اقبال اور

پاکستانی قومیّت

ڈاکٹر وحید قریشی

بہ تعاون پاکستان ھائی کمیشن نئی دھلی

اقبال اور پاکستانی قومیّت

ڈاکٹر وحید قریشی

مکتبۂ عالیہ ۰ لاہور

حقوق اشاعت بحق مصنف محفوظ

سال اقبال ۱۹۷۷ء

پاکستانی قومیت اور اقبال

مصنف : ڈاکٹر وحید قریشی
ناشر : محمد جمیل النبی
طابع : ندرت پریس، لاہور

قیمت
-/۱۲

یکے از مطبوعات

مکتبہ عالیہ ــــ ایبک روڈ (انارکلی) ــــ لاہور

ترتیب

پیش لفظ

—— مسند خلافت یا مجلس قانون ساز فکر اقبال کی روشنی میں

—— اقبال اور نظریہ وطنیت

—— پاکستان میں قومیت کی تشکیل

پیش لفظ

علامہ اقبال کا انتقال ۱۹۳۸ء میں ہوا اس وقت سے لے کر اب تک ان کے فلسفیانہ افکار پر اتنا کچھ لکھا گیا ہے اور نثر و نظم میں فکر اقبال کے مابعد الطبیعاتی مسائل کچھ اس طرح بار بار آئے کہ عام تاثر یہی ہوتا ہے کہ شاید اقبال مجرد تصورات اور اقدار ہی کو اہمیت دیتے تھے گویا ان کے فلسفیانہ افکار کا کوئی رشتہ مادی زندگی سے نہیں تھا۔ اقبال کے فلسفیانہ مسائل تجریدی پہلوؤں کے علاوہ مادی پہلو بھی رکھتے ہیں۔ فکر اقبال کی روشنی میں ہم زندگی کے مادی مسائل کا حل دریافت کر سکتے ہیں۔ زیر نظر تین مقالے اسی احساس کے تحت لکھے گئے ہیں۔ اور اقبال صدی کے موقع پر یک جا طور پر پیش کیے جا رہے ہیں۔

پہلا مقالہ علامہ اقبال کے نظریۂ وطنیت سے بحث کرتا ہے۔ اقبال کے ہاں وطنیت کا تصور زندگی کے ساتھ ساتھ کئی تبدیلیوں سے روشناس ہوا اور آخری زمانے میں قوم اور وطن کے سلسلے میں ان کے خیالات کی تکمیلی شکل کیا تھی یہ خیال اسی مسئلے سے بحث کرتا ہے۔ دوسرے مقالے میں خلافت سے متعلق تصورات کو موجودہ دور کے آئینی مسائل کے ساتھ ملا کر دیکھنے کی سعی کی گئی ہے۔

تیسرا مقالہ پاکستان میں قومیت کی تشکیل اور دیگر متعلقہ امور پر مشتمل ہے۔

تینوں مقالے مختلف اوقات میں لکھے گئے۔ بعض مقامات پر تکرار بھی ہے۔ اور کہیں کہیں ان کے منطقے ایک دوسرے کے راستے بھی قطع کرتے ہیں۔ یہ ناگزیر تھا۔ کیونکہ ہر مقالہ اپنی جگہ مکمل رہنے دیا گیا ہے اور اس خیال کے پیشِ نظر کاٹ چھانٹ غیر ضروری سمجھی گئی ہے کہ موجودہ صورت میں قاری کو آگے پیچھے حوالے دیکھنے کی زحمت نہ ہو گی۔

وحید قریشی

نہ از ساقی نہ از پیمانہ گفتم
حدیثِ عشقِ بے باکانہ گفتم
شُنیدم ازچہ از پاکانِ اُمّت
ترا با شوخیِ رندانہ گفتم

——— اقبالؒ

میانِ آب و گِل خلوت گزیدم
زافلاطون و فارابی بُریدم
نہ کردم از کسے دریوزۂ چشم
جہاں را جُز بچشمِ خوُد نہ دیدم

——— اقبالؒ

مسندِ خلافت یا مجلسِ قانون ساز

فکرِ اقبال کی روشنی میں

بیسویں صدی کے ربعِ اوّل میں جو مسئلہ مسلمانوں کے ملّی تشخّص میں موت وحیات کا مسئلہ بنا رہا ہے وہ خلافت کا مسئلہ تھا۔ ترکیہ میں خلافت کے خاتمے نے عالمِ اسلام، خصوصاً برِ عظیم پاک و ہند، کے مسلمانوں میں اضطراب اور نا امیدی کی جو لہر پیدا کی اس کے دور رس نتائج کا اندازہ پاک و ہند کی تاریخ کے مطالعے سے ہو سکتا ہے۔ ہندی مسلمانوں کا رفتہ رفتہ کانگرس کے حلقۂ اثر میں چلا جانا قومیت کے مغربی تصوّر کی مقبولیت کے ساتھ ساتھ اس احساس کا نتیجہ بھی تھا کہ اب ملّی تشخّص کی مساعی بار آور نہیں ہو سکتیں اور مسلمانوں کی سیاسی جدوجہد عالمِ اسلام کے وسیع تر پس منظر میں ناکام ہو چکی ہے۔ ایسے میں ملّتِ واحد کے تصور کی جگہ مغربی قومیت کے تصوّر کا مقبول ہونا قدرتی امر تھا۔ علامہ اقبال کا اپنے دلی اضطراب اور نئی صورتِ حال میں اپنے معتقدات اور ترکیہ اور دوسرے مسلم ممالک میں بیداری کے آثار کو عقلی اور جذباتی میزان میں کسی نئے synthesis پر مرکوز کر لینا فطری امر تھا۔ خلافتی تصورات حقائق کے سامنے ناکام ہو چکے تھے۔ ترکیہ نے خلافت کے خاتمے کے اعلان کے ساتھ اس حقیقت کو واضح کر دیا تھا کہ مستقبل میں خلافت کے قیام کا کوئی امکان نہیں رہا اور خلافت کی گدائی

جس کی مخالفت اقبال پہلے سے کر رہے تھے اب اپنے منطقی نتیجے تک پہنچ چکی تھی۔ ایسے میں ملّتِ اسلامیہ کا وہ تصوّر جسے جمال الدین افغانی نے پیش کیا تھا اپنے اندر نئی جاذبیت اور نئی معنویت رکھتا تھا۔ اقبال اس کے بیرونی خول کو رد کرتے تھے، لیکن اس میں جو داخلی نقطۂ ارتکاز تھا اسے قبول کرتے ہیں۔ انھوں نے پین اسلامزم کے طعنے بھی سنے، لیکن ان کے تصورات نے سیاسی معاہدات یا مسلمان ملکوں کے باہمی روابط میں جارحانہ عزائم کی حوصلہ افزائی کی بجائے داخلی ہم آہنگی اور باہمی روابط کی استواری پر زیادہ زور دیا ہے۔ اقبال اس حقیقت کو collective security کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ سیاسی لحاظ سے ان کا یہ تصوّر مسلمان ملکوں میں الگ الگ اُبھرتی ہوئی جمہوریتوں کو واحد مجلسِ اقوام کی صورت میں دیکھنے کی تمنّا پر منحصر تھا:

تہران ہو گر عالمِ مشرق کا جنیوا
شاید کرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے

داخلی طور پر اس احساس کے پیچھے دور تک پھیلا ہوا تاریخی حقائق کا وہ سمندر بھی تھا جس میں کئی مسائل نئی صورتِ حال میں نئی تعبیر کے محتاج تھے۔ مسلمانوں کے ملّی تشخّص میں حائل ہونے والے مغربی قومیت کے تصوّرات کی مسلسل حوصلہ شکنی ہی مسلمانوں کو ایک واحد ملّت کے تصوّر کی طرف لے جاسکتی تھی۔ اقبال مغربی تصوّرِ وطنیت کے اسی لیے مخالف تھے۔ ان کی فکری جدوجہد کی تاریخ میں وطنیت کے تصوّرات کی شدید مخالفت جہاں دینی اور ملکی لحاظ سے اہم تھی وہاں عالمِ اسلام کے وسیع تر ملّی تشخص کے لیے بھی بے حد ضروری تھی کیونکہ اس کے لیے ملّتِ واحد کا تصوّر ہی محال تھا:

پاک ہے گردِ وطن سے سر داماں تیرا
تو وہ یوسف ہے کہ ہر مصر ہے کنعاں تیرا

اقبال وطن کے نفسیاتی پہلوؤں کو نظر انداز نہیں کرتے۔ وہ اسے نفسیاتی سطح پر قبول کرتے ہیں اور صرف ہیئت اجتماعیۂ اسلامیہ کے اصل اصول کے طور پر بر سرِ عمل آنے کی مخالفت کرتے ہیں۔ علامہ نے جغرافیائی حدود و ثغور کو جس طرح وسیع کیا وہ ان کے تصوّرِ زمان و مکان کی تعبیر ہی کا معجزہ تھا۔ وطن کو تنزیہی عمل کے ذریعے مکان سے نکال کر زمان میں لے جانے سے ملّتِ واحد کے تصوّر کو تقویت ملی اور اسی سے مسلمان فکری بنیادوں پر نسلی اور علاقائی عصبیتوں سے رہائی پا سکتے تھے۔ یہ حل مسائل کی یورش کا ایک رُخ پیش کرتے ہیں۔ اقبال نے خلافت کے تصوّر کو بھی حقائق کے پس منظر میں دیکھا۔ یہ دوسرا رُخ تھا۔ وہ اسلام میں سیاست اور مذہب کی دوئی کے قائل نہ تھے۔ وہ ان اعمال کو ایک ہی واحد حقیقت کے دو رُخ جانتے تھے۔ انھوں نے ایک موقع پر پنڈت نہرو کے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہوئے واضح طور پہ کہا تھا کہ مسلمانوں کے سیاسی تجربے کی تاریخ میں مذہب و سلطنت کی علیحدگی محض وظائف کی علیحدگی ہے، عقائد کی علیحدگی نہیں۔ مسلمان ملکوں میں نئے نئے سیاسی و سماجی عوامل نے انھیں اس کا شدید احساس بھی دلایا کہ اگر ان ممالک میں مغربی طرز کی جمہوریت پھلنے پھولنے لگی تو دین و دنیا، سیاست اور کلیسا کے الگ الگ ہو جانے سے عالمِ اسلام بھی اس اختلاط کا شکار ہو جائے گا جس کی زد میں مغربی تہذیب و تمدن آچکا ہے۔ سیاسی اور ملکی امور میں اخلاقی اقدار کی بحالی اسلام ہی کے واسطے سے ممکن تھی۔ اقبال انسانی قدروں اور انسانیت کے لیے عالم گیر برادری کے جس تصوّر کے داعی ہیں وہ عمرانی اصطلاحوں کے دور تک پھیلے ہوئے دام میں عالم گیر لادینی برادری کا تصوّر نہیں ہے، بلکہ اس کی اساس اخلاق اور مذہب کے ضابطوں پر ہے۔ یہ اخلاقی ضابطے کسی عینیت پسندی پر بھروسا نہیں کرتے بلکہ دین و دنیا کی علیحدگی کی بجائے ان کی یک جائی پر موقوف ہیں۔ فرماتے ہیں:

"میرا مذہب یہ ہے کہ اسلام نے دین و دنیا کے فرائض کو یکجا کیا ہے اور اس طرح بنی نوع انسانی کے لیے ایک معتدل راہ قائم کی ہے۔ جہاں یہ سکھایا ہے کہ تمہارا مقصود اصلی اعلائے کلمۃ اللہ ہے وہاں یہ بھی تعلیم دی ہے کہ لا تنس نصیبک فی الدنیا (دنیا میں اپنا حصّہ فراموش نہ کر) 'دُنیا ہیچ است و کار دنیا ہمہ ہیچ' اسلام کی تعلیم نہیں[1]"

دین کے عنصر کو دنیا سے خارج کرنے سے معاشرے میں عدم توازن پیدا ہوتا ہے اور انسانی شعور منہ زور ہو کر استبداد پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ اقبال اس چنگیزی کے مخالف ہیں۔ پروفیسر نکلسن کے نام اپنے خط میں لکھتے ہیں:

"مسٹر ڈکنسن نے ...... میرے فلسفے کے متعلق فرمایا ہے کہ وہ اپنی حیثیت کے اعتبار سے عالم گیر ہے۔ لیکن باعتبار اطلاق و انطباق مخصوص و محدود۔ ایک حیثیت سے ان کا ارشاد صحیح ہے۔ انسانیت کا نصب العین شعر اور فلسفے میں عالم گیر حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ لیکن اگر اسے مؤثر نصب العین بنانا اور عملی زندگی میں بروئے کار لانا چاہیں تو آپ شاعروں اور فلسفیوں کو اپنا مخاطب اولین نہیں ٹھہرائیں گے اور ایک ایسی مخصوص سوسائٹی تک اپنا دائرۂ مخاطبت محدود کر دیں گے جو ایک مستقل عقیدہ اور معین راہِ عمل رکھتی ہو۔ لیکن اپنے عملی نمونے اور ترغیب و تبلیغ سے ہمیشہ اپنا دائرہ وسیع کرتی چلی جائے۔ میرے نزدیک اس قسم کی سوسائٹی اسلام ہے[2]"

---

[1] سید عبدالواحد معینی، مرتب، "مقالاتِ اقبال"، صفحہ ۱۷۲

[2] شیخ عطاء اللہ، مرتب، "اقبال نامہ"، حصّہ اول، صفحات ۴۶۷-۴۶۸۔ انگریزی متن

اگلے صفحہ پر:

خطبات میں چھٹے خطبے "نظامِ اسلامی میں اصولِ حرکت" میں فرماتے ہیں :

"ہمارا ذہن اب ایک ایسے بین الاقوامی نصب العین کی طرف حرکت کر رہا ہے جو گویا اسلام کا منتہائے نظر ہے مگر جس کو شروع کی عربی شاہنشاہیت نے پسِ پردہ ہی نہیں پسِ پشت ڈال رکھا تھا۔ ---- بحالتِ موجودہ تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اُمم اسلامیہ میں ہر ایک کو اپنی اپنی ذات میں ڈوب جانا چاہیے۔ انھیں چاہیے اپنی ساری توجہ اپنے آپ پر مرتکز کر دیں۔ حتّٰی کہ ان سب میں اتنی طاقت پیدا ہو جائے کہ باہم مل کر اسلامی جمہوریتوں کی ایک برادری کی شکل اختیار کر لیں[۱]۔"

کرۂ ارض کی تقدیر کو بدلنے کا یہ منصوبہ مختلف مسلمان ممالک کی انفرادی تربیت کے سہارے آگے بڑھ سکتا ہے۔ اس منزل پر سب سے بڑا خطرہ مغربی جمہوریت کے ان عناصر سے ہو سکتا ہے جو ریاستی امور سے مذہب کو ایک فعال عنصر کے طور پر

---

[۱] سید نذیر نیازی، مترجم "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ"، صفحات ۲۴۵-۲۴۶۔ انگریزی متن ملاحظہ ہو:

"Mr. Dickinson . . . remarks that while my philosophy is universal my application of it is particular and exclusive This is in a sense true. The humanitarian ideal is always universal in poetry and philosophy, but if you make it an effective ideal and work it out in actual life, you must start, not with poets and philosophers, but with a society exclusive in the sense of having a creed and well-defined outline, but ever enlarging its limits by example and persuasion Such a society, according to my belief, is Islam" (Syed Abdul Vahid, Ed., *Thoughts and Reflections of Iqbal*, p. 98).

گزشتہ صفحہ کے حاشیہ نمبر ۲ کا انگریزی متن :

"To my mind these arguments, if rightly appreciated, indicate the birth of an International ideal which, though forming the very essence of Islam, has been hitherto overshadowed or rather displaced by Arabian Imperialism of the earlier centuries of Islam. . . . For the present, every Muslim nation must sink into her own deeper self, temporarily focus her vision in herself alone, until all are strong and powerful to form a living family of republics" (*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, pp. 158-59).

خارج کر دیں۔ نسلی عصبیتوں، لسانی عصبیتوں، علاقائی عصبیتوں، ملکی عصبیتوں کو کھل کھیلنے کا موقع اس وقت ملتا ہے جب ریاست کے تار و پود سے اخلاقی اور دینی عناصر کو موقوف کر دیا جائے اور لادینی تصوّر کو فروغ دیا جائے۔ یاد رہے کہ وطنیت کے مغربی تصوّر کی نفی کے ساتھ ساتھ ریاست کو مذہب اور اخلاقی ضابطوں کا پابند کرنے سے مکان سے زمان تک کا سفر حقائق کے کئی دوسرے پہلو بھی رکھتا ہے، کیونکہ مسائلِ حیات خلا میں وقوع پذیر نہیں، ان کا تعلق ٹھوس مادی زندگی سے ہے۔ فرد کی زندگی، سوسائٹی کا رنگ روپ، ملکوں کے سیاسی و سماجی حالات، یعنی خودی اور بے خودی کے جملہ مسائل حقائق کی دنیا سے تعلق رکھتے ہیں۔ قرآن حکیم کی روشنی میں دنیوی وظائف کی بجا آوری کے لیے کیا لائحہ عمل ہو؟ اقبال کے لیے یہ اساسی مسئلہ ہے۔ اقبال مجرد تصورات کو زندگی کے حقائق سے ہم آہنگ کر کے دیکھتے ہیں۔ ایسے میں کئی فقہی مسائل حل طلب دکھائی دیتے ہیں۔ دورِ حاضر میں فقہ اسلامی کی تدوینِ جدید کے لیے کون کون سے ایسے اصول ہیں جنھیں بنیادی قرار دیا جا سکے اور ان کی روشنی میں نئی صورتِ حال کا حل دریافت ہو؟

فقہ اسلامی کے قدیم دبستان اپنے اپنے زمانے کے حالات کا حل تھے۔ عالمِ اسلام میں تنزّل کے بعض ادوار میں انھی مذاہب فقہ نے غور و فکر کا سامان مہیّا کرنے کی بجائے خالی خولی تقلید کا سہارا لے لیا تو نئے حالات میں ان دبستانوں کو قطعی اور حتمی قرار دینے کا رجحان بھی غالب آیا۔ غور و فکر کے راستے مسدود ہونے سے فقہی مسائل حقائق کی دنیا سے نکل کر فرضی صورتِ حال اور فرضی واقعات کے حل پر منتج ہوتے۔ اسے اقبال نے سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں legal fiction کے نام سے یاد کیا ہے۔ ضرورت تھی کہ

فقہ اسلامی کو دوبارہ حقائق کی دنیا میں واپس لایا جائے۔ یہ عمل راہنما اصولوں کے بغیر ممکن نہیں۔ "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کے چھٹے خطبے کا موضوع فقہ جدید کی تدوین کے یہی راہنما اصول ہیں۔

اقبال نے خلافت کے مسئلے کے عہد بعہد مطالعے کو خطبات کے علاوہ دیگر نگارشات میں کئی جگہ بیان کیا ہے، لیکن اسے فلسفیانہ موشگافیوں اور خلفا کے اختیارات و احکامات یا منصب کی فضیلت یا خلفائے سابق کے کارناموں کی داد تک محدود نہیں کیا بلکہ اس ادارے کے قیام کی غایت اور مختلف ادوارِ تاریخی میں تصوّرِ خلافت اور اس سے متعلق دیگر سیاسی، عمرانی اور مذہبی عوامل کی نشان دہی کی ہے۔ حقائق کی دنیا میں اس تصوّر سے جو ٹھوس نتائج برآمد ہوئے ہیں اور ان کا اطلاق جس طرح دورِ حاضر کے حقیقی مسائل پر ہوتا ہے ان کی چھان بین اقبال کا موضوع ہے۔ خلافت کی تاریخ کا جائزہ لیتے ہوئے عصرِ حاضر میں اس منصب کی عملی صورت کی وضاحت میں انھوں نے ایک اہم بات کہی ہے:

> "جہاں تک مسئلہ خلافت کا تعلق ہے مجلسِ ملّیہ (ترکی) نے اپنا حقِ اجتہاد کس طرح استعمال کیا۔ سنّی نقطۂ نظر سے خلیفہ یا امام کا منصب چونکہ ایک امرِ واجب ہے لہٰذا اس سلسلے میں سب سے پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ منصبِ خلافت کیا کسی فردِ واحد کا حق ہے؟ ترکوں کا اجتہاد یہ ہے کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے تو اس منصب کو افراد کی ایک جماعت بلکہ کسی منتخب شدہ جماعت کے ذمے بھی کیا جاسکتا ہے۔ اب جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے ہندوستان اور مصر کے علما نے اس سلسلے میں ابھی تک کوئی رائے ظاہر نہیں کی۔

اپنی ذاتی حیثیت سے البتہ میرا خیال ہے کہ ترکوں کا یہ نقطۂ نظر سر تا سر درست ہے۔ اتنا درست کہ اس کی تائید میں کسی دلیل کی ضرورت نہیں رہی اس لیے کہ ایک تو جمہوری طرزِ حکومت اسلام کی رُوح کے عین مطابق ہے، ثانیاً اگر ان قوتوں کا بھی لحاظ رکھ لیا جائے جو اس وقت عالمِ اسلام میں کام کر رہی ہیں تو یہ طرزِ حکومت اور بھی ناگزیر ہو جاتا ہے۔"[1]

اقبال کے اس موقف کو مسلمانوں کی سماجی تاریخ کے مختلف ادوار کی تائید بھی حاصل ہے۔ خلافت کا فردِ واحد کی ذات میں ارتکاز حالاتِ حاضرہ میں ناکام ہو گیا۔ خلیفہ کو جو اختیارات بہ حیثیت خلیفہ حاصل تھے وہ اس کا پیدائشی حق نہ تھے، بلکہ اسے تفویض کیے گئے تھے۔ جب یہ اختیارات و حقوق فرد کی بجائے جماعت میں منتقل ہو گئے تو اس کا منطقی اور قانونی حل بھی یہی تھا کہ ان اختیارات و حقوق کی وارث وہ جماعت قرار پائے جو عملاً ان اختیارات کو خلیفے سے واپس لے کر خود مسلمانوں کی راہنمائی کا فرض ادا کر رہی ہے۔

خلافت اگر قانون ساز ادارے میں منتقل ہو گئی ہے تو اس ادارے کے

---

[1] سید نذیر نیازی، مترجم، "تشکیلِ الٰہیات اسلامیہ"، صفحہ ۲۴۲-۲۴۳۔ انگریزی متن ملاحظہ ہو۔

"Let us now see how the Grand National Assembly [of Turkey] has exercised this power of Ijtihad in regard to the institution of Khilafat. According to Sunni Law the appointment of an Imam or Khalifa is absolutely indispensable. The first question that arises in this connexion is this—Should the Caliphate be vested in a single person? Turkey's Ijtihad is that according to the spirit of Islam the Caliphate or Imamate can be vested in a body of persons, or an elected Assesmbly. The religious doctors of Islam in Egypt and India, so far as I know, have not expressed themselves on this point. Personally, I believe the Turkish view is perfectly sound. The republican form of government is not only thoroughly consistent with the spirit of Islam, but has also become a necessity in view of the new forces that are set free in the world of Islam" (*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 157).

نمائندوں کے لیے کسی معیارِ قابلیت اور معیارِ واقفیتِ علومِ دینی کی شرط لازم آئے گی۔ اس مجلسِ قانون ساز یا لیجسلیٹو اسمبلی کو جہاں غیر مسلموں کے نمائندے بھی ہوں کیا دینی اور دنیوی امور میں کوئی معاملہ طے کرنے کا حق حاصل ہے؟ جس اسمبلی یا ادارے کے بیشتر افراد کو مغربی قانونی تربیت تو حاصل ہو لیکن فقہ اسلامی یا دیگر دینی علوم پر کامل دسترس نہ ہو ان کے فیصلے کس حد تک قابل قبول ہوں گے؟ علامہ اقبال نے یہ دونوں سوال اس ضمن میں اُٹھائے ہیں۔ اپنے دور کے علما نے دین کے یک رُخے اور جمود آشنا ذہن کی مخالفت کی ہے۔ اسی طرح مغربی تربیت یافتہ اور مغرب پرست تعلیم یافتہ نوجوان کو بھی وہ اسلام سے عدمِ واقفیت اور مغربی افکار کی اندھا دھند پیروی کی وجہ سے منصبِ اجتہاد کا اہل نہیں جانتے۔ ان کے نزدیک ان دونوں طبقوں کے نقائص کے اسباب تاریخی ہیں۔ برعظیم پاک و ہند میں ہمارے علمائے دین جدید نظریات و تحریکات اور حالاتِ حاضرہ کے پیچ در پیچ مسائل سے الگ تھلگ رہے۔ نوجوان تعلیم یافتہ طبقہ مذہب سے بیگانۂ محض ہو گیا۔ جدید طبقہ علومِ حاضرہ سے تو آشنا تھا لیکن اپنی خودی کو مسلمان کرنے کا وصف کھو بیٹھا تھا۔ اس دوئی نے معاشرتی زندگی ہی کو دو لخت نہیں کیا بلکہ دین و دنیا کے درمیان بھی اختلاف و افتراق پیدا کر دیا۔ اس حالت میں خلافت کے اختیارات حاصل کرنے والا ادارہ کیا کرے؟ آشوبِ حاضر میں اسمبلی اپنے اختیارات اور صلاحیت کو کس طرح یک جا کرے؟ اجتہاد و اجماع اور قیاس میں یہ ادارہ کس حد تک مختار اور کس حد تک پابند ہو؟ —— یہ وہ سوالات ہیں جو اس بنیادی مسئلے سے پیدا ہوتے ہیں اور اقبال کے خطبات میں اور اس کے بعد دیگر مقالات اور خطوط میں جابجا اٹھائے گئے ہیں:

اسمبلی کی کارکردگی کو بے راہ ہونے سے روکنے کے لیے علامہ نے دو تجویزیں

پیش کی ہیں — اول یہ کہ قانون سازی میں راہنما اصولوں کو پیشِ نظر رکھا جائے؛ دوم یہ کہ یا تو عارضی طور پر علما کی ایک جماعت کو قوانین کے مذہبی نقطۂ نظر سے جائزہ لینے پر مامور کیا جائے اور ان کی چھان بین کے بعد ہی ایسے قوانین کی منظوری ممکن ہو، یا پھر علما کی مؤثر تعداد خود مقننہ کے اندر موجود ہو۔ اقبال جدید تعلیم یافتہ طبقے سے یہ اندیشہ بھی رکھتے تھے کہ یہ لوگ حرّیت اور آزادی کے جوش میں جائز حدود سے تجاوز کر جائیں گے، اس لیے ان پر عقائد کی روک لازمی ہے[1]۔ یہ روک بلاشبہ ان اصولوں ہی کی مدد سے ممکن ہے جو اسلام کے نظامِ مدنیت کے بنیادی مقاصد ہیں[2]۔ اس کے لیے علامہ نے قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس کی اہمیت پر روشنی ڈالی ہے اور بتایا ہے کہ ان کی مدد سے کس طرح قانون ساز ادارے کے تجاوزات کی روک تھام ہو سکتی ہے۔ اس روک ٹوک کا پہلا طریقہ تعبیر و تشریح کے عمل میں دیانت داری اور مناسب علمی چھان بین ہے۔ علامہ اس پر معترض رہے ہے کہ اسلامی ضوابط کی توضیح و تشریح میں کسی انفعالی رجحان کو دخل انداز ہونے دیا جائے۔ وہ اس کے بھی مخالف تھے کہ کلامیوں کی طرح دورِ حاضر کے ہر فکری رجحان کا جواز قرآن و حدیث سے مہیا کرنے کی کوشش کی جائے، جس سے غیر اسلامی رجحان بھی تاویل و تعبیر کے کرتب کی مدد سے جائز بنا دیا جائے چاہے فی الواقع اس رجحان کا غیر اسلامی یا خلافِ اسلام ہونا کسی دلیل کا محتاج ہی نہ ہو۔ فرماتے ہیں:

”کسی مذہب یا قوم کے دستور العمل و شعار میں باطنی معانی تلاش کرنا یا باطنی مفہوم پیدا کرنا اصل میں اس دستور العمل کو مسخ کر دینا ہے۔ یہ ایک نہایت ہی subtle طریق تنسیخ کا ہے۔ اور یہ طریق وہی قومیں

---

[1] سیّد نذیر نیازی، مترجم، ”تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ“، صفحہ ۲۵۲

[2] ” ” ” ” ۲۵۲

اختیار کرتی ہیں جن کی فطرت گوسفندی ہو۔"[۱]

بے راہ روی سے بچنے کا دوسرا طریقہ وہ ضابطۂ آسمانی ہے جس کی رو سے خلیفہ بھی اپنے اعمال کے لیے اتنا ہی جواب دہ ہے جتنا رعایا کا کوئی فرد۔ خلیفہ قانون سے بالا نہیں۔ اسی طرح وہ جماعت جو خلافت کے اختیارات رکھتی ہے وہ کیسے قانون سے باہر ہو سکتی ہے؟ منصبِ امامت و خلافت کسی فرد یا جماعت کا پیدائشی حق نہیں بلکہ انھیں امانت کے طور پر تفویض ہوا ہے۔ قانون کی بالادستی حاکم اور رعایا دونوں کے لیے ضروری ہے۔ حاکم کا قانونِ الٰہی کا پابند ہونا ضروری ہے، کیونکہ اسلام میں ریاست اور مذہب کے درمیان کوئی فرق ہی نہیں۔ سارا نظامِ حیات ایک وحدت ہے جو اخلاقی اصولوں اور مذہبی ضابطوں پر منحصر ہے۔ اس میں خیر و شر، نیکی اور بدی، سزا و جزا کے اصول سبھی افراد پر مساوی طور پر بروئے کار ہیں۔ خلیفہ یا اسمبلی بھی اپنے اعمال کے لیے ملّت کے سامنے جوابدہ ہے۔

۱۹۱۰ - ۱۹۱۱ میں علامہ نے ایک سلسلۂ مضامین زیرِ عنوان "Political Thought in Islam" لکھا جو *Hindustan Review* کی بارھویں اور تیرھویں جلد میں شائع ہوا۔ درج ذیل اقتباس اسی سلسلے سے منقول ہے:

"... according to the law of. Islam there is no distinction between the Church and the State. The State with us is not a combination of religious and secular authority, but it is a unity in which no such distinction exists. The Caliph is not necessarily the high-priest of Islam; he is not the representative of God on earth He is fallible like other men, and is subject, like every Muslim, to the impersonal authority of the same law. The Prophet himself is not regarded as absolutely infallible by many Muhammadan theologians (e.g. Abu Ishaq, Tabari). In fact, the idea of

---

[۱] شیخ عطاء اللہ، مرتب، کتاب مذکور (اقبال نامہ)، حصۂ اول، صفحہ ۳۵، مکتوب ۱۰ جولائی ۱۹۱۶ بنام سراج الدین۔

personal authority is quite contrary to the spirit of Islam. The Prophet of Arabia succeeded in commanding the absolute submission of an entire people; yet no man has depreciated his own authority more than he. 'I am,' he says, 'a man like you; like you my forgiveness also depends on the mercy of God.' Once in a moment of spiritual exaltation, he is reported to have said to one of his companions, 'Go and tell the people—he who says—there is only one God—will enter the paradise,' studiously omitting the second half of the Muslim creed—'And Muhammed is his Prophet.' The ethical importance of this attitude is great. The whole system of Islamic ethics is based on the idea of individuality; anything that tends to repress the healthy development of individuality is quite inconsistent with the spirit of Islamic law and ethics. A Muslim is free to do anything he likes, provided he does not violate the law. The general principles of this

law are believed to have been revealed; the details, in order to cover the relatively secular cases, are left to the interpretation of professional lawyers. It is, therefore, true to say that the entire fabric of Islamic law, actually administered, is really judge-made law, so that the lawyer performs the legislative function in Muslim constitution. If, however, an absolutely new case arises which is not provided for in the law of Islam, the will of the whole Muslim community becomes a further source of law" (S. A. Vahid, Ed., *Thoughts and Reflections of Iqbal*, pp. 61-62).

خلافت (فرد کی ہو یا جماعت کی) قرآنی ضابطے، احکامِ الٰہی یا شریعت کی پابند ہے۔ نصِ قرآنی کی نفی ممکن نہیں۔ ہاں، کسی امر کے فیصلے میں کوئی سابقہ نظیر یا صریح حکم نہ ہو تو پھر اجماع کا قاعدہ لاگو ہو گا۔ اجماع کا فیصلہ بشری فیصلہ ہے، اس لیے اس میں غلطی کا امکان بھی ہے اور دانستہ یا غیر دانستہ غلط تعبیر کا بھی۔ اس لیے اس کے پسِ پشت نیک نیتی کے علاوہ معاملہ فہمی اور علومِ دینی سے پوری واقفیت بھی ضروری ہے۔ اگر فیصلے میں غلطی یا کوتاہی کا ارتکاب خلیفۂ وقت یا خلافت کی امین جماعت سے ہو تو وہ بھی احتساب سے بالا نہیں؛ لیکن اس کے محاسبہ کی کیا شکل ہو گی؟ اقبال نے خلافتِ اسلامیہ پہ لکھتے ہوئے خلیفے کی معزولی کا ذکر کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"یاد رکھنا چاہیئے کہ مسجد مسلمانوں کی کونسل چیمبر یا دیوانِ عام ہے، مسجد میں نماز باجماعت اور روزانہ عبادت کا مسئلہ ملتِ اسلامیہ

کی سیاسی زندگی کے ساتھ اس طریق سے جذب و متحد ہے کہ ان کو ایک دوسرے سے الگ تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ مذہبی اور معاشرتی امور کو الگ رکھتے ہوئے مسجد کا تعمیر کرنا اس غرض پر مبنی ہے کہ مسلمان جس وقت چاہیں مسجد میں فوراً اکٹھے ہو کر حکومت و خلافت کے طرزِ عمل پر جرح و قدح کر سکیں، لیکن اگر انتخاب کنندہ جماعت کے سامنے تقریر نہ بھی کرنا چاہے تو اسے اختیار ہے کہ حکومت کے جس افسر کے طرزِ عمل کے خلاف وہ چاہے، یا ایسے امر کے متعلق جس کا بحیثیت مجموعی تمام قوم پر اثر پڑ سکتا ہو، آئینی تحقیقات یا باصطلاح شریعت استفتاء کرے[۱]۔"

گویا خلافت (فرد یا جماعت) کی سرزنش اور صحیح فیصلے کی ضمانت کے لیے اجماع ہی کا وسیلہ اختیار کرنا پڑے گا۔ اس کے دو مؤثر ذریعے ہو سکتے ہیں — اوّل، خلیفے کی معزولی کا مطالبہ، دوسرے طریقۂ استفتاء۔ رائے عامہ کے اظہار اور انصاف کے مطالبے کے لیے پلیٹ فارم مسجد کی چار دیواری ہے۔ مسجد عبادات کے علاوہ ان امور کی بجا آوری کے لیے بھی استعمال ہو سکتی ہے، کیونکہ اسلام میں دین و دنیا، مذہب و ریاست، ایک وحدت ہیں اور انھیں الگ الگ نہیں کیا جا سکتا۔

خلیفہ یا جماعت کے احتساب کا تیسرا طریقہ فقہی مسائل کے استخراج کے اصول و قوانین میں مضمر ہے۔ نصِ قرآنی کو کوئی بھی منسوخ نہیں کر سکتا۔ احادیثِ نبوی اور صحابہ کرام کے عمل کے ذریعے آزادی کی مناسب روک تھام ممکن ہے۔ اقبال آزادیٔ فکر کے قائل ہیں لیکن مادر پدر آزادی کو مہلک جانتے ہیں، خصوصاً اس آزادی کو جو نیتوں کے فتور یا ضابطے سے انحراف کا نتیجہ ہو یا سرے سے اخلاقی

---

[۱] سید عبدالواحد معینی، مرتب، "مقالاتِ اقبال"، صفحہ ۱۰۰

دستورالعمل ہی کی پابند نہ ہو۔ اجتہاد کرنے والے کے لیے ہر مسئلے کی پوری مذہبی حیثیت کا احساس و ادراک بھی ضروری ہے، ورنہ یہ آزادی ابلیس کی ایجاد کہلائے گی اور اس کے لیے اسلامی معاشرے میں کوئی جگہ نہیں:

آزادیٔ افکار سے ہے ان کی تباہی
رکھتے نہیں جو فکر و تدبر کا سلیقہ
ہو فکر اگر خام تو آزادیٔ افکار
انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ

✣ ✣ ✣

اس قوم میں ہے شوخیٔ اندیشہ خطرناک
جس قوم کے افراد ہوں ہر قید سے آزاد
گو فکرِ خداداد سے روشن ہے زمانہ
آزادیٔ افکار ہے ابلیس کی ایجاد

اجتہاد کے لیے فکر کی پختگی لازم ہے اور یہ ایک ایسی داخلی بندش ہے جو معاشرے کے اقتدارِ اعلیٰ کو بے راہ روی سے روک سکتی ہے۔

چوتھی شرط یہ بھی ہے کہ معاشرے میں جدید عناصر کی آمیزش آہستہ وارد ہو۔ عمل پیرا افراد اعلیٰ کردار کے مالک ہوں۔ نیز جن اوصافِ حمیدہ کا وجود خلیفے یا امام کے لیے ضروری ہے ان کا اطلاق اس جماعت پر بھی ہوگا جو امامت یا خلافت کی امین ٹھہرے گی۔ جب اسلامی تعلیمات کا مقصدِ وحید اعلیٰ کردار کی تشکیل و تکمیل ہی ہے تو پھر قانون ساز ادارے کے افراد کس طرح ان اوصاف کے خلاف عمل کر سکتے ہیں جن کی اہمیت کو افرادِ ملّت کے لیے ضروری قرار دیا گیا ہو؟ علامہ اقبال نے مسلم معاشرے کے لیے تین بنیادی خصائص بیان کیے جو خلافت کی امین جماعت کے لیے بھی بمنزلہ اوصاف لازم شمار کرنے

چاہییں۔ Muslim Community کے تحت علامہ نے یہ اصول بیان کیے ہیں:

(۱) ملّتِ اسلامیہ کو صحت مند اور باعمل رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ مخالف قوتوں کا بغور مطالعہ کیا جائے اور صرف ان بیرونی عناصر کو مسلمانوں کی سوسائٹی میں آہستہ آہستہ جذب ہونے کا موقع دیا جائے جو اسلامی نقطۂ نظر سے متصادم نہ ہوں، لیکن یہ عمل آہستہ اور سست رو ہونا چاہیے۔ عمل تیز ہوگا تو سوسائٹی کا نظام درہم برہم ہو جائے گا۔

(۲) ملّت کے نوجوانوں کو قدیم ورثے سے باخبر رکھا جائے تاکہ وہ حال اور مستقبل کا فیصلہ کرتے ہوئے ماضی کو نظر انداز نہ کریں اور ماضی، حال اور مستقبل کو ایک اکائی کے طور پر دیکھ سکیں۔

(۳) عملی لحاظ سے مقصد ایک ایسے کردار کی تشکیل ہے جو ہر لحاظ سے اسلامی تعلیمات کا نمونہ ہو[1]۔

ایک اہم سوال یہ بھی ہے کہ نئی صورتِ حال میں سابقہ مذاہبِ فقہی کی کیا اہمیت ہے؟ علامہ نے فقہی مذاہب کے افکار کو ناکافی اور جامد قرار دیا ہے اور ان کی اندھا دھند پیروی کی مخالفت کی ہے۔ وہ قرآن و حدیث پر براہِ راست تدبر کی دعوت دیتے ہیں۔ خصوصاً اجماع و قیاس کی حدود کے بارے میں ان کے نگارشات معنی خیز اور فقہ جدید کی تدوین میں کارآمد اور اہم ہیں۔ علامہ قدیم فقہا کی اس لحاظ سے تو تعریف کرتے ہیں کہ انھوں نے اپنے اپنے زمانے کے حالات کی طرف سے آنکھیں بند نہیں کیں اور تعبیر و تشریح کا حق ادا کیا۔ یہ بات اس کا بھی ثبوت ہے کہ آزادیٔ رائے کو اجتہادی انداز میں بروئے کار لایا گیا اور فکر و نظر کے لیے کئی راہیں نکلیں، ورنہ یوں ایک سے زائد دبستانِ فکر وجود میں نہ آتے۔ یہ پہلو

---

[1] سید عبدالواحد، مرتّب، Thoughts and Reflections صفحات ۳۸۰ - ۳۸۱

قابلِ ستائش ہے، لیکن بعد میں آنے والوں نے انفرادی سوچ کا راستہ بند کر دیا اور یہ نہ سوچا کہ اب حالات مختلف ہیں اور ان فقہا کی تقلید اور تتبع سے کوئی مسئلہ حل نہ ہو سکیگا۔ یہی نظام ہائے فقہ آخری اور قطعی سمجھ لیے گئے، حالانکہ اسلام کا دعویٰ تو یہ ہے کہ ہر زمانے اور ہر دور کے مسائل کا حل مسلمانوں کے ہاں موجود ہے۔ حلِ مشکلات کی تدبیر کو تعبیر و تشریح کے عمل میں جاری و ساری نہ رکھا گیا اور مقلدین نے حالات و واقعات کی طرف سے آنکھیں بالکل بند کر لیں۔ اصولوں کے میکانکی انطباق پر نظر رکھی گئی اور تعبیر کے عمل کو سست بلکہ بعض حالتوں میں منقطع کر کے رکھ دیا گیا۔ مختلف مذاہبِ فقہ میں سختی اور قطعیت آگئی۔ حقائق کی نئی تعبیر کے راستے مسدود ہو گئے۔ فقہی فرقے پیدا ہو گئے۔ یہ صورت اسلام کے ملّتِ واحد بن جانے میں حارج ہوئی۔ شیعہ فقہ، سنی فقہ اور پھر ان میں بھی گوناں گوں مذاہبِ فقہ: حنفی، مالکی، شافعی — یہ سب اگرچہ اس بات کا ثبوت ہیں کہ اسلام میں آزادیٔ رائے کی اہمیت بحال ہے لیکن اس کا ایک بُرا اثر یہ بھی ہوا کہ نسلی امتیازات کی طرح ان اختلافات نے بھی مسلمانوں کی تنظیمی حیثیت کو بری طرح مجروح کیا۔ ان کا خیال ہے کہ فقہ جدید کی تدوین میں ماضی کے اختلافات سے صرفِ نظر کر کے موجودہ حالات کی روشنی میں مسائل کا جو بھی حل تلاش کیا جائے گا وہ فرقہ بندیوں سے آزاد اور وحدت کی طرف لے جانے والا ہو گا۔

"یہ دیکھ کر اطمینان ہوتا ہے کہ اس وقت دنیا میں جو نئی قوتیں ابھر رہی ہیں کچھ ان کے اور کچھ مغربی اقوام کے سیاسی تجربات کے پیشِ نظر مسلمانوں کے ذہن میں بھی اجماع کی قدر و قیمت اور اس کے قطعی امکانات کا شعور پیدا ہو رہا ہے۔ بلادِ اسلامیہ میں جمہوری روح کا نشوونما اور قانون ساز مجالس کا بہ تدریج قیام ایک بڑا ترقی زا قدم ہے۔ اس کا نتیجہ

یہ ہوگا کہ مذاہب اربعہ کے نمایندے جو سردست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں اپنا یہ حق مجالس تشریعی (Legislative Assembly) کو منتقل کر دیں گے۔ یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لیے ممکن بھی ہے تو اس وقت اجماع کی یہی شکل۔ مزید برآں غیر علما بھی جو ان امور میں بڑی گہری نظر رکھتے ہیں اس میں حصہ لے سکیں گے۔ میرے نزدیک یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام لے کر ہم زندگی کی اس روح کو جو ہمارے نظامات فقہ میں خوابیدہ ہے از سر نو بیدار کر سکتے ہیں۔ یوں ہی اس کے اندر ایک ارتقائی مطمح نظر پیدا ہوگا۔"[1]

اس سوال پر کہ برِعظیم میں تقسیم سے قبل اسمبلی کی جو شکل تھی اس میں اس اسمبلی کو اجتہاد کا اختیار دیا جائے یا نہ دیا جائے۔ علامہ فرماتے ہیں:

"ہندوستان میں البتہ یہ امر کچھ ایسا آسان نہیں، کیونکہ ایک غیر مسلم مجلس کو اجتہاد کا حق دینا شاید کسی طرح ممکن نہ ہو۔"[2]

پاکستان کے وجود میں آنے کے بعد جہاں اسمبلی میں مسلم اراکین کی اکثریت ہے کسی

---

[1] سید نذیر نیازی، مترجم، "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ"، صفحہ ۲۶۸۔ انگریزی متن:

"It is, however, extremely satisfactory to note that the pressure of the new world forces and the political experiences of European nations are impressing on the mind of modern Islam the value and possibilities of the ideas of Ijma. The growth republican spirit and the gradual formation of legislative assemblies in Muslim lands constitutes a great step in advance. The transfer of power of Ijtihad from the individual representatives of schools to a Muslim legislative assembly which, in view of the growth of opposing sects, is the only possible form Ijma can take in modern times, will secure contributions to legal discussion from laymen who happen to possess a keen insight into affairs. In this way alone we can stir into activity the dormant spirit of life in our legal system, and give it an evolutionary outlook" (*Reconstruction*, pp. 173-74).

