکیل تھے، لیکن آگے چل کر اپنا رخ دوسری طرف کر لیا۔ اُنھوں نے نہرو

رپورٹ کی تائید کی اور ہندی قوم پرست گروہ میں شامل ہو کر کانگرسی سیاست کی تقویت کا باعث بنے۔[۶۳] اور علامہ اقبال کو ان کے بدلے ہوئے سیاسی رُخ کے خلاف بیان جاری کرنا پڑے۔[۶۴]

اقبال نے اپنا ادبی نصب العین تبدیل کیے بغیر مذکورہ بالا تبدیلیاں کیں۔ اس سے ان کی طبعی سلامتی ظاہر ہوتی ہے۔ مذکورہ معرکے کے دوران تصوفِ وجودیہ یا عجمی تصوف کے ضمن میں جو نثری ذخیرہ فراہم ہوا؛ اصلاحِ تصوف میں اس کا اہم کردار ہے۔ اصلاحِ تصوف کا کام اقبال نے جاری رکھا جو مسلم تعمیرِ نو کے لیے ایک ناگزیر ضرورت تھی۔

❀❀❀

حوالے اور حواشی

۱- دیکھیے (۱) محمد عبداللہ قریشی، مضمون بعنوان ''حیاتِ اقبال کی گم شدہ کڑیاں'' مشمولہ اقبال۔ اکتوبر ۱۹۵۳ء

(۲) ڈاکٹر جاوید اقبال، زندہ رُود، بارہواں باب بعنوان قلمی ہنگامہ

(۳) پروفیسر صابر کلوروی، ''تاریخ تصوف کا پس منظر''، مشمولہ تاریخ تصوف از علامہ اقبال

۲- دیکھیے، 'روایتی عجمی تصوف کے حامی، مشمولہ معترضینِ اقبال

۳- مقالاتِ اقبال، صفحہ ۱۹۹

۴- اقبال۔ اکتوبر ۱۹۵۳ء، صفحہ ۶۵

۵- مثالیں حسبِ ذیل ہیں:

جان: ہو صداقت کے لیے جس دل میں مرنے کی تڑپ
پہلے اپنے پیکرِ خاکی میں جاں پیدا کرے (خضر راہ۔ بانگِ درا)

زندگی: زندگی کی قوتِ پنہاں کو کر دے آشکار
تا یہ چنگاری فروغِ جاوداں پیدا کرے ('')
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی / فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی (ساقی نامہ۔ بالِ جبریل)

من: اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغِ زندگی (غزل ۷/۲-'')
تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن اپنا تو بن

رُوح: بیا از من بگیر آں دیرسالہ / کہ نشتر رُوح با خاکِ پیالہ! (بہ یارانِ طریق۔ ارمغان حجاز)
(آ، مجھ سے وہ کہنہ شراب حاصل کر، جو پیالے کی خاک میں جان ڈال دیتی ہے)

۶- *Stray reflections* میں نمایاں طور پر personality کا لفظ استعمال کیا ہے۔ (صفحہ ۳۵) انگریزی خطبات میں ego اور self کا استعمال عام ہے۔ person کا لفظ بھی استعمال کیا ہے۔

۷- *Gebriel's wing*، پیش لفظ

۸- تفصیل کے لیے دیکھیے، 'کیا فکرِ اقبال مستعار ہے'؟ مشمولہ اقبال کی فکری تشکیل: اعتراضات اور تاویلات کا جائزہ

۹- دیکھیے، *Diseourses of iqbal*۔ صفحات ۲۰۱ تا ۲۰۳

۱۰، ۱۱- دیکھیے، نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں، مرتبہ ڈاکٹر تحسین فراقی، صفحات ۳۸۱ تا ۳۹۵

۱۲- تخلیقِ مقاصد اصل نصب العین کے تحت ہوتی ہے۔ تسخیرِ فطرت اصل نہیں ذیلی مقصد ہے۔ اصل مقصد کی نشاندہی 'اسرارِ خودی کی اس سرخی سے ہوتی ہے ''دربیان اینکہ مقصدِ حیاتِ مسلم اعلائے کلمۃ اللہ است۔۔'' ذوقی نے اس سرخی کو نظرانداز کرنا مناسب خیال کیا جو ایک سوالیہ نشان ہے۔

۱۳- وہ شعر یہ ہے! مغرورِ سخن مشو کہ توحیدِ خدا/ واحد دیدن بود نہ واحد گفتن

'توحید خدا' درست ترکیب نہیں ہے۔ ذوقی شاہ کا یہ دعویٰ محلِّ نظر ہے کہ عقلِ انسانی وحدت الوجود کے فہم سے قاصر ہے! بہرحال ایسا ہی دعویٰ 'توحید' کے بارے میں نہیں کیا جا سکتا۔

۱۴،۱۵- اقبال۔۱۹۵۳ء، صفحات ۷۷-۷۸

یہ سوال حسبِ ذیل تھے:

۱- کیا قرآن شریف عقیدۂ وحدت الوجود کا مخالف ہے؟

۲- کیا توحید اور وحدت الوجود دو جداگانہ اشیا ہیں؟

۳- کیا اسلام صرف انانیت مٹانے آیا ہے؟

۴- تصوف کا انتہائی نتیجہ اور مقصود کیا ہے؟

۵- کیا صحابہ کرام میں کیف سکر مثلِ خواجہ حافظ شیرازی کے کسی میں نہ تھا؟

۶- صوفیوں کی حالت، سلوک کے کسی مقام کو مفید ہے یا نہیں؟

۷- کیا کیفیتِ وحدت الوجود کسی مقام کا نام ہے اور اس مقام کے بعد کیا مقام ہے؟ کیا حضرت ابن عربیؒ نے اس کے بعد عدم محض تسلیم کیا ہے اور یہ مذہبی اُمور میں مفید ہے یا نہیں؟

۸- کیا وحدت الوجود محض علمی مسئلہ ہے یا اس کو مذہب سے بھی کچھ تعلق ہے؟

خواجہ حسن نظامی کے سوالات کا مختصر جواب یہ ہے کہ قرآن شریف نے 'توحید' کا عقیدہ دیا ہے نہ کہ 'وحدت الوجود' کا۔ توحید کا عقیدہ یہ ہے کہ الٰہ (خالق، مالک، قادر، رب، معبود۔۔۔) سوائے اللہ کے کوئی اور نہیں ہے۔ وحدت الوجود کا مفہوم ہے 'وجود کی اکائی'۔ یہ اکائی خدا ہو تو کائنات کا انکار اور کائنات ہو تو ماورا خدا کا انکار لازم آتا ہے۔ اس میں خالق اور مخلوق کا تصور نہیں ہے۔ عقیدۂ توحید میں اللہ خالق اور کائنات مخلوق ہے۔ چنانچہ توحید اور وحدت الوجود دو جداگانہ عقائد ہیں۔

اسلام غرور کو مٹاتا ہے لیکن انفرادیت پر زور دیتا ہے۔ قیامت کے دن حساب بھی ہر فرد کا الگ ہوگا۔ تصوف کا انتہائی نتیجہ اور مقصود خدمتِ خلق اور اعمال میں اخلاص ہے۔ صحابۂ کرام بیدار دل اور بیدار ذہن تھے اور کفّار کی جارحیت کا توڑ کرنے کے لیے جنگِ دست بدست میں مصروف رہتے تھے۔ 'وحدت الوجود' کی نہ مسلمانوں کو تعلیم دی گئی ہے اور نہ اس کا مذہب سے کچھ تعلق ہے۔

۱۶- اقبال۔ اکتوبر ۱۹۵۳ء، صفحہ ۷۹

۱۷تا۱۹- ایضاً، صفحات (بالترتیب) ۸۳-۸۴، ۷۹، ۸۰

۲۰-۲۱- مقالاتِ اقبال، صفحات ۲۱۸،۲۰۴

۲۲- نیاز الدین خان کے نام اپنے خط مورخہ ۱۳ فروری ۱۹۱۶ء میں لکھتے ہیں کہ ''تصوف کے ادبیات کا وہ حصہ جو اخلاق و عمل سے تعلق رکھتا ہے نہایت قابلِ قدر ہے کیونکہ اس کے پڑھنے سے طبیعت پر سوز و گداز کی حالت طاری ہوتی ہے۔ فلسفہ کا حصہ محض بے کار ہے اور بعض صورتوں میں میرے خیال میں تعلیمِ قرآن کے مخالف۔'' (مکاتیبِ اقبال بنام خان نیاز الدین خان، صفحہ ۲۰)

۲۳- مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۰۱

۲۴،۲۵- خطوطِ اقبال، صفحات ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۱۸

۲۶- مثالوں اور تفصیل کے لیے دیکھیے، خط بنام سراج الدین پال، مورخہ ۱۰ جولائی ۱۹۱۶ء، اقبال نامہ، اکیڈمی ایڈیشن صفحات ۸۹-۹۰

۲۷- تفصیل کے لیے دیکھیے، انوارِ اقبال، مرتبہ بشیر احمد ڈار، صفحات ۲۶۸ تا ۲۷۷

۲۸- دیکھیے، Islam and Mysticism- مشمولہ *Speeches, Writings and Statemeats of Iqbal* مرتبہ لطیف احمد خان شیروانی

۲۹- محمد دین فوق کے نام اپنے مکتوب مورخہ ۲۳ دسمبر ۱۹۱۵ء میں اقبال لکھتے ہیں کہ ''وجدانی نشتر'' خوب ہے مگر تعجب ہے کہ شیخ ملاّ کے ملحدانہ و زندیقانہ شعر 'من چہ پروائے مصطفےٰ دارم' کو آپ اس کتاب میں جگہ دیتے ہیں اور پھر ملاّ کی تشریح کس قدر بے ہودہ ہے۔ یہی وہ وحدت الوجود ہے جس پر خواجہ حسن نظامی کو ناز ہے؟ اللہ تعالیٰ ان لوگوں پر رحم کرے اور ہم غریب مسلمانوں کو ان کے فتنوں سے محفوظ رکھے۔'' (انوارِ اقبال، صفحہ ۶۲) نیز دیکھیے، تصوفِ وجودیہ، مشمولہ مقالاتِ اقبال۔ اپنی نامکمل کتاب تاریخ تصوف میں بھی اقبال نے تصوف میں غیر اسلامی عناصر کی نشاندہی کی ہے جسے اقبال عجمی تصوف یا تصوفِ وجودیہ کہتے ہیں۔

۳۰- اقبال لکھتے ہیں کہ ''رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کی زندگی اس بات کا قطعی ثبوت ہے کہ ایک مسلمان قلب کی مستقل کیفیت بیداری ہے نہ خواب یا سکر۔ قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں میں تو کوئی مجذوب نظر نہیں آتا'' (مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۰۵)

۳۱- اس ضمن میں وضاحت کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

''میرا مذہب یہ ہے کہ اسلام نے دین و دُنیا کے فرائض کو یکجا کیا ہے اور اس طرح بنی نوع انسان کے لیے ایک معتدل راہ قائم کی ہے۔ جہاں یہ سکھایا ہے کہ تمھارا مقصد اصلی اعلائے کلمتہ اللہ ہے وہاں یہ بھی تعلیم دی ہے کہ لاتنس نصیبك فی الدُنیا (دُنیا میں اپنا حصہ فراموش نہ کر) ''دُنیا ہیچ است و کارِ دُنیا ہمہ ہیچ'' اسلام کی تعلیم نہیں۔ بلکہ صحیح اسلامی تعلیم یہ ہے جو شرحِ عقائد میں چند الفاظ میں نہایت خوبی کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔ ترک الاسباب جہالت، یعنی اسبابِ دُنیا کا ترک کرنا جہالت ہے۔ والا عتماد علیها شرك اور ان پر اعتماد کرنا شرک ہے۔ پس جب میں رسول اللہ

ﷺ کی رفعت میں یہ کہتا ہوں کہ: از کلیدِ دیں درِ دُنیا کشاد۔ تو میرا مطلب اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہ نبی کریمؐ نے دین کی وساطت سے دُنیا میں حصہ لینا سکھایا۔'' (مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۱۲)
اقبال سے متعلق اپنے آخری مضمون میں خواجہ حسن نظامی نے ان کے موقف کی تائید و توثیق ان الفاظ میں کی: ''کچھ عرصے تک اخبارات میں اختلافی مضامین شائع ہوئے مگر آخر کار میرا ان کا اتحاد ہو گیا، اور میں نے تسلیم کر لیا کہ ترکِ دُنیا کا وہ تخیل جو بعض صوفیائے کرام کا ہے، وہ وقتِ حاضر کے لیے موزوں نہیں ہے، کیونکہ قرآن میں خدا نے جو دُعا سکھائی ہے، اس میں دُنیا کی بھلائی کو مقدم اور آخرت کی بھلائی کو مؤخر رکھا گیا ہے۔'' (معاصرین اقبال کی نظر میں، صفحہ ۴۴۳)

۳۲، ۳۳- حسن نظامی کا مضمون ۳۰ جنوری ۱۹۱۶ء کے 'خطیب' میں شائع ہوا۔ محمد عبداللہ قریشی نے 'معرکۂ اسرارِ خودی میں اس کے مفصل اقتباسات دیے ہیں۔ علامہ اقبال کا مضمون اوّلاً ۹ فروری ۱۹۱۶ء کے 'وکیل' میں چھپا اور اب مقالاتِ اقبال میں شامل ہے۔

۳۴، ۳۵- 'اسرارِ خودی کے دیباچے میں اقبال نے لکھا تھا ''پس حکمائے انگلستان کی تحریریں ادبیاتِ عالم میں ایک خاص پایہ رکھتی ہیں اور اس قابل ہیں کہ مشرقی دل و دماغ ان سے مستفید ہو کر اپنی قدیم فلسفیانہ روایات پر نظرِ ثانی کریں۔'' یہ مشورہ ان فلسفیانہ روایات پر نظرِ ثانی کا ہے جو بے عملی کا باعث بنتی ہیں۔ اقبال نے لکھا کہ ''حکمائے انگلستان کا فلسفہ عملی رنگ میں رنگین ہے، اور عمل ہی وہ چیز ہے جس کا پیغام لے کر اسلام آیا تھا۔ پھر اگر مسلمان اور اہلِ مشرق جن کے فلسفے کا دارومدار مراقبے اور حجرہ نشینی پر ہے، انگریزی فلسفے کی روشنی میں اپنی فلسفیانہ روایات پر نظرِ ثانی کرے تو کیا برا ہے اور فلسفیانہ روایات پر نظرِ ثانی کرنا تبدیلی عقائد کا مستلزم نہیں۔'' (مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۱۵)

۳۶- کشّافِ خودی 'مطبوعہ 'وکیل' امرتسر مورخہ ۲۹ دسمبر ۱۹۱۵ء، بحوالہ 'اقبال' اکتوبر ۱۹۵۳ء، صفحہ ۶۷

۳۷- ڈاکٹر صاحب کی کمزوریاں' مشمولہ ہفت روزہ سراج الاخبار جہلم مورخہ ۲۴ جنوری ۱۹۱۶ء بحوالہ اقبال، اکتوبر ۱۹۵۳ء، صفحہ ۶۷

۳۸- مشیر حسین قدوائی کا مضمون ۲۳ مارچ ۱۹۱۶ء کو 'زمیندار' میں چھپا۔ بحوالہ زندہ رُود، صفحہ ۲۸۶ نیز اپریل ۱۹۱۶ء میں 'طریقت' میں شائع ہوا اور اب نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں مرتبہ ڈاکٹر تحسین فراقی میں شامل ہے۔

۳۹- بحوالہ زندہ رُود، صفحہ ۲۸۰

۴۰- پیر زادہ فضلی کی مثنوی رازِ بے خودی پر مختصر تبصرہ اسلم جیراج پوری کے مضمون بعنوان مثنوی اسرارِ خودی میں شامل ہے۔ اشعار کا نمونہ دیا گیا ہے۔ (دیکھیے، معاصرین اقبال کی نظر میں مرتبہ پروفیسر وقار عظیم، صفحات ۳۲۶ تا ۳۲۸) ملک محمد جہلمی کی مثنوی کے لیے دیکھیے، اوراقِ گم گشتہ، مرتبہ رحیم بخش شاہین، صفحات ۱۱۰ تا ۱۱۳- نیز ان دونوں اور دو دوسری مثنویوں کے ذکر کے لیے دیکھیے، 'روایتی عجمی تصوف کے حامی، مشمولہ معترضینِ اقبال