[2] ایضاً انگریزی متن:

"In India, however, difficulties are likely to arise; for it is doubtful whether a non-Muslim legislative assembly can exercise the power of Ijtihad" (*Reconstuction*, p. 174).

ایک فیصلہ کا امکان نہیں جو مسلمانوں کے دینی معاملات یا دنیاوی امور میں سدراہ ہو۔ اس لیے، اسمبلی کے اختیارات اجتہاد و خلافت میں کوئی امر مانع نہیں اور اقبال کی تجاویز کو بخوبی عمل میں لایا جاسکتا ہے۔ دوسرا سوال کہ اسمبلی کے بیشتر اراکین جو مغربی اصول و قوانین سے باخبر ہیں، اسلام کی تعلیمات سے اس طرح آگاہ نہیں کہ انھیں اجتہاد کا حق دے دیا جاتے اور نہ کردار کے اعتبار سے اس منصب کے جائز وارث معلوم ہوتے ہیں۔ یہ بات غور طلب ہے۔ اقبال نے اس کے لیے ایک عارضی طریقِ کار ایران کے دستور کے حوالے سے تجویز کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"موجودہ زمانے میں تو جہاں کہیں مسلمانوں کی کوئی قانون ساز مجلس قائم ہو گی اس کے ارکان زیادہ تر وہی لوگ ہوں گے جو فقہ اسلامی کی نزاکتوں سے ناواقف ہیں لہٰذا اس کا طریقِ کار کیا ہو گا کیونکہ اس قسم کی مجالس شریعت کی تعبیر میں بڑی بڑی شدید غلطیاں کر سکتی ہیں۔ ان غلطیوں کے ازالے یا کم سے کم امکان کی صورت کیا ہو گی؟ ۱۹۰۶ء کے ایرانی دستور میں اس امر کی گنجائش رکھ لی گئی ہے کہ جہاں تک امور دینی کا تعلق ہے ایسے علما کی جو معاملات دنیوی سے بھی خوب واقف ہیں ایک الگ مجلس قائم کر دی جائے تاکہ وہ مجلس کی سرگرمیوں پر نظر رکھے۔ یہ چیز بجائے خود بڑی خطرناک ہے لیکن ایرانی نظریۂ دستور کا تقاضا کچھ ایسا ہی تھا کہ امام غائب کی عدم موجودگی میں فرمانروا جو اس کا حقیقی وارث ہے ملک کی حفاظت کا ذمہ دار ٹھہرے۔ رہے علما، سو بحیثیت نائبین امام ان کا حق ہے کہ قوم کی ساری زندگی کی نگرانی کریں گو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ سلسلۂ امامت کی عدم موجودگی میں وہ اپنا یہ دعوے کس طرح ثابت کر سکتے ہیں۔ بہر حال ایرانی نظریۂ دستور کچھ بھی ہو یہ انتظام بڑا خطرناک ہے اور سنی ممالک اسے اختیار بھی کریں تو عارضی طور پر۔ انھیں چاہیے مجالس قانون

سازیں علماء کو بطور ایک مؤثر جزو شامل تو کرلیں لیکن علماء بھی ہر امر قانونی میں آزادانہ بحث و تمحیص اور اظہار رائے کی اجازت دیتے ہوئے اس کی راہنمائی کریں۔ بایں ہمہ شریعت اسلامی کی غلط تعبیرات کا سدباب ہو سکتا ہے تو صرف اس طرح کہ بحالتِ موجودہ بلادِ اسلامیہ میں فقہ کی تعلیم جس نہج پر ہو رہی ہے اس کی اصلاح کی جائے"۔[1]

علامہ اقبال نے عارضی انتظام کے طور پر علماء کی کونسل کی سفارش کی ہے اور دوسرا متبادل طریقہ یہ بتایا ہے کہ خود اسمبلی، پارلیمنٹ یا سینٹ میں علماء کی ایک مؤثر تعداد نمایندوں کے طور پر شریک ہو۔ پاکستان میں پہلا طریقہ اختیار کیا گیا ہے[2]۔ ان دونوں طریقوں

---

[1] سید نذیر نیازی، مترجم، "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ"، صفحات ۲۷۰-۲۷۱۔ انگریزی متن:

"... the legislative activity of a modern Muslim assembly which must consist, at least for the present, mostly of men possessing no knowledge of the subtleties of Mohammedan Law. Such an assembly may make grave mistakes in their interpretation of law. How can we exclude at least reduce the possibilities of erroneous interpretation? The Persian constitution of 1906 provided a separate ecclesastical committee of Ulema—'conversant with the affairs of the world'—having power to supervise the legislative activity of the Majlis. This, in may opinion, dangerous arrangement is probably necessary in view of the Persian constitutional theory. According to that theory, I believe, the king is a mere custodian of the realm which really belongs to the Absent Imam. The Ulema, as representatives of the Imam, consider themselves entitled to supervise the whole life of the community; though I fail to understand how, in the absence of an apostolic succession, they establish their claim to represent the Imam. But whatever may be the Persian constitutional theory, the arrangment is not free from danger, and may be tried, if at all, only as a temporary measure in Sunni countires. The Ulema should form a vital part of a Muslim legislative assembly helping and guiding free discussion on questions relating to law. The only effective remedy for the possibilities of erroneous interpretations is to reform the present system of legal education in Mohammedan countries, to extend its sphere, and to combine it with an intelligent study of modern jurisprudence" (*Reconstruction*, pp. 175-78).

[2] پاکستان کی قومی اسمبلی میں کئی نامور علما باضابطہ انتخاب میں حصہ لے کر منتخب بھی تو ہوئے ہیں۔ اس لحاظ سے ہمارے یہاں دونوں طریقے آزمائے جا رہے ہیں۔

کے پیچھے علماء کے تھیو کریسی بن جانے کا جو امکان ہے اس کے پیشِ نظر علامہ اقبال اسے خطرناک قرار دیتے ہوئے محض عارضی علاج کے طور پر قبول کرتے ہیں۔ بہر حال ایسی صورت حال کا دیر تک قائم رہنا اقبال کے خیالات کی روشنی میں خطرناک ہو سکتا ہے اور ہمیں جلد از جلد مستقل علاج کی طرف توجہ کرنی چاہیے جو اقبال نے تجویز کیا ہے۔

علامہ اقبال علما کی تربیت کے مختلف طریقوں پر ایک عرصے تک غور و فکر کرتے رہے ہیں۔ علماء کو عہد حاضر کے تقاضوں سے آشنا کرنے اور مغربی علوم اور سائنس سے روشناس کرانے کے لیے انھوں نے مختلف تجاویز پر غور کیا اور اپنی اس دیرینہ آرزو کی تکمیل کے لیے متفکر رہے کہ طبقۂ علماء دورِ حاضر کی مقتضیات کو سمجھے اور تقلیدی اندازِ فکر کو ترک کر کے اجتہادی انداز میں فکری اور فقہی تاریخ کی تدوینِ جدید کا کام سنبھالے۔ اس مقصد کے لیے کئی اسکیمیں ان کی توجہ کا مرکز رہیں — ایک ۱۹۲۵ میں اور دوسری ۱۹۳۲ میں۔ تیسری سکیم پٹھان کوٹ کی، چوتھی اسلامی یونیورسٹی کی سکیم۔ ۴ جون ۱۹۲۵ کو صاحب زادہ آفتاب احمد خاں، سیکرٹری مسلم ایجوکیشنل کانفرنس، کے نام خط لکھا۔ صاحبزادہ نے، جو علی گڑھ کے لیے دینیات کے نصاب کی تنظیم کر رہے تھے، ڈاکٹر آرنلڈ کی تیار کردہ سکیم علامہ کے پاس بھی مشورے کے لیے بھیجی تھی۔ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ نے علما کی تعلیم و تربیت کے بارے میں فرمایا:

"ہمارا پہلا مقصد جس کی بابت ہم دونوں متفق ہیں موزوں صفات کے علماء پیدا کرنا ہے جو ملت کی روحانی ضرورتوں کو پورا کر سکیں۔ مگر زندگی کے متعلق ملت کے زاویۂ نگاہ کے دوش بدوش ملت کی روحانی ضرورتیں بھی بدلتی رہتی ہیں۔ فرد کی حیثیت، اس کی دماغی نجات و آزادی اور طبیعی علوم کی غیر متناہی ترقی۔ ان چیزوں میں جو تبدیلی واقع ہوئی ہے اس نے جدید زندگی کی اساس کو یکسر متغیر کر دیا ہے۔ چنانچہ جس قسم کا علمِ کلام اور علمِ دین

ازمنۂ متوسطہ کے مسلمان کی تسکین قلب کے لیے کافی ہوتا تھا، وہ آج تسکین بخش نہیں ہے۔ اس مذہب کی روح کو صدمہ پہنچانا مقصود نہیں ہے۔ اجتہادی گہرائیوں کو دوبارہ حاصل کرنا مقصود ہے تو فکرِ دینی کو ازسرِ نو تعمیر کرنا قطعاً لازمی ہے اور بہت سے مسئلوں کی طرح اس مسئلے میں بھی سرسید احمد خاں کی دوررس نگاہ کم وبیش پیشین گو نیانہ تھی۔ جیساکہ آپ کو علم ہے انھوں نے اس کی بنیاد زیادہ تر ایک گزرے ہوئے عہد کے فلسفیانہ معتقدات وافکار پر رکھی۔ مجھے اندیشہ ہے کہ میں آپ کے مسلم دینیات کے مجوزہ نصاب سے اتفاق نہیں کرسکتا۔ میرے نزدیک قدیم طرز پر مسلم دینیات کا شعبہ قائم کرنا بالکل بے سود ہے۔ اگر اس سے آپ کا یہ مقصد نہیں ہے کہ سوسائٹی کی زیادہ قدامت پسند جماعت کی تالیفِ قلب مدنظر رہے۔ جہاں تک روحانیت کا تعلق ہے کہا جاسکتا ہے کہ قدیم تر دینیات فرسودہ خیالات کی حامل ہے اور جہاں تک تعلیمی حیثیت کا تعلق ہے جدید مسائل کے طلوع اور قدیم مسائل کی طرحِ نو کے مقابلے میں اس کی کوئی قدر وقیمت نہیں۔ آج ضرورت ہے کہ دماغی اور ذہنی کاوش کو ایک نئی وادی کی طرف مہمیز کیا جائے اور ایک نئی دینیات اور علم کلام کی تعمیر و تشکیل میں اس کو بر سرِ کار لایا جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ کام انہی لوگوں کے ہاتھ انجام پا سکتا ہے جن میں اس کام کی صلاحیت ہے مگر ایسے آدمی کس طور پر پیدا کیے جائیں ؟

"میں آپ کی اس تجویز سے پورے طور پر متفق ہوں کہ دیوبند اور لکھنؤ کے بہترین مواد کو بر سرِ کار لانے کی کوئی سبیل نکالی جائے۔ مگر سوال یہ ہے کہ آپ ان لوگوں کو انٹرمیڈیٹ تک تعلیم دینے کے بعد کیا کریں گے ؟ کیا آپ ان کو بی۔ اے اور ایم۔ اے بنائیں گے جیساکہ سر ٹامس آرنلڈ

کی تجویز ہے ؟ مجھے یقین ہے جہاں تک دینیاتی افکارِ دماغی کے مطالعے یا ترقی کا تعلق ہے، وہ آپ کا مقصد نہیں پورا کر سکیں گے۔ دیوبند اور لکھنؤ کے وہ لوگ جو علمِ دینیات پر غور و فکر کرنے کا خاص ملکہ رکھتے ہوں ان کو میرے نزدیک قبل اس کے کہ وہ آرنلڈ کے مجوزہ نصاب کو عبور کرنے دیے جائیں جس کو ان کی ضرورتوں کا خیال کر کے بہت مختصر کر دینا پڑے گا، افکار جدیدہ اور سائنس سے آشنا کر دیا جائے۔ جدید سائنس اور خیالات کی تعلیم ختم کرنے کے بعد ان کو آرنلڈ کے مجوزہ نصاب کے ایسے مضامین پر لیکچر سننے کو کہا جا سکتا ہے جو ان کے خاص مضامین سے متعلق ہوں۔ مثلاً اسلام کے فرقہ جات اور اسلامی اخلاق اور فلسفۂ مابعد الطبیعیات۔ اس ترتیب کے بعد انہیں مسلم دینیات، کلام اور تفسیر پر مجتہدانہ خطبہ دینے کے لیے یونیورسٹی فیلو بنایا جاتے۔ صرف یہ لوگ یونیورسٹی میں دینیات کا ایک نیا سکول قائم کر سکیں گے اور ہمارا مقصد نمبر (۱) پورا ہو سکے گا۔ لہٰذا میری تجویز یہ ہے کہ اگر آپ چاہتے ہیں کہ سوسائٹی کا قدامت پسند عنصر مطمئن ہو جاتے تو آپ قدیم طرز کی دینیات کے اسکول سے ابتدا کر سکتے ہیں۔ جیسا کہ آپنے اپنے مراسلہ کی دفعہ نمبر (۴) میں تجویز کیا ہے۔ مگر آپ کا نصب العین یہ ہونا چاہیے کہ آپ تدریجاً اس کے بجائے ان لوگوں کی جماعت کو کارفرما بنائیں جو میری تجویز کردہ اسکیم کے مطابق خود اجتہادِ فکر پر قادر ہوں گے۔[1]"

علامہ کے اصل انگریزی خط کا ایک حصہ دستیاب نہیں، لیکن اُردو میں اس پورے خط کا ترجمہ (جس کا ایک حصہ اوپر درج ہو چکا ہے) اور تکملہ رسالہ "سہیل"

---

[1] شیخ عطاء اللہ، مرتب، "اقبال نامہ"، حصہ دوم، صفحات ۲۱۶ - ۲۱۹ - اصل خط انگریزی میں ہے۔ متن اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں:

میں شایع ہو چکا ہے۔"اقبال نامہ" حصۂ دوم سے یہ حصہ بھی درج کیا جاتا ہے۔ علمائے دیوبند و انگریزی متن یہ ہے :

"Our first object in which we both agree is the training of well-qualified theologians to satisfy the spiritual needs of the community. But the spiritual needs of the community change with the expansion of that community's outlook on life. The change in the position of the individual, his intellectual liberation and infinite advance in natural sciences have entirely changed the substance of modern life so that the kind of scholasticism or theological thought which satisfied a Muslim in the Middle Ages would not satisfy him today. This does not mean an injury to the spirit of religion, but it certainly contradicts traditional views. If rejuvenation of Muslim life and the regaining of original depths are desirable, then a rebuilding of theological thought is aboslutely necessary. The vision of Sir Syed Ahmad Khan on this point, as on many others, was almost prophetic. As you know he himself undertook the task, which did not, and could not, prosper because it was mainly based on the philosophical thought of a bygone age. I am afraid I cannot agree with your suggested syllabus in Muslim Theology (paragraph 4 of your letter). In my opinion it is perfectly useless to institute a school of Muslim Theology on older lines unless it is your object to satisfy the more conservative portion of our community. Spiritually, the older theology is, generally speaking, a set of worn-out ideas; it has no value in view of the rise of new, and restatement of old, problems. What is needed today is intellectual activity in fresh channels and the building of a new theology and *Kalam*. This can obviously be done by men who are properly equipped for such a task. But how to produce such men?

"I fully agree with you in your suggestion that a system be devised for utilising the best material from Deoband and Lucknow. But the point is, what would you do with these men after having trained them up to the Intermediate standard? Would you make them B.A.'s and M.A.'s after the suggestion of Sir Thomas Arnold? I am sure that so far as the study and development of theological thought is concerned they will not serve their purpose. These Deoband and Lucknow men who disclose a special aptitude for theological thinking should, in my opinion, be given a thorough grounding in modern thought and science before you allow them to pass through Arnold's course, which, for their purpose, will have to be shortened. After completing their study of modern thought and science they may be required to attend lectures on such subjects in Arnold's course as have a direct bearing on their special study, e.g. sects of Islam and Muslim Moral and Metaphysical Philosophy. With this equipment they may be made University Fellows to give original lectures on Muslim Theology, *Kalam* and *Tafsir*. Such men alone will be able to found a new school of Muslim Theology in the University and serve our object No 1. My suggestion, therefore, is that if you wish to satisfy the more conservative portion of our society you can start with a school of Theology on older lines as suggested in paragraph 4 of your letter, but your ultimate aim must be gradually to displace it by the work of original thinkers produced in the manner I have suggested" (S. A. Vahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, pp. 105-07).

لکھنؤ کے سلسلے میں مولوی محمد شفیع مرحوم زیادہ پُرامید نہ تھے - ان کے موقف پر علامہ نے تبصرہ کیا ہے :

"مکرر..... منسلکہ خط ٹائپ کیا جاچکا تھا کہ میں پروفیسر محمد شفیع سے ملا جن کو آپ نے کہا تھا کہ مجھ سے علومِ اسلامیہ کے متعلق تبادلۂ خیال کریں۔ ان سے گفت و شنید کا ماحصل یہ ہے :

(۱) پروفیسر محمد شفیع میرے خیال میں دینیات کی نسبت زیادہ حامی نہیں ہیں۔

(۲) ان کا خیال ہے کہ اسلامی حکمت وغیرہ کی تعلیم کے لیے زیادہ تر یونیورسٹی کے گریجویٹوں میں سے انتخاب کرنا چاہیے۔ معمولی یونیورسٹی تعلیم کے بعد وہ ان لوگوں کو عربی زبان و ادب کی تعلیم دینے کی تجویز پیش کرتے ہیں۔ مجھے اندیشہ ہے کہ میں ہر دو امور میں ان سے اتفاق نہیں کرسکتا۔ میری رائے میں جدید اسلامی ملتوں کے لیے جدید دینیاتی افکار کی توسیع اور ترویج ضروری ہے۔ قدیم اور جدید اصولاتِ تعلیم کے مابین اور روحانی آزادی اور معبدی اقتدار کے مابین دنیائے اسلام میں ایک کشاکش شروع ہوگئی ہے۔ یہ رُوح انسانیت کی تحریک، افغانستان جیسے ملک پر بھی اثر ڈال رہی ہے۔ آپ نے امیر افغانستان کی وہ تقریر پڑھی ہوگی جس میں انھوں نے علماء کے اختیارات کے حدود متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ جدید دنیائے اسلام کی مختلف تحریکیں اسی نتیجے کی طرف لے جاتی ہیں۔ ان حالات کے ماتحت مسلم یونیورسٹی کی حیثیت سے آپ کا فرض ہے کہ دلیری سے اس وادی کی طرف قدم بڑھائیں۔ اس میں شک نہیں، محتاط رہنا لازمی ہوگا اور فکروحکمت کی اصلاح اس طور پر عمل میں لانی ہوگی کہ معاشرتی امن و سکون میں خلل نہ

آنے پائے۔

رہا پروفیسر شفیع کا دوسرا خیال۔ اس کے سلسلے میں میری رائے ہے کہ دیوبند اور ندوہ کے لوگوں کی عربی علمیت ہماری دوسری یونیورسٹیوں کے گریجویٹ سے بہت زیادہ ہوتی ہے۔ مگر پروفیسر شفیع کا خیال ہے کہ قدیم طرز تعلیم کی وجہ سے جو دیوبند اور ندوہ میں جاری ہے ان کے طالب علموں کا ذہنی نصب العین نہایت تنگ ہو جاتا ہے۔ ان کو یہ تسلیم ہے کہ عربی زبان کی قابلیت ان کی بہتر ہوتی ہے۔ میری رائے میں جو لوگ غیر معمولی روشن دل و دماغ کے ہوتے ہیں ان کے لیے طریقۂ تعلیم کی نوعیت کچھ بہت زیادہ اہم نہیں ہے۔ ایسے لوگوں کا پیش نہاد کافی (لچکیلا) ہوتا ہے اور ان میں وسعت پذیر ہونے کی کافی صلاحیت ہوتی ہے۔ قدیم اور جدید طرز تعلیم کے محض بہترین ناقد اسی قدیم طریقۂ تعلیم کی پیداوار ہوئے ہیں۔ مزید برآں ندوہ کے بعض افراد ایسے ہیں جو پروفیسر شفیع کے عقیدے کی تکذیب کرتے ہیں[۱]۔"

علی گڑھ یونیورسٹی میں دینیات کی تعلیم آج بھی جاری ہے۔ اس کے کیا نتائج برآمد ہوئے ہیں اس کی خبر نہیں، لیکن طبقۂ علما کو دورِ حاضر کے تقاضوں سے روشناس کرانے کا پروگرام علامہ اقبال کے مسلسل غور و فکر کا موضوع رہا۔ انھوں نے ۲۱ مارچ ۱۹۳۲ کو مسلم لیگ کے صدارتی خطبے میں بھی ایک تجویز پیش کی۔ متعلقہ حصہ ذیل میں درج ہے:

"I suggest the formation of an assembly of *ulama* which must include Muslim lawyers who have received education in modren jurisprudence. The idea is to protect, expand and, if necessary, to reinterpret the law of Islam in the light of modern conditions, while keeping close to the spirit embodied in its fundamental principles. This body must receive

---

[۱] شیخ عطاء اللہ، مرتب، "اقبال نامہ" حصۂ دوم، صفحات ۲۲۲-۲۲۴

constitutional recognition so that no bill affecting the personal law of Muslims may be put on the legislative anvil before it has passed through the crucible of this assembly. Apart from the purely practical value of this proposal for the Muslims of India, we must remember that the modern world, both Muslim and non-Muslim, has yet to discover the infinite value of the legal literature of Islam and its significance for a capitalistic world whose ethical standards have long abdicated from the control of man's economic conduct. The formation of the kind of assembly I prospose will, I am sure, bring a deeper understanding of the usual principles of Islam at least in this country" (S. A. Vahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, p. 219).

علامہ کی تیسری تجویز پنجاب میں ایک مستقل دینی ادارے کی تشکیل تھی۔ چودھری نیاز علی خاں کے خط کے جواب میں ۲۰ جولائی ۱۹۳۷ کو انھوں نے پٹھانکوٹ میں ادارۂ دارالاسلام کی تاسیس کی تجویز کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھتے ہوئے فرمایا:

"میں آپ سے ادارے کے متعلق گفتگو کروں گا۔ اسلام کے لیے اس ملک میں نازک زمانہ آرہا ہے۔ جن لوگوں کو کچھ احساس ہے ان کا فرض ہے کہ اس کی حفاظت کے لیے ہر ممکن کوشش کریں۔ انشاء اللہ یہ ادارہ اس مقصد کو باحسن وجوہ پورا کرے گا۔ علما میں مداہنت آگئی ہے۔ یہ گروہ حق کہنے سے ڈرتا ہے۔ صوفیہ اسلام سے بے پروا اور حکام کے تصرف میں ہیں۔ اخبار نویس اور آج کل کے تعلیم یافتہ لیڈر خود غرض ہیں اور ذاتی منفعت و عزت کے سوا کوئی مقصد ان کی زندگی کا نہیں۔ عوام میں جذبہ موجود ہے مگر ان کا کوئی بے غرض راہنما نہیں ہے۔[1]"

اس کے بعد چودھری صاحب سے ادارۂ دارالاسلام پٹھانکوٹ کی تجویز کے متعلق مفصل بحث ہوئی ہوگی۔ علامہ نے اس ادارے کے لیے مصر میں بھی خط لکھا۔ اس خط سے علامہ کے اس خاکے کا پتا چلتا ہے جو ان کے ذہن میں تھا۔ علامہ مصطفیٰ المراغی، شیخ جامعہ ازہر، کے نام لکھتے ہیں:

[1] شیخ عطاء اللہ، مرتب، "اقبال نامہ"، حصہ دوم، صفحات ۲۴۹ - ۲۵۰

"ہم نے ارادہ کیا ہے کہ پنجاب کے ایک گاؤں میں ایک ایسا ادارہ قائم کریں جس کی نظیر آج تک یہاں وقوع میں نہیں آئی۔ ہماری خواہش ہے اس ادارے کو وہ شان حاصل ہو جو دوسرے دینی اور اسلامی اداروں کی شان سے بہت بڑھ چڑھ کر ہو۔ ہم نے ارادہ کیا ہے علومِ جدیدہ کے چند فارغ التحصیل حضرات اور چند علومِ دینیہ کے ماہرین کو یہاں جمع کریں یہ ایسے حضرات ہوں جن میں اعلیٰ درجے کی ذہنی صلاحیتیں موجود ہوں اور وہ اپنی زندگیاں دینِ اسلام کی خدمت کے لیے وقف کرنے کے لیے تیار ہوں۔ ہم ان کے لیے تہذیبِ حاضرہ کے شور و شغب سے دور ایک کونے میں ہوسٹل بنانا چاہتے ہیں جو کہ ان کے لیے ایک علمی اسلامی مرکز ہو اور ہم ان کے لیے ایک لائبریری قائم کرنا چاہتے ہیں جس میں ہر قسم کی نئی اور پرانی کتاب موجود ہو اور ان کی راہنمائی کے لیے ہم ایک ایسا معلم جو کامل اور صالح ہو اور قرآنِ حکیم میں بصارت 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 صلی اللہ علیہ وسلم کی رُوح سے واقف کرے اور تفکرِ اسلامی کی تجدید یعنی فلسفہ، حکمت، اقتصادیات اور سیاست کے علوم میں ان کی مدد کرے تاکہ وہ اپنے علم اور تحریروں کے ذریعے تمدنِ اسلامی کے دوبارہ زندہ کرنے میں جہاد کرسکیں ....
میری تمنا ہے کہ آپ از راہ عنایت ایک روشن خیال مصری عالم کو جامعہ ازھر کے خرچ پر ہمارے پاس بھیج کر ممنون فرمائیں تاکہ یہ شخص ہم کو اس کام میں مدد دے۔ چاہیے کہ یہ شخص علومِ شرعیہ اور تاریخ تمدنِ اسلامی [1]

---

[1] شیخ عطاء اللہ، مرتب "اقبال نامہ" حصہ اوّل، صفحات ۲۵۱-۲۵۲

میں ماہر ہو۔ نیز زبان انگریزی پر بھی قدرت کامل رکھتا ہو۔"

علامہ اقبال نے "ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" میں یونیورسٹی کے قیام کی تجویز بھی کی تھی:

"ہماری قومی سرگرمیوں کی متحرک اقتصادی اغراض ہی نہیں ہونی چاہئیں، قوم کی وحدت کی بقا، اور اس کی زندگی کا تسلسل قومی آرزوؤں کا ایک ایسا نصب العین ہے جو فوری اغراض کی تکمیل کے مقابلے میں بہت زیادہ اشرف و اعلیٰ ہے۔ ایک قلیل البضاعت مسلمان جو سینے میں درد بھرا اسلامی دل رکھتا ہو، میری رائے میں قوم کے لیے بمقابلہ اس بیش قرار تنخواہ پانے والے آزاد خیال گریجویٹ کے زیادہ سرمایۂ نازش ہے جس کی نظروں میں اسلام اصول زندگی نہیں ہے بلکہ محض آلۂ جلبِ منفعت ہے جس کے ذریعہ سے بڑے بڑے سرکاری عہدے زیادہ تعداد میں حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ میری ان باتوں سے یہ خیال نہ کیا جائے کہ میں مغربی تہذیب کا مخالف ہوں۔ اسلامی تاریخ کے مبصر کو لامحالہ اس امر کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ ہمارے عقلی اور ادراکی گہوارہ کو جھلانے کی خدمت مغرب ہی نے انجام دی ہے۔ فلسفیانہ تخیل کی سرزمین میں ہم شائد ابھی تک بجائے عربی اور ایرانی ہونے کے زیادہ تر یونانی نظر آرہے ہیں۔ بایں ہمہ اس سے کسی کو انکار نہ ہو گا کہ خود ہماری خالص اسلامی تہذیب اپنی مثال آپ ہے اور تعلیم کا کوئی جدید اسلامی نظام متعلمین کی قومیت پر حرف لائے بغیر اس کو نظرانداز نہیں کر سکتا۔ اسلامی یونیورسٹی کے خیال کا ہمارے دل میں پیدا ہونا حقیقت میں ہماری قومی ہستی کے حق میں ایک مبارک علامت ہے۔ جب ہم اپنی قوم کی نوعیت پر نظر ڈالتے ہیں تو اس قسم کے دارالعلم کی ضرورت میں شک اور شبہ کی مطلق گنجائش نہیں رہتی بشرطیکہ دارالعلم ٹھیٹھ اسلامی

اصول پر چلایا جائے۔ کوئی قوم اس رشتے کو یک بیک نہیں توڑ سکتی جو اسے اس کے ایامِ گزشتہ سے جوڑے ہوئے ہے اور مسلمانوں کے لیے تو اس تعلق کو چھوڑ دینا اور بھی محال ہے جن کی مجموعی روایات ان کی قومیت کی جان ہیں۔ مسلمانوں کو بے شک علومِ جدیدہ کی تیز رفتار کے قدم بہ قدم چلنا چاہیے لیکن یہ بھی ضرور ہے کہ اس کی تہذیب کا رنگ خالص اسلامی ہو، اور یہ اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ ایک ایسی یونیورسٹی موجود نہ ہو جسے ہم اپنی قومی تعلیم کا مرکز قرار دے سکیں۔ لیکن ہم کو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اگر ہماری قوم کے نوجوانوں کی تعلیمی اٹھان اسلامی نہیں ہے تو ہم اپنی قومیت کے پودے کو اسلام کے آبِ حیات سے نہیں سینچ رہے ہیں اور اپنی جماعت میں پکے مسلمان کا اضافہ نہیں کر رہے ہیں، بلکہ ایسا نیا گروہ پیدا کر رہے ہیں جو بوجہ کسی اکتسابی یا اتحادی مرکز کے نہ ہونے کے اپنی شخصیت کو کسی دن کھو بیٹھے گا اور گرد و پیش کی ان قوموں میں سے کسی ایک قوم میں ضم ہو جائے گا جس میں اس کی بہ نسبت زیادہ قوت و جان ہو گی۔"[۱]

تاسیس پاکستان کے بعد اقبال کی تجاویز کو کئی اداروں کی شکل میں منظم کیا گیا۔ چنانچہ جامعہ اسلامیہ، بہاولپور، کا قیام اور لاہور میں علما اکیڈمی کی تاسیس بھی اس لیے ہوئی۔ ادارہ سازی کی یہ کوششیں قبلِ تقسیمِ برعظیم سے جاری تھیں۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ علیگڑھ، پٹھان کوٹ، بہاولپور اور لاہور کے قبلِ تقسیم اور بعد از تقسیم کے جملہ ادارے اپنے نصابات اور تنقیدی نقطۂ نظر کے اعتبار سے علامہ اقبال کی توقعات کو پورا کرتے ہیں یا نہیں۔ لیکن اگر کامیابی کا اندازہ نتائج سے کرنا ممکن ہے تو کچھ یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ توقعات جو علامہ نے وابستہ کی تھیں اب

---

[۱] عبدالواحد معینی، مرتب، "مقالاتِ اقبال"، صفحات ۱۲۳-۱۲۵

تک پوری نہیں ہو سکیں۔ علاوہ ازیں یہ ادارے اپنے اثر کے لحاظ سے بھی محدود تھے اور ان کا مقصد ایک مختصر جماعت کی تربیت تھا۔ کیا اب ڈاکٹر مولوی محمد شفیع مرحوم کے تجویز کردہ پروگرام پر عمل کرنے کا نیا تجربہ کیا جائے؟ طبقۂ علما کی تربیت و تعلیم کے منصوبے حالات کو بہتر بنانے میں کامیاب نہیں ہوتے، تو کیا یہ مناسب نہ ہو گا کہ دینی علوم کی تدوینِ نو کا کام جدید تعلیم یافتہ طبقے سے شروع کیا جائے اور تمام تر توجہ اسلامی علوم میں تدریس عامہ، نوجوانوں کی اسلام کے بنیادی مسائل سے آگاہی اور اخلاقی و روحانی اقدار کی معاشرے کے وسیع تر کینوس میں بازیافت پر منحصر کریں؟ یہ عمل بیک وقت کئی اطراف سے شروع کرنا ہو گا۔ اوّل سکولوں اور کالجوں میں روایتی فقہی دبستانوں کے جامد تصورات کی جگہ تنقیدی نقطۂ نظر کی مناسب حوصلہ افزائی کرتے ہوئے اسلامیات کے مروجہ نصاب کو جدید تقاضوں کے مطابق کیا جائے، اور اس طرح نئی ابھرتی ہوئی نسل کو دینی علوم سے آشنا کیا جائے، دوسرے ملک کے سیاہ و سفید کے مالک نمائندگان مقننہ کو قرآنِ حکیم کی بصیرت تامہ اور اعلیٰ اخلاقی اقدار سے آشنا کیا جائے۔ نئی نسل کی تربیت کے ساتھ ساتھ فوری نتائج کے حصول کے لیے اس طبقۂ خاص پر توجہ کرنے ہی سے ملک و ملّت کی فلاح ممکن ہے۔ نئی نسل کی تربیت کا عمل بدیر نتائج برآمد کرے گا لیکن فوری طور پر معاشرے کی اصلاح کے لیے ان اکابرِ ملّت کی تعلیم و تربیت ضروری ہے۔ ضرورت ہے کہ پارلیمنٹ/سینٹ کے نمائندوں کو قانون کے جدید ترین نظامات کے علاوہ اسلامی اصولِ فقہ اور مسلمانوں کے دستوری معاملات سے کما حقہٗ آشنا کرنے کے لیے کوئی جامع منصوبہ تیار کیا جائے۔ تعلیم و تعلم کا یہ سلسلہ اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ اور علما کی کونسل جیسے اداروں کے بس کا نہیں ہے۔ اس سے تو طبقۂ علما کے ذریعے Theocracy کا پودا ہی بارآور ہو گا۔ اختصاص پیشہ وری کا پیش خیمہ بھی ہو سکتا ہے کیونکہ الگ تربیت سے تو عالموں کا طبقۂ خاص وجود میں آئے گا جسے اسلام نے کبھی من حیث الجماعت قبول نہیں کیا۔ جب کوئی جماعت (چاہے طبقۂ علما ہی ہو)

اپنے آپ کو بطور جماعت منظم کرتی ہے تو اکثر اخلاقی اقدار کے دائرے سے تجاوز کر کے اپنی تنظیم کو برقرار رکھنے کی تگ و دو کی شکار بھی ہو جاتی ہے اور یہی پیشہ ورانہ احساسِ تحفظ نسبت کے فتور کی خبر دیتا ہے۔ اقبال طبقہ علما کی اجارہ داری کے خلاف تھے۔ مولانا اکبر شاہ نجیب آبادی (مؤرخ) کو اپنے ایک خط میں برِعظیم میں علما کی سیاست بازی کے بارے میں لکھتے ہیں:

"آپ نے ٹھیک فرمایا ہے۔ پیشہ ور مولویوں کا اثر سر سید احمد خاں کی تحریک سے بہت کم ہو گیا تھا، مگر خلافت کمیٹی نے اپنے پولیٹیکل فتووں کی خاطر ان کا اقتدار ہندی مسلمانوں میں پھر قائم کر دیا۔ یہ ایک بہت بڑی غلطی تھی جس کا احساس ابھی تک غالباً کسی کو نہیں ہوا۔ مجھ کو حال ہی میں اس کا تجربہ ہوا ہے۔ کچھ مدت ہوئی میں نے اجتہاد پر ایک انگریزی مضمون لکھا تھا جو یہاں ایک جلسے میں پڑھا گیا تھا۔ انشاء اللہ شایع بھی ہو گا۔ مگر بعض لوگوں نے مجھے کافر کہا۔"[1]

اس استدلال کی روشنی میں اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، علما کی کونسل اور اسی طرز کے دوسرے مراکز کے قیام کا نتیجہ غالباً علامہ اقبال کی توقعات پر پورا نہیں اترتا اور ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اراکینِ مجالس قانون ساز کی تربیت کا بندوبست کیا جائے اور ان کے فکر کی خامی کو دور کیا جائے۔ جامعہ اسلامیہ، بہاولپور، یا علما اکیڈمی کو اگر اس کام کے لیے مخصوص کر دیا جائے اور ان کے نصابات کی از سرِ نو تدوین کر کے علما کی بجائے تعلیم یافتہ طبقے کی ضرورتوں کے مطابق ڈھال دیا جائے تو کامیابی کا امکان ہے۔ شاید اس طریقے ہی سے علامہ کا وہ خواب شرمندۂ تعبیر ہو جائے جس کے لیے انھوں نے پاکستان

---

[1] بشیر احمد ڈار، مرتب، "انوارِ اقبال"، صفحہ ۲۱۷

کے قیام کو ضروری قرار دیا تھا۔ اقبال کے نزدیک مسلمانانِ ہند کی جدوجہد کا مقصد محض اقتصادی یا سیاسی فوائد حاصل کرنا نہیں تھا، بلکہ ان میں قانونِ الٰہی کا نفاذ اصل مقصد تھا اور اقبال نے اپنی تعلیمات میں اس پہ بہت زور دیا ہے:

"اگر ہندوستان (برصغیر) میں مسلمانوں کا مقصد سیاسیات سے محض آزادی اور اقتصادی بہبودی ہے اور حفاظتِ اسلام اس مقصد کا عنصر نہیں ہے جیسا کہ آج کل کے "قوم پرستوں" کے رویّے سے معلوم ہوتا ہے، تو مسلمان اپنے مقاصد میں کبھی کامیاب نہ ہوں گے۔"[1]

انسانی خودی کو قانونِ الٰہی کا پابند اور مذہب کو فعال عنصر کے طور پر زندہ رکھنے ہی میں پاکستان کے مسلمانوں کی فلاح ممکن ہے اور اس سے پاکستان کے حصول کا مقصد پورا ہوگا — علامہ اقبال کا مجوزہ طریقِ کار اسی مقصد کے حصول کی طرف ایک واضح قدم ہے۔

---

[1] مکتوب ۵ دسمبر ۱۹۲۸ بنام غلام بھیک نیرنگ (شیخ عطاء اللہ، مرتب، "اقبال نامہ"، حصہ اوّل، صفحہ ۲۰۹۔

اقبال اور نظریۂ وطنیت

(۱)

علامہ اقبال کے ہاں وطنیت کے تصورات میں خاصا مدوجزر پایا جاتا ہے۔ ابتدا میں وہ وطنیت کے مغربی تصور سے بہت متاثر تھے۔ گویا نیشنلسٹ خیالات کی یورش ان کے دل و دماغ پر تھی۔ انہوں نے اپنے ان ابتدائی خیالات کے بارے میں کھلم کھلا اقرار کیا ہے۔ بمبئے کرانیکل کے نمائندے کو ۱۹۳۱ء میں گول میز کانفرنس کے موقع پر ایک انٹرویو دیتے ہوئے انہوں نے اقرار کیا ہے کہ کالج میں تعلیم کے زمانے میں وہ نیشنلسٹ خیالات رکھتے تھے، لیکن بعد میں ان کے خیالات میں تبدیلی آئی۔ فرماتے ہیں :

"There is no doubt that my ideas about Nationalism have undergone a definite change. In my college days I was a zealous Nationalist which I am not now. The change is due to a maturer thinking. It is unfortunate that my later writings are all in Persian which is little understood in this country."

(Letters and Writings of Iqbal, pp. 58—59. Iqbal's interview with the Bombay Chronicle, 17 September—31 December 1931.)

ترجمہ : "اس امر میں کوئی شبہ نہیں کہ قومیت کے بارے میں میرے خیالات میں قطعی نوعیت کی تبدیلی پیدا ہو چکی ہے۔ کالج کے زمانہ میں میں پُرجوش قوم پرست تھا

مگر اب ایسا نہیں ہے۔ یہ تبدیلی پختہ سوبچ کی بنا پر ہے۔ بدقسمتی سے میری بعد کی تحریریں فارسی میں ہیں جو اس ملک میں نہیں سمجھی جاتی"۔

اسی طرح ۹ مارچ ۱۹۳۸ء کو اسلام اور قومیت پر مولانا حسین احمد مدنی کے بیان کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

"میں نظریۂ وطنیت کی تردید اس زمانے سے کر رہا ہوں جبکہ دنیائے اسلام اور ہندوستان میں اس نظریہ کا کچھ ایسا چرچا بھی نہ تھا۔ مجھ کو یورپین مصنفوں کی تحریروں سے ابتدا ہی سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہو گئی تھی کہ یورپ کی ملوکانہ اغراض اس امر کی متقاضی ہیں کہ اسلام کی وحدت دینی کو پارہ پارہ کرنے کے لئے اس سے بہتر اور کوئی حربہ نہیں کہ اسلامی ممالک میں فرنگی نظریۂ وطنیت کی اشاعت کی جائے۔ چنانچہ ان لوگوں کی یہ تدبیر جنگ عظیم میں کامیاب بھی ہو گئی اور اس کی انتہا یہ ہے کہ ہندوستان میں اب مسلمانوں کے بعض دینی پیشوا بھی اس کے حامی نظر آتے ہیں۔ زمانے کا الٹ پھیر بھی عجیب ہے۔ ایک وقت تھا کہ نیم مغرب زدہ پڑھے لکھے مسلمان تفریح میں گرفتار تھے۔ اب علماء اس لعنت میں گرفتار ہیں۔ شاید یورپ کے جدید نظریئے ان کے لئے جاذب نظر ہیں مگر افسوس:

نو نہ گردد کعبہ را رخت حیات
گر ز افرنگ آیدش لات ومنات"

(حرف اقبال ص ۲۴۹)

کالج کی تعلیم کے زمانے میں علامہ اقبال جن تحریکات سے متاثر ہوئے، ان سب کا رخ کسی نہ کسی حیثیت سے ہندوستان کے مختلف عناصر کو جذب کر کے ایک واحد قوم کی تشکیل کی طرف تھا، اس لئے ان کا نیشنلسٹ خیالات سے متاثر ہونا یقینی تھا۔ مارچ ۱۸۸۵ء

میں آل انڈیا کانگرس کی بنیاد پڑی تھی۔ اگرچہ سر سید اور ان کے ساتھی کانگرس میں شمولیت کے حامی نہیں تھے اور مسلمانوں کو جماعتی حیثیت سے کانگرس سے الگ رکھنے کے حق میں تھے لیکن برصغیر پاک و ہند میں ہندو اکثریت اپنے مفادات کے پیش نظر کانگرس کے نقطہ نظر کی حامی تھی۔ اس سے سیاسی سطح پر مغربی قومیت کے تصور کی پرورش کا سامان پیدا ہوا۔ دوسری طرف سر سید اور ان کے رفقاء بھی حب الوطنی کے مغربی تصور کے سیاسی نتائج و عواقب اور برصغیر میں اس تصور کی پرداخت کے اثرات سے پوری طرح آگاہ نہیں تھے۔ حالی اور آزاد نے انجمن پنجاب کے مشاعروں میں حب الوطنی کے موضوع پر جو نظمیں لکھیں وہ محض مظاہر قدرت کی تصویر کشی پر منحصر نہ تھیں بلکہ ان میں جغرافیائی حب الوطنی کا وہ تصور کسی نہ کسی حد تک ضرور جھلکتا ہے جس کے رشتے وطنیت کے مغربی تصور کے ہم آہنگ ہیں۔ خود سر سید کی نثری تحریروں کو دیکھا جائے تو ان میں بھی قوم کا لفظ کبھی مسلمانوں کے لئے اور کبھی نیشنلسٹ تصورات کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ جس سے یہ نتیجہ نکالنا بے موقع نہیں کہ دور سر سید کے مسلمان رہنما اس مسئلے کے بعض خطرناک پہلوؤں سے پوری طرح آگاہ نہیں تھے اور ان کے ہاں بھی وطنیت کے تصورات اپنی عام نفسیاتی حدوں سے باہر نکل کر حب الوطنی کے مغربی تصور سے ہم آہنگ ہو گئے ہیں۔ پنجاب میں کانگرس کی مقبولیت روز بروز بڑھ رہی تھی علامہ اقبال کی طالب علمی کے زمانے میں نیشنلسٹ خیالات کی نشوونما خاص طور پر اس علاقے میں ہو رہی تھی۔ کانگرس کے اثرات کے علاوہ اس زمانے میں ہندوؤں میں بعض احیائے مذہب کی تحریکیں بھی زور پکڑ رہی تھیں۔ آریا سماج، برہمو سماج اور دیو سماج کی سرگرمیاں اپنے عروج پر پہنچ چکی تھیں۔ یہ احیائی تحریکیں بھی علامہ اقبال کے ابتدائی تصورات پر اثر انداز ہوئیں جہاں ایک طرف ہندوستان کی آزادی کی خواہش، مختلف مذاہب کے افراد کو ایک سیاسی پلیٹ فارم پر ایک واحد قوم کی طرح کھڑا دیکھنے کی خواہشیں اس دور کے تعلیمیافتہ طبقے میں مقبول ہو رہی تھیں اسی طرح علامہ اقبال کے ہاں بھی یہ تصورات ایک سیاسی ضرورت اور ایک قومی مطالبے کے

روپ میں ظاہر ہوئے۔ ہندوؤں کی مذہبی احیائی تحریکیں ایک خاص نہج کے فلسفیانہ افکار کو ہوا دے رہی تھیں جن سے علامہ اقبال کا متاثر ہونا یقینی تھا۔ وہ ابتدا میں ہندو فلسفے سے خاصے متاثر ہو گئے تھے۔ خصوصاً سوامی رام تیرتھ کے خیالات اور افکار کا پرتو علامہ اقبالؒ کی ابتدائی نظموں پر بہت پڑا ہے۔ مذہبی عقائد اور خیالات کی خارجی صورتوں کی نفی کر کے روحانی ترقی کے لئے ایک مشترک جمالیاتی نظام کی تلاش و جستجو سوامی رام تیرتھ کے افکار کی بنیاد ہے۔ ایشور بھگتی کی یہ تحریک جو پنجاب میں سوامی رام تیرتھ کی وجہ سے مقبول ہوئی علامہ اقبال کے خیالات پر اثرانداز ہوتی ہے۔ سناتم دھرم سبھا کے جلسوں اور سوامی جی کی تقریروں کے اثرات بانگِ درا کے پہلے حصے میں شدت کے ساتھ ظاہر ہوئے۔ مظاہرِ قدرت سے ایک خاص طرح کی روحانی محبت علامہ اقبال میں انگلستان کے رومانی شاعروں کے مطالعے کی وجہ سے بھی زیادہ بڑھی اور بانگ درا کی پہلی نظم "ہمالہ" میں ظاہر ہوئی ہے۔ فصیل کشور ہندوستان کی پیشانی کو آسمان بھی چومتا ہے اور علامہ اقبال مختلف پہاڑی مناظر میں ایک خاص طرح کی روحانی لذت تلاش کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اس نظم سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام اقبال میں ابتدا ہی سے نیشنلسٹ عقائد کی اساس روحانی تجربہ بن جاتا ہے۔ یہاں جغرافیائی وطنیت سیاق و سباق میں روحانی کشف و الہام کے لئے مواد کا کام دیتی ہے۔ "شاعر" کے عنوان سے جو نظم کہی گئی، اس میں قوم کو جسم اور شاعر کو دیدۂ بینائے قوم قرار دیا گیا ہے۔ یہاں سے جغرافیائی وطنیت کا تصور کلام اقبال میں روحانی سطح سے ابھر کر سیاسی سطح کی طرف بڑھتا نظر آتا ہے۔ وہ روحانی واردات جو مناظر قدرت سے نمودار ہوتی تھی سیاسی عزائم سے ہم آہنگ ہونے لگتی ہے:

مبتلائے درد کوئی عضو ہو روتی ہے آنکھ
کس قدر ہمدرد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ

(بانگ درا صـ ۵۲)

روحانی واردات کی یہ خارجی توسیع شاعر کو ایک خاص جغرافیائی وحدت میں محصور کرتی نظر آتی ہے۔ اگرچہ اس نظم میں وہ جغرافیائی سیاق وسباق پوری طرح واضح نہیں لیکن "تصویرِ درد" میں مختلف اطراف میں اس کی کڑیاں وضاحت سے سامنے آتی ہیں اور شاعر فرقہ آرائی کی مذمت کرتے ہوئے تعصبات سے بالاتر ہو کر محبت کی تلقین کرتا ہے۔ اس کے نزدیک انسان کو مذہبی اختلافات سے بلند ہو کر انسانی سطح پر جغرافیائی حدود کی پاسبانی کرنی چاہئے۔ وہ مذہبی امتیازات کو رد کر کے غلامی کا واحد علاج اس صورت میں دیکھتا ہے کہ ہندوستان کے باشندے ایک واحد قوم کا روپ اختیار کر لیں:

محبت کے شرر سے دل سراپا نور ہوتا ہے
ذرا سے بیج سے پیدا ریاضِ طور ہوتا ہے
دوا ہر دکھ کی ہے مجروحِ تیغِ آرزو رہنا
علاجِ زخم ہے آزادِ احسانِ رفو رہنا
شرابِ بے خودی سے تا فلک پرواز ہے میری
شکستِ رنگ سے سیکھا ہے میں نے بن کے بو رہنا
ہمیں کیا دیدۂ گریاں وطن کی نوحہ خوانی میں
عبادت چشمِ شاعر کی ہے ہر دم باوضو رہنا
جو تو سمجھے تو آزادی ہے پوشیدہ محبت میں
غلامی ہے اسیرِ امتیازِ ما و تو رہنا!
نہ رہ اپنوں سے بے پروا، اسی میں خیر ہے تیری
اگر منظور ہے دنیا میں او بیگانہ خو رہنا
شرابِ روح پرور ہے محبت نوعِ انساں کی
سکھایا اس نے مجھ کو مستِ بے جام و سبو رہنا

محبت ہی سے پائی ہے شفا بیمار قوموں نے
کیا ہے اپنے بخت خفتہ کو بیدار قوموں نے
اجاڑا ہے تمیز ملت و آئین نے قوموں کو!
مرے اہل وطن کے دل میں کچھ فکر وطن بھی ہے

یہ خیالات کانگرس کے تصور وطنیت کو ایک روحانی بنیاد عطا کرتے ہیں جس سے مذہبی اختلافات کو دور کر کے محبت کا ایک مجرد تصور پیش کر کے ان سے سیاسی مقاصد کے حصول کا موقع فراہم کیا گیا۔ گویا محبت یہاں صنم پرستی بن کر رہ گئی ہے۔ اس منزل پر پہنچ کر اقبال ہندوستان کے مختلف مناظر ہی کی پرستش نہیں کرتے بلکہ وطن کو بھی ایک بت بنا کر اس کی پوجا کرنے لگتے ہیں۔ "ترانہ ہندی"، "ہندوستانی بچوں کا قومی گیت" اور "نیا شوالہ" علامہ اقبال کے اس رجحان کی نمائندگی کرتی ہیں۔ وہ ہندوستان کی جغرافیائی حدود سے روحانی لذت ہی اخذ نہیں کرتے بلکہ مختلف مذاہب میں وحدت کا وہ رشتہ دریافت کرتے ہیں جو وطن پرستی کے لئے فکری اور جذباتی اساس فراہم کر سکے۔ "نیا شوالہ" علامہ اقبال کے اس دور شاعری کو سمجھنے میں بڑی مدد دیتی ہے۔ بانگ درا میں تو اس نظم کے صرف چند شعر درج ہیں اور ان سے علامہ کے ان ابتدائی خیالات کی پوری شکل سامنے نہیں آتی، لیکن سرود رفتہ میں درج شدہ اشعار کو سامنے رکھ کر علامہ کے خیالات کی اس جہت کا سراغ لگایا جا سکتا ہے۔ نیا شوالہ کے پہلے بند میں ہندوؤں کو تلقین کی گئی کہ وہ اپنوں سے بیر کرنا چھوڑ دیں۔ مسلمانوں کو دعوت دی گئی ہے کہ وہ بھی جنگ و جدل کو خیرباد کہہ دیں۔ خود شاعر اس بات کا مقر ہے کہ میں دیر و حرم کے امتیازات سے تنگ آ چکا ہوں اور خاک وطن ہی کو دیوتا بنا کر اس کی پوجا کرنا میرا شعار ہے۔ پہلا بند یہ ہے:

سچ کہہ دوں اے برہمن گر تو برا نہ مانے
تیرے صنم کدوں کے بت ہو گئے پرانے

اپنوں سے بیر رکھنا تو نے بتوں سے سیکھا!
جنگ وجدل سکھایا واعظ کو بھی خدا نے
کچھ فکر پھوٹ کی کر، مالی ہے تو چمن کا
بوٹوں کو پھونک ڈالا اس لبس بھری ہوا نے
تنگ آکے میں نے آخر دیر و حرم کو چھوڑا
واعظ کا وعظ چھوڑا، چھوڑے ترے فسانے
پتھر کی مورتوں میں سمجھا ہے تو خدا ہے
خاک وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے

خاک وطن کو دیوتا قرار دے کر اس کے گرد عبادت گزاری کا جو تانا بانا وضع کیا گیا ہے وہ کئی اعتبار سے اہمیت رکھتا ہے:

فرماتے ہیں:

آ غیریت کے پردے اک بار پھر اٹھا دیں
بچھڑوں کو پھر ملا دیں، نقش دوئی مٹا دیں
سونی پڑی ہوئی ہے مدت سے دل کی بستی
آ اک نیا شوالہ اس دیس میں بنا دیں!
دنیا کے تیرتھوں سے اونچا ہو اپنا تیرتھ
دامان آسماں سے اس کا کلس ملا دیں
ہر صبح اٹھ کے گائیں منتر وہ میٹھے میٹھے
سارے پجاریوں کو مے پیت کی پلا دیں!
پھر اک انوپ ایسی سونے کی مورتی ہو
اس ہر دوار دل میں لا کر اسے بٹھا دیں!

سندر ہو اسکی صورت چھب اس کی موہنی ہو
اس دیوتا سے مانگیں جو دل کی ہوں مرادیں
زنار ہو گلے میں تسبیح ہاتھ میں ہو!
یعنی صنم کدے میں شان حرم دکھا دیں
پہلو کو چیر ڈالیں درشن ہو عام اس کا
ہر آتما کو گویا اک آگ سی لگا دیں
آنکھوں کی ہے جو گنگا لے لے کے اس سے پانی
اس دیوتا کے آگے اک نہر سی بہا دیں
"ہندوستان" لکھ دیں ماتھے پہ اس صنم کے
بھولے ہوئے ترانے دنیا کو پھر سنا دیں
مندر میں ہو بلانا جس دم پجاریوں کو
آوازۂ اذاں کو ناقوس میں ملا دیں
اگنی ہے وہ جو نرگن کہتے ہیں پیت اسکو
دھرموں کے یہ بکھیڑے اس آگ میں جلا دیں
ہے ریت عاشقوں کی تن من نثار کرنا
رونا، ستم اٹھانا اور ان کو پیار کرنا

(بانگ درا ص ۸۸، ۸۹، سرود رفتہ ص ۱۲۵)

یہ نظم پہلی بار مارچ ۱۹۰۵ء میں "مخزن" میں شائع ہوئی اور اس میں وطن کی پرستش کے لئے ہندو روایات اور ذخیرۂ الفاظ سے کام لیا گیا تھا۔ بعد میں اصل نظم سے کئی شعر حذف کر کے اسے بانگ درا میں شائع کیا گیا اور ہندوانہ فضا کو مختصر کر دیا گیا۔ دیوی دیوتا کے تلازمات بھی کم کر دیئے گئے اور آخری شعر بدل کر یوں بنایا گیا۔

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

"نیا شوالہ" کے یہ ہندوانہ تلازمات اس لحاظ سے بہت اہم ہیں کہ ان میں اقبال نے مسلمانوں کی اقلیت کو ہندوؤں کی اکثریت میں جذب کرکے اذان کی آواز کو ناقوس کے ساتھ ملایا اور دھرتی پوجا کے لئے راستہ صاف کیا۔ نظم میں دو شعر خاص توجہ کے محتاج ہیں:

پتھر کی مورتوں میں سمجھا ہے تو خدا ہے
خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے

"ہندوستان" لکھ دیں ماتھے پہ اس صنم کے
بھولے ہوئے ترانے دنیا کو پھر سنا دیں

علامہ اقبال اس دور میں مذہبی اختلافات کو مٹانے کے حق میں تھے تاکہ اس سے قومیت کے لئے راستہ صاف ہو سکے۔ وہ "دھرموں کے کھیڑوں کو آگ میں جلانے" کے باوجود نظم کی جذباتی فضا جس طرح تشکیل دیتے ہیں وہ خالصتاً ہندوانہ ہے۔ علامہ اقبال نے پہلی بار ہندوستان میں مغربی قومیت کو ایک تہذیبی بنیاد مہیا کر دی۔ ان کی فکری نہج کا یہ روپ جغرافیائی حدود کو تقدس اور پرستش کا رنگ دے دیتا ہے۔ اقبال ہندوؤں کی بت پرستی کے مخالف ہیں اور اس کی مذمت کرتے ہیں لیکن جب وطن پرستی کا شترک بت انہیں ایک قوم کی تعمیر کا خواب دکھاتا ہے تو وہ اس بت کو خوش آمدید کہتے ہیں اور خاکِ وطن ایک مشترک دیوتا کی شکل میں ابھرتی ہے۔

(۲)

مارچ ۱۹۰۵ء کے بعد اقبال کے خیالات میں تبدیلی ہوتی ہے۔ وہ وطنیت کے مغربی تصور اور ہندوستان میں اس کے مضرات کو جب کانگریس کے پیکر میں مجسم دیکھتے ہیں تو

وطنی پوجا کے تصورات سے ہٹ کر اسلامی افکار کی طرف آنے لگتے ہیں۔ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک کے زمانے میں اقبال کی فکر کا مرکز ملّت کا تصور بننے لگتا ہے اور وہ بتوں سے اپنا دامن بچا کر "غبارِ راہِ حجاز" بننے کی امنگ رکھتے ہیں۔ اس دور کی غزلوں اور نظموں میں مندرجہ ذیل شعر فکر کے دھارے کا رخ متعین کرتے نظر آتے ہیں:

وجود افراد کا مجازی ہے ہستی قوم ہے حقیقی
فدا ہو ملت پہ یعنی آتش زن طلسم مجاز ہو جا
یہ ہند کے فرقہ ساز اقبال آذری کر رہے ہیں گویا
بچا کے دامن بتوں سے اپنا غبارِ راہ حجاز ہو جا

(بانگ درا صہ ۱۳۸)

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا
بنا ہمارے حصار ملت کی اتحاد وطن نہیں ہے
کہاں کا آنا، کہاں کا جانا فریب ہے امتیاز عقبیٰ
نمود ہر شے میں ہے ہماری کہیں ہمارا وطن نہیں ہے!

(بانگ درا صہ ۱۴۴)

ان اشعار میں اقبال کی فکر ایک نئے سفر پہ روانہ ہوتی ہے۔ یورپ کے سفر نے مغربی قومیت کے تصورات کی اصل حقیقت علامہ اقبال پر واضح کر دی۔ اب وہ مغربی قومیت کے مقابلے میں ملت کے تصور کو پیش کرنے لگے۔ اتحادِ وطن کو بنیاد ماننے کی بجائے مذہب کو ملت کی بنیاد قرار دیا گیا۔ وہ خود یورپ میں غریب الوطنی کی زندگی بسر کر رہے تھے۔ بار بار انہیں اپنا ملک یاد آتا ہے لیکن اب اس یاد کی حیثیت ایک نفسیاتی ضرورت کے سوا کچھ نہیں رہتی۔ اب اس احساس کو پھیلا کر قومیت کے مذہبی تصور تک نہیں لے جاتے بلکہ جزیرہ سسلی کے پاس سے گزرتے ہوئے مختلف ممالک میں مسلمانوں

کی تہذیبی فتوحات کی یاد ان کے دل میں چٹکیاں لینے لگتی ہے۔ وہ عظمت رفتہ پر آنسو بہاتے ہیں۔ غرناطہ کی بربادی، دلی کی بربادی انہیں خون کے آنسو رلاتی ہے، لیکن یہ ماتم گذاری مظاہر قدرت کی پوجا کا رنگ اختیار نہیں کرتی۔ اب محدود نسلی اور جغرافیائی پیمانے اقبال کا راستہ نہیں روکتے۔ یہ عجیب بات ہے کہ اقبال اس دور میں اور اس کے بعد بانگ درا کے حصہ سوم میں جغرافیائی راستے ہی سے وطن کی غیر جغرافیائی سرحدوں تک جا پہنچے۔ وہ ایک طرف تو مغرب کی وطن پرستی سے پیدا ہونے والے جنگ و جدل اور تنگ نظری کو دیکھتے تھے، دوسری طرف مسلمانوں کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ حقیقت ان پر منکشف ہوئی کہ مسلمان جس علاقے میں بھی گئے، انہوں نے اسی کو اپنا وطن سمجھا۔ مسلمانوں نے ہمیشہ اپنی تہذیبی روایات کو مذہبی بنیادوں پر استوار کر کے انہیں ملی عزائم سے ہم آہنگ کیا۔ بالآخر حب الوطنی کے نسلی اور جغرافیائی شاخسانے ان کے لئے اپنی اہمیت کھو دیتے ہیں لیکن اقبال کے ہاں یہ سفر ابتدا میں جغرافیائی حدود کا پابند تھا۔ اس لئے ابھی ان حدود سے لے کر تصور ملت تک جو راستہ طے کیا گیا وہ مسلمانوں کی تہذیبی تاریخ سے ہو کر گزرتا ہے مسلمان مختلف علاقوں میں گئے۔ وہاں اسلام کا نام سربلند کیا۔ یہ اشتراک جو مختلف ممالک میں مسلمانوں کے مختلف گروہوں کے درمیان پایا جاتا ہے، اسے فکری اور جذباتی سطح پر محسوس کرنے کے لئے علامہ اقبال مسلمانوں کی تہذیبی تاریخ کا سہارا لینے پر مجبور ہوئے اور مغربی تصور قومیت سے چل کر ملت کے تصور تک آتے ہوئے انہیں ایک درمیان کی منزل بھی گذارنی پڑی۔ یہ درمیانی منزل جغرافیائی حدود کی تہذیبی توسیع کی منزل ہے۔ جذباتی بافت میں محبت کا روحانی رشتہ موجود ہے لیکن اب اس کے لئے "قید مقام" اس لئے غیر ضروری ہے کہ ہر "مقام" (وطن) اس لئے اہم ہے کہ اس میں مسلمانوں کا شاندار ماضی گذرا ہے۔ مسلمانوں کی اعلیٰ ترین تہذیبی روایات کے مسکن کی حیثیت سے وطن ایک نئی معنویت اختیار کرتا ہے۔ اس لئے مختلف ممالک میں بسنے والے مسلمانوں کے

تہذیبی اشتراک کا پتا ملتا ہے :

نالہ کش شیراز کا بلبل ہوا بغداد پر
داغ رویا خون کے آنسو جہاں آباد پر

آسماں نے دولتِ غرناطہ جب برباد کی
ابنِ بدروں کے دلِ ناشاد نے فریاد کی

غم نصیبِ اقبال کو بخشا گیا ماتم ترا
چن لیا تقدیر نے وہ دل کہ تھا محرم ترا

(بانگِ درا صہ ۱۴۳)

تہذیبی روایت نے اقبال میں یہ شعور پختہ تر کر دیا کہ مسلمان کسی ایک علاقے یا کسی ایک خطے میں محدود و محصور نہیں بلکہ وسیع کائنات ان کا وطن ہے اور نسلی اور جغرافیائی بت ہیں جنہیں توڑنا ہر مسلمان کے لئے ضروری ہے ۔

اقبال اس دور میں محدود جغرافیائی نقطۂ نظر سے نکل کر مسلمانوں کی مشترک تہذیبی میراث تک آ گئے ۔ اس طرح وہ ارضی رجحانات جس سے انہوں نے اپنی شاعری کا آغاز کیا تھا، ایک نئی معنویت اختیار کر گئے ۔ قیامِ یورپ کے زمانے میں ان پر مغربی طرز کی وطنیت کی حقیقت کھل گئی ۔ دوسری طرف تاریخ اسلام کے بغور مطالعے نے ان میں گرد و پیش کو دیکھنے کا ایک نیا شعور پیدا کیا ۔ یہ دونوں رجحان اقبال کے ہاں وطنیت کے تصور کو ایک نئے زاویئے سے دیکھنے پر مجبور کرتے ہیں ۔ وطنیت کے سیاسی پہلو نے ان پر یہ حقیقت واضح کر دی کہ مغربی طرز کا وطنیت کا تصور جس کی بنیاد ملک اور نسل پر ہو، امن عالم کے لئے سخت نقصان دہ ہو سکتا ہے ۔ اس کا اظہار انہوں نے اپنے اردو کلام میں جا بجا کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں :

اپنی ملت پر قیاس اقوامِ مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمی

ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوت مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری
دامن دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں!
اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی!

اسی طرح انہوں نے ۱۹۱۲ء میں یہ رباعی کہی:

تو قیس نہیں تو تجھ کو بن سے کیا کام
زر پاس نہیں تو راہزن سے کیا کام
مسلم کی بنائے قومیت ہے اسلام
مسلم ہے اگر تو تو وطن سے کیا کام

(باقیات اقبال ص ۲۰۷)

یہ تصورات اس تدبر کا نتیجہ ہیں جو مغرب کی تاریخ کے مطالعے اور قرآن پاک کو بغور دیکھنے کی وجہ سے پیدا ہوا لیکن اس کی تمام کڑیاں ابھی اقبال کے نظام فکر کے اندر پیوست نہیں۔ ان کی فکر سے زیادہ مربوط طور پر متعلق رجحان وہی ہے جو ارضی رجحانات کی توسیع کر کے انہیں عالم اسلام کو ایک مرکزی نقطے پر لانے کا احساس دلاتا ہے۔

جغرانیائی وطنیت کسی ایک خطے یا ایک علاقے یا ایک شہر کی سطح سے بلند ہو کر ان تمام علاقوں، خطوں، ملکوں اور شہروں پر محیط ہو گئی جن میں مسلمانوں کا تہذیبی اور تاریخی سرمایہ موجود تھا۔ چنانچہ اب ان کے نزدیک ہر ملک مسلمانوں کا وطن تھا اور مسلمانوں کے لئے لائق احترام و محبت۔ دلی، بغداد، غرناطہ اس سیاق و سباق میں ایک نئی معنویت اختیار کر گئے۔ ان تصورات کا ایک سرا ارضی ہے لیکن دوسرا سرا تاریخی اور تہذیبی سرمائے میں پیوست ہے۔ آہستہ آہستہ فکر اقبال جغرانیائی حدود

سے آزاد ہوکر تاریخی قوتوں اور تہذیبی افکار کے حوالے سے اسلام کی فکری اساس پر استوار ہوتی گئی ۔ ۱۹۱۰ء کے قریب ان کی فکر کا یہ دوسرا رخ متعین ہو گیا۔ اس کے بعد سے اس میں صرف تفصیلات کا اضافہ ہوا یا مسائل کے بعض نئے رشتے سامنے آتے گئے ۔ ورنہ حقیقت یہ ہے کہ اقبال ۱۹۱۰ء تک وطنیت کے تصور کی پوری بنیاد متعین کر چکے تھے ۔

اسرارِ خودی کی تحریر کے بعد جب اقبال رموزِ بے خودی لکھنے لگے تو ۱۹۱۰ء میں یہی متعین شدہ زاویۂ نظر شعری سانچے میں ڈھلنے لگا۔ بانگِ درا میں ان کی فکر کا جو پہلو زیادہ نمایاں ہے وہ جغرافیائی حدود سے چل کر ہر ملک کو مسلمانوں کا وطن قرار دینے کی سعی کے گرد و پیش گھومتا ہے یا پھر وطنیت کے سیاسی پہلوؤں کی اہمیت کا انکشاف کرتا ہے لیکن ان دونوں جہتوں کے درمیان کوئی واضح رابطہ نظر نہیں آتا۔ اس سے اس سفر کی صرف ابتدائی منزلیں تو متعین ہوتی ہیں جس کے مطابق دلی، بغداد اور دیگر علاقے مسلمانوں کا وطن بنتے ہیں لیکن ان رجحانات کا تعلق ٹھوس سیاسی حقائق کے ساتھ کیا ہے، اس کے نقوش خاصے دھیمے ہیں :

سرزمیں دلی کی مسجودِ دلِ غم دیدہ ہے
ذرے ذرے میں لہو اسلاف کا خوابیدہ ہے
پاک اس اجڑے گلستاں کی نہ ہو کیونکر زمیں
خانقاہِ عظمتِ اسلام ہے یہ سر زمیں
سوتے ہیں اس خاک میں خیر الامم کے تاجدار
نظمِ عالم کا رہا جن کی حکومت پر مدار
دل کو تڑپاتی ہے اب تک گرمیِ محفل کی یاد
جل چکا حاصل، مگر محفوظ ہے حاصل کی یاد

سوچ بچار کی اس نہج کا رشتہ معاصر تحریک کے ساتھ ۱۹۲۱ء کے قریب استوار ہوتا ہے جب وہ "خضرِ راہ" تحریر کرتے ہیں۔ "خضرِ راہ" میں جنگ عظیم سے پیدا ہونے والے حالات کے زیرِ اثر مسلمان ممالک کو ایک مرکز پر جمع کرنے کا احساس شدید ہو گیا۔ اس سے ان کے تصورِ وطنیت میں ایک نئی سمت پیدا ہوئی جو جغرافیائی حدود کو وسیع تر پس منظر میں پیش کرتی ہے، فرماتے ہیں:

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات
کٹ مرا ناداں خیالی دیوتاؤں کے لئے
سُکر کی لذت میں تو لٹوا گیا نقدِ حیات
مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات
ملک ہاتھوں سے گیا ملت کی آنکھیں کھل گئیں
حق ترا چشمے عطا کردست غافل در نگر
مومیائی کی گدائی سے تو بہتر ہے شکست
مورِ بے پر! حاجتے پیشِ سلیمانے مبر
ربط و ضبطِ ملتِ بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر
پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصارِ دیں میں ہو
ملک و دولت ہے فقط حفظِ حرم کا ایک ثمر
ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لئے
نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاکِ کاشغر

جو کرے گا امتیاز رنگ و خوں مٹ جائیگا
ترک خرگاہی ہو یا اعرابی والا گہر

بانگ درا میں نظریہ وطنیت کے یہ تین پہلو ۱۹۰۸ء اور ۱۹۲۶ء کے درمیان جھلکتے ہیں لیکن ان کی راہ میں کام کرنے والے فکری تسلسل کا نقش نہایت دھیما ہے اب تک ان کے نظریہ وطنیت کو اردو کلام کی روشنی میں دیکھا گیا ہے۔ اقبال کو خود بھی یہ احساس ہے کہ وہ ان تصورات کا زیادہ جامع اظہار اپنے فارسی کلام میں کر چکے ہیں۔ حقیقت بھی یہی ہے کہ اس دور میں ان کے نقطہ نظر کو سمجھنے کے لئے ان کا فارسی کلام بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ خصوصاً وطن کی محبت کو لامرکزیت کی طرف لے جانے کے لئے جو دلائل کے سلسلے اور فکر و احساس کے پیمانے ان کی فارسی شاعری میں ملتے ہیں اُن کے ذکر کے بغیر وطنیت کا تصور پوری طرح روشن ہو کر سامنے نہیں آتا۔ اس سلسلے میں ان کی وہ ذاتی ڈائری بھی بہت اہمیت رکھتی ہے جس میں ۱۹۱۰ء میں وہ اپنے بعض متفرق خیالات جمع کرتے رہے۔ یہ ڈائری Stray Reflections کے نام سے ۱۹۶۱ء میں شائع ہو چکی ہے۔ وطن اور وطنیت سے متعلق اس میں جو اقتباسات درج ہیں، ان کا مربوط فکری پیکر ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر میں اور شعری پیکر رموز بے خودی میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ جغرافیائی حدود کی آفاقی توسیع کا عمل قومی اور نسلی امتیازات سے رہائی کا سبب بن کر عمرانی سانچوں میں ڈھلتا نظر آتا ہے۔ اقبال بانگ درا کے پہلے دور میں خالص جغرافیائی وطنیت کے قائل تھے اور اسے ایک خاص طرح کی صوفیانہ دھند میں لپٹا ہوئے دیکھتے تھے۔ دوسرے دور میں اس کے جغرافیائی حدود اربعہ کو وسیع کر کے ہر وطن کو مسلمانوں کا وطن قرار دیتے تھے۔ وہ ۱۹۱۰ء میں آکر اسے ملت کے خالص مذہبی تصور سے منسلک کر لیتے ہیں۔ گویا نظریہ وطنیت کے سلسلے میں اقبال کے تصورات وطن

سے محبت کے نفسیاتی تقاضوں اور مذہب کے فکری تقاضوں کے درمیان ایک نیا Synthesis ہے جس کی اساس تاریخ اسلام کے بغور مطالعے اور مسلمانوں کی عمرانی زندگی کے تار و پود میں واقع ہے۔

(۳)

اقبال کے یہ تصورات اول تاریخ اسلام اور عمرانی مسائل کے مطالعے سے اجاگر ہوئے۔ اس کے بعد آیات قرآنی پر غور و خوض نے ان کے لئے بنیاد کا کام کیا۔ قومیت کے خلاف ان کا ذہنی سفر مغرب کی ہیمانہ زندگی اور قوم و نسل کی بنیاد پر جنگ و جدل کے خلاف ردعمل کے طور پر شروع ہوا تھا۔ یہ ردعمل مسلمانوں کے قدیم تاریخی سرمائے اور تہذیبی وراثت کی چھان بین پر ختم ہوا۔ وہ رموز بے خودی میں جہاں فرد اور ملت کے تعلقات پر روشنی ڈالتے ہیں وہاں ملت کی تکمیل اور استحکام کے لئے تاریخ کی اہمیت پر زور دیتے ہیں ان کے نزدیک کسی قوم کی صحیح نشو و نما اور آئندہ کا طریق کار متعین کرنے کے لئے تاریخ کا مطالعہ اشد ضروری ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل ایک تاریخی تسلسل میں اسیر ہیں اور ایک کو سمجھنے کے لئے دوسرے کی ضرورت باقی رہتی ہے:

چیست تاریخ اے ز خود بیگانہ
داستانے قصہ افسانہ؟
ایں ترا از خویشتن آگہ کند!
آشنائے کار و مرد رہ کند
روح را سرمایۂ تاب است ایں!
جسم ملت را چو اعصاب است ایں
ضبط کن تاریخ را پائندہ شو
از نفسہائے رمیدہ زندہ شو!

دوش را پیوند با امروز کن ! !
زندگی را مرغ دست آموز کن !

تاریخ اسلام کے مطالعے نے ان میں مختلف ممالک میں بسنے والے مسلمانوں کے عروج واقتدار کے مختلف مدارج کا احساس پیدا کیا۔ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کی تاریخ، سپین اور بغداد کے تہذیبی عروج کی داستان اور ۱۷۹۹ء میں اسلام کے سیاسی زوال کی روداد اقبال کو وطنیت کے تصورات کو تہذیبی اور تاریخی آئینے میں دیکھنے کا شعور عطا کرتی ہے۔

تاریخ اسلام کی ورق گردانی سے اقبال کو سب سے اہم خود رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا دور نظر آیا اور وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اسلام نسلی اور قبائلی اختلافات سے بلند اور جغرافیائی تعصبات سے بالا ہے۔ رسول پاکؐ کی حیات طیبہ کا یہ رخ کہ وہ مکے میں پیدا ہوئے اور مدینے میں وفات پائی، اقبال کو ایک علامتی حیثیت سے ایک واضح اشارہ دیتا ہے، یا پھر رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے پیغام کا یہ رخ کہ انہوں نے ابولہب اور دیگر کفار مکہ کو کسی علاقائی یا نسلی تعلق کا واسطہ دے کر باہمی اشتراک کا پیغام نہیں دیا، مگر اقبال کے لئے بہت اہمیت رکھتا ہے۔ Stray Reflections میں بڑی وضاحت سے فرماتے ہیں:

"*Patriotism*—Islam appeared as a protest against idolatry. And what is patriotism but a subtle form of idolatry; a deification of a material object. The patriotic songs of various nations will bear me out in my calling patriotism a deification of a material object. Islam could not tolerate idolatry in any form. It is our eternal mission to protest against idolatry in all its forms. What was to be demolished by Islam could not be made the very principle of its structure as a political community. The fact that the Prophet prospered and died in a place not his birth-place is perhaps a mystic hint to the same effect."