۴۱- دیکھیے، حاشیہ ۳۱

۴۲- مقالاتِ اقبال، صفحات ۲۰۶ تا ۲۰۸- تفصیل کے لیے دیکھیے، صفحات ۲۰۴ تا ۲۱۰

۴۳- مثال کے طور پر دیکھیے، خطوط بنام (۱) اکبر الٰہ آبادی مورخہ ۴ فروری ۱۹۱۶ء (۲) کشن پرشاد شاد مورخہ ۱۳ اپریل ۱۹۱۶ء (۳) سیّد فصیح اللہ کاظمی مورخہ ۱۴ جولائی ۱۹۱۶ء (۴) سراج الدین پال مؤرخہ ۱۹ جولائی ۱۹۱۶ء (کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد دوم)

۴۴- اقبال نامہ، (اکیڈمی ایڈیشن) صفحات ۳۸۵ تا ۳۸۷

سلیم احمد نے لکھا ہے کہ ''یہی وہ وقت تھا جب چھتری میں نئے پیوند لگانے کی ضرورت محسوس ہوئی اور تصوف کے وہ رجحانات اُبھر آئے جنھوں نے اسلامی کائنات کو مکمل طور پر منہدم ہونے سے بچالیا۔ تصوف کے یہ وہی رجحانات تھے جن کے خلاف اقبال ہمیشہ آواز اُٹھاتے رہے کیونکہ وہ اس بات کو پوری طرح نہیں سمجھ سکے کہ اسلامی کائنات کو بچانے میں تصوف نے کیا رول ادا کیا۔'' (اقبال ایک شاعر، صفحہ ۹۰) اُوپر درج شدہ اس جملے ''اپنے وقت میں اس نصب العین سے ضرور فائدہ ہوا'' سے ظاہر ہے کہ اقبال اس بات کو پوری طرح سمجھتے تھے۔ اقبال یہ بات بھی سمجھتے تھے کہ زوال و انحطاط کے وقت تصوف کے جس نصب العین سے فائدہ ہوا، وہ اب تعمیرِ نو کے لیے مضر ہے۔ سلیم احمد بے خبر ہونے کے علاوہ اس نکتے کے ادراک سے بھی قاصر رہے۔

۴۵- شاہ محمد ذوقی نے لکھا کہ ''اللہ رحم کرے اس زمانے کے مغرب زدہ لوگوں پر جن کی نگاہوں کو ممالکِ یورپ کی مادی ترقی نے خیرہ کر دیا ہے، جن پر سیاستِ ملکی کے مغربی اُصولوں کا بھوت سوار ہے۔'' (نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں۔ صفحات ۳۸۶-۳۸۷)

۴۶- اقبال، اکتوبر ۱۹۵۳ء، صفحہ ۷۷

۴۷- دیکھیے، اسرار خودی (فراموش شدہ ایڈیشن) مرتبہ شائستہ خان، صفحہ ۸، جہاں دوسرے ایڈیشن کے سرِ ورق کا عکس دیا گیا ہے۔

۴۸- مثنوی کا دوسرا حصہ زیرِ تصنیف تھا اور اقبال اسے ضروری خیال کرتے تھے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، صفحات ۹۶-۹۷)

۴۹- نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں، صفحات ۳۹۲-۳۹۳

۵۰- اس الزام کا جائزہ الگ سے، ''صرف شاعر و فلسفی یا کچھ اور بھی؟'' کے زیرِ عنوان اقبال کی فکری تشکیل...... میں لیا گیا ہے۔

۵۱- دیکھیے، مقالاتِ اقبال، صفحہ ۲۲۰

۵۲ تا ۵۴- دیکھیے، اسرارِ خودی (فراموش شدہ ایڈیشن)، صفحات ۱۱ تا ۱۳

۵۵- اقبال نامہ، اکیڈمی ایڈیشن، صفحہ ۹۹-۱۰۰، اس خط میں اقبال لکھتے ہیں:

''خواجہ حافظ پر جو اشعار میں نے لکھے تھے، ان کا مقصد محض ایک لٹریری اُصول کی تشریح اور توضیح تھا، خواجہ کی پرائیویٹ شخصیت یا ان کے معتقدات سے سروکار نہ تھا۔ مگر عوام اس باریک امتیاز کو سمجھ نہ

سکے اور نتیجہ یہ ہوا کہ اس پر بڑی لے دی ہوئی، اگر لٹریری اُصول یہ ہو کہ حسن، حسن ہے خواہ اس کے نتائج مفید ہوں خواہ مضر، تو خواجہ دُنیا کے بہترین شعرا میں سے ہیں۔ بہر حال میں نے وہ اشعار حذف کر دیے ہیں اور ان کی جگہ اسی لٹریری اُصول کی تشریح کرنے کی کوشش کی ہے جس کو میں صحیح سمجھتا ہوں۔۔۔ دیباچہ بہت مختصر تھا اور اپنے اختصار کی وجہ سے غلط فہمی کا باعث تھا۔''

۵۶، ۵۷- دیکھیے، تاریخ تصوف از اقبال مرتبہ ڈاکٹر صابر کلوروی

۵۸- ظفر احمد صدیقی کے نام اپنے خط مورخہ ۱۲ دسمبر ۱۹۳۶ء میں اقبال لکھتے ہیں کہ ''جب احکامِ الٰہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرائیویٹ امیال وعواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الٰہی اس کا مقصود ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے اسلام نے فنا کہا ہے۔ بعض نے اسی کا نام بقا رکھا ہے۔'' (اقبال نامہ، اکیڈمی ایڈیشن، صفحہ ۱۹۳)

اس کے ساتھ ہی اقبال نے یہ وضاحت ضروری سمجھی کہ ''ہندی اور ایرانی صوفیہ میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر فلسفہ ویدانت اور بدھ مت کے زیر اثر کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارۂ محض ہے۔''

۵۹- کشن پرشاد شاد کے نام اپنے خط مورخہ ۱۴ اپریل ۱۹۱۶ء کے ایک حصے کو اقبال نے 'پرائیویٹ' بتایا اور خواہش ظاہر کی کہ اسے تلف کر دیا جائے۔ اس حصے میں اقبال لکھتے ہیں ''مجھے معلوم تھا کہ اس کی مخالفت ہوگی کیونکہ ہم سب انحطاط کے زمانے کی پیداوار ہیں اور انحطاط کا سب سے بڑا جادو یہ ہے کہ اپنے تمام عناصر و اجزا و اسباب کو اپنے شکار (خواہ وہ شکار کوئی قوم ہو خواہ فرد) کی نگہ میں محبوب ومطلوب بنا دیتا ہے کہ وہ بدنصیب شکار اپنے تباہ و برباد کرنے والے اسباب کو اپنا بہترین مربی تصور کرتا ہے۔ مگر: 'من نوائے شاعرِ فرداستم'۔ اور 'ناامیدستم زیارانِ قدیم/ طورِ من سوزد کہ می آید کلیم'۔ نہ حسن نظامی رہے گا نہ اقبال۔ یہ بیج جو مردہ زمین میں اقبال نے بویا ہے، اُگے گا، ضرور اُگے گا اور علی الرغمِ مخالفت بارآور ہوگا۔'' (اقبال بنام شاد، صفحات ۱۶۳-۱۶۴)

۶۰- دیکھیے، ہربرٹ ریڈ کے ریویو کا ترجمہ بعنوان 'عظمتِ اقبال' از ڈاکٹر سلیم اختر مشمولہ اقبال: ممدوحِ عالم۔

۶۱، ۶۲- دیکھیے، رسالہ مرشد۔ دہلی، اپریل ۱۹۱۸ء، صفحہ ۲۰

خواجہ حسن نظامی نے پیرزادہ مظفر احمد کی تعریف وتوصیف کی اور اسرارِ خودی کے جواب میں ان کی زیرِ تصنیف مثنوی کا کچھ حصہ شائع کیا۔ یہی وہ مثنوی ہے جس میں علامہ اقبال کے لیے دشمنِ اسلام، رہزنِ ایمان، خر اور شگال جیسے الفاظ استعمال کیے گئے۔ یہ مثنوی بعد میں رازِ بے خودی کے نام سے شائع ہوئی جب کہ حسن نظامی نے، مذکورہ نوٹ میں، اس کا نام سرِ اسرارِ خودی تجویز کیا تھا جو ان کے اپنے ایک مضمون کا عنوان تھا۔

۶۳، ۶۴- تفصیل کے لیے دیکھیے، محمد احمد خان، اقبال کا سیاسی کارنامہ۔ صفحات ۱۸۹ تا ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۹، ۲۶۴-۲۶۵

❀❀❀

فہرستِ اسنادِ محولہ

اُردو، فارسی

آل احمد سرور، عرفانِ اقبال مرتبہ زہرہ مبین، اُردو اکیڈمی سندھ، کراچی، طبع دوم، ۱۹۸۳ء

ابوالاعلیٰ مودودی، اسلام اور جدید معاشی نظریات، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، اشاعت ششم، ۱۹۶۹ء

// // اسلامی ریاست، اسلامی پبلی کیشنز، لاہور، اشاعت ششم، ۱۹۸۲ء

// // اقبالیات مرتبہ سمیع اللہ- خالد ہمایوں، مرکزی مکتبۂ اسلامی، دہلی، ۱۹۷۹ء

// // تجدید و احیائے دین، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، نویں اشاعت، ۱۹۶۶ء

// // تفہیمات، جلد دوم، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، اشاعت سوم، ۱۹۶۴ء

// // تفہیم القرآن، جلد اوّل، مکتبۂ تعمیرِ انسانیت، لاہور، تیرہواں اڈیشن، ۱۹۷۶ء

// // تفہیم القرآن، جلد دوم، ادارۂ ترجمان القرآن، اچھرہ، لاہور، بارہواں اڈیشن، ۱۹۷۶ء

// // تفہیم القرآن، جلد چہارم، ادارۂ ترجمان القرآن، لاہور، طبع پنجم، ۱۹۷۳ء

// // تفہیم القرآن، جلد پنجم، ادارۂ ترجمان القرآن، لاہور، طبع ششم، ۱۹۷۶ء

// // تفہیم القرآن، جلد ششم، ادارۂ ترجمان القرآن، لاہور، طبع چہارم، ۱۹۷۴ء

// // خلافت و ملوکیت، ادارۂ ترجمان القرآن، لاہور، سترہویں بار، ۱۹۸۲ء

// // مسئلہ ملکیتِ زمین، اسلامی پبلی کیشنز، لاہور، دسواں اڈیشن، ۲۰۰۷ء

ابواللیث صدیقی (مرتب)، ملفوظاتِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء

ابوالحسن ندوی، نقوشِ اقبال، مجلس نشریاتِ اسلام، ناظم آباد، کراچی، چھٹا اڈیشن، ۱۹۷۹ء

ابوزکی، مولانا، فقہی مسالک کی حقیقت، دارالعلم، لاہور، ۲۰۰۳ء

اختر راہی (مرتب)، اقبال سیّد سلیمان ندوی کی نظر میں، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۷۸ء

غالب، دیوانِ غالب، تاج اڈیشن، تاج کمپنی، لاہور، (۱۹۳۸ء)

اسرار احمد، ڈاکٹر، علامہ اقبال اور ہم، مکتبۂ مرکزی انجمن خدام القرآن، لاہور، طبع پنجم، ۱۹۹۵ء

اعجاز احمد، شیخ، مظلوم اقبال: چند یادیں چند تاثرات، شیخ شوکت علی پرنٹرز، کراچی، ۱۹۸۵ء
عبدالماجد، شیخ، اقبال اور احمدیت: جناب جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال کی کتاب زندہ رود پر تبصرہ، ناشر چودھری ارشاد احمد ورک، مطبع لاہور آرٹ پریس، لاہور، طبع ثانی ۱۹۹۳ء
اقبال، ارمغانِ حجاز، شیخ مبارک علی، لاہور، طبع ہفتم، ۱۹۵۹ء
// ،اسرارِ خودی، (فراموش شدہ اڈیشن)، مرتبہ شائستہ خان، مکتبۂ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۹۳ء
// ،اسرار و رموز، شیخ محمد اشرف، لاہور، بارِ پنجم، لاہور، ۱۹۵۹ء
// ،بالِ جبریل، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، طبع سیزدھم، ۱۹۶۳ء
// ،بانگِ درا، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۲۶/واں اڈیشن، ۱۹۶۹ء
// ،پس چه باید کرد مع مسافر، شیخ مبارک علی، لاہور، طبع چہارم، ۱۹۵۸ء
// ،پیامِ مشرق، شیخ مبارک علی، لاہور، طبع ہشتم، ۱۹۵۴ء
// ،تاریخ تصوف، مرتبہ صابر کلوروی، مکتبۂ انسانیت، لاہور، ۱۹۸۵ء
// ،جاوید نامہ، شیخ مبارک علی، لاہور، طبع چہارم، ۱۹۵۹ء
// ،سرِّ اسرارِ خودی، مشمولہ وکیل امرتسر، ۹/فروری ۱۹۱۶ء
// ،ضربِ کلیم، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، طبع یازدھم، ۱۹۶۳ء
// ،فلسفۂ عجم، مترجم میر حسن الدین، نفیس اکیڈمی، کراچی، چھٹا اڈیشن، ۱۹۶۹ء
اقبال احمد صدیقی (مترجم)، قائداعظم: تقاریر و بیانات، جلد سوم، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۸ء
// // قائداعظم: تقاریر و بیانات، جلد چہارم، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۸ء
اقتدار احمد خان، صاحبزادہ، تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال، ناشر صاحبزادہ اقتدار، بریڈفورڈ، ۱۹۸۳ء
الطاف احمد اعظمی، خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، مطبع ثمر آفسٹ پرنٹرز، نئی دہلی، ۲۰۰۱ء
امجد سلیم علوی (مرتب)، اقبالیات از مولانا غلام رسول مہر، مہر سنز، لاہور، ۱۹۸۸ء
ایوب صابر، پروفیسر ڈاکٹر، اقبال دشمنی ایک مطالعہ، جنگ پبلشرز، لاہور، ۱۹۹۳ء
// // اقبال کی فکری تشکیل: اعتراضات اور تاویلات کا جائزہ، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۰۷ء
// // پاکستان میں غیر مسلموں کے حقوق، نظریۂ پاکستان کونسل، اسلام آباد، س ن
// // معترضینِ اقبال، انٹرنیشنل اُردو پبلی کیشنز، نئی دہلی، ۲۰۰۴ء

ایوب صابر، ڈاکٹر- محمد سہیل عمر (مرتبین)، علامہ اقبال کا تصورِ اجتہاد (مجموعۂ مقالات)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور- علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۰۸ء
برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر، قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور، طبع دوم، ۱۹۹۱ء
بشیر احمد ڈار (مرتب)، انوارِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبع دوم، ۱۹۷۷ء
تحسین فراقی، ڈاکٹر، اقبال: چند نئے مباحث، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۷ء
〃 (مرتب)، نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۲ء
ثناء اللہ اختر، شاعرِ مشرق اور علامہ مشرقی: فکر و عمل کا تقابلی جائزہ، ایس ٹی پرنٹرز، راولپنڈی، ۲۰۰۷ء
جاوید اقبال، جسٹس ڈاکٹر، اپنا گریباں چاک (خودنوشت سوانحِ حیات)، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳
〃 〃 خطباتِ اقبال: تسہیل و تفہیم، سنگ میل پبلی کیشنز- اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۸
〃 〃 زندہ رود (علامہ اقبال کی مکمل سوانح حیات)، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۴
〃 〃 زندہ رود (حیاتِ اقبال کا تشکیلی دور)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، اشاعت سوم، ۱۹۸۵ء
جاوید امیر عثمانی، ''خطباتِ اقبال کی منہاج - ایک تجزیہ''، مشمولہ اقبالیات، جنوری تا مارچ ۲۰۰۱ء، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور
جمیل احمد تھانوی، مولانا مفتی، ''اسلام میں اجتہاد''، مشمولہ سہ ماہی منہاج ''اجتہاد نمبر''، مدیر و ناشر، سید محمد متین ہاشمی، امپرنٹ آفسٹ پرنٹرز، لاہور، ۱۹۸۳ء
حسن نظامی، خواجہ، ''سرِّ اسرارِ خودی''، مشمولہ خطیب، دہلی، ۳۰/جنوری ۱۹۱۶ء
حسن نظامی، خواجہ، ''کشافِ خودی'' و کیل، امرتسر، ۲۹/دسمبر ۱۹۱۵ء
حسین محمد جعفری، ڈاکٹر سیّد، ''سرِّ اسرارِ خودی، مشمولہ خطیب، دہلی، ۳۰/جنوری ۱۹۱۶ء
حسین نصر، سیّد، ''اسلام اور مغرب کے چیلنج''، ترجمہ، تحسین فراقی - محمد سہیل عمر، مشمولہ روایت، لاہور، شمارہ ۵، ۱۹۸۸ء

خالد بن حسن، مولوی، ''امالی غلام محمد: سہیل عمر کے اعتراضات کا جائزہ''، مشمولہ ساحل، کراچی، ستمبر ۲۰۰۶ء
// // ، ''علامہ اقبال اور حدیث''، مشمولہ علامہ اقبال کا تصورِ اجتہاد (مجموعۂ مقالات)، مرتبہ: ڈاکٹر ایوب صابر- محمد سہیل عمر، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور- علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۰۸ء
خورشید احمد، پروفیسر، ''معاشی بحران، نئے ٹیکس اور مہنگائی کا طوفان''، مشمولہ ماہنامہ ترجمان القرآن، دسمبر ۲۰۱۰ء، ادارۂ ترجمان القرآن، لاہور
رابرٹ بریفالٹ، تشکیلِ انسانیت، مترجم عبدالمجید سالک، مجلسِ ترقی ادب، لاہور، طبع سوم، ۱۹۹۴ء
راج بہادر گوڑ، ڈاکٹر، ''علامہ اقبال، ان کا ورثہ اور ان کی کوتاہیاں''، مشمولہ فکرِ اقبال (مقالات- حیدرآبار سیمی نار)، مرتبہ ڈاکٹر عالم خوندیری- ڈاکٹر مغنی تبسم، ناشر کل ہند اقبال صدی تقاریب کمیٹی، حیدرآباد، ۱۹۷۷ء
رالف رسل، پروفیسر، اقبال اور ان کا پیغام، انجمن ترقی اُردو پاکستان، کراچی، ۱۹۹۶ء
رحیم بخش شاہین (مرتب)، اوراقِ گم گشتہ، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۷۵ء
رشید اختر ندوی، اسلام میں مرکزی حکومت کا تصور اور اس کی معاشی اور اقتصادی ذمہ داریاں، بیاض گروپ آف پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۴ء
رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، اقبال کی طویل نظمیں: فکری و فنی مطالعہ، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۴ء
// // تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۲ء
// // علامہ اقبال: شخصیت اور فن، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۸ء
زاہد الراشدی، ابوعمار مولانا، ''اقبال کا تصورِ اجتہاد اور دورِ جدید''، مشمولہ سہ ماہی اجتہاد، اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد، جون ۲۰۰۷ء
// // ''اقبال کا تصورِ اجتہاد: چند ضروری گزارشات''، مشمولہ الشریعہ، گوجرانوالہ، نومبر ۲۰۰۶ء
// // عصرِ حاضر میں اجتہاد: چند فکری و عملی مباحث، الشریعہ اکادمی، گوجرانوالہ، ۲۰۰۸ء
سعید احمد اکبرآبادی، مولانا، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبع ثانی ۱۹۸۷ء

سعید احمد رفیق، ’’رومی اور نظریۂ ارتقا‘‘، مشمولہ ارمغانِ رومی، مرتبہ ڈاکٹر کے بی نسیم، دانش گاہِ پشاور، ۱۹۷۹ء
سلطان محمود حسین، ڈاکٹر سیّد، اقبال کی ابتدائی زندگی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶ء
سلیم احمد، اقبال ایک شاعر، قوسین، لاہور، باردوم ۱۹۸۷ء
سلیم اختر، ڈاکٹر (مرتب)، اقبال ممدوحِ عالم، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۷۸ء
〃 〃 ’’موجودہ صورتِ حال اور اقبال‘‘ مشمولہ اقبالیات، جنوری-مارچ ۱۹۹۶ء، اقبال اکادمی پاکستان، لاہوڑ
سلیمان ندوی، مولانا سیّد، سیرت النبیؐ، جلد دوم، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، طبع یازدہم، ۱۹۷۹ء
〃 〃 سیرت النبیؐ، جلد چہارم، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، طبع سوم، ۱۹۸۲ء
سمیع اللہ-خالد ہمایوں (مرتبین)، اقبالیات: سید ابوالاعلیٰ مودودی، مرکزی مکتبۂ اسلامی، دہلی، ۱۹۷۹ء
سمیع مفتی (مترجم)، ’’علامہ محمد اقبال کی تجدیدی فکر‘‘، محمد البھی، مشمولہ اقبالیات، جولائی-ستمبر ۲۰۰۸ء، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور
شبیر احمد خاں غوری، اقبالیات، خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ، ۱۹۹۸ء
شکیل عثمانی، ’’اقبالیات اور احمدیت‘‘، مشمولہ نقیبِ ختم نبوت، ملتان، شمارہ جون ۲۰۱۰ء
شمیم رجز، صدائے احتجاج، ورلڈ پبلشرز، کراچی، ۱۹۹۰ء
صابر آفاقی، ڈاکٹر، اقبال اور امر بہائی، ناشر ڈاکٹر صابر آفاقی، (مظفر آباد)، (۱۹۹۱ء)
صابر کلوروی، ڈاکٹر (مرتب) کلیاتِ باقیاتِ شعرِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۴ء
صلاح الدین درویش، ڈاکٹر، فکرِ اقبال کا المیہ، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۱۱ء
صدیق جاوید، ڈاکٹر، اقبال: نئی تفہیم، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء
طاہر تونسوی، ڈاکٹر (مرتب)، اقبال شناسی اور نیاز و نگار، ناشر، سیّد وقار معین، ظفر سنز پرنٹرز، لاہور، ۱۹۹۸ء
عالم خوندمیری، ڈاکٹر-مغنی تبسم، ڈاکٹر (مرتبین)، فکرِ اقبال (مقالاتِ حیدرآباد سیمی نار، کل ہند اقبال صدی تقاریر کمیٹی)، حیدرآباد، ۱۹۷۷ء
عبدالجبار شاکر، ’’اقبال کا تصورِ اجتہاد اور دورِ حاضر کے اجتہادی ادارے‘‘، مشمولہ علامہ اقبال کا تصورِ اجتہاد (مجموعہ مقالات)، مرتبہ، ڈاکٹر ایوب صابر-محمد سہیل، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور-علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۰۸ء

عطاء اللہ، شیخ (مرتب)، اقبال نامہ (مجموعہ مکاتیبِ اقبال)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۵ء
عبدالماجد، شیخ، فکرِ اقبال اور تحریکِ احمدیہ، ناشر محمد رشید احمد، لاہور آرٹ پریس، لاہور، ۱۹۹۶ء
عبدالماجد دریابادی، اقبالیاتِ ماجد، مرتب و ناشر، اقبال اکیڈمی حیدر آباد (بھارت)، ۱۹۶۹ء
عبدالمالک، احمدیت علامہ اقبال کی نظر میں، انجمن احمدیہ پاکستان، ربوہ، ۱۹۷۵ء
عبدالمجید سالک، ذکرِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، طبع دوم، ۱۹۸۳ء
عبدالواحد معینی-محمد عبداللہ قریشی (مرتبین)، مقالاتِ اقبال، آئینہ ادب، لاہور، بارِ دوم، ۱۹۸۸ء
عطیہ بیگم، اقبال، مترجمہ ضیاء الدین احمد برنی، اقبال اکیڈمی، کراچی، ۱۹۵۶ء
علی عباس جلال پوری، پروفیسر سید، اقبال کا علمِ کلام، خرد افروز، جہلم، بار، دوم، ۱۹۸۷ء
علی عزت بیگووچ، اسلام اور مشرق و مغرب کی تہذیبی کشمکش، مترجمہ محمد ایوب منیر، ادارۂ معارفِ اسلامی، لاہور، ۱۹۹۴ء
غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، اقبال کا ذہنی ارتقا، مکتبۂ خیابانِ ادب، لاہور، ۱۹۷۸ء
// (مؤلف و مترجم)، پاکستان: تصور سے حقیقت تک، بزمِ اقبال، لاہور، (۱۹۹۷ء)
غلام رسول مہر، مولانا، مطالب بالِ جبریل، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، اشاعت ہفتم، ۱۹۹۱ء
فضل حق قریشی، قاضی، اقبال کے ممدوح علما، مکتبۂ محمودیہ، لاہور، اشاعت دوم، ۱۹۸۷ء
قاسم محمود، سید، انسائیکلوپیڈیا پاکستانیکا، الفیصل، لاہور، پانچواں اڈیشن، ۲۰۰۴ء
قدیر الدین احمد، جسٹس، ''مسئلہ اجتہاد اور عصرِ حاضر''، مشمولہ اقبال: فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید، مرتبہ ڈاکٹر سید حسین محمد جعفری، پاکستان سٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی، (۱۹۸۹ء)
کنور کرشن بالی، ڈاکٹر، ''اقبال پر ایک تنقیدی نظر''، مشمولہ عصری ادب، مدیران ڈاکٹر روشن آرا-سیّد بہاء الدین احمد، این کے انٹر پرائزس، دہلی، جولائی ۱۹۹۰ء
گوہر رحمٰن، مولانا، اجتہاد و تقلید اور امام ابوحنیفہ کے فقہی اصول، مکتبۂ تفہیم القرآن، مردان، (س ن)
گیان چند، ڈاکٹر (مرتب)، ابتدائی کلامِ اقبال (بہ ترتیبِ ماہ و سال)، شائستہ پبلشنگ ہاؤس، کراچی، ۱۹۸۸ء
لطیف احمد خان شروانی (مترجم)، حرفِ اقبال، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۸۴ء

محمد احمد خان، اقبال کا سیاسی کارنامہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء
محمد اکرام چغتائی (مترجم و مرتب)، محمد اسد بندۂ صحرائی، خود نوشت سوانح عمری ۱۹۳۲-۱۹۹۱ء، مع ترمیم و اضافہ، نشریات، لاہور، ۲۰۱۱ء
محمد الیہی، ''علامہ محمد اقبال کی تجدیدی فکر''، مترجم سمیع مفتی، مشمولہ اقبالیات، جولائی-ستمبر ۲۰۰۸ء، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور
محمد الیاس برنی، پروفیسر، قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ، عالمی مجلس ختم نبوت، ملتان، اشاعت دوم، ۲۰۰۱ء
محمد تقی امینی، مولانا، اجتہاد، قدیمی کتب خانہ، کراچی، (س ن)
// احکامِ شریعہ میں حالات و زمانہ کی رعایت، الفیصل، لاہور، ۲۰۰۷ء
// فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، چھٹا اڈیشن، ۲۰۰۶ء
محمد حسن، اقبال اسلامی جمہوریہ پاکستان جنرل محمد ضیاء الحق، المخزن پرنٹرز، کراچی، ۱۹۸۵ء
محمد حمید اللہ، ڈاکٹر، خطباتِ بہاول پور، ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد، اشاعت سوم، ۱۹۹۰ء
محمد حنیف شاہد (مرتب)، نذرِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۷۲ء
محمد حنیف ندوی، مولانا، مسئلہ اجتہاد، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور، بارِ سوم، ۱۹۸۳ء
محمد رفیع الدین، ڈاکٹر، حکمتِ اقبال، آل پاکستان اسلامک ایجوکیشنل کانگرس، لاہور- ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۹۶ء
// قرآن اور علمِ جدید، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۵۲ء
محمد رفیق افضل (مرتب)، گفتار اقبال، ادارۂ تحقیقاتِ پاکستان، دانش گاہِ پنجاب، لاہور، ۱۹۶۹ء
محمد سہیل عمر، ''اقبال اور حدیث''، مشمولہ اقبالیات، اقبال اکادمی پاکستان لاہور، جنوری-مارچ ۲۰۰۰ء
// خطباتِ اقبال نئے تناظر میں، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۶ء
// ''اقبال-فکری تناظر اور عصری معنویت''، مشمولہ اقبالیات، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، جولائی-ستمبر ۲۰۱۰ء
محمد طاسین، مولانا، اسلامی اقتصاد کے چند پوشیدہ گوشے، گوشۂ علم و تحقیق، کراچی، ۲۰۰۲ء
// مروجہ نظامِ زمینداری اور اسلام، مرکزی انجمن خدام القرآن، لاہور، (س ن)

محمد عبداللہ چغتائی، اقبال کی صحبت میں، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء
// ''علامہ اقبال کا جنوبی ہند کا سفر''، مشمولہ متعلقاتِ خطباتِ اقبال، مرتبہ ڈاکٹر سید عبداللہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء
محمد عبداللہ قریشی، ''حیاتِ اقبال کی گم شدہ کڑیاں''، مشمولہ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، اکتوبر ۱۹۵۳ء
// (مرتب)، معاصرین: اقبال کی نظر میں، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۷ء
محمد عیص عابد، ''اقبال اور عرشی''، مشمولہ اقبال نمبر، ماہنامہ فیض الاسلام، راولپنڈی، جنوری ۱۹۷۸ء
محمد فرمان، پروفیسر، اقبال اور منکرینِ حدیث، پنجاب الیکٹرک پریس، گجرات، ۱۹۶۳ء
محمد منظور نعمانی، مولانا، معارف الحدیث، جلد اوّل، دارالاشاعت، کراچی، (۱۹۸۳ء)
محمود احمد غازی، ڈاکٹر، محاضراتِ حدیث، الفیصل، لاہور، ۲۰۰۸ء
// // محاضراتِ شریعت، الفیصل، لاہور، ۲۰۰۹ء
// // محاضراتِ فقہ، محمد فیصل/ زاہد بشیر پرنٹرز، اشاعت دوم، ۲۰۰۸ء
مشیر حسین قدوائی، ''اسرارِ خودی دیوانِ حافظ''، مشمولہ زمیندار، لاہور، ۲۳/ مارچ ۱۹۱۶ء
مظفر حسین برنی، سیّد (مرتب)، کلیاتِ مکاتیبِ اقبال' جلد اوّل (۱۸۹۹ء تا ۱۹۱۸ء)، اُردو اکادمی، دہلی، ۱۹۹۶۲ء
// // کلیاتِ مکاتیبِ اقبال' جلد دوم (۱۹۱۹ء تا ۱۹۲۸ء)، اُردو اکادمی دہلی، ۱۹۹۳ء
// // محبِّ وطن اقبال، ہریانہ ساہتیا اکادمی، چنڈی گڑھ، طبع دوم، ۱۹۸۵ء
ملک اشفاق احمد، جدوجہدِ آزادی پر ایک نظر، فکشن ہاؤس، لاہور، ۱۹۹۹ء، بحوالہ ڈاکٹر وحید قریشی، ''اقبال کشی کی مہم''، مشمولہ روزنامہ پاکستان، ۲۱/ اپریل ۲۰۰۰ء
مناظر احسن گیلانی، مولانا، حضرت امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی، نفیس اکیڈمی، کراچی، طبع سوم، ۱۹۶۰ء
منصور گل- ریاض طاہر (مرتبین)، علامہ اقبال اور مسیحی مشاہیر، جلد اول، فل گاسپل اسمبلز آف پاکستان، لاہور، ۲۰۰۲ء
منظور احمد، ڈاکٹر، اقبال شناسی، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۲۰۰۲ء
عبدالرشید، میاں (مترجم)، کلیاتِ اقبال' فارسی جلد اول، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۲ء

〃 کلیاتِ اقبال' فارسی جلد دوم، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۲ء

نذیر نیازی، سید، اقبال کے حضور، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، اشاعت دوم، ۱۹۸۱ء

〃 (مترجم)، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۶ء

〃 (مرتب)، مکتوباتِ اقبال، اقبال اکیڈمی، کراچی، ۱۹۵۷ء

نور احمد منیر، شیخ، اقبال اور احمدیت: تاریخی حقائق کے آئینے میں، ضیاء الاسلام پریس، ربوہ، (س ن)

نور محمد قادری، سیّد، اقبال کے دینی اور سیاسی افکار، زمیندار ایجوکیشنل ایسوسی ایشن، گجرات، ۱۹۸۲ء

وحید الدین خان، مولانا، علمِ جدید کا چیلنج، فضلی سنز، کراچی، ۱۹۸۲ء

وحید عشرت، ڈاکٹر، اقبال فلسفیانہ تناظر میں، ادارۂ مطبوعاتِ سلیمانی، لاہور، ۲۰۰۹ء

〃 (مرتب)، اقبال ۸۶ء، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۰ء

〃 (مترجم)، تجدیدِ فکریاتِ اسلام: علامہ محمد اقبال کے انگریزی خطبات کا اُردو ترجمہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبع دوم، ۲۰۰۷ء

وقار عظیم، پروفیسر سید (مرتب)، اقبال معاصرین کی نظر میں، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۳ء

یوسف ثانی، تجزیہ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اقبال، ناشر یوسف ثانی، برمنگھم، ۱۹۹۷ء

یوسف سلیم چشتی، شرحِ ارمغانِ حجاز، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، (س ن)

〃 شرحِ اسرارِ خودی، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، (س ن)

انگریزی

Abdul Haq, Dr. *The Standard English Urdu Dictionary*, Anjaman-i-Traqqi Urdu (Hind), New Delhi, Edition 1992.