(Stray Reflections, pp. 26, 27)

ترجمہ: "وطن پرستی ــــ اسلام کا ظہور بُت پرستی کے خلاف ایک احتجاج کی حیثیت رکھتا ہے۔ وطن پرستی بھی بُت پرستی کی ایک نازک صورت ہے۔ مختلف قوتوں کے وطنی ترانے میرے اس دعوے کا ثبوت ہیں کہ وطن پرستی ایک مادّی شے کی پرستش سے عبارت ہے۔ اسلام کسی صورت میں بُت پرستی کو گوارا نہیں کر سکتا۔ بُت پرستی کی تمام اقسام کے خلاف احتجاج کرنا ہمارا ابدی نصب العین ہے۔ اسلام جس چیز کو مٹانے کے لئے آیا تھا اسے مسلمانوں کی سیاسی تنظیم کا بُنیادی اصول قرار نہیں دیا جا سکتا۔ پیغمبر اسلامؐ کا اپنی جائے پیدائش مکّہ سے ہجرت فرما کر مدینے میں قیام اور وصال غالباً اسی حقیقت کی طرف مخفی اشارہ ہے"

اسلام بت پرستی کے خلاف اٹھا تھا۔ وطنیت پرستی بھی ایک طرح کا بت ہے، اس لحاظ سے اسلام کی ہیئتِ اجتماعیہ سے براہِ راست متصادم ہے۔ ہجرت نبوی اور رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ منورہ میں وفات ایک ایسا اشارہ ہے جس کی مدد سے وہ وطنیت کے سیاسی نقصانات سے آگاہی حاصل کرتے ہیں۔

مسلمانوں کی عمرانی زندگی میں تصورِ ملت کی یہ بازیافت جہاں ایک طرف آغازِ اسلام کی سیاسی، سماجی اور مذہبی حیثیت سے متعلق ہے وہاں اس کا تعلق رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی اور آغازِ اسلام کی سرگرمیوں کے ساتھ بھی ہے۔ تاریخ اسلام کے اس ابتدائی دور کے گہرے مطالعے نے علامہ اقبال پر یہ حقیقت منکشف کی کہ اسلام عرب کی بت پرستی ہی کے خلاف نہیں بلکہ قبائلی تعصبات اور نسلی امتیازات کے خلاف بھی ہے اور ان کی حیثیت بھی بمنزلہ بت پرستی ہے۔ اسلام کا بت پرستی کے خلاف یہ احتجاج ایک لحاظ سے قبائلی اختلافات اور نسلی برتری کے خلاف بھی ہے۔ اس لحاظ سے مسلمان کے لئے وطن کی جغرافیائی حیثیت محض جذبِ محبت کی حد تک ہے جس کی بنیاد نفسیاتی ہے۔ علامہ اقبال وطن کی اس نفسیاتی حیثیت کی نفی نہیں کرتے، وہ اس جذبے کو تدریجی طور پر ایک ایسے سلیقے میں ڈھالنا چاہتے ہیں جس کے مطابق جہاں جہاں بھی مسلمان جا کر آباد ہوں اسی علاقے

کو وہ اپنا وطن سمجھیں، ان کی محبت کا رشتہ ایسا ہو کہ وہ کہیں بھی علاقائی تعصبات کو ہوا نہ دے سکیں۔ تاریخ اسلام گواہ ہے کہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے دور کے بعد بھی جہاں جہاں مسلمانوں کے قدم گئے وہاں آباد ہو کر انہوں نے اپنی تہذیبی اور تمدنی زندگی کو فروغ دیا۔ مسلمانوں کا یہ مشترک تہذیبی ورثہ اسلام کی تاریخ کے اہم ابواب میں شامل ہے۔ بغداد کی عظیم الشان کلچرل روایات، سپین میں مسلمانوں کی فنون لطیفہ سے متعلق سرگرمیاں، ایران میں علمی اور ادبی سرمائے کی فراوانی اور ہندوستان میں مختلف مسلمان فرمانرواؤں کے مذہبی رجحانات اور دیگر علمی مساعی نے علامہ اقبال کے تصور وطنیت پر گہرا اثر ڈالا۔ اسلام کو وہ دوسرے مذاہب سے وہ ان معنوں میں الگ قرار دیتے ہیں کہ دوسرے مذاہب فرد کی ذاتی زندگی سے متعلق ہیں۔ مغربی تصور وطنیت کی بنیاد بھی یہی ہے کہ مذہب انسان کا ذاتی فعل ہے۔ زندگی کے دوسرے شعبوں میں اس کا کوئی دخل نہیں۔ علامہ اقبال اسے تسلیم نہیں کرتے۔ تاریخ اسلام کے بغور مطالعے اور عمرانی سطح پر مختلف علاقوں میں بسنے والے مسلمانوں کی جدوجہد کے مشترک سرچشموں نیز قرآن پاک کے بغور مطالعے نے ان پر یہ حقیقت واضح کر دی کہ اسلام محض ایک مذہب نہیں بلکہ ایک سوشل کوڈ ہے جو زندگی کے ہر شعبے پر یکساں طور پر حاوی ہے حتیٰ کہ سیاست بھی اس سے الگ نہیں ہے۔ وہ سیاست کے الگ وجود کو بھی تسلیم نہیں کرتے، چنانچہ مکاتیب اقبال میں خان محمد نیاز الدین مرحوم کے نام ایک خط میں فرماتے ہیں:

> "سیاست مسلمانوں میں کوئی علیحدہ شے نہیں بلکہ خالص مذہبی نکتہ خیال سے کچھ شے ہی نہیں اور اگر کچھ ہے تو مذہب کی لونڈی ہے۔"

(مکاتیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خاں مرحوم ص ۱۰)

اسلام بذات خود ایک ضابطہ حیات ہے اس لئے جب وطنیت کا مغربی تصور اس ضابطے کی جگہ لینا چاہتا ہے تو اقبال اس کی مخالفت کرتے ہیں:

Q. Why are you opposed to Nationalism ?

A. I consider it against the ideal of Islam. Islam is not a creed. It is a social code. It has solved the colour problem. It wants to turn the minds of people into a single channel. It originally conceived the unity and the spiritual resemblance among the members of human race. Nationalism as at present understood and practised comes in the way of realisation of the ideal and that is my argument against Nationalism.

(Letters and Writings of Iqbal, pp. 59, 60)

ترجمہ: "سوال : آپ قومیت کے کیوں مخالف ہیں ؟

جواب :۔ مَیں اسے اِسلامی تصوّر کے منافی گردانتا ہوں۔ اسلام ایک عقیدہ (مذہب) نہیں جبکہ یہ ایک سماجی ضابطہ (آئین) ہے۔ اس نے رنگ کا مسئلہ حل کیا ہے۔ یہ لوگوں کے ذہن کو ایک ہی راستہ پر موڑنا چاہتا ہے۔ اسلام نے سب سے پہلے نوعِ انسانی میں اتّحاد اور روحانی اقدار کے اشتراک کا تصوّر پیش کیا ہے۔ آج جس مفہوم میں قومیت کو سمجھا جاتا ہے اور اسے بروئے کار لایا جاتا ہے وہ اسلام کے اس تصوّر کی راہ میں رکاوٹ بنتا ہے اور قومیت کے خلاف یہی میری دلیل ہے"۔

اسلام ایک ضابطۂ حیات ہے۔ مسلمان مختلف علاقوں میں جا کر بس گئے اور انہی علاقوں کو انہوں نے اپنا وطن بنا لیا تو پھر یہ سوال اپنی جگہ بڑی اہمیت رکھتا ہے، کہ وطن سے محبت کا مفہوم کیا ہو۔ اقبال ۱۹۱۰ء میں مسئلے کے اس پہلو پر غور کر کے اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ مسلمانوں کی قومیت کی بنیاد جغرافیے پر نہیں، مذہب پر ہے۔ اس لحاظ سے وطن سے محبت کا جذبہ اپنی سادہ صورت میں تو مسلمانوں کے لئے قابلِ قبول ہے لیکن جب سیاسی سطح پر یہ سوال درپیش ہو تو پھر وطن سے محبت ایک نئے سانچے میں ڈھلتی ہے، یہ سانچہ اسلام کا ہے۔ تاریخ اسلام کے مطالعے سے ان پر یہ بات واضح ہو گئی کہ مسلمانوں کے ہاں عصبیت علاقائی محبت کی وجہ سے کبھی پیدا نہیں ہوئی، ان میں اشتعال صرف

اس وقت پیدا ہوتا ہے جب مذہب کو کوئی شخص یا کوئی جماعت نشانہ بناتی ہے ۔ اس کے
مقابلے میں مغربی اقوام میں یہ عصبیت اس وقت نمودار ہوتی ہے جب کوئی شخص ان کی
قومیت کو چیلنج کرتا ہے ۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مسلمانوں کے ہاں وطن کی محبت اس
وطن میں بسنے والے افراد کے عقیدے اور مذہب کی محبت پر منحصر ہے ۔ گویا سیاسی سطح پر
حب الوطنی کا مفہوم یہ ہے کہ مسلمان کی حب الوطنی مذہبی بنیادوں سے قوت حاصل کرتی
ہے اور غیر مسلم کی جغرافیائی حدود سے ۔ چنانچہ فرماتے ہیں :

"*Muslim Solidarity*

From what I have said above on Islam and patriotism it follows that our solidarity as a community rests on the religious principle. The moment this hold is loosened we are nowhere. Probably the fate of the Jews will befall us. And what can we do in order to tighten the hold ? Who is the principal depositary of religion in a community? It is the woman. The Musalman woman ought to receive sound religious education, for she is virtually the maker of the community. I do not believe in an absolute system of education. Education, like other things, is determined by the needs of a community. For our purposes religious education is quite sufficient for the Muslim girl. All subjects which have a tendency to de-womanise and to de-Muslimise her must be carefully excluded from her education. But our educationists are still groping in the dark; they have not yet been able to prescribe a course of study for our girls. They are, perhaps, too much dazzled to realise the difference between Islamism which constructs nationality out of a purely abstract idea, *i.e.* religion, and "Westernism", the very life-blood of whose concept of nationality is a concrete thing, *i.e.* country."

(Stray Reflections, pp. 29, 30, 31.)

ترجمہ : "ملی اتحاد ـــــ اسلام اور وطن پرستی کے بارے میں جو کچھ پہلے کہہ چکا
ہوں اُس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمارے ملی اتحاد کا انحصار اس بات پر ہے کہ مذہبی

اصول پر ہماری گرفت مضبوط ہو۔ جونہی یہ گرفت ڈھیلی پڑی ہم کہیں کے نہ رہیں گے۔ شاید ہمارا وہی انجام ہو جو یہودیوں کا ہوا۔ اس گرفت کو مضبوط کرنے کے لئے ہم کیا کر سکتے ہیں کسی معاشرے میں مذہب کا سب سے بڑا امین و محافظ کون ہوتا ہے۔ عورت ہوتی ہے مسلم خواتین کو صحیح مذہبی تعلیم حاصل ہونی چاہیئے۔ کیونکہ وہی قوم کی حقیقی معمار ہیں تعلیم بھی دیگر امور کی طرح قومی ضروریات کی تابع ہوتی ہے۔ ہمارے مقاصد کے پیشِ نظر مسلم بچیوں کے لیے مذہبی تعلیم بالکل کافی ہے۔ ایسے تمام مضامین جن میں عورت کو نسوانیت اور اور دین سے محروم کر دینے کا میلان پایا جائے احتیاط کے ساتھ تعلیم نسواں کے نصاب سے خارج کر دیے جائیں۔ لیکن ہمارے ماہرین تعلیم اب بھی اندھیرے میں ٹٹول رہے ہیں انہیں اب تک لڑکیوں کا نصاب تعلیم مقرّر کرنے کی توفیق نہیں ہو گئی۔ شاید مغربی تصوّرات کی چمک دمک سے ان کی آنکھیں اتنی خیرہ ہو گئی ہیں کہ وہ اسلامیت اور مغربیت کے اس واضح فرق کو بھی نہیں سمجھتے کہ ایک طرف اسلامیت خالصتہً ایک مجرّد تصوّر یعنی مذہب کی بُنیاد پر قومیّت کی تعمیر کرتی ہے۔ دُوسری طرف مغربیت ہے جس کے تصوّرِ قومیّت کی رُوح ایک مادی شے یعنی ملک ہے"۔

۱۹۱۰ء میں علامہ اقبال نے جن خیالات کو متفرق طور پر سوچا تھا وہ ایک مربوط نظام فکر کے طور پر ۱۹۱۲ء میں "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" میں دکھائی دیتے ہیں:

"مسلمانوں اور دنیا کی دوسری قوموں میں اصولی فرق یہ ہے کہ قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراک زبان ہے، نہ اشتراک وطن، نہ اشتراکِ اغراضِ اقتصادی بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو جناب رسالتماب صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم فرمائی تھی اس لئے شریک ہیں کہ مظاہر کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایات ہم سب

کو ترکہ میں پہنچی ہیں وہ بھی ہم سب کے لئے یکساں ہیں ۔ اسلام تمام مادی قیود سے بیزاری ظاہر کرتا ہے اور اس کی قومیت کا دارومدار ایک خاص تنزیہی تصور پر ہے جس کی تجسیمی شکل وہ جماعت اشخاص ہے جس میں بڑھتے اور پھیلتے رہنے کی قابلیت موجود ہے ۔ اسلام کی زندگی کا انحصار کسی خاص قوم کے خصائل مخصوصہ اور شمائل مختصہ پر نہیں ہے ۔ غرض اسلام زمان و مکان کی قیود سے مبرا ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ قوم عرب نے جس کے بطن سے اسلام پیدا ہوا، اس کی پولیٹیکل نشوونما میں بہت بڑا حصہ لیا ۔ لیکن اسلامی علوم و فنون اور فلسفہ و حکمت کے اصول موتیوں کے رولنے کا کام اور یہ وہ کام ہے جو نفس ناطقہ انسانی کی اعلیٰ زندگی کے کارناموں سے متعلق ہے، زیادہ تر غیر عرب اقوام نے ہی انجام دیا ۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اسلام کا ظہور قوم عرب کی زندگی کی تاریخ میں یزداں طلبی کی ایک آنی و عارضی جھلک ہونے کے لحاظ سے گویا برق کی چشمک تھی یا شرار کا تبسم تھا ۔ پس چونکہ اسلام کا جوہر ذاتی بلا کسی آمیزش کے خالص طور پر ذہنی یا تخیلی ہے، لہٰذا کیونکر ممکن تھا کہ وہ قومیت کو کسی خارجی یا حسی اصول شلاً وطن پر مبنی قرار دینا جائز تصور کرے ۔ قومیت کا ملکی تصور جس پر زمانہ حال میں بہت کچھ حاشیے چڑھائے گئے ہیں ۔ اپنی آستین میں اپنی تباہی کے جراثیم کو خود پرورش کر رہا ہے اور اس میں شک نہیں کہ قومیت کے جدید تصور نے چھوٹے چھوٹے پولیٹیکل حلقے قائم کر کے اور ان میں رقابت کے اسی صحیح القوام عنصر کو پھیلا کر (جس نے تمدن جدیدہ کی شاخ میں بوقلمونی کا پیوند لگایا ہے) دنیا کو تھوڑا بہت فائدہ ضرور پہنچایا ہے لیکن

بڑی خرابی اس تصور میں یہ ہے کہ اس میں غلو اور افراط کا شاخسانہ نکل آتا ہے۔ اس نے بین الاقوامی نیتوں کی نسبت غلط فہمی پھیلا رکھی ہے۔ اس نے پولیٹیکل سازشوں اور منصوبہ بازیوں کا بازار گرم کر رکھا ہے۔ اس نے فنون لطیفہ و علوم ادبیہ کو خاص خاص قوموں کی خصوصیات کی میراث قرار دے کر عام انسانی عنصر کو اس میں سے نکال دیا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ وطن پرستی کا خیال جو قومیت کے تصور سے پیدا ہوتا ہے، ایک طرح سے مادی شے کا تالیہ ہے جو سراسر اصول اسلام کے خلاف ہے اس لئے کہ اسلام دنیا میں ہر طرح کے شرک خفی و جلی کا قلع قمع کرنے کے لئے نمودار ہوا تھا۔ لیکن اس سے یہ گمان نہ کیا جائے کہ میں جذبہ حب وطن کا سرے سے مخالف ہوں۔ ان قوموں کے لئے جن کا اتحاد حدود ارضی پر مبنی ہو، اس جذبہ سے متاثر ہونا ہر طرح سے حق بجانب ہے لیکن میں ان لوگوں کے طرز عمل کا یقیناً مخالف ہوں جو اس امر کے معترف ہونے کے باوجود کہ جذبہ حب وطن قومی سیرت کا ایک قیمتی عنصر ہے، ہم مسلمانوں کی عصبیت کو نام دھرتے ہیں اور اسے وحشیانہ تعصب کہہ کر پکارتے ہیں حالانکہ ہماری عصبیت سے بجز اس کے اور کچھ مراد نہیں کہ اصول حب نفس بجائے اس کے کہ ایک فرد واحد میں ساری و دائر ہو، ایک جماعت پر اپنا عمل کرتا ہے۔ حیوانات کی تمام نوعیں کم وبیش ضرور متعصب ہوتی ہیں اور اگر انہیں اپنی انفرادی یا اجتماعی ہستی برقرار رکھنی ہو تو ضرور ہے بلکہ لازمی ہے کہ ان میں عصبیت موجود ہو۔

اقوام عالم پر نظر ڈالیے! ایک قوم بھی ایسی نہ ہو گی جو پیرایۂ عصبیت سے عاری ہو۔ کسی فرانسیسی کے مذہب پر نکتہ چینی کیجیے، وہ بہت ہی کم

متاثر ہو گا، اس لئے کہ آپ کی نکتہ چینی نے اس اصول کو مس نہیں کیا جو اس کی قومیت کی رُوح رواں ہے لیکن ذرا اس کے ملک یا پولیٹیکل سرگرمیوں کے کسی شعبہ کے متعلق اس کی قوم کے مجموعی طرزِ عمل یا شعار پر تو خردہ گیری کر دیکھئے پھر اس کی جبلی عصبیت کا شعلہ بھڑک نہ اٹھے تو ہم جانیں بات یہ ہے کہ فرانسیسی کی قومیت کا انحصار اس کے معتقدات مذہبی پر نہیں ہے بلکہ جغرافیائی حدود یعنی اس کے ملک پر ہے۔ پس جب آپ اس خاص خطۂ زمین پر جسے اس نے اپنے تخیل میں اپنی قومیت کا اصلی اصول قرار دے رکھا ہے، معترض ہوتے ہیں تو آپ اس کی عصبیت کو واجبی طور پر برانگیختہ کرتے ہیں۔ لیکن ہماری حالت اس سے بالکل مختلف ہے۔ ہماری قومیت ایک شے معہود فی الذہن ہے موجود فی الخارج نہیں ہے۔ بلحاظ ایک قوم ہونے کے ہم جس مرکز پر آج جمع ہو سکتے ہیں، وہ بظاہر آفرینش کے متعلق ایک خاص قسم کا اشراقی سمجھوتا ہے جو ہم نے آپس میں کر رکھا ہے۔ پس اگر کسی کا ہمارے مذہب کو برا کہنا ہماری آتش عصبیت کو برافروختہ کرتا ہے۔ میری دانست میں یہ برافروختگی اس فرانسیسی کے غصہ سے کچھ نہیں ہے جو اپنے وطن کی برائیاں سن کر بھڑک اٹھتا ہے۔

عصبیت سے صرف قومی پاسداری مراد ہے۔ دوسری اقوام کو بنگاہ تنفر دیکھنا اس کے مفہوم میں داخل نہیں ہے۔ بزمانہ قیام انگلستان جب کبھی مجھے کسی خاص مشرقی رسم یا طرزِ خیال کو کسی انگلش لیڈی یا جنٹلمین کے سامنے بیان کرنے کا اتفاق ہوا تو مجھے یاد نہیں پڑتا کہ اس پر اظہار تعجب نہ کیا گیا ہو جس سے مجھے رہ رہ کر یہ خیال پیدا ہوتا تھا کہ ان لوگوں کے نزدیک ہر غیر انگلش خیال گویا عجائبات قدرت ہے۔ مجھے انگریزی قوم

کا یہ وطیرہ نہایت ہی پسند ہے۔ اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ یہ قوم پیرایۂ تخیل سے عاری ہے۔ جس قوم سے شیکسپیئر، کیٹس، شیلے، ٹینی سن اور سوئنبرن پیدا ہوئے ہوں وہ بھلا خیال آفرینیوں اور ذہانت آرائیوں سے کیونکر معرا ہو سکتی ہے۔ البتہ یہ بات ہمیں ماننی پڑتی ہے کہ انگلستان کا طریقۂ ماند و بود اور طرز غور و فکر، وہاں کے آئین و قوانین اور اس کے رسم و رواج اس ملک کے رہنے والوں کی زندگی کے اجزائے لاینفک بن گئے ہیں۔"

(ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر ص ۸ سے ۱۱)

اقبال وطنیت کے محدود تصور کی نفی کر کے اس کی بنیاد پر مجرد تصورات کو استوار کرتے ہیں۔ ان کا جغرافیائی حدود سے بلند ہونا محض اس لئے نہیں ہے کہ ان کے اجداد کشمیر کے رہنے والے تھے اور سیالکوٹ میں اقامت گزیں ہوئے زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا۔ ان میں وطن پرستی کا احساس جغرافیائی حدود سے بلند ہو کر کشمیر اور دوسرے اسلامی ممالک سے رشتہ قائم کرنے میں مدد تو ضرور دیتا ہے لیکن یہ نفسی حقیقت اقبال کے پورے تصورات کو سمجھنے میں مدد نہیں دیتی۔ اس نفسیاتی پس منظر کے باوجود اقبال اول نیشلسٹ خیالات سے پوری طرح ہم آہنگ ہوئے پھر تاریخ اسلام اور خود قرآن پاک کے مطالعے نے ان کی وطنی محبت کو مادی رجحانات سے ہٹا کر مجرد تصورات تک پہنچا دیا۔ جغرافیائی وطنیت کی یہ توسیع تاریخ اسلام اور خصوصاً رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ کے گہرے مطالعے کا نتیجہ ہے۔ انہوں نے یہ بھی تو فرمایا ہے کہ:

کسے کو پنجہ زد ملک و نسب را

نہ داند نکتۂ دین عرب را

اگر قوم از وطن بودے، محمدؐ

ندادے دعوتِ دیں بولہب را

اسی قطعے کا حوالہ دے کر علامہ نے ۹ مارچ کو مولانا حسین احمد مدنی کے جواب میں فرمایا:

"حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے یہ راہ بہت آسان تھی کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) ابولہب یا ابوجہل یا کفار مکہ سے یہ فرماتے کہ تم اپنی بت پرستی پر قائم رہو، ہم اپنی خدا پرستی پر قائم رہتے ہیں، مگر اس نسلی اور وطنی اشتراک کی بنا پر جو ہمارے اور تمہارے درمیان موجود ہے، ایک وحدت عربیہ قائم کی جا سکتی ہے۔ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ راستہ (نعوذ باللہ) اختیار کرتے تو اس میں شک نہیں کہ یہ ایک وطن دوستی کی راہ ہوتی لیکن نبیٔ آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کی راہ ہوتی۔ نبوت محمدیہ کی غایت الغایات یہ ہے کہ ایک ہیئت اجتماعیہ انسانیہ قائم کی جائے جس کی تشکیل اس قانون الٰہی کے تابع ہو جو نبوت محمدیہ کو بارگاہ الٰہی سے عطا ہوا تھا۔ بہ الفاظ دیگر یوں کہیے کہ بنی نوع انسان کی اقوام کو باوجود شعوب و قبائل اور الوان و السنہ کے اختلافات کو تسلیم کر لینے کے ان کو ان تمام آلودگیوں سے منزہ کیا جائے جو زبان، مکان، وطن، قوم، نسل، نسب، ملک وغیرہ کے ناموں سے موسوم کی جاتی ہیں اور اس طرح اس پیکر خاکی کو وہ ملکوتی تخیل عطا کیا جائے جو اپنے وقت کے ہر لحظہ میں "ابدیت" سے ہمکنار رہتا ہے۔ یہ ہے مقام محمدی، یہ ہے نصب العین ملت اسلامیہ کا۔ اس کی بلندیوں تک معلوم نہیں حضرت انسان کو ، کتنی صدیاں لگیں گی۔ مگر اس میں کچھ شک نہیں کہ اقوام عالم کی باہمی مغائرت دور کرنے اور باوجود شعوبی، قبائلی، نسلی، لونی اور لسانی امتیازات کے ان کو یک رنگ کرنے میں اسلام نے وہ کام تیرہ سو سال میں کیا ہے جو دیگر ادیان سے تین ہزار سال میں بھی نہ ہو سکا۔ یقین جانیے کہ دین اسلام ایک پوشیدہ اور غیر محسوس

حیاتی اور نفسیاتی عمل ہے جو بغیر کسی تبلیغی کوشش کے بھی عالمِ انسانی کے فکر و عمل کو متاثر کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ایسے عمل کو حال کے سیاسی مفکرین کی جدت طرازیوں سے مسخ کرنا ظلمِ عظیم ہے بنی نوع انسان پر اور اس نبوت کی ہمہ گیری پر جس کے قلب و ضمیر سے اس کا آغاز ہوا۔"

("حرفِ اقبال" صہ ۲۶۱، ۲۶۲)

(۴)

یہ طریقِ استدلال رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ کے مطالعے کا نتیجہ ہے۔ قرآن پاک میں آیا ہے:

یاایھا الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی وجعلناکم
شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم ط ان
اللہ علیم خبیر ہ (سورۃ حجرات)

اے آدمیو! ہم نے تم کو بنایا ایک مرد اور ایک عورت سے اور رکھیں تمہاری ذاتیں اور قبیلے تاکہ آپس میں پہچان ہو۔ تحقیق عزت اللہ کے یہاں اسی کو بڑی ہے جس کو ادب بڑا۔

بقول مولانا شبیر احمد عثمانی یہ ذاتیں، یہ خاندان اللہ تعالے نے محض تعارف اور شناخت کے لئے مقرر کئے ہیں۔ مجد و شرف اور فضیلت و عزت کا اصلی معیار نسب نہیں، تقویٰ اور طہارت ہے۔

(سرود رفتہ، دیباچہ، صہ ۳۶، ۳۷)

رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کریمہ کی عملی تفسیر اپنی زندگی کی صورت میں پیش کی۔ اسلام ایک مذہب ہی نہیں ضابطہ حیات بھی ہے۔ وہ اپنے سوا کسی اور ضابطۂ حیات کو قبول نہیں کرتا۔ وطن بھی جب سیاسی سطح پر آکر ایک نیا نظام حیات بننے کی

کوشش کرتا ہے تو اسلام سے متصادم ہو جاتا ہے اور علامہ اقبال اس صورتِ حال کو بت پرستی کا نام دیتے ہیں۔ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقع پر اور اس کے بعد حجۃ الوداع کے موقع پر صاف فرما دیا تھا کہ نسل اور قوم کے امتیازات اسلام کے لئے کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔ اصل معیار اور محک انسان کے اپنے اعمال ہیں انہوں نے فرمایا کہ کسی عجمی کو عربی پر اور عربی کو عجمی پر کوئی فوقیت حاصل نہیں ہے۔ علامہ کے تصورِ ملت کی بنیاد اول تاریخ اسلام اور مسلمان ممالک کی عمرانی تاریخ تھی۔ ان نتائج کو ٹھوس بنیاد اس وقت ملی جب قرآن پاک کے مطالعے سے علامہ اقبال نے ناقابل تردید شواھد مہیا کیے۔

قرآن پاک پر تدبر اور رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں غور و فکر نے علامہ اقبال کو مسئلہ قومیت کے سمجھنے میں بڑی مدد دی۔ رموز بے خودی میں انہوں نے ارکان اساسی ملت اسلامیہ کے تحت توحید کی وضاحت کرتے ہوئے جو کچھ فرمایا ہے، وہ قرآنی تعلیمات اور رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کی روشنی میں اس مسئلے کا حل پیش کرتا ہے۔ ذیل میں رموز کے مختلف مقامات سے چار اقتباس پیش کئے جاتے ہیں:

ما مسلمانیم و اولادِ خلیل — از ابیکم گیر اگر خواہی دلیل
با وطن وابستہ تقدیرِ امم — بر نسب بنیاد تعمیرِ امم
اصلِ ملت در وطن دیدن کہ چہ — باد و آب و گِل پرستیدن کہ چہ
بر نسب نازاں شدن ناوانی است — حکم او اندر تن و تن فانی است
ملتِ ما را اساس دیگر است — ایں اساس اندر دلِ ما مضمر است
حاضریم و دل بغائب بستہ ایم — پس ز بندِ این و آں وارستہ ایم
رشتۂ ایں قوم مثلِ انجم است — چوں نگہ ہم از نگاہ ما گم است
تیرِ خوش پیکانِ یک کیشیم ما — یک نما یک بیں یک اندیشیم ما

مدعائے ما مآلِ ما یکے ست | طرز و انداز خیال ما یکے است

ما ز نعمتہائے او اخوان شدیم
یک زبان و یک دل و یک جاں شدیم

(رموزِ بے خودی ص ۱۰۷)

مسلم استی دل بہ اقلیمے مبند | گم مشو اندر جہانِ چون و چند
می نگنجد مسلم اندر مرز و بوم | در دلِ او یاوہ گردد شام و روم

دل بدست آور کہ در پہنائے دل
می شود گم ایں سرائے آب و گل

عقدۂ قومیتِ مسلم کشود | از وطن آقائے ما ہجرت نمود
حکمتش یک ملتِ گیتی نورد | بر اساسِ کلمۂ تعمیر کرد
تا ز بخشش ہائے آں سلطانِ دیں | مسجدِ ما شد ہمہ روئے زمیں
آں کہ در قرآں خدا او را ستود | آں کہ حفظِ جانِ او موعود بود
دشمناں بے دست و پا از ہیبتش | لرزہ بر تن از شکوہِ فطرتش
پس چرا از مسکنِ آبا گریخت ؟ | تو گماں داری کہ از اعدا گریخت ؟
قصہ گویاں حق ز ما پوشیدہ اند | معنیٔ ہجرت غلط فہمیدہ اند
ہجرت آئینِ حیاتِ مسلم است | ایں ز اسبابِ ثباتِ مسلم است
معنیٔ او از تنک آبی رم است | ترکِ شبنم بہر تسخیرِ یم است !
بگذر از گل گلستاں مقصودِ تست | ایں زیان پیرایۂ بندِ سودِ تست
مہر را آزادہ رفتن آبروست | عرصۂ آفاق زیرِ پائے اوست
ہمچو جو سرمایہ از باراں مخواہ | بیکراں شو در جہاں پایاں مخواہ
صورتِ ماہی بہ بحر آباد شو | یعنی از قیدِ مقام آزاد شو

آن چنان قطع اخوت کرده اند — بر وطن تعمیر ملت کرده اند
تا وطن را شمع محفل ساختند — نوع انسان را قبائل ساختند
جنتے جستند در بئس القرار — تا اَحَلّوا قَومَهُم دار البوار
این شجر جنت ز عالم برده است — تلخیٔ پیکار بار آورده است
مردمی اندر جهان افسانه شد — آدمی از آدمی بیگانه شد
روح از تن رفت و هفت اندام ماند — آدمیت گم شد و اقوام ماند
تا سیاست مسند مذهب گرفت — این شجر در گلشن مغرب گرفت
قصهٔ دین مسیحائی فسرد !! — شعلهٔ شمع کلیسائی فسرد !
اسقف از بے طاقتی در ماندهٔ — مهره ها از کف برون افشاندهٔ
قوم عیسے بر کلیسا پا زده ! — نقد آئین چلیپا وا زده !
دهریت چون جامهٔ مذهب درید — مرسلے از حضرت شیطان رسید

آن فلارنساوی باطل پرست — سرمهٔ او دیدهٔ مردم شکست
نسخهٔ بهر شهنشاهان نوشت ! — در گل ما دانهٔ پیکار کشت !
فطرت او سوئے ظلمت برده رخت — حق ز تیغ خامهٔ او لخت لخت
بت گری مانند آذر پیشه اش — بست نقش تازهٔ اندیشه اش
مملکت را دین او معبود ساخت — فکر او مذموم را محمود ساخت
بوسه تا بر پائے این معبود زد — نقد حق را بر عیار سود زد
باطل از تعلیم او بالیده است — حیله اندازی فنے گردیده است
طرح تدبیر زبون فرجام ریخت — این خسک در جادهٔ ایام ریخت
شب بچشم اهل عالم چیده است — مصلحت تزویر را نامیده است

لم یلد و لم یولد

قوم تو از رنگ و خوں بالاتر است   قیمت یک اسودش صد احمر است
قطرهٔ آبِ وضوئے قنبرے   در بہا برتر ز خون قیصرے
فارغ از باب و ام و اعمام باش   ہمچو سلماں زادهٔ اسلام باش
نکتۂ اے ہمدمِ فرزانہ بین   شہد را در خانہ ہائے لانہ بین
قطرۂ از لالۂ حمراستے   قطرۂ از نرگس شہلاستے
ایں نمی گوید کہ من از عبہرم   آں نمی گوید من از نیلوفرم
ملت ما شانِ ابراہیمی است   شہد ما ایمانِ ابراہیمی است
گر نسب را جزوِ ملت کردۂ   رخنہ در کار اخوت کردۂ

در زمین ما نگیرد ریشہ ات
ہست نامسلم ہنوز اندیشہ ات

ابنِ مسعودؓ آں چراغ افروزِ عشق   جسم و جانِ او سراپا سوزِ عشق
سوخت از مرگ برادر سینہ اش   آب گردید از گداز آئینہ اش
گریہ ہائے خویش را پایاں ندید   در غمش چوں مادراں شیون کشید
"گہ دریغا آں سبق خوانِ نیاز   یارِ من اندر دبستانِ نیاز"
"آہ آں سروِ سہی بالائے من   در رہ عشق نبیؐ ہمپائے من"

"حیف او محروم دربار نبیؐ
چشم من روشن ز دیدار نبیؐ"

نیست از روم و عرب پیوند ما   نیست پابندِ نسب پیوند ما
دل بہ محبوبِ حجازی بستہ ایم   زیں جہت با یک دگر پیوستہ ایم

رشتۂ ما یک تولایش بس است
چشم ما را کیف صہبایش بس است

مستی او تا بخون ما دوید
کہنہ را آتش زد و نو آفرید

عشق او سرمایۂ جمعیت است
ہمچو خوں اندر عروق ملت است

عشق در جان و نسب در پیکر است
رشتۂ عشق از نسب محکم تر است

عشق ورزی از نسب باید گذشت
ہم ز ایران و عرب باید گذشت

"امت او مثل او نور حق است
ہستی ما از وجودش مشتق است"

نور حق را کس نجوید زاد و بود
خلعت حق را چہ حاجت تار و پود

ہر کہ پا در بند اقلیم و جد است
بے خبر از لَمْ یَلِدْ لَمْ یُولَدْ است

رموز بے خودی میں وطن کے سلسلے میں قرآن حکیم کو بنیاد بنایا گیا تھا، یہ نقطۂ نظر آگے چل کر پیام مشرق میں اور بھی گہرا ہو گیا ہے چنانچہ "طاسین محمد" کے ذیل میں عرب کی قبائلی زندگی کے سلسلے میں رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی کوششیں اور افغانی کی زبان سے زندہ رود کو دین و وطن کا درس دے کر اسلام کی فکری بنیاد کی مدد سے وطنیت کے مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ محکمات عالم قرآنی کے ذیل میں جو چار بنیادی باتیں بیان کی گئی ہیں، ان میں تیسری بات "ارض ملک خدا است" بھی اسی دینی نقطۂ نظر کی وضاحت کرتی ہے یہ تینوں اقتباسات ذیل میں پیش کئے جاتے ہیں تاکہ قرآنی تصریحات کی روشنی میں اقبال نے وطنیت کے مسئلے کا جو حل تلاش کیا ہے اس کی صحیح شکل سامنے آسکے:

مذہب او قاطع ملک و نسب
از قریش و منکر از فضل عرب

در نگاہ او یکی بالا و پست
با غلام خویش بر یک خوان نشست

قدر احرار عرب نشناختہ
با کلفتان حبش در ساختہ

احمراں با اسوداں آمیختند
آبروی دودمانے ریختند!