Abdullah Anwar Beg, *The Poet of the East*, Iqbal Academy Pakistan, 2004

Abdul Vahid, Syed, (Editor), *Thoughts and Reflections of Iqbal*, Sh. Mohammad Ashraf, Lahore, 1964

Burhan Ahmed Farooqi, *Iqbal's Reconstruction*, (Unpublished), Library Iqbal Academy Pakistan, Lahore

" " *The Mujjaddids conception of Tawhid*, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1940

Latif Ahmad Sherwani, edit, Speeches, Writings and Statements of Iqbal,

Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 5th Edition, 2005

Mazher-ud-Din Siddiqi, "Iqbal's Concept of Evolution", included in Studies in *Iqbal's Thought and Art*, edited by M. Saeed Shiekh, Bazmi Iqbal, Lahore, 1987

Mohammad Altaf Hussain Ahangar, Iqbal and Qur'an: A Legal Perspective, included in, *IqbalReview*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, Oct. 1994

" " Iqbal and Hadith: A Legal Perspective, included in *IqbalReview*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1996

Mohammad Khalid Mas'ud, *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore - Islamic Research Institute, Islamabad, 1995

Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Edited and annotated by M. Saeed Sheikh, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1986

Mohammad Saeed Malik, Chief Editor, *The All Pakistan Legal Decisions*, 1990, PLD Publishers, Lahore

Mohammad Munawwar, Prof, *Dimentions of Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1986

Raymond W. Baker, *Capitalism's Achilles Heels,* John Wiley and Sons Inc., NJ, 2005.

Shahid Hussain Razzaqi, (Editor), *Discources of Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2nd Edition, 2003

Tara Chand Rustogi, *Iqbal in Final Countdown*, Omsons Publications, New Delhi, 1991

Wilfred Cantwell Smith, Modern Islam in India, Sh. Mohammad Ashraf, Lahore, Pakistan, reprinted 1969

❁❁❁

اشاریہ

(اشخاص میں ''اقبال'' اور موضوعات میں ''اسلام'' کے الفاظ کم وبیش ہر صفحے پر موجود ہیں۔ اشاریے میں انھیں شامل نہیں کیا گیا۔)

اشخاص

محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم (جناب رسالت مآبؐ، پیغمبرِ آخر و اعظمؐ، رسول اللہؐ، خاتم الانبیاؐ، شارعِ اعظمؐ): ۷، ۸، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۸، ۴۱، ۴۲، ۴۹، ۶۲، ۷۴، ۱۴۶، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۷۹، ۲۰۷، ۲۴۰، ۲۴۶، ۳۱۰، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۵۲، ۳۵۹، ۳۶۲، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۷، ۳۹۰، ۴۲۶

آرنلڈ، پروفیسر: ۲۵۱

آسی ضیائی: ۳۵۴، ۳۵۵

آفتاب احمد خان، صاحبزادہ: ۱۸۹

آفتاب اقبال: ۳۱۳، ۳۲۴

آل احمد سرور: ۲۸۰

آمری: ۲۵۲

آئین سٹائن: ۴۶

ابراہیمؑ، حضرت: ۳۹، ۳۵۹

ابلیس: ۹۵، ۳۶۷

ابن تیمیہ، امام: ۶۰، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۲۱۴

ابن خلدون: ۲۴۴

ابن رشد: ۴۵

ابن زرعہ: ۲۲۳

ابن سعود، سلطان: ۳۴۹، ۳۷۶

ابن سینا: ۴۵، ۶۵، ۱۳۷

ابن عبدالبر: ۱۳۴

ابن عربی، شیخ محی الدین- شیخ اکبر: ۴۵، ۶۸، ۹۹، ۳۸۵، ۴۲۳، ۴۳۵

ابن قیم، علامہ: ۳۹

ابن مبارک: ۱۵۸

ابن مسکویہ: ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۹۰، ۹۴، ۹۵، ۹۷

ابن ہبیرہ: ۲۶۰

ابوالحسن ندوی، مولانا: ۲۵۶، ۳۷۲

ابوالاعلیٰ مودودی، مولانا: ۴۲، ۵۳، ۸۳، ۸۴، ۸۴، ۸۶، ۸۸، ۹۰، ۹۱، ۹۱، ۹۴، ۱۰۳، ۱۵۱،

۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۲،
۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۹،
۲۰۲، ۲۰۵، ۲۲۸، ۲۴۰، ۲۵۸، ۳۰۷،
۳۳۴، ۳۷۲، ۳۹۶، ۴۱۴

ابوالکلام آزاد: ۱۳۱، ۱۴۳، ۳۲۲

ابواللیث صدیقی: ۳۹۳

ابوبکر صدیقؓ، حضرت: ۱۸۶، ۲۰۴، ۲۰۵،
۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۲

ابوجعفر منصور: ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۵۹، ۲۶۰

ابوحنیفہ، امام- امام اعظم: ۱۲۳، ۱۴۷، ۱۵۱،
۱۵۳، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۴،
۱۷۶، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۱،
۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۴۰، ۲۴۴،
۲۴۵، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۳، ۳۰۹، ۳۸۵،
۳۸۶

ابوزکی، مولانا: ۱۳۵، ۱۴۰

ابوسعید خدری: ۱۶۵

ابوہریرہؓ: ۱۶۵

احسن عمرانی، سیّد: ۳۹۵

احمد الدین، خواجہ: ۳۷، ۳۸۹، ۳۹۰

احمد بن حنبل، امام: ۱۴۷، ۱۷۶، ۳۸۵

احمد رضا خان بریلوی: ۳۸۵، ۳۸۷

اختر حسین رائے پوری: ۲۷۴

ارسطو: ۲۲۸

اسرار احمد، ڈاکٹر: ۴۲، ۱۰۴، ۱۶۳، ۲۷۲

اسماعیلؑ، حضرت: ۳۹۶

اعجاز احمد، شیخ: ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۴،
۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۹۷،
۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۴، ۴۰۵

اعجاز الحق قدوسی: ۳۸۷

اغنی دلیس (پادری): ۱۴۴، ۲۴۴

افتخار حسین چیمہ: ۲۰۸

افضل حق قریشی: ۴۱۵

افلاطون: ۲۷۸، ۴۲۸

اقتدار احمد خان، صاحبزادہ: ۳۵۳، ۳۵۴،
۳۵۶، ۳۵۷، ۳۶۵، ۳۷۲، ۳۷۸،
۳۸۰، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۹، ۳۹۲

اکبر الہ آبادی: ۳۲۲، ۴۱۳، ۴۲۲، ۴۳۲، ۴۳۸

اکبر شاہ نجیب آبادی، مولانا: ۱۳۳، ۳۴۹

الطاف احمد اعظمی: ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۶۷، ۶۸،
۷۱، ۷۲، ۷۵، ۷۷، ۷۸، ۱۲۴، ۱۲۰،
۲۳۵، ۲۶۴

الطاف حسین حالی: ۳۲۲، ۳۷۰

الفارابی: ۴۵

الکندی: ۴۵

الیگزنڈر: ۳۴۰

امام مہدی: ۳۶۲

امیر معاویہؓ، حضرت: ۱۶۶

انور دل، ڈاکٹر: ۱۷۵

انور شاہ کشمیری، مولانا: ۹۸، ۱۳۵، ۲۵۳،

۳۸۵،۲۶۸
اوزاعی، امام: ۱۴۷، ۱۸۷
ایڈنگٹن: ۴۸
ایم ایس رشید: ۶۷، ۶۸، ۷۰
ایمرسن: ۳۱۸
این مری شمل: ۲۳۶، ۲۴۶، ۳۲۹، ۳۳۰، ۴۱۹
بایزید بسطامی: ۳۸۶
برٹرینڈ رسل: ۴۶، ۹۴
برگسان: ۴۶، ۴۷، ۵۸، ۹۲، ۴۲۸
برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر: ۲۵، ۲۶، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۴۳، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۳، ۶۷، ۷۵، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۱۷، ۱۳۳، ۱۹۰، ۱۹۸، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۹
بشیر احمد ڈار: ۴۷، ۲۶۳، ۴۱۵، ۴۳۶
بلالؓ، حضرت: ۲۶۱
بلنٹ: ۱۳۰، ۱۴۴
بوعلی سینا، شیخ: ۵۲
بہاء اللہ: ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۷
بلئیر: ۲۸۶
بھرتری ہری: ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴
پیر کرم شاہ الازہری، جسٹس: ۱۶۰
تاراچند رستوگی: ۲۷۵
ثناء اللہ اختر: ۲۹۸
تحسین فراقی، ڈاکٹر: ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۸۰، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۹، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۶۳، ۲۸۶، ۳۰۲، ۳۳۴، ۴۳۷
تقی عثمانی، جسٹس مولانا: ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴
ٹالسٹائی: ۳۳۹، ۳۴۰
ٹرٹن: ۱۱۵
ٹیپو سلطان: ۳۴۶
ثابت بن ضحاکؓ: ۱۶۵
ثوری، امام: ۱۴۷
رشیدہ آفتاب: ۳۹۹
جابر بن عبداللہؓ: ۱۶۵، ۱۶۷
جاحظ: ۸۲، ۹۷
جارج بش: ۲۸۶
جاوید احمد غامدی: ۲۳۹، ۲۴۶
جاوید اقبال، ڈاکٹر: ۲۷، ۲۸، ۶۲، ۶۷، ۶۹، ۷۱، ۷۴، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۸۲، ۲۳۸، ۲۸۲، ۲۹۹، ۳۰۹، ۴۰۵، ۴۳۴
جاوید امیر عثمانی: ۳۲، ۴۷، ۵۶
جگن ناتھ آزاد: ۳۹۳
جلال الدین خوارزم شاہ: ۱۴۰
جمال الدین افغانی: ۱۳۱، ۱۴۳، ۳۳۵، ۳۳۶
جمیل احمد تھانوی، مولانا: ۱۳۶، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۹۸
جمیلہ خاتون: ۷۰
جنید بغدادی: ۳۸۶

جواہر لال نہرو: ۱۳۳، ۲۱۰، ۳۱۱، ۲۱۶، ۳۲۵، ۴۳۲

جوزف شاخت: ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳

جے ایچ ڈینی سن: ۳۴

چراغ علی، مولوی: ۱۴۴، ۳۱۷

چودھری ظفر اللہ خان: ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵

چودھری محمد حسین: ۳۱۳

چنگیز خان: ۲۹۳

حافظ شیرازی: ۹۷، ۳۴۲، ۳۸۵، ۴۲۱، ۴۲۷

حبیب الرحمٰن چغتائی: ۳۷

حسن نظامی، خواجہ: ۳۰۵، ۳۲۲، ۳۸۶، ۳۹۵، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۲، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۹

حسینؓ، حضرت امام: ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۹۶

حسین نصر، سید: ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۱۰۷، ۱۸۰، ۲۵۹

حشمت علی، مولوی: ۳۹۰

حمید نسیم: ۲۷۹

حمید اللہ، ڈاکٹر: ۸۳، ۹۱، ۱۲۲، ۱۵۶، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۳

خالد بن حسن، مولوی: ۲۶، ۲۹، ۳۳، ۴۳، ۱۱۴، ۱۲۷، ۱۳۲، ۲۰۲، ۲۳۲، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۷۳

خالد بن ولیدؓ، حضرت: ۳۱۱، ۳۹۷

خالد علوی، ڈاکٹر: ۱۲۷، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۹۳

خالد مسعود، ڈاکٹر: ۳۷، ۳، ۱۰۳، ۱۱۴، ۲۲۵، ۲۳۳، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۵۶

خلیفہ عبدالحکیم: ۴۷، ۲۶۹، ۲۸۰

خواجہ عبدالواحید: ۲۴۷

خواجہ نقشبند: ۳۸۵

خوارزمی: ۱۹۱

خورشید احمد، پروفیسر: ۱۷۰

داتو عبدالحمید ابوسلمان: ۱۸۱

داؤدؑ، حضرت: ۳۲۱

دیدار علی، مولوی: ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۳، ۳۷۶

ڈارون: ۴۶، ۴۹، ۸۱، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵

ڈکنسن: ۳۳۸، ۳۳۹، ۴۳۲

ڈورس احمد: ۳۳۳

ڈیکارٹ: ۵۲

ذوقی شاہ: ۴۲۱، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۵، ۴۳۸

رابرٹ بریفالٹ: ۱۵، ۶۴

راج بہادر گوڑ: ۲۷۵

راجر بیکن: ۵۲

راجندر ناتھ شیدا: ۲۷۵

رافع بن خدیجؓ: ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸

رالف رسل، پروفیسر: ۳۸۳

رام چند دہلوی: ۳۹۳

رام چندر جی: ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۵۲

رشید اختر ندوی:۲۶۱
رضا شاہ پہلوی:۲۱۶
رفیق احمد، ڈاکٹر:۲۰۸
رجب علی:۱۴۴
رحیم بخش شاہین: ۵، ۴۳۷
رسکن: ۳۴۰
رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر:۲۵۱، ۲۹۸
رومی، مولانا جلال الدین: ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۹۰، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۱۰۸، ۳۳۱، ۴۱۹
ریاض طاہر: ۴۰۰
ریمنڈ بیکر: ۹
زاہد الراشدی: ۱۲۵، ۱۳۷، ۱۴۸، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۴۸، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴
زاہد چودھری: ۴۰۵
زہری، امام: ۳۰۸
سٹورٹ مل: ۵۲
سٹینڈل: ۲۹۵
سپائی نوزا: ۶۹
سپینگلر: ۴۶، ۷۳
سراج الدولہ: ۳۴۶
سراج الدین پال: ۴۰۱، ۴۳۶، ۴۳۸
سرسیّد- سیّد احمد خان: ۴۳، ۴۵، ۴۷، ۵۸، ۱۳۱، ۱۴۳، ۳۴۳، ۳۴۶
سعد اللہ لدھیانوی، مولوی: ۴۰۴
سعدی شیرازی: ۳۶۹
سعید احمد اکبر آبادی، مولانا: ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۵۳، ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۲۳، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۴۹، ۱۷۸، ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۳۵، ۲۴۰، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۵۲، ۲۶۸
سعید الدین جعفری: ۲۱
سعید حلیم پاشا: ۴۱، ۱۱۹، ۲۱۰
سلطان محمود حسین: ۲۶۹
سلمان رشدی: ۳۵۷
سلیم احمد: ۳۵۸، ۴۳۸
سلیم اختر، ڈاکٹر: ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۹، ۲۹۲، ۴۳۹
سلیمان ندوی، مولانا سید: ۲۱، ۳۰، ۳۱، ۸۳، ۸۵، ۹۰، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۲۷، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۴، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۹، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۲، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۶، ۲۷۳، ۳۵۳، ۳۷۲، ۳۹۱، ۳۹۲
سمیع مفتی: ۱۰۳
سنوسی، شیخ: ۱۲۳، ۲۲۴
سوامی رام تیرتھ: ۳۳۲، ۳۳۴
شاطبی: ۲۵۲
شافعی، امام: ۱۴۷، ۱۵۳، ۲۸۵، ۳۸۶

شان الحق حقی: ۲۵۷
شاہ اسماعیل شہید: ۶۰، ۱۳۰، ۱۴۲
شاہ محمد سلیمان پھلواری: ۴۲۲، ۴۳۲
شاہ ولی اللہ: ۳۹، ۶۰، ۶۹، ۹۷، ۹۹، ۱۱۸، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۴۲، ۱۴۲، ۱۷۹، ۲۱۴، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۵۲
شائستہ خان: ۴۲۹، ۴۳۸
شبلی نعمانی، مولانا: ۱۱۸، ۱۳۱، ۱۵۷، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۳۹
شبیر احمد خان غوری: ۲۷، ۳۷
شبیر احمد عثمانی، مولانا: ۳۹
شفیع الرحمٰن، جسٹس: ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۳، ۱۷۶
شمیم رجز: ۲۷۸، ۲۸۹، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۹۸
شنکر اچاریہ: ۳۲۷
شوکانی: ۲۵۲
شیخ ابو زہرہ: ۱۲۲۷، ۱۸۴
شیخ محمد اشرف: ۲۲۳، ۳۰۱
شیخ نور محمد: ۳۱۶، ۳۲۴
صابر کلوروی، ڈاکٹر: ۴۳۴، ۴۳۹
صائب عاصمی: ۳۹۸
صدیق جاوید، ڈاکٹر: ۲۹۸
صدر الدین، پروفیسر مولوی: ۲۴۳، ۲۴۴
صلاح الدین ایوبی: ۳۹۷
صلاح الدین درویش، درویش: ۶۰، ۶۲
صلاح الدین یوسف، حافظ: ۱۴۷
ضیا گوک الپ: ۱۲۰، ۲۲۲، ۲۳۵
ضیاء الدین احمد برنی: ۲۶۹
طاہر القادری، ڈاکٹر: ۱۴۷
طاہر تونسوی: ۲۹۸
طیب اردوان: ۲۲۰
ظفر احمد صدیقی: ۴۳۹
ظفر اسحاق انصاری: ۱۹۸، ۲۴۱
ظفر الحسن، ڈاکٹر سید: ۲۸، ۴۳، ۴۶
عافیہ دل: ۱۷۵
عائشہؓ، حضرت: ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۰
عبد الرحمٰن بجنوری: ۳۴۰، ۴۰۳، ۴۳۲
عبد الجبار شاکر: ۱۴۹
عبد العزیز نجدی: ۳۷۶
عبد العزیز عصام: ۲۶۰
عبد العلی قاسمی: ۱۵۳
عبد القادر جیلانی، شیخ - شیخ الاعظم: ۳۸۵
عبد القادر، شیخ: ۲۹۵
عبد الکریم الجیلی: ۴۲۳
عبد اللہ انور بیگ: ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰
عبد اللہ بن عباسؓ: ۱۵۴
عبد اللہ بن عمرؓ: ۱۵۴، ۱۶۶
عبد اللہ غزنوی، مولوی: ۳۸۵، ۴۱۵

عبداللہ گل: ۲۲۰
عبدالماجد، شیخ: ۳۱۶، ۳۱۹، ۳۲۲، ۳۲۴،
۳۲۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۲،
۳۴۳، ۳۴۵، ۳۴۷، ۴۰۵، ۴۰۶
عبدالماجد دریابادی: ۴۰، ۴۱، ۱۱۴، ۱۳۰، ۲۵۶،
۳۲۲
عبدالمجید سالک: ۱۵۱، ۲۵۱، ۳۵۳
عبدالمالک: ۳۲۶، ۳۹۹
عبدالمغنی، ڈاکٹر: ۳۶۰، ۳۶۱
عثمانؓ، حضرت: ۱۸۶
عدنان مندریس: ۲۲۰
عزیز احمد: ۳۸۳
عطاء اللہ شیخ: ۴۰۱
عطیہ فیضی: ۲۵۱، ۳۴۲
علامہ مشرقی: ۱۴۲، ۲۷۳
علیؓ، حضرت: ۶۲، ۱۷۰، ۱۸۶، ۳۰۶، ۳۰۸،
۳۱۰، ۳۱۲، ۳۹۵، ۳۹۶
علی امام، سر: ۴۲۹، ۴۳۲
علی عباس جلالپوری: ۴۰، ۴۶، ۵۶، ۶۷، ۷۴، ۹۶
علی عزت بیگووچ: ۸۳، ۸۸
علی محمد باب: ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۶۵
علی ہجویری- داتا گنج بخش: ۳۸۶
عمرؓ، حضرت: ۶۲، ۱۲۴، ۱۵۰، ۱۵۴، ۱۶۸،
۱۸۶، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۳۱،
۲۴۶، ۲۶۱، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۹۷
عیسیٰؑ، حضرت: ۳۲۱، ۳۳۹، ۳۴۱، ۳۴۳،
۳۴۶، ۳۵۵، ۳۷۵
غازی رؤف پاشا: ۲۱۹
غالب، مرزا اسداللہ خان: ۴۰۹، ۴۱۳
غزالی، امام: ۴۵، ۵۲
غلام احمد پرویز: ۳۸۹
غلام بھیک نیرنگ: ۳۵
غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر: ۲۲۹
غلام ربانی عزیز: ۲۷۴
غلام رسول مہر: ۳۱۳، ۳۲۲، ۳۵۲، ۳۶۳،
۳۶۴، ۳۶۹، ۳۹۰، ۳۹۱
غلام محمد، ڈاکٹر- امالی کے بزرگ: ۲۷، ۳۰،
۳۲، ۶۲، ۱۹۹، ۲۰۳، ۲۲۴، ۲۲۹، ۲۳۴،
۲۳۵، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۴
غلام مصطفیٰ تبسم، صوفی: ۲۱، ۳۷، ۱۰۳، ۲۶۵،
۳۸۹
فارابی: ۱۳۷
فاسٹر، ای ایم: ۳۳۸
فاطمۃ الزہراؓ، حضرت: ۳۰۸
فتح محمد ملک: ۲۶۲
فخر الدین رازی، امام: ۵۲
فرعون: ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۴۷
فصیح اللہ کاظمی، سید: ۴۳۸
فضل احمد فضلی، پیرزادہ: ۴۳۷
فضل حق خیر آبادی: ۳۸۵

فلاطنیوس: ۴۵، ۴۶
فلو یہودی: ۴۵، ۴۶
فیروز الدین طغرائی، حکیم: ۴۲۶، ۴۲۷
قاضی ابو یوسف: ۱۵۱، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۷۴، ۱۸۷، ۱۹۷
قاضی شریک: ۲۵۹
قائداعظم محمد علی جناح: ۱۴، ۱۷، ۲۰، ۲۱۳، ۲۰۰، ۲۴۹، ۲۹۳
قدیرالدین احمد، جسٹس: ۱۳۶، ۱۴۲، ۳۹۲
قرۃالعین: ۲۲۵
کارلائل: ۳۳۹، ۳۴۰
کانٹ: ۴۶
کانٹ ویل سمتھ: ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۴۶، ۲۷۴، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰
کپل: ۳۲۷
کرامت علی: ۱۴۲
کرشن: ۳۷۵
کشن پرشاد شاد: ۴۳۸، ۴۳۹
کنفیوشس: ۳۲۰
کنور کرشن بالی: ۲۷۵، ۲۸۱
کیٹس: ۴۳۲
گب، ایچ اے آر: ۱۱۶
گستاؤلی بان، ڈاکٹر: ۱۵
گولڈزیہر: ۱۱۵، ۱۳۱، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴
گوہر رحمٰن، مولانا: ۱۳۴، ۱۴۷، ۱۷۸
گیلیوم: ۱۱۶
لائڈ مارگن: ۹۲
لطیف احمد خان شِروانی: ۳۹۸، ۴۳۶
لیمارک: ۴۷
لینن: ۲۷۴
مارٹن لوتھر: ۱۴۴
مالک، امام: ۱۴۷، ۱۵۳، ۱۷۶، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۵۹، ۳۸۵
مالک رام: ۹۳۹۳
ماوردی: ۱۸۳
مائیکل ایچ ہارٹ: ۳۹۴
مبارک علی: ۲۷۹
محمد ابن تومرت: ۱۲۰، ۲۰۰، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۶۵
محمد ثانی، سلطان: ۳۳۵
محمد احسن، چودھری: ۳۳۵، ۳۳۶
محمد احمد خان: ۴۳۹
محمد اسلم جیراجپوری: ۴۳۰، ۴۳۷
محمد افضل ظلہ، جسٹس: ۱۶۰، ۱۶۲
محمد البھی: ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۱۷، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۷
محمد الطاف حسین آہنگر: ۱۲۶، ۱۸۱، ۲۳۶، ۲۴۰، ۲۴۶
محمد الغزالی: ۲۳۹
محمد الیاس برنی، پروفیسر: ۳۲۲۹، ۳۲۳، ۳۹۸

محمد بن عبدالوہاب: ۱۲۳، ۱۱۲۷، ۲۴۹، ۳۳۵، ۳۳۶، ۴۱۶
محمد تقی امینی، مولانا: ۱۲۲، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۷۸، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۸، ۲۴۰، ۲۶۱، ۲۶۲
محمد جمال، سیٹھ: ۱۱۳، ۳۴۹
محمد حسن: ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۸
محمد حسن، حافظ: ۳۳۵
محمد حسین عرشی-عرشی امرتسری: ۳۶۶
محمد حنیف شاہد: ۳۹۵
محمد حنیف ندوی، مولانا: ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۷۸، ۱۸۳
محمد دین فوق: ۴۳۶
محمد رفیع الدین، ڈاکٹر: ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۲۸۰
محمد رفیق، پروفیسر: ۹۸
محمد سعید شیخ: ۱۰۸، ۲۲۳، ۲۳۸، ۲۵۲
محمد سہیل عمر: ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۵۱، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۱۸، ۲۳۷، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۵۷، ۳۹۳
محمد شفیع، پروفیسر مولوی: ۲۵۲
محمد شیبانی، امام: ۱۵۱، ۱۹۷
محمد صدیق، پیرزادہ: ۳۵۰
محمد طاسین، مولانا: ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۸، ۲۵۹
محمد طاہر منصوری: ۱۹۸
محمد عبداللہ چغتائی: ۲۳۸، ۲۵۶
محمد عبداللہ عمادی: ۲۴۳
محمد عبداللہ قریشی: ۴۳۴، ۴۳۷
محمد عبدالوہاب: ۲۲۴
محمد علی جوہر: ۳۲۲
محمد عیص عابد: ۴
محمد فرمان، پروفیسر: ۲۴۰، ۲۴۴
محمد متین خالد: ۳۹۸
محمد متین ہاشمی: ۱۴۶، ۱۷۸، ۱۹۸
محمد معروف: ۸۱
محمد منظور نعمانی: ۴۱۴
محمد منور مرزا، پروفیسر: ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۳، ۲۷، ۲۸۰
محمد یوسف بنوری: ۱۲۲، ۱۷۴
محمد یوسف (عباسی)، ڈاکٹر: ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۴۸، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۵، ۱۹۹، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۲۲
محقق امرتسری، خواجہ غلام محمد: ۳۵۴، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۰، ۳۷۲، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶
محموداحمد غازی، ڈاکٹر: ۱۷۷، ۱۷۸، ۲۴۵، ۲۶۶
محمود علی، مولوی: ۴۲۲
مراکشی: ۲۲۳
مرزا بشیر الدین محمود: ۳۱۳
مرزا جلال الدین: ۳۱۳
مرزا طاہر احمد: ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۴۸،

۴۰۶، ۴۰۷
مرزا غلام احمد- بانی تحریکِ احمدیہ: ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۸۴، ۳۹۸، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۰۸
مسعود عالم ندوی: ۲۱۸
مسعود مفتی: ۱۷۵
مسولینی: ۲۸۸
مشیر حسین قدوائی: ۴۲۲، ۴۲۶، ۴۳۷
مصطفیٰ احمد زرقا، ڈاکٹر: ۱۲۲، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۸
مصطفیٰ المراغی، علامہ: ۱۸۹
مصطفیٰ کمال- اتاترک: ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۳۸، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۸۸
مظفر احمد فضلی، پیرزادہ: ۴۲۶
مظفر اقبال: ۸۱، ۹۱، ۱۰۸
مظہر الدین صدیقی: ۹۲
معاذؓ بن جبل: ۱۲۴
مفتی محمد شفیع: ۱۳۵، ۱۳۷
ملک اشفاق: ۴۰۲
ملک کاشمیری: ۴۲۶
ملک محمد جہلمی: ۴۳۷
ممتاز احسن: ۳۴۰
مناظر احسن گیلانی: ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۶۳
منصور حلاج: ۲۲۵، ۳۲۹
منصور گل: ۴۰۰
منظور احمد، ڈاکٹر: ۴۵، ۱۲۵، ۱۳۴، ۱۴۸، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۰
موسیٰ، حضرت: ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۴۷، ۳۵۱، ۳۵۲، ۴۰۹
مہدی، امام: ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۶، ۳۴۸
مہر علی شاہ، پیر گولڑوی: ۳۸۵، ۳۸۷
میاں عبدالرشید: ۴۱۵
میاں محمد شفیع- م ش: ۲۸
میاں میر: ۳۸۵
میر تقی میر: ۴۱۳
میر حسن، سید: ۱۵۲، ۲۵۲، ۳۲۲
میر حسن الدین: ۲۶۳، ۳۲۵
میک ٹیگرٹ: ۴۶
میکس مولر: ۳۳۱
میکنزی، پروفیسر: ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰
نجم الدین اربکان: ۲۲۰
نذیر نیازی، سیّد: ۲۷، ۲۸، ۴۲، ۴۸، ۵۳، ۷۰، ۹۷، ۱۸۰، ۲۱۹، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۶۵، ۲۸۴، ۴۱۶، ۴۲۰
نسیم حسن شاہ، جسٹس: ۱۶۰، ۱۶۲

نظامی گنجوی:۴۰۱
نکلسن، پروفیسر اے آر:۲۹۰، ۳۳۸، ۴۰۳،۳
نوراحمد منیر، شیخ:۳۲۵
نورالدین، مولانا:۳۱۳
نیاز علی، چودھری:۱۸۹
نیاز فتح پوری:۴۰۵
نیٹشے:۴۶، ۴۷، ۹۷، ۸۰، ۲۷۵، ۲۷۹، ۲۸۳،
۲۹۳، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۶۱، ۴۲۸، ۴۳۲
نیوٹن:۴۶
والٹن:۴۷
والٹ وھیٹمن:۴۳۲
وائٹ ہیڈ:۴۸، ۶۷
وحیدالدین خان، مولانا:۱۰۸
وحید عشرت، ڈاکٹر:۴۴، ۴۶، ۵۱، ۵۶، ۶۲،
۶۳، ۶۴، ۶۵، ۹۸، ۱۰۴، ۲۷۵، ۲۷۶،
۲۷۸، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۹
وحید قریشی، ڈاکٹر:۱۱۹، ۴۰۲
وشوامتر:۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۴
وقار عظیم، پروفیسر:۴۳۷
ولیم جان ڈریپر:۵۲
ولیم جیمز:۴۶
ولیم میکڈوگل:۹۲
ویلمی، امام:۳۸۵
ہارٹن:۱۱۷، ۲۲۷، ۲۶۵
ہارون الرشید:۱۵۶، ۱۵۹، ۱۹۰، ۱۹۱
ہٹلر:۴۴، ۲۷۴، ۲۸۸
ہربرٹ ریڈ:۴۳۲
ہیگل:۶۷
یزید:۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸
یعقوب علی عرفانی:۴۰۵
یوسف ثانی:۲۷۸، ۲۸۹
یوسف حسین خان، ڈاکٹر:۶۹
یوسف سلیم چشتی:۳۵۷، ۳۷۷، ۳۸۴، ۳۹۲،
۴۱۶