ایں مساوات ایں مواخات اعجمی است
خوب می دانم مسلماں مزدکی است

"دین و وطن"

لردِ مغرب آں سراپا مکر و فن — اہلِ دیں را داد تعلیمِ وطن
او بفکرِ مرکز و تو در نفاق — بگذر از شام و فلسطین و عراق
تو اگر داری تمیزِ خوب و زشت — دل نہ بندی با کلوخ و سنگ و خشت
چیست دیں برخاستن از روئے خاک — تا ز خود آگاہ گردد جانِ پاک
می نگنجد آنکہ گفت اللہ ہو — در حدودِ ایں نظامِ چارسو
پرّہ از خاک و بر خیزد ز خاک — حیف اگر در خاک میرد جانِ پاک
گرچہ آدم بر دمید از آب و گل — رنگ و نم چوں گل کشید از آب و گل
حیف اگر در آب و گل غلطد مدام — حیف اگر برتر نپرّد زیں مقام
گفت تن در شو بخاکِ رہگذر — گفت جاں پہنائے عالم را نگر
جاں نگنجد در جہات اے ہوشمند — مردِ حُر بیگانہ از ہر قید و بند

حُر ز خاکِ تیرہ آید در خروش
زانکہ از بازاں نیاید کارِ موش

آں کفِ خاکے کہ نامیدی وطن — ایں کہ گوئی مصر و ایران و یمن!
با وطن اہلِ وطن را نسبتے است — زانکہ از خاکش طلوعِ ملتے است
اندریں نسبت اگر داری نظر! — نکتہ بینی ز مو باریک تر!
گرچہ از مشرق بر آید آفتاب — با تجلی ہائے شوخ و بے حجاب
در تب و تاب است از سوزِ دروں — تا ز قیدِ شرق و غرب آید بروں

بر وید از مشرق خود جلوه مست — تا همه آفاق را آرد بدست

فطرتش از مشرق و مغرب بری است

گرچه او از روئے نسبت خاوری است

"ارض ملکِ خداست"

سرگذشت آدم اندر شرق و غرب — بهر خاکے فتنہ ہائے حرب و ضرب

یک عروس و شوہر او ما ہمہ — آں فسوں گر بے ہمہ ہم با ہمہ

عشوہ ہائے او ہمہ مکر و فن است — نے از آنِ تو نہ از آنِ من است

در نسازد با تو ایں سنگ و حجر — ایں ز اسباب حضر تو در سفر

اختلاطِ خفتہ و بیدار چیست — ثابتے را کار با سیار چیست؟

حق زمیں را جز متاع ما نگفت — ایں متاع بے بہا مفت است مفت

دہ خدایا نکتۂ از من پذیر! — رزق و گور از وے بگیر او را مگیر

صحبتش تا کے تو بود و او نبود — تو وجود و او نمودِ بے وجود

تو عقابی طائف افلاک شو — بال و پر بکشا و پاک از خاک شو

باطنِ الارض للّٰہ ظاہر است

ہر کہ ایں ظاہر نہ بیند کافر است

من نگویم در گذر از کاخ و کوے — دولتِ تست ایں جہان رنگ و بوے

دانہ دانہ گوہر از خاکش بگیر — صید چوں شاہیں ز افلاکش بگیر

تیشۂ خود را بکہسارش بزن — نورے از خود گیر و بر نارش بزن

از طریقِ آزری بیگانہ باش — بر مرادِ خود جہانِ تو تراش

دل برنگ و بوے و کاخ و کو مدہ — دل حریم اوست جز با او مدہ

مردانِ بے برگ و بے گور و کفن　　گم شدن در نقرہ و فرزند و زن

ہر کہ حرفے لاالٰہ از بر کند　　عالمے را گم بخویش اندر کند

فقر جوع و رقص و عریانی کجاست

فقر سلطانی است رہبانی کجاست

پیامِ مشرق میں بھی مغربی طرز کی وطنیت کی مخالفت کی گئی ہے اور "ارض للہ" ہی کے تصور کو اسلامی فکر کی بنیاد قرار دیا گیا:

طارق چو بر کنارہ اندلس سفینہ سوخت

گفتند کار تو بہ نگاہ خرد خطاست

دوریم از سواد وطن باز چوں رسیم

ترک سبب ز روئے شریعت کجا رواست

خندید و دست خویش بہ شمشیر برد و گفت

ہر ملک ملک ماست کہ ملک خدائے ماست

مسلمانم غریب ہر دیارم　　کہ با ایں خاکداں کارے ندارم

۱۹۱۰ء سے ۱۹۲۲ء تک علامہ اقبال کے ہاں وطنیت کا تصور جو روپ اختیار کرتا ہے اسے بآسانی دو ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلے دور میں ان کے خیالات کا غالب جھکاؤ وطن کی جغرافیائی حیثیت کو مسلمانوں کی تاریخی اور عمرانی زندگی کے حوالے سے بیان کرنے کی مساعی پر مشتمل ہے اور وہ ملت کے تصور تک تاریخ اسلام کے حوالے سے پہنچتے ہیں۔ دوسرا دور جس کے آغاز کا صحیح سنہ متعین کرنا ممکن نہیں، وہ ہے جس میں وہ وطن کے سلسلے میں قرآن پاک سے استدلال کرتے ہیں۔ ۱۹۲۴ء تک یہ دور مکمل ہو جاتا ہے اور جغرافیائی حدود کی نفی کا رجحان بہت تیز ہو جاتا ہے۔ اقبال وطن کے

فکری، ثقافتی اور مذہبی پہلوؤں کو خاص طور پر اپنی توجہ کا مرکز بناتے ہیں۔ حب الوطنی اور ناموس وطن کی حفاظت کے لئے قربانی کو نفسیاتی لحاظ سے وہ ایک ناگزیر ضرورت قرار دیتے ہیں، لیکن وطن کی محبت کے اس معصوم جذبے کو وسعت دے کر مختلف علاقوں میں بسنے والے مسلمانوں کی ملی یک جہتی میں حارج کرنے کے خلاف ہیں۔ گویا ان کے نزدیک وطن اور وطنیت دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ وطن کا اسلامی تصور ایک مجرد تصور ہے جس میں حب الوطنی کا تعلق مذہب سے اور ملت اسلامیہ کے بہترین ثقافتی سرمائے سے ہے۔ وطن سے محبت اور مذہب سے محبت دونوں کے بیان تصادم کی بجائے ہم آہنگی ان کے نزدیک صحیح لائحہ عمل ہے۔ تصور وطنیت کے فکری رشتے ان کی خصوصی توجہ کا مرکز ہیں۔ مذہبی عقائد کی حفاظت کا مسئلہ، وطن پرستی کے غیر اسلامی رجحان کی نفی اور وطنیت کے سیاسی پہلوؤں کی شدید مخالفت ان کے نزدیک وہ اہم بنیادی مسئلے ہیں جن کا صحیح حل ملت کی مرکزیت کا ضامن ہے۔

(۵)

۱۹۲۲ء تک علامہ اقبال وطنیت کے مغربی تصور کے مقابلے میں حب الوطنی اور ملت کے تصور کو پوری طرح اپنا چکے تھے۔ اس منزل تک وہ عرانی مسائل کے حوالے سے پہنچے تھے اور اس کے بعد انہوں نے قرآن پاک کی آیات کی بنیاد پر اس نصب العین کو واضح طور پر قبول کر لیا تھا۔ ۱۹۱۴ء میں پہلی جنگ عظیم کا آغاز اور ۱۹۱۸ء میں خاتمہ ہوا۔ سیاسیات عالم میں ان حالات نے جو تبدیلیاں پیدا کیں، علامہ اقبال انہیں بغور دیکھ رہے تھے اور ان کی روشنی میں عالم اسلام میں جن امکانات کے فروغ پانے کا احساس تھا، ان کی نشاندہی بھی علامہ اقبال نے اپنی نظموں میں کی مسلمانوں کی سیاسی تنظیم کا آغاز ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ کے قیام سے ہو چکا تھا۔ جنگ عظیم کے دوران میں ۱۹۱۶ء میں کانگرس اور مسلم لیگ کے درمیان میثاق لکھنؤ ہوا جس کی

بنیاد مسلمانوں کے حقوق کی نگہداشت اور ہندو اکثریت سے ایک معاہدے کی صورت سے رکھی گئی تھی لیکن علامہ اقبال کی نگاہِ دوررس نے دیکھ لیا تھا کہ میثاق لکھنو کا ہیولیٰ درحقیقت ہندوستان کی متحدہ قومیت کے جھوٹے نظریئے پر قائم ہوا تھا، اس سے مسلمانانِ ہند کو سیاسی تحفظ حاصل ہونے کی بجائے ان کی تنظیمی حیثیت کافی کمزور ہو گئی۔ جنگ عظیم کے خاتمے کے بعد خلافت کے مسائل بہت کچھ الجھ کر رہ گئے۔ ۱۰ نومبر ۱۹۱۸ء کو ترکوں نے التوائے جنگ کے معاہدے پر دستخط کئے۔ اگست ۱۹۲۰ء میں سیورے کی کانفرنس ہوئی اور اس طرح اتحادیوں نے اپنے تمام وعدے فراموش کرتے ہوئے ترکی کے حصے بخرے کر دیئے۔ اس سے ہندوستان کے مسلمانوں میں ہیجان پیدا ہونا ضروری تھا چنانچہ خلافت کے حق میں تحریک شروع ہوئی۔ رولٹ ایکٹ ۱۹۱۹ء کی منظوری کے بعد تحریکِ ترکِ موالات کا پراشتعال واقعہ پیش آیا۔ ۱۹۲۰ء تک برصغیر پاک و ہند اس کی لپیٹ میں آ چکا تھا۔ خلافتی لیڈروں کی گرفتاریوں نے مشترک قیادت کے نام پر تحریکِ خلافت اور تحریکِ ترکِ موالات کی باگ ڈور کانگرس کے ہاتھ میں دے دی تھی۔ جب مہاتما گاندھی نے یک لخت تحریک کے خاتمے کا اعلان کیا تو سیاسی میدان میں مسلمانوں کی شکست مکمل ہو چکی تھی۔ میثاق لکھنو کی دفعات پر کاربند ہونے یا اکثریت کی طرف سے کسی تحفظ کا یقین دلانے کی اب کانگرس کو ضرورت نہ تھی ۱۹۲۲ء میں مسلمانوں کی سیاسی زندگی کا جہاز گرداب میں آ چکا تھا اور حالات کے دھارے میں کانگرس کا متحدہ قومیت کا تصور زیادہ ابھر آیا تھا۔ علامہ اقبال پہلی جنگِ عظیم کے دوران میں حالات کے خاموش ناظر تھے لیکن ان کے خیالات میں ہندوستان کی ہندو اکثریت کے مقابلے میں مسلمانوں کی جدوجہد کا تصور نکھر چکا تھا۔ تنسیخ تقسیم بنگال کے ہنگامہ کا واقعہ جو دسمبر ۱۹۱۱ء میں پیش آیا تھا۔ علامہ اقبال کو اپنے نظریۂ قومیت کو منظم کرنے کا ایک دعوت نامہ تھا لیکن ۱۹۱۰ء سے لے کر جنگِ عظیم کے خاتمے تک

علامہ اقبال کی مفکرانہ حیثیت تنظیم پاتی رہی۔ وہ سیاسی اور سماجی زندگی کے مسائل کو نظریاتی سطح پر دیکھتے بھالتے رہے۔ ۱۹۲۲ء کے حالات نے انہیں عملی اقدامات کی اہمیت کا احساس دلایا۔ اس احساس کو زیادہ شدید کرنے میں سول نافرمانی کے بعد کے ان واقعات کو بڑا دخل ہے جن کے نتیجے میں برصغیر کے طول و عرض میں مختلف مقامات پر ہندو مسلم فسادات ہونے شروع ہوئے۔ شدھی اور سنگھٹن کی تحریکوں نے مسلمانوں کو یہ احساس دلا دیا کہ برصغیر کی ہندو اکثریت اب کسی مفاہمت کے لئے تیار نہیں ہے اور دستوری مسائل میں وہ متحدہ قومیت کے تصور کو لے کر ہندو اکثریت کی حکومت قائم کرنے کی تمنائی ہے۔ اب تک علامہ اقبال اپنے نظریۂ ملت اور حب الوطنی کو عمرانی مسائل کے حوالے سے دیکھ رہے تھے لیکن جنگ عظیم کے خاتمے نے انہیں اس مسئلے کو سیاسی حوالے سے دیکھنے پر مجبور کر دیا۔ رموز بے خودی اور بانگ درا کی آخری نظموں میں علامہ اقبال عالم اسلام کو ایک دفاعی تنظیم میں منسلک کرنے کی کوشش کرتے نظر آتے ہیں۔ پیام مشرق اور جاوید نامہ میں بھی یہی نقطۂ نظر زیادہ قوی ہے لیکن ساتھ ہی ہندوستانی سیاسیات کے حوالے بھی ملنے لگتے ہیں۔ علامہ اقبال ۱۹۲۶ء میں پہلی بار سیاسی میدان میں آتے ہیں۔ وہ پنجاب کونسل کی رکنیت کے امیدوار بن کر ۲۳ نومبر ۱۹۲۶ء کو کونسل کے رکن منتخب ہو جاتے ہیں۔ اس زمانے میں نظریۂ وطن کو انہوں نے سیاسی سیاق و سباق میں دیکھنا شروع کر دیا۔ اس سے پیشتر وہ اس نظریئے کو اول جغرافیائی، پھر عالم اسلام اور اس کے ساتھ ساتھ عمرانی مسائل کے حوالے سے دیکھ رہے تھے۔ سیاسی حوالہ نہایت دھیما اور نظریاتی حد تک تھا۔ اب عملی سیاسیات میں علامہ اقبال کے نظریات کا سیاسی رنگ زیادہ واضح طور پر سامنے آگیا۔ ۱۹۲۶ء کے بعد اس مسئلے کے دو بنیادی رخ تھے۔

(۱) دنیائے اسلام کے حوالے سے، اس کے لئے علامہ اقبال کے سامنے پین اسلام ازم کا ایک مخصوص تصور تھا۔

(ب) ہندوستان کی سیاست کے حوالے سے، اول یہ کوشش کی گئی کہ مسلمان اپنے حقوق و مفادات کے لئے ہندو اکثریت سے کوئی آبرومندانہ معاہدہ کر کے اپنی الگ حیثیت کو بھی قائم رکھیں اور ہندوؤں کے ساتھ ایک وفاقی نظام میں بھی منسلک ہوں۔

کانگرس کے لیڈر اپنی جیتی ہوئی بازی کو ہار میں تبدیل کرنے کے خواہشمند نہیں تھے۔ اس لئے علامہ اقبال کے ان دونوں نقطہ ہائے نظر کی شدت سے مخالفت کی گئی۔ علامہ اقبال ۱۹۲۲ء سے ۱۹۳۲ء تک دس برس ہندو مسلم اتحاد کے لئے کوشاں رہے۔ وہ ہندوستان مشترک حکومت کے ماتحت آزاد وفاقی سلطنت کے تصور کی طرف بڑھ رہے تھے اور اس کار شتہ مسلمانوں کی دفاعی جد و جہد کے ساتھ ملا کر عالم اسلام کی سطح پر ایک منظم دفاعی نظام میں کوشاں تھے۔ یہ صورت حال کانگرس کو بہت کھٹکتی تھی۔ وہ مسلمان لیڈر جنہوں نے تحریک ترک موالات اور خلافت میں کانگرس کا ساتھ دیا تھا، اب اس سے بدظن ہو کر مسلمانوں کی الگ سیاسی جد و جہد کے لئے آمادہ ہو رہے تھے۔ کچھ مسلمان لیڈر جو مغربی قومیت کے طرفدار تھے، پوری طرح کانگرس کی صفوں میں چلے گئے۔ ان حالات میں مسلمانوں کو الگ قوم کی حیثیت سے پنپنے کا غیر شعوری احساس ہونے لگا۔ ایسی حالت میں کانگرس کو اپنی جد و جہد آزادی کی تحریک میں یہ صورت سب سے زیادہ خطرناک نظر آتی تھی کہ ہندوستان کے مسلمان کسی ایسے نظریئے کی حمایت میں ہو جائیں جو مسلمان ممالک کو ایک مرکزی نقطے پر منظم کر سکے۔ عوامی سطح پر مسلمانوں کے ہاں اقبال کی "خضر راہ" اور بعض دوسری نظموں نے ان خیالات کے لئے راستہ ہموار کر دیا تھا جنہیں انگریز سیاست دان پین اسلام ازم کے نام سے یاد کرتے تھے۔ اور جن کی وجہ سے جمال الدین افغانی اور بعض دوسرے لیڈروں کو بدنام کیا جا رہا تھا۔ بانگِ درا کی نظموں، رموزِ بے خودی، پیامِ مشرق اور جاوید نامہ میں جمال الدین افغانی کی بلاواسطہ یا بالواسطہ توصیف کا جو پہلو نکلتا تھا اس سے ہندوستان کی ہندو اکثریت کا خوفزدہ ہونا ناگزیر تھا۔ کانگرس تو یہ چاہتی تھی کہ مسلمان قومیت کے مغربی تصور کے زیر اثر جذب ہو کر ہندو اکثریت

کا حصہ بن جائیں اور ہندوستان کے مسلمانوں کو دوسرے اسلامی ممالک کے ساتھ رابطے کی ضرورت کا احساس باقی نہ رہے۔ ان حالات میں علامہ اقبال ایک طرف تو ۱۹۳۱ء تک مسلمانوں اور ہندوؤں میں اشتراک عمل کے فارمولے تلاش کرتے رہے اور مشترک وفاقی حکومت کے زیر اثر مسلمانوں کی تہذیبی اور مذہبی آزادی کی خود مختارانہ حیثیت کو اکثریت کے بڑے وفاق کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی جدوجہد میں لگے رہے۔ دوسری طرف مسلمانوں کو من حیث القوم منظم کرنے کے لئے اور ان کی الگ مذہبی حیثیت منوانے کے لئے کوشاں رہے۔ ان حالات میں حب الوطنی کا مسئلہ کئی بار زیر بحث آیا۔ وطن کی حفاظت اور غیر ملکی تسلط کے مقابلے میں ناموس وطن کے لئے قربانی کا مسئلہ علامہ اقبال کے لئے واضح جواب کا تقاضا کرتا تھا۔ دوسری طرف عالمی سطح پر مسلمانوں کے مشترک عمل سے وطن کی جغرافیائی حدود کا جو رشتہ ہو سکتا تھا، اس میں کئی فیصلہ کن مرحلے آتے تھے۔ چنانچہ ۱۹۲۲ء سے لے کر ۱۹۳۲ء تک علامہ اقبال وطنی مسائل کو ان سیاسی حالات کے واسطے سے حل کرنے میں مصروف نظر آتے ہیں۔ ان کی مفکرانہ بصیرت کو اب عملی زندگی اور عملی مسائل سے واسطہ تھا۔ اس لئے وطن کے فکری، ثقافتی اور مذہبی پہلوؤں کے ساتھ ساتھ اب سیاسی مسائل کا حل طلب ہونا بھی ناگزیر ہو چکا تھا۔ ۱۹۳۲ء میں اسی فضا کے تحت انہوں نے مطالبۂ پاکستان کو مسلمانانِ ہند کا نصب العین قرار دے دیا تھا۔

(۶)

اقبال کے نظریاتی افکار کے لئے ۱۹۳۰ء اور ۱۹۳۱ء کے سال بڑے ہنگامہ خیز اور اہم ہیں کیونکہ انہیں سنین میں اقبالی سیاست کے نمایاں خدوخال سیاسی نقشے پر نمودار ہوتے ہیں۔ عملی سیاسیات، مسلمانوں کی الگ تہذیبی اور مذہبی شخصیت اور ہندوستان کی مختلف قوموں کے وطن ہونے کی حیثیت انہیں ایک ایسے مرحلے پر لے آئی جہاں وہ ہندو مسلم مفاہمت سے مایوس ہوئے۔ انہیں مسلمانوں کے لئے ایک الگ جغرافیائی

وطن کی اہمیت کا احساس ہونے لگا تھا۔ ایک ایسے وطن کی اہمیت کا احساس جس میں مسلمانوں کی اکثریت ہو اور وہ اپنی زندگی اسلامی نظریات کے مطابق استوار کر سکیں۔ ہندوستان کے سیاسی حالات کے پس منظر میں وطن کے تصورات کی عائلی حیثیت اب ان کے لئے بہت زیادہ توجہ طلب نہیں رہی تھی تاہم ۱۹۲۰ء کے گرد و پیش اقبال اس کی طرف متوجہ ضرور تھے۔ خان نیاز الدین احمد خاں کے نام اپنے ایک خط میں انہوں نے جن خیالات کا اظہار کیا ان سے عائلی زندگی کے حوالے سے نسلی امتیازات کی پوزیشن کھلتی ہے۔ نیاز الدین احمد خاں نے اپنی کسی عزیزہ کے رشتے کے لئے ایک شخص کے خاندانی حالات کے بارے میں استفسار کیا تھا۔ علامہ اقبال اس کے جواب میں ۱۰ر جون ۱۹۲۰ء لکھتے ہیں :

"انسانوں کو خدا نے قبائل میں تقسیم کیا، اس واسطے کہ ان کی شناخت کی جا سکے (وَجَعَلْنٰکُمْ شُعُوْبًا وَّ قَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا) نہ اس واسطے کہ یہ امتیاز سلسلۂ ازدواج میں ممد و معاون ہو :

خویشتن را ترک و افغان خواندہ
وائے بر تو آں چہ بودی ماندہ

(مکاتیبِ اقبال ص-۳۲)

علامہ کے نزدیک یہ مسائل زیادہ توجہ کا مرکز نہ تھے۔ ان کے ہاں قومیت کے مغربی تصور کے خلاف جو دلائل تھے، ان میں اس زمانے تک "فکری سالمیت" پیدا ہو چکی تھی۔ چنانچہ انہوں نے نکلسن کے نام جو خط لکھا وہ ان کے خیالات کا حاصل سمجھنا چاہیئے۔ فرماتے ہیں :

"اسلام ہمیشہ رنگ و نسل کے عقیدے کا جو انسانیت کے نصب العین کی راہ میں سب سے بڑا سنگِ گراں ہے، نہایت کامیاب حریف رہا ہے۔ رینان کا یہ خیال

غلط ہے کہ سائنس اسلام کا سب سے بڑا دشمن ہے۔ دراصل اسلام بلکہ کائنات میں انسانیت کا سب سے بڑا دشمن رنگ و نسل کا عقیدہ ہے اور جو لوگ نوعِ انسانی سے محبت رکھتے ہیں، ان کا فرض ہے کہ ابلیس کی اس اختراع کے خلاف علمِ جہاد بلند کر دیں۔ میں دیکھ رہا ہوں کہ قومیت کا عقیدہ جس کی بنیاد نسل یا جغرافیائی حدود ملک پر ہے، دنیائے اسلام میں استیلا حاصل کر رہا ہے اور مسلمان عالمگیر اخوت کے نصب العین کو نظر انداز کر کے اس عقیدے کے فریب میں مبتلا ہو رہے ہیں جو قومیت کو ملک و وطن کی حدود میں مقید

رکھنے کی تعلیم دیتا ہے۔ اس لئے میں ایک مسلمان اور ہمدردِ نوع کی حیثیت سے انہیں یہ یاد دلانا مناسب سمجھتا ہوں کہ ان کا حقیقی فرض سارے بنی آدم کی نشو و ارتقا ہے۔ نسل اور حدود ملک کی بنیاد پر قبائل اور اقوام کی تنظیم حیاتِ اجتماعی کی ترقی اور تربیت کا ایک وقتی اور عارضی پہلو ہے۔ اگر اسے یہی حیثیت دی جائے تو مجھے کوئی اعتراض نہیں لیکن میں اس چیز کا مخالف ہوں کہ اسے انسانی قوتِ عمل کا مظہر اتم قرار دیا جائے، کیونکہ تنہا یہی جماعت میرے مقاصد کے لئے مرزوں واقع ہوئی ہے۔"

(مکتوب بنام ڈاکٹر نکلسن، اقبالنامہ

حصہ اول صہ ۴۶۸)

۱۹۲۵ء میں بھی وہ تصورِ وطن کی مذہبی اساس کو اپنے انکار کی بنیاد مانتے ہیں نکلسن کے نام خط میں تصورِ وطن کا جو ہیولیٰ تیار ہوا تھا، اس کا مادی روپ ۱۹۲۵ء کی اس تحریر میں اور بھی "سنور" کر سامنے آیا جس میں اسلام اور قادیانیت کے معاملے کو چھیڑا گیا تھا۔ پنڈت نہرو کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے انہوں نے اس حقیقت کو کھل کر بیان کر دیا ہے:

"تاریخ کا معلم اچھی طرح جانتا ہے کہ اسلام کا ظہور ایسے زمانے میں ہوا

جب کہ وحدتِ انسانی کے قدیم اصول جیسے خونی رشتہ اور ملوکیت ناکام ثابت ہو رہے تھے۔ پس اسلام نے وحدت انسانی کا اصول گوشت پوست میں نہیں بلکہ روح انسانی میں دریافت کیا۔ نوعِ انسان کو اسلام کا اجتماعی پیغام یہ ہے کہ نسل کے قیود سے آزاد ہو جاؤ یا باہمی لڑائیوں سے ہلاک ہو جاؤ۔ یہ کہنا کوئی مبالغہ نہیں کہ اسلام فطرت کی نسل سازی کو ٹیڑھی نظر سے دیکھتا ہے اور اپنے مخصوص اداروں کے ذریعے ایسا نقطۂ نظر پیدا کر دیتا ہے جو فطرت کی نسل ساز قوتوں کی مزاحمت کرتا ہے۔ انسانی برادری قائم کرنے کے سلسلے میں اسلام نے جو اہم ترین کارنامے ایک ہزار سال میں انجام دیئے وہ مسیحیت اور بدھ مت نے دو ہزار سال میں بھی انجام نہیں دیئے۔ یہ بات ایک معجزے سے کم نہیں کہ ایک ہندی مسلمان نسل اور زبان کے اختلاف کے باوجود مراکش پہنچ کر اجنبیت محسوس نہیں کرتا۔ تاہم یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اسلام نسل کا سرے سے مخالف ہے۔ تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام نے معاشرتی اصلاح کو زیادہ تر اس امر پر مبنی رکھا کہ بتدریج نسلی عصبیت کو مٹایا جائے اور ایسا راستہ اختیار کیا جائے جہاں تصادم کا کم سے کم امکان ہو۔ قرآن کا ارشاد ہے "ہم نے تم کو قبائل میں اس لئے پیدا کیا کہ تم پہچانے جا سکو لیکن تم میں سے وہی شخص خدا کی نظر میں بہترین ہے جس کی زندگی پاک ہے"۔ اگر اس امر کو مدِ نظر رکھا جائے کہ مسئلہ نسل کس قدر زبردست ہے اور نوعِ انسان سے نسلی امتیازات مٹانے کے لئے کس قدر وقت درکار ہے تو مسئلہ نسل کے متعلق صرف اسلام ہی کا نقطۂ نظر یعنی خود ایک نسل ساز عنصر بنے بغیر نسلی امتیازات پر فتح پانا معقول اور قابلِ عمل نظر آئے گا۔"

(حرفِ اقبال صہ ۱۷۱ - ۱۷۲)

یہ افکار علامہ اقبال کے ذہنی سیاسی طرز عمل کے لئے بنیادی محرک کے طور پر کار فرما تھے اور ان کی سیاسی بصیرت کے لئے ان محرکات نے بنیاد کا کام دیا۔ علامہ کے سیاسی طرز عمل کی خارجی شکل (پاکستان) انہیں افکار کی جغرافیائی بازیافت میں ممد و معاون ہوئی اور بالآخر مسلمانوں کے عقائد و افکار کی آزادانہ نشو و نما کے لئے ایک الگ سرزمین (وطن) کا مطالبہ ان کے خیالات کا محور ہو گیا۔

(۷)

۱۹۳۰ء میں علامہ اقبال کے تصورِ وطن سے متعلق خیالات کا سیاسی رخ سطح پر آگیا۔ وہ اس زمانے میں ہندوستان کے مسلمانوں کی سیاسی جدوجہد میں ایک فعال عنصر کے طور پر سرگرم عمل ہوئے اور مسلم لیگ کے صدر کی حیثیت سے جماعت کے تنظیمی ڈھانچے کے علاوہ اس کے نصب العین کے تعین کا فریضہ بھی ان پر عائد ہوا۔ عالم اسلام میں اس وقت جو حالات تھے اور خود برصغیر ہند و پاکستان جس شدید اقتصادی اور سیاسی بحران سے دوچار تھا، اس میں ہندوستان کی غالب اکثریت (ہندو) کے ساتھ کسی نہ کسی پہلو سے مفاہمت کی ناکامی سامنے تھی۔ ان حالات میں علامہ کے لئے ہندی مسلمانوں کے سیاسی مفادات اور دوسرے مسلمان ممالک کے درمیان اشتراک عمل کی مختلف صورتیں لائق اعتنا نظر آئیں۔ کانگرس اور انگریز دونوں "مسلمانوں کی عالمی سطح پر متحدہ تنظیم" کے خلاف تھے۔ علامہ اقبال کی تحریروں پر اس حوالے سے بار بار اعتراض کئے گئے۔ انہوں نے دسمبر ۱۹۳۰ء کے آل انڈیا مسلم لیگ کے صدارتی خطبے میں جہاں ہندو مسلم مفاہمت کے لئے مختلف تجاویز پیش کی تھیں، وہاں مذہبی اور کلچرل حیثیت سے مسلمانوں کے الگ قوم ہونے پر اصرار کرتے ہوئے یہ مطالبہ بھی کیا تھا کہ مسلمان جن صوبوں میں اکثریت میں ہیں وہاں ان کی حکومت ایسی خود مختار ہو کر وہ اپنے عقیدے کے مطابق زندگی بسر کر سکیں اور یہ صورت ہندوؤں کی اکثریت والے صوبوں کے ساتھ ایک ایسے ڈھانچے کی شکل میں منسلک ہو کر وحدت کے اندر کثرت کا وہ

انداز قائم رہے جس کے مطابق مسلمانوں کی الگ قومی حیثیت برقرار رہ سکے۔ اسی خطبے میں انہوں نے آگے چل کر مستقبل میں اس امکان کے پیدا ہونے کی طرف بھی اشارہ کیا تھا۔ جس میں پنجاب، شمال مغربی سرحدی صوبہ، سندھ اور بلوچستان ایک واحد ریاست کی صورت اختیار کر جائیں گے۔ خطبے پر کانگرس اور انگریز دونوں نے بڑی لے دے کی۔ بعض حصوں کو سیاق و سباق سے الگ کر کے ایک الگ مسلمان ریاست کے قیام اور دیگر مسلماں کے ساتھ مل کر ایک گہری سازش کا ذہنی نقشہ تیار کیا گیا۔ بحث و تمحیص کے بعض اجزا بہت اہم ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح کانگرسی اکابر مسلمانوں کو سیاسی سطح پر حکمت عملی اخباری پراپیگنڈے اور برطانوی حکومت کو برانگیختہ کر کے شکست دینے کے درپے تھے خطبۂ الہ آباد (۱۹۳۰ء) کا کسی قدر طویل اقتباس مسئلے کی نوعیت کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے:

The conclusion to which Europe is consequently driven is that religion is a private affair of the individual and has nothing to do with what is called man's temporal life. Islam does not bifurcate the unity of man into an irreconcilable duality of spirit and matter. In Islam God and the universe, spirit and matter, Church and State, are organic to each other. Man is not the citizen of a profane world to be renounced in the interest of a world of spirit situated elsewhere. To Islam matter is spirit realising itself in space and time. Europe uncritically accepted the duality of spirit and matter probably from Manichaean thought. Her best thinkers are realising this initial mistake to-day, but her statesmen are indirectly forcing the world to accept it as an unquestionable dogma. It is, then, this mistaken separation of spiritual and temporal which has largely influenced European religious and political thought and has resulted practically in the total exclusion of Christianity from the life of European States. The result is a set of mutually ill-adjusted States dominated by interests not human but national. And these mutually ill-adjusted States, after trampling over the morals and convictions of Christianity, are to-day feeling the need of a federated Europe, i.e., the need of a unity which Christian church organisation originally gave them, but which instead of reconstructing it in the light of Christ's vision of human brotherhood, they considered it fit to destroy under the inspiration of Luther. A Luther in the world of Islam, however, is an impossible phenomenon: for here there is no church organisation similar to that of Christianity in the

Middle Ages, inviting a destroyer. In the world of Islam we have a universal polity whose fundamentals are believed to have been revealed, but whose structure, owing to our legist's want of contact with modern world, stands to-day in need of renewed power by fresh adjustments.... What then is the problem and its implications? Is religion a private affair? Would you like to see Islam as a moral and political ideal, meeting the fate in the world of Islam as Christianity has already met in Europe? Is it possible to retain Islam as an ethical ideal and to reject it as a polity in favour of national politics, in which religious attitude is not premitted to play any part? This question becomes of special importance in India where the Muslims happen to be a minority. The proposition that religion is a private individual experience is not surprising on the lips of a European. In Europe the conception of Christianity as a monastic order, renouncing the world of matter and fixing its gaze entirely on the world of spirit, led by a logical process of thought to the view embodied in this proposition. The nature of the Prophet's religious experience, as disclosed in the Quran, however, is wholly different. It is not mere experience in the sense of a purely biological event, happening inside the experient and necessitating no reactions on his social environment. It is individual experience creative of a social order. Its immediate outcome is the fundamentals of a polity with implicit legal concepts whose civic significance cannot be belittled merely because their origin is revelational. The religious ideal of Islam, therefore, is organically related to the social order which it has created. The rejection of the one will eventually involve the rejection of the other. Therefore the construction of a polity on national lines, displacement of the Islamic principle of solidarity, is simply unthinkable to a Muslim. This is a matter which at the present moment directly concerns the Muslims of India. "Man," says Renan, "is enslaved neither by his race, nor by the course of rivers, nor by the direction of mountain ranges. A great aggregation of men, sane of mind and warm of heart, creates a moral consciousness which is called a nation." Such a formation is quite possible, though it involves the long and arduous process of practically remaking men and furnishing them with a fresh emotional equipment. It might have been a fact in India if the teaching of Kabir and the Divine Faith of Akbar had seized the imagination of the masses of the country. Experience, however, shows that the various constituents and religious units in India have shown no inclination to sink

their respective individualities in a larger whole. Each group is intensely jealous of its collective existence. The formation of the kind of moral consciousness which constitutes the essense of a nation in Renan's sense demands price which the people of India are not prepared to pay. The unity of an Indian nation, therefore, must be sought, not in the negation, but mutual harmony and co-operation of the many. True statesmanship cannot ignore facts, however unpleasant they may be. The practical course is not to assume the existence of a state of things which does not exist, but to recognise facts as they are, and to exploit them to our greatest advantage. And it is on the discovery of Indian unity in this direction that the fate of India as well as Asia really depends. India is Asia in miniature. Part of her people have cultural affinities with nations in the eastern Asia, part with nations in the middle and west of Asia. If an effective principle of co-operation is discovered in India, it will bring peace and mutual good-will to this ancient land which has suffered so long, more because of her situation in historic space than because of any inherent incapacity of her people. And it will at the same time solve the entire political problem of Asia.

It is however painful to observe that our attempts to discover such a principle of internal harmony have so far failed. Why have they failed? Perhaps we suspect each other's intentions and inwardly aim to dominate each other. Perhaps in the higher interests of mutual co-operation, we cannot afford to part with the monopolies which circumstances have placed in our hands and conceal our egoism under the cloak of a nationalism, outwardly simulating large-hearted patriotism, but inwardly as narrow-minded as a caste or a tribe. Perhaps, we are unwilling to recognise that each group has a right to free development according to its own cultural traditions. But whatever may be the cause of our failure, I still feel hopeful. Events seem to tending in the direction of some sort of internal harmony. And as far as I have been able to read the Muslim mind, I have no hesitation in declaring that if the principle that the Indian Muslim is entitled to full and free development on the lines of his own culture and tradition in his own Indian home-lands is recognised as the basis of a permanent communal settlement, he will be ready to stake his all for the freedom of India. The principle that each group is entitled to free development on it own lines is not inspired by any feeling of narrow communalism. There are communalisms and communalisms. A community which is inspired by feelings of ill-

will towards other communities is low and ignoble. I entertain the highest respect for the customs, laws, religious and social institutions of other communities. Nay, it is my duty, according to the teaching of the Quran, even to defend their places of worship, if need be. Yet I love the communal group which is the source of my life and behaviour, which has formed me what I am by giving me its religion, its literature, its thought, its culture and by recreating its whole past as a living operative factor in my present consciousness. Even the authors of the Nehru Report recognise the value of this higher aspect of communalism. While discussing the seperation of Sind they say : "To say from the larger view-point of nationalism that no communal provinces should be created, is, in a way, equivalent to saying from the still wider international view-point that there should be no separate nations. Both these statements have a measure of truth in them. But the staunchest internationalist recognises that without the fullest national autonomy it is extraordinarily difficult to create the international State. So also without the fullest cultural autonomy, and communalism in its better aspect is culture, it will be difficult to create a harmonious nation."

Communalism in its higher aspect, then, is indispensable to the formation of a harmonious whole in a country like India. The units of Indian society are not territorial as in European countries. India is a continent of human groups belonging to different races, speaking different languages and professing different religions. Their behaviour is not at all determined by a common race conciousness. Even the Hindus do not form a homogeneous group. The principle of European democracy cannot be applied to India without recognising the facts of communal groups. The Muslim demand for the creation of a Muslim India within India is, therefore, prfectly justified. The resolution of the All Parties Muslim Conference at Delhi is, to my mind, wholly inspired by his noble ideal of a harmonious whole which, instead of stifling the respective inividualities of its component wholes, affords them chances of fully working out the possibilities that may be latent in them. **And I have no doubt that this House will emphatically** endorse the Muslim demands embodied in this resolution. *Personally I would go further than the demands embodied in it.* I would like to see the Punjab, North-West Frontier Province, Sind and Baluchistan amalgamated into a single state. Self-government within the British Empire or without the British Empire, the formation of a consolidated North-West Indian Muslim State appears to me to be the final destiny of the Muslims, at least of North-

West India....

The Hindu thinks that seperate electorates are contrary to the spirit of nationalism, because he understands the word 'Nation' to mean a kind of universal amalgamation in which no communal entity ought to retain its private individuality. Such a state of things, however, does not exist. India is a land of racial and religious variety. Add to this the general economic inferiority of the Muslims, their enormous debt, especially in the Punjab, and their insufficient majorities in some of the provinces as at present constituted, and you will begin to see clearly the meaning of our anxiety to retain separate electorates. In such a country and in such circumstances territorial electorate cannot secure adequate representation of all interests and must inevitably lead to the creation of an oligarchy. The Muslims of India can have no objection to purely territorial electorates if provinces are demarcated so as to secure comparatively homogeneous communities possessing linguistic, racial, cultural and religious unity.

(Speeches and Statements of Iqbal,
pp. 5 6, 8-12,16.)

ترجمہ: "یورپ بالآخر جس نتیجہ پر پہنچا اس کی رو سے مذہب فرد کا انفرادی معاملہ قرار پاتا ہے۔ اور اس کا ان امور سے کوئی تعلق نہیں جنہیں اجتماعی زندگی قرار دیا جاتا ہے۔ اسلام انسان کو روح اور مادہ کی ناقابلِ پیوست ثنویت میں تقسیم نہیں کرتا۔ اسلام میں خدا، کائنات، روح اور مادہ، مذہب اور حکومت سب ایک دوسرے کے لیے نامیاتی وحدت ہیں۔ انسان کسی ایسی ناپاک دنیا کا باشندہ نہیں جسے کسی اور مقام پر واقع روحانی دنیا کی خاطر تج دینا پڑتا ہے۔ اسلام کے بموجب مادہ وہ روح ہے جو زمان و مکان میں وقوع پذیر ہے۔ یورپ نے جو بلا سوچے سمجھے روح اور مادے کی ثنویت کو تسلیم کر لیا تو یہ غالباً معنوی تصورات کی بنا پر ہوگا۔ اب اس کے بہترین مفکرین کو اس ابتدائی غلطی کا احساس ہو چکا ہے لیکن اس کے سیاستدان دنیا کو بالواسطہ طور پر یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ اس تصور کی صداقت شبہ سے بالاتر ہے۔ روح اور مادہ میں علیحدگی کے اسی غلط تصور نے یورپ میں مذہب

اور سائنس فکر کو زیادہ تر متاثر کیا۔ اور اس کے نتیجہ میں یورپی ریاستوں کی عام زندگی میں سے علیسائیت کا اخراج عمل میں آیا۔ اور یوں عدم آہنگی کی شکار ایسی مملکتیں معرضِ وجود میں آئیں جن کے اہم مقاصد انسانی ہونے کے برعکس قومی ہیں۔ اخلاقی اقدار اور مسیحی عقائد کی پامالی کے بعد عدم آہنگ حکومتیں اب یورپ کے ایک وفاق کی ضرورت محسوس کر رہی ہیں۔ یہ وفاق وفاقی یورپ کا احساس ہے۔ جو مسیحیت نے انہیں ابتداً نہیں بخشا لیکن جس کی حضرت عیسیٰؑ کے انسانی اخوت کے تصور کی روشنی میں تشکیلِ نو کے برعکس اسے لوتھر کے زیرِ اثر تباہ و برباد کر دیا گیا۔ اسلامی دنیا میں کسی لوتھر کی وقوع پذیری کا امکان نہیں ہو سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ازمنۂ وسطیٰ کے نظام کلیسا کی مانند تباہی کو مدعو کرنے کے لئے یہاں ایسا کوئی نظام نہیں ہے اسلامی دنیا میں ہمارے پاس ایک عالمی لائحہ عمل ہے۔ جس کے بنیادی تصورات الہامی باور کئے جاتے ہیں لیکن جدید دنیا سے رابطہ کی استواری کی ضروریات کے بموجب اس کے ڈھانچہ میں نئی تبدیلیوں اور نئی توانائی کے نفوذ کی ضرورت ہے ...... اب مسئلہ کیا ہے اور اس کے کونسے مضرات ہیں؟ کیا مذہب محض ذاتی فعل ہے؟ کیا آپ اسلام کو اخلاقی اور سیاسی تصور کی صورت میں اس مقدر سے دوچار دیکھنا پسند کریں گے جس سے یورپ میں مسیحیت دوچار ہو چکی ہے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ اسلام کو ایک نصب العین کی صورت میں تو برقرار رکھا جائے لیکن قومی سیاست میں اسے مسترد کر دیا جائے۔ ایسی سیاست جس میں مذہب کو کسی طرح کا کردار ادا کرنے کی اجازت نہیں ہوتی۔ یہ سوال ہندوستان میں بے حد اہمیت اختیار کر جاتا ہے کہ مسلمان یہاں اقلیت میں ہیں۔ اہلِ یورپ کے منہ سے یہ بات سننا کہ مذہب فرد کا ذاتی تجربہ ہے چنداں تعجب خیز نہیں۔ یورپ میں عیسائیت رہبانیت سے وابستہ رہی ہے۔ جس کے نتیجہ میں مادی دنیا ترک کر کے عالمِ روحانیت پر نگاہ رکھی جاتی ہے۔ اس نے جس سوچ کو جنم دیا۔ اس کا منطقی نتیجہ اس قضیہ کی صورت میں ہی رونما ہونا تھا۔ قرآنِ کریم میں آنحضرت صلعم کے مذہبی تجربات کا کلیتہً مختلف نوعیت کا انکشاف ملتا ہے۔ خالص حیاتیاتی وقوعہ کے لحاظ سے یہ مذہب ایک

تجربہ نہیں ہے۔ ایسا تجربہ جو تجربے کے عمل سے گذرنے والے کے بطون میں وقوع پذیر ہوتا ہے۔ اور اس کے سماجی نظام سے جس کا ردِ عمل منقطع ہوتا ہے۔ یہ تو وہ انفرادی تجربہ ہے جو سماجی نظام کو تخلیق کرتا ہے۔ اس کا فوری نتیجہ سیاسیات کی مبادیات اور اس کے ساتھ قانونی تصورات کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ جن کی سماجی اہمیت کو صرف اس بنا پر کم نہیں کیا جا سکتا کہ ان کا سرچشمہ الہام بنتا ہے۔ اس لحاظ سے اسلام کا مذہبی تصور اس کے خود تشکیل کردہ سماجی نظام سے مشروط ہے۔ لہٰذا ایک کو مسترد کرنا بالآخر دوسرے کو بھی مسترد کر دینے کا باعث بنے گا۔ اس لئے میں اسلامی وحدت کو ترک کر کے قومی خطوط پر سیاست کی استواری کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔ یہ وہ مسئلہ ہے جس سے ہندوستان کے مسلمان آج بلا واسطہ طور پر دوچار ہیں۔ بقول رینان "انسان کو نہ تو اس کی نسل غلام بناتی ہے نہ دریاؤں کا بہاؤ اور نہ سلسلۂ کوہ کا رخ ذہنی صحت اور تپش قلب کے حامل افراد کا عظیم اجتماع اپنے لئے جس اخلاق آگہی کی تشکیل کرتا ہے اس کو قوم کہتے ہیں۔"

"اس نوع کی تشکیل ممکن ہے البتہ اس کے لیے انسان کی تشکیلِ نو اور اس کی جذباتی ساخت میں تبدیلیوں کے طویل اور دقیق عمل کی ضرورت ہوگی۔ اگر اکبر کے دینِ الٰہی اور کبیر کی تعلیمات نے عوام کے دلوں میں گھر کیا ہوتا تو یہ ایک حقیقت کے روپ میں ظاہر ہو سکتا تھا جبکہ تجربہ واضح کرتا ہے کہ ہندوستان میں مختلف طبقات اور مذہبی وحدتوں نے اپنی انفرادی حیثیت ختم کر کے ایک وسیع کُل میں مدغم ہونا پسند نہ کیا۔ ہر طبقہ کو اپنی اجتماعی بقا کے تحفظ کا شدت سے احساس ہے۔ رینان کے بموجب ایک قوم کی تشکیل کے لئے جس اخلاقی آگہی کی ضرورت ہے اور اس کے حصول کی جو قیمت ہے، ہندوستان کے لوگ اسے ادا کرنے کو تیار نہیں ہیں۔ لہٰذا ہندوستانی قوم کا اتحاد سب کے باہمی تعاون اور ہم آہنگی میں مضمر ہے نا کہ انکی تکذیب میں حقیقی سیاستدانی میں حقائق سے آنکھیں بند نہیں کی جاتیں خواہ یہ حقائق کتنے ہی تلخ کیوں نہ ہوں۔ عملی طریق کار یہ نہیں کہ لاموجود کو موجود تسلیم کیا جائے۔ بلکہ حقائق کو ان کی صحیح

صورت میں تسلیم کر کے ان سے اپنی موجودہ صورت حال سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھانا ہے۔ کل ایشیا کے مقدر کا بھی ہندوستان میں وحدت کے اس انداز کی دریافت پر انحصار ہے۔ ہندوستان چھوٹے پیمانہ پر ایشیا میں ہے۔ اسکی آبادی کے کچھ حصے کی تہذیبی اقدار مشرقی ایشیا کی اقوام سے مماثل ہیں۔ جبکہ بعض وسطی اور مغربی ایشیا سے۔ اگر ہندوستان میں باہمی تعاون کے لئے ایک موثر اصول دریافت کر لیا جائے تو اس سے اس قدیم سرزمین میں امن و امان اور بھائی چارہ کو فروغ ملے گا۔ اس سرزمین نے بہت جبر برداشت کیا ہے۔ اسکی وجہ اس کے عوام کی داخلی نااہلی نہیں بلکہ تاریخی زمان میں اس کا محل وقوع ہے۔ اس سے ایشیا کے عام سیاسی مسائل بھی حل ہو جائیں گے۔

یہ امر تکلیف دہ ہے کہ داخلی ہم آہنگی کے لئے کسی اصول کی تلاش میں ہماری تمام مساعی ناکام ہو چکی ہیں۔ یہ ناکامی کیوں؟ غالباً ہمیں ایک دوسرے کی نیت پر شبہ ہے اور درپردہ ہم ایک دوسرے پر غلبے کے خواہاں ہیں یا پھر باہمی تعاون کے ارفع مقاصد کی خاطر ہم حالات کی دی ہوئی ان اجارہ داریوں کو چھوڑنے کو تیار نہیں اور یوں اپنی انانیت کو قومیت کے پردے میں چھپاتے ہیں۔ بظاہر تو وسیع القلبی پر مبنی وطنیت کا پرچار کیا جاتا ہے لیکن درپردہ ذات پات اور مخصوص قبائل سے وابستگی کی بنا پر تنگ نظری ملتی ہے۔ شاید ہم یہ حقیقت تسلیم کرنے کو تیار نہیں کہ ہر طبقہ کو اپنے مخصوص ثقافتی تاثرات کے مطابق آزادانہ نشوونما کا حق ہے۔ اس ناکامی کی خواہ کوئی وجہ ہی کیوں نہ ہو میں پھر بھی پرامید ہوں۔ حالات کا رخ کسی نہ کسی طرح کی داخلی ہم آہنگی کی طرف ہے میں نے جہاں تک علم دین کا مطالعہ کیا ہے تو اس امر کے اعلان میں مجھے کسی طرح کی جھجک محسوس نہیں ہوتی کہ اگر یہ اصول تسلیم کر لیا جائے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو اپنے ہندوستانی اوطان میں اپنی روایات اور تہذیب کے مطابق آزادانہ نشوونما کا حق حاصل ہے تو پھر اس کی بنیاد پر مستقل نوعیت کے سمجھوتہ پر پہنچنا ممکن ہو گا۔ اور یوں ہم سب ہندوستان کی آزادی کے لئے کمر بستہ ہو جائیں۔ رہا یہ اصول کہ ہر طبقہ اپنی روایات کے

مطابق آزاد نشو و نما کا حق رکھتا ہے تو یہ تنگ نظری پر مبنی فرقہ پرستی کا نتیجہ نہیں ہے۔ فرقہ پرستی اور فرقہ پرستی میں فرق ہوتا ہے۔ وہ فرقہ جو دوسرے فرقوں کے بارے میں معاندانہ احساسات نہ رکھتا ہے وہ گھٹیا اور رذیل ہے۔ میں دوسرے فرقوں کی رسوم۔ قوانین اور مذہبی اور سماجی اداروں کے لیئے بے حد احترام کے جذبات رکھتا ہوں۔ یہی نہیں بلکہ قرآن مجید کی تعلیمات کے بموجب ا ضرورت پڑنے پر ان کی عبادت گاہوں کے تقدس کی برقراری کے لیے جنگ آزمائی بھی میرا فرض ہے لیکن میری زیست و کردار کا سرچشمہ بننے والا گروہ مجھے بھی عزیز ہے۔ اس لیے کہ آج جو کچھ میں ہوں اسی کے لیے اپنے گروہ کا ممنون ہوں۔ اس نے مجھے اپنا مذہب اپنا ادب اپنے تصورات اور اپنی ثقافت دی اور اپنے تمام ماضی کا ایک زندہ عنصر کے طور پر میری موجودہ آگہی میں نفوذ کیا۔ نہرو رپورٹ کے مرتبین بھی طبقہ کے اس اعلیٰ ترین کردار کو تسلیم کرنے پر مجبور ہو گئے ہیں۔ سندھ کی علیحدگی پر بحث کرتے ہوئے یہ کہا گیا ہے " وطنیت کے وسیع تر نقطۂ نظر کے بموجب یہ کہنا کہ مخصوص طبقات پر مبنی صوبوں کی تشکیل نہ کی جائے ایک لحاظ سے یہ کہنے کے مترادف ہو گا کہ وسیع تر بین الاقوامی نقطۂ نظر کے لحاظ سے جداگانہ قومیں نہ ہونی چاہئیں۔ یہ دونوں بیانات جزوی صداقت پر مبنی ہیں۔ لیکن بین الاقوامیت کا کٹر سے کٹر حامی بھی یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہے کہ قوموں کی مکمل خود مختاری کے بغیر بین الاقوامی مملکت کی تشکیل غیر معمولی طور پر مشکل ہو جائے گی۔ اس طرح ثقافتی خود مختاری کے بغیر جبکہ فرقہ بندی بھی ایک بہتر صورت میں ہوتی ہے ایک ہم آہنگ قوم کی تخلیق بے حد مشکل ہو گی۔ لہٰذا ہندوستان ایسے ملک میں ایک ہم آہنگ وحدت کی تشکیل کے لیے اپنی ارفع صورت میں فرقہ بندی لازم ہے۔

مغربی ممالک کے برعکس ہندوستان میں معاشرے کی مختلف اکائیاں علاقائی نہیں ہیں ہندوستان ایک ایسا برِاعظم ہے جس میں مختلف قبیلوں کے انسانی گروہ آباد ہیں۔ ان کی زبانیں مختلف ہیں۔ اور ان کے مذاہب بھی جداگانہ ہیں۔ ان کا کردار مشترک نسلی شعور پر مبنی نہیں

ہوتا حتیٰ کہ خود ہندو ...ہیں بھی ایک مربوط وحدت کی صورت میں نہیں ملتے۔ لہٰذا ہم سے وابستہ حقائق کو تسلیم کئے بغیر مغربی جمہوریت کے اصولوں کا ہندوستان پر اطلاق ممکن نہیں ہے۔ اس لئے ہندوستان کے اندر ایک مسلم ہند کی تشکیل کے لئے مسلمانوں کا مطالبہ بالکل جائز ہے۔ لہٰذا میری دانست میں کل ہند مسلم کانفرنس منعقدہ دہلی کی قرارداد اس ہم آہنگ وحدت کی تشکیل کے ارفع جذبے کی مظہر ہے۔ یہ قرارداد اُس وحدت کے مختلف اجزا کی انفرادیت کچلنے کے برعکس ان میں پنہاں امکانات کو مکمل طور پر بروئے کار لائے جانے کے مواقع فراہم کرتی ہے۔ مجھے اس میں کسی طرح کا بھی شبہ نہیں کہ یہ ایوان اس قرارداد میں مسلمانوں کے پیش کردہ مطالبات کی توثیق کر دے گا۔ ذاتی طور پر تو میں ان مطالبات سے بھی آگے جانے کو تیار ہوں۔ میں پنجاب، شمال مغربی سرحدی صوبہ، سندھ اور بلوچستان کو ایک الگ مملکت کی صورت میں جمع دیکھنا پسند کرونگا۔ ایسی حکومت جو برطانوی حکومت کے زیرِ نگیں یا برطانوی حکومت سے آزاد رہ کر خود مختار ہو۔ مجھے تو مسلمانوں کا کم از کم شمالی ہند کے مسلمانوں کا منتہائے مقدر شمال مغربی ہندوستانی مسلم حکومت کا قیام نظر آتا ہے۔ ہندو یہ باور کرتا ہے کہ جداگانہ معنوں سے نیابت کا قیام قومیت کی روح کے منافی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے بموجب "قوم" کا مطلب ایک ایسا عالمی اجتماع ہے۔ جس میں کسی گروہ کی داخلی انفرادیت برقرار نہ رہ سکے گی۔ لیکن صورتِ حال ایسی نہیں ہے۔ ہندوستان نسلی اور مذہبی تنوع کی سرزمین ہے۔ اس پر مستزاد مسلمانوں کی عمومی معاشی کمتری ہے۔ ان کے بڑے بڑے قرضے اور بالخصوص پنجاب میں بعض صوبوں کی موجودہ جغرافیائی ہئیت میں مسلمانوں کی ناکافی اکثریت ——— ان سب امور کو پیشِ نظر رکھنے پر جداگانہ حلقہ نیابت کی تشکیل کے لئے ہماری بے چینی کے معنی سمجھے جا سکتے ہیں۔ ایسے ملک میں اور ایسے حالات میں علاقائی انتخابی حلقوں سے تمام مطالبات کی مناسب نمائندگی نہیں ہو سکتی۔ جس کے نتیجہ میں ایک وقت ایسا آئے گا کہ حکومت صرف چند نفوس تک

محدود ہو کر رہ جائے گی۔ ہندوستان کے مسلمانوں کو خالص علاقائی بنیادوں پر انتخابات پر کوئی اعتراض نہیں۔ بشرطیکہ کسی حد تک نسلی، ثقافتی اور مذہبی طور پر ہم آہنگ فرقوں پر مشتمل صوبوں کی تشکیلِ نو کر دی جائے"۔

کانگرس نے خلافت کی تحریک اور تحریک ترک موالات کو ختم کر کے مسلمانوں کے کچھ حصے کو کانگرس کے قوم پرستانہ مفادات میں جذب کر لیا تھا اور باقیوں کے لئے ہجرت کی حوصلہ افزائی کر کے اپنا میدان صاف کرنے کی کوشش کی تھی لیکن افغانستان کی حکومت کے رویے اور دیگر مسائل نے بہت سے ہجرت کرنے والوں کو نقصان اٹھا کر واپس آنے پر مجبور کر دیا تھا۔ اس چال کی ناکامی کے بعد مسلمان ایک بار پھر اپنے حقوق کی حفاظت کے لئے جداگانہ انتخاب کا پروگرام لے کر آئے۔ بعض علاقوں میں مسلمانوں کے لئے یہ تحفظات کانگرس کے لئے ناقابل برداشت تھے۔ کانگرس کی ہندو اکثریت قومیت کے لبادے میں ہندوؤں کی برتری کا خواب دیکھ رہی تھی۔ چنانچہ ۱۹۳۰ء کے اجلاس میں مسلم لیگ نے صوبوں کو مذہبی اور دیگر متعلقہ مسائل کی روشنی میں از سر نو تقسیم کرنے اور مسلم اکثریت کے بعض علاقوں کو ہندو اکثریت کے صوبوں سے جدا کرنے کی تجاویز منظور کیں۔ علامہ اقبال کا خطبہ جو اس موقع پر دیا گیا سیاسی سطح پر اس بات کا پہلا اقرار ہے کہ ہندوستان ایک ملک نہیں بلکہ برصغیر ہے۔ اس نتیجے کا شعور بہت دور رس نتائج کا حامل تھا۔ مسلمانوں کے وطنی تصور کی بنیاد قومیت یا نسلی و علاقائی تعصبات پر نہیں مذہب پر ہے۔ اس لحاظ سے مسلمانوں کی حب الوطنی ارضی اور مادی نہیں بلکہ دینی احکامات اور معتقدات کی بجا آوری کے لئے وطنی تشخص پر منحصر ہے۔ بصورت دیگر خود وطن پرستی مسلمانوں کے نزدیک بت پرستی ہی کا دوسرا نام ہے۔ ۲۱ر مارچ ۱۹۳۲ء کے خطبۂ صدارت میں علامہ اقبال نے وطن سے محبت کے جذبے کی ملی اساس کو بیان کیا ہے اور حب الوطنی کے جائز حدود کا تعین کیا ہے:

Patriotism is a perfectly natural virtue and has a place in the moral life f man. Yet that which really matters is a man's faith, his culture, his istorical tradition. These are the things which in my eyes are worth living t aod worth dying for, and not the piece of earth with which the spirit of nan happens to be temporarily associated. In view of the visible and nvisible points of contact between the various communities of India, I do elieve in the possibility of constructing a harmonious whole whose unity annot be distributed by the rich diversity which it must carry within its osom. The problem of anciet Indian thought was how the one became many ithout sacrificing its oneness. To-day this problem has come down from s ethical heights to the grosser plane of our political life, and we have to olve it in its reversed form, i.e., how the many can become one without acrificing its plural character.

(Speeches and Statements of Iqbal, pp. 38, 39)

ترجمہ: "وطنیت کلی طور پر ایک فطری وصف ہے اور فرد کی عام زندگی میں اس کا ایک مقام بھی ہوتا ہے۔ لیکن اصل اہمیت فرد کے عقیدہ اس کی ثقافت اور اسکی تاریخی روایات کی ہوتی ہے۔ میری دانست میں ان کی خاطر انسان زندہ رہتا ہے اور ان ہی کی خاطر اسے مرنا چاہیے نہ کہ وہ قطعہ ارضی جہاں اتفاق سے اس کی روح کا عارضی سنجوگ ہے۔ ہندوستان کے مختلف معاشروں میں مفاہمت کے مرئی اور غیر مرئی نکات کے پیش نظر میرا یہ عقیدہ ہے کہ ایک ایسے ہم آہنگ کل کی تشکیل ممکن ہے۔ جس کی وحدت اس کے بطون میں نہاں بے پناہ تنوع سے مجروح نہ ہوتی ہو۔ قدیم ہندی فلسفہ کے لیے یہ ایک اہم مسئلہ تھا کہ اپنی وحدت قربان کئے بغیر فرد واحد کیسے کثرت میں تبدیل ہو سکتا ہے۔ اب یہ مسئلہ اخلاق کی بلندیوں سے اتر کر آج کی سیاسی زندگی کی آلودگی تک پہنچا ہے۔ اور اب اس کا حل اس کے برعکس صورت میں تلاش کرنا ہوگا۔ جس میں کردار کو قربان کیے بغیر کثرت وحدت میں تبدیل ہو سکتی ہے۔"

علامہ اقبال نے ۱۹۳۰ء کے خطبے میں ہندوستان میں مسلمانوں کے سیاسی مستقبل

کا جو حل دریافت کیا تھا وہ ایک الگ مملکت کے قیام کا تصور ہے۔ ایک ایسے وطن کا تصور جس میں حب الوطنی کی بنیاد ارضی رشتوں کے استحکام پر نہیں بلکہ ان کی وسعت پذیری یا لامکانیت پر ہے۔ وہ وطن کو مکان سے نکال کر زمان میں پھیلانے کے قائل تھے۔ وہ مسلمانوں کے لیے الگ وطن کی تمنا تو کرتے ہیں لیکن ان معنوں میں کہ اس دھرتی پر مسلمانوں کا مذہب تاریخی روایات اور کلچر محفوظ ہو سکیں۔ تاریخی روایات سے مراد مسلمانوں کی من حیث الملت عہد بعہد نشو و نما اور اس سے پیدا شدہ نفوذ و اثر ہے اور کلچر سے علامہ کی مراد مسلمانوں کی فکری کاوشوں سے وقوع پذیر ہونے والے افکار ہیں۔ یاد رہے کہ دونوں کی تہہ میں مذہبی اقدار کا دور تک پھیلا ہوا سلسلہ ہے اسکی روشنی میں علامہ کثرت اور وحدت کے توازن میں ہندو مسلم مفاہمت کے لئے موزوں فارمولا تلاش کرتے رہے۔ جب ہندو اکثریت کے رویے کی وجہ سے ناکامی ہوئی تو وہ جداگانہ ملک کے لئے جدوجہد کو مسلمانوں کے مسائل کا آخری حل قرار دینے لگے۔ مسلمانوں کو تو یہ وطن اس لئے درکار تھا کہ وہ وہاں اپنے معتقدات کے لئے حفاظت کا سامان فراہم کر سکیں۔

خطبۂ الہ آباد (۱۹۳۰) کو ہدفِ تنقید بنایا گیا۔ الگ مملکت کے تصور کو برطانیہ اور ہندو اکثریت کے خلاف سازش کہا گیا۔ اس کے لئے ملامت کی اصطلاح "پین اسلام ازم" تھی۔ مخالفین کے پاس اس کا جواز یہ تھا کہ اقبال فکری سطح پر جمال الدین افغانی کے افکار کی توصیف اشعار میں کر چکے تھے۔ خطبۂ الہ آباد میں الگ ملک کے تصور کی طرف اشارہ موجود تھا۔ اگر پنجاب، سرحد، بلوچستان اور سندھ کو ملا کر ایک سلطنت وفاق کے اندر یا باہر وجود میں آتی ہے تو ہندوؤں کی زبان میں یہ تو یورپ سے لے کر ہند تک مسلمان ممالک کا ایک مربوط سلسلہ بن جاتا ہے اور اس کو ہندو کبھی پسند نہیں کر سکتے تھے اقبال پہلی جنگِ عظیم کے بعد مسلمان ممالک کی دفاعی پوزیشن کے بارے میں "مشترک

سیاسی اتحاد" کے امکان پر بھی توجہ کر چکے تھے "خضرراہ" ۱۹۲۱ء میں فرماتے ہیں :

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لئے
نیل کے ساحل سے لے کر تابخاک کاشغر

ہندو سیاست دان (اور ان میں بعض کانگریسی اکابر بھی شامل ہیں) ہندوستان کے خلاف اور ہندی مسلمانوں کی حمایت میں افغانستان کے ہندوستان پر حملہ آور ہونے کے شبہات کا اظہار ۱۹۳۰ء کے گرد و پیش اکثر کیا کرتے تھے۔ ان حالات میں پنجاب، سرحد، سندھ اور بلوچستان کی وحدت کے قیام کا ہلکا سا اشارہ (اور خطبۂ الٰہ آباد میں مستقبل کی اس امکانی صورت پر بھی اظہار رائے کیا گیا تھا) ہندوؤں کے لئے بڑی تشویش کا باعث ہو گیا۔ ہندوؤں کو ڈر تھا کہ اگر یہ علاقہ ایک آزاد یا نیم آزاد شکل اختیار کرتا ہے تو ہندوستان کی سرحد کمزور ہو جائے گی۔ اگر ان علاقوں کے مسلمان کسی وقت کسی دوسرے اسلامی ملک سے اتحاد کر لیتے ہیں تو ہندوستان کے لئے یہ بہت بڑا خطرہ ہوگا۔ یہ اندیشے ہندو لیڈروں نے پھیلائے اور اقبال کے خطبے کو نشانہ بنایا گیا۔ ہندو سیاست دانوں نے بڑی چالاکی سے خطبے کے بعض حصوں کو سیاق سے جدا کر کے صرف دو نتیجے اخذ کر لیئے :

(ا) یہ خطبہ پین اسلام ازم کی بنیاد ہے۔

(ب) اس خطبے سے ہندوؤں کی پوزیشن غیر محفوظ ہوتی ہے۔

اقبال گول میز کانفرنس (۱۹۳۱ء) پر گئے تو بمبے کرانیکل کے نامہ نگار نے ان کا انٹرویو لیا۔ اس میں ایک سوال پین اسلام ازم کے بارے میں ہے۔ سوال اور اس کا جواب ذیل میں درج ہے :

Q. What is your conception of Pan-Islamism ?

A. The term Pan-Islamism has been used in two senses. As for as I

know, it was coined by a French Journalist and in the sense in which he used that term, Pan-Islamism existed no where except in his own imagination. I think the French Journalist meant to give shape to a danger which he fancied was existing in the world of Islam. The phrase was invented after the fashion of the expression "Yellow Peril", in order to justify European aggression in Islamic countries.

Later on, I think the expression Pan-Islamism was taken to mean a kind of intrigue, the centre of which was Constantinople. The Muslims of the world were understood to be planning a kind of union of all the Muslim States against the European States. The late Professor Browne of the Cambridge University has, I think, conclusively proved that Pan-Islamism in that sense never existed in Constantinople or any where else.

There is, however, a sense in which Jamal-ud-Din Afghani used it. I do not know if he used the same expression, but be actually advised Afghanistan, Persia and Turkey to unite against the aggression of Europe. This was purely a defensive measure, and I personally think that Jamal-ud-Din was perfectly right in his view.

But there is another sense in which the word should be used and it does contain the teaching of the Quran. In that sense it is not a political project but a social experiment. Islam does not recognise caste or race or colour. In fact Islam is the one outlook on life which has really solved the colour question, at least in the Muslim world, a question which modern European civilization with all its achievements in Science and Philosophy has not been able to solve. Pan-Islamism, thus interpreted, was taught by the Prophet and will live for ever. In this sense Pan-Islamism is only Pan-Humanism. In this sense every Muslim is a Pan-Islamist and ought to be so. Indeed the word Pan ought to be dropped from the phrase, Pan-Islamism, for Islamism is an expression which completely covers the meaning I have mentioned above.

(Iqbals' interview to the Bombay Chronicle, Sept. Dec. 1931—Letters and Writings of Iqbal, pp. 55—57)

ترجمہ: "سوال: آپ پین اسلام ازم سے کیا مراد لیتے ہیں؟

جواب: پین اسلام ازم کی اصطلاح دو معنی میں استعمال کی گئی ہے جہاں تک میری

معلومات کا تعلق ہے۔ یہ اصطلاح ایک فرانسیسی صحافی نے وضع کی تھی۔ اس لئے اِسے جس مفہوم میں استعمال کیا تھا اس کی رُو سے پین اسلام ازم کا سوائے اس کے اپنے تخیّل کے کہیں وجود نہ تھا۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ فرانسیسی صحافی اس اصطلاح کی مدد سے دراصل اس خطرے سے آگاہ کر رہا تھا جو اس کی دانست میں اسلامی دُنیا سے ہو سکتا تھا۔ یہ اصطلاح کچھ "زرد بخار" کے انداز پر اختراع کی گئی تھی اس کا مقصد مسلم ممالک پر یورپی جارحیت کا جواز مہیّا کرنا تھا۔ میں سمجھتا ہوں بعدازاں پین اسلام ازم ایسی سازش کی نشاندہی کے لئے استعمال ہونے لگا جس کا مرکز قسطنطنیہ تھا اور اس سے یہ مراد لی گئی کہ دُنیا بھر کی مسلمان مملکتیں تمام عیسائی مملکتوں کے خلاف متحد ہو رہی ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ کیمبرج یونیورسٹی کے آنجہانی پروفیسر براؤن نے یہ امر قطعی طور سے ثابت کر دیا کہ اس مفہوم میں پین اسلام ازم کا قسطنطنیہ یا کسی اور علاقہ میں وجود نہیں۔ البتہ جمال الدین افغانی نے اسے ایک خاص مفہوم میں استعمال کیا۔ میں یہ تو نہیں جانتا کہ اس نے یہ الفاظ استعمال کئے لیکن اتنا ہے کہ اس نے یورپ کی جارحیت کے مقابلہ میں افغانستان ایران اور ترکی کو متحد ہو جانے کی تلقین کی تھی۔ لیکن یہ سراسر دفاعی انداز تھا۔ اور میں ذاتی طور پر یہ سمجھتا ہوں کہ جمال الدین افغانی صداقت پر تھا۔ لیکن اس سے ہٹ کر اسے ایک اور مفہوم میں استعمال کیا جاسکتا ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ مفہوم قرآنی تعلیمات کے عین مطابق ہے۔ اس صورت میں یہ کوئی سیاسی منصوبہ نہیں بلکہ سماجی تجربہ بن جاتا ہے۔ اسلام ذات پات اور رنگ و نسل کے امتیازات تسلیم نہیں کرتا بلکہ یہ صرف اسلامی نقطۂ نظر ہی ہے جس نے رنگ کے مسئلہ کا کم از کم مسلم دُنیا میں تو خاتمہ کر دیا ہے جبکہ فلسفہ اور سائنس میں اپنی فتوحات کے باوجود جدید یورپی تہذیب اس مسئلہ کا حل تلاش کرنے میں ناکام رہی ہے۔ پین اسلام ازم کی یہ تشریح عین آنحضرت صلعم کی تعلیمات کے مطابق ہے اور زندۂ جاوید رہے گی۔ اس لحاظ سے پین اسلام ازم پین انسانیت کے علاوہ اور کچھ بھی نہیں ہے۔ اس کے بموجب ہر مسلمان پین اسلامی ہے اور اسے ایسا ہی ہونا چاہیئے

کیونکہ اسلام ازم میں وہ تمام معانی شامل ہیں جن کا میں نے اوپر تذکرہ کیا ہے۔"

ہندوؤں کی طرف سے غیر محفوظ سرحد کا تصور بھی خوب خوب اچھالا گیا۔ پنڈت جواہر لال نہرو نے ایڈورڈ ٹامسن کے بیانات کو اپنی کتاب DISCOVERY OF INDIA میں بڑی اہمیت دی ہے۔ یہی بزرگ ہندوؤں کو یہ خوف دلاتے ہیں کہ اگر ہندوستان کے شمالی حصے الگ وحدت بن گئے تو ہندوستان کی سرحد کا کیا ہوگا؟ اس مقصد کے لئے ڈاکٹر ٹامسن نے خطبہ الہ آباد کے متذکرہ حصے کو سیاق و سباق سے الگ کر کے ٹائمز لندن کو خط لکھا۔ اس کے جواب میں علامہ اقبال نے ۱۰ اکتوبر ۱۹۳۱ء کو ٹائمز ہی میں تحریر کیا:

May I tell Dr. Thompson, in this passage I do not put forward a "damand" for a Moslem State outside the British Empire, but only a guess at the possible outcome in the dim future of the mighty forces now shaping the destiny of Indian sub-continent. No Indian Muslim with any pretence to sanity contemplates a Moslem State or series of States in North-West India outside the British Commonwealth of Nations as a plan of practical politics.

Although I would oppose the creation of another cockpit of communal strife in the Central Punjab, as suggested by some enthusiasts, I am all for a redistribution of India into provinces with effective majorities of one community or another on lines advocated both by the Nehru and the Simon Reports. Indeed, my suggestion regarding Moslem provinces merely carries forward this idea. A series of contented and well-organised Muslim provinces on the North-West Frontier of India would be the bulwork of India and of the British Empire against the hungry generations of the Asiatic high lands.

(Oct. 10, 1931—Letter to Times London, Letters and Writings of Iqbal, pp. 119-120)

ترجمہ: میں ڈاکٹر تھامسن پر یہ امر واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ متعلقہ اقتباس میں میں نے برطانوی مملکت سے الگ ایک مسلم حکومت کے قیام کا "مطالبہ" نہیں کیا۔ بلکہ جو

عظیم قوتیں برِصغیر کے مقدّر کی تشکیل کر رہی ہیں مستقبل بعید میں ان کے نتائج کے بارے میں ایک تخمینہ پیش کیا ہے کوئی بھی ہوشمند ہندوستانی مسلمان برطانوی دولت مشترکہ سے باہر خودمختار رہ کر شمال مغربی ہندوستان میں ایک یا ایک سے زائد مسلم حکومتوں کے قیام کو سیاست کے عملی منصوبہ کے طور پر پیش نہیں کر سکتا۔ بعض پُرجوش مبلغین کے برعکس میں وسطی پنجاب میں فرقہ وارانہ کشمکش کی آماجگاہ بنانے کا مخالف ہوں۔ لیکن میں ہندوستان میں صوبوں کی از سرِ نو حد بندی کا حامی ہوں۔ یہ حد بندی نہرو کے منصوبے اور سائمن رپورٹ کے مطابق ہو اور اس کے نتیجہ میں صوبوں میں کسی ایک فرقہ کی واضح اکثریت ہونی چاہیئے بلکہ مسلم صوبوں کے بارے میں میری تجویز درحقیقت اسی تصوّر کی تشریح قرار دی جا سکتی ہے۔ شمال مغربی ہندوستان میں مطمئن اور متحد مسلمان صوبوں کا یہ سلسلہ ایشیا کی بلند زمینوں پر بسنے والی بھوکی نسلوں کے مقابلے میں باقی ہندوستانی سلطنت برطانیہ کے لیے ایک حصار ثابت ہوگا۔"

کانگریس کا یہ واویلا ایک طرف اور گول میز کانفرنس دوسری طرف ہندو مسلم اتحاد کو ضعیف کر رہا تھا۔ اس فضا میں مسلمان رہنماؤں کی راؤنڈ ٹیبل کانفرنس میں شرکت ہندو مسلم مسئلے کے حل کی آخری کوشش تھی جو ناکام ہو گئی۔ مسلمانوں کا مطالبہ تھا کہ مسلم اکثریت والے صوبوں کی مناسب حد بندی مسلمانوں میں اقلیتی صوبوں میں مناسب تحفظات اور مرکز میں ہندو اکثریت کی چندسری حکومت OLIGARCHY سے بچاؤ کے لئے ۳۳ فیصد نمائندگی کا حق دیا جائے۔ یہ تھے مسلم مطالبات۔ کانفرنس ناکام ہو گئی؛ ایک تو اس لئے کہ خود مسلمان نمائندوں میں باہمی اتحاد کی کمی اور ایک دوسرے سے بدگمانی تھی، دوسرے کانگریس نے مسلمانوں کا ڈٹ کر مقابلہ کیا تھا۔

علامہ اقبال کی نظر میں ہندو مسلم مصالحت کی یہ ناکام کوشش اس بات کا اعتراف ہے کہ آئندہ ہندو اور مسلمان کسی فارمولے پر راضی نہیں ہو سکتے۔ اب اس کے سوا کوئی

چارہ نہیں تھا کہ مسلمان اپنے لئے جداگانہ ملک کا مطالبہ کریں ۔ وحدت میں کثرت کی بقا کے فلسفیانہ امکانات ہندو اکثریت کے رویے نے ختم کر دیئے تھے ۔ علامہ اقبال نے اپنے اس موقف کو کھلے الفاظ میں ۱۵ ردسمبر ۱۹۳۲ء کو نیشنل لیگ لندن کے ایک جلسے میں بیان کر دیا ۔ متذکرہ اقتباس یہ ہے :

The Principle that underlies the demands made by the Muslims of India is very simple and cannot fail to appeal to the British people. As you know the population of the Mussalmans of India is over 70,000,000. Half of this population is scattered all over the country. The major portion, however, of this population is comparatively compact, especially in the Provinces which constitute the large West Indian quarter. In Bengal the population of the Mussalmans is about 50%, in Sind it is about 73%, in the Frontier Provinces it is about 95%.

Now, the point of Muslims of India is that, as a people representing a distinct historical tradition and homogeneity, which is not possessed by any other community in India, as such people they want to live their own lives, and develop on their own cultural lines. This is the principle that underlies the demands made by them....

Now these concrete demands are, in the first place, seperate electorates, in the second place, majority in those provinces at least in which we happen to be in majority, and we claim as a demand, that is to say, a national demand, for immediate Provincial Autonomy. Again we demand the seperation of Sind (from the province of Bomboy). We demand equal status for the Frontier Province and, further, we demand introduction of reforms in Baluchistan. We further demand 33% in both Houses, Upper and Lower, in order to safeguard our interests in the Centre.... Now, these are a few of the important demands which I have placed before the Round Table Conference. On account of these demands our countrymen say we are Pan-Islamic and not patriotic enough and they also say that we are communalistic. Now with regard to Communalism and Pan-Islamism I want to say a few words to you. Now if a man belongs to a cultural community, he feels that it is his duty to protect that culture. In that case I appeal to you whether you will look upon such a man as unpatriotic. I think it is the duty of

every Briton to protect his country if his country is in danger. In the same way it is the duty of every Mussalman to protect his Culture, his Faith, if he finds that things due to him as not safeguarded. After all, it is a man's faith, his culture, his tradition, which are worth living for and dying for.

Four or five years ago (?) as President of the All-India Muslim League, I suggested as a possible solution the formation of a large West Indian Muslim State. While this suggestion of mine was not embodied in the demand of the Muslims of India, my personal opinion still is that this is the only possible solution. I wait until experience reveals the wisdom or unwisdom of this suggestion.

Islam does not recognise the differences of race, of caste or even of sex. It is above time and above space, and it is in this sense that mankind are accepted as brothers.

We are 80,000,000 in India and we want to protect our own culture, our own historical tradition.

(Iqbal's speech delivered on Dec. 15,1932 before the National League, London, Letters and Writings of Iqbal, pp. 70, 71, 72, 74, 75, 76.)

ترجمہ: ہندوستان کے مسلمانوں کے مطالبات ۔ کی اساس جن اصولوں پر استوار ہے وہ اتنا سادہ ہے کہ اہل برطانیہ کے لیے باعثِ تشویش ہونے میں وہ کسی طرح سے ناکام نہیں رہ سکتا جیسا کہ آپ جانتے ہیں، ہندوستان میں مسلمانوں کی آبادی سات کروڑ سے زائد ہے اس میں سے نصف آبادی تمام ملک میں بکھری ہوئی ہے تاہم اس آبادی کا کثیر حصہ نسبتاً مربوط صورت میں ملتا ہے ۔ خاص طور سے اُن صوبوں میں جو مغربی ہندوستان کے وسیع و عریض خطے کی تشکیل کرتے ہیں ۔ بنگال میں مسلمان تقریباً ۵۰ فی صد، سندھ میں تقریباً ۳۰ فیصد اور سرحدی صوبوں میں ۹۵ فی صد ہیں ۔

اب ہندوستان کے مسلمانوں کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ بحیثیت ایک قوم وہ واضح قسم کی جن تاریخی روایات کے حامل ہیں ہندوستان اور کسی فرقے میں وہ نہیں ملتیں ۔ اس لحاظ سے وہ اپنی زندگی انہی اقدار کے مطابق بسر کرنا چاہتے ہیں ۔ اور اپنے ثقافتی خطوط پر اپنی نشوونما

کے خواہاں ہیں۔ یہ وہ اصول ہیں جن پہ ان کے مطالبات کی اساس مُستوی ہے۔ ہمارے ٹھوس مطالبات میں جداگانہ حلقۂ نیابت کو اولیت ہے اور ثانوی حیثیّت۔ میں یہ کہ جن صُوبوں میں ہم اکثریت میں ہیں وہاں ہماری ہی اکثریت ہونی چاہیئے۔ لہٰذا ہمارا مطالبہ بلکہ ہمارا قومی مطالبہ فوری صُوباتی خود مختاری کا ہے۔ مزید یہ کہ ہم (صُوبہ بمبئی سے) سندھ کی علیحدگی چاہتے ہیں۔ ہم سرحدی صوبے کے لیئے مساوی حیثیّت۔ چاہتے ہیں اور ہم بلوچستان میں اصلاحات چاہتے ہیں۔

ہم مزید یہ مطالبہ کرتے ہیں کہ بالائی اور زیریں ایوانوں میں ہمارے حقوق کے تحفظ کے لیے ہمیں مرکز میں ۳۳ فی صد کے تناسب سے نمائندگی دی جائے۔ . . . . . یہ ان مطالبات میں سے چند بے حد اہم مطالبے ہیں جو میں نے اس وقت گول میز کانفرنس کے سامنے پیش کیئے ہیں۔ ان مطالبات کی بنا پر ہمارے اہلِ وطن ہمیں بین اسلامی ہونے کا طعنہ دیتے ہیں اور ہم پر فرقہ پرستی کا الزام لگاتے ہیں۔ جہاں تک اس فرقہ پرستی اور بین اسلام ازم کا تعلق ہے تو اس ضمن میں چند الفاظ گوش گذار کرنا چاہتا ہوں۔ اگر ایک شخص ایک خاص فرقے سے وابستہ ہو تو وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کا تحفظ اس کے فرائض میں شامل ہے۔ اس صُورتِ حال میں میں آپ سے ایسے فرد کو غیر محبِ وطن نہ سمجھنے کی اپیل کرونگا۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ اگر برطانیہ کو خطرہ لاحق ہو تو ہر برطانوی کا اس کے تحفظ کے لیئے اُٹھ کھڑے ہونا اس کے فرائض میں شامل ہے۔ اسطرح اپنے عقیدے کا تحفظ ہر مسلمان کا فرض ہے۔ بالآخر بات اس پر ختم ہوتی ہے کہ ہر فرد کی ثقافت اور روایات ہماتو ہیں جن کے لیے زندہ رہا جاتا ہے اور جن پر جان قربان کی جاتی ہے۔ چار پانچ برس پیشتر (؟) آل انڈیا مسلم لیگ کے صدر کی حیثیّت سے میں نے ممکنہ حل کے طور پر مغربِ ہند میں ایک مسلم مملکت کے قیام کی طرف اشارہ کیا تھا۔ اگرچہ میری یہ تجویز ہندوستانی مسلمانوں کے مطالبات میں شامل نہیں تھی لیکن میری آج بھی یہی رائے ہے کہ اس مسئلہ کا یہ واحد حل ہے۔ اسلام رنگ و نسل حتّیٰ کہ صنفی امتیازات کا قائل نہیں۔ یہ زمان و مکان سے ماورئی ہے اور اسی مفہوم میں بنی نوع انسان کے بھائی چارے کا فروغ ہوتا ہے۔

ہم ہندوستان میں آٹھ کروڑ ہیں اور ہم اپنی ثقافت اور اپنی تاریخی روایات کا تحفظ چاہتے ہیں"۔

دسمبر ۱۹۳۲ء تک علامہ اقبال اس نتیجے پر پہنچ چکے تھے کہ اب الگ مطالبۂ ملک کے سوا کوئی حل نہیں رہا۔ یہ نیا ملک کس انداز کا ہونا چاہیے؟ اس کا نقشہ علامہ اقبال کی نظر میں کیا تھا؟ ۱۹۳۲ء سے وفات تک وہ اسی نقشے میں رنگ بھرتے رہے۔

(۸)

۱۹۳۴ء میں علامہ اقبال عملی سیاسیات سے کنارہ کش ہو گئے۔ جنوری میں علیل ہوئے اور آواز بیٹھ گئی، مئی ۱۹۳۵ء میں اہلیہ کا انتقال ہوا۔ ۱۹۳۶ء میں صحت زیادہ خراب ہونے لگی۔ وفات تک وہ گوناگوں امراض کا شکار رہے۔ اس کے باوجود ان کی عملی سرگرمیاں جاری رہیں۔ اس زمانے میں اسلامی فقہ کی تدوینِ جدید کا خیال انہیں بہت دامنگیر تھا اور وہ فقہی مسائل کی چھان بین میں لگے رہے۔ اس عمیق مطالعے کا نتیجہ یہ تھا کہ وطن کے اسلامی تصور اور اسلامی مملکت کے قیام سے متعلق مسائل ان کے خصوصی مطالعے کا محور بنتے چلے گئے۔ عملی سیاست سے کنارہ کشی نے انہیں ان مسائل کے فکری پہلوؤں کی طرف زیادہ متوجہ کر دیا۔ یہی وہ زمانہ ہے جب کانگرس کے افق پر پنڈت جواہر لال نہرو سوشلسٹ خیالات کی وجہ سے بہت نام پیدا کر رہے تھے۔ ان کے زیر اثر خود کانگرس کے اندر ایک سوشلسٹ طبقہ وجود میں آ چکا تھا۔ کانگرس کی یہ تنظیم نو مسلمانوں کی سیاسی زندگی کے لئے نئے چیلنج کی حیثیت رکھتی تھی۔ اسی زمانے میں علامہ اقبال اور نہرو کے درمیان وہ تحریری مذاکرہ ہوا ہو جو Islam and Ahmadiism کے نام سے کتابچے کی صورت میں بھی شائع ہوا۔ یہ کتابچہ اپنے بنیادی موضوع سے قطع نظر، اقبال کے وطنی تصور کو سمجھنے میں بڑی مدد دیتا ہے۔ پنڈت نہرو نے جو مسائل اٹھائے تھے، ان میں ہند مسلمانوں کا دوسرے مسلمان ممالک سے تعلق، مسلمان ملکوں کے باہمی تعلقات اور اسلامی ممالک میں مغربی قومیت کے فروغ سے پیدا ہونے والی