ادارے، تحریکیں

آکسفورڈ یونیورسٹی پریس:۲۷، ۱۱۴
آل انڈیا کانگرس:۱۸۲، ۳۱۴
آل انڈیا مسلم لیگ:۳۱۳، ۴۳۰
احمدیہ جماعت:۳۱۵
اخوان الصفاء:۴۰
ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی (اسلام آباد): ۲۶،
۲۷، ۱۴۹، ۱۹۸، ۲۱۴
اسلامی یونیورسٹی بہاول پور:۱۸۹
اسلامی نظریاتی کونسل:۱۴۷، ۱۴۹، ۱۹۰
اقبال اکادمی پاکستان:۵، ۲۵، ۱۱۷، ۱۲۳
انجمن خواتین اسلام، مدراس:۲۱۵، ۲۳۴
اورینٹل کالج لاہور:۲۵۱، ۲۵۲
بابی تحریک:۱۱۷
بان یونیورسٹی:۲۶۵

بی بی سی، لندن: ۳۹۸
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد: ۱۸۹، ۱۹۸
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، ملائیشیا: ۱۸۱
پروٹسٹنٹ تحریک: ۱۴۳
پنجاب یونیورسٹی: ۲۰۸، ۲۵۱
تبلیغ الاسلام مرکز، بریڈفورڈ: ۳۷۸
"تعلیم الاسلام" سکول، قادیان: ۳۱۳، ۳۲۴
تحریک اصلاح مذہب: ۱۴۴
تحریک اعتزال: ۱۳۳
تحریک پاکستان: ۵۸
تحریک عقلیت: ۱۹۵
ترقی وانصاف پارٹی (ترکی): ۲۲۰
ترک پارلیمان: ۱۲۲، ۱۲۷
جامعۂ ازہر: ۱۸۹
جامعۂ اشرفیہ (لاہور): ۱۳۶
جامعۂ ملیہ (دہلی): ۲۱۹
جماعت احمدیہ: ۴۰۵، ۴۰۷
جماعتِ اسلامی: ۱۷۰
اسلامیہ کالج لاہور: ۳۴۹
حزبِ وطنی (ترکی): ۱۲۰
دارالعلوم دیوبند: ۵۸، ۵۹، ۹۸، ۲۵۳، ۲۶۲
ریڈیو پاکستان اسلام آباد: ۳۹۸
سکاچ مشن سکول، کالج، سیالکوٹ: ۳۲۴، ۳۳۳
شریعہ اکیڈمی (اسلام آباد): ۱۴۹
شعبۂ اُردو، پشاور یونیورسٹی: ۳۹
علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد: ۵، ۱۲۷، ۲۴۲
علی گڑھ تحریک: ۳۴۶
فضیلت پارٹی ترکی: ۲۲۰
فلاح فاؤنڈیشن پاکستان: ۱۴۹
کیمبرج یونیورسٹی: ۸۳
گورنمنٹ کالج ایبٹ آباد: ۳۹
گورنمنٹ کالج لاہور: ۲۴۳
لاہور ہائی کورٹ: ۲۰۸
لندن یونیورسٹی: ۲۵۲
مجلس احرار: ۳۱۴
محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس: ۱۵، ۵۲
مدرسۂ غوثیہ گجرات: ۳۷۸
مسلم ایسوسی ایشن مدراس: ۱۱۳، ۳۴۹
مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ: ۳۸، ۴۳، ۵۹، ۱۱۴، ۲۹۳
مؤتمر رابطۂ عالم اسلامی: ۴۱
ندوۃ العلما لکھنؤ: ۲۶۲
وفاقی شرعی عدالت (اسلام آباد): ۱۴۹، ۱۹۰
وہابی تحریک: ۱۲۸

کتب و رسائل

آکسفورڈ ڈکشنری: ۱۸۰

آئینۂ حق نما: ۴۰۵
ابتدائی کلامِ اردو: ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۰۹
اپنشد: ۳۲۹
اتھرو وید: ۳۲۸
اپنا گریباں چاک: ۲۶۲
اجتہاد کا تاریخی پس منظر: ۱۵۱
اجتہاد و تقلید اور امام ابو حنیفہ کے فقہی اصول: ۱۳۴، ۱۴۷، ۲۵۷، ۲۵۹
احکامِ شریعہ میں حالات و زمانہ کی رعایت: ۱۴۹، ۲۶۱، ۲۶۷
احمدیت اقبال کی نظر میں: ۳۹۹
احیاء العلوم: ۵۲
ارمغانِ حجاز: ۲۶، ۳۶، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۲۱۷، ۲۵۸، ۲۶۴، ۳۰۱، ۳۱۰، ۳۷۶، ۳۹۶، ۳۹۷، ۴۰۰، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۶، ۴۳۴
ارمغانِ رومی: ۱۰۹
اسرارِ خودی: ۱۱، ۲۱، ۲۲، ۱۳۷، ۱۳۸، ۲۹۰، ۳۰۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۴، ۳۳۸، ۳۷۷، ۳۸۶، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۷، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۱، ۴۳۵، ۴۳۸
اسرار و رموز: ۳۶، ۳۵۷، ۲۶۳، ۳۳۴، ۴۱۵، ۴۱۶
اسلام اور جدید معاشی نظریات: ۱۶۴، ۲۶۱
اسلام اور مشرق و مغرب کی تہذیبی کش مکش: ۱۰۸
اسلام اور مغرب کے چیلنج: ۱۰۷
اسلامی اقتصاد کے چند پوشیدہ گوشے: ۱۵۵
اشاعت القرآن: ۳۹۰
اقبال (اکتوبر ۱۹۵۳ء): ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۷
اقبال از عطیہ بیگم: ۲۶۹
اقبال، اسلامی جمہوریہ پاکستان، جنرل محمد ضیاء الحق: ۳۹۵، ۳۹۶
اقبال اور احمدیت: ۲۶۳، ۳۱۹، ۳۳۳، ۳۹۹، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۸، ۴۰۹
اقبال اور امر بہائی: ۴۰۰
اقبال اور ان کا پیغام: ۴۱۵
اقبال اور علمائے پاک و ہند: ۴۱۵
اقبال اور قادیانیت: ۴۰۶
اقبال اور قادیانیت: تحقیق کے نئے زاویے: ۳۹۹
اقبال اور قرآن: ۲۱
اقبال اور ملا: ۲۶۹
اقبال اور منکرین حدیث: ۲۴۰، ۲۶۸
اقبال پر فنی اعتراضات، ایک جائزہ: ۵
اقبال چند نئے مباحث: ۱۱۹، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۲، ۲۶۴
اقبال در مدحِ محمدؐ و آلِ محمدؐ: ۳۹۵
اقبال دشمنی ایک مطالعہ: ۵، ۶، ۳۹۸

اقبال ریویو: ۱۱۹، ۱۲۶، ۲۴۰، ۲۵۷، ۲۶۲، ۲۶۷، ۲۶۸
اقبال سید سلیمان ندوی کی نظر میں: ۲۶۷
اقبال شناسی: ۴۵، ۱۲۵، ۲۴۷، ۲۵۷
اقبال شناسی اور نیاز و نگار: ۲۹۸
اقبال: فکر اسلامی کی تشکیل جدید: ۲۵۷، ۲۹۲
اقبال فلسفیانہ تناظر میں: ۴۴، ۴۵، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۹، ۲۷۵، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۱
اقبال کا اُردو کلام: زبان و بیان کے چند مباحث: ۵
اقبال کا ذہنی ارتقا: ۲۶۹
اقبال کا سیاسی کارنامہ: ۴۳۹
اقبال کا علم کلام: ۴۶، ۱۰۳، ۱۰۹
اقبال کا نظامِ فن: ۴۱۰
اقبال کے حضور: ۱۴۱، ۲۶۴، ۲۶۵، ۴۱۶
اقبال کے دینی اور سیاسی افکار: ۴۱۰، ۴۱۵
اقبال کے ممدوح علما: ۴۱۵
اقبال کی ابتدائی زندگی: ۲۶۹
اقبال کی شخصیت پر اعتراضات کا جائزہ: ۵، ۶
اقبال کی صحبت میں: ۲۵۶، ۲۶۷
اقبال کی طویل نظمیں: ۲۹۸
اقبال کی فکری تشکیل: اعتراضات اور تاویلات کا جائزہ: ۵، ۳۹، ۴۷، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۳۱، ۲۲۷، ۲۳۲، ۲۵۶، ۲۵۸، ۴۰۰، ۴۲۸، ۴۳۴
اقبال ممدوحِ عالم: ۴۰۳، ۴۳۹
اقبالنامہ (اکیڈمی ایڈیشن): ۱۰۲، ۱۰۳، ۲۵۶، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۷، ۴۰۱، ۴۰۴، ۴۱۶، ۴۳۶، ۴۳۸، ۴۳۹
اقبال نئی تشکیل: ۳۸۳
اقبال نئی تفہیم: ۲۹۸
اقبال ہمارے عظیم شاعر: ۲۷۹
اقبالیات: ۳۹، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۹، ۲۳۷، ۲۶۸، ۲۷۵، ۴۱۶
اقبالیات از مولانا غلام رسول مہر: ۴۱۶
اقبالیات سید ابوالاعلیٰ مودودی: ۱۰۴، ۲۶۷
اقبالیات (غوری تحقیقات: اسلام میں علومِ عقلیہ): ۴۷، ۱۰۷
اقبالیاتِ ماجد: ۲۵۶
الحلل الموشیہ: ۲۲۳
الفکر الاسلامی: ۴۷
الکلام: ۲۳۶
المعجب: ۲۲۳
انسائیکلوپیڈیا پاکستانیکا: ۲۶۳
انجیل: ۳۶۴
انوارِ اقبال: ۲۵۶، ۳۸۵، ۴۳۶
اوراقِ گم گشتہ: ۴۳۷
بالِ جبریل: ۲۱، ۲۲، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹، ۲۱۶، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۶۸، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۱۵، ۳۳۴،

۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۹۶، ۳۹۷،
۳۹۸، ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳،
۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۳۴
بانگِ درا: ۲۱، ۱۰۶، ۱۰۹، ۳۰۱، ۳۰۹، ۳۳۰،
۳۵۲، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۰، ۳۸۲،
۳۹۷، ۴۰۳، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲،
۴۳۴
بخاری شریف: ۴۱۴
براہینِ احمدیہ: ۳۱۸، ۳۲۰
بلاغ (امرتسر): ۳۹۰
بھگوت گیتا: ۳۳۰، ۳۳۳
پاکستان: تصور سے حقیقت تک: ۲۲
پاکستان میں غیر مسلموں کے حقوق: ۲۲
پس چہ باید کرد مع مسافر: ۱۰۵، ۱۰۶، ۳۴۷،
۳۹۷
پیامِ مشرق: ۵۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۲۷۸، ۲۸۷،
۳۹۷، ۴۰۰، ۴۱۲
تاریخ ابن خلدون: ۲۲۳
تاریخ الخلفا: ۱۵۷
تاریخ اور دانشور: ۲۹۸
تاریخ تصوف: ۶۸، ۴۳۲، ۴۳۴، ۴۳۶،
۴۳۹
تبلیغ رسالت: ۴۰۶، ۴۰۷
تجدید واحیائے دین: ۱۷۹، ۲۶۱
تجدید فکر اسلام: ۳۰۱
ترجمان القرآن: ۹۸، ۲۶۱
تجزیہ تشکیل الٰہیات اسلامیہ: ۲۹۸
تریاق القلوب: ۴۰۶
تشکیل انسانیت: ۱۵، ۵۲، ۶۴
تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ: ۱۰۴، ۱۰۵،
۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۲۵۸، ۲۶۲،
۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۹۹
تصانیف اقبال کا تحقیقی وتوضیحی مطالعہ: ۴۳۸
تصورِ پاکستان: علامہ اقبال پر اعتراضات کا
جائزہ: ۵
تفہیمات، جلد دوم: ۱۰۸، ۲۶۷
تفہیم القرآن: ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۶۵، ۲۵۸، ۲۶۱،
۴۰۱، ۴۱۴
تکمیل الضروری شرحِ مختصر القدوری: ۲۵۹
تمدنِ عرب: ۱۵
تنقیداتِ اقتدار بر نظریاتِ اقبال: ۳۵۳،
۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶
توریت: ۳۶۴
ثبوت حاضر ہیں: ۳۹۸، ۳۹۹
جاوید نامہ: ۵۴، ۵۷، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶،
۱۲۸، ۱۳۸، ۱۳۹، ۲۱۳، ۲۲۵، ۲۵۷،
۲۶۵، ۳۰۱، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۹۷،
۳۹۸، ۴۱۲
جدوجہد آزادی پر ایک نظر: ۴۰۲
جہاتِ اقبال: ۱۰۷، ۳۰۰

حجۃ البالغہ: ۲۳۷، ۲۳۸
حرفِ اقبال: ۱۰۶، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۵، ۳۰۱، ۳۲۵، ۳۹۸، ۴۰۰
حضرت امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی: ۱۵۶، ۱۹۳، ۲۶۰، ۲۶۳
حکمت اقبال: ۲۹۸
حکمت القرآن (لاہور): ۱۶۳
''خطباتِ اقبال'': ۲۱، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۵۳، ۵۷، ۶۹، ۷۶، ۱۰۶، ۲۲۳، ۲۶۴، ۲۶۷
خطباتِ اقبال ایک مطالعہ: ۱۰۳، ۱۰۷، ۲۵۷، ۲۶۷
خطباتِ اقبال پر ایک نظر: ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۲۴، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۶۸
خطباتِ اقبال: تسہیل وتفہیم: ۴۷، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۷
خطباتِ اقبال: نئے تناظر میں: ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۴۳، ۴۴، ۴۷، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۱۷، ۲۳۷، ۲۵۶، ۲۶۷، ۲۶۸
خطباتِ بہاول پور: ۱۰۸، ۱۸۵، ۲۶۲، ۲۶۳
خطوطِ اقبال: ۳۰۱، ۴۳۶
خلافت وملوکیت: ۲۰۲، ۲۶۳، ۳۰۷، ۳۹۶
خیابان (مجلّہ شعبۂ اُردو، جامعہ پشاور): ۳۹
ذکرِ اقبال: ۲۶۹، ۳۴۹، ۳۹۹، ۴۰۹، ۴۱۰
رازِ بیخودی: ۴۳۷، ۴۳۹
رگ وید: ۳۵۱
رموزِ بیخودی: ۱۱، ۱۷، ۲۱، ۱۰۶، ۱۳۴، ۱۳۸، ۲۰۵، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۴۱، ۳۷۲، ۴۲۸
روائع اقبال: ۲۵۶
روحانی خزائن: ۴۰۶
روض القرطاس: ۲۲۳
زبور: ۳۶۴
زبورِ عجم: ۳۰۱، ۳۲۳، ۳۲۷، ۳۲۹
زندہ رود: ۲۶۹، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۴۰۵، ۴۳۴، ۴۳۷
زھق الباطل: ۴۰۶، ۴۰۷
ساحل (کراچی): ۲۶، ۳۳، ۴۳، ۱۰۲، ۱۰۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۸، ۲۶۹
سرِّ اسرارِ خودی: ۴۳۹
سوراجیہ: ۲۱۵، ۲۱۹
سیرت النبیؐ: ۱۰۸، ۱۰۹، ۲۶۳
سیرت النعمان: ۲۵۹
شاعر مشرق اور علامہ مشرقی: فکر وعمل کا تقابلی جائزہ: ۲۹۸
شرحِ ارمغانِ حجاز: ۴۱۴
شرحِ اسرارِ خودی: ۴۱۴
شرحِ بانگ درا: ۴۱۰
شرحِ ضربِ کلیم: ۳۸۴
شفاء: ۵۲

صدائے احتجاج: ۲۹۸، ۳۱۱، ۳۵۳، ۳۵۷، ۳۶۳، ۳۹۸، ۴۱۰، ۴۱۱
صدقِ جدید: ۴۱
ضربِ کلیم: ۱۲، ۱۵، ۲۱، ۲۲، ۵۴، ۵۸، ۶۷، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۳۹، ۲۱۶، ۲۲۵، ۲۵۸، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۸۶، ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۳۴، ۳۴۸، ۳۸۴، ۴۰۳، ۴۱۳
طریقت: ۴۳۷
عرفانِ اقبال: ۲۹۸
عصر حاضر میں اجتہاد: ۲۶۳، ۲۶۹
عصری ادب: ۲۹۸
عقائد احمدیہ: ۳۲۳
علم جدید کے چیلنج: ۱۰۸
علامہ اقبال اور احمدیت: تاریخی حقائق کے آئینے میں: ۳۹۹
علامہ اقبال اور ان کے فرزند اکبر آفتاب اقبال: ۳۹۹
علامہ اقبال اور مسیحی مشاہیر: ۴۰۰
علامہ اقبال اور ہم: ۱۰۴
علامہ اقبال: شخصیت و فن: ۲۶۹
علامہ اقبال کا تصورِ اجتہاد: ۲۴۲، ۲۵۹، ۲۶۸، ۴۱۶
فقۂ اسلامی کا تاریخی پس منظر: ۱۵۰، ۱۸۶
فقہی مسلک کی حقیقت: ۲۵۷
فکرِ اقبال: ۲۹۹
فکرِ اقبال اور تحریک احمدیہ: ۴۰۴، ۴۰۵
فکرِ اقبال کا المیہ: ۶۰، ۱۰۶
فکرِ اقبال: مقالاتِ حیدر سیمی نار: ۲۹۸
فکریاتِ اقبال: ۴۴
فلسفۂ عجم: ۹۳، ۱۰۸، ۱۰۹، ۲۶۵
فوز الاصغر: ۸۲، ۸۳
فیض الاسلام، عرشی نمبر: ۳۸۹، ۴۱۴
قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ: ۳۱۹، ۳۲۳، ۳۹۸، ۴۰۱، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸
قانون فی طب: ۶۵
قرآن اور علم جدید: ۱۰۸
قرآنِ حکیم: ۹، ۱۱، ۲۱، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۶۵، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۴، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۹۰، ۹۴، ۱۲۴، ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۵۳، ۱۶۳، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۸۶، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۷۹، ۳۳۶، ۳۴۲، ۳۵۶، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۸۶، ۳۹۰، ۳۹۲، ۳۹۳، ۴۲۳
قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل: ۲۵، ۱۰۲، ۱۰۴
کاغان (مجلّہ گورنمنٹ کالج ایبٹ آباد): ۳۹
کتاب البریہ: ۴۰۸
کلامِ اقبال پر فنی اعتراضات: ایک جائزہ: ۵

کلامِ اقبال کا بے لاگ تجزیہ: ۴۱۰
کلیاتِ باقیاتِ شعرِ اقبال: ۴۰۵، ۴۰۸
کلیاتِ مکاتیبِ اقبال: ۲۱، ۲۶۸، ۴۰۹
گفتارِ اقبال: ۱۰۳، ۱۰۵، ۲۳۳، ۲۶۴، ۳۰۱
لسان الغیب: ۴۲۷
متعلقاتِ خطباتِ اقبال: ۲۵۶
مجموعۂ اشتہارات: ۴۰۶
محاضراتِ حدیث: ۲۶۸
محاضراتِ شریعت: ۲۶۶
محاضراتِ فقہ: ۱۷۷، ۲۶۱
محبتِ وطن اقبال: ۳۲۷، ۳۳۳
مخزن: ۳۵۱، ۴۰۴
مرشد: ۴۳۹
مرکزی حکومت کا تصور اور اس کی معاشی اور اقتصادی ذمہ داریاں: ۲۶۱
مرزا بشیر الدین کی ڈائری: ۳۹۹
مروجہ نظامِ زمینداری اور اسلام: ۲۵۹، ۲۶۱
محمد اسد بندۂ صحرائی: ۱۰۳
مسلم: ۴۱۴
مسئلہ اجتہاد: ۱۴۸، ۱۵۱، ۲۶۲
مسئلہ ملکیتِ زمین: ۱۶۵، ۲۶۱
مطالبِ بالِ جبریل: ۴۱۱، ۴۱۲
مطالعۂ تلمیحات واشاراتِ اقبال: ۳۹۳
مظلوم اقبال: ۲۱۳، ۳۱۶، ۳۹۵، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۲، ۴۰۴، ۴۰۵
معارف الحدیث: ۴۱۴
معاصرین اقبال کی نظر میں: ۳۹۵، ۴۰۳، ۴۳۷
معترضین اقبال: ۵، ۳۲۳، ۳۳۴، ۴۳۴
معرکۂ مذہب وسائنس: ۵۲
مقالاتِ اقبال: ۲۱، ۲۲، ۶۸، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۲۳۳، ۲۵۶، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۹۹، ۴۱۵، ۴۳۴، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸
مکتوباتِ اقبال: ۱۰۴، ۲۶۴
منتخب مقالات اقبال ریویو: ۳۹۰
ملفوظاتِ اقبال: ۳۹۳، ۴۱۶
منہاج، اجتہاد نمبر: ۱۴۶، ۱۷۸، ۱۹۸، ۲۵۷، ۲۵۸
موطاء، امام مالک: ۱۹۱
نذرِ اقبال: ۳۹۶
نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں: ۴۳۴، ۴۳۷
نقوشِ اقبال: ۲۵۶
نقیب ختم نبوت: ۳۹۹
نوار الحق: ۴۰۸
وید: ۳۶۴

انگریزی کتب

Bengali Language Movement to Bangladesh: 175
Capitalism's Achilles Heels: 9
Dimentions of Iqbal: 273, 298
Discourses of Iqbal: 400
Future of Islam: 130, 144

Gebriel's Wing: 267, 434
Iqbal in Final Countdown: 298
Iqbal's Reconstruction: 26, 34, 43, 46, 102, 107, 117, 256, 257
Iqbal's Reconstruction of Ijtihad: 103, 256, 264, 265, 267
Islam: 256
Limitations of Sceince: 108
Modern Islam in India: 115, 256, 274, 298, 301
Selections from the Iqbal Review: 119, 256
Speeches, Writings and Statements of Iqbal: 21, 103, 263, 299, 400, 436
Stray Reflections: 434
Studies in Iqbal's Thought and Art: 108
The All Pakistan Legal Decisions: 261
The Decline of West: 73
The Development of Metaphysics in Persia: 93
The Place of God and Universe in the Philosophic system of Iqbal: 106
The Poet of the East: 301
The Mujaddid's Conception of Tawhid: 106, 107
The Reconstruction of Religious Thought in Islam: 21, 25, 102, 103, 106, 107, 109, 114, 258, 264, 261, 268, 269, 299, 301
The Secrets of the Self: 403
The Standard English Urdu Dictionary: 106
Thoughts and Reflections of Iqbal: 263, 299, 301, 400, 403
The Western World and its Challanges of Islam: 107

مقامات

اڑیسہ: ۴۳۰
اصفہان: ۶۱
افغانستان: ۲۱، ۱۶۹، ۱۹۶، ۲۲۰، ۲۴۹
امرتسر: ۳۸
امریکہ: ۲۱۲، ۳۷۷
اندلس: ۱۹۲
انگلستان: ۲۹۳، ۳۰۰
ایبٹ آباد: ۱۱۳
ایران: ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۶۰، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۶، ۳۳۵
بامیان: ۲۵۰
بدخشاں: ۱۲
برطانیہ: ۱۷۶، ۳۰۰، ۴۳۲
برصغیر: ۱۰، ۱۴، ۳۵، ۱۵۵، ۱۱۷، ۳۴۵، ۳۷۲
بریڈفورڈ: ۳۵۳
بغداد: ۱۳۳، ۱۹۳
بنگال: ۳۴۶، ۴۳۰
بنگلہ دیش: ۱۷۶
بھارت: ۱۵۹، ۲۰۹
بہار: ۴۳۰
پاڑہ چنار: ۳۸۵
پاکستان: ۱۰، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۳۵، ۱۶۲، ۱۷۸، ۱۹۰، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۲۰،

۲۲۱، ۲۴۹، ۳۰۰، ۳۷۸، ۳۸۳
پٹھان کوٹ: ۱۲۹
پنجاب: ۱۲۹، ۲۳۳، ۳۱۲، ۴۱۵
ترکی: ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۱۵،
۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۳۴، ۳۳۵
جنوبی امریکہ: ۱۴۹
حجاز: ۳۴۹
خانہ کعبہ: ۳۰۷
خراسان: ۱۵۶، ۲۶۰
خیبر: ۱۵۴، ۱۶۶
دکن: ۳۴۶
دمشق: ۳۰۷
دہلی: ۶۱، ۴۳۰
ربوہ: ۳۲۵
روم: ۳۴۴
سری نگر: ۱۲۳
سعودیہ: ۲۴۹
سمرقند: ۶۱
سیالکوٹ: ۳۱۳، ۳۲۴
شام: ۱۵۵، ۱۵۶، ۳۴۴
سینا: ۳۴۷، ۳۹۵
طور: ۳۵۶
عراق: ۱۵۶، ۱۹۱، ۲۲۱، ۲۶۰
عرب دنیا: ۱۷۷، ۳۴۴
علی گڑھ: ۵۸، ۲۳۸
قادیان: ۱۳۵، ۳۱۳، ۴۰۴
قسطنطنیہ: ۳۳۵
کشمیر: ۳۸۵
کابل: ۳۴۴
کراچی: ۲۰۹، ۳۸۳، ۳۹۸
کلکتہ: ۴۳۰
کوفہ: ۱۵۶، ۱۹۲، ۲۶۰، ۳۰۷
کیمبرج: ۳۳۳
گجرات: ۳۲۴
گلاسکو: ۳۴۰
گوجرانوالہ: ۱۲۵
لاہور: ۳۸، ۱۱۳، ۱۸۹، ۳۸۵
لکھنؤ: ۲۸۳
لندن: ۳۴۴
مدراس: ۴۴، ۱۱۳، ۱۱۴، ۲۱۵، ۳۴۹
مدینہ منورہ: ۱۸۷ ۳۹۵
مسجد وزیر خان: ۳۴۹، ۳۵۱
مشرقی پاکستان: ۱۷۵
مشرقی پنجاب: ۳۱۹
مصر: ۱۵۵، ۱۵۶، ۲۲۰، ۳۳۵، ۳۴۴
مغربی پاکستان: ۱۷۶
مکہ: ۳۴۸
ملائیشیا: ۱۸۱
میانمیر: ۳۳۸
نجد: ۱۴۱، ۲۲۴

نجف: ۳۹۵
ہرات: ۲۵۰
ہمالہ: ۳۵۶
ہندوستان: ۱۴۹، ۱۸۹، ۲۱۹، ۲۳۱، ۲۶۲، ۲۷۶، ۲۷۸، ۳۰۰، ۳۱۲، ۳۲۶، ۳۲۲، ۳۳۵، ۳۴۹، ۳۸۷، ۳۸۹، ۴۱۵، ۴۳۰، ۴۳۱
یورپ: ۱۵، ۱۹، ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۱۱۸، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۹، ۱۹۹، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۸، ۲۷۶، ۲۸۳، ۲۹۵، ۳۴۸، ۴۳۸

موضوعات

آتما: ۳۲۸، ۳۲۹
آریائی تہذیب: ۲۶۵
آریہ سماجی: ۳۳۳
آزادی - حریت: ۷، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۳۰، ۴۰، ۱۲۶، ۱۲۹، ۲۰۳، ۲۴۹، ۲۹۲، ۳۰۷، ۳۲۷
آمریت: ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۷، ۲۹۰، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴
آیاتِ متشابہات: ۹۹
اتحادِ امت: ۱۳۷، ۲۱۸
اجتماعی مفاد: ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۷۷
اجتہاد: ۷، ۱۴، ۳۰، ۳۱، ۹۷، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۶، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۲۲، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۶۶
اجماع: ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱
احترامِ آدمیت: ۱۶
احتساب: ۲۰
احیاپسندی: ۱۱۹، ۱۳۲
اخوت: ۷، ۱۳، ۱۶، ۱۸، ۸۴، ۱۱۸، ۱۲۶، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۴۹، ۳۲۷
اسلامی تاریخ: ۳۸، ۵۲، ۱۲۰
اسلامی تہذیب: ۵، ۱۵، ۱۶، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۶۳، ۶۵، ۱۲۰، ۲۰۲، ۲۱۹، ۳۴۱
اسلامی جمہوریت: ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۱۴۷، ۱۹۰، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۵۴، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۵، ۲۹۷، ۳۰۰
اسلامی جمہوریۂ ایران: ۲۴۹
اسلامی دولت مشترکہ: ۲۵۳
اسلامی ریاست: ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۵۵، ۲۷۶، ۳۲۷
اسلامی علوم: ۱۲۷، ۱۳۳، ۲۵۰
اسلامی فکر: ۶۳، ۷۳، ۷۴، ۲۶۵
اسلامی قانون: ۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۴۸، ۱۷۸، ۱۸۷، ۱۹۴، ۱۹۹، ۲۳۵، ۲۴۸،

۳۸۹،۲۶۶،۲۵۴
اسلامی قومیت: ۱۰، ۱۴، ۱۷، ۲۵۰، ۲۵۳
اسلامی نشاۃِ ثانیہ: ۴۸، ۵۶، ۶۵، ۲۷، ۱۲۴، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۸۲، ۱۹۶، ۲۱۴، ۲۵۳، ۳۳۵
اسلامی نظام: ۱۶۸
اسلامی معیشت: ۱۷۱، ۱۸۳
اسوۂ حسنہ: ۷، ۸، ۱۰
اشتراکیت: ۸، ۹، ۲۰، ۵۴، ۲۱۲، ۲۴۹، ۲۷۴، ۲۹۴، ۳۹۴
اصولِ امتزاج: ۳۴، ۴۴، ۴۵، ۴۸، ۵۰، ۵۳، ۵۸، ۶۶
اصولِ تفریق: ۲۸، ۱۰۲
اصولِ تطبیق: ۲۶، ۲۸، ۴۰، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۵۷، ۶۶، ۶۹، ۱۰۲
اطاعت الٰہی: ۲۱، ۱۱۵
افغان: ۲۲۱
افلاطونیت: ۴۵
انصار: ۱۶۶، ۱۶۸
اہل تشیع: ۳۷۸
اہل حدیث: ۱۳۵، ۴۰۶
اہل حدیث: ۳۰۹، ۳۷۸
ائمہ اربعہ: ۱۹۴، ۳۸۶
ائمہ اہل بیت: ۳۰۸، ۳۰۹
بابیت: ۳۷، ۱۲۸، ۱۳۲، ۲۲۳، ۲۲۵
بدھ مت: ۳۳۶، ۴۳۹
بربری زبان: ۲۲۲، ۲۲۳
بریلوی: ۱۳۵، ۳۷۵، ۳۷۷، ۳۷۸، ۴۱۵
بقائے اصلح: ۱۶
بنی امیہ: ۷۳، ۱۹۳
بنیادی حقوق: ۱۶، ۲۰۳، ۲۰۵
بہائی مذہب: ۳۷، ۱۲۴، ۱۳۲، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۶، ۳۱۷، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۴۹
بیت المال: ۱۵۴
پارلیمان: ۱۹، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۲، ۱۴۷، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۵۴، ۲۷۶، ۲۸۵، ۲۹۲
تاتاری: ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۴۰، ۲۱۵
تحدید ملکیت زمین: ۱۶۰
ترک اجتہاد: ۱۲۰، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۱۱، ۲۱۶، ۲۲۱، ۲۲۵
ترک نسل پرستی: ۲۱۸
ترکی زبان: ۲۲۳
تصورِ اسلام: ۸، ۱۰
تصورِ انسان: ۳۴
تصورِ پاکستان: ۲۹۳
تصورِ خدا: ۳۴، ۳۵، ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۱
تصورِ خودی: ۱۰، ۱۱، ۳۱، ۵۷، ۶۲، ۶۱، ۹۵، ۲۵۰، ۲۵۳