صورت حال زیر بحث آئی تھی۔ علامہ اقبال نے ان مسائل کا جو جواب دیا، اس کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) اگر قومیت کے معنی حب الوطنی یا ناموس وطن کے لئے جان قربان کرنے کے ہیں، تو یہ اسلام کے خلاف نہیں ہے۔ قومیت کا اسلام سے اس وقت تصادم ہوتا ہے جب وہ ایک ایسی تصور بن جاتی ہے اور اتحاد انسانی کا بنیادی اصول ہونے کا دعوےٰ کرتی ہے اور یہ مطالبہ کرتی ہے کہ اسلام شخصی عقیدے کے پس منظر میں چلا جائے اور قومی زندگی میں ایک حیات بخش عنصر کی حیثیت سے باقی نہ رہے۔

(حرف اقبال صہ ۱۷۳)

(۲) ترکی میں اتاترک اتحاد تورانیت سے متاثر ہے لیکن وہ روح اسلام کے خلاف اس قدر نہیں جارہا جس قدر کہ روح عصر کے خلاف اگر وہ نسلوں کے وجود کو ضروری سمجھتا ہے تو اس کو عصر جدید کی روح شکست دے دے گی کیونکہ عصر جدید کی روح اسلام کے مطابق ہے۔ میرا ذاتی خیال ہے کہ اتاترک اتحاد تورانیت سے متاثر نہیں، میرا یقین ہے کہ اس کا اتحاد تورانیت ایک سیاسی جواب ہے، اتحاد اسلاف یا المانوی اتحاد یا اینگلو سیکسن اتحاد کے خلاف۔

(حرف اقبال صہ ۱۷۲)

(۳) ترکی، ایران، مصر اور دوسرے اسلامی ممالک میں قومیت کا مسئلہ پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔ ان ممالک میں مسلمانوں کی زبردست اکثریت ہے اور یہاں کی اقلیتیں، یہودی، عیسائی، زرتشی، اسلامی قانون کی رو سے یا تو اہل کتاب ہیں یا اہل کتاب سے متشابہ ہیں، جن سے معاشی اور ازدواجی تعلقات قائم کرنا جائز ہے۔

(حرف اقبال صہ ۱۷۳)

(۴) قومیت کا مسئلہ مسلمانوں کے لئے ان ممالک میں پیدا ہوتا ہے، جہاں وہ اقلیت

ملیں ہیں اور جہاں قومیت کے مغربی تصور کا یہ تقاضہ ہے کہ مسلمان اپنی ہستی کو مٹا دیں جن ممالک میں مسلمان اکثریت میں ہیں، اسلام قومیت سے ہم آہنگی پیدا کر لیتا ہے کیونکہ اسلام اور قومیت عملاً ایک ہی چیز ہیں۔ جن ممالک میں مسلمان اقلیت میں ہیں۔ مسلمانوں کی یہ کوشش کہ ایک تہذیبی وحدت کی حیثیت سے خود مختاری حاصل کی جائے حق بجانب ہو گی دونوں صورتیں اسلام کے بالکل مطابق ہیں۔

(حرف اقبال صہ ۱۷۳)

دور جدید کے اسلامی ممالک کی تاریخ پر غور کرتے ہوئے علامہ اقبال نے قومیت کے مسئلے کا اسلامی جواب دریافت کیا۔ ان مسائل کے پیچھے ایک قوی محرک یہ عنصر ہے کہ مذہب اور سیاست، مذہب اور معاشرت، مذہب اور زندگی کے دوسرے مظاہر ایک ہیں سماجی اور سیاسی زندگی کے جملہ عناصر، مذہب کی لونڈی کی حیثیت رکھتے ہیں اور اکثریت والے مسلمان ملک میں اس کا امکان نہیں ہے کہ سیاست اور مذہب کو مغرب کی پیروی میں جدا کر دیا جائے گا۔ اقبال کے نزدیک وہ حب الوطنی پسندیدہ ہے جو مادی سطح سے ابھر کر اصول و عقائد کی سطح تک چلی جائے۔

وطن کے بارے میں علامہ اقبال کے نظریات فقہ اسلامی کے مطالعے کے ساتھ ساتھ گہرے ہوتے چلے گئے اور انہوں نے ایک بار پھر وطن کے تصور کو سیاسی سیاق و سباق سے الگ مذہبی اور تہذیبی زاویئے سے دیکھنا شروع کر دیا۔ ۱۹۳۵ء میں پنڈت جواہر لال نہرو کو جواب دیتے ہوئے ان کے حوالے بیشتر سیاسی تھے لیکن ۱۹۳۸ء میں مولانا حسین احمد مدنی کو جواب دیتے ہوئے وہ اس مسئلے کے دینی اور فقہی پہلو کی طرف زیادہ مائل ہیں۔ وہ آخر عمر میں بڑے اعتماد کے ساتھ اس خیال کے حامی ہو چکے تھے کہ مسلمانوں کے لیئے اعتقادات کی حفاظت، اپنے کلچر اور تاریخی روایات کی حفاظت کے لئے الگ ملک کا مطالبہ اشد ضروری ہے۔ اسی مقصد کے حصول کے لئے انہوں نے ۱۹۳۶ء میں علالت اور

پریشانیوں کے باوجود دوبارہ سیاسی زندگی میں قدم رکھا اور پنجاب مسلم لیگ کو منظم کرنے کی ٹھانی۔ ۱۹۳۵ء کے ایکٹ کو جب ۱۹۳۷ء میں سیاسی طور پہ آزمانے کا موقع آیا تو علامہ اقبال نے قائداعظم محمد علی جناح کی قیادت کو مسلمانوں کی راہنمائی کا قطعی وسیلہ قرار دیتے ہوئے ان کی عظمت کو تسلیم کر لیا۔ اقبال نے ان کے نام کئی خط لکھے جن میں مطالبۂ پاکستان اور اس کی اسلامی صورت کو متعین کرنے کی کوشش کی۔ ان خطوط میں ۲۰ مارچ ۱۹۳۷ء اور ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کے خطوط بہت اہم ہیں کیونکہ اس سے مطالبۂ پاکستان کی دینی، مذہبی، تہذیبی اور کلچرل بنیاد کا تعین ہوتا ہے۔ پنڈت جواہر لال نہرو کے بیانات اور سوشلزم کی تبلیغ کے مقابلے میں علامہ اقبال نے حصولِ پاکستان کے لئے ایک مثبت پروگرام کی تشکیل کی جس میں اقتصادی مسائل کی حیثیت مذہبی مسائل کے مقابلے میں ثانوی تھی۔ انہوں نے تمام سماجی، اقتصادی اور دیگر مسائل کا حل فقہ اسلام کی تدوین جدید میں دریافت کیا۔ علامہ اقبال کے شرعی قوانین میں غور و فکر کے نتیجے میں پاکستان کا یہ خاکہ مرتب ہوا اور وطن کے بارے میں ان کے نظریات کی جامع شکل کا نقطۂ عروج بھی یہی ہے۔ متعلقہ خطوط کے ضروری اقتباس یہ ہیں:

To this convention (in Delhi) you must re-state as clearly and as strongly as possible the political objective of the Indian Muslims as a distinct political unit in the country. It is absolutely necessary to tell the world both inside and outside India that the economic problem is not the only problem in the country (as pointed out by Mr. Nehru). From the Muslim point of view the cultural problem is of much greater consequence to most Indian Muslims. At any rate it is not less important than the economic problem.

(20th March, 1937, Iqbal's Letters to Jinnah, p. 12)

ترجمہ: "دہلی میں منعقد ہونے والے کنونشن میں آپ کو ہر ممکن طریقے سے واضح اور پرزور الفاظ میں ایک جداگانہ سیاسی وحدت کی حیثیت سے ہندی مسلمانوں

کے مطالبات کا اعادہ کر دینا چاہیئے۔ ہندوستان کے اندر اور باہر کی دُنیا پر اس امر کو واضح
کر دینا لازم ہے کہ یہاں صرف (مسٹر نہرو کے بموجب) اقتصادی مسئلہ ہی نہیں ہے۔
بیشتر مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے ہندوستانی مسلمانوں کی اکثریت کے لئے ثقافت کا مسئلہ
کہیں زیادہ اہم نتائج کا حامل ہے۔ کم از کم یہ اقتصادی مسئلہ سے اہمیت میں کسی
لحاظ سے بھی کم تر نہیں۔"

The League will have to finally decide whether it will remain a body representing the upper classes of Indian Muslims or Muslim masses who have so far, with good reason, taken no interest in it. Personally I believe that a political organization which gives no promise of improving the lot of the average Muslim cannot attract our masses.

Under the new constitution (of 1935) the higher posts go to the upper classes; the smaller ones to the friends or relatives of the ministers. In other matters too our political institutions have never thought of improving the lot of Muslims generally. The problem of bread is becoming more and more active. The Muslim has begun to feel that he has been going down and down during the last 200 years. Ordinarily he believes that his poverty is due to Hindu money-lending or capitalism. The preception that it is equally due to foreign rule has not yet fully come to him. But it is bound to come. The atheistic socialism of Jawaharlal is not likely to receive much response from the Muslims. The question therefore is : how is it possible to solve the problem of Muslim poverty? And the whole future of the League depends on the League's activity to solve this question. If the League can give no such promises I am sure the Muslim masses will remain indifferent to it as before. Happily there is a solution in the enforcement of the Law of Islam and its future development in the light of modern ideas. After a long and careful study of Islamic Law I have come to the conclusion that if this system of Law is properly understood and applied, at least the right to subsistance is secured to every body. But the enforcement and development of the Shariat of Islam is *impossible in this country without a free Muslim state or states.* This has been my honest conviction for many years and I still believe this to be the only way to solve the problem of bread for Muslims as well as a peaceful India. If such a thing is impossible in India the only other alternative

is a civil war which as a matter of fact has been going on for sometime in the shape of Hindu-Muslim riots. I fear that in certain parts of the country, e. g. N.W. India, Palestine may be repeated. Also the insertion of Jawaharlal's socialism into the body-politic of Hinduism is likely to cause much bloodshed among the Hindus themselves. The issue between social democracy and Brahmanism is not dissimilar to the one between Brahmanism and Budhism. Whether the fate of socialism will be the same as the fate of Budhism in India I cannot say. But it is clear to my mind that if Hinduism accepts social democracy it must necessarily cease to be Hinduism. For Islam the acceptance of social democracy *in some suitable form and consistent with the legal principles of Islam* is not a revolution but a return to the original purity of Islam. The modern problems therefore are far more easy to solve for the Muslims than for the Hindus. But as I have said above *in order to make it possible for Muslim India to solve these problems it is necessary to redistribute the country and to provide one or more Muslim states with absolute majorities.* Don't you think that the time for such a demand has already arrived? Perhaps, this is the best reply you can give to the atheistic socialism of Jawaharlal Nehru.

(26th May, 1937, Iqbal's Letters to Jinnah, pp. 15-18)

ترجمہ :۔ مسلم لیگ کو آخر کار یہ فیصلہ کرنا ہو گا کہ وہ متمول مسلمانوں کی نمائندہ تنظیم رہے گی یا عام مسلمان طبقے کی، جس نے اب تک مناسب وجوہ کی بنا پر اس میں دلچسپی نہیں لی ہے۔ میں ذاتی طور پر اس بات میں یقین رکھتا ہوں کہ جو سیاسی تنظیم مسلمانوں کے درمیانہ طبقہ کی حالت بہتر بنانے کا وعدہ نہیں کرتی وہ عام مسلمانوں کو اپنی جانب راغب نہیں کر سکتی۔

۱۹۳۵ء کے نئے آئین کے مطابق اعلیٰ عہدے بالائی طبقہ کو جاتے ہیں اور نسبتاً کم عہدے وزیروں کے دوستوں اور رشتہ داروں کو ملتے ہیں۔ دیگر امور میں بھی ہمارے سیاسی اداروں نے مسلمانوں کی فلاح و بہبود کی تدابیر کرنے کا کبھی نہ سوچا۔ روٹی کا مسئلہ دن بدن شدید ہوتا جا رہا ہے۔ مسلمان یہ محسوس کرنے لگے ہیں کہ گذشتہ دو صدیوں میں پست سے پست تر ہوتے جا رہے ہیں۔ عام طور سے وہ یہ باور کرتے ہیں کہ آدمی کی

عزت ہندو مہاجنوں یا سرمایہ دارانہ نظام کی بنا پر ہے۔ لیکن ابھی تک ان پر یہ ادراک طلوع نہیں ہوا ہے۔ ان کی حالت غیر ملکی راج کی بنا پر ہے۔ لیکن ان کو بالآخر یہ احساس ہو کر رہے گا۔ اور جواہر لعل کا لادین سوشلزم مسلمانوں کے لیے کوئی ایسا خاص باعثِ کشش نہ ثابت ہو سکے گا۔ اس لئے سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کی عزت کا کیسے خاتمہ کیا جا سکتا ہے۔ اور لیگ کے تمام مستقبل کا انحصار صرف اس ایک سوال کے جواب سے وابستہ کارکردگی پر ہے۔ اگر لیگ ایسا کوئی وعدہ نہیں کر سکتی تو مجھے یقین ہے کہ پہلے کی مانند اب بھی مسلمان عوام اس سے لاتعلق رہیں گے۔ خوش قسمتی سے اس کا حل فقہِ اسلامی اور جدید تصورات کی روشنی میں مستقبل میں ان کی نشوونما کی صورت میں تلاش کیا جا سکتا ہے۔ فقہِ اسلامی کے طویل اور محتاط مطالعے کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اگر اس نظامِ قانون کو صحیح طور سے سمجھ کر اس کا اطلاق کیا جائے تو کم از کم ہر شخص کو بسراوقات کی ضمانت دی جا سکتی ہے۔ لیکن اسلامی شریعت کا ارتقاء اور نفاذ اس ملک میں اسلامی حکومت یا حکومتوں کی تشکیل کے بغیر ناممکن ہے۔ کئی برسوں سے میرا یہی سچا عقیدہ رہا ہے اور میں اب بھی یہ باور کرتا ہوں کہ مسلمانوں کے لیے روٹی اور ہندوستان کیلئے امن کا مسئلہ اسی اور صرف اسی صورت سے حل کیا جا سکتا ہے اگر یہ ناممکن ہے تو پھر ہندوستان میں متبادل راستہ خانہ جنگی کا ہے جو ہندو مسلم فسادات کی صورت میں کچھ عرصہ سے تو جاری بھی ہے مجھے تو یہ بھی اندیشہ ہے کہ ملک کے بعض حصوں جیسے شمال مغربی ہندوستان میں فلسطین کی مثال نہ دہرائی جائے۔ یہی نہیں بلکہ ہندو مت میں جواہر لال نہرو کے سوشلزم کی شمولیت خود ہندوؤں میں بھی خون خرابہ کا باعث بنے گی۔ سماجی جمہوریت اور برہمنیت کے مسئلہ کا حال کچھ وہی ہے جو برہمنیت اور بدھ مت کے درمیان تھا۔ میں یہ تو نہیں کہہ سکتا کہ ہندوستان میں بھی سوشلزم کا حشر بدھ مت ایسا ہی ہو گا۔ لیکن میرے ذہن میں یہ بالکل واضح ہے کہ سماجی جمہوریت کا اصول اپنانے کے بعد ہندو مت، ہندو مت کی حیثیت

سے ختم ہو جاتے گا جبکہ اس کے برعکس کسی مناسب صورت میں اسلامی قوانین اور اصولوں کی روشنی میں سماجی جمہوریت کو اپنا لینا فی الحقیقت کوئی انقلابی اقدام نہ ہوگا۔ بلکہ یہ تو اسلام کی خالص صورت کی طرف رجوع کے مترادف ہوگا۔ اس لیے ہندوؤں کے مقابلہ میں مسلمانوں کے لئے جدید مسائل کا حل تلاش کرنا کہیں زیادہ آسان ہے۔ لیکن جیسا کہ میں نے سطور بالا میں لکھا مسلم ہند کے لیے اسے ممکن العمل بنانے کے لیے ملک کی از سرِ نو تقسیم اور قطعی مسلم اکثریت کی ایک یا ایک سے زائد مملکتوں کی تشکیل لازمی ہے کیا آپ یہ نہیں سمجھتے کہ ایسا مطالبہ کرنے کا وقت اب آ چکا ہے۔ غالباً جواہر لال نہرو کے ملحدانہ سوشلزم کا سب سے بہتر یہی جواب ہو سکتا ہے۔"

(۹)

مارچ ۱۹۳۸ء میں علامہ اقبال کے وطنی تصورات کا مذہبی رُخ ایک بار پھر سامنے آتا ہے۔ مولانا حسین احمد مدنی نے اپنی ایک تقریر میں یہ کہا کہ قومیں اوطان سے بنتی ہیں اور مسلمانوں کو کانگرس کے ساتھ مشترکہ جدوجہد کا پیغام دیا۔ اس پر علامہ اقبال نے یہ شعر کہے:

عجم ہنوز نداند رموزِ دیں ورنہ
ز دیوبند حسین احمد ایں چہ بوالعجبی است

سرود بر سرِ منبر کہ ملت از وطن است
چہ بے خبر ز مقامِ محمدِ عربی است

بمصطفےٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر باو نرسیدی تمام بولہبی است!

اس پر بحث چل نکلی اور دونوں بزرگوں کے درمیان تحریری تبادلۂ خیال بھی ہوا۔

جسے نظریۂ قومیت کے نام سے مولانا طالوت نے کتب خانۂ صدیقیہ ڈیرہ غازی خاں سے شائع کر دیا۔ اس میں علامہ کی ایک تحریر درج نہیں ہے لیکن وہ حرفِ اقبال میں ۹ مارچ ۱۹۳۸ء کے بیان کے طور پر محفوظ ہے۔ ۲۸ مارچ کو اس بحث کا خاتمہ ہوا۔ علامہ اقبال کے آخری بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ مولانا حسین احمد مدنی نے فرمایا کہ میں نے مسلمانوں کو وطنی قومیت قبول کرنے کا مشورہ نہیں دیا۔ علامہ اقبال نے لکھا کہ مجھے اس اعتراف کے بعد ان پر اعتراض کا کوئی حق نہیں رہتا۔ یہ بحث اس لحاظ سے بڑی اہمیت رکھتی ہے کہ علامہ اقبال نے اس کے سیاسی مضمرات کے علاوہ قرآن پاک کے مطالعے سے بعض ایسے نئے نتائج اخذ کئے جو ان کی تحریروں میں اس سے پہلے نہیں پائے جاتے۔ قومیت کے مغربی تصور کے بارے میں انہوں نے ۹ مارچ ۱۹۳۸ء کو روزنامہ احسان میں جو بیان دیا اس کا ضروری حصہ پیش کیا جاتا ہے:

"مولانا کا یہ ارشاد کہ اقوام اوطان سے بنتی ہیں، قابلِ اعتراض نہیں اس لئے کہ قدیم الایام سے 'اقوام'، 'اوطان' کی طرف اور 'اوطان' 'اقوام' کی طرف منسوب ہوتے چلے آئے ہیں۔ ہم سب ہندی ہیں اور ہندی کہلاتے ہیں۔ ہم سب کرۂ ارض کے اس حصے میں بود و باش رکھتے ہیں، جو ہند کے نام سے موسوم ہے۔ علیٰ ہذا القیاس، چینی، عربی، جاپانی، ایرانی وغیرہ وطن کا لفظ جو اس قول میں مستعمل ہوا ہے، محض ایک جغرافیائی اصطلاح ہے اور اس حیثیت سے اسلام سے متصادم نہیں ہوتا۔ اس کی حدود آج کچھ اور ہیں اور کل کچھ اور۔ کل تک اہلِ برما ہندوستانی تھے اور آج برمی ہیں ان معنوں میں ہر انسان فطری طور پر اپنے جنم بھوم سے محبت رکھتا ہے۔ اور بقدر اپنی بساط کے اس کے لئے قربانی کرنے کو تیار رہتا ہے۔ بعض نادان لوگ اس کی تائید میں حب الوطن من الایمان کا مقولہ حدیث سمجھ کر

پیش کرتے ہیں حالانکہ اس کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ وطن کی محبت انسان کا ایک فطری جذبہ ہے جس کی پرورش کے لئے اثرات کی کچھ ضرورت نہیں مگر زمانۂ حال کے سیاسی لٹریچر میں 'وطن' کا مفہوم محض جغرافیائی نہیں، بلکہ وطن ایک اصول ہے ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ کا اور اس اعتبار سے ایک سیاسی تصور ہے۔ چونکہ اسلام بھی ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا ایک قانون ہے اس لئے جب لفظ 'وطن' کو ایک سیاسی تصور کے طور پر استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہو رہا ہے۔

مولانا حسین احمد صاحب سے بہتر اس بات کو کون جانتا ہے کہ اسلام ہیئت اجتماعیۂ انسانیہ کے اصول کی حیثیت میں کوئی لچک اپنے اندر نہیں رکھتا اور ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ کے کسی اور آئین سے کسی قسم کا راضی نامہ یا سمجھوتہ کرنے کو تیار نہیں بلکہ اس امر کا اعلان کرتا ہے کہ ہر دستور العمل جو غیر اسلام ہو، نامقبول اور مردود ہے۔ اس کلیہ سے بعض سیاسی مباحث پیدا ہوتے ہیں جن کا ہندوستان سے خاص تعلق ہے؛ مثلاً یہ کہ کیا مسلمان اور قوموں کے ساتھ مل کر نہیں رہ سکتے یا ہندوستان کی مختلف قومیں یا اقلیتیں ملکی اغراض کے لئے متحد نہیں ہو سکتیں وغیرہ وغیرہ، لیکن چونکہ میرا مقصد حضرت مولانا حسین احمد صاحب کے قول کے ذہنی پہلو کی تنقید ہے، اس لئے ان مباحث کو نظر انداز کرنے پر مجبور ہوں۔"

(حرفِ اقبال صہ ۲۴۹)

وطن کے بارے میں ان حقائق کی قرآنی بنیاد اقبال نے اس سے پہلے رموزِ بے خودی اور پیامِ مشرق وغیرہ میں بھی دی تھی اور نثر میں بھی اس کا اظہار کیا ہے لیکن اس بحث کے دوران میں اب ایک نیا زاویہ ان کے سامنے آیا۔ وہ یہ ہے کہ ہدایت یافتہ گروہ کے لئے قرآن میں ہر جگہ 'ملت' کا لفظ استعمال ہوا ہے اور غیر ہدایت یافتہ گروہ کے لئے 'قوم' کا لفظ آیا ہے۔ قرآن

پاک کی روشنی میں قوم اور ملت کا جو فرق علامہ اقبال نے بیان کیا ہے، وہ انہیں کے الفاظ میں درج کیا جاتا ہے:

"جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں قرآنِ حکیم میں جہاں جہاں 'اتباع' و شرکت کی دعوت ہے وہاں صرف لفظ ملت یا امت وارد ہوتا ہے۔ کسی خاص قوم کے اتباع یا اس میں شرکت کی دعوت نہیں؛ مثلاً ارشاد ہوتا ہے:

وَمَنْ اَحْسَنُ دِيْنًا مِّمَّنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَّاتَّبَعَ مِلَّةَ اِبْرٰهِيْمَ حَنِيْفًا ط ...... وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ اٰبَآءِيْٓ اِبْرٰهِيْمَ ..... فَاتَّبِعُوْا مِلَّةَ اِبْرٰهِيْمَ حَنِيْفًا

اور یہ اتباع و اطاعت کی دعوت اس لئے ہے کہ ملت نام ہے ایک دین کا، ایک شرع و منہاج کا۔ قوم چونکہ کوئی شرع و دین نہیں، اس لئے اس کی طرف دعوت اور اس سے تمسک کی ترغیب عبث تھی۔ کوئی گروہ ہو، خواہ وہ قبیلہ کا ہو، نسل کا ہو، ڈاکوؤں کا ہو، تاجروں کا ہو، ایک شہر والوں کا ہو، جغرافیائی اعتبار سے ایک ملک یا وطن والوں کا ہو۔ وہ محض گروہ ہے رجال کا یا انسانوں کا۔ وحی الٰہی یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نقطۂ خیال سے ابھی وہ گروہ ہدایت یافتہ نہیں ہوتا۔ اگر وحی یا نبی اس گروہ میں آئے تو وہ اس کا پہلا مخاطب ہوتا ہے، اس لئے اس کی طرف منسوب بھی ہوتا ہے؛ مثلاً قوم نوح، قوم موسیٰ، قوم لوط؛ لیکن اگر اسی گروہ کا مقتدا کوئی بادشاہ یا سردار ہو تو وہ اس کی طرف بھی منسوب ہوگا، مثلاً قوم عاد، قوم فرعون: اگر ایک ملک میں دو گروہ اکٹھے ہو جاویں اور اگر وہ متضاد قسم کے رہنماؤں کے گروہ ہوں تو وہ دونوں سے منسوب ہو سکتے ہیں؛ مثلاً جہاں قوم موسیٰ تھی، وہاں قوم فرعون بھی تھی۔

وَقَالَ الْمَلَاُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ اَتَذَرُ مُوْسٰى وَقَوْمَهٗ

لیکن ہر مقام پر جہاں قوم کہا گیا وہاں وہ گروہ عبارت تھا جو ابھی ہدایت یافتہ اور غیر ہدایت یافتہ سب افراد پر مشتمل تھا۔ جو افراد پیغمبر کی متابعت میں آتے گئے توحید تسلیم کرتے گئے وہ اس پیغمبر کی ملت میں آگئے، اس کے دین میں آگئے یا واضح تر معنوں میں مسلم ہو گئے۔ یاد رہے کہ دین اور ملت کفار کی بھی ہو سکتی ہے۔ اِنِّی تَرَکْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ ایک قوم کی ایک ملت یا اس کا منہاج تو ہو سکتا ہے لیکن ملت کی قوم کہیں نہیں آیا۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ خدا نے قرآن میں ایسے افراد کو جو مختلف اقوام و ملل سے نکل کر ملتِ ابراہیمی میں داخل ہو گئے۔ ان کو داخل ہونے کے بعد لفظ قوم سے تعبیر نہیں کیا بلکہ امت کے لفظ سے۔ ان گذارشات سے میرا مقصد یہ ہے کہ جہاں تک میں دیکھ سکا ہوں، قرآن کریم میں مسلمانوں کے لئے امت کے سوا اور کوئی لفظ نہیں آیا۔ اگر کہیں آیا ہو تو ارشاد فرمایئے۔ قوم رجال کی جماعت کا نام ہے۔ اور یہ جماعت بہ اعتبار قبیلہ، نسل، رنگ، زبان، وطن اور اخلاق ہزار جگہ اور ہزار رنگ میں پیدا ہو سکتی ہے لیکن ملت سب جماعتوں کو تراش کر ایک نیا اور مشترک گروہ بنائے گی۔ گویا ملت یا امت جاذب ہے اقوام کی، خود ان میں جذب نہیں ہو سکتی۔ عہدِ حاضر کے ہندوستان کے علماء کو حالاتِ زمانہ نے وہ باتیں کرنے اور دین کی ایسی تاویلیں کرنے پر مجبور کر دیا ہے جو قرآن یا نبی امی صلی اللہ علیہ وسلم کا منشا ہرگز نہ ہو سکتی تھیں۔ کون نہیں جانتا کہ حضرت ابراہیم سب سے پہلے پیغمبر تھے جن کی وحی میں قوموں، نسلوں اور وطنوں کو بالائے طاق رکھا گیا۔ بنی نوع آدم کی صرف ایک تقسیم کی گئی: موحد و مشرک۔ اس وقت سے لے کر دو ہی ملتیں دنیا میں ہیں، تیسری کوئی ملت نہیں۔ کعبۃ اللہ کے محافظ آج دعوتِ ابراہیمی اور دعوتِ اسمٰعیلی سے غافل ہو گئے۔ قوم اور قومیت کی

روا اور ڈھنے والوں کو اس ملت کے بانیوں کی وہ دعا یاد نہ آئی جو اللہ کے گھر
کی بنیاد رکھتے وقت ان دونوں پیغمبروں نے کی :

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ ط رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا ط إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ - رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ ○

کیا خدا کی بارگاہ سے امت مسلمہ کا نام رکھوانے کے بعد یہ گنجائش باقی تھی کہ آپ کی ہیئت اجتماعی کا کوئی حصہ کسی عربی، ایرانی، افغانی، انگریزی، مصری یا ہندی قومیت میں جذب ہو سکتا ہے۔ امت مسلمہ کے مقابل میں تو صرف ایک ہی ملت ہے اور وہ الکفرہ ملتہ واحدہ کی ہے۔

امت مسلمہ جس دین کی حامل ہے اس کا نام دین قیم ہے۔ دین قیم کے الفاظ میں عجیب و غریب لطیفۂ قرآنی مخفی ہے اور وہ یہ کہ صرف دین ہی مقوم ہے۔ اس گروہ کے امور معاشی اور معادی کا، جو اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی اس کے نظام کے سپرد کر دے۔ بالفاظ دیگر یہ کہ قرآن کی رو سے حقیقی تمدنی یا سیاسی معنوں میں قوم، دین اسلام ہی سے تقویم پاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن صاف صاف اس حقیقت کا اعلان کرتا ہے کہ کوئی دستور العمل جو غیر اسلامی ہو، نامقبول و مردود ہے۔"

(حرف اقبال صہ ۲۵۷ تا ۲۶۰)

یہاں یہ عرض کرنا بے موقع نہ ہوگا کہ علامہ اقبال نے شاعری میں قوم اور ملت کے الفاظ متبادل طور پر استعمال کئے ہیں اور اس امتیاز کو پیش نظر نہیں رکھا جو آخر عمر میں ان پر منکشف ہوا۔ اس لحاظ سے علامہ اقبال کے تصور وطن کو سمجھنے کے لئے کسی قدر غلطی کا امکان ہے۔ اگر تلاش کرنے والا ان کے نظریات کو صرف اشعار کی روشنی میں تلاش کرے تو ٹھوکر کھائے گا۔

نظریۂ وطن کے سلسلے میں اقبال کے تصورات کو ان کے اردو کلام، فارسی کلام، خطوط، تقاریر اور بیانات کی روشنی میں دیکھنا چاہیے جب یہ تصور ایک کل کے طور پر سامنے آئے گا۔ صرف شاعری سے ایک ادھورا نقشہ بنتا ہے حالانکہ علامہ اقبال نے نظریۂ وطن کے جملہ پہلوؤں کو ۱۹۰۵ء سے لے کر ۱۹۳۸ء تک جا بجا بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ ان کے زمانۂ طالب علمی سے لے کر وفات تک تصورِ وطن کے مختلف مدّو جزر آتے ہیں، جن کا مفصل جائزہ گذشتہ صفحات میں لیا گیا ہے۔ اب آخر میں علامہ اقبال کے ذہنی ارتقا کا ایک گراف (ص ۱۲۲) پیش کیا جاتا ہے جس سے ان کے وطنی تصورات مختصر طور پر سامنے آسکتے ہیں۔ گراف کو سمجھنے کے لئے دو باتوں کو پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے۔ اول یہ کہ اقبال کے فکر میں تضاد نہیں ارتقا ہے۔ قومیت کے مغربی تصور کو ایک بار ٹھکرانے کے بعد عمر بھر انہوں نے نیشنلسٹ خیالات کا پرچار نہیں کیا۔ یہ علامہ اقبال کی بدنصیبی ہے کہ ان کے بعض نقاد مختلف ادوار کے اشعار کو زمانی ترتیب سے الگ کر کے اقبال کے فکری تضاد کا ڈھنڈورا پیٹنے کے عادی ہیں۔ یہ طریق کار بدنیتی پر مبنی ہے۔ دوم یہ کہ اقبال کے تصورِ وطنیت کا بنیادی خاکہ ان کی ڈائری STRAY REFLECTIONS اور "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" میں تیار ہو چکا تھا۔ بعد میں سیاسی، سماجی، تہذیبی اور فقہی افکار میں اس کی تفصیلات دریافت کی جاتی رہیں، ورنہ تصورِ وطنیت کا مرکزی نقطہ فکری انقلاب کے آغاز ہی میں نمودار ہو چکا تھا۔ "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" میں اقبال نے لکھا تھا:

> "مسلمانوں اور دنیا کی دوسری قوموں میں اصولی فرق یہ ہے کہ قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراکِ زبان ہے، نہ اشتراکِ وطن، نہ اشتراکِ اغراضِ اقتصادی، بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو جنابِ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم فرمائی ہے، اس لئے شریک ہیں کہ مظاہرِ کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک

ہے اور جو تاریخی روایات ہم سب کو ترکے میں پہنچی ہیں وہ بھی ہم سب کے لئے یکساں ہیں۔ اسلام تمام مادی قیود سے بیزاری ظاہر کرتا ہے اور اس کی قومیت کا دار و مدار ایک خاص تنزیہی تصور پر ہے جس کی تجسیمی شکل وہ جماعت اشخاص ہے جس میں بڑھنے اور پھیلتے رہنے کی قابلیت طبعاً موجود ہے۔ اسلام زمان و مکان کے قیود سے مبرا ہے۔"

(ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر ص ۱۹)

اقبال کا یہ موقف گراف میں آخر تک جاری و ساری ہے۔

اقبال کا تصورِ وطنیت

پاکستان میں قومیت کی تشکیل

فکرِ اقبال کی روشنی میں

(جائزہ، مسائل اور تجاویز)

۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو دنیا کے نقشے پر ایک ملک نمودار ہوا جو عالمِ اسلام میں اپنی نوعیت کا پہلا تجربہ تھا۔ یہ ایک نظریاتی ریاست تھی جس کے عوام نے اسلام کو ایک جذباتی رشتے کے طور پر قبول کیا تھا اور اسے زندگی کی اعلیٰ ترین قدر قرار دیتے ہوئے پاکستان کو "اسلام کی تجربہ گاہ" بنانے کا عہد باندھا تھا۔ پاکستان میں مذہب اسلام کو سماجی زندگی کا اہم عنصر اور باہمی ثقافتی رشتوں میں فعّال قوت کے طور پر برقرار اور بحال رکھنے کی مساعی کو جہاں اور کئی منفی اور مرکز گریز قوتوں کا مقابلہ کرنا تھا وہاں خود پاکستان میں قومیت کی تشکیل کا مسئلہ بھی گوناگوں فکری اور سیاسی افکار و خیالات کی زد میں آیا۔ مذہب کی بنیادی اہمیت کو تسلیم کرنے کے باوجود اسے زندگی کے زندہ اور حقیقی مسائل میں ایک مؤثر قوت کے طور پر استعمال

کرنے میں جو کوتاہیاں ہوئیں ان کے اسباب چاہے کچھ ہی ہوں اور اس کی ذمہ داری چاہے کسی فرد واحد، کسی جماعت یا کسی مخصوص طبقے پر ہو، اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اصولی اور اساسی مباحث اور عملی زندگی کے درمیان تضادات نے جنم لیا، اس سے فکر و نظر کی دنیا بھی انتشار و ابہام سے دوچار ہوئی اور مادی زندگی کے مظاہر بھی کسی مناسب جہت سے محروم رہ گئے۔ فکری سطح پر یہ سوال اہم تھا کہ پاکستان میں قومیت کی تشکیل کن خطوط پر ہو؟ پاکستانی قومیت کے عناصر ترکیبی کیا ہیں؟ اس ملک میں بسنے والوں کا ماضی کیا تھا؟ جدوجہد آزادی میں کن داخلی اور خارجی اسباب و علل نے حصّہ لیا؟ اس نظریاتی ریاست اور دوسرے دُنیا میں رائج مختلف نظام ہائے فکر کے درمیان اخذ و انجذاب کے کون کون مرحلے ممکن ہیں؟ ۱۹۴۷ء تک سیاسی وجہ میں یہ دلیل سب سے اہم تھی کہ مسلمان من حیث القوم دوسری اقوام سے الگ ہیں۔ ان کی روحانی اور مادّی قدریں اس بات کا تقاضا کرتی ہیں کہ وہ ایک ایسے خطّے کا مطالبہ کریں جہاں رہ کر وہ اپنی قدروں کے مطابق زندگی بسر کر سکیں۔ اس کے لیے کئی بنیادی حقائق کا ادراک ضروری تھا:

۱۔ ہندوستان ایک ملک نہیں ایک برصغیر ہے جس میں ایک قوم نہیں کئی قومیں آباد ہیں۔

۲۔ برصغیر میں مسلمان ہندوؤں کے بعد سب سے بڑی اکثریت ہیں اور جغرافیائی لحاظ سے کئی علاقوں میں انھیں دوسری اقوام پر عددی برتری حاصل ہے اس لیے ان خطوں میں جہاں وہ اکثریت میں ہیں اپنی زندگی کو اپنے نظریات کے مطابق بسر کرنے کا آئینی حق رکھتے ہیں۔

۳۔ قومیت کی بنیاد جغرافیائی حدود سے بالا ہے، مسلمان بطور مسلمان ایک وحدت

ہیں اور اس حیثیت سے وہ ایک قوم ہیں۔

یہ دلیل کہ ہندوستان ایک ملک نہیں ایک برصغیر ہے، اس دلیل سے مربوط ہے کہ جب تک کسی قوم کو کسی خاص علاقے میں مؤثر عددی اکثریت حاصل نہ ہو وہ الگ ملک کا مطالبہ نہیں کر سکتی اور یہ بھی کہ مسلمانوں کی قومیت کی بنیاد جغرافیائی نہیں بلکہ اسلام کے جغرافیائی حدود سے ماوراء ہے:

پاک ہے گردِ وطن سے سرِ داماں تیرا
تو وہ یوسف ہے کہ ہر مصر ہے کنعاں تیرا

(اقبال)

بہ الفاظِ دیگر مسلمانوں کا قومی تشخص مخصوص اقدار پر منحصر ہے، جغرافیائی حدود کا پابند نہیں۔ گویا مسلمانوں کی قومیت مغرب کی جغرافیائی، نسلی، لسانی، لونی، شعوبی قومیت سے بھی الگ ہے اور قومیتوں کے جدید تصور سے بھی جداگانہ حیثیت رکھتی ہے۔ اس کے عناصر ترکیبی مادی اور جغرافیائی شکل و صورت کے باوجود ایک تعیمی اور تنزیہی دائرہ کار کے پابند ہیں۔

پاکستان کے وجود میں آنے کے بعد قومیت کے مجرد تصورات نے تجسیمی رنگ اختیار کیا۔ مسلمانوں نے برصغیر کی سیاسی جدوجہد میں ایک قوم کے طور پر سیاسی سرگرمی کا اظہار کیا تھا۔ نئے ملک کے وجود میں آنے سے کئی دور رس تبدیلیاں آئیں۔ پاکستان دو منطقوں پر مشتمل تھا، مغربی پاکستان اور مشرقی پاکستان۔ ان خطوں میں بسنے والے مسلمانوں میں "ہندی مسلمان" کی بجائے پاکستانی مسلمان کہلائے۔ ہندی مسلمان وہ تھے جو بھارت میں رہ گئے۔ گویا برصغیر کی مسلمان قوم دو حصوں میں بٹ گئی، ہندی مسلمان اور پاکستانی مسلمان۔ یہ الگ الگ ملکوں کے ایسے باشندے قرار پائے جن کی آئندہ کی جدوجہد کی راہیں بھی مختلف تھیں اور

حال کے مسائل وافکار بھی جداگانہ تھے۔ ان کے علاوہ مسلمانوں کی وہ آبادی بھی تھی جو گردشِ حالات کے تحت نقلِ مکانی پر مجبور ہوئی۔ پاکستان کے قدیم مسلمان باشندوں کے درمیان "مہاجرین" کی مؤثر آبادی آکر بس گئی جس سے تہذیبی اور مادی سطحوں پر بعض اثرات مرتب ہوتے۔ اب پاکستانی قومیت کو جن مسائل کا سامنا تھا، ان میں فکری سطح پر سب سے اہم یہ تھا کہ ہندی مسلمان اور پاکستانی مسلمان جداگانہ تشخص کے مظہر سمجھے جائیں اور مہاجرین اور مقامی کے مابین یگانگت اور انجذاب کا ایسا عمل بروئے کار آئے کہ پاکستانی قوم ایک وحدت میں منسلک ہو جائے اور اس کے مختلف باشندوں، مختلف مذاہب کے ماننے والوں اور مسلمان اکثریت کے درمیان بھی ایسی ہم آہنگی پیدا ہو کہ سبھی ایک پاکستانی قوم کہلا سکیں۔ یہ سوال بھی اہم تھا کہ اقلیتوں کی حیثیت پاکستان میں کیا ہے؟ کیا وہ مسلمانوں سے مذہبی اختلاف کے باوصف پاکستانی قوم کا حصہ ہیں یا ان کا مذہبی تشخص ان کی جداگانہ حیثیت کا متقاضی ہے؟ اگر غیر مسلم بھی پاکستانی قوم کا حصہ ہیں تو مذہبی بنیاد پر مسلمانوں کو ایک قوم قرار دینے کا کیا مطلب ہے؟ یہ وہ اُلجھے ہوئے سوال ہیں جن کو حل کیئے بغیر پاکستانی قومیت کی تشکیل ممکن نہیں۔

(۲)

پاکستان ایک نظریاتی مملکت ہے۔ یہ تصور باشندگانِ پاکستان کے دلوں میں اس قدر راسخ ہے کہ آیندہ کئی برس تک بھی کوئی سیاسی جماعت اس کا اقرار کیے بغیر برسرِ اقتدار نہیں آسکتی اور ملک کی اس حیثیت کو نظر انداز کر کے کوئی خاص سیکولر نظام رائج کرنے کا دعویٰ بھی عملی صورت اختیار نہیں کر سکتا تاوقتیکہ اس کے پسِ پشت مذہبی اقدار اور رُوحانی واردات نہ ہوں۔ پاکستان کا سرکاری مذہب اسلام ہے۔ اس

خطۂ زمین میں مسلمانوں کی اکثریت ہے جو اپنے آپ کو بطور مسلمان ایک وحدت قرار دیتے ہیں اور اس پہ اصرار بھی کرتے ہیں کہ عملی زندگی میں اسلام کے اصول و قوانین کی پابندی کریں گے۔ اصول اور عمل کے درمیانی فاصلوں اور تضادات کی فراوانی کے باوجود اسلام کی روحانی اور مادی اقدار کا عقلی اور جذباتی سطحوں پہ برقرار و بحال رہ جانا اس بات کا کافی ثبوت ہے کہ مسلمانوں کے ملّی عزائم میں اب بھی اسلام ایک زندہ اور فعال عنصر کے طور پر موجود ہے۔ اب سے نصف صدی قبل علاّمہ اقبال کے عنفوانِ شباب میں امریکی اور انگریز کی قومی حس، ملکی اور جغرافیائی حدود کے حوالے سے بیدار رہتی ہے، اس کا یہ بھی مطلب ہے کہ عام پاکستانی کی عملی زندگی سے اسلام کے خارج ہو جانے کے باوجود مذہب کی گرفت معاشرے میں اب بھی اتنی قوی ہے کہ خفیف سے خفیف احساس تردید کے موقع پر یہ جذبہ پوری قوت کے ساتھ دوبارہ اُبھر آتا ہے اور قومی تشکیل میں اس اہم عنصر کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

(۳)

قائداعظمؒ نے فرمایا تھا کہ مسلمان متمدن دنیا کی مقرر کردہ ہر تعریف کے مطابق ایک الگ قوم ہیں۔ مسلمانانِ ہند نے اپنے قومی تشخص کے لیے جو مطالبہ کیا وہ اس بنا پر نہ تھا کہ ہمیں ایک مادی حدود کا پابند ملک درکار ہے بلکہ اس بنا پر تھا کہ متحدہ ہندوستان میں مسلمانوں کی وحدت ملّی کو کئی خطرات کا سامنا تھا، بطور مسلمان وہ اپنی زندگیوں کو اپنے نظریات کے مطابق بسر نہیں کر سکتے تھے، ان نظریات پر عمل کی آزادی کے لیے انھوں نے الگ ملک کا مطالبہ کیا تھا۔ محض خطۂ ارض اس لیے درکار تھا کہ مسلمان اپنی زندگیوں کو اسلام کے طریق حیات کے مطابق ڈھال سکیں۔ وہ ایسا کر سکے یا نہیں؟ ناکامی کے اسباب کیا تھے؟ اس کی

ذمہ داری کس پر عائد ہوتی ہے؟ وہ کون کون سے مرحلے تھے جب بآسانی ایسا کیا جا سکتا تھا اور ہم نے ان مواقع کو کیوں کھو دیا؟ مجرم سیاست دان تھے؟ سیاسی جماعتیں یا ادیب تھے یا شاعر؟ اُردو کے ادیب تھے یا علاقائی زبانوں کے؟ یہ بجائے خود اہم مسائل ہیں لیکن میرا خیال ہے کہ دشنام طرازی اور تشدد کا وہ سبق جو ان سوالوں کا لازمی نتیجہ ہے، اب اپنی افادیت کھو چکا ہے، ہمیں اپنی معاشرتی زندگی میں تشدّد کی بجائے توازن کی اقدار پر بھروسا کر لینا چاہیے۔ اب کسی قوم کو زیادہ دیر تک منفی قدروں کے سہارے زندہ نہیں رکھا جا سکتا۔

(۴)

قیامِ پاکستان کے فوراً بعد محدود مدت ہی میں "مرکز گریز" رجحانات نے اپنے قدم جما لیے تھے۔ مغربی پاکستان میں یہ رجحانات لسانی مسائل سے شروع نہیں ہوئے بلکہ ان کا آغاز زندگی کے دوسرے شعبوں سے ہوا۔ بیس برس کے اندر ہی اندر صوبہ پرستی برگ و بار لانے لگی۔ پھر علاقہ پرستی اور مقامی کلچر کی حوصلہ افزائی ۱۹۵۸ء کے بعد تو اس شدّت سے ہوئی کہ تین متحارب نظریات قومیت کی لہریں ایک دوسرے سے دست و گریبان ہو گئیں۔ اسلامی تصوّر قومیت کے خدوخال جنھیں نئی مملکت میں ایک مؤثر عنصر کے طور پر کام کرنا تھا، مغربی تصورِ قومیت اور علاقہ پرستی کے زیر اثر ماند پڑتے گئے۔ داخلی سیاست کے علاوہ عالمی سیاسیات کے پس منظر میں اس صورتِ حال نے پاکستانی قومیت کو تشکیل پذیر ہونے سے روکا۔ عقیدے اور عمل کے درمیان تفاوت نے زندگی کے تضاد کو اور بھی

زیادہ پریشان کن بنا دیا۔ قومیت اور اسلام دونوں کا ذکر اوپرے دل سے اور محض زبانی جمع خرچ کے طور پر ہونے لگا، اس سے اقدار کی عملی صورتوں ہی کو نہیں بلکہ ان کی عظمت و حرمت کو بھی نقصان پہنچا۔ قومی شعور کے مادی مظاہر میں تین سطحیں اہمیت رکھتی ہیں، علاقائی سطح، ملکی سطح اور ملی سطح۔ ان تینوں سطحوں میں کامل ہم آہنگی اور توازن ہی صحیح ملّی قومیت کی نشوونما کے ضامن ہیں
قوم اور ملّت کے الفاظ قرآن پاک میں بھی آئے ہیں۔ علامہ اقبال نے مسلمانوں کے تصوّرِ وطنیت پر بحث کرتے ہوئے کلام پاک کے حوالے سے قوم اور ملّت کے فرق کی وضاحت کی ہے۔

پہلا اقتباس:

"جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں، قرآنِ حکیم میں جہاں جہاں اتباع اور شرکت کی دعوت ہے وہاں لفظ ملّت یا امت وارد ہوتا ہے، کسی خاص قوم کے اتباع یا اس کی شرکت کی دعوت نہیں۔ یہ اتباع و اطاعت کی دعوت اس لیے ہے کہ ملت نام ہے ایک دین کا، ایک شرع و منہاج کا۔ قوم چونکہ کوئی شرع و دین نہیں، اس لیے اس کی طرف دعوت اور اس سے تمسک کی ترغیب عبث تھی۔ کوئی گروہ ہو، خواہ وہ قبیلے کا ہو، نسل کا ہو، ڈاکوؤں کا ہو، تاجروں کا ہو، ایک شہر والوں کا ہو، جغرافیائی اعتبار سے ایک ملک یا وطن والوں کا ہو، وہ محض گروہ ہے رجال کا یا انسانوں کا۔ وحیِ الٰہی یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نقطۂ خیال سے ابھی وہ گروہ ہدایت یافتہ نہیں ہوتا۔ اگر وحی یا نبی اس گروہ میں آئے تو وہ اس کا پہلا مخاطب ہوتا ہے، اس لیے اس کی طرف منسوب بھی ہوتا ہے۔ مثلاً قومِ نوحؑ، قومِ موسیٰؑ، قومِ لوطؑ۔ لیکن اس گروہ

کا مقتدا کوئی بادشاہ یا سردار ہو تا گروہ اس کی طرف بھی منسوب ہوگا، مثلاً قوم عاد، قوم فرعون۔ اگر ایک ملک میں دو گروہ اکٹھے ہو جائیں اور اگر وہ متضاد قسم کے رہنماؤں کے گروہ ہوں تو وہ دونوں منسوب ہو سکتے ہیں مثلاً جہاں قوم موسیٰؑ تھی وہاں قومِ فرعون بھی تھی۔"

"ہر مقام پر جہاں قوم کہا گیا، وہاں وہ گروہ عبارت تھا جو ابھی ہدایت یافتہ اور غیر ہدایت یافتہ افراد پر مشتمل تھا۔ جو افراد پیغمبر کی متابعت میں آگئے توحید تسلیم کرتے گئے، وہ اس پیغمبر کی ملت میں آگئے، اس کے دین میں آگئے یا واضح تر معنوں میں مسلم ہو گئے۔ یاد رہے کہ دین و ملّت کفّار کی بھی ہو سکتی ہے ...... ایک قوم کی ایک ملّت یا اس کا منہاج تو ہو سکتا ہے لیکن ملت کی قوم کہیں نہیں آیا۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ خدا نے قرآن میں ایسے افراد کو جو مختلف اقوام و ملل سے نکل کر ملّتِ ابراہیمی میں داخل ہو گئے ان کو داخل ہونے کے بعد لفظ قوم سے تعبیر نہیں کیا بلکہ اُمّت کے لفظ سے کیا ہے۔ ان گزارشات سے میرا مقصد یہ ہے کہ جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں قرآنِ کریم میں مسلمانوں کے لیے اُمّت کے علاوہ اور کوئی لفظ نہیں آیا ....

قوم رجال کی جماعت کا نام ہے اور یہ جماعت باعتبار قبیلہ، نسل، رنگ، زبان، وطن اور اخلاق ہزار جگہ اور ہزار رنگ میں پیدا ہو سکتی ہے، لیکن ملّت سب جماعتوں کو تراش کر ایک نیا اور مشترک گروہ بنائے گی۔ گویا ملت جاذب ہے اقوام کی اور خود ان میں جذب نہیں ہو سکتی۔"

حرفِ اقبال، ص: ۲۵۷-۲۵۹

دوسرا اقتباس:

"اگر قومیت کے معنی حب الوطنی یا ناموس وطن کے لیے جان قربان کرنے کے ہیں تو یہ اسلام کے خلاف نہیں۔ قومیت کا اسلام سے اس وقت تصادم ہوتا ہے جب وہ ایک سیاسی تصور بن جاتی ہے اور اتحاد انسانی کا بنیادی اصول ہونے کا دعویٰ کرتی ہے اور یہ مطالبہ کرتی ہے کہ اسلام شخصی عقیدے کے پس منظر میں چلا جائے اور قومی زندگی میں ایک حیات بخش عنصر کی حیثیت سے باقی نہ رہے۔"

(حرفِ اقبال، ص ۱۷۳)

تیسرا اقتباس:

"قومیت کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے ان ممالک میں پیدا ہوتا ہے جہاں وہ اقلیت میں ہیں اور جہاں قومیت کے مغربی تصوّر کا تقاضا ہے کہ مسلمان اپنی ہستی مٹادیں۔ جن ممالک میں مسلمان اکثریت میں ہیں، اسلام قومیت سے ہم آہنگی پیدا کرلیتا ہے کیونکہ یہاں اسلام اور قومیت عملاً ایک ہی چیز ہیں۔ جن ممالک میں مسلمان اقلیت میں ہیں، مسلمانوں کی یہ کوشش کہ ایک تہذیبی وحدت کی حیثیت سے خود مختاری حاصل کی جائے حق بجانب ہوگی۔ دونوں صورتیں اسلام کے بالکل مطابق ہیں۔"

(حرفِ اقبال، ص ۱۷۳)

ان اقتباسات سے چند بنیادی نتیجے نکلتے ہیں:

۱۔ ملّت کا دار و مدار ایک خاص تنزیہی تصور پر ہے۔

۲۔ قومیت کے معنی حب الوطنی یا ناموس وطن کے لیے جان قربان کرنے کے

ہیں تو یہ اسلام کے خلاف نہیں۔ قومیت کا اسلام سے اس وقت تصادم ہوتا ہے جب وہ ایک سیاسی تصور بن جاتی ہے اور اتحادِ اسلامی کا بنیادی اصول ہونے کا دعوے کرتی ہے۔

۳۔ حب الوطنی کی بنیاد ارضی رشتوں کے استحکام کی بجائے ان کی وسعت پذیری پر ہے۔ اقبال وطن کو مکان سے نکال کر زمان میں پھیلانے کے قائل تھے۔

۴۔ ان ممالک میں جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے وہاں اسلام اور قومیت عملاً ایک ہی چیز ہیں۔ اس لیے ایک دوسرے سے متصادم نہیں۔

ان نکات چہارگانہ پر غور کیجیے تو اسلام کا تصورِ قومیت تین مدارج پر مشتمل نظر آتا ہے:

اوّل ان سب سے اوپر کے درجے میں مسلمانوں کا بطورِ ملّت مستحکم ہو کر اور تنزیہی عمل کے ذریعے ملّتِ واحد میں متشکل ہونا اور جو تصورات رستے میں حائل ہوں ان کی بیخ کنی کرنا۔

دوسرے درجے پر کسی خطۂ ارض میں جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہو حب الوطنی کے نفسیاتی عوامل کی پرداخت کرنا۔ لیکن ان عناصر کی سرکوبی جو اتحادِ اسلامی کے بنیادی اصول کے خلاف ہوں اور مسلمانوں کو دیگر ملکوں کے مسلمانوں سے جدا کر کے نسلی یا لونی یا شعوبی یا ملکی یا علاقائی بنیادوں پر جدا کرتے ہوں۔

تیسرے درجے پر حب الوطنی کی وہ محدود صورت آتی ہے جس میں اپنے صوبے یا اپنے ضلعے یا اپنے شہر یا علاقے کی محبت شامل ہو اس محبت کو بھی مکان کی قید سے نکال کر زمان کی وسعت میں سمونے کی ضرورت ہے۔

مغربی تصورِ قومیت لسانی، لونی، شعوبی، جغرافیائی اور اقتصادی عوامل کو ملکی سطح پر محدود کرتا ہے اور وسعت پذیری کے اس عمل کی نفی کرتا ہے جو مسلمانوں کو ایک ملّتِ

واحد میں منسلک کر سکے۔ اسی طرح علاقائیت کا تصوّر بھی علاقائی زبان، علاقائی کلچر اور علاقائی رسم و رواج کے استحکام کے ذریعے وسعت پذیری کے عمل کی نفی پر منتج ہوتا ہے اور علاقائیت کو منتہا و مقصود جان کر قومی تشخص اور اس سے بڑھ کر ملّی تشخص کے تصورات کو دھندلانے کا سبب ہو جاتا ہے۔ ابھی جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ اسلام مقامی عناصر کی حوصلہ شکنی کرتا ہے یا یہ کہ ملکی سطح پر استحکام کا قائل نہیں۔ ایسا ہرگز نہیں، اسلام روحانی اقدار کے ساتھ ساتھ مادی اقدار کو بھی اہمیت دیتا ہے اور مادی مسائل کے وجود سے انکار نہیں کرتا بلکہ ان سے کام لینے کا قائل ہے۔ مختلف ممالک میں اسلام کے فروغ کی تاریخ پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں نے جہاں وہ گئے اور جہاں بھی وہ جا کر بس گئے، ان مقامات اور ان علاقوں کو اپنا وطن سمجھا بلکہ واپسی کے امکانات کو خارج کرنے کے لیے اپنی کشتیاں جلا دیں۔ جغرافیائی حدود کی یہ نفی مقامی عناصر کے انجذاب کا باعث ہوئی۔ انھوں نے ہر علاقے کے کلچر، ہر علاقے کی روایات، ہر علاقے کی زبان، رسم و رواج اور سماجی زندگی کے جملہ مظاہر کو اختیار کیا۔ اس طرح جس ملک میں بھی گئے اس کی تمدنی زندگی، مادی حقائق اور زبان و بیان کی جملہ روایات کو بھی اپنا لیا۔ یہ تاریخی عمل کے صحیح ادراک پر مبنی تھا۔ مسلمانوں کا کلچر، مسلمانوں کی روایات اور مسلمانوں کی طرزِ زندگی کے مختلف پہلو تنوع کا نقش پیش کرتے ہیں۔ ہر علاقے، ہر ملک اور برصغیر کے مادی وسائل و رجحانات کو اس حد تک قبول کیا گیا جس حد تک وہ اسلام کے بنیادی افکار و نظریات سے متصادم نہ تھے۔ ردّ و قبول کا یہ عمل اس اساسی نقطۂ نظر کے تحت ہوا کہ وہ عناصر جو ممد و معاون ہو سکتے تھے انھیں قبول کر لیا گیا۔ یہ سماجی عمل، رسم و رواج، طرزِ بود و باش، ادبی روایات، فلسفیانہ افکار اور لسانی مسائل سبھی میں یکساں جاری و ساری رہا۔ یہ تنزیہی طریق کار رجوِ مکان سے

زمان کی طرف جاتے کا تاریخی عمل بھی ہے، قومی تشخص کی جان ہے اور اس کا احساس کیے بغیر پاکستان میں قومیت کی تشکیل کے مسائل کو صحیح تناظر میں نہیں دیکھا جا سکتا۔

(۵)

علاقائی محبت سے ملکی محبت اور ملکی محبت سے ملّی محبت تک کے تینوں دائرے اپنی اپنی حدود میں مشترک اقدار کی تلاش اور ان کی تنظیم پر منحصر ہیں، لیکن اقدار اور ان سے متعلق خواہشات و عزائم کی درجہ بندی کا لحاظ نہ رہے تو معاشرتی انتشار اور بحران سے دامن نہیں بچایا سکتا۔ پاکستان میں داخلی فکری تضاد نے خارجی حقائق کے درمیان ربط و آہنگ کی عدم موجودگی کے ساتھ مل کر معاشرے کو کئی لحاظ سے منتشر اور تہذیبی اقدار کو مضمحل کر دیا ہے، اقتصادی عوامل، ملکی سطح پر نظم و ضبط اور توازن و ترتیب میں مدد دے سکتے تو ان سے پاکستانی قومیت کی تشکیل میں بڑی مدد مل سکتی تھی۔ سیاسی عدم استحکام اور دولت کی غیر مساوی تقسیم نے ایک طبقے کو امیر سے امیر تر اور دوسرے کو غریب سے غریب تر کر دیا۔ اس سے معاشرے کا داخلی آہنگ بری طرح مجروح ہوا۔ اس کا اثر زندگی کے جملہ مظاہر پر پڑا۔ بے اطمینانی، نفرت، منافقت اور میرت کشی اسی عدم توازن کا ایک بالواسطہ اظہار تھے۔ قومیت کی جدوجہد میں تینوں دائروں میں عدمِ توازن بڑھ جائے تو پاکستانی قومیت کی تشکیل و تعمیر کا عمل سُست ہو سکتا ہے اور ایسے میں علاقائی اور صوبائی عصبیتوں کو فروغ کا موقع ملے گا۔ زندگی کئی عوامل پر مشتمل ہے۔ اقتصادی، سیاسی، سماجی، ادبی دوائر میں قومیت کی مناسب نشو و نما اور زندگی کے مسائل میں توازن اور توانائی کی بحالی پاکستانی مسلمانوں کی تنظیمِ نو میں اہم عنصر کے طور پر کام کر سکتی ہے۔ خوف، دہشت، نفرت اور حقارت چاہے

خارجہ پالیسی ہی کا حصہ ہو بہر حال منفی قدریں ہیں اور منفی قدروں کا اثر قومیت کی تشکیل میں محدود اور عارضی ہوتا ہے۔ خارجہ پالیسی کا ذکر آیا ہے تو پاک بھارت تعلقات کا مسئلہ بھی اہم ہے۔ دونوں ملکوں کے درمیان تعلقات کی نوعیت پاکستانی قومیت پر اثر انداز رہی ہے۔ برصغیر کی تقسیم کے بعد ہندو مسلم فسادات کے زیر اثر برابر مظلوم مسلمانوں کو پاکستان میں پناہ لینی پڑی ہے۔ ملّی احساسات کا تقاضا بھی یہی تھا کہ نئے آنے والوں کو تحفظ دیا جاتا۔ تہذیبی سطح پر اس کا اثر یہ ہوا کہ مہاجر آبادی کی تہذیبی اقدار میں ہر بار نیا خون شامل ہوا۔ اسے بعض حلقوں میں ثقافتی یلغار سمجھا گیا جس سے قومی کردار کی نشوونما کی رفتار سست ہو گئی۔ پاکستان کی آبادی کے مختلف حصوں میں ابلاغِ عامہ کے ذرائع کی مدد سے باہمی اعتماد بحال کرنے کی شدید ضرورت ہے۔ آئندہ پاکستان بھارت تعلقات کی کیا صورت ہوتی ہے اور بھارت کا رویہ بھارتی مسلمانوں کے بارے میں کیا ہوتا ہے۔ اس کے بارے میں کچھ کہنا قبل از وقت ہو گا لیکن ہماری خارجہ پالیسی اور بھارت کی داخلی پالیسی میں اگر کوئی نمایاں تبدیلی آئی تو اس کا اثر پاکستان کی تہذیبی زندگی پر ضرور پڑے گا۔

مثبت قدروں کے فروغ کے علاوہ اقتصادی اور سیاسی استحکام بھی قومیت کی تشکیل میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔ حال ہی میں ان سطحوں پر کچھ تبدیلیاں آئی ہیں جن میں سے ایک کا ذکر ضروری ہے۔ زرعی مسائل کے سلسلے میں مثبت قدم اٹھایا گیا جس کا کچھ زیادہ چرچا نہیں ہوا لیکن میرا خیال ہے کہ قومیت کی تشکیل کے سلسلے میں اس انتہائی اہم قدم کی اہمیت کا احساس ضروری تھا۔ کچھ عرصے سے مختلف صوبوں میں آزادی کا رجحان بڑھ رہا تھا، زرعی

پیداوار کی نقل مکانی پر پابندی بھی ایک ایسے مرحلے پر آگئی تھی کہ مختلف صوبوں کی اکانومی آزاد بنیادوں پر پھولنے پھلنے لگی تھی۔ اگر اس عمل کو خورا ک کی بین الصوبائی حمل و نقل کی پالیسی کے ذریعے بروقت نہ روکا جاتا تو مستقبل قریب میں اس سے صوبوں میں علیحدگی پسندی کے رجحانات کو تقویت ملتی اور یہ پاکستانی سالمیت کے حق میں سخت مضر ہوتا۔ پاکستان کے مختلف صوبوں کو اقتصادی لحاظ سے اگر ایک دوسرے پر منحصر کیا جا سکے تو اس سے قومی یک جہتی کو فائدہ پہنچے گا۔ اس جہت میں بھی مزید مساعی کی ضرورت ہے۔

(۶)

ملکی سالمیت اور پاکستانی قومیت کے لیے زبان کے کردار کو بھی نظرانداز نہیں کیا جا سکتا، زبانوں کا مسئلہ متحدہ ہندوستان کے زمانے ہی سے ادبی اور لسانی سے زیادہ سیاسی رہا ہے۔

زبان کی حیثیت کے جائزے سے پہلے یہ دیکھنا بھی ضروری ہے کہ تاریخ اسلام سے زبانوں کے بارے میں مسلمانوں کی روش کا کیا اندازہ ہوتا ہے۔ مسلمانوں کے نزدیک زبان اظہار کا وسیلہ ہے۔ دنیائے اسلام کے مختلف خطوں میں مختلف زبانیں رائج ہیں۔ کلامِ پاک عربی زبان میں نازل ہوا۔ اس لحاظ سے مسلمانوں کی علمی اور مذہبی زندگی کے لیے اس کی اہمیت ہر زمانے اور ہر دور میں قائم رہی۔ جب ایران میں اسلام کو فروغ حاصل ہوا تو خود عربی علم و ادب میں ایرانیوں نے وہ کارہائے نمایاں انجام دیے کہ اگر آج ان کی تحریروں کو عربی ادب سے خارج کر دیا جائے تو اس کا سب سے اہم اور قابلِ قدر حصہ ہماری نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ جب مسلمانوں کے قدم ہندوستان و پاکستان کی سرزمین پر آئے تو یہاں

دینی علوم کی ترویج میں عربی زبان کو تفوق اور برتری حاصل رہی۔ لیکن تاریخ اسلام کی ورق گردانی سے معلوم ہوتا ہے کہ ماضی میں عالم اسلام میں کبھی بھی لسانی بنیادوں پر کوئی سیاسی مسئلہ نہیں اٹھا۔ ایران میں عربی کی علمی برتری کے باوجود فارسی زبان کی ترقی ہوتی رہی اور اس کے جلو میں مختلف مقامی بولیاں پنپتی رہیں لیکن زبان کی بنیاد پر عصبیت کا کوئی اظہار نہیں ملتا۔ ہندوستان میں عربی کے دوش بدوش ابتدا ہی سے فارسی دفتری سرکاری اور بول چال کی حیثیت سے رائج رہی۔ مقامی زبانیں اپنے طور پر کام کرتی رہیں۔ زبان مسلمانوں کے لیے عصبیت یا محدود جغرافیائی وطنیت کا وسیلہ نہ تھی۔ ہر علاقے کے اعتبار سے زبانوں کا مسئلہ دراصل درجہ بندی کے ایک مقررہ اصول کے مطابق طے پاتا رہا۔ مذہبی لحاظ سے عربی زبان کی تعلیم اور ترقی ہمیشہ مسلمانوں کے نزدیک اہم تھی۔ اس کے بعد عالم اسلام میں علمی اور ادبی زبان کے طور پر فارسی کو اہمیت ملی۔ اس کے بعد ملک کے اعتبار سے ملکی زبان کا درجہ آتا ہے جس میں کاروباری، دفتری، معاشرتی اور تعلیمی ضروریات پوری ہوتی رہیں۔ اس کے بعد علاقائی زبانوں کا سکہ چلتا تھا۔ زبانوں کی یہ درجہ بندی ہر دور میں قائم رہی ہے۔ اسلام نے مختلف ملکوں کی زبانوں کو برقرار رکھا لیکن اسے اسلامی معاشرے کے بنیادی رجحانات سے متصادم ہونے سے روکا۔

(۷)

برصغیر میں جب آزاد مسلم ریاست کا مطالبہ کیا گیا تو زبان کا مسئلہ بھی توجہ کا باعث تھا۔ اُردو ہندی جھگڑے نے بیسویں صدی کے اوائل میں سیاسی اہمیت حاصل کر لی تھی۔ اُردو مسلمانوں کی اور ہندی ہندوؤں کی زبان قرار دی

گئی۔ اُردو کا لسانی پیکر ہند آریائی تھا لیکن اس کا ذخیرۂ الفاظ کچھ اس طرح عربی فارسی سے مربوط تھا کہ اُردو کی عام فضا اسلامی رنگ لیے ہوتے تھی قائداعظمؒ نے تقاریر میں اُردو کی اس مذہبی اور ثقافتی حیثیت پر بہت زور دیا ہے اور اسے پاکستان کی قومی زبان قرار دیتے ہوتے اہم دلیل تسلیم کیا۔ پاکستان بننے کے بعد لسانی مسائل کچھ زیادہ اُلجھ گئے اور یہ گرہ اب تک نہیں سلجھ سکی تقسیم کے عمل سے سماجی دائرۂ کار میں کچھ نئے مسائل اُبھر آتے۔ مغربی پاکستان میں صوبائی زبانیں تیزی سے ترقی کے مراحل طے کر رہی تھیں۔ مہاجر آبادی کی آمد سے سماجی اور تہذیبی میدانوں میں اُردو بولنے والوں کی ایک مؤثر جماعت مغربی پاکستان آئی اور مختلف صوبوں میں محدود تعداد میں بس گئی۔ جغرافیائی لحاظ سے اس کا مخصوص لسانی خطہ کراچی تھا۔ اُردو مغربی پاکستان کے کسی صوبے کی بول چال کی زبان نہ تھی۔ پنجاب میں اردو کی ترقی کا دائرہ کار ایک صدی تک پھیلا ہوا تھا۔ یہاں علاقائی عصبیت کی رو بھی کمزور تھی، اس لیے تقسیم کے بعد اُردو کی حمایت میں پنجاب نے زیادہ حصہ لیا تو اس سے بعض اندیشے بھی پیدا ہوئے۔ اس احساسِ عدمِ تحفظ کا سبب یہ تھا کہ مغربی پاکستان کے مختلف صوبے اقتصادی اور سماجی ترقی کے مختلف مراحل میں تھے اور اُن میں یکساں عوامل کی کارکردگی سے پیدا ہونیوالی وحدت ابھی نہ آئی تھی اور اقتصادی طور پر پس ماندہ علاقوں کو نظرانداز ہوجانے کا احساس بھی تھا۔ اس مرحلے پر مغربی جمہوریت اور اسلام کے درمیان فکر و نظر کی ہم آہنگی کی تلاش کے علاوہ کچھ نئے افکار بھی آئے۔ علاقائی قومیت، علاقائی کلچر اور متعلقہ مسائل بھی سماجی زندگی کے زندہ حقائق تھے جن کا لسانی سطح پر حل ضروری تھا۔ کیونکہ ان مسائل کے موزوں حل کے بغیر پاکستانی قومیت اور ملّی تشخص کا خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکتا۔

(۸)

اُردو پاکستان کے کسی علاقے کی بول چال کی زبان نہ تھی۔ اُردو کو حصولِ پاکستان کی جدوجہد میں قومی زبان کے طور پر اختیار کرنے کا فیصلہ ہوا تھا کیونکہ یہ اسلامی افکار و اعتقادات کی وارث قرار پائی تھی۔ پاکستان میں اُردو واحد بین الصوبائی زبان تھی جس کے ذریعے مختلف صوبے باہمی اشتراک اور ہم آہنگی اختیار کر سکتے تھے۔ اُردو بولنے والوں کی آبادی کا ایک اہم حصہ پاکستان میں منتقل ہو چکا تھا۔ مغربی پاکستان میں ہجرت کرنے والوں میں اقلیتی صوبوں کے مسلمان باشندے بھی تھے اور مشرقی پنجاب کے مسلمان بھی۔ تہذیبی لحاظ سے مشرقی پنجاب کی مہاجر آبادی مقامی آبادی میں جلد جذب ہو گئی۔ دوسرے علاقوں سے آنے والوں کے رسم و رواج، معاشرتی آداب اور بعض علاقائی تشخصات مقامی آبادی سے مختلف تھے اس لیے یہاں مقامی باشندوں میں جذب ہونے کا عمل بہت سست تھا۔ اُردو بول چال کا کوئی واضح حلقہ ہو سکتا تھا تو وہ کراچی اور اس کے آس پاس کا علاقہ ہے۔ موجودہ پاکستان کے مختلف صوبوں کے درمیان اشتراک اور رابطے کا وسیلہ کون سی زبان ہو؟ یہ سوال جتنا اہم ہے اتنا ہی مشکل بھی ہے اور جب تک علاقائی زبانوں اور قومی زبان کی حدود اور دائرۂ کار کا تعین نہ ہو، اس وقت تک سیاسی اور سماجی سطح پر یہ مسئلہ حل طلب رہے گا۔ اسے سلجھانے کے لیے لسانی، سماجی اور سیاسی سطح پر چھان بین کے علاوہ اس تنزیہی اصول کو بھی پیشِ نظر رکھنا پڑے گا جو ملّی تشخص کی جان ہے اور جس کی بنیاد پر زبانوں کی

درجہ بندی کا طریقِ کار متعین کیا گیا ہے۔ عربی، فارسی، قومی زبان اور علاقائی زبانوں کے دائرۂ عمل کو ایسے معاشرے میں متعین کرنا اشد ضروری ہو جاتا ہے جہاں انتشار و افتراق کے عناصر شدت اختیار کر کے فکری جہت کو دھندلانے کا سبب ہو رہے ہوں اور سوسائٹی اپنا نصب العین تک پسِ پشت ڈال چکی ہو۔

(۹)

مَیں نے ابھی ایک سوال اُٹھایا تھا کہ مختلف صوبوں کے درمیان رابطے کی زبان کون سی ہو؟ اُردو زبان کو قومی زبان تسلیم کیا گیا تھا۔ جدوجہد آزادی میں اسے مسلمانان برصغیر کی مشترک قومی زبان قرار دیا گیا جس میں مسلمانوں کی بہترین ملی روایات، ثقافتی تاریخ، مذہبی اور فکری رجحانات محفوظ تھے۔ پاکستان کے قیام کے بعد جہاں مسلمانان برصغیر کے سیاسی تصورات کو جغرافیائی شکل و صورت ملی وہاں زبان کو مادی حصار میں دیکھنے اور محفوظ کرنے کا شعور ثقافتی حوائل کا منطقی نتیجہ تھا۔ مرکز گریز رجحانات کی نشوونما نے دوسرے میدانوں کے علاوہ لسانی مسائل کو بھی علاقائی اور صوبائی حدود کے حوالے سے دیکھنا شروع کیا۔ پاکستان کی تاسیس کے کچھ ہی عرصے بعد علاقائی زبانوں کی حمایت میں آوازیں اٹھنے لگی تھیں اور مرکزی اور اساسی کلچر کی جگہ علاقائی اور مقامی کلچر پر اصرار ہونے لگا تھا۔ اُردو پاکستان میں کسی صوبے کی بول چال کی زبان نہ تھی۔ اُردو بولنے والی آبادی اپنے ساتھ مخصوص علاقائی تشخصات لے کر آئی تھی۔ اُردو کا ماضی اپنے ساتھ لکھنؤ اور دلّی کی اعلیٰ ادبی اقدار بھی لے کر آیا تھا۔ باہمی ہم آہنگی کا عمل تیز ہوتا تو نووارد کلچر اور مقامی کلچر کا خمیر ایک ہو جاتا، اس سے اُردو زبان اور علاقائی زبانوں کے درمیان اتحاد و اشتراک کے رستے کھل سکتے تھے۔ لیکن یوں محسوس ہوتا ہے کہ مغائرت حائل رہی، یہ کہنا مشکل ہے کہ مقامی یا مہاجر میں قصور کس کا ہے۔ ایک گروہ اس کی

ذمہ داری مہاجرین پر ڈالتا ہے کہ انھوں نے مقامی فضا میں گھل مل کر رہنے کی سعی نہ کی اور اپنے الگ تشخص کو برقرار رکھنے پر اصرار کیا، حتی کہ بہت کم ایسے یوپی کے مہاجر تھے جنھوں نے صوبائی زبانوں کو روزمرہ کے روابط میں استعمال کیا ہو۔ ان کی منطق یہ ہے کہ یوپی میں مسلمان اقلیت میں تھے۔ اقلیت کی نفسیات دفاعی مورچے کی نفسیات ہوا کرتی ہے، مہاجرین یہی نفسیاتی مزاج لے کر وارد ہوئے اور اپنے آپ کو یہاں کی سوسائٹی کا حصہ نہ بنایا اور مقامی روایات و اقدار کو نہ اپنایا۔ دوسرا گروہ اس کی ذمہ داری مقامی آبادی پر ڈالتا ہے کہ انھوں نے ملّی مفادات کو پس پشت ڈال کر علاقائی رجحانات کی ضرورت سے زیادہ حوصلہ افزائی کی اور مہاجرین کو پاکستان میں غیر ملکی اور بدیسی جانا۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ کون سا طبقہ سچائی پر ہے۔ تاہم اس سے اتنا اندازہ ضرور کیا جاسکتا ہے کہ پاکستان کی قومیت کی تشکیل میں کہیں نہ کہیں رخنہ ضرور پڑا ہے۔ مہاجر اور مقامی کے علاوہ علاقائی اور صوبائی عصبیتوں نے حالات کو اور پیچیدہ کر رکھا ہے۔

منیر احمد نے The civil servants in Pakistan[1] میں ایک سوال نامے کے ذریعے اعلیٰ سرکاری افسروں کے جو اعداد و شمار جمع کیے، ان میں اس سوال کے جواب میں کہ آیا سرکاری افسروں کے فرائض منصبی پر علاقائی میلانات اثر انداز ہوتے ہیں یا نہیں۔ جو جواب وصول ہوئے ہیں ان میں ۶۳ء۵ فیصد افسروں نے علاقائی جھکاؤ کا اقرار کیا۔

یہ بات اس کا اشارہ ہے کہ پاکستان کی ذہین نسل کی سوچ کن منزلوں میں داخل ہو رہی ہے۔ اس امتیاز کا الزام چاہے کسی کے سر آئے، حق یہ ہے کہ ملکی

---

[1] کتاب مذکور، ص: ۱۱۱، ۱۱۲

تشخص کو جغرافیہ سے الگ بھی نہیں کیا جا سکتا۔ ملّی تشخص مکان سے ماورا ہے، لیکن کسی ایک ملک میں رہنے والوں کو ملّی تشخص کی نفی کیے بغیر جغرافیائی حد بندی کے درمیان رہ کر بھی اپنی مشترک اقدار کا سراغ لگانا پڑتا ہے۔ افراد کے علاوہ زبان بھی جغرافیائی حصار کی مقید ہے۔ اُردو زبان کو پاکستان کی ملکی زبان قرار دیتے ہوئے اس بات کا احساس وادراک بھی ناگزیر ہے کہ اُردو کو صوبائی زبانوں سے ایسا رشتہ استوار کرنا چاہیے کہ مغائرت کی جگہ اتحاد فکر وعمل کی راہیں ہموار ہوں۔ دلّی اور لکھنؤ اردو کے ماضی تھے۔ اُردو ادب کی تاریخ میں ان ادوار کی اہمیت مسلّم ہے اور جب بھی اُردو ادب کی کوئی تاریخ لکھی جائے گی، دلّی اور لکھنؤ کی ادبی اور لسانی کارکردگی کا ذکر نہایت شاندار الفاظ میں ہوگا اور ہونا چاہیے لیکن ہمارا ماضی ہمارا حال نہیں ہے۔ اگر اردو زبان کی طنابیں کس کر اسے زندہ حوالوں کی بجائے مردہ حوالوں کا پابند کیا گیا۔ اگر اُردو کے مقامی بول چال سے قریب آنے کا فطری عمل دلی اور لکھنؤ سے سند ڈھونڈنے کی لاطائل کوشش میں صرف ہو گیا، اگر اُردو کو بطور زندہ زبان اپنی جڑیں پاکستان کی سرزمین میں پیوست کرنے کا موقع نہ ملا تو مستقبل کا مؤرخ ہمیں کبھی معاف نہیں کرے گا۔ اُردو میں قومی، بین العلاقائی اور رابطے کی زبان رہنے کی پوری صلاحیت ہے لیکن وہ اردو دلی اور لکھنؤ کی اردو نہیں ہوگی۔ پاکستان کی اردو ہوگی، وہ جسے مقامی روزمرے، مقامی محاورے، مقامی تذکیر وتانیث اور مقامی معاشرتی زندگی کا عکاس ہونا پڑے گا۔ نئی لسانی تشکیلات کا مسئلہ تنہا زبان کا مسئلہ نہیں۔ اردو زبان اور اردو کلچر، علاقائی زبانیں اور علاقائی کلچر، قومی زبان اور قومی کلچر، ملّی تشخص اور ملّی کلچر —— زبان اور کلچر کے یہ تانے بانے ہمیں ایک بار پھر تہذیبی اقدار کی طرف لے جاتے ہیں اور خیالات کی ڈور، سیاسی اور سماجی تحفظات پر آ کر رک جاتی ہے۔ معاشرتی بحران

لسانی اور تہذیبی دونوں سطحوں پر آنے والے طوفان کی خبر دیتا ہے۔ اب دوٹوک فیصلہ کرنا ہوگا کہ علاقائی زبانوں کی نشوونما کا اصل میدان کون سا ہے اور قومی زبان کا دائرہ عمل کہاں تک ہوگا؟ مکاں سے زماں کا سفر قربانیاں بھی چاہے گا اور ایثار بھی۔ اب یہ ہم پر منحصر ہے کہ ہم لسانی مسائل میں افہام وتفہیم کے راستے سے وحدتِ فکری تک آتے ہیں یا کشمکش کی راہ سے۔ آخری فیصلہ نیتوں پر منحصر ہے اور نیتوں کا حال خدا بہتر جانتا ہے۔

قابلِ مطالعہ کتابیں

شاعری

- گفتگو (غزلیات) قتیل شفائی
- نذرِ بتاں ——— جاں نثار اختر
- نغمہ، شعلہ، آواز ——— ایوب رومانی
- تلخیاں ——— ساحر لدھیانوی

ادب و تنقید

- اردو کی کہانی ——— ڈاکٹر سہیل بخاری
- تنقیدی دبستان ——— سلیم اختر
- اردو شاعری کا مزاج ——— ڈاکٹر وزیر آغا
- اقبال منفرد ——— سیّد معراج نیرّ

افسانے

- نغمہ اور آگ ——— غلام الثقلین نقوی
- لمحے کی دیوار ——— 〃
- روشنی کا پتھر ——— قیوم راہی

ڈرامے

- پس پردہ ——— میرزا ادیب
- خاک نشیں ——— 〃

ناشر

مکتبۂ عالیہ ○ لاہور