تصورِ خیر و شر: ۹۵،۹۶
تصورِ زمان: ۳۷،۴۷،۵۷،۷۷
تصورِ کائنات: ۳۴
تصورِ نائبِ حق: ۸۰
تصوری (عینی): ۵۳
تصوف: ۸،۵۴،۶۰، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۴۵، ۴۲۱، ۴۲۲،۴۲۴
تعددِ ازدواج: ۱۲۹، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱
تفضیلی عقیدہ: ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۹۵
تقدیر: ۳۱،۳۷،۵۷،۷۷،۸۷،۹۷
تقدیر پرستی: ۷۷،۹۷
تقلید: ۳۰، ۳۱، ۴۱، ۱۱۵، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۹۵، ۲۲۸، ۲۲۹،۲۳۲،۲۳۳،۲۴۲، ۲۴۹
تقلیدِ مغرب: ۱۳۸
تنزلاتِ ستہ: ۴۲۳
توحید: ۹،۱۰،۱۱،۱۴،۳۱، ۳۵، ۵۳، ۱۷،۲۷، ۱۴۱،۲۹۲،۳۴۱،۳۷۳،۴۲۱، ۴۳۵
توہینِ رسالت: ۲۱۳
تھیا کریسی: ۵۷،۱۸۸،۲۰۳،۲۹۲
جاگیرداری: ۱۹،۱۵۲،۱۵۳،۱۵۷،۱۶۹،۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۲۵۵،۲۷۹
جدید ترکی: ۱۱۸،۱۱۹،۲۱۱
جزیہ: ۱۵۴
جدید علوم: ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۶۰
جمعیت آدم: ۱۶
جمعیت اقوام: ۱۶
جمود: ۳۰، ۳۱، ۳۷، ۵۹، ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۷۷
جمہوریت: ۱۴، ۱۷، ۲۹، ۲۰، ۳۰، ۵۹، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۹۰، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۴۸، ۲۵۵، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۷، ۲۹۰، ۲۹۳، ۲۹۴، ۳۰۰
جنت: ۹۷،۹۸،۹۹
جنگ عظیم اول: ۱۴۴
جنگ عظیم دوم: ۱۴۴
جہاد: ۳۴۸، ۳۸۴، ۴۳۱
جہانِ نو کی تخلیق: ۱۹۶
حاکمیتِ اعلیٰ: ۱۷، ۲۰۰
حجیتِ حدیث: ۲۴۵
حدیث: ۶۵، ۴۷، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۸۶، ۲۱۴، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۴۰، ۳۳۶، ۳۸۹، ۳۹۲، ۳۹۳
حزبِ اصلاحِ مذہبی (ترکی): ۱۱۹، ۲۱۰
حکما: ۲۲۷، ۴۲۵، ۴۳۷
ختم نبوت: ۳۱، ۵۷، ۲۵۴، ۳۱۷، ۳۴۱، ۴۰۴
خطباتِ اقبال: ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۴۳، ۵۵، ۵۶، ۱۱۵

خطبات بمقابلہ شاعری: ۳۲،۳۳،۳۴
خطباتِ مدراس: ۲۳۸
خطبۂ اجتہاد: ۱۷، ۳۴، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۲۶، ۱۴۳،
۲۰۰، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۸۴، ۲۸۸
خطبۂ الٰہ آباد: ۱۰، ۳۸، ۶۰، ۷۳، ۱۵۱، ۲۱۲،
۲۹۳، ۳۰۰
خطبۂ علی گڑھ: ۲۸۴، ۳۱۲، ۳۱۷
خطبۂ لاہور: ۲۶۲، ۲۸۵
خلافت: ۱۳۳، ۲۹۸، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۸۲، ۲۸۵،
۲۸۸، ۲۹۲، ۳۰۷، ۳۹۷
خلافتِ راشدہ: ۱۲، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۶۸،
۱۸۷، ۱۹۹، ۲۰۲
خلافت عثمانیہ: ۱۲۸، ۲۰۰، ۲۱۹، ۲۵۳
خلفائے راشدین: ۱۸۱، ۱۸۶، ۲۰۷، ۳۰۹
خودکاشتہ پودا: ۲۴۶
خودی: ۱۱، ۱۱۵، ۴۱۹، ۴۲۸
دستورِ پاکستان: ۱۸، ۲۰، ۲۱۱، ۲۹۳
دوزخ: ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰
دہشت گردی: ۲۲۱
دین- مذہب: ۸، ۲۹، ۳۶، ۴۸، ۴۹، ۵۲،
۵۴، ۴۶، ۶۰، ۶۱، ۶۲
دیوبندی: ۱۳۵، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷،
۳۷۸، ۴۰۶، ۴۱۵
دیوالی: ۳۲۲
ربوٰ: ۱۵۵، ۱۶۳، ۱۶۸
رسالتِ محمدیہؐ: ۱۴، ۱۷، ۳۴۱
رسوم وظواہر: ۷، ۸
رمضان شریف: ۱۵۵
روحانی ارتقا: ۹۶، ۱۰۱
روحانی جمہوریت، دیکھیے: اسلامی جمہوریت
روحانیت و مادیت کا امتزاج: ۶۶، ۷۲
روزہ: ۱۰
رویت ہلال: ۱۵۵
رہبانیت: ۶۰، ۴۲۸، ۴۳۱
ریاضیات: ۲۷
زرعی اصلاحات: ۵۹، ۱۶۰، ۱۷۶
زکوٰۃ: ۱۰، ۱۵۴، ۱۶۲
زمان: ۳۱، ۴۰
زوال: ۵۹، ۷۳، ۷۵، ۷۹، ۱۴۱
زمانۂ انحطاط: ۱۱۵
سامراجیت: ۷۵، ۳۴۶
سامی مذہب: ۲۶۵
سائنس: ۱۵، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۶، ۳۸، ۴۰،
۴۱، ۴۴، ۴۷، ۴۸، ۵۱، ۵۶، ۶۳، ۶۴،
۶۵، ۶۶، ۶۷، ۸۴، ۱۰۲، ۱۵۲، ۱۸۱
سرمایہ داری: ۹، ۲۰، ۵۹، ۶۶، ۱۵۲، ۱۸۳،
۲۰۰، ۲۱۲، ۲۵۰، ۲۵۵، ۲۷۴، ۲۸۱، ۲۹۰،
۲۹۱
سریان: ۶۷، ۶۹، ۷۰
سکھ: ۳۸۵

سماجی علوم: ۱۵۲،۳۸
سیکولرازم: ۱۴، ۱۸، ۵۶، ۸۵، ۱۲۰، ۱۳۳، ۲۰۰،
۳۹۴،۲۱۲
شدت پسندی: ۷، ۱۴، ۱۵، ۴۰، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷،
۲۲۱، ۳۴۹، ۳۷۳
شرق وغرب کا امتزاج: ۶۶
شریعت ایپلٹ بینچ: ۱۷۶
شیعیت: ۳۰۵، ۳۰۶
صحابۂ کرام: ۱۲، ۱۰۰، ۴۳۵
صلیبی جنگیں: ۳۴۵
صوفیا: ۷، ۲۱، ۶۹، ۱۰۰، ۲۲۷، ۳۵۲، ۳۸۳
ضربِ عزب: ۲۲۱
طب: ۱۵۲،۶۵
طبیعات: ۲۹، ۴۴، ۵۲، ۸۵، ۱۵۲
طلاق: ۲۳۵
طلاقِ تفویض: ۲۳۴، ۲۳۵
ظلّی/ بروزی نبی: ۳۱۶، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۲۷
عالمِ اسلام: ۷، ۲۰، ۳۵، ۵۵، ۵۶، ۶۳، ۶۴،
۱۳۰، ۱۳۳، ۲۱۸، ۳۷۸
عالمِ انسانیت: ۳۵
عالمِ نو: ۱۶، ۲۰
عباسی دور: ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۹۱
عبدیت: ۱۷، ۹۵
عجمی تصوف: ۱۳۳، ۱۴۵
عرب دنیا: ۲۱۸
عربی زبان: ۲، ۷، ۱۲۷، ۲۲۳، ۲۴۳، ۲۵۰
عروج وزوال: ۲۷
عشر: ۱۵۴، ۱۶۲
عشق: ۱۱، ۵۰، ۵۵، ۵۶، ۵۷
عشق وخرد کا امتزاج: ۶۶
عصرِ حاضر: ۳۶، ۴۸، ۸۰، ۸۳، ۹۳
عصرِ کہن: ۸۰
عقل: ۳۰، ۵۰، ۵۶، ۵۷
عقلیت پسند: ۵۳، ۱۳۳
علما: ۷، ۱۰، ۲۶، ۳۱، ۳۲، ۴۳، ۵۸، ۹۸، ۱۱۴،
۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۹،
۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۲۷، ۲۵۲،
۳۸۳
علم التفسیر: ۱۳۰
علم الحدیث: ۱۳۰
علم بالحواس: ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۵۵، ۶۶، ۷۲
علم بالوحی: ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۵۵، ۶۶، ۷۲
علمِ کلام: ۴۳، ۵۶
علومِ جدید: ۱۴، ۱۵، ۳۶، ۳۸، ۵۲
عمرالاؤنس: ۲۰۸
عورت کی حیثیت: ۱۱۶، ۱۲۴، ۲۰۰
عیسائی: ۳۸۵
عیسائیت: ۵۲، ۱۱۷، ۱۳۳، ۲۳۳، ۳۲۴،
۳۳۳، ۳۳۶
غزوۂ بدر: ۳۱۰

غزوۂ خیبر: ۱۶۶
فاشزم: ۲۹۴
فرانسیسی استعمار: ۲۲۴
فرقہ پرستی: ۷، ۳۳۷
فقہ: ۷، ۳۸، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۴۲، ۱۷۳، ۱۷۸،
۱۸۱، ۱۸۹، ۲۱۰، ۲۲۹، ۲۳۳
فقہ جعفری: ۲۴۹
فقہ حنفی: ۱۲۹، ۱۵۱، ۱۵۶، ۱۷۸، ۱۹۷، ۲۳۳
فقہا: ۱۳۳، ۱۴۲، ۱۹۵
فلسفۂ مغرب: ۳۰، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰،
۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۷، ۴۸، ۵۱، ۶۳،
۷۲، ۱۰۲، ۱۱۴، ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۸۱
فلسفۂ ثبوتیت: ۱۱۷
فلسفۂ ویدانت: ۴۳۹
فلسفی بادشاہ: ۲۷۸
قادیانیت: ۲۱۰، ۲۲۶، ۲۵۴، ۳۰۵، ۳۱۱،
۳۱۴، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳،
۳۲۵، ۳۲۶، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۳۶،
۳۹۴، ۴۰۴، ۴۰۵
قانون کی حکمرانی: ۱۶، ۲۰
قدامت پرستی: ۱۴، ۱۵، ۲۵، ۳۰، ۳۱، ۴۶،
۵۹، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۴۶،
۱۴۷، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۹۵، ۲۱۸، ۲۲۵،
۲۲۶، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۲
قراردادِ مقاصد: ۲۱۱، ۲۵۳، ۲۹۲
قرضِ حسنہ: ۱۵۶
قزلباش وقف: ۱۶۰
قیاس: ۱۲۹، ۱۴۸، ۱۵۵، ۱۶۸
کرسمس: ۱۵۵
کفالت: ۱۶۲
کیمیا: ۸۵، ۱۵۲
لوحِ محفوظ: ۷۶
مادہ پرستی: ۴۷، ۶۰، ۸۴، ۱۳۰، ۱۳۳، ۲۲۷،
۲۲۸
مادی تہذیب: ۵۳، ۶۰
مجلس شوریٰ: ۱۱۸، ۲۰۴
مجتہدِ مطلق: ۱۳۶
مجتہدینِ شیعہ: ۲۲۵
مجددیت: ۳۳۴، ۳۳۶
محبتِ رسولؐ: ۷، ۱۰
محبت وشریعت کا امتزاج: ۷
محیطِ کل: ۷۰
مذہبی عقائد وشعار: ۴۰
مزارعت: ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲،
۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۳
مزارعین کی مفلوک الحالی: ۱۶۳
مساوات: ۷، ۸، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۳۰، ۴۰، ۵۴،
۸۴، ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۲، ۲۰۳، ۲۰۵،
۲۰۶، ۲۲۸، ۲۳۵، ۲۸۵، ۲۹۲
مسلمان–مومن: ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۶

مسلمانانِ ہند:۲۲۲
مستشرقین: ۲۵، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۴۲، ۱۴۴،
۲۲۷،۲۳۰،۲۹۴
مسئلۂ فلسطین:۲۱۸
''مسیحِ موعود'': ۳۱۶، ۳۲۱، ۳۳۴، ۳۳۶،
۳۴۸، ۴۰۶، ۴۰۹
مضاربت:۱۵۵، ۱۶۸
مغرب: ۱۵، ۱۶، ۲۷، ۳۰، ۳۶، ۴۶، ۵۹،
۶۱، ۶۴، ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۸۲، ۱۲۹، ۱۴۴،
۲۲۷
مغرب پرستی: ۱۴، ۱۵، ۳۱، ۱۵۰، ۱۹۰، ۲۱۹،
۲۲۱، ۳۷۷، ۳۷۸
مغربی تہذیب:۹، ۱۵، ۲۸، ۳۱، ۳۵، ۴۲، ۴۴،
۴۵، ۴۶، ۵۰، ۵۸، ۶۰، ۶۳، ۶۴، ۶۵،
۶۶، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۴۰، ۱۴۱
مغل:۱۴۷
ملا:۲۱، ۴۹
ملائیت:۸
ملکیتِ زمین:۱۵۹، ۱۶۸
ملوکیت: ۱۴۱، ۱۵۱، ۱۵۹، ۱۸۷، ۲۰۵، ۲۰۹،
۲۳۵، ۲۵۰، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۹۲، ۲۹۴،
۳۰۷، ۳۲۵
منصفانہ تقسیم دولت:۱۶۰
لاہوری جماعت:۳۱۲
مہاجرین مکہ:۱۶۶، ۱۶۸
مہدی:۳۳۶
نسل پرستی:۷، ۳۷۷
نصب العین (مسلمان کا):۹، ۱۰، ۱۸
نظامِ خلافت:۱۷، ۲۷۵
نظریۂ ارتقا: ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۸۸،
۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹۴، ۹۵
نظریۂ تخلیق:۹۳
نیابت الٰہی:۲۲
نیشن سٹیٹ:۱۷
نیشنلائزیشن:۱۶۰
نیشنلسٹ علما:۲۶۴
وجدان:۵۰، ۵۷
وجدانی:۵۳
وحدت الشہود:۶۷، ۷۰
وحدت الوجود- تصوفِ وجودیہ: ۶۷، ۶۹،
۷۰، ۷۱، ۷۲، ۳۲۳، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳،
۴۲۸، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۶
وحیِ خداوندی:۲۹، ۵۷
وڈیرہ شاہی:۱۷۴، ۲۰۲، ۲۹۶
وطنی قوم پرسی:۸، ۹، ۱۷، ۲۰، ۵۴، ۵۹، ۲۱۸،
۲۳۰، ۲۸۱، ۳۷۷
وہابی تحریک: ۱۱۷، ۱۲۸، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵،
۲۲۶
وی آئی پی کلچر:۱۵۹، ۲۵۵
ویدانت:۳۳۶

ہمہ اوست: ۶۷، ۶۹، ۷۰
ہندو: ۳۸۵
ہندوستانی فکر و فلسفہ: ۳۳۱
ہندومت: ۳۳۳
ہندو مسلم متحدہ قومیت: ۱۸۲، ۳۰۰، ۳۵۶
یورپی یونین: ۹
یہودی: ۳۸۵

❁❁❁